

Editores

Beatriz Lorena Ríos Cuéllar y William Renán-Rodríguez

HECHO RELIGIOSO, CULTURA Y DERECHO LA LIBERTAD RELIGIOSA EN IBEROAMÉRICA

PLURALIDAD RELIGIOSA Y DE CULTOS
EN COLOMBIA E IBEROAMÉRICA



Hecho religioso, cultura y derecho

Hecho religioso, cultura y derecho

La libertad religiosa en Iberoamérica

Pluralidad religiosa y de cultos en Colombia e Iberoamérica

**Beatriz Lorena Ríos Cuellar y
William Renán-Rodríguez**
Editores

Colección Humanidades y Artes
Serie: Historia



El futuro
es de todos

Mininterior

Catalogación en la publicación – Biblioteca Nacional de Colombia

Coloquio sobre Pluralidad Religiosa y de Cultos en Colombia e Iberoamérica (3er : 2020 : Bogotá)

Hecho religioso, cultura y derecho [recurso electrónico] : la libertad religiosa en Iberoamérica, pluralidad religiosa y de cultos en Colombia e Iberoamérica / Ministerio del Interior ; Beatriz Lorena Ríos Cuéllar y William Renán-Rodríguez, editores. -- 1a ed. -- Santa Marta : Universidad del Magdalena, 2021.

Archivo en formato digital. -- (Humanidades y Artes. Historia)

“Tercer coloquio sobre pluralidad religiosa y de cultos en Colombia e Iberoamérica: “investigaciones recientes sobre el hecho, la cultura, el actor y la libertad religiosa 2020” de la Red Académica para el Respeto y Garantía de la Libertad Religiosa del Ministerio del Interior. 13 de noviembre de 2020”. -- Contiene referencias bibliográficas al final de cada artículo.

ISBN 978-958-746-442-9 (e-pub) -- 978-958-746-441-2 (pdf)

1. Libertad religiosa - Colombia 2. Libertad religiosa - América Latina I. Ríos Cuéllar, Beatriz Lorena, ed. II. Renán Rodríguez, William, ed. III. Colombia. Ministerio del Interior IV. Título V. Serie

CDD: 342.8610852 ed. 23

CO-BoBN- a1082225

Primera edición, septiembre de 2021

2021 © Universidad del Magdalena. Derechos Reservados.

Editorial Unimagdalena

Carrera 32 n.º 22-08

Edificio de Innovación y Emprendimiento

(57 - 605) 4381000 Ext. 1888

Santa Marta D.T.C.H. - Colombia

editorial@unimagdalena.edu.co

<https://editorial.unimagdalena.edu.co/>

Ministerio del Interior de Colombia

Calle 12B n.º 8-46

(57 - 601) 2427400

Bogotá, D.C. - Colombia

servicioalciudadano@mininterior.gov.co

<https://www.mininterior.gov.co/>

Colección Humanidades y Artes, serie: Historia

Rector: Pablo Vera Salazar

Vicerrector de Investigación: Jorge Enrique Elías-Caro

Coordinador de Publicaciones y Fomento Editorial: Jorge Mario Ortega Iglesias

Diseño de Editorial: Luis Felipe Márquez Lora

Diagramación: Eduard Hernández Rodríguez

Diseño de portada: Andrés Felipe Moreno Toro

Corrección de estilo: Juliana Javierre Londoño

Santa Marta, Colombia, 2021

ISBN: 978-958-746-441-2 (pdf)

ISBN: 978-958-746-442-9 (epub)

Impreso y hecho en Colombia - Printed and made in Colombia

Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.S. - Xpress Kimpres (Bogotá)

Este libro es producto de una colaboración interinstitucional entre el Ministerio del Interior del Gobierno de la República de Colombia, Dirección de Asuntos Religiosos, y la Universidad del Magdalena, en diciembre de 2020, quienes contribuyeron con fondos para su concreción. Los capítulos corresponden a versiones académicas de los resultados de investigación expuestos como ponencias en el Tercer coloquio sobre pluralidad religiosa y de cultos en Colombia e Iberoamérica celebrado el 13 de noviembre de 2020, en Bogotá, D.C. El proyecto editorial fue dirigido por Lorena Ríos quien fungió como Directora de Asuntos Religiosos (DAR), y William Renán-Rodríguez, como profesor de la Universidad del Magdalena, y asesor académico en Asuntos religiosos de la DAR-Mininterior.

El contenido de esta obra está protegido por las leyes y tratados internacionales en materia de Derecho de Autor. Queda prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio impreso o digital conocido o por conocer. Queda prohibida la comunicación pública por cualquier medio, inclusive a través de redes digitales, sin contar con la previa y expresa autorización de la Universidad del Magdalena.

Las opiniones expresadas en esta obra son responsabilidad de los autores y no compromete al pensamiento institucional de la Universidad del Magdalena, ni genera responsabilidad frente a terceros.

Tercer coloquio sobre pluralidad religiosa y de cultos en Colombia e Iberoamérica: “investigaciones recientes sobre el hecho, la cultura, el actor y la libertad religiosa 2020” de la Red Académica para el Respeto y Garantía de la Libertad Religiosa del Ministerio del Interior

13 DE NOVIEMBRE DE 2020

Contenido

Presentación	10
Prólogo	12
PRIMERA SECCIÓN	
Gestión pública de los asuntos religiosos en Iberoamérica	28
<i>Rafael Valencia Candalija</i>	
El modelo español de gobernanza y la gestión de la diversidad religiosa: las herramientas de cooperación	29
<i>María Esperanza Adrianzén Olivos</i>	
Libertad y pluralidad religiosa en el Perú: buenas prácticas hacia una sana laicidad del Estado	72
<i>Héctor Humberto Miranda</i>	
Las comunidades religiosas como entidades colaboradoras en la reconstrucción del tejido social en México.....	95
<i>Lorena Ríos Cuéllar</i>	
La gestión pública de los asuntos religiosos en Colombia	111
SEGUNDA SECCIÓN	
La libertad religiosa en tiempos de pandemia	137

<i>Ana Milena Carranza</i>	
El ejercicio de la libertad religiosa en estados de emergencia. El caso del covid-19	138
<i>Edgardo Rodríguez Gómez</i>	
El destino final de los cuerpos de personas fallecidas por covid-19 en Perú: libertad religiosa y garantías del Estado en tiempos de catástrofe.....	154
<i>Jhohan Centeno</i>	
Religión de la palabra o del templo: la identidad pentecostal frente a la imposibilidad de congregarse físicamente	175
TERCERA SECCIÓN	
Transformaciones y desafíos de la libertad religiosa en Colombia...	185
<i>Vicente Prieto</i>	
Libertad religiosa y objeción de conciencia.....	186
<i>Hernán Alejandro Olano García</i>	
Etapas de derecho eclesiástico del Estado colombiano de 1811 a 2018. del patronato independentista a la política de libertad religios...	216
<i>Nicolás Cabezas Manosalva</i>	
Principio de laicidad en la administración pública: la imparcialidad de las instituciones administrativas en un Estado históricamente católico como el colombiano	234
<i>Maicol Andrés Quiroga Barrantes</i>	
Política pública de libertad religiosa y objeción de conciencia al servicio militar obligatorio en Colombia	264
<i>William Renán-Rodríguez</i>	
Los orígenes del Estado laico en Colombia bajo la Constitución Política de 1991.....	291

CUARTA SECCIÓN

Representaciones simbólicas de la libertad religiosa..... 346

Rafael Valencia Candalija

Las prendas religiosas en la legislación futbolística: referencia especial al tratamiento del hiyab musulmán y el *patka sikh* 347

Liliana Rueda Cáceres

Secularización y arquitectura del protestantismo. del espacio de culto a la reunión fraternal. El caso de la primera iglesia presbiteriana de bogotá (pipb, 1938) 387

Claudia Lorena Gómez Sepúlveda y Mónica J. Giedelmann Reyes

La libertad religiosa tallada en piedra: una visión del establecimiento social de la libertad religiosa desde las losas sepulcrales en Barichara, Santander 407

QUINTA SECCION

Cooperación y desarrollo en el campo religioso..... 448

Humberto Shikiya

Desarrollo y cooperación en el marco de la libertad religiosa 449

Juan Manuel Torres Serrano, Gina Marcela Reyes Sánchez, José

Luis Jiménez Hurtado y Jorge Eliecer Martínez Posada

Las organizaciones basadas en la fe: dispositivos oikonómicos en el campo religioso..... 483

SEXTA SECCIÓN

Actores religiosos en la esfera pública 507

Pablo Moreno

De la libertad religiosa a la libertad de participación en lo público: una perspectiva del itinerario de los evangélicos en Colombia 508

David López Amaya ¿Por qué los <i>cristianos</i> en política? de la identidad religiosa a la identidad política en Colombia	529
--	-----

SÉPTIMA SECCIÓN

Desafíos a la educación y el pluralismo religioso	559
--	------------

Danyelle Ortiz Mantilla La libertad y enseñanza de la religión en las escuelas. Propuestas para una revisión histórica.....	560
--	-----

Gustavo Adolfo Mahecha, Ciro Javier Moncada Guzmán y Eduard Andrés Quitián Álvarez Aportes de la espiritualidad a la construcción del pluralismo religioso en la escuela.....	574
--	-----

Loida Sardiñas Iglesias La teología del pluralismo religioso como propuesta dialógica.....	591
--	-----

ANEXOS	604
---------------------	------------

Andrea Paula De Vita Libertad religiosa, construcción de ciudadanía y estrategias de gestión. La experiencia de la República Argentina	605
---	-----

Presentación

El interés por abordar y promover estudios sobre el hecho, la cultura y el actor religioso desde el Gobierno de Colombia inicia con el primer coloquio de investigadores denominado “Aportes para una política pública integral del sector religioso en Colombia”, realizado el 18 de abril del 2017, en el que participaron 15 investigadores que discutieron sobre la necesidad de promover articulaciones interinstitucionales para dicho abordaje, sobre el desafío de referenciar avances en el derecho comparado y la creación de un observatorio de carácter mixto (Academia y Estado) para facilitar el desarrollo de referentes teóricos y conceptuales de los asuntos de libertad religiosa. Posteriormente, al adoptarse por el Gobierno nacional la Política Pública Integral de Libertad Religiosa, a través del Decreto 437 del 06 de marzo del 2018, se desarrolla en ese mismo año un segundo coloquio de investigadores denominado “Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos en Colombia: aciertos y desafíos en su proceso de implementación”, en el cual los 9 investigadores participantes reiteraron la necesaria creación de un observatorio del hecho religioso en el que el Estado estuviera involucrado en la articulación de los investigadores y las universidades con interés en el tema.

Ya en el año 2020, con la expedición de la Resolución 987 del 2020, se institucionaliza, dentro de la Dirección de Asuntos Religiosos, la Red Académica para el Respeto y la Garantía de la Libertad Religiosa, como herramienta encaminada a facilitar la investigación, el estudio y análisis de la historia y las realidades del hecho y la cultura religiosa en el país. En este mismo año, se desarrolló

el tercer coloquio de investigadores denominado “Pluralidad religiosa y de cultos en Colombia e Iberoamérica: investigaciones recientes sobre el hecho, la cultura, el actor y la libertad religiosa en 2020”, el cual contó con la participación de 23 panelistas, entre académicos, investigadores y funcionarios del Gobierno de Colombia, México, España, Chile, Perú y Argentina, quienes expusieron sobre la gestión pública de los asuntos religiosos en Iberoamérica, la libertad religiosa en tiempos de pandemia, las transformaciones y los desafíos de la libertad religiosa en Colombia, las representaciones simbólicas de la libertad religiosa, la cooperación y el desarrollo en el campo religioso, los actores religiosos en la esfera pública y los desafíos de la educación y el pluralismo religioso. Este evento permitió consolidar la presente publicación, como un primer producto oficial de la Red; esperamos sea de gran interés y apoyo para ustedes.

Esperamos continuar con nuestra tarea de impulsar el análisis y la investigación del derecho de libertad religiosa y sus ámbitos, como una apuesta desde su misionalidad, a través de la Dirección de Asuntos Religiosos del Ministerio del Interior.

Lorena Ríos Cuellar

Directora de Asuntos Religiosos

Ministerio del Interior, Gobierno de Colombia

Prólogo

El presente libro es una compilación de los resultados de las investigaciones realizadas por los participantes del Tercer Coloquio de Investigadores sobre el Hecho Religioso en Colombia e Iberoamérica, denominado “Pluralidad religiosa y de cultos en Colombia e Iberoamérica: investigaciones recientes sobre el hecho, la cultura, el actor y la libertad religiosa en 2020”, realizado el 23 de noviembre de 2020 y que contó adicionalmente con la participación de los funcionarios directivos responsables de los asuntos religiosos de los Gobiernos de Colombia, México, Chile, Perú y Argentina, y un académico español, quienes presentaron los lineamientos de la gestión pública de los asuntos religiosos en sus respectivos países. El evento fue organizado por la Red Académica para el Respeto y Garantía de la Libertad Religiosa que, entre otros fines, busca generar contenidos sobre la libertad religiosa y ponerlos a disposición de la comunidad académica, los actores del sector religioso y la ciudadanía en general.

Las investigaciones presentadas proceden de distintos campos disciplinares del saber científico; entre ellos, la historia, la teología, la antropología, la arquitectura, la arqueología, la sociología, la filosofía, el derecho, los derechos humanos, la ciencia política, la educación y la economía. Los trabajos, aparte de los usos y las prácticas establecidos en sus disciplinas, combinaron herramientas y enfoques interdisciplinarios, como el análisis de losas y monumentos funerarios como evidencia de los cambios en las prácticas religiosas y ritualidades funerarias, y el cambio en la institucionalidad regulatoria del fenómeno religioso; el análisis de

archivos institucionales para la historia institucional, constitucional y legal; la revisión de prensa y redes sociales para determinar las opiniones de analistas relevantes; el establecimiento de las tendencias de la opinión pública sobre aspectos de coyuntura contemporánea sobre el sector religioso, entre otros.

Las secciones en que se ordena el contenido del presente texto se adecúan a las siete temáticas generales del coloquio, que fueron propuestas por los académicos intervinientes luego de una convocatoria abierta que se hizo en los meses de agosto a octubre de 2020; igualmente, se hizo invitación directa a los grupos de investigadores del sector religioso en Colombia, después de identificar los grupos de investigación que presentaban productos de investigación en la plataforma SCIENTI, del Sistema Nacional de Ciencia, Tecnología e Investigación colombiano, con ocasión del lanzamiento de la Red Académica para el Respeto y Garantía de la Libertad Religiosa. También se invitaron a los responsables de la gestión de asuntos religiosos en Chile, México, Perú y Argentina, y a académicos de Argentina y de España.

La primera sección del libro compilatorio de artículos, en la que se trata la gestión pública de los asuntos religiosos en Iberoamérica, versa sobre los casos de España, Perú, México y Colombia. El caso argentino, por las exigencias del proceso editorial, solo quedó como una transcripción de la conferencia en los anexos. También se presentó una conferencia sobre la gestión de los asuntos religiosos en Chile, pero no se alcanzó a presentar la transcripción para este libro. El primero de los textos es el del profesor de la Universidad de Sevilla, Rafael Valencia Candalija, Ph. D., quien presenta un sintético —pero muy detallado y crítico— artículo sobre “El modelo español de gobernanza y la gestión de la diversidad religiosa: las herramientas de cooperación”, en el que establece que a partir de la acelerada inmigración que se presenta en los países europeos, y en España en particular, una característica reciente es la pluralización religiosa de esas sociedades, lo que ha obligado al Estado español a cambiar sus estrategias de gestión (como el cambio del Registro Nacional de Entidades Religiosas acorde con la dinámica de las organizaciones del sector) y a establecer nuevos órganos representativos y de consulta sobre el sector (como la Comisión Asesora de Libertad Religiosa). Igualmente, entre las novedades de la gestión religiosa se encuentra la Constitución de la

Moncloa de 1978 que, en su artículo 16, establece la firma de acuerdos de cooperación, tanto con la Iglesia católica como con otras confesiones o religiones, previa la compleja prueba o demostración de lo que denomina el “notorio arraigo”. Cada tipo de acuerdo ha tenido desarrollos diversos, especialmente para la garantía a la Iglesia católica y a las confesiones evangélicas o protestantes, así como a los creyentes judíos e islámicos, y versa sobre la educación religiosa, los efectos civiles del matrimonio religioso, la asistencia religiosa a internos en establecimientos públicos (especialmente las prisiones), las festividades religiosas (que, aunque siguen siendo mayoritariamente católicas, presentan avances en la observancia oficial a festividades islámicas en Melilla), la alimentación religiosa, los ritos funerarios (que solo han avanzado en la protección de dichas prácticas a los musulmanes y budistas) y la cooperación económica, que permite el recaudo de rentas por el sistema tributario estatal para la Iglesia católica, pero aún no avanza para ofrecer en pie de igualdad la misma favorabilidad a las demás confesiones religiosas; además, permite acuerdos laborales entre patronos y trabajadores para la observancia religiosa. Por último, el profesor Valencia presenta un avance bastante interesante para los latinoamericanos sobre la gestión religiosa del Estado español: el establecimiento de la Fundación Pluralismo y Convivencia que, siendo un ente de derecho público, busca promocionar con recursos estatales la diversidad religiosa, la participación y visibilidad de las confesiones no católicas.

El texto de María Esperanza Adrianzén, Ph. D., una reconocida analista que ha abordado temas relacionados con la libertad religiosa en el Perú y quien actualmente funge como directora de Asuntos Interconfesionales de la Dirección General de Justicia y Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de Perú, se denomina “Libertad y pluralidad religiosa en el Perú: buenas prácticas hacia una sana laicidad del Estado”. En el documento, se presentan algunas bases constitucionales, legales y conceptuales de la libertad religiosa en el mundo y en el Perú, para luego subrayar la importancia demográfica de la identidad religiosa, declarada con base en los censos peruanos de 2007 y 2017. Posteriormente, presenta en mayor detalle las bases constitucionales, jurisprudenciales y legales de la libertad religiosa en el Perú, las diferentes etapas institucionales y el correspondiente régimen de regulación del hecho religioso en

la vida republicana peruana. Por último, muestra las características que la jurisprudencia constitucional ha señalado para el modelo peruano contemporáneo de regulación del hecho religioso; en especial, la separación Estado-Iglesias, la neutralidad y la laicidad como neutralidad. El texto finaliza con los instrumentos de promoción de la diversidad religiosa que ha adoptado el Estado peruano y con algunas acotaciones legales sobre el escenario que la pandemia mundial del covid-19 ha impuesto al libre ejercicio de la libertad religiosa en el Perú.

El maestro Héctor Humberto Miranda, responsable titular de la Unidad de Asuntos Religiosos, Prevención y la Reconstrucción del Tejido Social en México, presenta el texto “Las comunidades religiosas como entidades colaboradoras en la reconstrucción del tejido social en México”, que se enfoca en la consideración, por parte del actual Gobierno mexicano, de los actores religiosos como constructores de tejido social y constructores de paz, considerando los altos índices de criminalidad y delincuencia armada que tiene el país. Para tal fin, presenta las precisiones en la reconceptualización que debe hacerse de la laicidad y el Estado laico y su necesaria salvaguarda como principios organizativos del Estado; además, aborda la necesaria participación del actor religioso en la vida social mexicana. Luego, Héctor Miranda enlista algunas de las principales experiencias de intervención social para construir la paz social que las Iglesias y confesiones religiosas mexicanas han protagonizado. El autor concluye con dos de las principales iniciativas de cooperación entre el Estado y las confesiones que se ejecutan actualmente en México para la construcción de paz y la reconstrucción del tejido social: la Estrategia Nacional para la Promoción del Respeto y la Tolerancia a la Diversidad Religiosa: Creamos Paz, y el Consejo Michoacano para la Construcción de la Paz y la Reconciliación.

La directora de Asuntos Religiosos del Ministerio del Interior de Colombia, Lorena Ríos Cuéllar, Mag. en Derecho, expone inicialmente, en su artículo “La gestión pública de los asuntos religiosos en Colombia”, el marco constitucional y legal surgido de la Asamblea Constituyente de 1991 como soporte de las políticas contemporáneas de libertad religiosa en Colombia, para lo cual divide su exposición en cinco capítulos, de los cuales el primero presenta los principales antecedentes históricos de la producción normativa y las políticas públicas sectoriales de las últimas

tres décadas. Posteriormente, Lorena Ríos presenta las iniciativas y los escenarios de participación ciudadana, las fases de formulación de las políticas, así como la incidencia por parte de los actores del sector religioso en las políticas sectoriales. En tercer lugar, la autora esboza el impulso recibido por las políticas públicas en asuntos religiosos y explica cuáles fueron sus momentos de mayor dinamización; luego, presenta los cambios en el contexto frente a las reglas constitucionales y legales de hace 30 años, que obligan a la actualización de las normativas en los asuntos religiosos; finalmente, concluye con la presentación de los mecanismos y las redes de promoción de la libertad religiosa en Colombia y en el escenario internacional.

Por último en esta sección, aunque no se pudo contar (a causa de la premura de los tiempos editoriales) con la versión del artículo de la ponencia de la analista argentina Andrea Paula de Vita, Ph. D., profesora de la Universidad del Salvador, en Buenos Aires, el resumen de su conferencia se dejó a disposición de los lectores en los anexos del presente libro, considerando que puede resultar de interés para quienes desean comparar algunas de las pautas y los lineamientos de la gestión de los asuntos religiosos en Iberoamérica y, en particular, en la Argentina, y algunos puntos en común que han sugerido y/o compartido de la gestión argentina reciente otros países iberoamericanos.

La segunda sección, titulada “La libertad religiosa en tiempos de pandemia”, comprende diversos análisis sobre el ejercicio de la libertad religiosa y la libertad de cultos en la época de pandemia que caracterizó al mundo en 2020 y parte de 2021. El primero de los textos, a cargo de la profesora de ZIU, de la Florida, Ana Milena Carranza (candidata doctoral en la Universidad de Salamanca), denominado “El ejercicio de la libertad religiosa en estados de emergencia. El caso del covid-19”, hace una caracterización del derecho fundamental de la libertad religiosa en estados de emergencia desde la doctrina constitucional y desde la jurisprudencia constitucional colombiana frente a la posible colisión con el derecho a la salud, para lo cual destaca los elementos internos y externos del derecho a la libertad religiosa, sus límites materiales, los argumentos y las cargas que deben fundamentar las restricciones a la libertad religiosa frente a otros derechos (y el de la salud en particular); así también, destaca el núcleo irreductible e insuperable de la libertad religiosa. En la parte

final de su escrito, la profesora Carranza expone la obligación del Estado de informar, en la coyuntura pandémica, lo que frente a las posibles situaciones de oportunismo político y prejuicios antirreligiosos —que se invisibilizan en el pensamiento laicista y/o secularizante contemporáneo, así como en prácticas dadas en otras latitudes, y/o presentadas por las academia internacional, que estudian los efectos y desafíos sociales del covid-19— puede motivar indebidamente las restricciones a la libertad religiosa; esto, unido a la complejidad técnica en el análisis judicial de medidas restrictivas, puede llevar a limitaciones de la garantía del derecho fundamental de la libertad religiosa, sin control efectivo alguno.

El profesor de la Universidad Mayor de San Marcos de Lima, Edgardo Rodríguez Gómez, Ph. D., director general de Derechos Humanos del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos del Perú, en su artículo “El destino final de los cuerpos de personas fallecidas por covid-19 en Perú: libertad religiosa y garantías del Estado en tiempos de catástrofe”, presenta un documento, basado en el enfoque de derechos humanos, que analiza críticamente la situación de crisis humanitaria que desató la pandemia en el Perú; en particular, analiza el tratamiento que se debía garantizar a los cuerpos de las víctimas y a sus familiares sobrevivientes, en aras de la preservación del principio constitucional y convencional de la dignidad humana. Para su análisis, Gómez se basó en las exigencias contenidas en el Plan Nacional de Derechos Humanos 2018-2021 del Perú (de las que destaca la invisibilización institucional que se hace del derecho de la libertad religiosa como un derecho humano, a pesar de su sustento convencional en el sistema universal y en el sistema regional interamericano), así como en las obligaciones internacionales de ese Estado en materia de DDHH y la jurisprudencia constitucional peruana; esto, teniendo en cuenta tanto los informes del Ministerio de Justicia y del Derecho, las recomendaciones que sobre el particular brindó el Sistema Interamericano de DDHH en el inicio de la pandemia y las observaciones que en medios y redes sociales actores de la sociedad civil, de la Academia y del sector religioso peruano hicieron frente al desconocimiento de los derechos de naturaleza religiosa, relacionados con los ritos funerarios y el efecto psicosocial del duelo que estaba siendo conculcado. Frente a este contexto conceptual, convencional y legal, el autor y la institución que dirige analizaron cuál era el soporte emocional y los apoyos directos a los

familiares por parte del Estado, o qué tanto lo dificultaban por la acción o inacción. En la parte final, el autor concluye sobre las medidas de revisión de los aspectos considerados en la gestión de la pandemia y los avances alcanzados luego de la visibilización de estas necesidades derivadas de la libertad religiosa, así como los correctivos tomados desde diferentes instancias institucionales del Estado peruano.

El profesor de la Universidad Seminario Bíblico de Colombia, Jhohan Centeno (candidato doctoral en Teología, UPB), en su artículo “Religión de la palabra o del templo: la identidad pentecostal frente a la imposibilidad de congregarse físicamente”, discurre entre las bases doctrinales de la identidad protestante, que se consideran religiones del libro, y una identidad novedosa, propia del pentecostalismo, que lo considera parte del misticismo religioso, en su variante cristiana contemporánea, para discutir las implicaciones doctrinales del deber ciudadano de no acudir a los templos para contener la expansión de la pandemia, como aplicación del principio doctrinal de amar al prójimo frente al mandato bíblico (como pueblo o religión del libro que asume ser) de congregarse. Su enfoque es teológico, pero sus conclusiones racionalizan las decisiones tomadas a la luz de las exigencias de la contención de la pandemia. Para el profesor Centeno, las medidas de “reinvención” que también se han extendido en la religiosidad contemporánea a raíz de la pandemia, mediadas por plataformas digitales, cumplen parcialmente con el llamado a la congregación, pero carecen del factor experiencial directo porque no fomentan las prácticas ni los afectos y, en conclusión, a la hora de los balances de los argumentos el peso doctrinal del amor al prójimo (que se concreta en la necesaria inasistencia a los templos) es mayor que el mandato evangélico de la congregación.

La tercera sección se refiere a las transformaciones y los desafíos de la libertad religiosa en Colombia; en especial, desde los cambios históricos del marco institucional, político, constitucional y legal, así como desde el debate sobre el surgimiento del Estado laico y la aplicabilidad del principio de laicidad. El primero de los textos, a cargo del reconocido profesor de la Universidad de la Sabana Vicente Prieto, Ph. D., denominado “Libertad religiosa y objeción de conciencia”, hace una revisión de la bibliografía iusteórica e iusfilosófica (en español, italiano e inglés), sobre la objeción de conciencia, la libertad de conciencia y su relación con

las libertades religiosa y de pensamiento. El texto presenta el debate sobre la confusión (que el profesor Prieto benévolamente llama *crisis*) que se ha dado alrededor del concepto de *libertad religiosa*; a pesar de existir históricamente primero que la libertad de conciencia, terminó como un aspecto derivado o comprendido dentro de esta. A partir de ahí, y luego de establecer la falta de neutralidad de las decisiones legislativas, que operan sobre la base del principio de mayorías e imponen al conjunto de la sociedad sus valores, dilucida el valor de cada una de estas libertades o derechos fundamentales, las diferentes perspectivas que se han formado sobre ellas, así como las posturas críticas. Finalmente, el autor sitúa el debate en el contexto colombiano y aporta recomendaciones de su propia cosecha sobre la posible reglamentación legal (estatutaria) de la libertad y la objeción de conciencia, que deben atenderse, dada la falta de literatura especializada (como la que constituye este artículo).

El profesor Hernán Alejandro Olano García, Ph. D., quien es igualmente rector de la Institución Universitaria Colegios de Colombia (UNICOC), aportó el artículo “Etapas de derecho eclesiástico del Estado colombiano de 1811 a 2018. Del patronato independentista a la política de libertad religiosa”, que es una actualización de su artículo de 2014 “El derecho eclesiástico del Estado colombiano”, publicado por el autor en la revista *Hispania Sacra*. En su artículo hace claridad, inicialmente, sobre los campos disciplinares del derecho canónico y del derecho eclesiástico del Estado, para luego proponer las etapas del derecho eclesiástico del Estado en Colombia, que corresponderían a las fases Prehispánica y Precolombina, Patronato, 1819 a 1853, Ruptura radical (1853 a 1886), Concordataria (1886 a 1991) y Aconfesional (de 1991 al día de hoy). De cada una de estas etapas el profesor Olano presenta los rasgos más característicos hasta llegar al presente.

Nicolás Cabezas Manosalva, un joven profesor administrativista de la Universidad Externado de Colombia, compartió su investigación “Principio de laicidad en la administración pública: la imparcialidad de las instituciones administrativas en un Estado históricamente católico como el colombiano”, en la que, desde una perspectiva de historia jurídica, presenta la transformación institucional del Estado colombiano en cuanto al peso que ejercía la identidad religiosa mayoritariamente católica, contrastándola con las medidas del proceso del liberalismo radical o alto

liberalismo de la segunda mitad del siglo XX, con base en bibliografía histórica. Posteriormente, el profesor Nicolás Cabezas perfila la transición que se da a partir de 1886 hacia un Estado confesional católico y el cambio que opera en la administración pública con la institucionalización del principio de laicidad a raíz del cambio constitucional de 1991. De esta última fase, destaca la aplicación aun discutible de dicho principio en materia educativa y en la fuerza pública, sectores de los que detalla casos (aun en lemas institucionales) que presenta como rezagos del Estado confesional católico, lo que constituye, a su juicio, manifestación de la identidad católica mayoritaria propia de la fase confesional previa del Estado colombiano.

El politólogo y Mag. en Políticas Públicas, Maicol Andrés Quiroga Barrantes, presentó su artículo de análisis “Política pública de libertad religiosa y objeción de conciencia al servicio militar obligatorio en Colombia”, en el que presenta las variaciones de la política estatal sobre el servicio militar obligatorio frente a las exigencias de la libertad religiosa, tanto desde sus cambios normativos como jurisprudenciales (contrasta las diferencias y adelanta, bajo una metodología personal, un análisis de línea jurisprudencial). Su interesante artículo concluye con recomendaciones puntuales a tener en cuenta para llenar los vacíos de la actual política pública sectorial.

William Renán-Rodríguez, Mag. en Educación y en Derecho, profesor de la Universidad del Magdalena, cierra esta sección con un artículo que resume su investigación de tesis de maestría sobre “Los orígenes del Estado laico en Colombia bajo la Constitución Política de 1991”, basada en una revisión de los archivos de la *Gaceta Constitucional* y las actas de transcripción de sesiones de la Comisión Primera y Plenaria de la ANC/91 —que dio origen a la Constitución de 1991—, así como en la prensa nacional de la época y la jurisprudencia de la Corte Constitucional. En ese texto, documenta la discusión entre los constituyentes sobre el diseño constitucional de la relación del Estado colombiano con las Iglesias y confesiones religiosas, e identifica las propuestas presentadas —y aprobadas parcial y definitivamente—, así como las que no tuvieron mayor eco (entre esas, la del Estado laico, que nunca se discutió). Luego muestra, con base en la prensa, la insistencia de altos miembros del Estado en afirmar que se aprobó el Estado laico como nueva característica

constitucional, a pesar de que no se presentó dicha transformación. Por último, hace un análisis crítico de las principales sentencias y, especialmente, de sus argumentos de soporte, que consolidaron la idea de la adopción constitucional del Estado laico como característica estatal colombiana a partir de 1991.

La cuarta sección está referida a las representaciones simbólicas de la libertad religiosa en la práctica del fútbol profesional y en la arquitectura religiosa y funeraria. El primer artículo, a cargo del profesor de la Universidad de Sevilla (España) Rafael Valencia Candalija, Ph. D., se denomina “Las prendas religiosas en la legislación futbolística: referencia especial al tratamiento del hiyab musulmán y el *patka sikh*”; en él, haciendo un análisis de diferentes fuentes documentales en inglés y español —tales como legislación y jurisprudencia europea, prensa y directivas de organismos internacionales para la práctica de deportes—, el autor presenta las discusiones contemporáneas que, en la práctica, ha significado la limitación formal de los derechos de libertad religiosa de los jugadores —especialmente en el uso de mensajes e imágenes religiosos en su indumentaria (aunque sin sanciones reales)—, así como el recorrido que ha tenido la restricción y posterior ampliación y aceptación condicionada al uso del hiyab, del turbante y del *patka sikh*. El autor concluye con recomendaciones para procurar la protección de los derechos individuales de los jugadores de cualquier país y de atletas de las sociedades con identidades religiosas no occidentales.

La arquitecta e historiadora Liliana Rueda Cáceres (candidata a doctora en Historia de la UIS), profesora de la Universidad Santo Tomás en Bucaramanga, presenta su artículo “Secularización y arquitectura del protestantismo. Del espacio de culto a la reunión fraternal. El caso de la primera iglesia presbiteriana de Bogotá, PIPB, 1938”, en el que contrasta los estilos constructivos de los templos católicos contemporáneos y del primer templo presbiteriano construido en 1938 en Bogotá, para abordar inicialmente el cambio de la atmosfera social que se abría tímidamente a tolerar nuevos escenarios e identidades religiosas. Luego, presenta las semejanzas de los espacios religiosos, producto de las representaciones sociales sobre la función religiosa y la misma base cultural dentro del cristianismo occidental. Igualmente, destaca las diferencias entre ambos tipos de construcciones, en particular la supresión del altar como eje de la

distribución interna de los espacios y los procesos de *mundanalización* de que son objeto las estructuras religiosas, tanto por la aplicación y recepción de las reglas urbanísticas como por la asunción de labores adicionales a las de las liturgias o los actos religiosos (en estricto sentido, dentro de las instalaciones religiosas), lo que desacraliza los espacios antes consagrados en la tradición católica o dedicados en la tradición protestante.

La historiadora y archivista Claudia Lorena Gómez Sepúlveda y la profesora de la UDES, Mónica J. Giedelmann Reyes, Ph. D., en su artículo “La libertad religiosa tallada en piedra: una visión del establecimiento social de la libertad religiosa desde las losas sepulcrales en Barichara, Santander”, utilizan para efectos del análisis —desde la arqueología, la antropología y la etnografía—, las lápidas y los monumentos funerarios del cementerio de Barichara (Santander), como marcadores culturales del cambio religioso y de prácticas de religiosidad, según las variaciones en los conteos de monumentos funerarios en períodos cuyas fases están determinadas por la patrimonialización del municipio y los cambios políticos, jurídicos y sociales del país. La fase final, o más reciente, a pesar de ser un municipio de mayorías católicas, tiende hacia prácticas funerarias que subrayan el recuerdo personal, en proporciones muy cercanas a las manifestaciones religiosas de preservación de la memoria de los difuntos.

La quinta sección presenta las discusiones sobre la cooperación y el desarrollo en el campo religioso. El primer artículo de esta sección, escrito por el economista (doctor *honoris causa* en Cooperación Intereclesiástica y Liderazgo Estratégico y docente internacional invitado de la Corporación Universitaria Reformada de Colombia) y profesor argentino Humberto Shikiya, se titula “Desarrollo y cooperación en el marco de la libertad religiosa”; en él, aborda la historia de las políticas y fases mundiales de la promoción y de la cooperación para el desarrollo y, en particular, de la cooperación religiosa (intereclesiástica e interreligiosa) en sus diferentes modalidades. Luego, el profesor Shikiya plantea los acercamientos teóricos a la cooperación religiosa, tales como el constructivismo, el enfoque de las relaciones interdependientes, los intereses y el poder, la teoría de la complejidad, las ONG y las redes de incidencia (*advocacy*). El texto concluye con los aportes que se hicieron desde la cooperación interreligiosa internacional a la dinamización de las políticas públicas sectoriales en materia religiosa a Colombia en la última década y los aportes puntuales

que hacen las organizaciones basadas en la fe, así como las comunidades religiosas, al promover las dimensiones sociales del desarrollo holístico, ético y espiritual, propositivo y constructivista, y la dimensión cultural.

Los profesores de la Universidad de la Salle Juan Manuel Torres Serrano (Ph. D.), Gina Marcela Reyes Sánchez (candidata a doctora), José Luis Jiménez Hurtado (candidato a doctor) y Jorge Eliécer Martínez Posada (Ph. D.), a través de su artículo “Las organizaciones basadas en la fe: dispositivos oikónómicos en el campo religioso”, definen inicialmente, desde doctrinas académicas interdisciplinarias, lo que entienden como *campo religioso*. Posteriormente, hilvanan el mensaje doctrinal cristiano, desde su comprensión teológica particular, para destacar el rol de base religiosa como administradores de la salvación y de la conducta humana (a través de la ley y, en particular, de la economía, la gestión y el gobierno humano), para lo que se sirven del concepto de *oikonomia* como un dispositivo que usan las organizaciones basadas en la fe (OBF): instituciones sociales que han devenido en agentes sociales valiosos al protagonizar, junto con otros actores y organismos sociales, los escenarios de la cooperación para el desarrollo en el contexto internacional y en Colombia.

La sexta sección presenta la discusión sobre la intervención de los actores religiosos en la esfera pública, tanto en la política como en las grandes discusiones sociales. En primer lugar, el reconocido historiador, profesor y rector de la Fundación Universitaria Bautista de Colombia, Pablo Moreno, Ph. D., presenta su texto “De la libertad religiosa a la libertad de participación en lo público: una perspectiva del itinerario de los evangélicos en Colombia”, en el que inicia presentando, con base en material de archivo sobre las primeras actividades de las Iglesias protestantes, los datos disponibles sobre las minorías religiosas existentes en Colombia en el período de la Violencia. El profesor Moreno acoge y presenta en detalle las interpretaciones que cada autor de la época, u otros que han trabajado la violencia religiosa (aunque no sean conocidos ampliamente en Colombia), hizo sobre la interpretación de la violencia y las causas de la victimización ejercida contra las Iglesias y los creyentes de las Iglesias protestantes, destacando que dichas organizaciones religiosas habitualmente militaron al lado del Partido Liberal colombiano, por cuya cercanía fueron objeto de ataques, persecuciones, expropiaciones y crímenes en general por parte de las facciones radicalizadas del Partido

Conservador, así como de prácticas de intolerancia, tal y como siguen recordándose en los relatos de memoria de las Iglesias protestantes. En la década de 1960 crecen los adeptos de las confesiones protestantes debido al cambio social, los procesos de urbanización y las campañas de proselitismo religioso que pudieron realizar las Iglesias protestantes; sin embargo, decidieron marginarse de la esfera política por los vejámenes y crímenes padecidos en el periodo de violencia interpartidista, a pesar de algunos intentos de miembros individuales de visibilizar las dinámicas sociales desde perspectivas religiosas. Solo sería al final de la década de 1980 y comienzos de 1990, según Pablo Moreno, luego de una reunión nacional de CEDECOL, que agrupaba a las denominaciones protestantes, que se decidirían a visibilizarse políticamente, a través de la formación de la Unión Cristiana, en la coyuntura de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991; posteriormente, las formaciones políticas de base confesional surgidas en esa década tuvieron corta existencia, terminando en alianzas con partidos mayoritariamente de derecha o centro, con una baja autonomía de los miembros del sector religioso, lo que en las propias conclusiones del autor es uno de los caminos a seguir por los partidos contemporáneos de base religiosa, tal y como aconteció con los protestantes o evangélicos de mitad del siglo XX colombiano.

El profesor e historiador David López Amaya (candidato a doctor), en su texto “¿Por qué los *cristianos* en política? De la identidad religiosa a la identidad política en Colombia”, presenta una detallada y sistemática historia de la participación política de las confesiones religiosas minoritarias evangélicas o protestantes en Colombia. Por su rigor, este texto se convertirá en referencia dentro de los estudios del campo religioso referidos a estos asuntos. David López establece, primero, el cambio de la autopercepción de *protestantes* a *evangélicos*, como parte de una estrategia para escapar a la estigmatización y la intolerancia por parte de una sociedad mayoritariamente católica y de la institucionalidad confesional, que los marginalizaban. Para David López es clara la relación entre el aumento de la participación política de las tercerías políticas religiosas y el auge de las Iglesias protestantes, aunque no deja de ser crítico tanto con las prácticas políticas dentro de las formaciones partidistas religiosas como con la representación demográfica y el peso particular (minoritario) que tienen las Iglesias evangélicas y los partidos políticos que las representan,

comparativamente hablando en el contexto latinoamericano. El autor sistematiza la participación de las tercerías políticas colombianas de base religiosa, que se dinamizan a partir del escenario abierto por la coyuntura constituyente de 1991, y fundamenta su hipótesis de que la participación política de las minorías religiosas constituye una estrategia de lucha social y política que les ha permitido visibilizar su agenda, en un escenario de marcado pluralismo de intereses (en un país todavía mayoritariamente católico, dirigido por élites con la misma identidad religiosa), y crecer desde 1990, forzando cambios institucionales como la reciente política pública de libertad religiosa o las manifestaciones públicas contra políticas poco discutidas en la esfera pública, como la de ideología de género en la educación colombiana y la invisibilización del actor religioso en las negociaciones de paz, con prevalencia de otras minorías; esto, a pesar de que las Iglesias, las confesiones y los creyentes evangélicos fueron víctimas conocidas y documentadas del accionar de las FARC y otras guerrillas, lo que movilizó a gran parte del sector evangélico contra la aprobación en referendo del acuerdo de paz inicial.

La séptima sección presenta algunos de los desafíos que se dan en el proceso educativo, desde la necesaria garantía al pluralismo religioso. El primero de estos textos es de la internacionalista, profesora de la Universidad Santo Tomás, actualmente residente en Alemania, Danyelle Ortiz Mantilla, Mag., denominado “La libertad y enseñanza de la religión en las escuelas. Propuestas para una revisión histórica”, que es una revisión de la literatura historiográfica y del análisis social sobre la construcción de nación y de la paz, desde una apuesta por la instauración de valores republicanos y participativos, y la mediación de la educación y la religión como vehículos de formación de dichos valores en Colombia; para esto, evoca el ejemplo de la antigua Yugoslavia: luego de su guerra de desintegración como Estado nacional, las nuevas naciones resultantes apuestan a construir un modelo educativo que, respetando la identidad religiosa como base de las nuevas nacionalidades, fomentó la tolerancia y el respeto por la diferencia, entendiendo que la construcción del enemigo es un proceso de violencia cultural para el que las aulas son los escenarios principales. Por último, Danyelle Ortiz llama a la siembra y construcción de la paz, y al diseño del currículo para la mitigación de la intolerancia.

Los profesores de la Universidad Santo Tomás, Gustavo Adolfo Mahecha (Mag.), Ciro Javier Moncada Guzmán (Mag.) y Eduard Andrés Quitián Álvarez (Mag.), en su artículo “Aportes de la espiritualidad a la construcción del pluralismo religioso en la escuela”, apuestan por una educación religiosa que no sea una práctica de proselitismo religioso, para lo cual inician presentando las vertientes conceptuales del pluralismo, el escepticismo y el exclusivismo religioso frente a los desafíos de cultivar la libertad religiosa. Ante estas posturas, aspiran a cultivar una verdadera libertad religiosa, propia —para los autores— de los Estados laicos, pero encuentran que algunas de sus características no se encuentran en la práctica social colombiana: no hay una verdadera separación Estado-Iglesias, el Estado tiene una doctrina religiosa evidenciada en los lineamientos curriculares para la Educación Religiosa estatal (que los autores refieren estar “elaborados por la Conferencia Episcopal de Colombia”) y se favorecen Iglesias o confesiones según los acuerdos o alianzas entre el gobierno de turno y las diferentes organizaciones religiosas. Para los autores, es necesario distinguir entre la espiritualidad individual atada a la fe (por cuanto la fe se trasciende) y el pluralismo religioso que se nutre de la diversidad de subjetividades interpretativas del mundo, lo que debe reflejarse en una comprensión de la educación religiosa escolar (ERE) pluralista, dialógica, empática y forjadora de competencias ciudadanas.

El último de los textos, de la Rev. Loida Sardiñas Iglesias, Ph. D., profesora en la Universidad Javeriana, se denomina “La teología del pluralismo religioso como propuesta dialógica”; en él, se reconoce que las migraciones y la alta movilidad contemporáneas llevan a constituir una sociedad global multicultural y plural en términos religiosos, lo que obliga a cambiar las formas de comprensión de la religiosidad y la espiritualidad desde la teología, apuntando a superar el exclusivismo y el inclusivismo para avanzar hacia un paradigma pluralista y dialógico, propio de la llamada “Teología del Pluralismo Religioso”, que promueve el reconocimiento de la existencia del pluralismo religioso y la aceptación mutua entre las religiones, buscando construir una teología cristiana sobre el pluralismo religioso e, incluso, una teología “interreligiosa” incluyente de todas las religiones.

Agradecemos a cada uno de los autores por su participación y apoyo en este primer ejercicio editorial de la Dirección de Asuntos religiosos

del Ministerio del Interior, así como a Gabriel Renán-Arenas por su apoyo en la revisión de los abstracts (en inglés), y al fondo de publicaciones de la Universidad del Magdalena, y en particular a los profesores Jorge Elías-Caro y Angelica Cortés, por su acompañamiento en todo el proceso editorial.

Bogotá, diciembre de 2020.

Lorena Ríos Cuellar

Directora de Asuntos Religiosos
Ministerio del Interior

William Renán-Rodríguez

Asesor académico

PRIMERA SECCIÓN

Gestión pública de los asuntos religiosos en Iberoamérica

Rafael Valencia Candalija

**EL MODELO ESPAÑOL DE GOBERNANZA
Y LA GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA:
LAS HERRAMIENTAS DE COOPERACIÓN**

Español. Doctor en Derecho (2011) y Premio Extraordinario de Doctorado por la Universidad de Extremadura (2012). Ha sido profesor, entre 2008 y 2016, de Derecho Eclesiástico del Estado en la Facultad de Derecho de la mencionada universidad y, desde 2016, en la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla. Asimismo, desde 2018, es profesor del Máster en Derecho Deportivo de la Universidad CEU Cardenal Espínola de Sevilla. Es autor de dos monografías sobre la enseñanza de la religión en el sistema educativo español y de diferentes artículos y capítulos de libros relacionados con la gestión de la diversidad religiosa, en materias como la simbología religiosa, las prescripciones alimentarias de ciertas confesiones, los ritos matrimoniales y sus efectos civiles, así como la financiación de las entidades religiosas. En los últimos tres años, cuenta con diversos trabajos de investigación (publicaciones e intervenciones en congresos y seminarios) que analizan la diversidad y la presencia del factor religioso en el mundo del deporte, entre los temas más relevantes. Correo: rafavalencia@us.es

Rafael Valencia Candalija

**EL MODELO ESPAÑOL DE GOBERNANZA
Y LA GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA:
LAS HERRAMIENTAS DE COOPERACIÓN**

Resumen

La sociedad europea está inmersa en un profundo proceso de cambios generado, eminentemente, por el auge del fenómeno de la inmigración. Este proceso tiene incidencia en el hecho religioso, de modo que podríamos afirmar que una de las notas características de la religiosidad de los españoles hoy en día es, precisamente, la diversidad.

La forma en la que el legislador español ha tratado esta cuestión, implantado un modelo de gobernanza y gestión de esa diversidad, basado en la cooperación con las confesiones y las reformas introducidas en dicho modelo, constituye el objeto principal de estudio de estas páginas, en las que se analiza tanto la conveniencia como la idoneidad de las referidas reformas.

Palabras clave: modelos de gobernanza, diversidad religiosa, cooperación con las confesiones, reformas introducidas, acuerdos de cooperación.

Abstract

European society is immersed in a profound process of change, eminently generated by the rise in importance of the phenomenon of immigration. This process has an impact on the religious context, so that we could say that one of the characteristic features of Spanish people's religiosity is precisely diversity.

The way in which the Spanish legislative has dealt with this issue, introducing a model of governance and management of that diversity based on cooperation with the confessions and the reforms introduced in that model are the main objects of study of these pages, in which both the convenience as well as the adequacy of such reforms are analyzed.

Keywords: governance models, religious diversity, cooperation with confessions, introduced reforms, cooperation agreement.

1. Introducción

El mundo occidental está experimentando una serie de cambios; fundamentalmente, como consecuencia de fenómenos como el de la inmigración. La sociedad europea es cada vez más plural: cada día aumenta el número de nacionalidades y son más los miembros de otras culturas que habitan el Viejo Continente. La situación que acabamos de describir comporta necesariamente, también, la obligación de añadir un tercer elemento: la religión. La incesante incidencia de los flujos migratorios también tiene su reflejo en el panorama religioso de los diferentes Estados europeos¹, introduciendo no solo nuevas creencias, sino también nuevas prácticas religiosas y, en definitiva, formas distintas de concebir el hecho religioso.

Como puede imaginarse, el inmigrante que llega a nuestros países en busca de un mejor horizonte de futuro y una mejor calidad de vida no abandona su faceta religiosa en el país de origen; todo lo contrario: la realidad actual nos muestra que es precisamente la religiosidad de estas personas lo que motiva la existencia de nuevas fórmulas de gestión de la diversidad. Estas personas suelen venir acompañadas de su manera de entender la religión y, más exactamente, de su propia forma de entender las prácticas religiosas. Tan es así que hasta intentan que dichas prácticas sean admitidas o, al menos, toleradas en los países de acogida, susciándose de este modo, en ocasiones, situaciones en las que estas nuevas formas de entender la religión pueden llegar a colisionar, bien con los derechos de los demás, bien con el interés colectivo².

España no representa ninguna excepción a esta regla general, de modo que también en España el mapa religioso ha cambiado. Si examinamos

1. DOE, Norman. *Law and Religion in Europe: A comparative introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 10.

2. Vid. FERRARI S. Los problemas de la libertad religiosa. En: IBÁN, Iván y FERRARI, Silvio. *Derecho y Religión en la Europa Occidental*. Madrid: Mc Graw Hill, 1998. 13 p. Vid. también: ZUCCA, L. *Law v. religión*. En: ZUCCA, Lorenzo & UNGUREANU, Camil. *Law, State and Religion in the New Europe: debates and dilemmas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 137 y ss.

los datos del Registro de Entidades Religiosas (RER) podemos observar que son, aproximadamente, 19.000 las entidades religiosas inscritas en el mismo³. Además, como ponen de manifiesto Astor y Griera, “en las últimas décadas el aumento de los flujos migratorios internacionales ha derivado en un crecimiento sustancial de la diversidad religiosa en España”. Según cifras del Observatorio del Pluralismo Religioso (en adelante, OPL), de 2019⁴, se estima que existen algo más de 30.000 centros de culto. Además de la inmensa mayoría de parroquias católicas (23.021 en total), ha de destacarse el aumento⁵ del número de lugares de culto no católicos que, según contabiliza el OPL en España, es de 7.443. Entre ellos, “las iglesias evangélicas son las más numerosas, con un 58,61% del total de los lugares de culto. A estas les siguen los lugares de culto de comunidades musulmanas (22,77%) y los salones del Reino de los Testigos Cristianos de Jehová (8,52%). Los lugares de culto de ortodoxos, budistas y de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones) representan el 2,97%, 2,39% y 1,53%, respectivamente”⁶.

Esta situación evidencia que cada vez son más numerosos los grupos confesionales establecidos en nuestro país y más variada la tipología de prácticas y actos de culto que suelen llevarse a cabo. Todo ello, a su vez, demanda de los poderes públicos un mayor número de actuaciones encaminadas a dar cobertura jurídica a dicha realidad. Una realidad que nos lleva a cuestionarnos sobre la idoneidad del modelo de gobernanza y gestión de la diversidad religiosa empleado por los poderes públicos en nuestro país hasta la fecha, valorando la adecuación a las circunstancias actuales y, en su caso, la necesidad de su revisión y modificación.

3. Para una búsqueda adecuada de las entidades religiosas inscritas se hace necesario consultar la web del RER [citado 3 nov., 2020]: <<http://maper.mjusticia.gob.es/Maper/RER.action>>.

4. Vid. La última edición del “Directorio de Lugares de Culto del Observatorio del Pluralismo Religioso”, publicado en octubre de 2019. Puede seguirse a través del enlace web [citado 31 oct., 2020]: <<http://www.observatorioreligion.es/upload/88/68/ExplotacionOct2019-DEFINITIVO.pdf>>.

5. Según Astor y Griera, en 2016 eran 6.755 los lugares de culto no católicos en España; “de estos, un 57% (3.769) son iglesias protestantes, un 21% (1.447) oratorios musulmanes y un 13% (876) salones del reino de los testigos cristianos de Jehová. Con una presencia más modesta también detectamos el crecimiento de iglesias ortodoxas, centros budistas, iglesias mormonas y sinagogas judías”. ASTOR, Avi. y GRIERA, Mar. La gestión de la diversidad religiosa en la España contemporánea. En: Anuario CIDOB de la Inmigración en España, 2015-2016, p. 250.

6. DIRECTORIO DE LUGARES DE CULTO DEL OBSERVATORIO DEL PLURALISMO RELIGIOSO [sin autor]. p.2.

En este sentido, parece oportuno recordar que la Constitución española de 1978 (desde ahora, CE) configuró un sistema de regulación del factor religioso presidido por el reconocimiento del derecho fundamental de libertad religiosa. Gracias al artículo 16 de la CE⁷ podemos apreciar un enfoque distinto en la forma de concebir el fenómeno religioso por parte del Estado que trajo como novedad el reconocimiento de una serie de derechos fundamentales y, entre ellos, el de libertad religiosa. Este artículo garantiza la libertad religiosa y de culto para los individuos y las comunidades religiosas, con las limitaciones necesarias para el mantenimiento del orden público. Pero, además, configura un Estado no confesional, donde no existe una religión oficial que, lejos de otros sistemas europeos donde puede apreciarse con mayor claridad la separación entre los grupos confesionales y el propio Estado⁸, tendrá en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española. De hecho, el referido artículo 16 de la CE contempla la posibilidad de que se produzcan relaciones entre los referidos grupos confesionales y el propio Estado, llegando incluso a matizar la naturaleza de esas relaciones (unas relaciones que han de ser de cooperación⁹).

Sin embargo, el artículo 16 de la CE no puede analizarse aisladamente, sino que debe analizarse en conjunto con lo dispuesto por el 9.2 de la CE, artículo que consagra la función promocional del Estado. Dicho precepto afirma que “corresponde a los poderes públicos promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas; remover los obstáculos que impidan

7. “1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley. 2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias. 3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones”.

8. Es el caso de modelos como el de Francia, que se fundamenta en la Ley de Separación de la Iglesia y del Estado del 9 de diciembre de 1905. Para mayor abundamiento, cfr. FERNÁNDEZ CORONADO, Ana. (dir). El derecho de la libertad de conciencia en el marco de la Unión Europea: pluralismo y minorías. Madrid: Colex, 2002, 83 p. y ss. Vid. también POULAT, Émile. Privatización y liberalización del culto en Francia. La ley francesa de 9 de diciembre de 2005. En: Anuario de historia de la Iglesia, 2005, no. 14, pp. 69-82 y VÁZQUEZ ALONSO, Víctor J. Laicidad y Constitución. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2012, p. 169 y ss.

9. Vid. VILADRICH P., J. y FERRER ORTIZ, J. Los principios informadores del Derecho Eclesiástico del Estado español. En: FERRER ORTIZ, Javier. (coord.). Derecho Eclesiástico del Estado Español. 6 ed. Pamplona: Eunsa, 2007, p. 107.

o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social”. En definitiva, el artículo 9.2 no hace sino pronunciarse sobre la necesidad de la actuación de los poderes públicos para promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos sean reales y efectivas; la libertad religiosa es una de esas libertades. Por todo ello, como hemos anticipado, el constituyente español, *ex* artículo 16.3, quiso mostrar su sensibilidad para con las creencias religiosas de los ciudadanos y, en aras de estas y según lo dispuesto por el 9.2 de la CE, entendió que la mejor de las fórmulas posibles para promocionar las libertades derivadas del hecho religioso no era otra que, precisamente, la cooperación con las confesiones.

En este sentido, no puede obviarse la importancia de la Ley Orgánica 7/1980 de la libertad religiosa (LOLR¹⁰), pues, además de desgarnar el contenido del derecho fundamental de libertad religiosa —tanto en su vertiente individual como colectiva—, contiene una serie de herramientas para que el Estado haga efectiva la cooperación con las confesiones religiosas¹¹. Estas herramientas son las respectivas creaciones de un Registro de Entidades Religiosas (RER) y de una Comisión Asesora de Libertad Religiosa (CALR), así como la posibilidad de que las confesiones religiosas puedan concluir acuerdos de cooperación con el Estado. Asimismo, no debe caer en el olvido la constitución de la Fundación Pluralismo y Convivencia (FPLYC) ya que, aunque no fue instaurada por la LOLR, no puede dudarse de la importancia de su labor en aras de la efectiva cooperación con las confesiones (sobre todo, con las no católicas).

En nuestra opinión, todos los datos aportados aconsejan llevar a cabo un estudio en relación con la situación actual del modelo de gobernanza y gestión de la diversidad religiosa en España. Para ello, serán examinados los tres instrumentos creados por la LOLR y la FPLYC pues, como hemos adelantado, también contribuyen a hacer posible la cooperación entre los poderes públicos y las comunidades religiosas en España. En cuanto al contenido de nuestro trabajo, incidiremos de manera especial

10. BOE de 24 de julio.

11. ROSSELL, J. El principio de cooperación como herramienta para el desarrollo de la libertad religiosa: el modelo español. En: MARTÍNEZ DE CODES, Rosa M. y CONTRERAS, Jaime. (coords.). Espacios secularizados, espacios religiosos: Europa e Iberoamérica. Percepciones, complementaciones y diferencias. Valencia: Tirant lo Blanch, 2017, p. 72 y ss.

en aquellas herramientas en las que, recientemente, se han introducido algunas reformas. Esto es, la nueva normativa del RER y aquellas operadas sobre cuestiones íntimamente relacionadas con la suscripción de los acuerdos de cooperación. Unos acuerdos que, debe recordarse, en virtud de la previsión constitucional de cooperación con las confesiones y de la actuación efectiva de las herramientas creadas por la LOLR, han sido firmados tanto con la Iglesia católica, en el año 1979, como con las federaciones evangélica, judía y musulmana, en 1992.

Sin embargo, trascurridos más de 40 años desde la firma de los acuerdos con la Santa Sede y casi 30 desde los Acuerdos de 1992, podríamos plantearnos si el sistema elegido en aquellos años, fundamentado en la suscripción de instrumentos de cooperación con las confesiones, puede considerarse eficaz para otorgar cobertura jurídica a la diversidad actual. Parece evidente que, tiempo atrás, la fórmula de gobernanza elegida por el legislador español fue quizá la más adecuada para gestionar las necesidades religiosas de aquella época; pero, como hemos anticipado, la realidad de la religiosidad de la sociedad española de hoy es notablemente distinta a la de esos años¹².

2. El nuevo registro de entidades religiosas

En lo que concierne al RER¹³, el artículo 5 de la LOLR dispuso la creación de un registro público, dependiente hoy del Ministerio de Presidencia, Relaciones con las Cortes y Memoria Democrática¹⁴, a los efectos del reconocimiento de personalidad jurídica a las confesiones y comunidades religiosas. Huyendo del debate sobre los efectos declarativos

12. Vid. BARRERO, Abraham. Apuntes críticos al sistema español de acuerdos de cooperación. En: Cuadernos de Derecho Público, 2008, no. 33, p. 133.

13. Sobre la regulación actual del RER, vid. LEAL-ADORNA M. Las confesiones religiosas y sus entidades en el Ordenamiento Jurídico Español. En: El fenómeno religioso en el Ordenamiento Jurídico Español. Madrid: Tecnos, 2020, p. 94.

14. Hoy en día, tras las reformas introducidas por el Real Decreto 2/2020, del 12 de enero, por el que se reestructuran los departamentos ministeriales (en adelante, RD 2/2020), concretamente gracias a su artículo 12.2, según el cual “corresponde al Ministerio de la Presidencia, Relaciones con las Cortes y Memoria Democrática la propuesta y ejecución de la política del Gobierno en materia de memoria histórica y democrática, así como del ejercicio del derecho a la libertad religiosa”. En virtud del mismo, el RER dejó de estar adscrito al Ministerio de Justicia para incluirse en el organigrama del Ministerio de la Presidencia, Relaciones con las Cortes y Memoria Democrática.

o constitutivos del RER¹⁵, entendemos que la importancia del mismo radica no solo en el reconocimiento como confesión religiosa en España a un determinado grupo, sino también en la atribución de personalidad jurídica a la misma y, por ende, de la posibilidad de ser sujeto capaz de asumir derechos y obligaciones en el tráfico jurídico¹⁶, “con su especificidad propia, la religiosa¹⁷”.

Ahora bien, no puede obviarse que de la inscripción se deriva no solamente la personalidad jurídica, sino también otra serie de beneficios para las confesiones, la concesión de plena autonomía e identidad, la posibilidad de obtener la categoría de notorio arraigo —y, por tanto, la posibilidad de suscribir acuerdos de cooperación con el Estado español—, la validez civil de determinados actos celebrados en forma religiosa o el derecho de sus fieles de recibir asistencia religiosa en centros públicos¹⁸. Todo ello, sin olvidar otro tipo de condiciones ventajosas desde el punto de vista económico, condiciones en el ámbito laboral para sus miembros e, incluso, la protección penal¹⁹. Por todas estas razones, entendemos que está fuera de toda duda la relevancia que, para las comunidades religiosas, supone el hecho de obtener la inscripción registral.

En lo que respecta a su funcionamiento, desde su creación el RER ha estado presidido por una serie de circunstancias que, a juicio de la doctrina, han impedido que haya desarrollado su función correctamente²⁰.

15. Sobre esta cuestión puede consultarse TORRES GUTIÉRREZ, Alejandro. El derecho fundamental de libertad religiosa en España: un balance crítico. En: A. A. V. V. Derecho Constitucional para el Siglo XXI. Actas del VIII Congreso Iberoamericano de Derecho Constitucional. Sevilla: Thomson Aranzadi, 2006; IBÁN, I. C. Confesiones religiosas. En: A. A. V. V. Manual de Derecho Eclesiástico. Madrid: Trotta, 2016; RODRÍGUEZ BLANCO, Miguel. Libertad religiosa y registro de entidades religiosas (a propósito de la STC 46/2001, de 15 de febrero). En: Revista Española de Derecho Constitucional, 2003, no. 68.

16. Vid. LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ, Ángel y TIRAPU MARTÍNEZ, Daniel. La Cienciología en España: el camino hacia la personalidad jurídica. En: Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, 2008, no. 16, p. 3

17. OLMOS ORTEGA, María E. Personalidad jurídica civil de las entidades religiosas y Registro de Entidades Religiosas. En: Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, no.19, p. 34

18. Vid. *ibíd.*, p. 34 y ss.

19. Sobre los beneficios derivados de la inscripción, cfr. IBÁN, Iván C. Confesiones religiosas. p. 166. En: A. A. V. V. Manual de Derecho Eclesiástico. Madrid: Trotta, 2016.

20. Así lo han puesto de manifiesto, entre otros, ALENDA SALINAS, Manuel. Repercusión de la doctrina científica y jurisprudencial, en la nueva regulación reglamentaria del Registro de

El primero de esos problemas ha sido la escasa producción normativa dedicada al RER, pues hasta la promulgación de la regulación actual, el Real Decreto 594/2015, de 3 de julio, por el que se regula el RER (RD 594/2015)²¹, las normas que se habían ocupado del mismo eran, por una parte, el Real Decreto 142/1981, de 9 de enero, sobre organización y funcionamiento del RER (RD 142/1981)²², y, por la otra, las disposiciones jurídicas que lo completaban; esto es, el Real Decreto 589/1984, de 8 de febrero, sobre fundaciones religiosas de la Iglesia católica²³, y la Orden de 11 de mayo de 1984, sobre publicidad del RER²⁴.

Como puede comprobarse, desde la última de las normas citadas hasta el RD 594/2015 han transcurrido más de 30 años, lo que nos lleva a pensar que la legislación de los años 80 podía considerarse inadecuada para que el RER siguiera desempeñando su labor eficazmente; sobre todo, a la luz de la nueva realidad religiosa de la sociedad española. Esta falta de adecuación a la realidad durante tantos años, a su vez, ha dejado entrever no pocas cuestiones sin resolver; entre estas, debe resaltarse la falta de concreción del legislador a la hora de establecer los requisitos necesarios para la inscripción en el RER²⁵, siendo la mayoría de ellos de carácter formal²⁶.

De todos ellos, el más controvertido fue la necesidad de acreditar fines religiosos, extraída tanto del reproducido artículo 5 de la LOLR como del artículo 3.2 del Real Decreto 142/1981²⁷. A este requisito debe añadirse el

Entidades Religiosas. En: Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, 2016, vol. 32; MANTECÓN, Joaquín. Breve nota sobre el nuevo Real Decreto de Registro de Entidades Religiosas. En: *Ius Canonicum*, 2015, vol. 55; GARCÍA GARCÍA R. La necesaria reforma del Registro de Entidades Religiosas. En: MARTÍN, María del M. (ed.). *Entidades eclesíásticas y Derecho de los Estados*. Granada: Comares, 2006.

21. BOE de 1 de agosto.

22. BOE de 31 de enero.

23. BOE de 28 de marzo.

24. BOE de 25 de mayo.

25. Cfr. LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ, Ángel. Criterios de inscripción en el registro de entidades religiosas según la Sentencia del Tribunal Constitucional de 15 de febrero de 2001. En: *Derecho y Opinión*, 2001, no. 9, p. 323-329 y SOUTO PAZ, José A. *Comunidad Política y Libertad de Creencias*. Barcelona: Marcial Pons, 2007, p. 480 y ss.

26. Vid. LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ y TIRAPU MARTÍNEZ. Op. Cit., p. 4.

27. "Son datos requeridos para la inscripción: [...] c) Fines religiosos con respeto de los límites establecidos en el artículo tercero de la Ley Orgánica siete/mil novecientos ochenta, de cinco de julio, de Libertad Religiosa, al ejercicio de los derechos dimanantes de la libertad religiosa".

artículo 4.2 del Real Decreto de 1981, cuyo tenor literal señalaba que “la inscripción sólo podrá denegarse cuando se acrediten debidamente los requisitos a que se refiere el artículo 3”. En puridad, se trataba del eterno dilema sobre el alcance del control que debía poseer el encargado del RER, pues si —como antes señalábamos— los requisitos indicados eran de naturaleza formal, la necesidad de acreditar fines religiosos no podía ser utilizada como medio para sostener el control material por parte del RER²⁸, toda vez que “ni la Constitución, ni la ley (LOLR) exigen una calificación sustancial de los requisitos para la inscripción registral de una entidad religiosa²⁹”.

Pero si hay un acontecimiento que marque un antes y un después en lo que al RER se refiere, ese es la publicación de la Sentencia del TC 46/2001, del 15 de febrero, en la que el TC se pronuncia sobre el derecho de la Iglesia de la Unificación a ser inscrita en el RER. En dicha sentencia se indica que la actividad de control previa a la inscripción en el RER

no habilita al Estado para realizar una actividad de control de la legitimidad de las creencias religiosas de las entidades o comunidades religiosas, o sobre las distintas modalidades de expresión de las mismas, sino tan solo la de comprobar, emanando a tal efecto un acto de mera constatación que no de calificación, que la entidad solicitante no es alguna de las excluidas por el art. 3.2 L.O.L.R., y que las actividades o conductas que se desarrollan para su práctica no atentan al derecho de los demás al ejercicio de sus libertades y derechos fundamentales, ni son contrarias a la seguridad, salud o moralidad públicas, como elementos en que se concreta el orden público protegido por la ley en una sociedad democrática, al que se refiere el art. 16.1 C.E³⁰.

28. Son muchos los que han criticado esta forma de proceder por parte del encargado del RER, albergando incluso dudas sobre la constitucionalidad de la misma. Es el caso de Torres, quien señala que “cabe dudar de la constitucionalidad de la exigencia de calificación sustancial para poder proceder a la inscripción en el Registro de una entidad religiosa, pues introducir elementos extraños pudiera ser tachado de inconstitucional, porque la calificación registral debe atenerse exclusivamente a la constatación de los requisitos formales legalmente exigidos, pues la Constitución no exige una calificación sustancial de los requisitos para proceder a la misma” (TORRES GUTIÉRREZ. Op. Cit., p. 1148).

29. SOUTO PAZ. Op. Cit., p. 482.

30. Fundamento jurídico octavo.

A ello añade que

atendidos el contexto constitucional en que se inserta el Registro de Entidades Religiosas, y los efectos jurídicos que para las comunidades o grupos religiosos comporta la inscripción, hemos de concluir que, mediante dicha actividad de constatación, la Administración responsable de dicho instrumento no se mueve en un ámbito de discrecionalidad que le apodere con un cierto margen de apreciación para acordar o no la inscripción solicitada, sino que su actuación en este extremo no puede sino calificarse como reglada.

En palabras de Barrero, la referida sentencia “cierra a la Administración la posibilidad de seguir aplicando los criterios de calificación religiosa que venía aplicando, ya que le niega competencia para decidir sobre lo que es religión y lo que no lo es³¹”. En definitiva, el TC, además de reconocer el derecho de la Iglesia de la Unificación a inscribirse en el RER, no hizo sino alertar sobre la conveniencia y la necesidad de modificación de las directrices encargadas de la inscripción registral de las entidades religiosas en España³².

Como puede imaginarse, tras la sentencia del TC y las continuas modificaciones reclamadas por la doctrina³³, era cuestión de tiempo que se produjera una renovación en la normativa estatal sobre el RER. Esta renovación, tras varios intentos³⁴, no llegaría hasta el año 2015, con el ya mencionado RD 594/2015. En palabras de Mantecón, con la

31. BARRERO ORTEGA, Abraham. Cuestiones pendientes tras 25 años de libertad religiosa en España. En: A. A. V. V. Op. Cit., p. 1134.

32. Es tanto así que en la exposición de motivos del RD 594/2015 se afirma que “este nuevo marco jurídico tiene como referencia la doctrina derivada de la Sentencia del Tribunal Constitucional 46/2001, de 15 de febrero, y la aplicación que de la misma han venido haciendo los Tribunales a partir de la interpretación de la naturaleza de la función del Registro de Entidades Religiosas como de mera constatación, que no de calificación”.

33. Una de las contribuciones que mejor refleja las diferentes posiciones doctrinales en torno a la necesidad de la reforma en el sistema registral es la de GARCÍA GARCÍA. Op. Cit.

34. Sobre este particular, Vid., LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ, Ángel. La cuestión de la reforma del Registro de Entidades Religiosas: examen de las propuestas reglamentarias de 2003 y 2004. En: Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, 2009, no. 19. También HERRERA CEBALLOS, Enrique. Dos proyectos de reforma del Registro de Entidades Religiosas. Aproximación crítica. En: Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, 2013, no. 29.

reformulación del sistema registral de 2015 se persigue, por un lado, “refundir en un único texto todas las normas referidas al RER; por otro, actualizar el texto en el sentido exigido por las nuevas leyes vigentes, y, por último, solucionar los problemas suscitados y no resueltos³⁵”. Con este fin, la nueva regulación del RER³⁶ presenta una serie de novedades que expondremos a continuación.

En primer lugar, el artículo 2 del RD 594/2015 contiene un amplio catálogo del tipo de entidades inscribibles³⁷. De este modo, se solucionaban dos de las disfunciones capitales del sistema anterior. De un lado, que solamente se preveía la inscripción de Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas, órdenes y congregaciones, asociaciones y fundaciones canónicas; de otro lado, las dificultades para acceder al RER de las entidades que, sin tener una estructura territorial, podían encontrarse en distintas sedes o congregaciones religiosas como los adventistas, testigos de Jehová, Baha’ís o la Iglesia de Filadelfia³⁸. Asimismo, también es necesario examinar el artículo 3, que contempla todos los actos susceptibles de ser inscritos³⁹. Un elemento que indudablemente

35. MANTECÓN. Op. Cit., p. 796.

36. Vid. PINEDA MARCOS, Matilde. El resurgimiento del registro de entidades religiosas. En: Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, 2020, no. 53.

37. Tal y como señala este artículo, “en el Registro de Entidades Religiosas podrán inscribirse:

1. Las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas, así como sus Federaciones.
2. Los siguientes tipos de entidades religiosas, siempre que hayan sido erigidas, creadas o instituidas por una Iglesia, Confesión o Comunidad religiosa o Federaciones de las mismas inscritas en el Registro:
 - a) Sus circunscripciones territoriales.
 - b) Sus congregaciones, secciones o comunidades locales.
 - c) Las entidades de carácter institucional que formen parte de su estructura.
 - d) Las asociaciones con fines religiosos que creen o erijan, así como sus federaciones.
 - e) Los seminarios o centros de formación de sus ministros de culto.
 - f) Los centros superiores de enseñanza que impartan con exclusividad enseñanzas teológicas o religiosas propias de la Iglesia, Confesión o Comunidad religiosa inscrita.
 - g) Las comunidades monásticas o religiosas y las órdenes o federaciones en que se integren.
 - h) Los institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica, sus provincias y casas, así como sus federaciones.
 - i) Cualesquiera otras entidades que sean susceptibles de inscripción de conformidad con los Acuerdos entre el Estado español y las confesiones religiosas”.

38. Vid. MANTECÓN. Op. Cit., pp. 796 y 797.

39. “Tendrán acceso al Registro, de acuerdo con el procedimiento que se establece en este real decreto, los siguientes actos:

aporta altas dosis de seguridad jurídica y transparencia sobre la actividad registral⁴⁰.

La segunda de las novedades viene marcada por la inclusión en el RD 594/2015 del procedimiento de inscripción, al que se dedican los artículos 4 al 11. Podía pensarse que en esos artículos el legislador podría haber escuchado uno de los problemas más criticados de la normativa anterior, la acreditación de fines religiosos, proporcionando una definición legal que permitiera disipar las dudas relativas a la indeterminación de este concepto. Aunque la esperada definición no figura en los preceptos relativos al procedimiento de inscripción, no es menos cierto que sí es exigible “la aportación de indicios que confirmen la religiosidad de los fines⁴¹”. Así, el artículo 6.1.d), del RD 594/2015, requiere que la solicitud de inscripción de Iglesias, Confesiones y comunidades religiosas sea acompañada por un documento elevado a escritura pública en el que consten

la expresión de sus fines religiosos y de cuantos datos se consideren necesarios para acreditar su naturaleza religiosa. A estos efectos pueden considerarse como tales, sus bases doctrinales, la ausencia de ánimo de lucro y sus actividades religiosas específicas representadas por el ejercicio y fomento del culto, el mantenimiento de lugares y objetos de culto, la predicación, la intervención social, la difusión de información religiosa, la formación y enseñanza religiosa y moral, la asistencia religiosa, la formación y sustento de ministros de culto, y otros análogos.

Como anticipábamos, no se procede a conceptuar qué debe entenderse por *fines religiosos*, pero al menos, gracias a él y a diferencia del sistema anterior, los grupos religiosos conocen cuáles son aquellos elementos propios que permiten acreditar la religiosidad de su actividad.

-
- a) La fundación o establecimiento en España de la entidad religiosa.
 - b) Las modificaciones estatutarias.
 - c) La identidad de los titulares del órgano de representación de la entidad.
 - d) La incorporación y separación de las entidades a una federación.
 - e) La disolución de la entidad.
 - f) Los lugares de culto.
 - g) Los ministros de culto.
 - h) Cualesquiera otros actos que sean susceptibles de inscripción o anotación conforme los Acuerdos entre el Estado español y las confesiones religiosas”.

40. Cfr. MANTECÓN. Op. Cit., p. 799.

41. *Ibid.* p. 800.

Sin ánimo de extendernos, el RD 594/2015 también contiene otros aspectos de carácter novedoso como la posibilidad de inscripción de las federaciones a través de un procedimiento especial (artículo 8), otro para las entidades extranjeras (artículo 9), un nuevo régimen para la modificación de estatutos (artículos 11 a 13), los procesos de anotación y cancelación de adscripciones a una federación (artículos 15 y 16)⁴² y tanto la anotación de lugares (artículo 17) como ministros de culto (artículo 18). Asimismo, el RD 594/2015 también contempla una modificación en lo que respecta a la estructura del RER, pues a las antiguas secciones General y Especial se añade la Sección Histórica, de la que se derivarán los asientos procedentes de la cancelación y denegación de inscripciones⁴³.

3. La Comisión Asesora de Libertad Religiosa

En virtud del artículo 8 de la LOLR fue creada la CALR⁴⁴,

compuesta de forma paritaria y con carácter estable por representantes de la Administración del Estado, de las Iglesias, Confesiones o Comunidades religiosas o Federaciones de las mismas, en las que, en todo caso, estarán las que tengan arraigo notorio en España, y por personas de

42. Eminentemente, ambos procesos tienen su fundamento en los problemas ocasionados por las adhesiones de las entidades musulmanas a UCIDE y FEERI, las dos agrupaciones que hoy en día integran la Comisión Islámica de España (CIE), órgano representativo de las comunidades islámicas en España. A tal efecto, vid. *ibíd.*, p. 802.

43. Como señala el artículo 26 del RD 594/2015, “el Registro constará de las siguientes Secciones: a) Sección General, en la que se inscribirán las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas, así como las entidades instituidas por las mismas.

b) Sección Especial, en la que se inscribirán las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas que hayan firmado o a las que sea de aplicación un Acuerdo o Convenio de cooperación con el Estado, así como el resto de entidades instituidas por las mismas.

c) Sección Histórica, a la que se trasladarán con sus protocolos anejos, los asientos de las entidades que hayan sido cancelados, así como aquellas solicitudes que hayan sido denegadas”.

44. Sobre su constitución y funcionamiento hasta 2013, pueden consultarse los trabajos de GARCÍA GARCÍA, Ricardo. *La Ley Orgánica 7/1980, de 5 julio, de libertad religiosa*. Su artículo 8. Comisión Asesora de Libertad Religiosa: regulación actual, antecedentes remotos, precedente cercano y su importación y mejora por el Ordenamiento Jurídico portugués. En: *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 2009, no. 19; CONTRERAS MAZARÍO, J. María. *La Comisión Asesora de Libertad Religiosa*. En: *Revista Española de Derecho Constitucional*, 1987, no. 19, y la monografía *Comisión Asesora de Libertad Religiosa: realidad y futuro*. Madrid: Ministerio de Justicia, 2009.

reconocida competencia, cuyo asesoramiento se considere de interés en las materias relacionadas con la presente Ley. En el seno de esta Comisión podrá existir una Comisión Permanente, que tendrá también composición paritaria.

A ello añadía el citado artículo 8 que “a dicha Comisión corresponderán las funciones de estudio, informe y propuesta de todas las cuestiones relativas a la aplicación de esta Ley, y particularmente, y con carácter preceptivo, en la preparación y dictamen de los Acuerdos o Convenios de cooperación”.

La CALR fue creada por el Real Decreto 1890/1981, del 19 de junio, por el que se constituía la Comisión Asesora de Libertad Religiosa⁴⁵, que debía considerarse completado con la aprobación de la Orden Ministerial, del 31 de octubre de 1983, sobre Organización y Competencias de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa. Ha sufrido varias modificaciones⁴⁶, siendo una de las más relevantes la operada en 2013 por el Real Decreto 932/2013, de 29 de noviembre, por el que se regula la Comisión Asesora de Libertad Religiosa⁴⁷. Siguiendo a ROSSELL⁴⁸, este decreto, entre otras novedades, sirvió para asignar a las CALR nuevas funciones⁴⁹

45. BOE de 5 de septiembre.

46. Entre ellas, destacan las introducidas por el Real Decreto 1159/2001, de 26 de octubre, por el que se regula la Comisión Asesora de Libertad Religiosa (BOE de 27 de octubre) y la Orden JUS/1375/2002 (de 31 de mayo) sobre Organización y competencias de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa (BOE de 11 de junio).

47. BOE de 16 de diciembre.

48. Vid. ROSSELL. Op. Cit. p. 74.

49. Según el artículo 3 del Real Decreto: “Para el cumplimiento de los fines establecidos en el artículo anterior, la Comisión tendrá las funciones siguientes:

- a) Conocer e informar preceptivamente los proyectos de acuerdos o convenios de cooperación a que se refiere el artículo 7 de la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio.
- b) Conocer e informar los proyectos de disposiciones de carácter general que afecten a la aplicación de la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio.
- c) Conocer e informar los proyectos de disposiciones de carácter general que afecten a la aplicación y desarrollo de los acuerdos celebrados entre el Estado español y las confesiones religiosas.
- d) Conocer e informar los anteproyectos de ley y cualesquiera otras disposiciones generales de la Administración General del Estado que regulen materias concernientes al derecho de libertad religiosa.
- e) Emitir informe sobre la declaración de notorio arraigo de las iglesias, confesiones o federaciones de las mismas.
- f) Emitir informe de las cuestiones relacionadas con la inscripción y cancelación de las entidades religiosas, que le sean sometidas a su consulta.

que le permiten mejorar su actuación dentro del marco legal previsto por la LOLR, convirtiéndose además en un órgano consultivo, de referencia, tanto para la Administración Autonómica como para la local.

En lo relativo a la composición, el Real Decreto de 2013 pretendía articular una mejor composición de la CALR, dando cabida en la misma a los representantes de las Confesiones con Notorio Arraigo. Se configuraba así un órgano compuesto por representantes de los poderes públicos, de las confesiones religiosas y seis miembros de reconocida competencia en materia de libertad religiosa. Un órgano que funciona en diferentes modalidades: en Pleno, en Comisión Permanente y en Grupos de Trabajo⁵⁰. En todas ellas, las decisiones en las funciones que acaban de citarse al pie se toman siguiendo el sistema del voto ponderado, teniendo un mayor peso las decisiones de los expertos en libertad religiosa.

4. Los acuerdos de cooperación

4.1. Acuerdos con la Iglesia

Las costumbres y la tradición de la sociedad española tras la caída del Régimen habían experimentado una profunda transformación que convertía en un sinsentido mantener en vigor el Concordato de 1953⁵¹. Así, se puso de manifiesto el Acuerdo —que con fecha de 28 de julio de

g) Emitir informes sobre las normas que incidan en el ejercicio del derecho de libertad religiosa que hayan sido dictadas por las Comunidades Autónomas, que el Gobierno, a través del Ministro de Justicia, someta a su consulta.

h) Emitir informes sobre los asuntos concernientes a su ámbito de competencias que el Gobierno, a través del Ministro de Justicia, someta a su consideración.

i) Estudiar y presentar propuestas al Gobierno de cuantas medidas considere oportunas en el ámbito de la libertad religiosa, sin perjuicio de las competencias que la normativa vigente atribuya en la materia a otros órganos.

j) Elaborar y elevar anualmente un informe al Gobierno sobre la situación del derecho de libertad religiosa en España.

k) Recabar información sobre actuaciones de las Administraciones Públicas relacionadas con el desarrollo y ejercicio del derecho de libertad religiosa.

l) Cualquier otra función que, en el ámbito de sus competencias, se le atribuya por alguna disposición legal o reglamentaria⁷.

50. Vid. ROSSELL, J. Op. Cit. p. 74.

51. En este sentido, vid. VALENCIA CANDALIJA, Rafael. La enseñanza de la religión en el ordenamiento estatal y autonómico. Madrid: Dykinson, 2013, pp. 102-103.

1976⁵² suscribieron la Santa Sede y el Estado español— en el que, además de suprimirse los privilegios del fuero y de presentación, se señalaba que a la luz de las profundas transformaciones de la sociedad española era necesario establecer un nuevo sistema de relaciones entre la Iglesia católica y el Estado.

Fruto del compromiso procedente del acuerdo de 28 de julio de 1976 y haciéndose efectivo por primera vez el principio de cooperación con las confesiones, el 3 de enero de 1979 se firmaron cuatro acuerdos entre la Santa Sede y el Estado español⁵³; unos acuerdos que vinieron a sustituir al Concordato de 1953 (que todavía hoy se encuentran en vigor) y que constituyen un elemento de obligada referencia. En primer lugar, por su contenido, ya que en ellos podemos encontrar la regulación específica que tanto el Estado español como la Iglesia católica quisieron otorgar a todas aquellas materias de especial interés para ambos. Y, en segundo lugar, por su naturaleza jurídica, pues no podemos olvidar que poseen naturaleza jurídica de tratado internacional: se elaboraron de conformidad con los principios generales de derecho internacional emanados de la Convención de Viena, de 28 de mayo de 1969, en relación con el derecho de los tratados⁵⁴. Un dato adicional que realza aún más, si cabe, la relevancia de los mismos.

4.2. Acuerdos con otras confesiones: la obtención de notorio arraigo

La promulgación de la CE y el posterior desarrollo legislativo del derecho de libertad religiosa a través de la LOLR hicieron posible que por primera vez en España se alcanzaran acuerdos con confesiones diferentes a la católica⁵⁵. Fue concretamente esta última la que articuló el sistema para que estas confesiones pudieran llegar a convertirse en sujetos

52. BOE de 24 de Septiembre.

53. Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos Culturales; Acuerdo sobre Asuntos Jurídicos; Acuerdo sobre Asuntos Económicos y Acuerdo de Asistencia Religiosa a las Fuerzas Armadas y Servicio Militar de Clérigos y Religiosos. Los cuatro Acuerdos fueron ratificados por el Parlamento el 4 de Diciembre de 1979. Todos ellos fueron publicados en el BOE de 15 de Diciembre de 1979.

54. Vid. GIMÉNEZ MARTÍNEZ DE CARVAJAL, José, Monseñor. Naturaleza Jurídica, valor y estructura de los Acuerdos. En: Los Acuerdos entre la Santa Sede y el Estado español (veinte años de vigencia. Conferencia Episcopal Española. Madrid: Édice, 2001, p. 44).

55. Sobre este particular, vid. VALENCIA CANDALIJA. Op. Cit. pp. 107 y ss.

firmantes de este tipo de acuerdos. Así, en el artículo 7.1 de la LOLR se establecen las pautas que deben seguirse y las características que deben cumplir aquellas entidades religiosas que deseen suscribir acuerdos de cooperación. En virtud del mencionado precepto, “el Estado, teniendo en cuenta las creencias religiosas existentes en la sociedad española, establecerá, en su caso, acuerdos o convenios de cooperación con las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas inscritas en el Registro que por su ámbito y número de creyentes hayan alcanzado notorio arraigo en España. En todo caso, estos acuerdos se aprobarán por Ley de las Cortes Generales”.

Así pues, la posibilidad de suscribir acuerdos se restringe únicamente a aquellas confesiones que, encontrándose debidamente inscritas en el RER, hayan alcanzado notorio arraigo en la sociedad española, atendiendo al número de creyentes y a la extensión de su credo. Durante años, ha sido precisamente el segundo de los requisitos, la obtención de notorio arraigo, uno de los obstáculos más importantes para las confesiones a la hora de poder firmar acuerdos. Y es que, a pesar de que la LOLR proporciona dos conceptos claves para su delimitación, número de creyentes y extensión del credo, lo cierto es que esta no se ha llevado a cabo hasta la promulgación del RD 593/2015, de 3 de julio, por el que se regula la declaración de notorio arraigo de las confesiones religiosas en España (RD 593/2015)⁵⁶. Ello ha dado lugar a un gran número de interpretaciones de carácter doctrinal⁵⁷ acerca de la posibilidad de que la Administración utilice criterios discrecionales⁵⁸ que, a menudo, tienen su base en el empleo de modelos de religión similares a las confesiones más representativas o con mayor número de fieles en nuestro país.

56. BOE de 1 de agosto.

57. Entre ellas podríamos destacar FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, Ana. Consideraciones sobre una interpretación amplia del concepto de notorio arraigo. En: *Laicidad y Libertades: escritos jurídicos*, 2000, no. 0.

58. Cfr. MARTÍNEZ TORRÓN, Javier. Concordato, cooperación e igualdad. La Cooperación del Estado español con las confesiones religiosas a la luz del vigente sistema de acuerdos con la Iglesia Católica. En: *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 2004, no. 4, p. 18. Vid también FERNÁNDEZ CORONADO, Ana. Valoración jurídica del sistema de cooperación con las confesiones minoritarias en España. *Osservatorio delle libertà ed istituzioni religiose*, nov. 2005 [citado 17 de oct., 2020]. Disponible en Internet:

<URL: http://www.olir.it/areetematiche/103/documents/Fernandez_Coronado_Acuerdos.pdf>

Así, el artículo 3 del RD 593/2015 contiene los requisitos necesarios para el reconocimiento de notorio arraigo a las confesiones religiosas en España. El precepto indicado establece que

para la declaración de notorio arraigo en España a que se refiere el artículo 7.1 de la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, las Iglesias, confesiones o comunidades religiosas deberán reunir los requisitos siguientes:

- a) Llevar inscritas en el Registro de Entidades Religiosas treinta años, salvo que la entidad acredite un reconocimiento en el extranjero de, al menos, sesenta años de antigüedad y lleve inscrita en el citado Registro durante un periodo de quince años⁵⁹.
- b) Acreditar su presencia en, al menos, diez comunidades autónomas y/o ciudades de Ceuta y Melilla.
- c) Tener 100 inscripciones o anotaciones en el Registro de Entidades Religiosas, entre entes inscribibles y lugares de culto, o un número inferior cuando se trate de entidades o lugares de culto de especial relevancia por su actividad y número de miembros.
- d) Contar con una estructura y representación adecuada y suficiente para su organización a los efectos de la declaración de notorio arraigo.
- e) Acreditar su presencia y participación activa en la sociedad española.

De este modo, entendemos que el RD 593/2015 supone un verdadero avance en el modelo español de gobernanza y la gestión de la diversidad religiosa⁶⁰, fundamentalmente por la seguridad jurídica que aporta para

59. Es por todos conocido que la Ley de Libertad Religiosa portuguesa de 2001 tomó como referencia la LOLR a la hora de establecer los requisitos para la firma de acuerdos de cooperación con el Estado. El concepto de “comunidad radicada en Portugal” está inspirado en el notorio arraigo español, aunque a diferencia de éste, la ley portuguesa especifica qué debe entenderse por “comunidad radicada en Portugal”, mejorando pues el modelo español, que, como hemos anticipado, no ha sido delimitado hasta el año 2015. Sobre las similitudes entre ambas normas, Vid. VALENCIA CANDALIJA, R. “El estatuto jurídico de las confesiones religiosas en Portugal”, en MARTÍN, MARÍA del M., *Entidades Eclesiásticas y Derecho de los Estados*, cit., pp. 736 y ss. Vid. también, ROSSELL, J., “La Ley Orgánica de Libertad Religiosa española y los proyectos italiano y portugués: un análisis comparativo”, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, Vol. 16, 2000, p. 387.

60. Sobre la conveniencia y la oportunidad del RD 593/2015, cfr. PONS-PORTELLA, Miguel. La declaración de notorio arraigo de las confesiones religiosas tras el Real Decreto 593/2015, de 3 de julio. En: *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 2016, no. 41.

las entidades religiosas que pretenden obtener la declaración de notorio arraigo. Desparece así toda posibilidad de actuaciones discrecionales de la Administración a la hora de decretar la concesión o no de la declaración que nos ocupa, toda vez que, desde la publicación del RD 593/2015, dicha concesión únicamente puede considerarse vinculada a los requisitos exigidos por el mismo⁶¹.

Pero superada la incertidumbre sobre el concepto de *notorio arraigo*, no podemos olvidar que aún existe una circunstancia a la que no hemos aludido y que presenta una importancia capital a la hora de determinar las entidades susceptibles de suscribir acuerdos de cooperación con el Estado. En un intento de clarificar el anterior concepto de *notorio arraigo*, se establecieron una serie de criterios orientadores⁶² (entre los que podemos destacar sustancialmente dos⁶³) y un número suficiente de miembros⁶⁴, referido a la federación u órgano agrupador de las distintas entidades solicitantes⁶⁵ de la consideración de notorio arraigo; esto es, la necesidad de encontrar un interlocutor válido a modo de federación en el que se integren varias confesiones.

61. Como establecía la nota informativa publicada por el Ministerio de Justicia con ocasión de la promulgación del RD 593/2015, “la norma establece los requisitos precisos y un procedimiento público con todas las garantías para solicitar esta declaración, lo que reduce el margen de discrecionalidad de la Administración en su concesión e incrementa el grado de certidumbre de los solicitantes”. Disponible en Internet: <URL: https://www.mjusticia.gob.es/cs/Satellite/Portal/1292427515439?blobheader=application%2Fpdf&blobheadername1=Content-Disposition&blobheadername2=Medios&blobheadervalue1=attachment%3B+filename=150703_Real_Decreto_notorio_arraigo_de_las_Confesiones_religiosas.pdf&blobheadervalue2=1288791138181> [citado 20 oct., 2020].

62. Criterios Orientadores alcanzados en la Reunión de 23 de junio de 1982 de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa.

63. FERNÁNDEZ-CORONADO, A. Los Acuerdos con confesiones minoritarias desde una perspectiva histórica: *iter* de las negociaciones. En: REINA, Víctor y FÉLIX BALLESTA, María A. (coords.). Acuerdos del Estado español con confesiones religiosas minoritarias. Madrid: Marcial Pons, 1996, p. 134.

64. Como señala Olmos, en relación con el número de miembros debe tenerse en cuenta el “ámbito de extensión geográfica y en el ámbito de extensión temporal” (OLMOS ORTEGA, M. E. Los Acuerdos del Estado con la FEREDE, FCIE y la CIE. En: A. A. V. V. Acuerdos del Estado Español con los Judíos, Musulmanes y Protestantes. Salamanca: Servicio de publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, p. 100.

65. Por su parte, en lo que se refiere al órgano agrupador de las diferentes entidades, la mencionada autora indica que “las Entidades que pretenden pactar con el Estado han de tener [...] una organización adecuada que represente a los integrantes y que pueda ser perfectamente identificada como interlocutor válido por el Estado” (ibíd.).

En nuestra opinión, es quizá este último el que ha propiciado que únicamente se hayan celebrado tres acuerdos al amparo de la vía que propugna la LOLR. En el proceso que culminó con la firma de los Acuerdos de 1992 no hubo problemas para que se agruparan las comunidades evangélicas y las judías⁶⁶, aunque sí algunas diferencias entre las musulmanas, que constituyeron dos federaciones y, posteriormente, una comisión. Sin embargo, no sucede lo mismo con otras confesiones (como los budistas, mormones, ortodoxos o testigos de Jehová) que, a pesar de tener reconocido oficialmente notorio arraigo, no han podido suscribir acuerdos de cooperación con el Estado. Una situación que probablemente haya estado motivada por el hecho de que las citadas confesiones no hayan conseguido federarse adecuadamente. En cualquier caso, la única realidad es que hasta la fecha solo han visto la luz los acuerdos con protestantes, judíos y musulmanes⁶⁷.

4.3. Desarrollo de los acuerdos con la Iglesia católica

En relación a esta cuestión, debemos distinguir entre el grado de desarrollo de los acuerdos con la Santa Sede, por una parte, y el de los acuerdos firmados con protestantes, judíos y musulmanes en 1992, por la otra.

En lo que se refiere a los acuerdos con la Iglesia podemos señalar que han sido varias las estrategias de colaboración entre el Estado y la Iglesia católica, lo que ha permitido que los acuerdos de 1979 hayan alcanzado un nivel de desarrollo completo. Las materias reguladas por dichos instrumentos han sido interpretadas generalmente gracias a la constitución de comisiones mixtas con la finalidad de poner en común tanto las pretensiones legislativas estatales como las eclesiásticas.

66. En fecha de 16 de julio de 1982, las comunidades israelitas de Barcelona, Ceuta, Madrid y Melilla crearon la Federación de Comunidades Israelitas de España (FCI). En el año 2004, la Federación cambió su nombre por el de Federación de Comunidades Judías de España (FCJE). Por su parte, las Iglesias evangélicas se agruparon en noviembre de 1986 en la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE).

67. Ley 24/1992 de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la FEREDE. Ley 25/1992 de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la FCI. Ley 26/1992 de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la CIE. Las tres pueden encontrarse en el BOE de 12 de noviembre.

Entre estas comisiones mixtas podríamos destacar tres tipos de colaboración. En primer lugar, la Comisión Mixta Estado-Nunciatura, que funcionó entre 1981 y 1987. En segundo lugar, la Comisión Ministros-Obispos, que empezó a trabajar en el año 1983 y que ha demostrado ser un instrumento especialmente útil para el tratamiento de las cuestiones relativas a la enseñanza de la religión, la financiación de la Iglesia y la asistencia religiosa. En este nivel de colaboración debemos considerar también incluida la comisión mixta creada, por el artículo XV del Acuerdo sobre Asuntos Culturales, en relación con el patrimonio histórico, artístico y documental de la Iglesia católica. Finalmente, debemos hacer alusión a las reuniones de representantes de la Conferencia Episcopal y de la Administración del Estado, constituyendo grupos de trabajo en asuntos relativos a justicia, educación, trabajo y asuntos sociales que, a su vez, eran coordinados por la Dirección General de asuntos Religiosos⁶⁸.

Se trataba de que ambas instituciones, respetando el espíritu del texto de los acuerdos, pudieran pactar un consenso normativo sobre las materias que estos contienen. No puede obviarse que el fin perseguido no es sino garantizar el ejercicio efectivo del derecho fundamental de libertad religiosa que, en nuestra opinión, poseen los católicos en España.

4.4. Desarrollo de los Acuerdos de 1992

4.4.1. Consideraciones previas. Si hemos dado por hecho el desarrollo de los acuerdos con la Iglesia católica, no podemos referir lo mismo acerca de los acuerdos con evangélicos, judíos y musulmanes: acuerdos que fueron aprobados por ley ordinaria, como dispone el propio artículo 7.1 de la LOLR, atribuyéndoseles de esta manera una naturaleza jurídica que dista mucho de la que poseen los acuerdos firmados con la Santa Sede. Las tres leyes de aprobación de los acuerdos datan de la misma fecha y su estructura y contenido son prácticamente idénticos. Todas ellas responden a la fórmula del artículo único, seguido de dos disposiciones adicionales, incorporándose los acuerdos de cooperación con las tres confesiones como anexos a las mencionadas leyes. Es en estos anexos

68. ROSSELL. Op. Cit. pp. 67 y 76.

donde figura la regulación de las diferentes materias de interés común, tanto para las confesiones como para el Estado; una regulación sobre la que apenas existió negociación entre las confesiones y el Estado, pues más bien se trató de la firma de unas actas de adhesión al texto que previamente había sido redactado⁶⁹.

En lo relativo a las materias, son siete las contempladas por los mencionados acuerdos: la posibilidad de que se imparta enseñanza religiosa en los colegios, el reconocimiento de los efectos civiles de los matrimonios contraídos en forma religiosa, el derecho de recibir asistencia religiosa en instituciones públicas, el establecimiento de festividades religiosas, las prescripciones alimenticias de judíos y musulmanes, las ventajas económicas y fiscales, y el derecho a ser enterrado conforme a los ritos religiosos de la propia confesión. Pero todo ello sometido a un posterior desarrollo legislativo que, en algunos casos, ya existía, y que en otros se ha desarrollado o está pendiente de hacerse⁷⁰. Hoy en día es justamente lo que acabamos de exponer el principal motivo que dificulta la ejecución de los acuerdos, pues el desarrollo normativo posterior, al que aludíamos anteriormente, generalmente no depende del impulso de la administración estatal, sino del ejercicio de competencias que han sido asumidas tanto por las comunidades autónomas como por los entes locales.

Si analizamos las materias concretas, podemos constatar que existen algunas materias dotadas de un profundo índice de desarrollo, entre las que destacaremos la enseñanza religiosa o el matrimonio, mientras que hay otras que no han registrado esa alta producción normativa

4.4.2. Enseñanza de la religión. En materia de enseñanza de la religión debemos recordar que, en virtud de lo dispuesto por la CE⁷¹ y los acuerdos de 1992⁷², se ofrece a los padres la posibilidad de solicitar para sus hijos clase de enseñanza evangélica, judía o musulmana en los centros

69. En palabras de Ibán, “en realidad [...], los acuerdos nos aparecen como un marco ofrecido por la Administración frente al cual las confesiones sólo pueden adherirse o rechazarlo (contrato de adhesión, carta otorgada)” (IBÁN. Op. Cit. p. 162).

70. Vid. ROSSELL, J. Op. Cit. p. 79.

71. El artículo 27.3 de la CE permite a los padres elegir la formación moral y religiosa que estimen más adecuada para sus hijos.

72. Vid. artículo 10 de cada uno de los acuerdos.

docentes españoles. Ello, unido a la promulgación de las disposiciones curriculares que incluyen los contenidos, fundamentalmente de la religión evangélica⁷³ e islámica⁷⁴, ha hecho posible que la escuela española sea un escenario donde, desde 1992, no se imparte exclusivamente clase de religión católica.

No obstante, a pesar de los avances obtenidos, conviene tener presente algunas cuestiones. La primera de ellas, la diferencia de tratamiento con la religión católica, pues la posibilidad de que se impartan estas enseñanzas está supeditada a la solicitud de recepción de la misma por parte de los alumnos, mientras que la religión católica es de oferta obligatoria para los centros. Esta regla general ya presenta algunas excepciones como la de la Comunidad Autónoma de Andalucía, donde la Orden de 29 de febrero de 2012, por la que se dispone dar publicidad al convenio de colaboración entre la Consejería de Educación de la Junta de Andalucía y el Consejo Evangélico autonómico andaluz, estableció la obligación, para los centros andaluces, de ofertar enseñanza evangélica.

Ahora bien, no debemos olvidar un dato absolutamente revelador: antes de 1992 ya existían normas que se ocuparon de la enseñanza religiosa no católica. Nos estamos refiriendo a la Orden Ministerial de 9 de abril de 1981, por la que se incorpora a los niveles de Educación Preescolar y Educación General Básica el programa de enseñanza religiosa judía⁷⁵;

73. Pueden consultarse tanto la Resolución de 3 de junio de 2015, de la Dirección General de Evaluación y Cooperación Territorial, por la que se publica el currículo de la enseñanza de Religión Evangélica de la Educación Infantil, como la Resolución de 3 de junio de 2015, de la Dirección General de Evaluación y Cooperación Territorial, por la que se publica el currículo de la enseñanza de Religión Evangélica de la Educación Primaria (las dos publicadas en el BOE de 17 de junio), así como la Resolución de 23 de julio de 2015, de la Dirección General de Evaluación y Cooperación Territorial, por la que se publica el currículo de la materia Religión Evangélica en Educación Secundaria Obligatoria (BOE de 30 de julio) y la Resolución de 28 de enero de 2016, de la Dirección General de Evaluación y Cooperación Territorial, por la que se publica el currículo de la materia de Religión Evangélica del Bachillerato (BOE de 5 de febrero).

74. Se trata de la Resolución de 14 de marzo de 2016, de la Dirección General de Evaluación y Cooperación Territorial, por la que se publica el currículo de la enseñanza de Religión Islámica de la Educación Infantil y la Resolución de 14 de marzo de 2016, de la Dirección General de Evaluación y Cooperación Territorial, por la que se publican los currículos de la materia de Religión Islámica en Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato (ambas en el BOE de 18 de marzo).

75. BOE de 21 de abril.

las órdenes ministeriales de 1 de julio⁷⁶ y 7 de noviembre⁷⁷ de 1983, por las que se incorpora respectivamente a la Educación Preescolar y la Educación General Básica la enseñanza de religión adventista, y las órdenes de 19 de junio de 1984⁷⁸ y 22 de noviembre de 1985⁷⁹, que incorporan la formación religiosa de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. Sobre ello cabe decir que, aunque estas normas nunca fueron de aplicación, su existencia y publicación nos permiten afirmar que no es necesario suscribir acuerdos para hacer efectivo el principio de cooperación con las confesiones religiosas en materia de enseñanza (o, al menos, así lo entendió el legislador entonces). Como acabamos de señalar,

casi diez años antes de que se celebrasen esos Acuerdos y en ocasiones antes de que fueran constituidas las federaciones que hoy agrupan a las confesiones, ya existían negociaciones entre los poderes públicos y las autoridades de determinadas confesiones. Estas negociaciones en clave de enseñanza, no tenían otro objeto que materializar el principio de cooperación en una serie de normas que permitiesen a las confesiones minoritarias impartir su doctrina⁸⁰.

La segunda tiene que ver con la contratación del profesorado de Religión, competencia que corresponde a las comunidades autónomas y que, en no pocos casos, está provocando que miles de escolares que solicitan clase de Religión Islámica en nuestro país no puedan recibir tales enseñanzas. A la luz de los datos revelados por el Consejo Andaluz y UCIDE en el “Estudio Demográfico de la población musulmana”, dado a conocer en febrero de 2020, solamente hay 80 profesores de Religión Islámica en toda España, pues son varias las autonomías (como Asturias, Baleares, Galicia, Cantabria, Cataluña, Murcia y Navarra) en las que no se ha contratado ningún profesor. Así, se calcula que son aproximadamente 130.000 escolares musulmanes (de ellos, 90.000 en Cataluña) los que, en la actualidad, siguen sin poder estudiar Religión en la escuela.

76. BOE de 9 de julio.

77. BOE de 14 de noviembre.

78. BOE de 6 de julio.

79. BOE de 30 de noviembre.

80. VALENCIA CANDALIJA. “La enseñanza de la religión en el ordenamiento estatal y autonómico”, Op. Cit. pp. 130.

4.4.3. Efectos civiles del matrimonio religioso. En lo que respecta al matrimonio religioso y al reconocimiento de sus efectos civiles⁸¹, esta es una de las materias en las que recientemente se han producido reformas de mayor calado gracias a la promulgación de la Ley 15/2015, de 2 de julio, de Jurisdicción Voluntaria (LJV)⁸². Hasta la promulgación de la misma, en España la cooperación con las confesiones en materia de matrimonio tenía lugar fundamentalmente a través de dos sistemas diferentes. En primer lugar, en lo que respecta a la Iglesia católica, a través del reconocimiento de efectos civiles tanto del matrimonio canónico como de las nulidades eclesiásticas. Y, en segundo lugar, con las confesiones religiosas que suscribieron el Acuerdo de 1992 con el Estado, concediéndoles también el artículo 7, a los fieles de estas confesiones, la posibilidad de celebrar sus matrimonios conforme a sus propios ritos religiosos.

No obstante, la publicación de la LJV ha supuesto un punto de inflexión, toda vez que, además de hacer mención a otra serie de cuestiones que afectan fundamentalmente a dos momentos concretos de la celebración de matrimonios de confesiones con acuerdo, como son la tramitación del expediente matrimonial previo y la inscripción de los mismos, ha introducido una serie de novedades que afectan singularmente al matrimonio religioso de las confesiones que tienen notorio arraigo. Se establece, de este modo, un nuevo régimen jurídico para el matrimonio de dichos grupos religiosos, cimentado en la modificación del artículo 60 del Código Civil⁸³. Según este precepto, hasta la entrada en vigor de la

81. Sobre ello, vid. RODRÍGUEZ CHACÓN, Rafael. Régimen Jurídico actual del reconocimiento civil e inscripción en el registro de los matrimonios religiosos no católicos. En: *Estudios Eclesiásticos*, 2015, vol. 90, no. 355; LEAL ADORNA, María del M. Los matrimonios religiosos no canónicos a la luz de la nueva Ley de Jurisdicción Voluntaria. En: *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 2016, no. 41; VALENCIA CANDALIJA, R. La regulación del matrimonio religioso de las confesiones con notorio arraigo en España: las novedades introducidas por la Ley de Jurisdicción Voluntaria. En: PERALTA CARRASCO, Manuel. (coord.). *Derecho de familia: Nuevos retos y realidades*. Madrid: Dykinson, 2016; PONS-ESTEL TUGORES, Catalina. Novedades legislativas en torno a la eficacia civil del matrimonio religioso en España. En: *Revista de Derecho Civil*, 2016, vol. 3, no. 2.

82. BOE de 3 de julio.

83. La nueva redacción del artículo 60 expone en su artículo segundo que “se reconocen efectos civiles al matrimonio celebrado en la forma religiosa prevista por las Iglesias, confesiones, comunidades religiosas o federaciones de las mismas que, inscritas en el Registro de Entidades Religiosas, hayan obtenido el reconocimiento de notorio arraigo en España. En este supuesto, el reconocimiento de efectos civiles requerirá el cumplimiento de los siguientes requisitos:

LJV la única forma que se había utilizado para conceder efectos civiles a los matrimonios celebrados en forma religiosa había sido la reservada para las confesiones religiosas que habían suscrito acuerdo de cooperación con el Estado. Sin embargo, la LJV supone una novedad importante, pues concede eficacia civil a los matrimonios religiosos de las confesiones religiosas que hayan obtenido la declaración de notorio arraigo⁸⁴.

Esto supone que si con anterioridad a la LJV eran cuatro los matrimonios religiosos que tenían efectos civiles en nuestro país, tras la reforma este número se ha duplicado, pues son ocho los ritos matrimoniales religiosos que, a partir de la entrada en vigor de la LJV, desplegarán dichos efectos y, todo ello, sin necesidad de que existan acuerdos entre estos grupos y el Estado. Nos encontraríamos así ante un nuevo ejemplo de que los acuerdos no son *condictio sine quanon* para hacer efectivo el principio de cooperación con las confesiones religiosas. En este sentido, como afirma Leal Adorna,

de este modo, la gran novedad introducida por la LJV en materia de matrimonio religioso [...] será el hecho de hacer uso, por vez primera, de la legislación ordinaria para el reconocimiento de efectos de determinados matrimonios religiosos en nuestro ordenamiento. Así se recoge en la Memoria de Análisis de Impacto Normativo (MAIN)⁸⁵ de esta Ley que determina que por su relevancia social ha de destacarse, dentro de las modificaciones en la celebración del matrimonio, la reforma para reconocer el derecho a celebrar matrimonio religioso con efectos civiles a una serie

a) La tramitación de un acta o expediente previo de capacidad matrimonial con arreglo a la normativa del Registro Civil.

b) La libre manifestación del consentimiento ante un ministro de culto debidamente acreditado y dos testigos mayores de edad.

La condición de ministro de culto será acreditada mediante certificación expedida por la Iglesia, confesión o comunidad religiosa que haya obtenido el reconocimiento de notorio arraigo en España, con la conformidad de la federación que, en su caso, hubiere solicitado dicho reconocimiento”.

84. VALENCIA CANDALIJA, R., “La regulación del matrimonio religioso de las confesiones con notorio arraigo en España: las novedades introducidas por la Ley de Jurisdicción Voluntaria”, pp. 403 y 404.

85. MAIN del Anteproyecto de Ley de la Jurisdicción Voluntaria, de 25 de julio de 2014 [citado 7 de oct., 2020]. Disponible en Internet: <URL: http://www.congreso.es/docu/docum/ddocum/dosieres/sleg/legislatura_10/spl_68/pdfs/2.pdf>

de iglesias, confesiones y comunidades que no disfrutaban de éste, las que han obtenido la declaración de notorio arraigo. Concretamente, en la MAIN se prevé que pueden verse afectados, aproximadamente, entre 100 y 120 mil Testigos de Jehová, entre 50 y 60 mil mormones, en torno a 80 mil budistas y unos 800 mil ortodoxos (principalmente rumanos)⁸⁶.

4.4.4. Asistencia religiosa. Los tres acuerdos de cooperación garantizan, en el artículo 9, la posibilidad de que los fieles protestantes, judíos y musulmanes internados en instituciones públicas reciban asistencia religiosa y espiritual, proporcionada por los ministros de culto designados por las iglesias o comunidades respectivas, debidamente autorizados por los organismos administrativos correspondientes. Pero, si existe un ámbito en el que la asistencia religiosa de estas confesiones está garantizada, es el correspondiente a instituciones penitenciarias. Así, resulta de vital importancia hacer referencia al Real Decreto 710/2006, de 9 de junio, de desarrollo de los Acuerdos de Cooperación firmados por el Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, la Federación de Comunidades Judías de España y la Comisión Islámica de España, en el ámbito de la asistencia religiosa penitenciaria⁸⁷.

Este Real Decreto contiene la normativa estatal aplicable a la asistencia religiosa de estas confesiones en las instituciones penitenciarias, abordando cuestiones como las relativas a las condiciones exigidas para la concesión de la autorización de la prestación de la asistencia religiosa, su duración, los locales, etc., y despachando la cuestión de la financiación con una mera remisión a los acuerdos de 1992. Precisamente para intentar profundizar en esa cuestión fue suscrito el convenio de colaboración del Estado con la CIE, para la financiación de los gastos que ocasione el desarrollo de la asistencia religiosa islámica en los establecimientos penitenciarios de competencia estatal, firmado el 15 de junio de 2011. Estimamos que este convenio es una nueva forma de reconocer la diversidad religiosa, garantizando los derechos de los musulmanes que se encuentran internados en las cárceles españolas, pues el objeto principal del mismo no es sino el reconocimiento de la financiación de los gastos de

86. LEAL ADORNA, M. Op. Cit. p. 5.

87. BOE de 10 de junio.

la asistencia religiosa islámica en prisiones siempre que existan al menos diez reclusos, en un mismo centro, que soliciten este tipo de asistencia⁸⁸.

4.4.5. Festividades religiosas. Las celebraciones de las fiestas religiosas⁸⁹ por parte de sus fieles no son una cuestión resuelta, incluso a pesar del reconocimiento de las mismas por parte del Estado con la suscripción de los acuerdos de 1992. Así, el artículo 12 de cada uno de estos acuerdos contempla un catálogo de festividades correspondientes a cada una de ellas que, como puede imaginarse, no suele coincidir con las festividades propias del calendario laboral español. En realidad, nos encontramos ante un supuesto de doble colisión: la falta de conexión entre las festividades religiosas no católicas y las del calendario laboral y, además, el establecimiento de días de descanso semanal diferentes a los previstos por la legislación española⁹⁰.

En lo referente al descanso semanal, a nivel estatal únicamente podemos volver a citar el artículo 12 de los acuerdos, que establece la posibilidad de que empresario y trabajador puedan llegar a acordar días diferentes de descanso, contemplando las especialidades en esta materia de cada confesión, siempre que medie acuerdo entre las partes y en sustitución de los que establece el artículo 37.1 del Estatuto de los Trabajadores como regla general.

En el caso de las festividades la solución es, si cabe, más compleja. Es necesario recordar la incidencia en la materia de la sensibilidad que demuestran sobre la religiosidad de los trabajadores los convenios colectivos específicos que regulan cada uno de los sectores laborales. Pero, además, no puede pasar desapercibido que la competencia para el establecimiento de las festividades en cada una de las localidades españolas corresponde a la administración local.

88. Clausula Segunda del Convenio.

89. A mayor abundamiento, vid. BARRERO ORTEGA, Abraham. La celebración institucional de festividades religiosas. Análisis exclusivamente constitucional. En: Revista de Derecho Político, 2006, no. 66.

90. El artículo 37.1 del Estatuto de los Trabajadores apunta que “Los trabajadores tendrán derecho a un descanso mínimo semanal, acumulable por periodos de hasta catorce días, de día y medio ininterrumpido que, como regla general, comprenderá la tarde del sábado o, en su caso, la mañana del lunes y el día completo del domingo. La duración del descanso semanal de los menores de dieciocho años será, como mínimo, de dos días ininterrumpidos”.

Teniendo en cuenta los factores descritos, parece obvio que en la mayoría de los pueblos y las ciudades de España las fiestas locales siguen siendo las católicas, pero también es de justicia apuntar que, en función del grado de diversidad y pluralismo que encontremos en un territorio concreto, se aprecian visos de intentar contemplar las festividades diferentes a las católicas. Buena prueba de ello es el IX Convenio Colectivo Laboral de la Ciudad de Melilla⁹¹ de 2010⁹². No en vano conviene recordar que fue Melilla la primera ciudad española que, desde 2010, incluyó en el calendario de manera oficial la festividad del Sacrificio (*Eid al Adha*), convirtiéndose así esta última en la primera fiesta religiosa no católica celebrada en España.

Como último dato relativo a la consideración de fiestas religiosas, podemos afirmar que, hoy en día, son numerosos los convenios colectivos que se refieren a la posibilidad de que los fieles musulmanes conmemoren sus propias festividades. Ello es posible gracias a la puesta en práctica de dos fórmulas distintas: por una parte, la concesión de permisos retribuidos⁹³ o no⁹⁴ y, por la otra, la posibilidad de permutar los días de las fiestas religiosas por días de vacaciones⁹⁵.

4.4.6. La alimentación religiosa. En palabras de Jiménez-Aybar, sobre los alimentos que forman parte de la denominación *halal*,

91. En el artículo 21, referido a las licencias, se prevén “dos días al año de libre disposición, por razones de libertad religiosa o aconfesional, que no vengán reconocidos como fiestas en el calendario laboral. Estos días podrán sumarse a los días de asuntos propios siempre que lo permitan las necesidades del servicio”.

92. Boletín Oficial de Melilla de 22 de abril.

93. El convenio colectivo del sector de transporte de mercancías de Ceuta considera el día de *Idu al-Fitr* o culminación del ayuno de Ramadán y el día de *Idu al-Adha* o celebración del sacrificio. También podemos citar el convenio colectivo del sector de la construcción en Melilla, que concede dos días a la terminación del Ramadán y dos días por las Festividades del Sacrificio, pasando al día siguiente hábil si alguno de ellos coincidiera con domingo o festivo.

94. Entre otros muchos, podríamos citar el reconocimiento de la Fiesta Chica y la Fiesta del Cordero, contempladas dentro del convenio colectivo del sector trabajo en el campo de Almería, la celebración de la comunión de hijo/a o celebraciones similares de otras confesiones religiosas diferentes a la católica, dentro del convenio colectivo del sector de transporte de mercancías de Ceuta.

95. Se permite la permuta de los días de *Idu al-Fitr* e *Idu al-Adha* en el convenio colectivo del sector del transporte de mercancías en Ceuta o el II Convenio Colectivo de la Federación de Fútbol de Ceuta.

ya sea por la propia naturaleza o composición de éstos, por razón de la persona que los ha preparado o manipulado, o bien por prohibiciones de índole temporal (v. gr., el ayuno durante el Ramadán), [los musulmanes] se encuentran con que el cumplimiento de las obligaciones que en esta materia les impone su credo devienen difícilmente conciliables en unos ámbitos —ya sea un establecimiento penitenciario, un hospital, un acuartelamiento militar o un centro educativo— donde la homogeneidad en lo que concierne a horarios y hábitos alimenticios es la regla general⁹⁶.

Estas palabras, que pueden también trasladarse al ámbito de los judíos y la alimentación *Kosher*, testimonian el valor que posee, tanto para los musulmanes como para los judíos, el hecho de preservar las prescripciones alimentarias⁹⁷ propias de cada una de esas confesiones. Los acuerdos de 1992 también quisieron hacer eco de la importancia de esta materia, razón por la cual existe una alusión a la misma, tanto en el artículo 14 del acuerdo con la FCJ como en su homónimo del acuerdo con la CIE. Ahora bien, además de ocuparse de los aspectos relacionados con la propiedad industrial y de los requisitos para una correcta comercialización de estos alimentos, ambos artículos únicamente abordan la alimentación religiosa a los solos efectos de contemplar la posibilidad para los fieles de solicitar este tipo de alimentos. De este modo, la regulación que tanto en uno como en otro se profiere dista mucho de considerarse adecuada y protectora de los derechos de estas personas. Basamos nuestra afirmación en que ni siquiera el artículo 14 del acuerdo con los musulmanes, más garantista que el acuerdo con los judíos, garantiza el derecho a recibir estos alimentos⁹⁸.

96. JIMÉNEZ AYBAR, Iván. La alimentación Halal de los musulmanes en España: Aspectos jurídicos, económicos y sociales. En: *Ius Canonicum*, 2005, No. 90, p. 649.

97. MARABEL MATOS, Jacinto. Los preceptos confesionales alimentarios como corolario del derecho de asistencia religiosa en el ámbito de los Servicios Públicos. En: *Revista de Derecho de la UNED*, 2015, no. 16 y AMÉRIGO, Fernando. La problemática de la alimentación religiosa y de convicción en los centros educativos. En: *Revista de Derecho Político*, 2016, no. 97.

98. Solamente se establece que “la alimentación de los internados en centros o establecimientos públicos y dependencias militares, y la de los alumnos musulmanes de los centros docentes públicos y privados concertados que lo soliciten, se procurará adecuar a los preceptos religiosos islámicos, así como el horario de comidas durante el mes de ayuno”, sin que quepa así deducirse ningún tipo de obligación para las instituciones públicas de suministrar este tipo de alimentación.

Podríamos mencionar una amplia gama de iniciativas puestas en marcha por diferentes administraciones⁹⁹, pero que nunca fueron revestidas del carácter jurídico que, entendemos, exige un tratamiento exhaustivo del tema que nos atañe. Tan solo la Comunidad de Madrid ha avanzado en la línea del ejercicio efectivo del derecho de libertad religiosa aplicado a la alimentación; para ello, fue publicada la Resolución de 12 de marzo de 1998, de la Secretaría General Técnica de la Consejería de Presidencia, por la que se da publicidad al convenio entre la Comunidad de Madrid y la Unión de Comunidades Islámicas de España. Con esta norma se establece un convenio marco del que puede destacarse la cláusula tercera, toda vez que plantea la posibilidad de “facilitar comida Halal en aquellos hospitales, guarderías, centros de ayuda o de asistencia social de carácter público dependientes de la Comunidad de Madrid en los que el número de usuarios de religión islámica resulte significativo, si media petición al respecto por parte de los mismos”.

4.4.7. La cooperación económica. En lo que respecta al ámbito económico, este es otro de los campos en los que parece evidente la diferencia de trato entre la Iglesia católica y el resto de confesiones con acuerdo¹⁰⁰. Aunque para estas confesiones, en función de lo dispuesto por el artículo 7.2 de la LOLR¹⁰¹ y la Ley 49/2002, de 23 de diciembre, de régimen fiscal de las entidades sin fines lucrativos y de los incentivos fiscales

99. Es el caso del “Programa Perseo. Promovido por la Agencia Española de Seguridad Alimentaria y Nutrición del Ministerio de Sanidad y Consumo y el Centro de Investigación y Documentación Educativa del Ministerio de Educación, Política Social y Deporte. Con la colaboración y participación de las Comunidades Autónomas de Andalucía, Canarias, Castilla y León, Extremadura, Galicia y Murcia y las Direcciones Territoriales y Provinciales de los Ministerios de Sanidad y Consumo (INGESA) y de Educación, Política Social y Deporte de Ceuta y de Melilla. En el marco de este Programa se elaboró una Guía general para la Elaboración de Menús para Centros Escolares, que enfatiza la incorporación de menús adaptados a las exigencias de personas alérgicas, con intolerancias alimenticias, pero también su adaptación por motivos religiosos”. Cita de AMÉRIGO, F. “La problemática de la alimentación religiosa y de convivencia en los centros educativos”, p. 160.

100. Vid. TORRES GUTIÉRREZ, Alejandro. Los retos del principio de laicidad en España: una reflexión crítica a la luz de los preceptos constitucionales. En: Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, 2016, vol. 32, pp. 681-693.

101. “En los Acuerdos o Convenios, y respetando siempre el principio de igualdad, se podrá extender a dichas Iglesias, Confesiones y Comunidades los beneficios fiscales previstos en el ordenamiento jurídico general para las Entidades sin fin de lucro y demás de carácter benéfico”.

al mecenazgo¹⁰², se reconoce el mismo régimen económico de ventajas y exenciones fiscales y tributarias, no está previsto para ellas el sistema de financiación directa que en la actualidad se sigue para la financiación de la confesión mayoritaria.

Fruto del Acuerdo sobre Asuntos Económicos de 1979 y del Canje de Notas de diciembre de 2006, el contribuyente español puede destinar, si lo desea, el 0,7 por ciento de la cuota íntegra del impuesto sobre la renta de las personas físicas (IRPF) para el sostenimiento económico de la Iglesia católica, una vía de financiación que, hasta el momento, no es extensible a otras confesiones (ni las que cuentan con acuerdo de cooperación ni, por supuesto, las que tienen reconocido notorio arraigo). A pesar de que hay una confesión que ha pretendido solicitar del Estado el mismo tratamiento de asignación tributaria de la Iglesia católica, según ha reconocido incluso el propio Tribunal Supremo, el ordenamiento tributario solo permite que sea la Iglesia la destinataria del régimen descrito. En 2016, la sentencia del alto tribunal de 5475/2016, de 14 de diciembre, denegó la petición realizada por la FEREDE al Ministerio de Hacienda, referida a la creación de una casilla, en la declaración del IRPF, destinada a la financiación de la federación evangélica, añadiendo además que no se aprecia vulneración alguna del derecho de libertad religiosa de la FEREDE. De este modo, el Tribunal Supremo no ha contemplado la posibilidad de que los contribuyentes destinen a dicha federación el 0,7 por ciento de la cuota íntegra de su IRPF.

A pesar de todo lo expuesto, existían razones para pensar que podían producirse cambios en el número de casillas de la declaración del IRPF. Aunque ni si quiera podemos hablar de una iniciativa legislativa clara, no es menos cierto que, a la luz de las informaciones que podían consultarse en la prensa en 2017, parecía que la tendencia de la Iglesia como única beneficiaria del sistema de asignación tributaria podría estar cambiando. Estas informaciones estaban inspiradas en las declaraciones del entonces ministro de Justicia, Rafael Catalá, sobre la posibilidad de la extensión del régimen de la Iglesia en el IRPF. Así, el ministro afirmó que “hay voluntad de, sin urgencias y de forma consensuada con todas las partes afectadas, ir estudiando las posibles modalidades de

102. BOE de 24 de diciembre.

implantación de ese beneficio¹⁰³”. Apuntaba además que “el asunto está aún en fase de estudio inicial, a pesar de que existe una cierta voluntad de avanzar en su definición”.

El hecho de que fuera una voz autorizada, como el ministro de Justicia, la encargada de transmitir esta información, invitaba a pensar que existían nuevas formas de entender el sistema de financiación de las confesiones religiosas y, sobre todo, que las posibilidades de que esto se produjera eran más reales que nunca. Pero todo cambiaría tras los primeros meses de 2018, cuando prosperó la moción de censura de marzo de 2018, que acabaría significando la salida del Gobierno de España del Partido Popular y, con él, de muchas de las iniciativas que se planteaban en relación con la gestión del fenómeno religioso, siendo una de ellas las hipotéticas buenas nuevas en materia tributaria para las confesiones no católicas.

4.4.8 Los ritos religiosos funerarios. Tanto el artículo 2.6, con el acuerdo con la FCJ, como el 2.5 del acuerdo con la CIE, se refieren a los derechos de los miembros de ambas confesiones a ser enterrados conforme a sus ritos religiosos. Pero, para que se puedan llevar a cabo estos enterramientos, es necesario que existan cementerios en los que se permita realizar los actos propios de los ritos funerarios de estas confesiones (ya sea en cementerios privados o en parcelas cedidas por los ayuntamientos, como indican los acuerdos de 1992).

Ahora bien, ni la posibilidad de llevar a cabo los ritos funerarios ni la cesión de parcelas y terrenos municipales son realidades extendidas en nuestro país. Si tuviéramos que destacar el estado de la cuestión del reconocimiento de los ritos funerarios sería exactamente la falta de desarrollo de los derechos consagrados en los acuerdos. A menudo nos encontramos con supuestos en los que, sobre todo los musulmanes, encuentran no pocos problemas para enterrarse derivados, primordialmente, de la colisión que se produce entre el rito religioso preceptivo, empleado para inhumar los cadáveres, y las normas autonómicas de la policía sanitaria mortuoria.

103. Noticia del 17 de enero de 2017 [citado 19 de oct., 2020]. Disponible en Internet: <URL: http://www.elconfidencial.com/espana/2017-01-18/irpf-catala-religion-musulmanes-evangelicos-cristianos_1317855/?utm_source=emailsharing&utm_medium=email&utm_campaign=BotoneraWeb>

Conviene recordar que los musulmanes se entierran envueltos en una tela sin costuras o sudario y directamente en la tierra, con el cuerpo orientado hacia la Meca¹⁰⁴, incumpléndose de este modo uno de los elementos esenciales que contemplan la mayoría de normas funerarias, como es la necesidad de que los cadáveres sean introducidos en un féretro (no solo para su inhumación, sino también para su conducción y traslado).

Todo ello provoca las reticencias de la Administración a la hora de la cesión de terrenos o parcelas. Así, en España hay 22 cementerios con un espacio reservado para el culto musulmán. La mayoría de ellos están en Andalucía¹⁰⁵, que, junto con la comunidad Valenciana, son las únicas que permiten enterrar sin ataúd¹⁰⁶.

El mismo problema tienen los budistas, cuyo rito funerario obliga a que transcurran varios días hasta que los cadáveres puedan ser incinerados. Sin embargo, en esta ocasión es necesario referirse al convenio de 6 de marzo de 2015, suscrito entre la Federación de Comunidades Budistas y el Ministerio de Justicia, que protocoliza los servicios funerarios según la tradición budista, haciendo posible que los budistas de España puedan velar a sus difuntos hasta diez días en tanatorios o en su templo de culto siempre que se respeten una serie de condiciones pactadas entre el Ministerio y la mencionada federación.

5. La Fundación Pluralismo y Convivencia

Esta fundación pública¹⁰⁷ “es una entidad del sector público estatal creada por acuerdo del Consejo de Ministros de 15 de octubre de 2004,

104. Sobre el rito funerario musulmán, vid. RODRÍGUEZ BLANCO, Miguel. Régimen jurídico de cementerios y sepulturas. Granada: Comares, 2015 y TARRÉS CHAMORRO, Sol. Ritos funerarios en el islam: la praxis entre los musulmanes de Sevilla. En: Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía, 2006, no. 28.

105. Comunidades autónomas como Galicia, Asturias, Cantabria o Extremadura no cuentan hoy en día con espacios reservados para el enterramiento de los musulmanes.

106. En 2016, la Comunidad de Madrid declaró que el enterramiento conforme al rito funerario musulmán que se practicaba en el cementerio de Griñón vulneraba las normas en materia de policía sanitaria mortuoria. Información publicada el día 16 de abril de 2016 [citado 25 de oct., 2020]. Disponible en Internet: <URL: http://ccaa.elpais.com/ccaa/2016/04/15/madrid/1460730053_843318.html>

107. Para profundizar sobre esta temática, vid. CIÁURRIZ, M. J. La Fundación Pluralismo y Convivencia. En: ÁLVAREZ CORTINA, Andrés Corsino y RODRÍGUEZ BLANCO, Miguel.

constituida por el Ministro de Justicia el 25 de enero de 2005, e inscrita en el Registro de Fundaciones de competencia estatal con fecha de 8 de marzo de 2005¹⁰⁸”. Hoy en día, tras las reformas introducidas por el RD 2/2020, en lugar de estar adscrita al Ministerio de Justicia está radicada en el Ministerio de la Presidencia, Relaciones con las Cortes y Memoria Democrática.

Como se desprende de su propia web, la misión que persigue la FPLYC no es sino la de “incentivar el reconocimiento y el acomodo de la diversidad religiosa como elementos básicos para la garantía del ejercicio efectivo de la libertad religiosa y la construcción de un adecuado marco de convivencia¹⁰⁹”. Una misión que, a su vez, ha cristalizado en tres objetivos principales, derivados del artículo 7 de sus estatutos (modificados en 2017); a saber:

1. Contribuir a la ejecución de programas y proyectos por parte de las confesiones religiosas no católicas con Acuerdo de cooperación con el Estado español o con notorio arraigo en España relacionados con la promoción del ejercicio efectivo del derecho de libertad religiosa.
2. Mejorar el conocimiento sobre la diversidad religiosa en España, su impacto y necesidades derivadas.
3. Mejorar la gestión de la diversidad religiosa.’

En la búsqueda de convertir dichos objetivos en realidad, la FPLYC cuenta con un presupuesto anual encaminado a subvencionar las actividades sociales, culturales y de integración de las confesiones religiosas no católicas. Para ello, cuenta con tres líneas de ayudas: una, de apoyo a las federaciones; otra, a las entidades locales; y una tercera, destinada al conocimiento, a la promoción y al acomodo de la diversidad religiosa.

Aspectos del régimen económico y patrimonial de las confesiones religiosas. Granada: Comares, 2007, p. 105-121 y MARTÍN GARCÍA, M. M. La financiación directa de las minorías religiosas. En GARCIMARTÍN, Carmen. La financiación de la libertad religiosa. Actas del VIII Simposio Internacional de Derecho Concordatario. Granada: Comares, 2017, pp. 133 y ss.

108. FERNÁNDEZ GARCÍA, Aurora. La Fundación Pluralismo y Convivencia. Ayudas Públicas y Transparencia. En: Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, 2019, vol. 35, p. 166.

109. Información disponible en Internet [citado nov., 2020]:

<URL: <https://www.pluralismoyconvivencia.es/fundacion/>>

El establecimiento de las mismas líneas tiene una razón y es que, tras la constitución de la FPLYC, se creyó que con estas líneas de ayudas económicas se favorecería la visibilidad y la participación de las confesiones minoritarias en los procesos de construcción social, se impulsaría la interlocución entre los grupos minoritarios y sus instituciones y se promoverían las actividades que favorecen el conocimiento, el diálogo y el acercamiento de las confesiones con la sociedad¹¹⁰. Además, y con respecto a la sociedad en general, se fomentaría la creación de una opinión pública informada, respetuosa con la libertad religiosa, con el pluralismo y con los procesos de mejora de la convivencia¹¹¹.

6. Conclusión

El sistema español de gobernanza y gestión de la diversidad religiosa, con independencia de la inestimable labor de la CALR y la de la FPLYC, está presidido esencialmente por la suscripción de acuerdos de cooperación con las confesiones religiosas.

El proceso de suscripción de acuerdos fue puesto en marcha para hacer efectivo el principio de cooperación hace ya casi cuatro décadas y fue completado con los acuerdos de 1992. Sin embargo, las exigencias derivadas del nuevo mapa religioso de nuestro país han propiciado una revisión de nuestro modelo de gobernanza. Por ello, la proferida revisión ha comenzado por la modificación de la normativa reguladora de los pilares básicos que sustentan el modelo; esto es, los requisitos que habilitan, para la firma de los acuerdos, la inscripción en el RER y el reconocimiento del notorio arraigo. Obviamente, tanto el RER como su procedimiento registral nacieron para gestionar las necesidades de una época, sin contemplar que, años más tarde, pudiera verse superado por la demanda que plantea el pluralismo religioso actual. Lo mismo sucede con el reconocimiento de notorio arraigo, cuya conceptualización se presentaba como uno de los asuntos más solicitados, tanto por la doctrina como por las propias entidades religiosas. Se trataba, en definitiva, de adaptar la regulación de ambos a la diversidad actual, fundamentalmente

110. Vid. ROSSELL, J. Op. Cit. p. 81.

111. *Ibíd.*

en aras a la seguridad jurídica y la exposición detallada y clarificadora de las condiciones necesarias para poder firmar el acuerdo de cooperación. Afortunadamente, el legislador español ha sabido adoptar decisiones en ese sentido y, aunque años más tarde de lo esperado, ha introducido las reformas pertinentes gracias a la promulgación del RD 593/2015 y del RD 594/2015.

Cuestión diferente es la del desarrollo de los acuerdos. Entendemos que el grado del desarrollo de los acuerdos es directamente proporcional al nivel de reconocimiento del derecho de libertad religiosa de los individuos y las comunidades religiosas. Así, si bien podemos ensalzar la labor de los acuerdos en el caso de la Iglesia católica, no podemos realizar la misma afirmación de los acuerdos con protestantes judíos y musulmanes. No obstante, no afirmaríamos que es un modelo superado, sino más bien un modelo cerrado¹¹²; del mismo modo que puede criticarse su falta de desarrollo, puede alabarse su capacidad de otorgar cobertura jurídica a una serie de materias que presentaban interés común para las confesiones y el propio Estado en una determinada época.

La razón principal de la falta de desarrollo de los acuerdos de 1992 es, como dijimos páginas atrás, la cesión de competencias a diferentes administraciones, produciéndose una situación en la que observamos que, generalmente, el correcto desarrollo de las materias previstas en los acuerdos se ha producido de manera efectiva cuando ha venido impulsado por la legislación estatal. Es el caso de la LJV que, a la luz de la diversidad religiosa, ha decidido extender los beneficios en materia de matrimonio, inicialmente asignados a las confesiones con acuerdo, a todas las que tienen reconocido notorio arraigo.

Lo que acabamos de exponer nos lleva a pensar que los acuerdos son quizá la mejor forma de materializar el principio de cooperación, pero no son la única vía para el reconocimiento de los derechos que conforman el contenido esencial de la libertad religiosa. La nueva regulación sobre el matrimonio religioso de la LJV así lo atestigua. Además, debe recordarse que no es el único ejemplo. Como hemos puesto de manifiesto en materia de enseñanza, años antes de los acuerdos de 1992 existía una legislación unilateral encargada de la formación no católica y esta forma

112. Vid. IBÁN, IVÁN C. Op. Cit. p. 162.

de proceder podría considerarse adecuada para la cooperación en otras materias, como la relativa a la financiación. En nuestra opinión, una vez han sido concedidas determinadas situaciones ventajosas — incluso a las confesiones con notorio arraigo— nada impide que se extienda a otras confesiones el régimen de asignación tributaria que hoy se le aplica exclusivamente a la Iglesia católica; sobre todo si, como hemos podido saber por la prensa, era el propio ministro de Justicia quien, años atrás, había declarado contemplar esta posibilidad. La predisposición del poder público era, pues, notoria y determinante.

Así pues, habrá que esperar al futuro para constatar, en primer lugar, si las reformas introducidas han permitido alcanzar los resultados esperados y, sobre todo, si las materias pendientes de desarrollo reciben un tratamiento adecuado, sea el que sea (de forma unilateral o pacticia), que haga posible el disfrute del derecho de libertad religiosa de los individuos y de las comunidades religiosas en España.

7. Referencias bibliográficas

- ALENTA SALINAS, Manuel. Repercusión de la doctrina científica y jurisprudencial, en la nueva regulación reglamentaria del Registro de Entidades Religiosas. En: Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, 2016, vol. 32.
- AMÉRIGO, Fernando. La problemática de la alimentación religiosa y de convicción en los centros educativos. En: Revista de Derecho Político, 2016, no. 97.
- ASTOR, Avi y GRIERA, Mar. La gestión de la diversidad religiosa en la España contemporánea. En: Anuario CIDOB de la Inmigración en España, 2015-2016.
- BARRERO, Abraham. Apuntes críticos al sistema español de acuerdos de cooperación. En: Cuadernos de Derecho Público, 2008.
- BARRERO ORTEGA, Abraham. La celebración institucional de festividades religiosas. Análisis exclusivamente constitucional. En: Revista de Derecho Político, 2006, no. 66.
- CIÁURRIZ, M. J. La Fundación Pluralismo y Convivencia. En: ÁLVAREZ CORTINA, Andrés Corsino y RODRÍGUEZ BLANCO, Miguel. Aspectos del régimen económico y patrimonial de las confesiones religiosas. Granada: Comares, 2007.

- COMISIÓN ASESORA DE LIBERTAD RELIGIOSA. Madrid: Ministerio de Justicia, 2009.
- CONTRERAS MAZARÍO, J. María. La Comisión Asesora de Libertad Religiosa. En: *Revista Española de Derecho Constitucional*, 1987, no. 19.
- DOE, Norman. *Law and Religion in Europe: A comparative introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- FERNÁNDEZ-CORONADO, A. Los Acuerdos con confesiones minoritarias desde una perspectiva histórica: iter de las negociaciones. En: REINA, Víctor y FÉLIX BALLESTA, María A. (coords.). *Acuerdos del Estado español con confesiones religiosas minoritarias*. Madrid: Marcial Pons, 1996.
- FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, Ana. Consideraciones sobre una interpretación amplia del concepto de notorio arraigo. En: *Laicidad y Libertades: escritos jurídicos*, 2000, no. 0.
- FERNÁNDEZ CORONADO, Ana. (Dir.). *El derecho de la libertad de conciencia en el marco de la Unión Europea: pluralismo y minorías*. Madrid: Colex, 2002.
- FERNÁNDEZ CORONADO, Ana. Valoración jurídica del sistema de cooperación con las confesiones minoritarias en España [en línea]. *Osservatorio delle libertà ed istituzioni religiose*. Noviembre 2005 [citado 17 oct., 2020]. Disponible en Internet: <URL: http://www.olir.it/areetematiche/103/documents/Fernandez_Coronado_Acuerdos.pdf>.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, Aurora. La Fundación Pluralismo y Convivencia. Ayudas Públicas y Transparencia. En: *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 2019, vol. 35.
- FERRARI, S. Los problemas de la libertad religiosa. En: IBÁN, Iván y FERRARI, Silvio. *Derecho y Religión en la Europa Occidental*. Madrid: Mc Graw Hill, 1998.
- GARCÍA GARCÍA, R. La necesaria reforma del Registro de Entidades Religiosas. En: MARTÍN, María del M. (ed.). *Entidades eclesíásticas y Derecho de los Estados*. Granada: Comares, 2006.
- GARCÍA GARCÍA, Ricardo. La Ley Orgánica 7/1980, de 5 julio, de libertad religiosa. Su artículo 8. Comisión Asesora de Libertad Religiosa: regulación actual, antecedentes remotos, precedente cercano y su importación y mejora por el Ordenamiento Jurídico portugués. En: *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 2009, no. 19.

- GIMÉNEZ MARTÍNEZ DE CARVAJAL, José, Monseñor. Naturaleza Jurídica, valor y estructura de los Acuerdos. En: Los Acuerdos entre la Santa Sede y el Estado español (veinte años de vigencia). Madrid: Conferencia Episcopal Española, Édice, 2001.
- HERRERA CEBALLOS, E. Dos proyectos de reforma del Registro de Entidades Religiosas. Aproximación crítica. En: Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, 2013, no. 29.
- IBÁN, Iván C. Confesiones religiosas. En: A. A. V. V. Manual de Derecho Eclesiástico. Madrid: Trotta, 2016.
- JIMÉNEZ AYBAR, Iván. La alimentación Halal de los musulmanes en España: Aspectos jurídicos, económicos y sociales. En: Ius Canonicum, 2005, no. 90.
- LEAL ADORNA, María del M. Los matrimonios religiosos no canónicos a la luz de la nueva Ley de Jurisdicción Voluntaria. En: Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, 2016, no. 41.
- LEAL-ADORNA, M. Las confesiones religiosas y sus entidades en el Ordenamiento Jurídico Español. En: LEAL-ADORNA, María. (coord.). El fenómeno religioso en el Ordenamiento Jurídico Español. Madrid: Tecnos, 2020.
- LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ, Ángel. Criterios de inscripción en el registro de entidades religiosas según la Sentencia del Tribunal Constitucional de 15 de febrero de 2001. En: Derecho y Opinión, 2001, No. 9.
- LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ, Ángel y TIRAPU MARTÍNEZ, Daniel. La Cienciología en España: el camino hacia la personalidad jurídica. En: Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, 2008, no. 16.
- LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ, Ángel. La cuestión de la reforma del Registro de Entidades Religiosas: examen de las propuestas reglamentarias de 2003 y 2004. En: Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, 2009, No. 19.
- MANTECÓN, Joaquín. Breve nota sobre el nuevo Real Decreto de Registro de Entidades Religiosas. En: Ius Canonicum, 2015, vol. 55.
- MARABEL MATOS, Jacinto. Los preceptos confesionales alimentarios como corolario del derecho de asistencia religiosa en el ámbito de los Servicios Públicos. En: Revista de Derecho de la UNED, 2015, No. 16.
- MARTÍN GARCÍA, M. M. La financiación directa de las minorías religiosas. En: GARCIMARTÍN, Carmen. La financiación de la libertad religiosa. Actas del VIII Simposio Internacional de Derecho Concordatario. Granada: Comares, 2017.

- MARTÍNEZ TORRÓN, J. Concordato, cooperación e igualdad. La Cooperación del Estado español con las confesiones religiosas a la luz del vigente sistema de acuerdos con la Iglesia Católica. En: Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, 2004, no. 4.
- OLMOS ORTEGA, María E. Los Acuerdos del Estado con la FEREDE, FCIE y la CIE. En A. A. V. V. Acuerdos del Estado Español con los Judíos, Musulmanes y Protestantes. Salamanca: Servicio de publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, p. 100.
- OLMOS ORTEGA, Maria E. Personalidad jurídica civil de las entidades religiosas y Registro de Entidades Religiosas. En: Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, 2009, no. 19.
- PINEDA MARCOS, Matilde. El resurgimiento del registro de entidades religiosas. En: Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, 2020, no. 53.
- PONS- ESTEL TUGORES, Catalina. Novedades legislativas en torno a la eficacia civil del matrimonio religioso en España. En: Revista de Derecho Civil, 2016, vol. 3, no. 2.
- PONS-PORTELLA, Miguel. La declaración de notorio arraigo de las confesiones religiosas tras el Real Decreto 593/2015, de 3 de julio. En: Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, 2016, no. 41.
- POULAT, E. Privatización y liberalización del culto en Francia. La ley francesa de 9 de diciembre de 2005. En: Anuario de historia de la Iglesia, 2005, no. 14.
- RODRÍGUEZ BLANCO, Miguel. Libertad religiosa y Registro de Entidades Religiosas (a propósito de la STC 46/2001, de 15 de febrero). En: Revista Española de Derecho Constitucional, 2003, no. 68.
- RODRÍGUEZ BLANCO, Miguel. Régimen jurídico de cementerios y sepulturas. Granada: Comares, 2015.
- RODRÍGUEZ CHACÓN, Rafael. Régimen Jurídico actual del reconocimiento civil e inscripción en el registro de los matrimonios religiosos no católicos. En: Estudios Eclesiásticos, 2015, vol. 90, no. 355.
- ROSSELL, Jaime. La Ley Orgánica de Libertad Religiosa española y los proyectos italiano y portugués: un análisis comparativo. En: Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, 2000, vol. 16.

- ROSSELL, J. El principio de cooperación como herramienta para el desarrollo de la libertad religiosa: el modelo español. En: MARTÍNEZ DE CODES, Rosa M. Y CONTRERAS, Jaime. (coords.). *Espacios secularizados, espacios religiosos: Europa e Iberoamérica. Percepciones, complementaciones y diferencias*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2017.
- SOUTO PAZ, José A. Comunidad Política y Libertad de Creencias. Barcelona: Marcial Pons, 2007.
- TARRÉS CHAMORRO, Sol. Ritos funerarios en el islam: la praxis entre los musulmanes de Sevilla. En: Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía, 2006, no. 28.
- TORRES GUTIÉRREZ, Alejandro. El derecho fundamental de libertad religiosa en España: un balance crítico. En: A. A. V. V. Derecho Constitucional para el Siglo XXI. Actas del VIII Congreso Iberoamericano de Derecho Constitucional. Sevilla: Thomson- Aranzadi, 2006.
- TORRES GUTIÉRREZ, Alejandro. Los retos del principio de laicidad en España: una reflexión crítica a la luz de los preceptos constitucionales. En: Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, 2016, vol. 32.
- VALENCIA CANDALIJA, R. El estatuto jurídico de las confesiones religiosas en Portugal. En: MARTÍN, María del M. Entidades Eclesiásticas y Derecho de los Estados. Granada: Comares, 2006.
- VALENCIA CANDALIJA, Rafael. La enseñanza de la religión en el ordenamiento estatal y autonómico. Madrid: Dykinson, 2013.
- VALENCIA CANDALIJA, R. La regulación del matrimonio religioso de las confesiones con notorio arraigo en España: las novedades introducidas por la Ley de Jurisdicción Voluntaria. En: PERALTA CARRASCO, Manuel. (coord.). Derecho de familia: Nuevos retos y realidades. Madrid: Dykinson, 2016.
- VÁZQUEZ ALONSO, Víctor J. Laicidad y Constitución. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2012.
- VILADRICH, P. J. y FERRER ORTIZ, J. Los principios informadores del Derecho Eclesiástico del Estado español. En: FERRER ORTIZ, Javier. (coord.). Derecho Eclesiástico del Estado español. 6 ed. Pamplona: Eunsa, 2007.
- ZUCCA, L. Law v. religion. En: ZUCCA, Lorenzo & UNGUREANU, Camil. Law, State and Religion in the New Europe: debates and dilemmas. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

María Esperanza Adrianzén Olivos

**LIBERTAD Y PLURALIDAD RELIGIOSA
EN EL PERÚ: BUENAS PRÁCTICAS HACIA UNA SANA
LAICIDAD DEL ESTADO**

Peruana. Abogada directora de Asuntos Interconfesionales de la Dirección General de Justicia y Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de Perú. Abogada por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, con estudios concluidos de Maestría en Derecho Constitucional y Doctorado en Derecho por la UNFV. Es expositora en diversos eventos nacionales e internacionales sobre temas relacionados con la libertad religiosa en el Perú, laicidad, pluralidad y relación del Estado con las diversas confesiones religiosas. Coautora del libro *Estado y Religión. Comentarios a la Ley de Libertad Religiosa* (esfuerzo colectivo de 11 autores, nov. 2018. Jurista Editores E.I.R.L.). Correo: eadrianz@minjus.gob.pe

María Esperanza Adrianzén Olivós

**LIBERTAD Y PLURALIDAD RELIGIOSA
EN EL PERÚ: BUENAS PRÁCTICAS HACIA UNA SANA
LAICIDAD DEL ESTADO**

Resumen

El ejercicio de la libertad religiosa se desarrolla en una sociedad democrática y permite visibilizar una diversidad de manifestaciones que enriquecen no solo la práctica religiosa, sino también a la misma sociedad.

Esto implica comprender la importancia de asumirse como parte de una sociedad plural en materia de credos, no debiendo, por ello, imponerse creencias o manifestaciones de creencias y generándose una relación desde el Estado con las entidades religiosas desde la premisa de la neutralidad en relación con cualquier creencia en lo religioso, encaminándose entonces hacia una sana laicidad y buenas prácticas que favorezcan la convivencia social.

Palabras clave: libertad religiosa, diversidad, pluralidad, laicidad, neutralidad.

Abstract

The exercise of religious freedom takes place in a democratic society, and it allows to visibilize a diversity of manifestations, which enrich not only religious practice but also society itself.

This implies understanding the importance of assuming oneself as part of a plural society in matters of creed, not having, therefore, imposed beliefs or manifestations of beliefs, generating a relationship from the State with religious entities based on the premise of neutrality regarding any kind of belief in the religious context, thus heading towards a healthy laicity and good practices that promote social coexistence.

Keywords: religious freedom, diversity, plurality, laicity, neutrality.

Introducción

En el Perú nos encontramos *ad portas* del bicentenario de la Independencia; además, se han cumplido cuarenta años del reconocimiento constitucional de la libertad religiosa y, en breve, se celebrarán los diez años de la vigencia de la Ley de Libertad Religiosa, ley no. 29635, que data del 21 de diciembre de 2010.

En ese contexto, se hace necesario contribuir a la reflexión y, en miras de su fortalecimiento, al análisis de la libertad religiosa, valorando los avances o las propuestas de mejora, así como los esfuerzos por visibilizar el sentido de su ejercicio como derecho fundamental en sus dimensiones individual y colectiva.

Cuando nos referimos a la *libertad religiosa* no podemos dejar de hacer mención de la dignidad humana, que se comprende como el fundamento último de los derechos fundamentales y que adquiere pleno sentido en la siguiente frase: “la dignidad humana es el valor que todo ser humano tiene simplemente por su condición de ser humano”.

Empero, la reflexión sobre la dignidad humana implica no solamente que cada persona deba ser tratada como lo que es: “ser humano”; implica también que, siendo un fin en sí mismo, se identifica con sus iguales, reconociéndose como único, individuo, pero también como ser social, parte de una sociedad, en la que se desenvuelve haciendo uso de su derecho a la libertad.

Por ello, cuando hablamos del derecho a la libertad religiosa reconocemos que, como libertad moderna, está instalado en la historia de los derechos fundamentales de manera determinante. El marco constitucional vigente no podría entenderse sin valorar este derecho fundamental desde un contexto de pluralidad.

¿Qué decir de la *pluralidad*? Es evidente que el hecho religioso, proyectado en la dimensión colectiva de la libertad religiosa, mantiene un rol numéricamente preponderante en el espacio social peruano. La promoción del derecho fundamental —que implica el derecho de creer o no creer— y la globalización —que coadyuva a la secularización y al conocimiento (que fortalece el raciocinio sobre las creencias)— tienen cierto impacto en el abandono de la fe o el cambio de creencias; esto último conlleva reconocer una pluralidad de religiones que da cuenta de

diversas formas de manifestación religiosa: estas, finalmente, inciden en la cooperación de las minorías, propiciando su inclusión en los espacios en los que, especialmente en países como el nuestro, se apreciaban desde la confesionalidad del Estado, para desarrollar mejores prácticas hacia lo que se denomina hoy “laicidad” del Estado.

Para asegurar el ejercicio de la libertad religiosa en el Perú está previsto constitucionalmente que el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos es el sector que tiene la función específica de “mantener las relaciones del Poder Ejecutivo con las entidades religiosas, conforme a la ley de la materia”; ello, en el marco del respeto a la diversidad religiosa que existe en el país, la no discriminación y la sujeción a los tratados internacionales sobre la materia.

La libertad religiosa en el Perú

Luis María Diez Picazo dice con acierto que “la libertad religiosa fue históricamente el primero de los derechos fundamentales en ser reclamado y reconocido¹¹³”. Señala este autor que el valor que protege significa “el rechazo de toda forma de coerción por razón de creencias, religiosas o no religiosas”. Esta fórmula de valoración de la libertad religiosa no solo la reconoce desde la dignidad humana, como fundamento de los derechos humanos, sino también desde el respeto debido de la autonomía de la libertad; para el caso, la libertad de elegir creer o no creer.

Su conexión con la autonomía, teniendo que garantizarse el examen de la conciencia individual en asuntos de religión —como señala Abraham Romero Ortega— tiene su origen en la Reforma y, posteriormente, en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, que abrió las puertas de su inicial reconocimiento¹¹⁴.

113. DIEZ PICAZO, Luis María. Sistema de derechos fundamentales. Madrid: Civitas-Thomson Reuters, 2013, p. 227.

114. ROMERO ORTEGA, Abraham. La libertad religiosa en España. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006, p. 28.

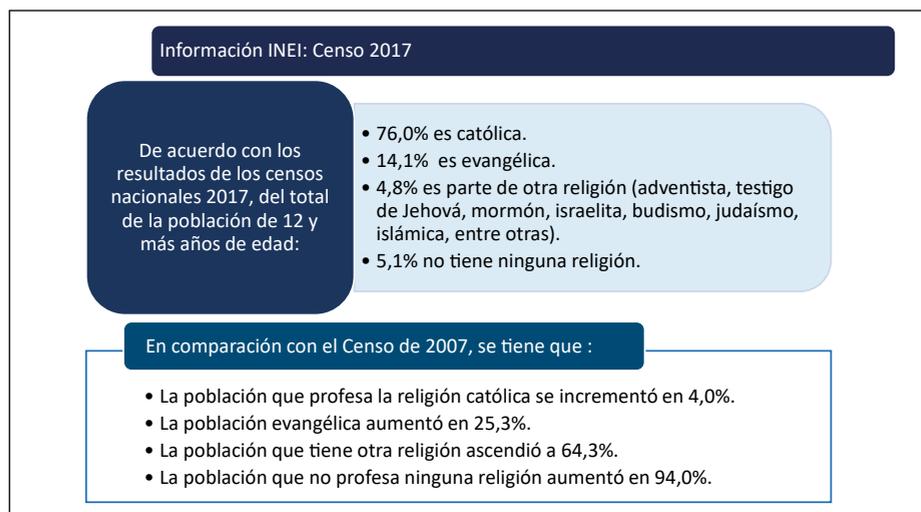
El Censo Nacional peruano 2017, la incidencia según el tipo de religión

El Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) es la entidad pública que cuenta con la data del Censo Nacional 2017¹¹⁵. Los documentos de dicha entidad señalan que el total de la población peruana es de 31.237.385 habitantes. El 94,9% de la población manifiesta que es parte de una confesión religiosa.

De las principales características sociales del país, respecto a la identificación con la religión de preferencia de la población encuestada, destaca la pertenencia a una entidad religiosa. El INEI hace una comparación con el Censo 2007, diez años antes, y contrasta las diferencias porcentuales en ese período.

A continuación, a modo de resumen, se aprecia la información sobre la población censada según el tipo de religión que profesa, de 12 a más años de edad:

Figura 1. Información INEI: Censo 2017.



Fuente: Elaboración propia.

115. Perfil Sociodemográfico del Perú, informe nacional, elaborado a partir de los resultados de los censos nacionales: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas, realizado en octubre de 2017. Disponible en Internet: <https://www.inei.gov.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf>.

Es alto el porcentaje de la población creyente en el Perú, así como en la mayoría de los países de América Latina, en lo que se observa cuán importante es la religión, incidiendo de manera relevante en la vida de la sociedad.

El contenido del derecho a la libertad religiosa, a la igualdad y no discriminación

La libertad religiosa y de culto, así como la de conciencia, es un derecho fundamental reconocido y protegido por la Constitución Política del Perú. Esto es:

Artículo 2. Toda persona tiene derecho:

2. A la igualdad ante la ley. Nadie debe ser discriminado por motivo de origen, raza, sexo, idioma, religión, opinión, condición económica o de cualquier otra índole.
3. A la libertad de conciencia y de religión en forma individual o asociada. No hay persecución por razón de ideas o creencias. No hay delito de opinión. El ejercicio público de todas las confesiones es libre, siempre que no ofenda la moral ni altere el orden público.

La Ley de Libertad Religiosa, Ley N° 29635, ha considerado, en sus artículos 1° y 2°, el tratamiento de la libertad de religión y de la igualdad ante la ley, haciendo eco del deber constitucional del Estado de garantizar el derecho fundamental a la libertad de religión. A la letra, la norma dice:

Artículo 1. Libertad de religión.

El Estado garantiza el derecho fundamental de toda persona a la libertad de religión reconocido y amparado por la Constitución Política del Perú y por los tratados internacionales ratificados por el Estado peruano.

El ejercicio público y privado de este derecho es libre y tiene como único límite tanto la protección del derecho de los demás al ejercicio de sus libertades públicas y derechos fundamentales como la protección del orden, la salud y moral públicos.

Artículo 2. Igualdad ante la ley.

Toda persona natural es igual ante la ley. Se prohíbe toda acción u omisión que discrimine a una persona en razón de sus creencias religiosas.

El Estado reconoce la diversidad de las entidades religiosas. En igualdad de condiciones, gozan de los mismos derechos, obligaciones y beneficios.

La libertad religiosa, según ha señalado el Tribunal Constitucional en el Expediente N° 05680-2009-PA/TC,

supone la capacidad de toda persona para autodeterminarse en su comportamiento de acuerdo a las convicciones y creencias que tenga específicamente en el plano religioso. Vital es, al respecto, considerar que la religión implica la asunción de un conjunto de creencias y dogmas en torno a la divinidad, a partir de los cuales se explica el mundo y el estilo de vida de cada ser humano. La religión, en tal sentido, predetermina el comportamiento de las personas que la profesan, así como fundamenta el alcance de sus propias conductas.

La Constitución Política del Perú, en los numerales 2 y 3 del artículo 2 y los artículos 14 y 50, garantiza la plena vigencia de la libertad religiosa en el ámbito individual y colectivo, el ejercicio público y privado, así como la igualdad ante la ley de todas las confesiones religiosas.

Los tratados internacionales, de los que el Perú es parte, advierten que la libertad de religión o de convicciones se sujeta únicamente a las limitaciones necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y las libertades fundamentales de los demás, respetando la libertad de los padres (o tutores legales) para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones. Ese compromiso implica el deber de contribuir a la realización de los objetivos de paz mundial, de justicia social, y a la eliminación de las ideologías o prácticas del colonialismo y de diversas formas de discriminación.

En ese sentido, la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 25 de noviembre de 1981, proclamó la declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones, cuyo Artículo 4 señala lo siguiente:

1) Todos los Estados adoptarán medidas eficaces para prevenir y eliminar toda discriminación por motivos de religión o convicciones en el reconocimiento, el ejercicio y el goce de los derechos humanos y de las libertades fundamentales en todas las esferas de la vida civil, económica, política, social y cultural.

2) Todos los Estados harán todos los esfuerzos necesarios por promulgar o derogar leyes, según el caso, a fin de prohibir toda discriminación de ese tipo y tomar las medidas adecuadas para combatir la intolerancia por motivos de religión o convicciones en la materia.

En cuanto al desarrollo normativo del derecho a la libertad religiosa, la Ley N° 29635, Ley de Libertad Religiosa, establece las bases de la relación del Estado y las confesiones. Su reglamento, aprobado por Decreto Supremo N° 006-2016-JUS, desarrolla disposiciones establecidas en la ley, procurando el enfoque de garantía constitucional del derecho de toda persona a la libertad de religión.

Por otro lado, el Tribunal Constitucional peruano se ha pronunciado con relación a la libertad religiosa y su contenido constitucionalmente protegido, precisando las dimensiones subjetiva y objetiva¹¹⁶ y los derechos derivados de su ejercicio. Así, distingue la libertad religiosa y la libertad de conciencia¹¹⁷, así como sus aspectos negativos y positivos, lo que implica la prohibición de injerencias por parte del Estado o de particulares en la formación y práctica de las creencias o en las actividades que las manifiesten y las variantes principales en las que se ve reflejada la libertad religiosa¹¹⁸.

En ese orden de ideas, el Tribunal Constitucional ha establecido también que la actuación política y normativa del Estado se desenvuelve en un ámbito de neutralidad en relación con cualquier creencia en lo religioso, considerando que resulta adecuado generar normas que viabilicen en la práctica el ejercicio de la libertad religiosa en sus dimensiones individual o colectiva¹¹⁹.

116. Fundamento 17 de la STC 05680-2009-PA/TC.

117. Fundamento 16 de la STC 05680-2009-PA/TC.

118. Fundamentos 11 al 13 de la STC 6111-2009-PA/TC

119. Fundamentos 16 a 25 y 34 de la STC 0007-2014-PA/TC.

Visto el panorama de la manera más resumida posible, de la libertad religiosa se derivan otros derechos de las personas, como los siguientes:

- Elegir libre y voluntariamente la religión que más satisfaga la espiritualidad.
- Ejercer la facultad de no elegir religión o creencia alguna.
- Ejercer su creencia públicamente, en forma individual y colectiva, sin ser víctima de discriminación.
- Formar parte de una determinada confesión religiosa, creer en el dogma y la doctrina de dicha confesión y practicar el culto.
- Mantener reserva de sus convicciones religiosas, cambiar de religión o negarse a participar de cualquiera de ellas.

La pluralidad religiosa y la relación del Estado con las entidades religiosas

Relación del Estado con la Iglesia católica

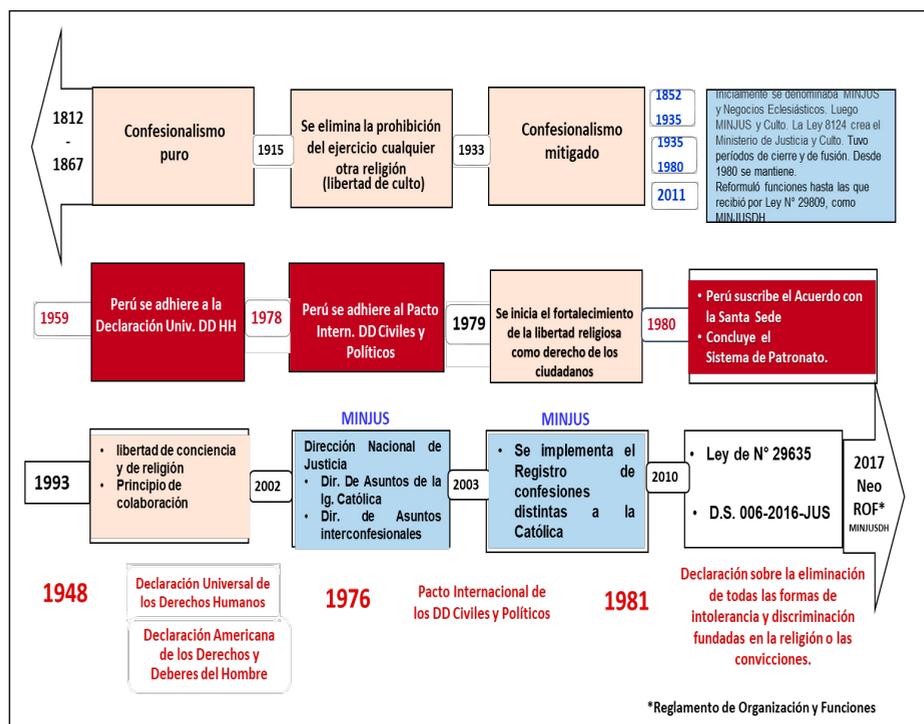
El artículo 50° de la Constitución Política del Perú refiere la autonomía política del Estado; refiere, también, su relación con las diferentes confesiones. En este contexto constitucional, se observan diversos regímenes jurídicos: en el ámbito del derecho público, la Iglesia católica, y, en el privado, otras confesiones.

De modo ilustrativo, a continuación el lector podrá observar en el gráfico una línea de tiempo de las constituciones del Perú, desde la española de 1812, que regía los destinos de las colonias de España. En esa línea observemos, también, los momentos en los que el Perú suscribió tratados internacionales que recogen el derecho a la libertad religiosa como tal, por lo que se asume primero un compromiso, luego ratificado como obligación del Estado.

Esto se visibiliza con los cambios en las normas nacionales, como sucede en 1979, cuando la Constitución, en su artículo 2°, establece el derecho a la libertad de conciencia y de religión, pero también establece que “dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú. Le presta su colaboración. El Estado

puede también establecer formas de colaboración con otras confesiones”. El mismo contenido es el que recoge la constitución vigente, la de 1993, en su artículo 50°.

Figura 2. Línea de tiempo de las constituciones del Perú



Fuente: Elaboración propia.

El Tribunal Constitucional ha señalado que el artículo 50° define la forma política del Estado peruano como un Estado laico o aconfesional, en tanto declara su “independencia y su autonomía” respecto de toda organización o autoridad religiosa¹²⁰. Es materia de otro artículo la temática sobre laicidad, pero es preciso mencionarla a efecto de comprender, razonablemente, la relación del Estado con las entidades religiosas, luego del proceso histórico constitucional graficado brevemente.

120. STC N° 0007-2014-PA/TC, fundamento 11.

Como se puede observar, la relación con la Iglesia católica es de arraigo histórico: ha sido gestada en el seno del propio Estado, a través del Poder Legislativo. El Sistema de Patronato que regía esa relación fue incorporado en los textos constitucionales desde 1826 hasta 1933.

En julio de 1980, el Perú suscribió un acuerdo con la Santa Sede, poco antes de la entrada en vigencia de la Constitución de 1979 que, como se ha dicho antes, incorporó por primera vez en la historia del Perú el reconocimiento de la libertad religiosa. Así, concluía el sistema de patronato.

El Estado peruano y su relación con la Iglesia católica tiene como antecedente el marco histórico constitucional —de un Estado confesional— que, luego de reconocido el derecho a la libertad religiosa en su carta magna, suscriben un acuerdo que es aprobado por el Decreto Ley N° 23211 el 24 de julio de 1980. El mismo adquiere el nivel de un tratado internacional.

El acuerdo genera la creación de otras normas para facilitar la colaboración con la Iglesia católica y cumplir con los compromisos asumidos. Dichas normas tenían que comprender a todas las entidades religiosas.

La Ley N° 29635, Ley de Libertad Religiosa, que desarrolla el derecho fundamental a favor de todas las personas, en su dimensión individual y colectiva, ratifica el acuerdo en su Segunda Disposición Complementaria Final.

¿Cómo se relacionan las confesiones no católicas con el Estado?

Como se ha señalado, el Artículo 50° de la Constitución Política del Perú refiere las siguientes situaciones respecto del Estado y las confesiones religiosas: “a) Régimen de independencia y autonomía; b) Reconocimiento de la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú; c) Colaboración con la Iglesia Católica y, d) Posibilidad de establecer formas de colaboración con otras confesiones”.

La mención constitucional señala la posibilidad de establecer formas de colaboración con las confesiones diferentes a la católica, la que se ha ido concretando en una ineludible realidad. Es deber del Estado la protección de la dignidad de la persona. En función de ella, la garantía de la libertad de religión y de creencias de todas las personas y de los grupos en que se integran, premisa observada en el devenir histórico.

Así, en el marco de sus funciones, el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos presta especial atención a lo previsto en el artículo 6º, literal d) y e) de la Ley N° 29635, Ley de Libertad Religiosa, que hace referencia puntual a las manifestaciones colectivas de dicha libertad, cuya titularidad es de los creyentes y de las entidades religiosas que conforman. Los derechos específicos en los que se concretan tales manifestaciones son:

- d. Ejercer libremente su ministerio, practicar su culto, celebrar reuniones relacionadas con su religión y establecer lugares de culto o de reunión con fines religiosos.
- e. Divulgar y propagar su propio credo.

Tales derechos específicos y su libre ejercicio tienen como premisa la no injerencia del Estado en cuestiones de fe de las comunidades religiosas. Así, nuevamente, cabe recordar, en el marco de lo señalado por el Tribunal Constitucional¹²¹, que la relación del Estado con las entidades religiosas debe desarrollarse “en un ámbito de neutralidad en relación a cualquier creencia en lo religioso”.

En dicho contexto, el funcionariado y personal que realizan servicio público están vinculados a la Constitución y a las leyes; en esa medida, su actuación frente a las personas que hacen parte de las entidades religiosas necesariamente debe desarrollarse en un ámbito de neutralidad.

Cabe mencionar que una de las características de las entidades religiosas es su intervención social. Para ello, en la mayoría de los casos requieren de autorizaciones que les permitan efectivizar esa intervención, generalmente motivada por los fines que las mismas persiguen.

Las formas de intervenir de las entidades religiosas les exigen solicitar la atención del Estado para desarrollar actividades, en el marco de sus fines sociales, a favor de grupos de personas que son destinatarias de su atención (especialmente, por su vulnerabilidad social); para concretarlo, la Administración emitió diversas normas que favorecen la intervención social de las entidades religiosas, estableciendo requisitos para las autorizaciones a través de sectores específicos, según su requerimiento.

121. STC N° 007-2014-PA/TC. Fundamentos 22 y 24.

Asimismo, diseñó registros administrativos en los sectores que se vinculaban con las entidades religiosas para atender la gestión de sus actividades; generalmente, de asistencia social. Cada entidad pública, requerida en su momento, decidió contar con un registro de entidades a las que atendía (entre ellas, las religiosas¹²²). Así, por ejemplo, el Ministerio de Economía y Finanzas cuenta con un Registro de Entidades (en general) a las que exonera del impuesto de la renta. La Superintendencia Nacional de Migraciones también contaba con un Registro de Entidades Religiosas a las que entregaba un cupo de visas para religiosos extranjeros. Esto, hasta la creación del Registro de Entidades Religiosas en el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

Si bien no existen otros acuerdos parecidos al suscrito con la Santa Sede, la extensión normativa desde 1980, para la atención de la Iglesia Católica, también alcanza a las confesiones diferentes a ella. Los tratados internacionales que exhortan a los países a eliminar “toda forma de discriminación” son la base para esa forma de tratamiento, con una mirada de igual tratamiento, teniendo en cuenta las mismas condiciones.

Cabe mencionar que el artículo 15° de la Ley de Libertad Religiosa, Ley N° 29635, establece la posibilidad de que el Estado pueda suscribir convenios de colaboración con las entidades religiosas sobre temas de interés común, de carácter legal, que, estando inscritas en el Registro,

122. Reglamento de la Ley del IGV, aprobada por Decreto Supremo N° 29-94-EF, publicado el 29/3/1994, y normas modificatorias, incisos a) y b) así como el último párrafo del numeral 11.4 del numeral 11 del Artículo 2:

a) Tratándose de la Iglesia Católica, se considerará a la Conferencia Episcopal Peruana, los Arzobispados, Obispados, Prelaturas, Vicariatos Apostólicos, Seminarios Diocesanos, Parroquias y las misiones dependientes de ellas, Órdenes y Congregaciones Religiosas, Institutos Seculares asentados en las respectivas Diócesis y otras entidades dependientes de la Iglesia Católica reconocidas como tales por la autoridad eclesiástica competente, que estén inscritos en el Registro de Entidades Exoneradas del Impuesto a la Renta de la Superintendencia Nacional de Administración Tributaria - SUNAT.

b) Tratándose de entidades religiosas distintas a la católica se considerarán a las Asociaciones o Fundaciones cuyos estatutos se hayan aprobado por la autoridad representativa que corresponda y que se encuentren inscritas en los Registros Públicos y en el Registro de Entidades Exoneradas del Impuesto a la Renta de la Superintendencia Nacional de Administración Tributaria - SUNAT. Las entidades religiosas acreditarán su inscripción en el Registro de Entidades Exoneradas del Impuesto a la Renta, con la Resolución que la Superintendencia Nacional de Administración Tributaria - SUNAT expide cuando se ha realizado dicha inscripción, la cual deberá ser exhibida a la Superintendencia Nacional de Aduanas, para internar los bienes donados inafectos del Impuesto”.

hayan adquirido notoriedad con dimensión nacional y ofrezcan garantías de estabilidad y permanencia por su número de miembros y actividades.

Al respecto, Milagros Revilla Izquierdo¹²³ refiere que: la relación entre el Estado peruano y las minorías religiosas puede ser afrontada a través de medidas especiales que pueden ser medidas de acción positiva, discriminación positiva, además de formas de colaboración que corresponden al desarrollo del principio de cooperación en los Estados, que para la doctrina significa la constitucionalización del común entendimiento que han de tener las relaciones entre los poderes públicos y las confesiones en orden a la elaboración de su status jurídico específico y a la regulación de su contribución al bien común ciudadano.

Se trata entonces de acciones positivas, que son medidas que se establecen para favorecer derechos a colectivos que tradicionalmente no han tenido acceso a ellos. Revilla explica esto en los términos de Alegret, quien señala que quienes distinguen las acciones afirmativas de la discriminación positiva afirman que esta última tiene como contrapartida ineludible el perjuicio de otras personas que no pertenecen al grupo.

En todo caso, establecer la celebración de convenios, determinando requisitos que pudieran ser inalcanzables para algunas confesiones religiosas, podría “configurar un supuesto de discriminación¹²⁴”, cuando los estados deben asegurarse de que las disposiciones por las que se rija esa atribución se hayan concebido y se pongan en práctica de manera no discriminatoria.

Por ello, la celebración de los convenios, conforme reflexiona Revilla, no forma parte del derecho a la libertad religiosa, y el que no sea obligatorio celebrarlos tampoco puede ser motivo para obstaculizar y hacer imposible lo que se ha previsto en el artículo 50° de la Constitución, sobre la posibilidad de colaboración.

123. Milagros Revilla Izquierdo, Comentario al Artículo 15 de la Ley 29635 “Convenios de colaboración, *Estado y Religión. Comentarios a la Ley de Libertad Religiosa*, Jurista editores, Lima, 2018, p. 300-314.

124. NACIONES UNIDAS. (2011). Informe del Relator Especial sobre libertad de religión o de creencias, Heiner Bielefeldt. A/HRC/19/60, no. 60.

Sobre el particular, es necesario reflexionar acerca de la igualdad ante la ley de todas las confesiones religiosas, valorando, como se ha dicho, el hecho religioso y la pluralidad que tal valoración permite visibilizar. El principio de colaboración implica la facilitación del cumplimiento de los fines de las entidades religiosas, frente a las cuales será menester definir principalmente la garantía del ejercicio de sus derechos fundamentales, para el caso de la libertad religiosa y de culto.

Cabe mencionar que la diversidad religiosa y la valoración de la pluralidad enriquecen no solamente a quienes son parte, sino a la comunidad en general, en tanto se fortalecen los cambios culturales y sociales tan significativos en décadas recientes en la sociedad peruana.

Todo ello parte de un discurso a favor de la laicidad: valor que garantizará la neutralidad de quienes representen al Estado; cuanto más si la Constitución Política consagra que los tratados celebrados por el Estado peruano, y en vigor, forman parte del derecho nacional.

La libertad religiosa y las buenas prácticas: hacia una sana laicidad del Estado

La jurisprudencia del Tribunal Constitucional y la laicidad del Estado

El Tribunal Constitucional ha señalado que el Estado se autodefine como *laico* o ente radicalmente incompetente ante la fe y la práctica religiosa, no correspondiéndole ni coaccionar ni concurrir como un sujeto más, con la fe religiosa de los ciudadanos. En esa medida, por mucha actividad de reconocimiento, tutela y promoción del factor religioso que desarrolle, se comportará siempre como Estado laico¹²⁵.

El Artículo 50° de la Constitución determina la condición de las relaciones del Estado con las confesiones religiosas: independencia y autonomía.

Un Estado es laico en tanto que se autodefine como tal, al considerarse neutral ante la fe y la práctica religiosa, asumiendo que no le corresponde coaccionar ni concurrir, como un sujeto más, con la fe religiosa de los ciudadanos.

125. STC N° 06111 - 2009 - PA/TC. Fundamento 25.

La laicidad precisa la dimensión orgánica del Estado, pero también el distanciamiento que el Estado debe mantener frente al discurso doctrinal de las confesiones religiosas, por lo que no se puede utilizar como criterio para identificar la acción estatal correcta ni para distinguir la justicia de las decisiones de las instituciones públicas.

Sobre el régimen de laicidad del Estado peruano, el Tribunal Constitucional señala: “Se constituye como un régimen de emancipación con las confesiones religiosas [...] y su actuación política y normativa se desenvuelve en un ámbito de neutralidad en relación a cualquier creencia en lo religioso¹²⁶”.

En dicho marco, se compone de dos reglas:

- Separación entre el Estado y las organizaciones religiosas: esto garantiza que el Estado *no se entrometa en asuntos de la fe y práctica religiosa*, pero también que el Estado no está sometido a una orden confesional.
- Neutralidad del Estado frente al fenómeno religioso: refiere al tipo de tratamiento que tiene con las entidades religiosas.

Esta regla le prohíbe al Estado mejorar la situación o privilegiar a unas entidades religiosas respecto a otras. La laicidad como neutralidad hace posible el respeto del derecho de igualdad de los ciudadanos en relación con sus convicciones religiosas¹²⁷.

Tales reglas implican: a) separar prácticas religiosas del Estado; b) respetar la expresión de la diversidad religiosa en la sociedad civil, en tanto que es la que corresponde a su dimensión pública; y c) garantizar una correcta convivencia entre las distintas religiones, así como de las religiones con la sociedad indiferente hacia el hecho religioso (incluye agnósticos y ateos), que comparte el mismo espacio público.

Laicidad como neutralidad

En relación con la laicidad como neutralidad, precisa recordar que el Estado es imparcial respecto a las convicciones y creencias de sus ciudadanos; por tanto, le debe ser indiferente que los mismos sean creyentes o no creyentes o que pertenezcan a una confesión o no.

126. STC N° 0007-2014-PA/TC. Fundamentos 16 y 19.

127. STC N° 0007-2014-PA/TC. Fundamentos 22 y 24.

En esa medida, es una obligación para el Estado dar el mismo trato a quienes creen (cualesquiera que sean esas creencias) y a quienes no lo hacen; esto, puesto que es una consecuencia de la despersonalización del Estado en tanto no puede ser un sujeto creyente.

De otro lado, la neutralidad se expresa atendiendo al pluralismo de creencias existentes en la sociedad, lo que resulta en una garantía de la libertad religiosa.

El Tribunal Constitucional señala que:

En cuanto tal, la regla de neutralidad veda al Estado realizar cualquier valoración positiva de alguna confesión religiosa en particular. Está prohibido mejorar la situación de una iglesia, establecer privilegios, promoverla o empeorar la posición de las otras para establecer ventajas inmerecidas a unas. Las elecciones en el ámbito de la religión de las personas no deben implicar de ningún modo un estatus diferenciado de ningún tipo por parte de las entidades públicas.

El Estado debe permanecer imparcial en materia de religión y debe estar al margen de toda valoración positiva o negativa acerca de la verdad de cualquiera de ellas. Debe dejarse la aceptación de las religiones al terreno del proselitismo que en el seno de la sociedad puedan practicar las iglesias u organismo[s] no confesionales. De este modo el Estado asegurará igual respeto para todos, creyente y no creyente¹²⁸.

Entonces, es necesario señalar que la neutralidad se relaciona directamente con el concepto de *pluralismo*, así como con el de *libertad ideológica* y el principio de *objetividad*, pero también con *indiferencia*, *abstención* e *imparcialidad*.

Rafael Palomino, de la Universidad Complutense de Madrid, señala que

un ordenamiento jurídico responde a la laicidad cuando es independiente de fuentes religiosas, y el Estado es neutral cuando no efectúa una valoración de las creencias religiosas en términos de verdad o falsedad a la hora de adoptar posturas respecto de ellas. También podría entenderse que la neutralidad es reflejo de la “imparcialidad” del Estado en materia

128. STC N° 0007-2014-PA/TC. Fundamentos jurídicos 22 y 24.

religiosa y de creencias: no toma partido en disputas de carácter religioso. La neutralidad, en suma, es reconocer “la recíproca autonomía de Estado y religión¹²⁹”.

En esa línea de ideas, teniendo en cuenta que en la Declaración Universal de Derechos Humanos y en los pactos internacionales de derechos humanos se proclaman los principios de no discriminación y de igualdad ante la ley y el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión o de convicciones, la “Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones”, proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 25 de noviembre de 1981 [resolución 36/55], resulta uno de los instrumentos que fundamenta acciones a favor de la promoción de la libertad religiosa.

Dichas acciones alcanzan la garantía de la libertad religiosa, manifestada en practicar el culto o celebrar reuniones, capacitar y elegir los dirigentes religiosos, observar los días de descanso, enseñar la religión o las convicciones en lugares aptos para esos fines, así como fundar y mantener instituciones humanitarias, solicitar y recibir contribuciones voluntarias, entre otras actividades que permiten su desarrollo en la sociedad¹³⁰.

El Artículo 7 de la referida Declaración señala que “Los derechos y libertades enunciados [...] se concederán en la legislación nacional de manera tal que todos puedan disfrutar de ellos en la práctica”. Resulta necesario tener dicho contenido presente a fin de que no se vea afectada la libertad religiosa por acciones, de manera directa, o por normas que aparenten neutralidad.

El ejercicio libre de tales derechos conlleva la no injerencia del Estado en cuestiones de la fe de las entidades religiosas. Esto implica comprender la importancia de lo que corresponde a una sociedad democrática y, por lo tanto, laica, no debiendo imponerse creencia o acto que implique la concurrencia del Estado. Así, en el marco de lo señalado por el

129. PALOMINO LOZANO, Rafael. Derecho y Religión, Manual Breve de Derecho Eclesiástico del Estado. 6 ed. Distribuido bajo Licencia Creative Commons Atribución [NoComercial] SinDerivar 4.0 Internacional, p. 38.

130. Artículo 6 de la “Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones”.

Tribunal Constitucional, la relación del Estado con las entidades religiosas debe desarrollarse “en un ámbito de neutralidad en relación a cualquier creencia en lo religioso”.

Los funcionarios y servidores públicos están vinculados a la Constitución y las leyes, que deben respetar cuando se trata de los asuntos públicos; por lo tanto, su actuación frente al espacio público (“sociedad civil”) debe comprender, en relación con lo religioso, las reglas antes referidas.

Silvia Meseguer Velasco¹³¹ señala que es deber del Estado la protección de la dignidad de la persona y, sobre esta base, garantizar la libertad de religión y de creencias de todas las personas y de los grupos en que se integran, para evitar, al mismo tiempo, la discriminación por razón de sus creencias¹³².

En ese sentido, el Perú ha iniciado un proceso encaminado hacia una sana laicidad y neutralidad del Estado, en tanto ha emitido normas e implementado acciones para garantizar el ejercicio de la libertad de religión en sus diversas manifestaciones, la tolerancia positiva y el respeto en las cuestiones relacionadas con las creencias y convicciones, considerando que el ejercicio de tal derecho debe contribuir también a la realización de los objetivos de paz, justicia social y amistad entre las naciones, y procurando, como señala la Asamblea General de las Naciones Unidas en su Resolución 36/55, la eliminación de las ideologías o prácticas del colonialismo y de la discriminación.

La promoción de la libertad religiosa a nivel nacional

Adicionalmente al énfasis en el fortalecimiento de la libertad religiosa, resulta de alta importancia la promoción de la misma, en su contexto jurídico, como derecho fundamental de las personas, por lo que es tarea del

131. MESEGUER VELASCO, Silvia. Libertad Religiosa y neutralidad ideológico-religiosa del Estado. Transporte Público y Factor Religioso. 1ª ed. Madrid: Editorial Dykinson, 2017, p. 317.

132. Rafael Palomino Lozano (citado por Meseguer Velasco, S. Op. Cit. p. 156 y 157) señala que la neutralidad ideológico-religiosa del Estado no se presenta como una orientación ideológica determinada, sino como un medio para conseguir un fin; es decir, opera como un principio instrumental o de actuación que complementa la separación/laicidad, para hacer efectivo el derecho de libertad religiosa e ideológica y la igualdad de trato en el ejercicio de estos derechos de las personas y los grupos en que se integran (por este motivo, está llamada a constituir el principio más apto para un estudio comparado sobre la articulación práctica de la actividad del Estado ante las cosmovisiones presentes en una sociedad diversa).

Poder Ejecutivo, en el Perú, a través del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, desarrollar diversas acciones, identificando tareas pendientes al respecto.

En esa línea, se vienen haciendo esfuerzos que tienen que ver con la función articuladora con las entidades religiosas, a fin de superar toda situación que contenga atisbos de discriminación en el tratamiento del Estado a las confesiones, aspirando a una gestión de la diversidad que visibilice el aporte social de las entidades religiosas.

Para ello, es importante enfatizar el derecho y fortalecer las capacidades de agentes que, sin aparecer en la política social del Estado, participan de manera voluntaria y autofinanciada en superar el impacto de la pobreza en sectores no alcanzados por el mismo; esto, teniendo como base fundamental de su participación principios basados en la dignidad de la persona.

En ese sentido, es parte de la acción de promover la libertad religiosa y fortalecer el pluralismo y la diversidad religiosa en el país, así como el desarrollo de una sana laicidad del Estado, realizar diversas actividades académicas con especialistas en la temática y difundir el marco normativo sobre libertad religiosa. Este tipo de actividades motiva el análisis y debate de tal derecho, haciendo énfasis en la tolerancia positiva, pluralidad y no discriminación.

Debe considerarse también que en el Perú se han establecido una serie de normas que favorecen a las entidades religiosas para el desarrollo de sus actividades de servicio social. Así, por ejemplo, la Ley de Tributación Municipal, promulgada mediante el Decreto Legislativo N° 776, establece que “están *inafectos* al pago del impuesto los predios de propiedad de: d) las entidades religiosas, siempre que se destinen a templos, conventos, monasterios y museos”. Asimismo, están exoneradas del impuesto a la renta, previa la sustentación de sus fines ante el Ministerio de Economía y Finanzas, así como del impuesto a las donaciones provenientes del exterior, siempre y cuando cumplan los requisitos que para ello se han establecido.

De otro lado, se realizan ferias culturales interreligiosas, con entidades de diverso origen confesional, con el propósito de acercar a los ciudadanos a la diversidad religiosa y a sus manifestaciones culturales, con el fin de propiciar respeto, tolerancia y no discriminación.

Se procura una mayor fluidez en la relación del Estado con las diversas entidades religiosas. El contexto para ello es el Registro de Entidades Religiosas, lo que no obsta la fluidez con aquellas comunidades de fe que no acceden al registro, en tanto que, de acuerdo con el marco normativo peruano, dicho registro es voluntario.

En el contexto de pandemia se ha visibilizado el interés común del Estado y de las comunidades religiosas, manifestando preocupación por el cuidado del otro.

Durante este tiempo, si bien se cerraron los templos y lugares de culto y se prohibieron reuniones sociales y religiosas, en cumplimiento de las normas sanitarias, las comunidades de fe mantuvieron, a través de las redes, las celebraciones de sus ritos y actos de culto. En el Perú, como en muchos otros países, se desarrollaron iniciativas desde las comunidades religiosas en conjunto, independientemente del credo: actos como la “oración”, que desde todas las manifestaciones de fe han coadyuvado a fortalecer la diversidad y la comprensión del pluralismo interreligioso.

El rol que han desarrollado las diversas comunidades religiosas durante esta difícil etapa ha sido muy importante. La mayoría de ellas han sido canal o han gestionado ayuda social dirigida a las personas de escasos recursos o poblaciones vulnerables.

Al culminar este documento, hago referencia a la norma publicada en la fecha, Decreto Supremo N°178-2020-PCM¹³³, que modifica la que declaró el Estado de Emergencia Nacional en el Perú y dispuso el aislamiento social obligatorio por las graves circunstancias que afectan la vida de la nación a consecuencia del brote del covid-19, así como una serie de medidas para el ejercicio del derecho de la libertad de tránsito e, incluso, la suspensión de las reuniones de índole religioso, para reforzar el sistema de salud en todo el territorio nacional: medidas que fueron necesarias para proteger eficientemente la vida y la salud de la población, reduciendo la posibilidad del incremento del número de afectados por el covid-19.

La norma modificada hacía referencia a la reapertura de templos y lugares de culto, sin las precisiones necesarias —que en esta oportunidad han sido consideradas— sobre la libertad religiosa como derecho fundamental, que está en íntima relación con el principio-derecho de dignidad

133. DIARIO OFICIAL EL PERUANO. 5 nov., 2020.

de la persona humana y su garantía constitucional; sin embargo, su ejercicio, que puede sujetarse a limitaciones prescritas por la ley, solo puede ser por las urgentes medidas para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás.

Por ello, la necesaria adaptación a una nueva convivencia social, en circunstancias de pandemia, incluye a las personas que forman parte de colectivos religiosos, por lo que el reinicio de las actividades de las entidades religiosas debe ser previsto en el contexto del Estado de Emergencia declarado y las medidas sanitarias establecidas, considerando además un lenguaje inclusivo y neutro en las directivas y normas que permitan regular el proceder de las entidades religiosas.

Conclusiones

- La libertad religiosa en el Perú está garantizada desde su marco jurídico constitucional. El Poder Ejecutivo, a través del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, asume el reto de desarrollar actividades que coadyuven al fortalecimiento de la libertad religiosa como derecho de todas las personas, enfocando sus esfuerzos en las políticas que incluyan a la pluralidad (en su diversidad religiosa).
- Es un reto para el Estado gestionar la diversidad religiosa, pero también es un reto para las entidades religiosas asumir ese rol de garantes del Estado a favor de todas.
- El contexto de la pandemia ha visibilizado algunas falencias, pero también la necesaria interacción entre el Estado y las comunidades religiosas para hacer énfasis en la importancia de trabajar políticas públicas con su aporte.
- La comprensión de lo religioso es un proceso pedagógico incluso para el funcionariado. Por ello, la promoción del derecho fundamental de libertad religiosa es importante para fortalecer ese proceso pedagógico en el que la sociedad en su conjunto tiene que ser incluida.
- El Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, a cargo de las políticas en materia de derechos humanos, viene trabajando a fin de fortalecer su rol garantista de la libertad religiosa de los ciudadanos, cuya declaración de pertenencia a una confesión religiosa resulta en el 94% de la población peruana.

Referencias bibliográficas

- DIEZ PICAZO, Luis María. Sistema de derechos fundamentales. Madrid: Civitas-Thomson Reuters, 2013, p. 227.
- EL PERUANO. 5 nov., 2020.
- MESEGUER VELASCO, Silvia. Libertad Religiosa y neutralidad ideológico-religiosa del Estado. Transporte Público y Factor Religioso. 1ª ed. Madrid: Editorial Dykinson, 2017, p. 317.
- NACIONES UNIDAS. Informe del Relator Especial sobre libertad de religión o de creencias, Heiner Bielefeldt. A/HRC/19/60, 2011, no. 60.
- PALOMINO LOZANO, Rafael. Derecho y Religión, Manual Breve de Derecho Eclesiástico del Estado. 6 ed. Distribuido bajo Licencia Creative Commons Atribución [No Comercial]. SinDerivar 4.0 Internacional, p. 38.
- PERFIL SOCIODEMOGRÁFICO DEL PERÚ. Informe nacional elaborado a partir de los resultados de los censos nacionales: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas [oct. 2017]. Disponible en Internet: <URL: https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf>
- REVILLA IZQUIERDO, Milagros. Comentario al Artículo 15 de la Ley 29635 Convenios de colaboración, Estado y Religión. Comentarios a la Ley de Libertad Religiosa. Lima: Jurista editores, 2018, p. 300-314.
- ROMERO ORTEGA, Abraham. La libertad religiosa en España. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006, p. 28.

Héctor Humberto Miranda

**LAS COMUNIDADES RELIGIOSAS COMO
ENTIDADES COLABORADORAS EN LA
RECONSTRUCCIÓN DEL TEJIDO SOCIAL EN MÉXICO**

Mexicano. Licenciado en Filosofía por el Instituto de Filosofía A.C.; Bachiller en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia; Maestro en Gestión de Empresas de Economía Social por la Universidad Iberoamericana de Puebla. Entre sus publicaciones se encuentran los artículos: “Seguridad juvenil y la economía social en Guerrero, México”, “Colaborando desde la universidad al fortalecimiento de la cohesión social a partir de la economía social y solidaria” y “Problemática socioambiental de México: claves para revertir el deterioro ambiental”. Ha sido promotor de proyectos cooperativos de economía social para la reconstrucción del tejido social en diversos Estados de México, impulsando una economía de la solidaridad que coadyuve a la construcción de la paz. Se desempeñó como director general de Asuntos Religiosos desde diciembre 2018 hasta abril 2020, fecha en la que fue nombrado "Titular de la Unidad de Asuntos Religiosos, Prevención y la Reconstrucción del Tejido Social", en la Secretaría de Gobernación del Gobierno de México. Correo: hectorhmes@gmail.com

Héctor Humberto Miranda

**LAS COMUNIDADES RELIGIOSAS COMO ENTIDADES
COLABORADORAS EN LA RECONSTRUCCIÓN DEL TEJIDO
SOCIAL EN MÉXICO**

Resumen

México vive una situación complicada de múltiples violencias que han fragmentado el tejido social, derivando ello en una crisis seria de derechos humanos y gobernabilidad democrática.

El Gobierno de México está convencido de que solo mediante la participación de los diversos grupos sociales del país podrán reducirse las condiciones de violencia, desigualdad, injusticia e impunidad que han deteriorado el tejido social del país. Ahora bien, en este enorme desafío la participación que las comunidades religiosas pueden tener en la reconstrucción del tejido social y la construcción de paz, en el marco de un Estado laico, es una asignatura pendiente que solo será eficaz si se hace coincidir la voluntad de cooperación legítima entre ambas instituciones en lo que atañe a la consolidación de una sociedad más justa y digna. Este es el desafío que está asumiendo el Gobierno de México para que nuestro país cuente con una sociedad solidaria y participativa, caracterizada por la confianza entre ciudadanos y ciudadanas, la existencia sólida de redes de apoyo comunitario y un fuerte grado de cohesión social.

Palabras clave: reconstrucción del tejido social, libertad religiosa, cultura de paz, laicidad.

Abstract

Mexico is experiencing a complicated situation of multiple types of violence that have fragmented the social fabric, leading to a serious crisis of human rights and democratic governance.

The Government of Mexico is convinced that only through the participation of the country's various social groups can the conditions of

violence, inequality, injustice, and impunity that have deteriorated the country's social fabric be reduced. Now, in this enormous challenge, the participation that religious communities can have in rebuilding the social fabric and peace building, within the framework of a secular state, is a pending issue that will only be effective if the will of legitimate cooperation between both institutions regarding the consolidation of a more just and dignified society. This is the challenge that the Government of Mexico is assuming, so that our country has a supportive and participatory society, characterized by trust between citizens, the existence of solid community support networks and a strong degree of social cohesion.

Keywords: reconstruction of the social fabric, religious freedom, culture of peace, secularism.

Introducción

La libertad religiosa, en la actualidad, se ha convertido en fuente de múltiples y diversas reflexiones y análisis que, aun en medio de tensiones ideológicas, han puesto el acento en la necesidad de ubicar el derecho “a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión” como una asig-natura que requiere ser considerada para asegurar de mejor forma este derecho humano fundamental.

Al mismo tiempo, dentro de estos enfoques de investigación y análisis en torno a la libertad religiosa existen algunos que afirman que el futuro de la libertad religiosa ha de proyectarse en el horizonte más amplio de la construcción de paz, enfatizando que el objetivo primordial ha de encaminarse a la construcción de puentes de mutuo entendimiento, a fin de aprender o reaprender cómo comunidades de diferentes culturas y religiones pueden vivir juntas.

Este desafío adquiere una enorme relevancia en países como México, el cual tiene una tradición secular anclada en un principio de separación histórica entre el Estado y las Iglesias, pero que al mismo tiempo cuenta con una población de la que más del 95% afirma pertenecer a una denominación religiosa (según los datos oficiales del último censo de población).

Ahora bien, coincidiendo con quienes afirman que el futuro de la libertad religiosa ha de encaminarse a la sumatoria de esfuerzos para la construcción de paz, no sobra decir que en México esta es una de las grandes oportunidades a considerar, debido a que la situación de violencia que se ha ido acrecentando en los últimos años hace necesario y urgente la generación de estrategias que posibiliten que todos los actores de la sociedad puedan articularse de formas que hagan posible la construcción de la paz.

En las siguientes páginas se dará cuenta de las formas en que se han venido desplegando estrategias que, sin detrimento de la laicidad del Estado, están integrando el aporte que las asociaciones, agrupaciones y comunidades religiosas realizan para la construcción de la paz y la reconstrucción del tejido social, siempre teniendo como horizonte que en México tenemos necesidad de un Estado laico que asegure la libertad de conciencia, la igualdad y la no discriminación.

1. La reconstrucción del tejido social como una forma de coadyuvar a la construcción de paz¹³⁴

En México acontece una situación de inseguridad y violencia con los derivados costos negativos en la vida y el bienestar de las personas.

Lo señalado con anterioridad resulta preocupante y requiere ser atendido desde todas las perspectivas posibles para encontrar alternativas de solución viables y adecuadas a dicha problemática.

Ahora bien, resulta obvio que esta violencia desenfrenada en la que se encuentra México es un fenómeno multicausal y que buena parte de su explicación tiene su origen en el incremento de poder que habían logrado las redes de la delincuencia organizada y del narcotráfico, vinculado, por supuesto, a estructuras de corrupción que han infectado buena parte de las instituciones de la sociedad mexicana; esta situación, combinada con los elevados índices de impunidad¹³⁵, explica en gran medida el contexto de violencia e inseguridad en que se encuentra el país.

134. Para la información de este apartado me he basado en un trabajo de investigación realizado para mi obtención de posgrado, titulado: "El aporte de la Economía Social a procesos de reconstrucción del tejido social". Disponible en Internet: <URL: http://www.socioeco.org/bdf_fiche-document-7039_es.html>.

135. Solo por mencionar un dato en relación con la impunidad en el país, según el Índice Global

Sin embargo, esta expansión de la violencia, vinculada al crimen organizado, tiene también una de sus causas, tal como lo menciona Ravelo, en “la existencia de condiciones sociales y económicas desventajosas (insuficiencia de oportunidades educativas y laborales), [lo cual] propició que muchos mexicanos decidieran incorporarse a actividades ilegales¹³⁶”.

Conviene resaltar que esta situación, a partir del nuevo Gobierno iniciado en diciembre de 2018, presidido por el Lic. Andrés Manuel López Obrador, ha comenzado a girar hacia nuevos horizontes, derivados de un cambio de estrategia para la construcción de la paz y la seguridad en México. Estas estrategias incluyen la creación de la Guardia Nacional, Prevención e Identificación de Operaciones con Recursos de Procedencia Ilícita y el Programa Jóvenes Construyendo el Futuro, entre otros.

Con todo, el desafío es enorme; como evidencia, los datos actuales sobre el homicidio doloso y el feminicidio en México.

Ahora bien, otro elemento muy importante que está emparentado con esta situación de violencia, al menos en el análisis que ha realizado el Gobierno actual, tiene que ver con la política económica implementada las últimas tres décadas en nuestro país, que se ha caracterizado por un modelo económico de corte neoliberal, encargado de ir disminuyendo y debilitando las estructuras sociales y culturales existentes que han devenido en la fragmentación del tejido social.

Por esto, resulta importante el replanteamiento de otro tipo de estrategias para poder implementar procesos alternativos que permitan abordar esta enorme problemática de la violencia desde un enfoque de reconstrucción del tejido social.

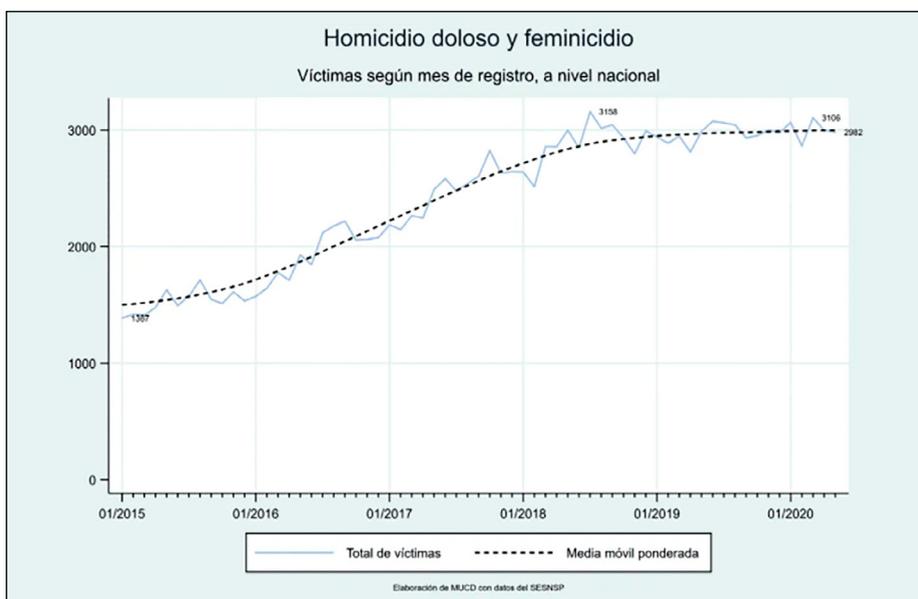
De ahí que al hablar de reconstrucción del tejido social se haga referencia a los esfuerzos de construcción de paz que no van encaminados prioritariamente a mitigar la delincuencia y el delito causados por el auge

de Impunidad México 2018, publicado por la Universidad de las Américas Puebla (UDLAP), México ocupaba el primer lugar en América Latina en índice de impunidad y el cuarto lugar a nivel mundial. La impunidad por delitos generales en el país es de 99.3%. Disponible en Internet: <URL: https://www.udlap.mx/igimex/assets/files/2018/igimex2018_ESP.pdf>.

136. RAVELO, Ricardo. *El narco en México, Historia e historias de una guerra*. México: Grijalbo, 2011, p. 43. Este autor ha sido uno de los principales investigadores sobre el tema del narcotráfico y el crimen organizado en México, siempre acompañando sus investigaciones con una crítica aguda a la corrupción al interior del Gobierno y sus estructuras como elementos que han cobijado el aumento de la delincuencia en el país.

del crimen organizado, sino, principalmente, al cuidado y la promoción de los derechos que permitan a los miembros de la sociedad mexicana desenvolverse en lo ordinario con el menor nivel posible de amenazas a su integridad personal, pero además contando con alternativas que puedan incidir en el goce y disfrute de una vida más digna. En suma, una estrategia integral para la construcción de un país con bienestar, particularmente en favor de los más desfavorecidos.

Figura 1. Homicidio doloso y feminicidio en México.



Fuente: Elaboración de la organización México Unido Contra la Delincuencia con base en los datos del Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública.

En estos esfuerzos de construcción de paz es donde, desde el Gobierno de México, consideramos que las Iglesias, asociaciones y agrupaciones religiosas pueden ser aliadas para la implementación de estrategias que vayan encaminadas a la reconstrucción del tejido social, tal como quedó consignado en el reglamento interior de la Secretaría de Gobernación, en su artículo 86, fracción XIX, donde se señala que la Dirección General de Asuntos Religiosos tiene la siguiente atribución:

Proponer y coordinar estrategias colaborativas con las asociaciones religiosas, iglesias, agrupaciones y demás instituciones y organizaciones religiosas para que participen en proyectos de reconstrucción del tejido social y cultura de paz¹³⁷.

Basado en este marco legal el enfoque de las Dirección General de Asuntos Religiosos se ha orientado hacia la construcción de estrategias de cooperación, con las asociaciones religiosas, para la reconstrucción del tejido social.

2. El aporte de las asociaciones religiosas a la construcción de paz y la reconstrucción del tejido social en México

En el Gobierno de México existe un nuevo enfoque que reconsidera las relaciones con las asociaciones, agrupaciones religiosas e Iglesias, ya que además de otorgar personalidad jurídica y dar cumplimiento a lo establecido en el artículo 130, constitucional, se ha incorporado, en estricto apego al carácter laico del Estado mexicano, la tarea de coordinar estrategias colaborativas con los grupos religiosos que estén en condiciones de participar en proyectos de reconstrucción del tejido social y la cultura de paz.

Somos conscientes de que la transformación del país no es un tema que compete solamente al Gobierno, sino que se requiere de una participación activa de los ciudadanos para que exista cordialidad y respeto entre todos y se den las condiciones para el acceso a la justicia de tantas y tantos hermanos nuestros que hoy no tienen acceso a ella.

Esta visión requiere también cambiar los paradigmas, las narrativas, el modo de establecer vínculos, la forma de relacionarnos y de reconocernos. En este cambio de paradigmas, la Secretaría de Gobernación ha establecido como eje fundamental de su trabajo la gobernabilidad democrática, la participación ciudadana y la defensa y promoción de los derechos humanos (asegurando, en todo ello, la vigencia del Estado laico).

En México, la condición laica del Estado implica que no hay elementos religiosos en los actos oficiales, que la legislación y las políticas públicas no siguen principios religiosos, que los funcionarios públicos no aplican

137. GOBIERNO DE MÉXICO. Reglamento interior de la Secretaría de Gobernación. En: Diario Oficial de la Federación. Mayo 31, 2019. Disponible en Internet: <URL: https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5561631&fecha=31/05/2019>.

sus preceptos morales y religiosos al ejercer su función, sino que se apegan al marco normativo, que el Estado no apoya ni favorece a ninguna religión, y que la educación que el Estado imparte no tiene elementos religiosos como lo señala claramente el artículo 3º constitucional.

Por otro lado, existe una falsa idea de que la laicidad del Estado atenta contra la libertad religiosa, que a mayor laicidad hay menor libertad y que, al contrario, a mayor libertad religiosa menos laicidad. Sin embargo, los conceptos no se contraponen y, en realidad, el Estado laico, al no tener preferencia por alguna religión, es garante de una libertad religiosa por igual para todas las religiones.

Estado laico y libertad religiosa son principios clave en las naciones modernas. Sin embargo, en nuestro país, además, ponemos énfasis en otro elemento que refuerza nuestra convivencia social. Este elemento es la separación del Estado y las Iglesias: el Estado debe estar separado de todos los grupos religiosos, conforme al artículo 130 constitucional.

Por ello, debe entenderse bien que no basta que el Estado no tenga una religión oficial, sino que tampoco debe permitir que las agrupaciones religiosas y sus ministros y ministras de culto participen en la vida política partidista y electoral. En justa reciprocidad, el Estado no interviene en la vida propia de los grupos religiosos, en sus ordenamientos o sus actividades. Estos, a su vez, pueden dar sus puntos de vista sobre temas importantes de la sociedad, siempre que lo hagan con respeto y sin querer imponer sus creencias.

Es precisamente este marco legal, garante de la laicidad del Estado, el que permite que, desde el Gobierno federal, coordinemos estrategias colaborativas con todos los grupos religiosos, con el fin de que participen en proyectos de reconstrucción del tejido social y cultura de paz, que reafirmen la dignidad de las personas que hoy sufren el flagelo de la pobreza, la desigualdad, la injusticia y la violencia, dado que para impulsar la construcción de la paz se requiere de una estrecha colaboración con todos los actores sociales del país, entre los cuales adquiere particular relevancia el sector religioso.

Muchas organizaciones civiles y sociales, incluidas organizaciones religiosas, han dirigido sus esfuerzos y recursos a atender los efectos y las raíces de las violencias para abonar a la construcción de la paz.

Podemos encontrar varios ejemplos de estas iniciativas a lo largo de la amplia diversidad y riqueza religiosa de nuestro país:

- La comunidad judía en México ha contribuido a la educación para la paz y la cultura de paz a través de diversas iniciativas; una de las más reconocidas ha sido la A. C. CADENA, la cual brinda ayuda a través de soluciones que mejoran la calidad de vida en comunidades vulnerables.
- De igual manera, la Iglesia católica en México ha dirigido sus esfuerzos al acompañamiento de las víctimas de las violencias a través de programas integrales de atención, entre muchos otros esfuerzos integrados en un Plan Nacional de Construcción de Paz (como el centro de muchos esfuerzos en la construcción de la paz en México).
- Otra de las iniciativas en México es Iglesias por la Paz, organización interreligiosa que ha apostado por el acompañamiento de los colectivos de familias en la búsqueda de sus desaparecidos y en la incidencia social para responder a las demandas de memoria, verdad y justicia.
- El Centro de Investigación y Acción Social por la Paz, organización vinculada a la orden religiosa de los jesuitas, ha optado por diseñar y desarrollar marcos conceptuales y prácticos para comprender y aportar, desde el trabajo directo con comunidades afectadas, a la construcción de la paz mediante la reconstrucción del tejido social.
- Otros ejemplos son las universidades de inspiración cristiana, como la Universidad Loyola del Pacífico en Acapulco, que ha desarrollado programas de formación en ciudadanía y educación para la paz; estos buscan generar procesos y agentes de transformación social o programas de economía social y solidaria como una manera de coadyuvar a la construcción de la paz.
- También muchos espacios de acogida y protección de la población migrante y refugiada en el territorio del país son de organizaciones religiosas como la del Ejército de Salvación, la Young Men's Christian Association (YMCA) y albergues de distintas asociaciones religiosas, incluida la Iglesia católica¹³⁸.

138. Mapa 2020 de casas de migrantes, albergues y comedores para migrantes en México. Disponible en Internet: <URL: <https://www.bbvaesearch.com/en/publicaciones/map-2020-of-migrant-houses-shelters-and-soup-kitchens-for-migrants-in-mexico>>

- Las oficinas regionales en México, de comunidades religiosas internacionales de desarrollo y ayuda humanitaria como Catholic Relief Services y World Vision, han dedicado sus esfuerzos a la promoción y el fortalecimiento de herramientas y metodologías para el cuidado y la atención a niñas, niños y adolescentes, y la particularidad con la que estas poblaciones viven, perciben y son víctimas directas o indirectas de las violencias.
- Las organizaciones basadas en la fe Ciudadanos en Apoyo a los Derechos Humanos (CADHAC) y el Centro de Derechos Humanos Fray Juan de Larios han dirigido sus esfuerzos al acompañamiento de colectivos de familias de desaparecidos y víctimas de violaciones a derechos humanos, así como la incidencia para procesos de memoria, justicia y verdad.
- Otros procesos con jóvenes y personas en conflicto con la ley son coordinados por organizaciones religiosas, como el proyecto de reinserción de jóvenes en conflicto con la ley de la congregación salesiana, el proyecto Yoga en Prisiones o proyectos de la Comunidad Teológica de México en centros penitenciarios.
- Organismos internacionales también tienen acercamientos con asociaciones religiosas; por ejemplo, funcionarios del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en México han establecido diálogos con representantes de la Iglesia bautista, metodista reformada e Iglesia anglicana de México para explorar la cooperación en la consecución de los objetivos de la Agenda 2030 (particularmente, el objetivo 16 sobre paz, justicia e instituciones sólidas).
- Finalmente, el Consejo Mundial de Iglesias (organización ecuménica internacional) y Religiones por la Paz (coalición global interreligiosa de consolidación de la paz) son esfuerzos interreligiosos internacionales con iniciativas de construcción de paz en todo el mundo, que también tienen representación en México.

Justamente todo este trabajo es el que nos parece relevante integrar en una estrategia de cooperación entre el Gobierno y las Iglesias, asociaciones y agrupaciones religiosas. Al hablar de *cooperación* nos referimos a involucrarlas en conjunto con todos los sectores de la sociedad, en acciones y programas que coadyuven a la reconstrucción del tejido social y a la construcción de paz en el marco de la laicidad como principio básico de nuestra democracia.

Por este motivo, el objetivo prioritario 2 de la Secretaría de Gobernación compromete a la institución a: coadyuvar a emprender la construcción de paz a partir de la articulación de las instituciones y actores que trabajen en este tema.

Solo mediante el fortalecimiento positivo de los vínculos sociales, conducidos por un horizonte de respeto a la diversidad, podrá construirse el camino para una cultura de paz.

Para ello, se hace necesario fomentar el involucramiento de los distintos grupos del país en la enorme tarea reducir las condiciones de violencia, desigualdad, injusticia e impunidad que han deteriorado el tejido social en el país.

3. Experiencias iniciales de colaboración entre el Gobierno y las comunidades religiosas para la construcción de paz y la reconstrucción del tejido social

La implementación de programas, proyectos y acciones de cooperación con las comunidades religiosas en México ha implicado la realización de diversas iniciativas que posibiliten la construcción de instancias en las cuales articular los esfuerzos de las asociaciones religiosas, en conjunto con todos los sectores de la sociedad, para construir estrategias de trabajo conjunto.

Dos han sido las iniciativas más relevantes desde las cuales estamos articulando estos esfuerzos. Ambas serán descritas a continuación con mayor detalle.

a) Estrategia Nacional para la Promoción del Respeto y la Tolerancia a la Diversidad Religiosa: CREAMOS PAZ¹³⁹

Esta iniciativa surgió a finales de 2019 como un instrumento mediante el cual se pudiera promover el conocimiento de la diversidad religiosa en México. Hacer un trabajo de promoción del respeto a la diversidad

139. El documento oficial donde se desarrollan con mayor detalle los contenidos de la estrategia que aquí solo esbozamos se encuentran en el “Documento de la Estrategia Nacional para la Promoción del Respeto y la Tolerancia a la Diversidad Religiosa”. Disponible en Internet: <URL: <http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsuntosReligiosos/Documentos/Corona/Estrategia.pdf>>.

aporta herramientas para el encuentro y el diálogo como camino para la construcción de una cultura de paz.

Figura 2. Logotipo oficial de la Estrategia CREAMOS PAZ del Gobierno de México.



El objetivo general de dicha estrategia consiste en “promover el respeto a la diversidad religiosa en nuestro país a fin de abonar a una cultura de paz”.

Por otro lado, se desarrollaron tres objetivos prioritarios que posibilitaran el trabajo de construcción de paz; estos son:

- Incrementar la difusión de los elementos identitarios, religiosos y comunitarios de la diversidad religiosa en México.
- Fomentar espacios de diálogo por la paz con actores clave del ámbito religioso.
- Desarrollar e implementar espacios de formación interdisciplinar de la diversidad religiosa, dirigidos principalmente a asociaciones religiosas y funcionarios de los tres órdenes de gobierno.

La Estrategia Nacional para la Promoción del Respeto y la Tolerancia a la Diversidad Religiosa está dirigida a la población mexicana creyente y no creyente de las 32 entidades federativas; sin embargo, tiene como intención principal alcanzar los espacios donde esta diversidad es motivo de conflicto o discriminación. Por ello, la población a atender tiene que ver con los objetivos y las acciones que se llevarán a cabo.

A través de esta estrategia hemos comenzado a impulsar procesos de construcción de paz, conscientes de que su alcance estará determinado por la suma de esfuerzos entre los distintos actores de nuestro país interesados en la promoción del respeto y la tolerancia a la diversidad religiosa.

b) Consejo Michoacano para la Construcción de la Paz y la Reconciliación¹⁴⁰

La segunda iniciativa que se ha impulsado en México para integrar el aporte de las comunidades religiosas a los procesos de construcción de paz es el Consejo Michoacano para la Construcción de la Paz y la Reconciliación, el cual surge como parte de los esfuerzos por iniciar la implementación de espacios de vinculación entre las instituciones y los actores de los estados del país que trabajan por la construcción de paz.

Esta iniciativa forma parte, también, de los objetivos de la Estrategia Nacional de Seguridad Pública y es uno de los elementos relevantes al interior del Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024 del Gobierno de México, el cual incluye la creación de un Consejo Nacional de Paz, cuyo propósito fundamental consistirá en promover y difundir el derecho a la paz mediante la articulación y vinculación de instituciones y actores para implementar estrategias, programas y acciones que contribuyan a la construcción de paz y la reconciliación nacional.

En esta tarea, el arzobispo de Morelia y vicepresidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano, Carlos Garfias Merlos, ha sido uno de los principales colaboradores para la puesta en marcha de esta iniciativa (particularmente en Michoacán, pero también en otros Estados del país).

A continuación, se narra una breve cronología del camino para la creación del consejo:

- El 15 de septiembre del 2019 se firmó el acuerdo para la creación de un consejo que tuviera como finalidad la construcción de la paz en la entidad, en donde las Iglesias, la sociedad civil y el Gobierno estatal pudieran coadyuvar en esta noble tarea. A esa firma asistió una representación de la Subsecretaría de Desarrollo Democrático, Participación Social y Asuntos Religiosos, junto con un representante de la UNODC, de la ONU.

140. Para mayor información sobre el consejo remito al documento oficial: PERIÓDICO OFICIAL DEL GOBIERNO CONSTITUCIONAL DEL ESTADO DE MICHOACÁN DE OCAMPO. Decreto por el que se crea el Consejo Michoacano para la Paz y la Reconciliación [12 de marzo, 2020]. Disponible en Internet: <URL: <http://congresomich.gob.mx/file/7a-6620.pdf>>.

- El 12 de marzo del 2020 se publicó la creación, en el Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo, del Consejo Michoacano para la Construcción de la Paz y la Reconciliación.
- El 17 de septiembre de 2020 se tomó protesta a los cincuenta integrantes del Consejo Michoacano para la Paz y la Reconciliación, representantes de las diversas regiones del Estado.
- Hoy en día se mantienen los trabajos en torno a cuatro grandes ejes de trabajo:
 - Centros de escucha y acompañamiento a víctimas de violencia.
 - Centros de tratamiento y rehabilitación para consumidores de sustancias psicoactivas.
 - Educación para la paz.
 - Economía social y solidaria para la construcción de paz.

En todos estos ejes de trabajo, desde el Gobierno de México hemos fomentado el diálogo y la colaboración entre el Consejo Michoacano y las dependencias y entidades gubernamentales del Gobierno Federal para favorecer el desarrollo conjunto de estrategias multidimensionales, transversales e incluyentes que tengan por objetivo la construcción de la paz y la reconciliación en Michoacán.

Estas iniciativas se encuentran todavía en una fase de implementación inicial; sin embargo, ambas cuentan con todas las posibilidades de posicionarse como estrategias en las cuales, desde la promoción del derecho a la libertad religiosa, se construyen alternativas de cooperación para la construcción de la paz y la reconstrucción del tejido social.

El desafío es grande, pero el futuro es promisorio.

Conclusiones

La reflexión sobre la libertad religiosa en América Latina continuará manteniendo su vigencia, máxime cuando nuestras sociedades democráticas, en esta primera mitad del siglo XXI, se han ido configurando mediante arduos debates político-ideológicos, dentro de los cuales el asunto de la libertad religiosa sigue figurando como un elemento esencial a considerar para asegurar una adecuada convivencia democrática.

De cualquier forma, la libertad religiosa ha de estar emparentada, innegablemente, con el principio de laicidad: sobre este también se han ido construyendo nuestros países y ha posibilitado que la autonomía de lo político frente a lo religioso garantice las libertades del conjunto de la población.

En esa construcción colectiva al interior de nuestras sociedades democráticas se considera que la irrupción de estrategias que posibiliten la inclusión del aporte que realizan las Iglesias, agrupaciones y asociaciones religiosas a la construcción de la paz y la reconstrucción del tejido social, sin detrimento del Estado laico, puede ser una alternativa viable de promoción de una libertad religiosa encaminada a la construcción de condiciones de bienestar común.

En este sentido, los esfuerzos que los Gobiernos realizan para afrontar los enormes desafíos que enfrentamos de forma similar en América Latina —tales como corrupción, violencia, impunidad, pobreza, desigualdad, desempleo, entre otros desafíos socioambientales— podrían verse robustecidos con la cooperación de las asociaciones religiosas.

En México, cuyo marco legal de laicidad tiene un valor histórico y cultural que ha posibilitado la convivencia democrática, resulta una oportunidad lograr, en el marco de ese Estado laico, una adecuada y oportuna colaboración con todos los actores sociales, incluidos los grupos religiosos, para avanzar en la construcción de una sociedad más justa y equitativa para todos los mexicanos; de esta forma, se podrá abonar a la construcción de paz y a la disminución de la lacerante violencia que existe en nuestro país.

Esta colaboración para la construcción de la paz no ha de ser consecuencia de una concurrencia en torno a determinadas creencias religiosas o del fomento de valores religiosos de alguna tradición religiosa en particular, sino que ha de ser resultado de la puesta en marcha de proyectos, programas y acciones que realmente incidan en la transformación de las condiciones de vida de la población y le permitan el acceso a la justicia, tan negada para muchos y muchas durante tantos años.

En México, estamos comenzando a impulsar iniciativas de esta índole, conscientes de que estos proyectos serán el inicio de nuevas dinámicas de cooperación y articulación que posibiliten la construcción de una sociedad más justa.

De esta manera, la defensa y promoción de la libertad religiosa podrá irse consolidando como un escenario que posibilita la construcción de

marcos de cooperación entre las comunidades religiosas y los Gobiernos, sin un afán mayor que el de contribuir a un desarrollo equitativo, justo e integral para todos y todas, más allá de las creencias religiosas que puedan tener los ciudadanos.

Referencias bibliográficas

- GOBIERNO DEL ESTADO DE MICHOACÁN. Decreto por el que se crea el Consejo Michoacano para la Construcción de la Paz y la Reconciliación [en línea]. Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo, 2020. Disponible en Internet: <URL: <http://congresomich.gob.mx/file/7a-6620.pdf>>.
- GOBIERNO DE MÉXICO. Documento de la Estrategia Nacional para la Promoción del Respeto y la Tolerancia a la Diversidad Religiosa - CREAMOS PAZ [en línea]. Asociaciones religiosas, 2020. Disponible en Internet: <URL: <http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsuntosReligiosos/Documentos/Corona/Estrategia.pdf>>.
- GOBIERNO DE MÉXICO. Reglamento interior de la Secretaría de Gobernación [En línea]. Diario Oficial de la Federación, 2019 Disponible en Internet: <URL: https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5561631&fecha=31/05/2019>
- LE CLERQ ORTEGA, Juan Antonio y RODRÍGUEZ SÁNCHEZ LARA, Gerardo. Índice global de impunidad 2018. La impunidad subnacional en México y sus dimensiones. IGI-MEX 2018 [en línea] [Puebla]: Universidad de las Américas, 2018. Disponible en Internet: <URL: https://www.udlap.mx/igimex/assets/files/2018/igimex2018_ESP.pdf>.
- LING, Juan José. Mapa 2020 de casas del migrante, albergues y comedores para migrantes en México [en línea], 2020. Disponible en Internet: <URL: <https://www.bbvaresearch.com/en/publicaciones/map-2020-of-migrant-houses-shelters-and-soup-kitchens-for-migrants-in-mexico>>.
- MIRANDA ANZÁ, Héctor Humberto. El aporte de la economía social a procesos de reconstrucción del tejido social. Maestría en Gestión de Empresas de Economía Social. Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla. Departamento de Ciencias Sociales. 2018. 72 p. Disponible en Internet: <URL: http://www.socioeco.org/bdf_fiche-document-7039_es.html>.
- RAVELO, Ricardo. El narco en México, historias de una guerra. México: Grijalbo, 2011, 287 p.

Lorena Ríos Cuéllar

**LA GESTIÓN PÚBLICA DE LOS ASUNTOS
RELIGIOSOS EN COLOMBIA**

Colombiana. Abogada egresada de la Universidad del Rosario, con Especialización en Derecho Ambiental y Maestría en Derecho Administrativo de la misma universidad (tesis de investigación de maestría: “Límites a la Libertad de Cultos en Colombia”). Por más de quince años ha venido realizando estudios e investigaciones acerca de la Ley de Libertad Religiosa y de Cultos en Colombia. Como directora jurídica nacional de la Confederación Evangélica de Colombia (CEDECOL) y del Concilio de las Asambleas de Dios de Colombia, publicó los manuales *Directrices Jurídica y Tributarias para las Iglesias en Colombia* y *La Iglesia como agente de transformación social*. Desde el año 2014 se desempeñó como coordinadora de Asuntos Religiosos del Ministerio del Interior, para luego convertirse, en el 2018, en la primera directora de Asuntos Religiosos del país, teniendo como reto principal la implementación de la Política Pública Nacional de Libertad Religiosa y de Cultos, la cual tuvo la responsabilidad de formular. Correo: lorena.rios@mininterior.gov.co

Lorena Ríos Cuéllar¹⁴¹

**LA GESTIÓN PÚBLICA DE LOS ASUNTOS RELIGIOSOS
EN COLOMBIA**

**COMPONENTES DE LA GESTIÓN PÚBLICA EN ASUNTOS
RELIGIOSOS, A PARTIR DE LA EXPERIENCIA DE LA ÚLTIMA
DECADA, EN EL CONTEXTO COLOMBIANO**

Resumen

En la última década, desde el Ministerio del Interior, como la entidad administrativa responsable de promover planes, programas y proyectos para la garantía de la libertad religiosa en Colombia, se han venido promoviendo acciones participativas y de reconocimiento de los actores religiosos como actores sociales estratégicos en la reconstrucción del tejido social, que han derivado no solo en la adopción de la primera Política Pública Nacional de Libertad Religiosa, sino también en la creación de la primera Dirección Nacional encargada de desarrollar dichos planes, programas y proyectos a nivel nacional, y en cooperación con otros países del hemisferio.

Por ello, desde la experiencia propia en el desarrollo de la gestión pública que ha venido consolidando la hoy Dirección de Asuntos Religiosos, me permito proponer cinco componentes que se interconectan e integran “la gestión pública de asuntos religiosos”.

Palabras clave: gestión pública, participación e incidencia, reconocimiento, políticas públicas, libertad religiosa, cooperación regional, objetivos de desarrollo sostenible y redes de articulación.

Abstract

In the last decade, the Ministry of the Interior, as the administrative entity responsible for promoting plans, programs and projects to guarantee

141. Directora Nacional de Asuntos Religiosos, Colombia.

religious freedom in Colombia, has been promoting participatory actions and of recognition of religious actors as strategic social actors in the reconstruction of the social fabric, which have resulted not only in the adoption of the first National Public Policy on Religious Freedom, but also in the creation of the first National Directorate in charge of developing plans, programs and projects at the national level, and in cooperation with other countries in the hemisphere.

Therefore, from my own experience in the development of public management that has been consolidating the current Direction of Religious Affairs, I allow myself to propose five components that are interconnected and integrate "the public management of religious affairs".

Keywords: public management, participation and advocacy, recognition, public policies, religious freedom, regional cooperation, sustainable development goals and articulation networks.

Introducción

En la última década (2011-2020), el Gobierno colombiano ha venido promoviendo e implementando lineamientos para el reconocimiento, la visibilización y la garantía de la libertad religiosa y los actores religiosos, que no solo están presentes en la agenda nacional, sino que también se reflejan en la de los distintos territorios del país.

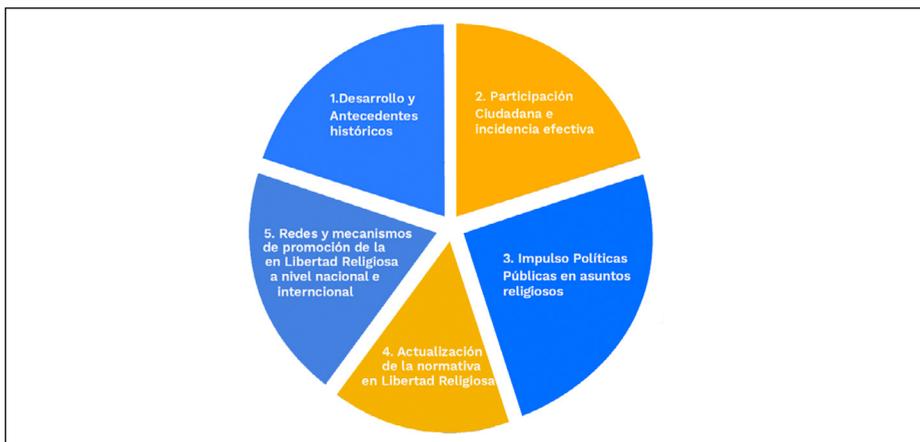
Para el análisis de estos lineamientos, tomaré como punto de partida el derecho a la libertad religiosa y de cultos previsto en el artículo 19 de la Constitución Política de 1991; derecho que, conforme a los instrumentos, convenciones y tratados internacionales sobre derechos humanos (artículo 19 de la CP), se encuentra reconocido tanto en los sistemas generales de protección de carácter universal como en los de carácter regional.

En nuestro país, este derecho fue reglamentado a través de una ley estatutaria que regula no solo la existencia de una diversidad de expresiones religiosas y culturales, estructuradas a través de Iglesias y confesiones religiosas reconocidas mediante una "personería jurídica especial" por parte del Ministerio del Interior, sino que también prevé la existencia de un Estado neutral y aconfesional en el tema religioso, respetuoso de las creencias y cooperante, en un marco de igualdad, frente

al relacionamiento con las Iglesias y confesiones religiosas, y su accionar en las comunidades.

Es en este contexto, y tomando como base los pasos que se han venido adoptando por la Dirección de Asuntos Religiosos, que me permito plantear cinco componentes como integrantes claves de la gestión pública de los asuntos religiosos: 1. Desarrollo y antecedentes históricos; 2. Participación ciudadana e Incidencia efectiva; 3. Impulso de políticas públicas en asuntos religiosos; 4. Actualización de la normativa en libertad religiosa y 5. Redes y mecanismos de promoción de la libertad religiosa a nivel nacional e internacional.

Figura 1. Integrantes claves de la gestión pública de los asuntos religiosos.



Componentes de la gestión pública en asuntos religiosos

1. El desarrollo y los antecedentes históricos

Dentro del Ministerio del Interior, a finales del año 2014 se empezó a fortalecer, desde la misma estructura orgánica, objetivos y funciones misionales¹⁴², el reconocimiento del derecho fundamental de la libertad

142. Decreto 2893 de 2011: “Por el cual se modifican los objetivos, la estructura orgánica y funciones del Ministerio del Interior y se integra el Sector Administrativo del Interior. Artículo 1. Objetivo [modificado por el Decreto 1140 de 2018, art. 1]. El Ministerio del Interior tendrá como objetivo

religiosa y la necesidad de visibilizar al sector religioso como un *actor social estratégico* en la promoción y construcción del bien común.

Para ello, como primer ejercicio se estableció la necesidad de verificar las fuentes constitucionales y legales aplicables en la materia, tomándose como punto de partida la Constitución Política de 1991¹⁴³, la cual no solo plasmó la realidad política y social del momento, sino que reconoció y reconoce el derecho de la libertad religiosa y de cultos dentro de un Estado social de derecho que se armoniza con principios constitucionales como el de la dignidad humana, la igualdad, la legalidad, entre otros, y el cual está contemplado en los instrumentos, convenciones y tratados internacionales sobre derechos humanos, suscritos y ratificados por nuestro Gobierno, que, por mandato legal, forman parte del bloque constitucional, son de aplicación directa y están presentes en los sistemas de protección internacional de derechos humanos: universales, como la ONU, y regionales, como el Sistema Interamericano de Derechos Humanos.

No cabe duda de que este derecho fundamental, previsto en el artículo 19 de nuestra Constitución Política, fue el preámbulo para el reconocimiento de una diversidad de expresiones religiosas y culturales que se han venido estructurando, a través de Iglesias y confesiones religiosas, en un contexto de igualdad, libertad y autonomía, y que requieren de un reconocimiento de personería jurídica por parte del Ministerio del Interior como ente administrativo del Estado responsable de dar dicho reconocimiento legal a los colectivos religiosos en Colombia para que puedan operar y nacer a la vida jurídica.

A su vez, a través de una ley estatutaria, la No. 133 de 1994¹⁴⁴, en la que se reglamenta este derecho fundamental, se prevén algunos elementos

dentro del marco de sus competencias y de la ley formular, adoptar, dirigir, coordinar y ejecutar la política pública, planes, programas y proyectos en materia de derechos humanos, derecho internacional humanitario, integración de la Nación con las entidades territoriales, seguridad y convivencia ciudadana, asuntos étnicos, población LGBTI, población vulnerable, democracia, participación ciudadana, acción comunal, **la libertad de cultos y el derecho individual a profesar una religión o credo**, consulta previa y derecho de autor y derechos conexos, la cual se desarrollará a través de la institucionalidad que comprende el Sector Administrativo.

Igualmente, el Ministerio del Interior coordinará las relaciones entre la Rama Ejecutiva y la Rama Legislativa, para el desarrollo de la Agenda Legislativa del Gobierno Nacional”.

143. Constitución Política de Colombia de 1991.

144. Ley Estatutaria 133 de 1994 (26 de mayo de 1994). Por la cual se desarrolla el Derecho de Libertad Religiosa y de Cultos, reconocido en el artículo 19 de la Constitución Política. Diario

claves en su desarrollo, como lo son: el reconocimiento de personería jurídica a los colectivos religiosos, el registro público de las entidades religiosas, la asistencia espiritual por parte de los líderes religiosos, los ámbitos y límites que tiene en su ejercicio este derecho fundamental, la posibilidad de celebración de convenios de derecho interno público, entre otros, muchos de los cuales ya cuentan con desarrollo y reglamentaciones que, sin embargo, se han quedado cortas frente a la realidad social, educativa y humanitaria que hoy tienen las entidades religiosas en el país.

En ese sentido, me permito citar algunas de las reglamentaciones que, frente a este derecho de libertad religiosa, se han generado:

- Decreto 1455 de 1997, que reglamenta la Ley 133 de 1994 en el sentido de definir la labor de los representantes legales de las Iglesias suscriptoras del Convenio de Derecho Público, para certificar el nombre e identificación de los ministros de culto autorizados para celebrar matrimonios con efectos civiles y el área de su jurisdicción.
- Decreto 354 de 1998, que aprobó el Convenio de Derecho Público Interno número 1 de 1997, suscrito por el Estado con algunas Iglesias, habilitándolas para celebrar matrimonios con efectos civiles, entre otros temas.
- Decreto 1321 de 1998, que crea el Comité Interinstitucional para la Reglamentación de Convenios de Derecho Público Interno, su conformación y funciones.
- Decreto 1535 del 2015, que modifica el artículo 2.4.2.1.15 del Decreto 1066 de 2015 y en el que se establecen las certificaciones de entidades religiosas de forma *online* y gratuita.
- Decreto 1066 de 2015, que constituye el Decreto Único Reglamentario del Sector Administrativo del Interior. Incluye los derogados decretos: 782 de 1995, el cual reglamenta las leyes 25 de 1992 y 133 de 1994; 1396 de 1997, que aclara los alcances de la Ley 133 de 1994 y del Decreto 2150 de 1995, y los decretos 1319 de 1998 y 505 de 2003, por medio de los cuales se reglamenta parcialmente la Ley 133 de 1994.
- Decreto 1079 de 2016, que declara el Día Nacional de la Libertad Religiosa y de Cultos.
- Decreto 437 del 2018, que adopta la Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos.

- Decreto 1140 del 2018, que crea la primera Dirección de Asuntos Religiosos.

Como se observa, si bien estas reglamentaciones han abordado aspectos necesarios de la libertad religiosa, lo cierto es que una vez surtido el proceso de formulación de la Política Pública Integral de Libertad Religiosa, por parte del Ministerio del Interior, y escuchadas las necesidades del sector religioso en los territorios del país, se priorizó como parte de los retos de la Dirección de Asuntos Religiosos el armonizar dichas reglamentaciones conforme a la realidad social y religiosa del país, para lo cual, desde el segundo semestre del año 2019, iniciamos el proceso de formulación y socialización de tres proyectos de decretos reglamentarios: uno sobre la definición de las Capellanías, otro sobre la definición de parámetros para la celebración de convenios de derecho interno público y, un tercero, sobre la reestructuración del proceso del trámite de reconocimiento de las personerías jurídicas; estos ya surtieron las fases de revisión jurídica y publicación en las páginas oficiales para los comentarios de la ciudadanía en general, para continuar con su trámite final, revisión y firma en Presidencia de la República.

Por tanto, el primer aspecto para iniciar acciones de gestión pública frente a los asuntos religiosos es realizar una verificación de sus fuentes constitucionales y legales, con el fin de conocer el contexto en el cual se ha venido desarrollando la libertad religiosa y los aspectos que deberán ser objeto de reconocimiento y abordaje a nivel de reglamentaciones por parte del Ministerio del Interior y/o de propuestas normativas vía Congreso de la República de Colombia.

2. Participación ciudadana e incidencia efectiva

El segundo componente es la participación ciudadana e incidencia efectiva; para ello, como Ministerio del Interior reconocemos el significado de la “participación” como elemento esencial de y para la democracia, y como un mecanismo que, sin duda, fortalece a la ciudadanía y legitima las políticas públicas. La participación como bien público permite a la ciudadanía o grupo de interés —en nuestro caso, el sector religioso— entrar a participar en la formulación, la ejecución, la evaluación

y el seguimiento de las políticas públicas que le atañen, complementándose con un ejercicio de “incidencia” (resultado visible y verificable de la citada participación).

Partiendo de este horizonte, como Ministerio del Interior generamos mecanismos e instrumentos para la gestión y el diálogo directo con las diferentes Iglesias, confesiones y organizaciones que han trabajado y vienen trabajando por el alcance de propósitos comunes, la construcción del tejido social, el desarrollo de veedurías ciudadanas y el acompañamiento en acciones sociales, educativas, humanitarias, entre otras.

Por ello, como parte de la planeación interna y externa del Ministerio, en el mes de noviembre del 2014, al establecerse los indicadores y productos a incluirse en el Plan Plurianual de Inversiones del Sector Interior, y con el acompañamiento de la Oficina Asesora de Planeación, desde la Coordinación de Asuntos Religiosos se propuso e impulsó la inclusión de la temática del derecho de libertad religiosa y de cultos dentro del mencionado Plan Plurianual, así como en las mesas preparatorias para la construcción del Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018; espacios en los que se sustentó y soportó la necesidad de que tanto a las entidades religiosas como a sus organizaciones se les visibilizara y reconociera como actores claves en la construcción de paz, en la resolución pacífica de conflictos, en la reconstrucción de tejido social y en el aporte al bien común, así como la consecuente necesidad de formular una primera política pública nacional de libertad religiosa y de cultos que abordara el reconocimiento, la participación y el fortalecimiento de las entidades religiosas y sus organizaciones como agentes sociales de transformación, a los cuales se les garantizara el ejercicio de sus derechos en todos sus ámbitos.

Después de un arduo trabajo de articulación entre el Ministerio del Interior y el Departamento Nacional de Planeación (DNP), se consolidó la inclusión de las entidades religiosas y sus organizaciones en las bases del Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018, quedando mencionado, en este último, dentro del eje de “Equidad”, y en la estrategia transversal de “Seguridad, Justicia y Democracia para la Construcción de Paz¹⁴⁵”.

145. MINISTERIO DEL INTERIOR. Revista informe de gestión de asuntos religiosos [en línea]. p. 5. Disponible en Internet: <URL: https://asuntosreligiosos.mininterior.gov.co/sites/default/files/revista_informe_de_gestion_asuntos_religiosos.pdf>.

Posteriormente, con el acompañamiento del sector interreligioso nacional y de congresistas, se emite la Ley 1753 del 2015, por la cual se expide el Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018 “Todos por un nuevo país”, que dispuso, en su artículo 244¹⁴⁶, lo planteado en las bases del Plan Nacional de Desarrollo frente al fortalecimiento de las expresiones asociativas de la sociedad civil basadas en los principios de libertad religiosa, de cultos y de conciencia.

Durante el año 2015, desde el Ministerio del Interior se realizaron actividades de acercamiento, reconocimiento y visibilización de las entidades religiosas y sus organizaciones, sus problemáticas y su rol como agentes sociales, participativos y constructores de paz. Las mismas se desarrollaron a través de mesas de trabajo, construcción de acuerdos con capellanes de todo el país, reuniones con educadores y rectores de colegios y universidades confesionales, charlas de fortalecimiento a jóvenes y mujeres en espacios interreligiosos, talleres de seguridad y prevención de riesgo dirigido a líderes religiosos, asistencia técnica a funcionarios y autoridades públicas en esta materia, encuentros como el “Encuentro Internacional de Organizaciones y Entidades Religiosas como Gestoras de Paz” y espacios de trabajo con otras oficinas del Gobierno nacional; esto, con el fin de recolectar insumos a través de los cuales, como Ministerio del Interior, pudiéramos generar acciones de transformación positiva para las entidades religiosas y sus organizaciones¹⁴⁷.

Incluso, desarrollamos estrategias para la inclusión de las entidades religiosas y sus organizaciones dentro de las instancias de discusión y deliberación de programas, planes, proyectos y políticas a construirse por los territorios del país, ante los cambios de las administraciones municipales, distritales y nacionales, expidiéndose, como Ministerio del Interior, dos circulares externas por parte del ministro del Interior: una,

146. “Artículo 244°. Libertad religiosa, de cultos y conciencia. El Ministerio del Interior, en coordinación con las entidades competentes, emprenderá acciones que promuevan el reconocimiento de las formas asociativas de la sociedad civil basadas en los principios de libertad religiosa, de cultos y conciencia. El Gobierno Nacional formulará y actualizará la política pública en la materia con la participación de las entidades religiosas, garantizando la libertad e igualdad religiosa en términos de equidad y reconociendo su aporte al bien común en lo local, regional y nacional”.

147. MINISTERIO DEL INTERIOR. Documento Técnico de la Política Pública Integral de Libertad Religiosa año 2017 [en línea]. Disponible en Internet: <URL: www.asuntosreligiosos.mininterior.gov.co>.

el 9 octubre de 2015¹⁴⁸, y otra, el 10 de febrero de 2016¹⁴⁹, a través de las cuales se “exhortó” a alcaldes y gobernadores a tener en cuenta a este sector en la planeación funcional de las entidades territoriales y al facilitar el acceso a espacios. Estas circulares fueron de gran apoyo para que el sector religioso solicitara a los gobernadores y alcaldes la inclusión de los asuntos religiosos tanto en los planes, programas, proyectos, políticas públicas y presupuestos participativos, como en las instancias de participación respectivas.

Paralelamente, al interior de la estructura del Ministerio del Interior se creaba un nuevo grupo interno de trabajo, dentro de la Dirección para la Democracia, la Participación Ciudadana y la Acción Comunal, mediante la Resolución 0317 del 2016¹⁵⁰; grupo misional que tuvo las funciones de apoyar el diseño, la formulación, implementación y evaluación de la hoy “Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos”.

Con este marco de acción se evidenció la necesidad de efectuar un trabajo de campo de cara a las regiones del país, con el fin de hacer un diagnóstico lo más real posible y una evaluación de la situación actual de las entidades religiosas y sus organizaciones, vistas desde su pluralidad, identidad, autonomía, los ámbitos de aplicación del derecho de libertad religiosa y de cultos, su trabajo de acción social, de participación ciudadana, perdón y reconciliación, y demás asuntos de su interés; trabajo que se consolidó durante el segundo semestre del año 2016 y el primer semestre del año 2017, mediante estrategias como: “Caracterización de las Organizaciones del Sector Religioso y las Entidades Religiosas en Colombia, 2016”, “16 Encuentros Departamentales del Sector Religioso”, “31 Talleres Departamentales de Participación del Sector Religioso”, “Dos Foros académicos con universidades públicas y privadas que cuentan con grupos de investigación del hecho religioso”, “Mesas departamentales de trabajo

148. Disponible en Internet: <URL: https://asuntosreligiosos.mininterior.gov.co/sites/default/files/circular_1_-_2015_-_informacion_general_sobre_politica_publica.pdf>.

149. Disponible en Internet: <URL: https://asuntosreligiosos.mininterior.gov.co/sites/default/files/circular_2_-_2016_-_invitacion_a_conformacion_de_ctp_y_espacios_de_participacion_para_osr_y_er.pdf>.

150. Resolución 0317 de 2016, mediante la cual se crea el grupo interno de trabajo denominado Grupo de Organizaciones Sociales Basadas en los Principios de Libertad Religiosa, de Cultos y Conciencia y Entidades Religiosas dentro de la Dirección para la Democracia, la Participación Ciudadana y la Acción Comunal.

y socialización de lineamientos¹⁵¹”, que evidenciaron una participación de más de 4.000 líderes y representantes participantes, en los campos local, regional y/o nacional.

Figura 2. Proceso de formulación de la Política Pública Nacional de Libertad Religiosa.



Fuente: Esta apuesta, promovida por el Gobierno nacional, estuvo y está presente tanto en el anterior Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018 (Art. 244) como en el actual Plan Nacional de Desarrollo 2018-2022 (Art. 127)¹⁵², en donde la libertad religiosa y el desarrollo de acciones para el fortalecimiento y reconocimiento de entidades religiosas y sus organizaciones, en su aporte al bien común, capital social y desarrollo sostenible, son elementos que han permitido que en las planeaciones de nuestras entidades territoriales —gobiernaciones y alcaldías— se consolide y posicione esta temática, no solo para fomentar la participación ciudadana de estos actores religiosos, sino también para garantizar la voz de este actor religioso como parte de la incidencia estratégica en las agendas públicas de sus territorios.

151. MINISTERIO DEL INTERIOR. Documento Técnico de la Política Pública Integral de Libertad Religiosa año 2017 [en línea]. Disponible en Internet: <URL: www.asuntosreligiosos.mininterior.gov.co>.

152. Ley 1955 del 2019, por la cual se expide el Plan Nacional de Desarrollo 2018-2022 “Pacto por Colombia, Pacto por la Equidad”. Artículo 127. Libertad Religiosa, de Cultos y Conciencia. El Gobierno nacional, con la coordinación del Ministerio del Interior, emprenderá acciones que promuevan la articulación intersectorial, interinstitucional y territorial para la garantía y goce efectivo del ejercicio del derecho a la libertad religiosa, de cultos y conciencia en el territorio nacional. Para el efecto, promoverá e impulsará la participación de los representantes de las entidades religiosas, el reconocimiento de las mismas, la garantía del libre ejercicio de estos derechos y realizará las acciones que permitan determinar el impacto social de las organizaciones y entidades religiosas, conforme a la Constitución y la ley.

Finalmente, uno de los mayores frutos de esta incidencia ha sido la necesaria creación, dentro de la estructura orgánica del Ministerio del Interior, de la primera Dirección Nacional de Asuntos Religiosos del país, mediante el Decreto 1140 del 04 de Julio del 2018¹⁵³; esta Dirección ha tenido como retos: seguir implementando la Política Pública Integral de Libertad Religiosa; generar lineamientos técnico-jurídicos a los niveles nacional, regional y/o local, como ente rector en la materia; promover acciones de cooperación e incidencia a nivel de Iberoamérica; impulsar caracterizaciones y sistemas de información geográfica, y promover las articulaciones interinstitucionales, intersectoriales y territoriales para la garantía y el goce efectivo del ejercicio del derecho a la libertad religiosa, de cultos y conciencia en el territorio nacional.

3. El impulso de políticas públicas en asuntos religiosos

El tercer componente consiste en impulsar y promocionar políticas públicas en asuntos religiosos con un propósito puntual: “el atender las demandas sociales provenientes del ejercicio de la libertad religiosa”.

Desde el Ministerio del Interior, conforme a los lineamientos jurídicos que orientan el marco institucional y las relaciones entre las religiones y el Estado bajo el principio de separación de las potestades, pero con relaciones armónicas y de cooperación para el bien común, nos propusimos ubicar un horizonte epistemológico en la teoría política que soportara la línea de la Política Pública Integral de Libertad Religiosa. En esta búsqueda, la “teoría de la política de reconocimiento¹⁵⁴” fue la que soportó dicha construcción.

De allí que, tal y como se establece dentro del documento técnico de soporte de la Política Pública Integral de Libertad Religiosa, adoptada mediante el Decreto 437 del 2018, esta política del reconocimiento haya buscado configurar condiciones (objetivas e intersubjetivas) para que los

153. Decreto 1140 del 04 de Julio del 2018: “Por el cual se modifica la estructura del Ministerio del Interior”.

154. MINISTERIO DEL INTERIOR. Documento Técnico de la Política Pública Integral de Libertad Religiosa

año 2017 [en línea], p. 19-22. Disponible en Internet: <URL: www.asuntosreligiosos.mininterior.gov.co>.

grupos que han sido excluidos participen en la vida social en igualdad de derechos; es decir, desarrollen una ciudadanía plena¹⁵⁵. Por tanto, la Política Pública Integral de Libertad Religiosa, conforme a los presupuestos de una teoría política del reconocimiento, tiene el propósito de reconocer y fortalecer la identidad propiamente religiosa, mediante el reconocimiento público de la misma, y el garantizar un tratamiento equitativo de todas las religiones frente al Estado, para la convivencia pacífica y atendiendo la pluralidad y la diversidad sociológica del hecho religioso, a través de acciones que fortalezcan la persona jurídica de las instituciones religiosas.

Esta política pública, que se adopta adicionando el Capítulo 4º al Título 2º de la Parte 4º del Libro 2º del Decreto Único Reglamentario del Sector Administrativo del Interior (Decreto 1066 de 2015), estableció los siguientes objetivos y ejes:

Objetivos:

- a. Identificar y posicionar el aporte al bien común, a la resolución de conflictos y a la convivencia pacífica en la familia y la sociedad, a la cohesión social y a la transformación de contextos comunitarios, que las entidades religiosas y sus organizaciones desarrollan.
- b. Promover y promocionar en la sociedad civil, las entidades públicas y privadas y los medios de comunicación la no discriminación, la tolerancia y la no estigmatización por motivos religiosos.
- c. Fortalecer al Ministerio del Interior en los asuntos del derecho de libertad religiosa y de cultos, de manera integral.
- d. Divulgar la normatividad nacional e internacional, integrante del bloque de constitucionalidad, que desarrolla el derecho fundamental de libertad religiosa y de cultos en Colombia y promover en el Estado y la sociedad civil el conocimiento del hecho y la cultura religiosa.

155. Nancy Fraser, estudiosa de los movimientos feministas en el marco de la política del reconocimiento, afirma lo siguiente: “El reconocimiento es también, y esencialmente, una cuestión de justicia, ya que en la falta de reconocimiento lo que se pone en juego es la desvalorización de algunos actores sociales como «inferiores, excluidos, completamente diferentes o sencillamente invisibles». Y esto tiene como consecuencia que se les quiera impedir participar en la vida social en pie de igualdad. Por tanto, la paridad participativa es la piedra de toque del reconocimiento” (FRASER, Nancy. Documento Técnico, 2006, p. 44).

- e. Amparar el derecho de las entidades religiosas, sus fieles y sus organizaciones y, de crear y dirigir iniciativas de aporte al bien común, en forma individual o colectiva, y de inspirar su funcionamiento en el propio ideario moral y religioso, en los términos del artículo 13 de la Ley Estatutaria 133 de 1994.
- f. Generar acciones que propendan por garantizar el ejercicio de la participación ciudadana de las entidades religiosas y sus organizaciones.
- g. Proponer modificaciones a la normatividad vigente, que reconozcan las nuevas realidades en la aplicación del derecho de libertad religiosa y de cultos y su incidencia en el orden religioso, social, cultural y educativo.
- h. Mejorar el Registro Público de Entidades Religiosas.
- i. Fortalecer la articulación intersectorial, interinstitucional y territorial, en los 32 departamentos del país, para la garantía del derecho de libertad religiosa y de cultos.
- j. Generar acciones que faciliten el entendimiento de la conexidad entre el derecho de libertad religiosa y el derecho a la educación conforme a sus creencias religiosas.
- k. Promover la participación de las entidades religiosas y sus organizaciones en los escenarios de perdón y reconciliación, para la construcción de la paz.
- l. Facilitar los espacios para la articulación institucional, que permitan la identificación de la victimización individual y colectiva de las personas, las entidades religiosas y sus organizaciones, en el marco del conflicto armado interno.
- m. Implementar mecanismos que permitan el fortalecimiento, la colaboración, cooperación y coordinación entre las entidades públicas del nivel nacional y territorial, las entidades religiosas y sus organizaciones y los organismos internacionales de cooperación, en la contribución al desarrollo de la Nación, en el marco del logro de los objetivos del desarrollo sostenible.

Y tres ejes:

- a. Libertad religiosa y de cultos y sus ámbitos: el artículo 19 de la Constitución Política de 1991, la Ley Estatutaria 133 de 1994, por la cual se reglamenta el derecho a la libertad religiosa y de cultos, y el bloque

de constitucionalidad, establecen los alcances y ámbitos del mismo, teniendo en cuenta no solo la creencia individual sino también las manifestaciones colectivas y el aporte al bien común de las entidades religiosas y sus organizaciones.

En este sentido, este eje aborda tanto objetivos y acciones encaminadas a propender por garantizar y proteger el derecho de libertad religiosa y culto, prevenir sus posibles vulneraciones, así como reconocer y fortalecer la labor social, cultural, educativa, de participación ciudadana, perdón, reconciliación, paz, cooperación y, en general, de aporte al bien común que dichas formas organizativas realizan, como expresión material de sus creencias y alcance de sus fines.

Así mismo, se reconoce la integralidad de todos estos componentes al interior del derecho de libertad religiosa y de cultos.

- b. Las entidades religiosas y sus organizaciones, como gestoras de paz, perdón y reconciliación: las diferentes entidades religiosas y sus organizaciones, en apego a su compromiso social, han adelantado iniciativas que buscan la consolidación de la paz, el perdón y la reconciliación en Colombia en medio del conflicto armado. Han acompañado, a su vez, procesos de paz de los diferentes Gobiernos de turno, contando con el acompañamiento de pares internacionales y en articulación con organizaciones de derechos humanos.

Así mismo, estas entidades y sus organizaciones cuentan con experiencia en procesos de construcción de paz en sus comunidades, sirviendo como agentes de cohesión social, transformadores de contextos comunitarios y reconstructores de tejido social.

Por tanto, este eje aborda el reconocimiento de la labor social y de aporte al perdón, la reconciliación y la paz que las entidades religiosas, sus organizaciones y los líderes religiosos desarrollan en todo el territorio nacional, así como su legítima participación en las instancias oficiales de construcción de paz.

- c. Cooperación internacional e interreligiosa para el desarrollo: tomando en cuenta el trabajo que desarrollan las entidades religiosas y sus organizaciones en tema de desarrollo, bajo mecanismos de cooperación internacional y/u organizaciones no gubernamentales de desarrollo (ONGD) de carácter o trasfondo religioso que operan recursos de inversión a nivel internacional, este eje busca facilitar la articulación,

el asesoramiento y la capacitación técnica de las entidades religiosas y sus organizaciones, y de las entidades regionales y locales para la consecución de los objetivos de desarrollo en los territorios y la consolidación de redes de apoyo.

Además, aborda herramientas, estrategias y rutas claras para fortalecer su aporte al bien común a través de la construcción y consolidación de redes, instancias y canales de cooperación internacional e interreligiosa para el desarrollo sostenible, con lo que se pretende facilitar la consecución de recursos técnicos y presupuestales, para que dichas entidades y organizaciones alcancen el cumplimiento de su colaboración activa con el Estado en el logro de los objetivos de la agenda de desarrollo sostenible.

Además, dispone líneas de acción para el fortalecimiento del derecho de libertad religiosa y de cultos de manera integral, líneas de acción para la divulgación y promoción del conocimiento de la normativa, líneas de acción para el efectivo ejercicio de la participación ciudadana de las entidades religiosas y sus organizaciones, líneas de acción para la alienación del aporte social de las Iglesias y sus organizaciones con los objetivos de desarrollo sostenible (agenda 2030), entre otros lineamientos.

Figura 3. Ejes, enfoques y líneas de acción.



A finales de 2020, en Colombia tenemos una Política Nacional de Libertad Religiosa y de Cultos adoptada y 42 territorios que han adoptado políticas públicas en la defensa y garantía de la libertad religiosa, conforme a los lineamientos previstos en el Decreto 437 del 2018¹⁵⁶, las cuales no se limitan solo a un desarrollo desde el contexto de los derechos humanos (y, entre ellos, el ejercicio de la libertad religiosa), sino que van más allá: involucran acciones en los ámbitos económico, educativo y social, las cuales no solo se interconectan, sino que también permiten visibilizar a un “actor social estratégico” que está contribuyendo a la atención de las problemáticas sociales estructurales que hay en los territorios y en donde, a nivel de los Gobiernos territoriales, se promueven acuerdos para que se acompañe, por parte de las organizaciones, con sus programas y proyectos sociales, la atención de problemáticas y acciones encaminadas a la búsqueda de ese bien común que también nos une, nos conecta entre el Estado y las comunidades religiosas.

Contemplando la Política Pública Integral de Libertad Religiosa, en su aplicación territorial, se evidencia la designación de enlaces territoriales como dolientes de la temática en cada uno de los territorios del país. Allí, como Ministerio del Interior, hemos procurado conectarnos, fortalecer las articulaciones interinstitucionales, territoriales e intersectoriales para poder avanzar y abordar temáticas y acciones estratégicas que trasciendan incluso el mismo *modus operandi* propio o particular que vienen trabajando tanto la Dirección de Asuntos Religiosos como estas comunidades.

Desde el plan de acción de la Dirección de Asuntos Religiosos hemos apostado incluso por trascender estas articulaciones al campo internacional, fortaleciendo la cooperación interreligiosa e internacional, tercer eje de nuestra Política Pública, a través de acciones de impulso de alianzas internacionales y nacionales, para la garantía de libertad religiosa, que han sido estratégicas.

Reflejo de ello es la adherencia, en febrero 6 del 2020, del Gobierno de Colombia en la “Alianza Internacional para la defensa y garantía de la libertad religiosa y de creencias” y, a nivel país, la suscripción del Pacto

156. Decreto 437 del 2018, por el cual se adiciona el Capítulo 4 al Título 2 de la Parte 4 del Libro 2 del Decreto 1066 de 2015, único reglamentario del sector administrativo del Interior, denominado Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos.

de Garantía por la Libertad Religiosa por parte de la ministra del Interior y la Federación Nacional de Departamentos, así como el lanzamiento del primer Banco de Iniciativas para fomentar el aporte del sector en la línea de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (Agenda 2030), a través de un convenio de cooperación con el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

4. Actualización de la normativa en libertad religiosa

El cuarto componente para una efectiva gestión pública de los asuntos religiosos es la necesidad de actualizar la normatividad en libertad religiosa, reconociéndose como Ministerio del Interior-Dirección de Asuntos Religiosos la necesidad de un acompañamiento estratégico de la Academia, para que las propuestas de actualización normativa puedan reflejar la realidad social o, incluso, las nuevas características del sector religioso hoy en día. No debemos olvidar que partimos de una norma que fue expedida prácticamente hace más de 26 años, en la cual muchos de los aspectos del trabajo colectivo, del ámbito de la aplicación de la incidencia que generan estas comunidades y sus actores religiosos, desafortunadamente no fueron plasmados o no están plasmados en la legislación vigente, añadiendo a lo anterior que somos conscientes de que el fenómeno religioso ha sido históricamente un factor relevante en el ámbito social, comunitario y político.

El fomentar y analizar de manera interdisciplinaria el estudio del hecho religioso nos permite animar la construcción de una regulación actualizada y acorde a la realidad, en donde la sola perspectiva jurídica es insuficiente, haciéndose necesario el acompañamiento de otras disciplinas que permitan conocer y abordar el hecho religioso de una manera más real, más consciente y completa; por eso, desde nuestra estrategia de actualización normativa tenemos apuestas que desarrollamos desde las competencias directas de la Dirección de Asuntos Religiosos y otras que involucran la articulación con las ramas ejecutiva y legislativa.

Entre nuestras apuestas directas están: la institucionalización de la primera Red Académica; la generación de instrumentos para generar diagnósticos, información científica y caracterizaciones; la creación de sistemas integrales de georreferenciación; la generación de lineamientos

urbanísticos, tributarios, profesión u oficio, e intervenciones estratégicas “amicus curie” ante cortes nacionales como la Corte Constitucional y cortes internacionales como el Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Entre las apuestas de articulación, están el impulso de tres proyectos de decretos reglamentarios: el “Proyecto para la definición de las Capellanías”, el “Proyecto para el establecimiento de parámetros para la celebración de convenios de derecho interno público por parte del Mininterior” y el “Proyecto de reestructuración del proceso del trámite de reconocimiento de las personerías jurídicas, que están en trámite, revisión final y firma en Presidencia de la República”.

En este espacio quiero resaltar una de las apuesta directas de la Dirección de Asuntos Religiosos: “la institucionalización de la Red Académica para el Respeto y la Garantía de la Libertad Religiosa¹⁵⁷”, la cual tuvo como punto de partida los diálogos y las instancias de participación promovidos durante el proceso de formulación de la Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos, en los cuales se identificó y definió la necesidad de convocar a la Academia para enriquecer la política pública y la discusión en torno al hecho religioso, con la contribución de insumos derivados de las investigaciones realizadas frente a la materia. De allí que, el día 18 de abril 2017, el entonces Grupo de Asuntos Religiosos del MinInterior convocara a distintas entidades universitarias con antecedentes en estudios de investigación en libertad religiosa en el país a desarrollar un primer coloquio de investigadores denominado “Aportes para una política pública integral del sector religioso en Colombia”, espacio académico en el cual participaron quince investigadores de nueve universidades (Universidad Santo Tomás, Nacional, de Antioquia, Santo Tomás, Rosario, Javeriana, San Buenaventura, Bautista y Seminario Bíblico de Medellín), dentro del cual fueron analizados tanto el marco de la ley estatutaria de Libertad Religiosa y de Cultos No. 133 de 1994, las dimensiones de relacionamiento entre religión y política como expresión legítima de la realidad sociológica y antropológica, la transversalidad de la educación religiosa, la existencia del Estado pluriconfesional, la necesidad de las articulaciones interinstitucionales, el desafío de referenciar

157. Resolución 987 del 17 de septiembre de 2020. Por medio de la cual se crea la Red Académica para Garantía de la Libertad Religiosa.

avances en el derecho comparado y la creación de un observatorio de carácter mixto (Academia y Estado) para avanzar en el desarrollo de referentes teóricos y conceptuales de los asuntos de libertad religiosa acordes con la realidad colombiana; insumos que tuvieron un aporte significativo en el documento técnico final de la Política Pública Integral de Libertad Religiosa de diciembre del año 2017.

Posteriormente, una vez adoptada por el Gobierno Nacional la Política Pública Integral de Libertad Religiosa, a través del Decreto 437 del 06 de marzo del 2018, en cumplimiento de su artículo 2.4.2.4.2.4.3 titulado “Conformación de un espacio permanente de investigación y análisis del hecho, la cultura y la pluralidad religiosa”, en su fase de implementación se convoca un segundo coloquio de investigadores, en el cual participaron nueve investigadores de diez universidades (Universidad Santo Tomás, Nacional, de Antioquia, del Magdalena, Santo Tomás, Rosario, Javeriana, San Buenaventura, Zion University y el Seminario Bíblico de Medellín), denominado “Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos en Colombia: aciertos y desafíos en su proceso de implementación”, cuya reflexión académica giró en torno a la necesidad de consolidar tres líneas de acción o trabajo: a) Facilitar espacios de discusión para dar a conocer y difundir en el medio académico las investigaciones que, desde las universidades y sus diferentes grupos o líneas de investigación sobre el hecho, la cultura y la pluralidad religiosa se vienen adelantando recientemente; b) Producir insumos académicos que orienten el proceso de implementación de la Política Pública de Libertad Religiosa y de Cultos en los componentes de investigación y educación continuada, y c) Constituir una red de investigadores que permita generar los productos que se requieren para la educación continuada. Finalmente, reiteran la relevancia del observatorio del hecho religioso como otra iniciativa que podría fortalecer la red, siempre y cuando el Estado esté involucrado en la articulación de los investigadores y las universidades.

Seguidamente, en agosto del año 2018 empieza a funcionar la recién creada Dirección de Asuntos Religiosos. De allí que, en el marco general de competencias del Ministerio del Interior, corresponda a la Dirección de Asuntos Religiosos del Ministerio del Interior la conformación de instancias de participación que desarrollen aspectos relacionados con la libertad religiosa, de cultos y de conciencia en forma individual

o colectiva, así como el promover o adelantar estudios e investigaciones, análisis, caracterizaciones y mapeos, en especial con los centros universitarios, investigativos y de formación religiosa, para el conocimiento, la comprensión y divulgación del hecho y la pluralidad religiosa y de cultos en el país, que contribuyan al diagnóstico y la elaboración de propuestas tendientes a garantizar la vigencia de los mismos.

Además, dentro de las líneas de acción de la Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos, adoptada mediante el Decreto 437 de 2018, el cual adicionó el Capítulo 4 al Título 2, Parte 4, Libro 2, del Decreto Único Reglamentario del Sector Administrativo del Interior 1066 de 2015, se estableció la conformación de un espacio permanente de investigación y análisis del hecho, la cultura y la pluralidad religiosa, de conformidad con el artículo 2.4.2.4.2.4.3 de dicha norma.

Cumplido este marco previo, en el año 2020, mediante la Resolución 987 del 2020 del Ministerio del Interior, se institucionaliza esta Red Académica como una herramienta para facilitar la investigación, el estudio y análisis, para conceptuar y orientar acerca de la historia y las realidades del hecho y la cultura religiosa en el país y transferir dicho conocimiento a todos los componentes del sector religioso; esto evidencia el compromiso del Ministerio del Interior en seguir fortaleciendo el análisis y la investigación del derecho de libertad religiosa y sus ámbitos como una apuesta desde su misionalidad.

Finalmente, el 13 de noviembre del 2020 se desarrolla el Tercer Coloquio sobre Pluralidad Religiosa y de Cultos en Colombia e Iberoamérica: un espacio creado para conocer las investigaciones recientes sobre el hecho, la cultura, el actor y la libertad religiosa en 2020, en el que participaron 23 panelistas en 7 paneles (entre académicos, investigadores y funcionarios del Gobierno de Colombia, México, España, Chile, Perú y Argentina), contribuyendo así a fortalecer el diálogo interreligioso a nivel nacional y con países de Iberoamérica. Este coloquio tuvo como ejes temáticos: la gestión pública de los asuntos religiosos en Iberoamérica, la libertad religiosa en tiempos de pandemia, las transformaciones y los desafíos de la libertad religiosa en Colombia, las representaciones simbólicas de la libertad religiosa, la cooperación y el desarrollo en el campo religioso, los actores religiosos en la esfera pública, y los desafíos a la educación y el pluralismo religioso.

No cabe duda de que nuestra Red Académica para el Respeto y la Garantía de la Libertad Religiosa es una estrategia investigativa innovadora del hecho y el actor religioso que está permitiendo la articulación de grupos, centros, universidades y, en general, de actores del Sistema Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación dedicados a investigar los actores, el hecho y los asuntos religiosos, y que servirá de soporte en las apuestas normativas que está emprendiendo la Dirección, tanto a nivel reglamentario desde el Ministerio del Interior como a nivel legislativo desde el Congreso de la República de Colombia.

5. Redes y mecanismos de cooperación en la promoción de la libertad religiosa a nivel nacional e internacional

Como quinto componente, consideramos la necesaria consolidación de redes y acciones de cooperación para la promoción y el desarrollo de los asuntos religiosos, tanto a nivel nacional como internacional; en específico, dentro de nuestra política exterior.

La cooperación internacional para el desarrollo es definida como el

conjunto de actores, medios e instrumentos a nivel internacional que tienen por objetivo la asignación de recursos financieros, materiales, técnicos, simbólicos y humanos para el desarrollo. Todas esas acciones deben ser llevadas a cabo de manera coherente por diferentes actores como organizaciones internacionales, colectividades territoriales, ONG, el medio académico y Estados, que siguen objetivos específicos, precisos e identificados de desarrollo humano y sostenible en la mayor parte de los casos, y que implican a más de un país para la garantía de los derechos humanos¹⁵⁸.

El traslado de fondos, la experticia y las experiencias o buenas prácticas entre los países son claves para la promoción del derecho de libertad religiosa y el impulso de acciones de desarrollo sostenible propias de su accionar social, humanitario y de emprendimiento.

158. La cooperación internacional al desarrollo como herramienta de protección y promoción de los derechos humanos: el caso latinoamericano. Revista FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS POLÍTICAS. Vol. 42, No. 116 / p. 271-295 Medellín - Colombia. Enero - Junio de 2012, ISSN 0120-3886. <http://www.scielo.org.co/pdf/rfdcp/v42n116/v42n116a10.pdf>.

Comprendemos que tener una visión holística y no sectorizada de la realidad nos permite tener una mirada no solo de los titulares de derechos, obligaciones y responsabilidades, sino también del marco político, social, económico, legal y cultural que determina las relaciones de poder entre ellos, permitiéndonos también de esta manera impulsar redes y estrategias que posibilitan el desarrollo de las entidades religiosas y sus organizaciones en su rol transformador en sus comunidades.

Por ello, desde el año 2015, junto con las oficinas de Asuntos Religiosos de Argentina y Perú, hemos venido generando reuniones periódicas, involucrando las oficinas de asuntos religiosos de otros países de Latinoamérica, para generar lineamientos comunes en la promoción de la libertad religiosa, a nivel nacional e internacional, que permitan generar alianzas clave para la garantía y defensa de este derecho; tales como: tener un lenguaje claro, tener una narrativa correcta, comprender de manera idónea qué es el marco de la libertad religiosa, analizar los límites que también se prevén de la libertad religiosa (por ejemplo, los límites de este derecho frente a la salubridad pública con ocasión al covid-19), promover los objetivos de desarrollo sostenible (Agenda 2030), condenar la violencia, discriminación e intolerancia religiosa en todas sus formas (tanto en los ámbitos públicos como privados) y promover espacios de diálogo entre los Estados, los organismos internacionales y las diversas confesiones religiosas¹⁵⁹.

Por otra parte, a nivel de política exterior el Gobierno colombiano, como miembro de la Alianza Internacional para la Libertad de Religión y de Creencias, que promueve la diversidad regional, política y religiosa, propuso, en el marco del “Segundo Ministerial de Libertad Religiosa en Washington DC - 2019”, ser anfitrión del primer foro hemisférico para la libertad religiosa en el hemisferio americano, el cual se programó inicialmente para marzo del 2020, pero fue suspendido por la pandemia. El Gobierno de Colombia, a través de la Cancillería, propuso su realización de forma virtual los días 22 y 23 de octubre del 2020. Este foro fue coorganizado por los ministerios del Interior y de Relaciones Exteriores; dentro del mismo, como balance general, se ratificó la importancia del

159. La Declaración firmada el 7 de diciembre del 2017 en Lima – Perú, por los funcionarios de Colombia, Argentina, Chile y Perú, denominado PROPUESTA DE LINEAMIENTOS PARA EL FORTALECIMIENTO DEL PLURALISMO Y LA LIBERTAD RELIGIOSA EN AMÉRICA LATINA, y que fuera radicado ante la UNASUR.

deber que tienen los Estados y la sociedad en su conjunto de promover y proteger la libertad religiosa como un derecho de toda la sociedad (creyentes y no creyentes). Así también, la responsabilidad de las diferentes expresiones religiosas de caminar por la senda del diálogo interreligioso para derribar muros y construir puentes que permitan la acción conjunta y la cooperación para el alcance del bien común. Es tarea tanto de los Gobiernos como de las organizaciones religiosas el promover un objetivo común para el desarrollo sostenible y sustentable.

Entendemos que las redes y los mecanismos de promoción de la libertad religiosa a nivel nacional e internacional son claves para fomentar este ejercicio del derecho fundamental, al igual que las redes de cooperación en materia humanitaria, en materia de desarrollo sostenible e, incluso, en la consolidación de lineamientos conceptuales de libertad religiosa a nivel regional.

Estos cinco componentes han surgido desde la experiencia que hemos vivido en Colombia los últimos seis años y de la mano de los líderes religiosos, quienes no solo han confiado en nuestras apuestas como Dirección de Asuntos Religiosos del Ministerio del Interior, sino que han sido participantes activos en todas las acciones e iniciativas en la garantía y promoción de la libertad religiosa y cultos en nuestro país.

Conclusión

La Dirección de Asuntos Religiosos del Ministerio del Interior, en el desarrollo de su gestión pública, ha venido ejecutando no solo sus funciones misionales, sino también implementando las líneas de la Política Pública Integral de Libertad Religiosa, mediante acciones, a nivel Colombia y en alianza con las oficinas de asuntos religiosos de países de Iberoamérica, con el propósito de visibilizar, reconocer y fortalecer la participación e incidencia de los actores religiosos en los ámbitos social, humanitario, académico y de desarrollo sostenible, así como las correspondientes articulaciones territoriales, interinstitucionales e intersectoriales en pro de la garantía de la libertad religiosa.

Reconocemos cómo las entidades religiosas y sus organizaciones juegan un papel fundamental en el desarrollo sostenible, por su presencia significativa y alcance importante a través de sus acciones humanitarias,

de emprendimiento, de servicio y servicios sociales, desarrolladas en medio de las comunidades presentes tanto en las áreas rurales como urbanas; estas “abordan no sólo de manera holística y en el marco de la dignidad humana las problemáticas, sino también desde la dimensión ética y espiritual”.

Nuestro desafío de reconocer a los actores religiosos como aliados claves pretende no solo consolidar lineamientos frente a las estrategias, los programas y las políticas que plantean los Gobiernos territoriales y las entidades del orden nacional para el desarrollo y la participación comunitaria, de convivencia, sino también establecer sistemas de articulación e información que permitan reconocer sus aportes e identificar sus problemáticas, mediante el ejercicio de acciones e iniciativas multisectoriales y de cooperación interreligiosa, que se traduzcan en acciones de política interna y de política exterior.

Referencias bibliográficas

- CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE COLOMBIA DE 1991. Decreto 2893 del 2011. “Por el cual se modifican los objetivos, la estructura orgánica y funciones del Ministerio del Interior y se integra el Sector Administrativo del Interior, 19 de la Constitución Política”.
- DIRECCIÓN DE ASUNTOS RELIGIOSOS. Circulares. Disponible en Internet: <URL: <https://asuntosreligiosos.mininterior.gov.co/sites/default/files>>
- GOBIERNO DE PERÚ. Propuesta de lineamientos para el fortalecimiento del pluralismo y la libertad religiosa en América Latina, ante la Unasur. En: Mesa de Trabajo Internacional en América Latina [6 y 7 de diciembre del 2017], Lima.
- Ley Estatutaria 133 de 1994. Diario Oficial No. 41.369, de 26 de mayo de 1994, “Por la cual se desarrolla el Derecho de Libertad Religiosa y de Cultos, reconocido en el artículo 19 de la Constitución Política de 1991”.
- MINISTERIO DEL INTERIOR. Decreto 1140 del 04 de Julio del 2018. Por el cual se modifica la estructura del Ministerio del Interior.
- MINISTERIO DEL INTERIOR. Ley 1753 (2015). Con la cual se expide el Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018 “Todos por un Nuevo País” (PND) [en línea]. En: Documento Técnico de la Política Pública Integral de Libertad Religiosa año 2017. Disponible en Internet: <URL: <http://www.asuntosreligiosos.mininterior.gov.co>>.

MINISTERIO DEL INTERIOR. Resolución 0317 de 2016. Mediante la cual se crea el Grupo Interno de Trabajo denominado Grupo de Organizaciones Sociales Basadas en los principios de Libertad Religiosa, de Cultos y Conciencia y Entidades Religiosas dentro de la Dirección para la Democracia, la Participación Ciudadana y la Acción Comunal.

PLAN NACIONAL DE DESARROLLO 2018. Ley 1955 del 2019. Por la cual se expide el 2022 “Pacto por Colombia, Pacto por la Equidad”.

RESTREPO SYLVA, Manuela. La cooperación internacional al desarrollo como herramienta de protección y promoción de los derechos humanos: el caso latinoamericano. Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, enero-junio de 2012, vol. 42, no. 116, p. 271-295 ISSN 0120-3886. Disponible en Internet: <URL: <http://www.scielo.org.co/pdf/rfdcp/v42n116/v42n116a10.pdf>>.

ÚNICO REGLAMENTARIO DEL SECTOR ADMINISTRATIVO DEL INTERIOR. Decreto 437 del 2018. Por el cual se adiciona el Capítulo 4 al Título 2 de la Parte 4 del Libro 2 del Decreto 1066 de 2015.

SEGUNDA SECCIÓN

La libertad religiosa en tiempos de pandemia

Ana Milena Carranza

**EL EJERCICIO DE LA LIBERTAD RELIGIOSA
EN ESTADOS DE EMERGENCIA. EL CASO DEL COVID-19**

Colombiana. Abogada egresada de la Universidad de La Sabana. Máster en Análisis Económico del Derecho y las Políticas Públicas y candidata a doctora en Estado de Derecho y Gobernanza Global de la Universidad de Salamanca. Catedrática de Políticas Públicas de Zion International University. Autora de investigaciones como *Right-to-health effectiveness and its relationship with the administrative function of regulation* (en: *Derechos Humanos ante los nuevos desafíos de la globalización*. Madrid: Dykinson, 2020) y *Regulación para la protección de derechos fundamentales como función administrativa* (en: *Revista Argentina del Régimen de la Administración Pública*, 479, 2018). Correo: ana.carranza@usal.es

Ana Milena Carranza

**EL EJERCICIO DE LA LIBERTAD RELIGIOSA
EN ESTADOS DE EMERGENCIA. EL CASO DEL COVID-19**

Resumen

El ejercicio de la libertad religiosa y de cultos en estados de emergencia o alarma como el suscitado por la crisis del covid-19 supone la interacción entre este derecho y el derecho a la salud. En este artículo se realizará un análisis teórico de las limitaciones de ambos derechos a través de decisiones administrativas que, a su vez, están sujetas a requisitos de forma y de fondo. También se citarán algunos casos relacionados con estas limitaciones con ocasión de la crisis pandémica. Finalmente, se citarán algunos retos importantes para los Estados en la protección de la libertad religiosa, teniendo en cuenta el estigma generado alrededor de las reuniones en las congregaciones, el oportunismo político y la obligación del Estado de dialogar y consultar con el sector religioso a la hora de tomar decisiones que lo afecten.

Palabras clave: libertad religiosa, estados de emergencia, covid-19, límites.

Abstract

The exercise of religious freedom and creed in states of emergency or alarm such as the situation caused by the covid-19 crisis implies the interaction between this right and the right to health. This article will make a theoretical analysis of the limitations of both rights through administrative decisions, which in turn are subject to formal and substantive requirements. The article will also cite some cases related with these limitations due to the pandemic crisis. Finally, some important challenges for the States regarding the protection of religious freedom will be object of study, considering the stigma generated around meetings in the congregations, political opportunism and the State's obligation to dialogue and consultation with the religious sector when making decisions that affect it.

Keywords: religious freedom, states of emergency, covid-19, limits.

Introducción

De acuerdo con la doctrina constitucional, la *libertad religiosa y de cultos* suele definirse como una garantía de toda persona que incluye el derecho a profesar libremente una religión y a difundirla individual o colectivamente. Esto significa que toda persona puede tener una creencia religiosa, no tenerla o modificarla, y puede divulgarla sin sufrir la censura de las autoridades o de otras personas que profesen religiones diferentes¹⁶⁰. La religión, por su parte, se define como el “conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio¹⁶¹”. La libertad religiosa y de cultos se expresa en una variedad de actividades relativas a la educación, la salud, el trabajo, el deporte, el servicio militar, entre otros, lo que la convierte en un derecho transversal que se encuentra en interacción con otros derechos.

La lucha contra el covid-19 ha traído consigo retos y discusiones de diversa índole a nivel jurídico y político para el ejercicio de los derechos fundamentales. Particularmente, ha suscitado la pregunta en torno a la viabilidad y factibilidad de las medidas que han procurado velar por la salud pública, pero que comportan limitaciones a ciertos derechos cuyo ejercicio ha sido restringido en alguna medida. En el caso de la libertad religiosa y de cultos, la prohibición de reuniones masivas y el distanciamiento social han condicionado su ejercicio. Adicionalmente, el comportamiento del virus hace suponer que estas medidas tienen cierta vocación de permanencia; sobre todo, debido a los rebotes. Por ello, a continuación se abordará la cuestión de los límites a la restricción del derecho de libertad religiosa y hasta dónde los Gobiernos pueden limitarlo en una situación de emergencia o en estados de excepción.

160. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. Diccionario de la lengua española. 23 ed. Madrid: RAE, 2020.

161. FERRAJOLI, Luigi. La esfera de lo indecible y la división de poderes. En: Estudios constitucionales, 2008, vol. 6.1, p. 337-343.

El ejercicio de la libertad religiosa y de cultos en estados de emergencia

Es posible plantear la problemática del ejercicio de la libertad religiosa y de cultos en el contexto de los estados de emergencia desde dos perspectivas antagónicas. La primera, plantea a la actividad religiosa como una amenaza o una afectación en la lucha contra el covid-19. La segunda, por el contrario, interpreta la situación desde un enfoque protector de la libertad religiosa y supone las restricciones a este derecho en nombre de la salud pública como potenciales amenazas a los derechos a la libertad religiosa y de cultos y a las libertades de expresión, pensamiento y conciencia como derechos conexos.

Los que defienden la primera postura se basan en que ningún derecho es absoluto. Más aún, justifican la razonabilidad de su restricción por motivos de interés público, orden jurídico y bien común, los cuales exceden los intereses individuales. Adicionalmente, esta postura defiende los límites desde la proscripción del abuso del derecho, que prohíbe su desbordamiento para asegurar los derechos de los demás y procurar la paz.

Sin embargo, el núcleo central del derecho fundamental, de acuerdo con la doctrina constitucional, es un “coto vedado” que funciona como contrapeso frente a las restricciones que puedan endilgárseles¹⁶². Ello supone un escenario de gran complejidad; sin embargo, lejos de contrastar, el ejercicio de los derechos y su restricción pueden coexistir y relacionarse sin entorpecerse. Esto, a su vez, exige un ejercicio de ponderación con el fin de no vulnerar los derechos de potenciales afectados¹⁶³.

La interacción entre la libertad religiosa y el derecho a la salud

La situación de emergencia suscitada por el covid-19 sugiere que los actos religiosos tienen estrecha interacción con el derecho a la salud. Rituales y acciones propias del culto resultan importantes al analizar las

162. ASOCIACIÓN MIRAÍSMO INTERNACIONAL. La religión en el escenario de nueva normalidad provocado por la pandemia del covid-19. Madrid: AMI, 2020. p. 56.

163. CENTRO INTERNACIONAL DE DIÁLOGO – KAICIID. Covid-19 y Religión: nuevas formas de culto y de servicio a los necesitados [en línea]. [Viena, Austria]: mar. 2020. Disponible en Internet: <URL: <https://www.kaiciid.org/es/noticias-eventos/noticias/covid-19-y-religi%C3%B3n-nuevas-formas-de-culto-y-de-servicio-los-necesitados>>.

dinámicas de la transmisión del virus. Por ejemplo, recibir la comunión con la lengua o dar la mano en señal de la paz¹⁶⁴ son actos religiosos con un alto grado de relación con el estado de salud. Así, la libertad religiosa encuentra una limitación en la protección de la salud, con efectos en los reglamentos de las religiones y su forma de ser¹⁶⁵. Además, ambos derechos se constituyen en la base para el ejercicio de otros derechos, lo cual agudiza su intersección.

El derecho a la salud, sin embargo, encuentra un límite en la autonomía de las congregaciones para decidir sus propios protocolos, según sus interpretaciones y cosmovisiones acerca de la vida. De acuerdo con la doctrina de la Corte Constitucional de Colombia, por ejemplo, cada Iglesia es libre de fijar los objetivos, principios y lineamientos inherentes a la fe que se practique. Esto encierra el reconocimiento de jerarquías, los sacramentos, los ritos y las ceremonias, actividades protegidas por la inviolabilidad de las creencias en materia religiosa, expresadas en estas formas rituales¹⁶⁶.

Algunas de estas formas se constituyen en elementos *ad substantiam actus* o *ad solemnitatem*, cuya existencia material está determinada por una forma instrumental específica. En estos casos, los métodos empleados para llevar a cabo el acto religioso son parte de su esencia y de su correcta ejecución depende su existencia¹⁶⁷. Adicionalmente, algunos de estos rituales son vinculantes jurídicamente porque su construcción y desarrollo obedece a una tradición que trasciende por siglos y generaciones, siendo la costumbre también una fuente de derecho o, al menos, una fuente de norma social tácita que el derecho no puede desconocer.

Por otra parte, el derecho a la salud tiene una cualificación especial, puesto que incorpora elementos técnicos en las decisiones administrativas y, con ello, el imperativo de acudir a expertos en sanidad para

164. CONSORTI, Pierluigi. Law, Religion and Covid-19 Emergency. Roma: DiReSoM, 2020. 286 p.

165. CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Sentencia No. T-200/95. Expediente T-57398, Colombia, 1995, Magistrado Ponente: José Gregorio Hernández Galindo.

166. ASOCIACIÓN MIRAÍSMO INTERNACIONAL. Op. Cit. p. 56.

167. CARRANZA CARRANZA, Ana Milena. Regulación para la protección de derechos fundamentales como función administrativa. En: Revista Argentina del Régimen de la Administración Pública (RAP), 2018, vol. 479, p. 7-17.

justificar por qué la limitación de los derechos a la libre circulación y a ciertas actividades al aire libre o en sitios cerrados se torna imperativa.

Esto apunta a afirmar que cuando el objeto de los actos administrativos recae sobre materias con algún trasfondo científico, la motivación de las decisiones es más exigente. Adicionalmente, que el derecho a la salud tiene en su esencia un componente técnico que de suyo limita las restricciones que puedan imponerse sobre este y sobre los derechos que se encuentren en interacción con el mismo, como la libertad religiosa¹⁶⁸. Adicionalmente, que las medidas que limiten los derechos en comento deben observar unos requisitos mínimos de forma y de fondo; es decir, el agotamiento de los procedimientos y las formas propias para que dichos actos administrativos sean válidos, más la proporcionalidad que se desprende de una justificación y motivación suficientes que puedan avalar su viabilidad jurídica. Sobre estos aspectos se disertará en la siguiente sección.

La limitación a la libertad religiosa y al derecho a la salud

Las limitaciones de forma de las decisiones que limitan los derechos y sus problemas asociados

La especial justificación de las medidas para limitar los derechos versa sobre el derecho a la libertad religiosa y también en relación con el derecho a la salud. Esta exige que el fondo de las decisiones que afectan derechos fundamentales se base en una argumentación especial. Al mismo tiempo, existen limitaciones de forma, dado que dichas decisiones deben darse en el contexto de la declaración de un estado de excepción, alerta o emergencia que las respalde, conforme a la carta magna.

La falta de vigencia o la no existencia de una declaratoria de estado de excepción deja sin respaldo jurídico cualquier decisión administrativa que afecte derechos fundamentales. El procedimiento y las formas jurídicas son entonces, en buena parte, limitaciones del Gobierno para restringir el ejercicio de las libertades y evitan la extralimitación de las funciones de las autoridades administrativas.

168. LÓPEZ GONZÁLEZ, José Ignacio. El principio general de proporcionalidad en Derecho Administrativo. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2016, 148 p.

El control judicial de estas medidas es otro medio para evitar el desbordamiento de las facultades excepcionales ejecutivas. Sin embargo, este control conlleva la falta de experticia técnica de los jueces para controlar la legalidad de dichas decisiones debido a la complejidad de los asuntos relativos a los problemas de salud pública. Este problema sociológico demanda un análisis acerca de la mayor dificultad del ejercicio del juicio de proporcionalidad por parte de los operarios jurisdiccionales respecto a estas decisiones.

Por ejemplo, la conveniencia de decretar el estado de emergencia por razones técnicas puede no ser dimensionada por parte de un juez que, haciendo prevalecer las libertades, pone en riesgo la salud de la ciudadanía. Evidentemente, de acuerdo con las ideas antes expuestas, sería legítimo exigir una argumentación especial; con todo, su exposición no es garantía de que el juez pueda comprenderla, debido a sus altas cargas técnicas.

La inseguridad jurídica derivada del decreto judicial de invalidez de una orden o acto administrativo es también un problema que puede afectar el éxito de las campañas profilácticas del Gobierno. Una orden judicial de hacer cesar los efectos de un acto administrativo puede ser contraproducente y alterar significativamente las circunstancias de hecho que el Gobierno intenta controlar para evitar un mal mayor. Al mismo tiempo, su decreto de invalidez solo por requisitos de forma puede mandar un mensaje confuso a la ciudadanía sobre la gravedad de la situación y motivar la desobediencia de las medidas cuando sí estén justificadas. Esta ambigüedad también sugiere un aparente enfrentamiento entre la rama judicial y el Poder Ejecutivo.

Sin embargo, el control de proporcionalidad de la instancia jurisdiccional resulta necesario para garantizar los derechos fundamentales y es un contrapeso de los valores constitucionales, dado que la proporcionalidad es principio constitucional y general del Derecho¹⁶⁹. Este control jugará un rol muy importante en un escenario de poscovid, en el momento de la relajación de las medidas de confinamiento y ante la autorregulación de la ciudadanía.

169. ALEXY, Robert. Teoría de los derechos fundamentales. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993. 549 p.

El límite material de las restricciones a las libertades

Otro elemento notable para conocer el alcance de las medidas que restringen derechos en estados de emergencia es el concepto de *libertad*. La extensión de las restricciones de las libertades encuentra su colofón en el principio de “favor libertatis” como expresión del valor de la libertad y dignidad humanas. Este principio ubica a la libertad por encima de otros derechos cuando no existen pruebas suficientes para su restricción. Además, este principio, llamado también “in dubio pro libertate”, establece que ningún principio contrario a la libertad o a la igualdad prevalece sin invocar argumentos o justificaciones más fuertes a su favor¹⁷⁰.

La exigencia constitucional de aplicar el principio de proporcionalidad a la actividad administrativa incorpora estos principios, los cuales obligan al ponderador a exponer argumentaciones con un baremo especial cuando quiera que sus decisiones afecten las libertades. En este orden de ideas, el control judicial de las medidas administrativas y de la exigencia de motivación de estas resulta fundamental para la protección de los derechos.

Adicionalmente, el objetivo de dicha carga argumentativa es evitar que los Gobiernos puedan hacer uso de la actividad administrativa con fines políticos para restringir las libertades o censurar a ciertos grupos, minorías o individuos. Este riesgo aumenta en relación con aquellos sujetos o grupos opositores al Gobierno, el cual aprovecha una situación de emergencia para reprimirlos. Por ello, la proporcionalidad, la necesidad y la no discriminación son también limitaciones a la restricción.

En últimas, existe un principio que rige la toma de medidas administrativas que limiten los derechos fundamentales aludidos. Este se resume en la expedición de políticas públicas “bajo un enfoque de derechos humanos” que procuren una regulación *para* la protección del derecho a la libertad religiosa y de cultos¹⁷¹. En todo caso, este principio prefiere el

170. CARRANZA CARRANZA. Op. Cit. p. 7-17.

171. OFICINA DEL ALTO COMISIONADO PARA LOS DERECHOS HUMANOS - ACNUDH. COVID-19.

States should not abuse emergency measures to suppress human rights – UN experts. [Ginebra, Suiza]: abril, 2020. Disponible en Internet: <URL: <https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=25722&LangID=E>>.

medio menos intrusivo para proteger la salud pública¹⁷² o, en otras palabras, el medio menos invasivo para los derechos fundamentales que son conexos a este.

Restricciones a la exteriorización de la libertad religiosa

Existe también una doctrina sobre la posibilidad de restringir el ejercicio de la libertad religiosa en su faceta externa. Está basada en que los actos de exteriorización de la libertad de cultos tienen autonomía jurídica respecto del ámbito espiritual o interno, el cual no puede ser restringido o limitado. Este ámbito se consideraría el núcleo esencial de la libertad. De acuerdo con la doctrina de la Corte Constitucional de Colombia¹⁷³, existe inmunidad de coacción respecto de la faceta interna de esta libertad, la cual constituye un elemento esencial de esta garantía.

Así, ni las autoridades ni los entes privados pueden interferir en las creencias ni en los ritos que las exteriorizan, excepto cuando la expresión de las convicciones espirituales que se profesan pueda cercenar o amenazar el ordenamiento jurídico. Específicamente, dichos actos de exteriorización pueden ser restringidos cuando atenten contra los derechos o las libertades de otros, cuando puedan agraviar a la comunidad o cuando dichas expresiones desconozcan las normas mínimas de convivencia social, la seguridad, la moralidad, la disciplina o la seguridad públicas.

Sin embargo, existen diversos criterios para restringir la libertad religiosa; principalmente, se reiteran los de razonabilidad y proporcionalidad estrictas, los cuales son una carga que debe acreditarse dentro de la motivación de las medidas restrictivas. Esta restricción es legítima, dado que no existen derechos absolutos. Adicionalmente, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos o Pacto de San José establece que la libertad de cultos tiene como único límite la protección del derecho de los demás al ejercicio de sus libertades,

172. CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Sentencia T-1083 de 2002, M.P. Eduardo Montealegre L.

173. CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Sentencia C-145 de 2020. Revisión de constitucionalidad del Decreto 417 del 17 de marzo de 2020. Por el cual se declara un estado de emergencia económica, social y ecológica en todo el territorio nacional. M.P. José Fernando Reyes Cuartas.

la salvaguarda de la seguridad y la democracia y demás elementos del orden público.

Dentro de la limitación de este derecho, en principio, ni el Estado ni los particulares pueden impedir que una persona establezca un culto personal ni que pueda realizarlo en público en las condiciones específicas del credo, bajo las reglas de un código moral concreto. De este derecho deriva la obligación para el Estado de respetar este código, sin que eso signifique que el ejercicio externo del culto no deba armonizarse con las normas de orden público. Esto necesariamente comporta la “relativización” de la libertad en virtud de las normas de convivencia social.

En este orden de ideas, el código moral de una comunidad religiosa y las prácticas originadas en este podrían ser restringidos según el principio democrático. El sistema de valores y dogmas podría ser objeto de intervención —de forma restringida— por las autoridades cuando sea necesario para proteger otros derechos constitucionales, lo que sería analizado bajo la carga de proporcionalidad en el caso concreto. Ejemplos de dicha intervención van desde la intervención en la tutela de los derechos a la salud o la integridad de un menor de edad en virtud del principio de interés superior del niño hasta la prohibición de reuniones por motivo del advenimiento de una crisis pandémica.

Limitaciones de fondo de las decisiones que decretan estados de excepción

Existen también limitaciones para el decreto de estados de excepción o alarma cuando sobrevienen situaciones de emergencia económica, social o ambiental. Existen unas prohibiciones generales al decreto de dichas medidas; entre ellas, la prohibición de suspensión de los derechos humanos y las libertades fundamentales. El derecho objeto de estudio es protegido por la Constitución, los tratados internacionales de derechos humanos que integran el bloque de constitucionalidad y la ley que regula los estados de excepción. Asimismo, este derecho es protegido por el principio de intangibilidad de ciertos derechos o, al menos, su contenido o núcleo esencial, y los principios de finalidad, necesidad, proporcionalidad, legalidad y no discriminación.

Estas prohibiciones buscan evitar la afectación o la amenaza de otros derechos; a saber: el derecho a la salud, a la vida, a la seguridad, a la libertad de locomoción, los derechos de la población vulnerable y el enfoque diferencial, el derecho al trabajo, a la subsistencia digna, al mínimo vital, a la seguridad alimentaria y a la libre empresa¹⁷⁴.

Esta legislación de emergencia es excepcional y obedece al principio de subsidiariedad, según el cual solo la imposibilidad o insuficiencia “insuperable” de los mecanismos e instituciones disponibles en tiempos de normalidad justifica al Ejecutivo para limitar dichos derechos con el fin de restablecer el *status quo*. Esto limita la discrecionalidad del Gobierno para definir las estrategias de restricción de derechos, lo que obedece al principio de necesidad.

En síntesis, en estados de anormalidad, bajo una situación sobreviniente y extraordinaria o de grave calamidad pública, es posible limitar estos derechos con las prohibiciones aludidas. Dado que se está ante una crisis global de salud pública, la problemática ha traído consigo incertidumbre e imposibilidad de prever cuándo podrán cesar estas restricciones. Sin embargo, ninguna restricción puede ser permanente, pues es de la esencia de estas limitaciones la temporalidad. La indefinición por parte de los expertos de una fecha probable de cese de los efectos de la crisis obliga a los Estados a fijar restricciones razonables y no excesivas, y a sopesar los efectos de dichas restricciones que, si se tornan demasiado extendidas en el tiempo, podrían perjudicar los derechos más de lo que se pretende tutelarlos.

Por estas razones, el control político y jurídico de estas decisiones debe realizarse por el Legislativo y la rama judicial respectivamente, con el fin de evaluar su pertinencia y evitar la anulación del órgano de representación democrática¹⁷⁵ en desarrollo de la separación de los poderes y del mandato de representación. En tiempos de normalidad, el principio de reserva de ley comporta que el Congreso es quien debe expedir las normas que limiten las libertades según un motivo de policía; esto es, “todos aquellos hechos o circunstancias que en cualquier forma aten-

174. CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Aclaración de voto de la Magistrada Diana Fajardo Rivera a la Sentencia C-145 de 2020.

175. CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Sentencia C-511 de 2013, M.P. Nilson Pinilla Pinilla.

tan contra el orden público, bien sea en forma directa o como resultado del abuso en el ejercicio del correspondiente derecho o libertad¹⁷⁶. Por eso, cuando el Gobierno usa estas facultades extraordinarias el Congreso debe controlar esta motivación.

Retos de la protección de la libertad religiosa en la crisis pandémica

El estigma en contra de la libertad religiosa y la función regulatoria de informar

La función de informar a la ciudadanía acerca de la existencia de focos de enfermedad y la toma de medidas oportunas está en cabeza de las autoridades administrativas, las cuales se encuentran en mejor condición que las comunidades religiosas para obtener o interpretar la información relativa al estado de salud, la seguridad sanitaria y las conductas más seguras a la hora de prevenir enfermedades. Estas cuentan con la infraestructura y los recursos financieros y humanos para establecer las prácticas sanitarias y las restricciones derivadas de las mismas. Esta carga de informar deviene de la función regulatoria del Estado y su obligación de informar a la ciudadanía con independencia y sin parcialidades, pues durante la crisis pandémica se ha considerado *a priori* que el ejercicio de la libertad religiosa en las congregaciones es una amenaza a la seguridad sanitaria.

Sin embargo, al mismo tiempo y a pesar de no permitir las reuniones religiosas, algunos Gobiernos han considerado autorizar la reapertura de los sitios de ocio nocturno, bares o sitios de reunión diferentes a las congregaciones religiosas, en clara desigualdad con estas comunidades y en clara desproporción entre las actividades lucrativas y aquellas que no lo son. Un ejemplo de ello es que a pesar de cumplir con la obligación de establecer una distancia personal de entre uno y dos metros, así como el uso de mascarillas, y de limitar el aforo de las personas que ingresan a un recinto, se ha visto que fuerzas de policía han ingresado a lugares de congregación en España para exigir la disolución de las reuniones¹⁷⁷.

176. TORRE DE SILVA, Víctor. ¿El Covid-19 ataca también a la libertad religiosa? Periódico ABC [en línea] [Madrid: España]. Octubre, 2020. Disponible en Internet: <URL: https://www.abc.es/opinion/abci-victor-torre-silva-covid-19-ataca-tambien-libertad-religiosa-202004290928_noticia.html>.

177. Una congregación en Corea del Sur fue foco de un número considerable de contagios de covid-19, mientras que en Irán hay indicios de que el brote comenzó en Qom, una ciudad de

El oportunismo político

Como se argumentó anteriormente, existen reparos a la limitación de derechos mediante la declaración de estados de emergencia o de alarma. Esta restricción es especialmente problemática en aquellos lugares donde los líderes políticos puedan aprovecharse de la situación para gobernar por decreto sin los controles o la censura de corporaciones como el Parlamento o los grupos de oposición. Este supuesto debe observarse con cuidado, dado que la extensión en el tiempo o en el alcance de las medidas extraordinarias para el manejo de una crisis podría derivarse en el favorecimiento de ciertos grupos o en la correlativa afectación de intereses de otros.

El oportunismo político que supone la restricción indebida de derechos es especialmente importante al hablar de las comunidades religiosas. Su eventual reapertura luego de las medidas de confinamiento ha sido estigmatizada por los antecedentes de contagio en países como Corea del Sur e Irán¹⁷⁸, en donde el número de contagios se disparó, aparentemente, por la reunión de algunas congregaciones situadas allí. Sin embargo, no puede afirmarse en esos casos que la emergencia sanitaria fuese responsabilidad de las congregaciones, sino de los Gobiernos que no tomaron medidas oportunas para limitar las reuniones de estas.

Contrario al estigma relativo a las congregaciones religiosas, acusadas de propagar el virus, debe resaltarse su aporte sustancial al mantenimiento de la salud y la prevención de enfermedades. Las Iglesias han prestado servicios sociales esenciales durante el brote en países como Estados Unidos, donde han instalado comedores de beneficencia, bancos de alimentos y préstamos de computadores a estudiantes de bajos recursos¹⁷⁹.

Adicionalmente, las Iglesias ejercen un rol importante en la prevención primaria de enfermedades, dado que tradicionalmente reclutan participantes y voluntarios para desarrollar programas de salud colaborativos

seminarios chiítas en donde en lugar de cerrar sitios públicos, los líderes religiosos fomentaron las visitas. Cfr. QUADRI, Sayed. COVID-19 and religious congregations: Implications for spread of novel pathogens. En: International Journal of Infectious Diseases, 2020, vol. 96, p. 219-221.

178. MODELL, Stephen & KARDIA, Sharon. Religion as a Health Promoter During the 2019/2020 COVID Outbreak: View from Detroit. In: Journal of Religion and Health, 2020, vol. 59, p. 2243-2255.

179. *Ibíd.* p. 2243-2255.

con el sector sanitario, en los cuales sus miembros participan en la ejecución de los programas¹⁸⁰.

La obligación del Estado de diálogo y consulta con el sector religioso

Cualquier limitación a los derechos fundamentales de las personas también incluye la necesidad de realizar una consulta previa con las partes implicadas y potencialmente afectadas. Este es un diálogo que idealmente debe darse de forma anterior al establecimiento de medidas gubernamentales, en el marco del principio de lealtad y mutua colaboración propio de los Estados, donde el pluralismo religioso y la laicidad exigen dicha sinergia con las confesiones religiosas, para evitar conflictos potenciales entre ambas partes¹⁸¹. En este sentido, los acuerdos, convenios de derecho público interno o concordato establecen las condiciones para la consulta y el diálogo entre las partes, cuya observancia cobra plena vigencia en estos tiempos.

Conclusiones

La libertad religiosa es un derecho fundamental que comporta la posibilidad de practicar un culto y de hacerlo en público y en privado. Sin embargo, ningún derecho es absoluto. Esta libertad puede ser objeto de restricciones en virtud de la salud pública, la seguridad y otras razones de orden público. Estas motivaciones deben ser suficientes, necesarias y proporcionales.

Sin embargo, solo el ámbito externo o de expresión del culto puede ser objeto de restricciones, con lo cual el ámbito espiritual o interno es impenetrable y se constituye en el núcleo central del derecho.

180. BALSAMO, Fabio. The loyal collaboration between State and religions at the testing bench of Covid-19 pandemic. A perspective from Italy. In: CONSORTI, Pierluigi, Law, Religion and Covid-19 Emergency. Roma: DiReSoM, 2020, p. 49-55.

181. ANDRINO, Borja; GRASSO, Daniele y LLANERAS, Kiko. España es el país con el segundo mayor exceso de muertes durante la crisis del coronavirus. El aumento de fallecidos medido por El País con cifras de registros civiles de 20 países sitúa a Perú en cabeza y coloca a siete países europeos entre los diez primeros. En: El País. Junio 6, 2020 [citado 23 oct., 2020]. Disponible en Internet: <URL: <https://elpais.com/sociedad/2020-06-05/espana-es-el-pais-con-el-segundo-mayor-exceso-de-muertes-durante-la-crisis-del-coronavirus.html>>.

Referencias bibliográficas

- ALEXY, Robert. Teoría de los derechos fundamentales. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993. 549 p.
- ASOCIACIÓN MIRAÍSMO INTERNACIONAL. La religión en el escenario de nueva normalidad provocado por la pandemia del covid-19. Madrid: AMI, 2020. 56 p.
- BALSAMO, Fabio. The loyal collaboration between State and religions at the testing bench of Covid-19 pandemic. A perspective from Italy. In: CONSORTI, Pierluigi, Law, Religion and Covid-19 Emergency. Roma: DiReSoM, 2020, p. 49-55.
- CARRANZA CARRANZA, Ana Milena. Regulación para la protección de derechos fundamentales como función administrativa. En: Revista Argentina del Régimen de la Administración Pública (RAP), 2018, vol. 479, p. 7-17.
- CENTRO INTERNACIONAL DE DIÁLOGO – KAICIID. Covid-19 y Religión: nuevas formas de culto y de servicio a los necesitados [en línea]. [Viena, Austria]: marzo 2020. Disponible en Internet: <URL: <https://www.kaiciid.org/es/noticias-eventos/noticias/covid-19-y-religi%C3%B3nnuevas-formas-de-culto-y-de-servicio-los-necesitados>>.
- CEPEDA, Manuel. Los Derechos Fundamentales en la Constitución de 1991. Bogotá: Temis, 1992. 182 p.
- CONSORTI, Pierluigi. Law, Religion and Covid-19 Emergency. Roma: DiReSoM, 2020. 286 p.
- CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Sentencia No. T-200 de 1995, M.P. José Gregorio Hernández Galindo.
- CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Sentencia C-511 de 2013, M.P. Nilson Pinilla Pinilla.
- CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Sentencia C-145 de 2020. Revisión de constitucionalidad del Decreto 417 del 17 de marzo de 2020. Por el cual se declara un estado de emergencia económica, social y ecológica en todo el territorio nacional. M. P. José Fernando Reyes Cuartas.
- CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Aclaración de voto a la Sentencia C-145 de 2020, M.P. Diana Fajardo Rivera.
- FERRAJOLI, Luigi. La esfera de lo indecible y la división de poderes. En: Estudios constitucionales, 2008, vol. 6.1, p. 337-343.
- LÓPEZ GONZÁLEZ, José Ignacio. El principio general de proporcionalidad en Derecho Administrativo. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2016, 148 p.

- MODELL, Stephen & KARDIA, Sharon. Religion as a Health Promoter During the 2019/2020 COVID Outbreak: View from Detroit. En: Journal of Religion and Health, 2020, vol. 59, p. 2243-2255.
- OFICINA DEL ALTO COMISIONADO PARA LOS DERECHOS HUMANOS - ACNUDH. COVID-19: States should not abuse emergency measures to suppress human rights – UN experts. [Ginebra, Suiza]: abril, 2020. Disponible en Internet: <URL:<https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=25722&LangID=Ell>>.
- QUADRI, Sayed. COVID-19 and religious congregations: Implications for spread of novel pathogens. In: International Journal of Infectious Diseases, 2020, vol. 96, p. 219-221.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. Diccionario de la lengua española. 23.^a ed. Madrid: RAE, 2020.
- TORRE DE SILVA, Víctor. ¿El Covid-19 ataca también a la libertad religiosa? Periódico ABC [en línea] [Madrid: España]: Octubre, 2020. Disponible en Internet: <URL: https://www.abc.es/opinion/abci-victor-torre-silva-covid-19-ataca-tambien-libertad-religiosa-202004290928_noticia.html>.

Edgardo Rodríguez Gómez

**EL DESTINO FINAL DE LOS CUERPOS DE PERSONAS
FALLECIDAS POR COVID-19 EN PERÚ: LIBERTAD
RELIGIOSA Y GARANTÍAS DEL ESTADO EN TIEMPOS
DE CATÁSTROFE**

Peruano. Doctor y Máster en Estudios Avanzados en Derechos Humanos por la Universidad Carlos III de Madrid. Master 2 en Histoire du droit, des institutions et des idées politiques por la Universidad d'Aix-Marseille. Director General de Derechos Humanos del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos del Perú. Profesor de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos e Investigador del Grupo de Investigación sobre el Derecho y la Justicia de la UC3M. Autor de *Liberación y diálogo de Todas las Sangres*. 2013 y coordinador de *Judaísmo, cristianismo e islam: tres religiones en diálogo*, 2010. Correo: edgardo.rodriguez@urp.edu.pe

Edgardo Rodríguez Gómez

**EL DESTINO FINAL DE LOS CUERPOS DE PERSONAS
FALLECIDAS POR COVID-19 EN PERÚ: LIBERTAD RELIGIOSA
Y GARANTÍAS DEL ESTADO EN TIEMPOS DE CATÁSTROFE**

Resumen

El Estado peruano diagnosticó las necesidades inmediatas en torno al manejo y destino de los cuerpos de personas fallecidas por el covid-19 para proponer respuestas de acompañamiento a sus familiares. La garantía de la libertad religiosa dio el marco jurídico y de políticas para algunas de esas medidas; sin embargo, requiere verificarse su conformidad con los estándares internacionales para emprender las adecuaciones normativas y los ajustes en las políticas públicas sanitarias acordes con los derechos humanos.

Palabras clave: políticas públicas, libertad religiosa, covid-19, tratamiento de cuerpos, derechos humanos.

Abstract

The Peruvian government recognized the immediate needs related to safe body management of deceased persons with COVID-19 in view of taking assistance measures towards supporting their families. The guarantee of religious freedom laid the legal and political framework for some of these measures; however, it is necessary to verify the accomplishment of these steps in accordance with international standards, to be able to adapt local health regulations and public policies to human rights recommendations.

Keywords: public policies, religious freedom, COVID-19, safe management of deceased persons bodies, human rights.

Introducción

A tres meses del brote de la pandemia de covid-19 en Perú, el Estado peruano, a través de la Presidencia del Consejo de Ministros (PCM) y el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, plantearon una propuesta de acciones coordinadas entre diferentes sectores para atender los pedidos y las quejas de familiares de quienes fallecieron en el transcurso del primer trimestre de la emergencia sanitaria por la enfermedad covid-19.

La garantía del derecho a la libertad religiosa, como parte de las respuestas estatales ante una situación de catástrofe sanitaria generalizada, se hizo notoria ante el rápido avance de los contagios, así como ante el incremento de los fallecimientos. Una investigación del diario *El País* de España daba cuenta en junio de que el Perú era el país con el mayor exceso de muertes en el mundo —30.000— en el periodo en el que la pandemia impactaba con fuerza la región, teniendo en cuenta la información del Sistema Nacional de Defunciones (SINADEF)¹⁸². Actualizada la data en agosto, se reveló que ya ostentaba la mayor tasa de mortalidad por habitante en América Latina, habiendo alcanzado de marzo a agosto un exceso de 74.000 personas fallecidas¹⁸³.

Las prácticas funerarias están estrechamente vinculadas a la religiosidad peruana, un país cuyos habitantes mayores de 12 años, de acuerdo con el último Censo Nacional de Población y Vivienda llevado a cabo por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), en 2017, se consideran mayoritariamente creyentes (religión católica, 76%; evangélica, 14%; otras minoritarias —adventistas, mormones, israelitas, budistas, musulmanes, por mencionar a algunas—, casi 5%), pese al incremento notable de quienes se consideran ateos.

182. FOWKS, Jacqueline y GALINDO, Jorge. El récord de muertes por la covid-19 en Perú tiene sus razones. En: *El País*, sept. 3, 2020 [citado 23 oct., 2020]. Disponible en: <URL: <https://elpais.com/sociedad/2020-09-03/el-record-de-muertes-por-la-covid-19-en-peru-tiene-sus-razones.html>>.

183. EL PERUANO. Normas Legales. Decreto Supremo que aprueba el “Protocolo Intersectorial para la Participación del Estado Peruano ante los Sistemas de Protección Internacional de Derechos Humanos”. agosto 21, 2020 [citado 23 oct., 2020]. p. 15-38. Disponible en Internet: <URL: <https://busquedas.elperuano.pe/normaslegales/decreto-supremo-que-aprueba-el-protocolo-intersectorial-par-decreto-supremo-n-010-2020-jus-1878720-1/>>.

Resultaba indudable que las inquietudes acerca de la garantía de la libertad religiosa se planteasen abiertamente en relación con el rigor de las medidas sanitarias, muchas de ellas dirigidas al manejo y destino de los cuerpos de personas fallecidas por covid-19. Una tarea asumida desde las competencias del Ministerio de Salud, sector del Poder Ejecutivo que asumió el protagonismo de las políticas para enfrentar la epidemia.

El Ministerio de Justicia y Derechos Humanos es el sector rector de las políticas públicas en materia de derechos humanos y mantiene las relaciones de colaboración con las entidades religiosas, por lo que tuvo que organizar a sus equipos de trabajo técnico para que, bajo el marco del enfoque basado en derechos humanos, se procediera a: 1) Diagnosticar las necesidades inmediatas en torno al manejo y destino de los cuerpos de fallecidos por la enfermedad covid-19 y 2) Proponer una respuesta inmediata de acompañamiento a los familiares de quienes fallecieron por la epidemia que se desarrolla en el país (cabe indagar acerca de la importancia otorgada a la garantía de la libertad religiosa en esos meses iniciales de la emergencia). El marco de análisis es el de las políticas públicas de los derechos humanos.

I. El marco conceptual: el enfoque basado en derechos humanos, las políticas públicas y la adecuación conforme a los estándares internacionales de derechos humanos

El marco conceptual que guía este trabajo se centra en los estándares éticos y jurídicos, nacionales e internacionales, que constituyen el enfoque basado en derechos humanos, que no deja de reconocer la importancia, en contextos de crisis extrema, del enfoque humanitario. Se asume que los familiares de quienes han fallecido a causa de la pandemia mundial, que ha impactado duramente el Perú, merecen un trato digno que se debe reflejar en respuestas articuladas del Estado peruano, con la intervención de diferentes sectores del Poder Ejecutivo y una eficaz actuación multinivel que comprometa a los Gobiernos regionales y locales. Es importante, por ello, reconocer a) cómo se conceptualiza el mencionado enfoque b) en el marco de las políticas públicas intersectoriales en materia de derechos humanos y c) la importancia de la adecuación normativa a los estándares internacionales en la materia.

A) El enfoque basado en derechos humanos

El Decreto Supremo N° 010-2020-JUS, norma de rango reglamentario que aprueba el “Protocolo Intersectorial para la participación del Estado peruano ante los Sistemas de Protección Internacional de Derechos Humanos¹⁸⁴”, ha formalizado los procedimientos que vinculan a numerosos sectores del Poder Ejecutivo a la hora de rendir informes ante la comunidad internacional que vela por la protección de los derechos humanos, teniendo como marco el denominado enfoque basado en derechos humanos, que tiene una estrecha vinculación con el desarrollo de las políticas públicas, tal como puede apreciarse en el dispositivo en el acápite 1.5.1¹⁸⁵.

El enfoque asume el marco jurídico vigente cuando precisa que “comprende un conjunto de normas jurídicas nacionales e internacionales”, acompañado de las bases de una ética pública —“principios éticos ejercidos individual e institucionalmente”—; este marco de normas éticas y jurídicas se proyectan en las políticas públicas de derechos humanos, involucrando a actores públicos y privados con el propósito de empoderar a “los/las titulares de los derechos en la capacidad de ejercerlos y exigirlos”.

La aplicación del enfoque debe hacer posible que se concreten “actitudes que llevan a la práctica el ideal de la igual dignidad de todas las personas”; para ello, su aplicación debe promover “cambios en las condiciones de vida de las poblaciones más vulnerables”. Advierte, además, un agregado de responsabilidades: “política, jurídica y ética de los agentes del Estado para hacer cumplir y generar las condiciones de ejercicio pleno de la ciudadanía” y de los propios derechos básicos.

En su involucramiento con las políticas públicas de derechos humanos, el enfoque permite identificar los instrumentos que las implementan —planes, políticas y procesos de desarrollo—, que no pueden prescindir del sistema normativo de derechos y las obligaciones correlativas a tales titularidades, asumidas desde el marco normativo interno y que no pueden dejar de vincularse con los sistemas internacionales.

184. *Ibíd.* p. 20-21.

185. *Ibíd.* p. 33.

Al asumir las normas del derecho internacional de los derechos humanos, las políticas públicas resultan relacionadas con los estándares que dan cuenta de una agenda que requiere hacerse efectiva, operativizando su puesta en funcionamiento a través de los instrumentos estratégicos y cumpliéndose las funciones estatales de garantía de los derechos, así como las que conducen a su promoción; en definitiva: “El enfoque basado en derechos humanos pone énfasis en identificar las variables o contenidos de los derechos, su titular y garante y la ruta de acceso que lo hace efectivo¹⁸⁶”.

En ese sentido, el enfoque inspira la articulación de los estándares de derechos humanos con otros compromisos próximos, como los avances en la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible¹⁸⁷. Para ello, el órgano técnico que impulsa las políticas públicas de derechos humanos —la Dirección General de Derechos Humanos del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos— entabla coordinaciones con el Centro Nacional de Planeamiento Estratégico, la entidad que proyecta el desarrollo del país para las siguientes décadas, a fin de elaborar un examen nacional voluntario que permita generar las lecturas coincidentes entre el ideal de la igual dignidad y el lema de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS): “que nadie se quede atrás”.

B) Las políticas públicas de derechos humanos

Esa mirada compartida figura en la política pública de derechos humanos que está contenida en el Decreto Supremo N° 002-2018-JUS, que aprueba el Plan Nacional de Derechos Humanos 2018-2021. Este instrumento de políticas públicas considera dos orientaciones que favorecen su implementación: a) la normativa, que “queda trazada por los estándares internacionales de los sistemas universal y regional de protección de los derechos humanos, así como por las recomendaciones de los órganos de vigilancia de los tratados de Naciones Unidas y del Sistema Interamericano” y b) la estratégica, que considera “el logro de

186. *Ibíd.*

187. MINISTERIO DE JUSTICIA Y DERECHOS HUMANOS. Plan Nacional de Derechos Humanos 2018-2021 (2018) [citado oct. 23, 2020]. Lima, p. 9. Disponible en Internet: <URL: <https://observatoriorederechoshumanos.minjus.gob.pe/wp-content/uploads/2019/09/PLAN-NACIONAL-2018-2021.pdf>>.

resultados —realistas y eficaces— destinados a operar cambios en la vida y los entornos de las personas¹⁸⁸.

La eficacia ha requerido que el instrumento cuente, por primera vez, con instrumentos de medición: líneas de base, metas e indicadores valiosos para el seguimiento, el monitoreo y la evaluación de las acciones estratégicas relacionadas con los derechos deben concretarse en el periodo que va de 2018 a 2021. En cada una de estas actividades —desde el diseño y en la implementación— pueden asegurarse los avances “involucrando la participación de la sociedad civil plural y organizada que es valorada como un actor legítimo que coadyuva en el logro de avances para la vigencia de los derechos¹⁸⁹”.

Además, el Plan Nacional de Derechos Humanos 2018-2021 ha procurado mejorar su metodología, ensayando la articulación con otros instrumentos como el Plan Bicentenario, el Acuerdo Nacional, las políticas nacionales, los planes nacionales sectoriales y los planes sectoriales multianuales, incluyendo una mirada a los compromisos internacionales con la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) y la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible ya mencionada; todo ello, en coordinación con el CEPLAN¹⁹⁰ e incorporando otros enfoques complementarios con el enfoque basado en derechos humanos, como el de gestión por resultados, equidad, ciclo de vida, género, interculturalidad, entre los más referenciados.

Pero el mayor énfasis del Plan Nacional de Derechos Humanos 2018-2021 está concentrado en las personas que forman parte de las poblaciones más vulnerables, que resultan incorporadas en las acciones previstas en el lineamiento estratégico N° 3 del instrumento de políticas públicas: “Diseño y ejecución de políticas a favor de los grupos de especial protección”. Es el resultado de la estrecha vinculación de este instrumento con la Agenda 2030, impulsada por la Oficina de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos; pese a no ser vinculante, se halla “una conexión necesaria entre el desarrollo y los derechos humanos”, pues “las metas de los ODS son en realidad una exigencia para

188. *Ibíd.*

189. *Ibíd.* p. 17.

190. *Ibíd.* p. 18.

concretar la vigencia efectiva de los derechos humanos¹⁹¹”, conforme se reconoce en el Plan.

El Plan Nacional de Derechos Humanos 2018-2021 hace escuetas referencias en su texto a la religión; en ninguna de ellas menciona a la libertad religiosa como un derecho incorporado en sus acciones estratégicas. En la primera ocasión, aparece como parte del marco conceptual y las definiciones generales para dejar apuntado que “los derechos humanos nos pertenecen a todas y a todos”; así, señala:

De acuerdo con ello, los derechos humanos generan exigencias concretas al Estado. Por un lado, tiene el deber de no violar las libertades necesarias para que los seres humanos puedan desarrollar su plan de vida personal, familiar o comunitario: el libre desarrollo de la personalidad, la vida, la identidad, la propiedad, las libertades de pensamiento, *de religión y de conciencia*, la libertad personal, la integridad personal, las libertades de expresión y de información, entre otras, son derechos humanos¹⁹².

En la segunda ocasión, la referencia está muy relacionada con el derecho a la salud; precisamente, para acceder a este derecho prestacional sin discriminación. Esta se ubica en el contenido del Lineamiento Estratégico N° 2, destinado al “diseño y fortalecimiento de la política pública de promoción y protección de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales, culturales y ambientales”, cuyo Objetivo N° 4 prevé “garantizar el disfrute más alto posible de salud física y mental”, recogiendo una premisa de la Constitución de la Organización Mundial de la Salud: “El goce del grado máximo de salud que se pueda lograr es uno de los derechos fundamentales de todo ser humano sin distinción de raza, religión, ideología política o condición económica o social¹⁹³”.

En un tercer momento, la referencia se hace en relación con la cláusula genérica de no discriminación, como parte del Objetivo N° 6 del Lineamiento Estratégico N° 2: “Garantizar un país libre de discriminación y violencia”; tras recordar la importancia de la reducción de las desigualdades,

191. *Ibíd.* p. 16.

192. *Ibíd.* p. 44.

193. *Ibíd.* p. 47.

recuerda el artículo 2 de la Constitución que establece: “nadie debe ser discriminado por motivo de origen, raza, sexo, idioma, religión, opinión, condición económica o de cualquier otra índole¹⁹⁴”.

Ciertamente, la ausencia de una acción estratégica concreta relacionada con la necesidad de garantía y promoción del derecho de libertad religiosa constituye una dificultad para el impulso de políticas públicas eficaces en torno a este derecho. No se llega a evidenciar en el instrumento el problema público que amerita la intervención correctora —en protección y promoción— de parte de los agentes estatales; sin embargo, ello no debe impedir la actuación del Estado en rol de garante de todos los derechos humanos fundamentales a la luz de los estándares nacionales e internacionales.

C) Estándares internacionales y nacionales de derechos humanos

El diagnóstico que el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos llevó a cabo a mediados de año tomó como guía las orientaciones de la comunicación de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) titulada: “Respeto al duelo de las familias de las personas fallecidas en la pandemia del COVID-19”, publicada el 1 de mayo de 2020. Previamente, la Resolución 1/2020 de este órgano, titulada *Pandemia y derechos humanos*, aprobada el 10 de abril de 2020, había planteado las inquietudes relativas a las respuestas estatales vinculadas con el uso de la fuerza, los derechos económicos y sociales, la prohibición de la discriminación y, sobre todo, el trato a grupos de especial protección¹⁹⁵.

La preocupación expresada por la CIDH en el documento de inicios de mayo responde específicamente a las inquietudes que dan pie a este trabajo, al plantear inquietudes relacionadas con la necesidad de “adoptar medidas que permitan la identificación de las personas fallecidas y la trazabilidad de los cuerpos”. Esta problemática sensible en la región guarda

194. COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. *Pandemia y Derechos Humanos*. Resolución 1/2020 [citado oct. 23, 2020]. Washington, p. 21. Disponible en Internet: <URL: <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/pdf/Resolucion-1-20-es.pdf>>.

195. COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. *Respeto al duelo de las familias de las personas fallecidas en la Pandemia del COVID 19* [citado mayo 1, 2020]. Disponible en Internet: <URL: <http://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2020/097.asp>>.

relación con la garantía del derecho a la libertad religiosa. Así lo advertía el órgano del Sistema Interamericano de Derechos Humanos, haciendo un llamado a los Estados para

“respetar y garantizar los derechos de familiares de las personas fallecidas en el marco de la pandemia de la COVID-19, permitir los ritos mortuorios de manera adecuada a las circunstancias y, con ello, contribuir a la preservación de su memoria y homenaje¹⁹⁶.

sepultar a los familiares fallecidos de acuerdo a sus creencias, [pues] aporta un cierto grado de cierre al proceso de duelo, contribuyendo a mitigar las secuelas del trauma, luto y dolor”. Recordando que: “la muerte se relaciona en algunos casos con profundas elaboraciones simbólicas y religiosas, y que, por lo tanto, el culto o rito mortuorio adquiere una importancia fundamental para que las personas puedan realizar más fácilmente el duelo y reelaborar sus relaciones con la persona difunta¹⁹⁷”.

Asimismo, respecto al impacto en algunos grupos de especial protección, como las comunidades indígenas y de afrodescendientes, la comunicación refiere que los órganos del Sistema Interamericano (la Comisión y la Corte IDH) “han estimado que la imposibilidad de realizar los rituales fúnebres o de acudir a los sitios sagrados constituyen serios obstáculos a su cosmovisión y religiosidad, que afectan severamente su identidad e integridad cultural¹⁹⁸”.

Indudablemente, la libertad religiosa y la libertad de conciencia están debidamente reconocidas en los instrumentos regionales de protección de los derechos humanos, cuyos alcances dan garantía a que “las personas conserven, cambien, profesen y divulguen su religión o sus creencias”; más aún, recuerda la comunicación, para la CIDH “este derecho es uno de los cimientos de la sociedad democrática. En su dimensión religiosa, constituye un elemento trascendental en la protección de las convicciones de los creyentes y en su forma de vida¹⁹⁹”.

196. *Ibíd.*

197. *Ibíd.*

198. *Ibíd.*

199. ADRIANZÉN OLIVOS, María Esperanza. Disposiciones complementarias finales y transitorias. En: Estado y Religión. Comentarios a la Ley de Libertad Religiosa. Lima: Jurista

El Estado peruano, por su parte, ha reconocido en su marco constitucional, en el artículo 2, numeral 3, el derecho a la libertad religiosa, en la línea del estándar regional, pues toda persona tiene el derecho “a la libertad de conciencia y religión en forma individual o asociada”, habiéndose desarrollado legislativamente ese reconocimiento en una ley específica: la Ley de Libertad Religiosa, publicada el 21 de diciembre de 2010.

El Tribunal Constitucional peruano también ha contribuido a trazar los límites del contenido de este derecho. María Esperanza Adrianzén²⁰⁰ identifica claramente ese contenido, desarrollado en los fundamentos de dos decisiones claves del máximo órgano de la jurisdicción constitucional:

- Expediente N° 0895-2001-AA/TC, en el que respecto de la libertad religiosa se señala que: “supone la capacidad de toda persona para autodeterminarse en su comportamiento de acuerdo a las convicciones y creencias que tenga específicamente en el plano religioso. Vital es, al respecto, considerar que la religión implica la asunción de un conjunto de creencias y dogmas en torno a la divinidad; creencias y dogmas a partir de los cuales se explica el mundo y el estilo de vida de cada ser humano. La religión, en tal sentido, predetermina el comportamiento de las personas que la profesan, así como fundamenta el alcance de sus propias conductas” (Fundamento 17).
- Expediente N° 02700-2006-PHC/TC, que dispone que “el reconocimiento constitucional del derecho fundamental de las personas a profesar determinada religión da lugar también al derecho a practicar los actos de culto y a recibir la asistencia religiosa correspondiente sin que se atente contra el orden público o contra la moral pública²⁰¹”. El TC peruano apunta: “Y es que la libertad religiosa no solo se expresa en el derecho a creer, sino también en el derecho a practicarla (Fundamento 13).

Estas previsiones están debidamente enmarcadas en un escenario legítimo de limitaciones que pueden plantearse legítimamente en el contexto de la pandemia de covid-19, sin que ello suponga —dice la

editores, 2018, p. 313-314.

200. *Ibíd.* p. 313.

201. *Ibíd.* p. 314.

experta— “que las eventuales restricciones queden libradas a la entera discrecionalidad de la autoridad. En todo caso, la legitimidad de tales restricciones tendrá como fundamento criterios objetivos de razonabilidad y proporcionalidad²⁰²”.

II. Los cuestionamientos relativos a la libertad religiosa y el destino final de los cuerpos de personas fallecidas por covid-19

El informe del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos revela la necesidad de hacer frente a problemas detectados por la CIDH en los tres primeros meses de la pandemia: fallecimientos en aislamiento hospitalario “sin conocimiento o posibilidades de acceso de sus familiares, lo que ha dificultado la entrega oportuna de los cuerpos o, en algunos extremos, estos han sido directamente cremados o sepultados, cuando no son reclamados²⁰³”.

Se añade a ello lo que la CIDH había detectado en otros Estados americanos: “extensas demoras en la entrega y sepultura de los restos mortales debido, entre otros factores, a la gran cantidad de personas fallecidas, dificultades administrativas para el otorgamiento de actas de defunción, la fragilidad de los servicios funerarios que obstaculizan la transportación, así como las dificultades para ser recibidos por los cementerios debido a su saturación²⁰⁴”. Una realidad que en el país involucra esfuerzos institucionales nacionales y locales, así como de empresas funerarias privadas.

Una experiencia lamentable monitoreada por la CIDH en la región americana, que requería una respuesta adecuada en el contexto peruano, es la que se advierte “cuando no es conocido el paradero de la persona fallecida y los restos son cremados o los entierros realizados sin una debida identificación”. El desconocimiento del destino de los restos de un ser querido, además de su pérdida, impacta dolorosamente a los familiares,

202. COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. Ob. Cit.

203. *Ibíd.*

204. CAMINOS, Cecilia. Dignidad y respeto a la hora del último adiós durante la pandemia. En: *La Vanguardia*, mayo 12 de 2020 [citado 25 oct., 2020]. Disponible en Internet: <URL: <https://www.lavanguardia.com/vida/20200512/481125226117/dignidad-y-respeto-a-la-hora-del-ultimo-adios-durante-la-pandemia.html>>.

conllevando una afectación en “su derecho a la integridad personal, ocasionando angustia y un mayor sufrimiento”. Cabe anotar que la afectación a la integridad repercute en la salud física y psicológica de estas personas.

En definitiva, la preocupación expresada por Luis Fondebrider, director ejecutivo del Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF), también era pertinente para lo que se vivía en el contexto peruano: “En los casos de desastres masivos, y este es un desastre masivo constante, tiene que haber alguien desde el Estado que piense con la cabeza fría no sólo en cuestiones de salud sino también en cuestiones de dignidad y respeto a los muertos y sus familiares²⁰⁵”.

Las referencias directas a la afectación al derecho a la libertad religiosa se han planteado por especialistas en derecho constitucional y derecho internacional de los derechos humanos situados en el país. Se trata de reacciones puntuales a través de redes sociales y medios periodísticos que, no obstante, dejan apuntada la preocupación fundamentada desde el marco de los estándares nacionales e internacionales de derechos humanos. Al respecto, vale la pena considerar las reflexiones de a) Omar Sar, asesor jurisdiccional del Tribunal Constitucional y profesor universitario y de b) Piero Vásquez Agüero, especialista en derecho internacional de los derechos humanos y profesor universitario.

a) **Omar Sar**²⁰⁶: perteneciente a una minoría religiosa y un buen conocedor de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional peruano, planteaba en un *post* de su cuenta de Facebook la importancia del debate respecto al “derecho a decir adiós” por parte de los familiares de personas fallecidas por covid-19, lo que podía significar una invitación a una discusión temprana: ni bien iniciaba la emergencia, partía de la premisa de lo resuelto por el máximo órgano de la justicia constitucional de Perú que, en la Sentencia 0256-2003-HC —fundamento 19— planteaba que “la práctica de los ritos, como el de dar sepultura digna al familiar

205. SAR, Omar. Hoy se debate respecto del “derecho a decir adiós” por parte de los familiares respecto de fallecidos por COVID-19. Marzo 24, 2020 [citado 25 oct., 2020]. Disponible en: <URL: <https://www.facebook.com/omar.sar/posts/2539333386284568/>>.

206. VÁSQUEZ AGÜERO, Piero. ¿A dónde van los cuerpos de los que no se quedaron? En: El Comercio, mayo 26, 2020 [citado 26 oct., 2020]. Disponible en Internet: <URL: <https://elcomercio.pe/opinion/colaboradores/a-donde-van-los-cuerpos-de-los-que-no-se-quedaron-por-pierovasquez-aguero-noticia/?ref=ecr>>.

fallecido, forma parte de la libertad de culto”; negarla suponía una “grave afectación a la integridad moral”, afirmaba la sentencia.

Si el Tribunal Constitucional planteaba este contenido del derecho en 2005, la Ley de Libertad Religiosa de 2010 lo confirmaba plenamente como parte del ejercicio individual de la libertad de religión: “h. Recibir sepultura de acuerdo con las tradiciones y ritos de la propia confesión religiosa, respetando en todo caso las normas vigentes de salud e higiene públicas”. Ahora bien, declarado el estado de emergencia sanitaria a consecuencia de la pandemia de covid-19, ¿en qué medida cabían restricciones a este derecho?

La Directiva Sanitaria N° 087-2020-DIGESA/MINSA, que establece las pautas para el manejo de cadáveres por COVID-19, puntualiza que solo se permite el acceso de dos familiares directos para que puedan ver el cuerpo —recordaba Sar— a dos metros lineales de distancia e, incluso, puede no permitirse el acceso si ello supone riesgo para los familiares o el personal de salud; además —apuntaba el constitucionalista— el cadáver debe ser cremado dentro de las 24 horas siguientes al fallecimiento. ¿Cabían tales restricciones en el marco de la proporcionalidad y razonabilidad?

b) Piero Vásquez Agüero: el joven jusinternacionalista parecía tenerlo más claro tres meses después, ya que partía de la premisa siguiente en un artículo periodístico: “en tiempos de pandemia o no, es necesario que se respete el derecho de los familiares de participar en los asuntos relacionados con el manejo de los cadáveres de sus parientes y que las disposiciones de restricción sobre los ritos mortuorios sean necesarias y proporcionales²⁰⁷”.

Reafirmando lo previsto en el marco constitucional, Vásquez Agüero asume que “enterrar a nuestros muertos practicando ritos espirituales y culturales es parte de la libertad de conciencia y religión”, planteando enseguida un supuesto de restricción: “Si bien la normativa dispone la participación de un ‘pariente directo’ en la decisión sobre la disposición de los restos de su ser querido, dicha directiva prohíbe los velorios, pues evidentemente esta práctica rompería el distanciamiento social²⁰⁸”.

207. *Ibíd.*

208. *Ibíd.*

La práctica de los velorios tiene especial raigambre en las regiones altoandinas, por ejemplo, por lo que asumía el especialista que la restricción requería ser armonizada con el contexto cultural de los pueblos indígenas, señalando: “esta restricción debe ser compatibilizada con los derechos mencionados y tomar en consideración contextos culturales, por ejemplo, indígenas o religiosos que pueden ser llevados a cabo respetando las reglas del distanciamiento social y las salvaguardas dispuestas en la declaratoria del Estado de Emergencia, y la propia directiva en mención²⁰⁹”.

La Dirección General de Derechos Humanos, que había sido encargada de elaborar el informe del sector, dando cuenta de las principales razones de las quejas y/o los pedidos de familiares de fallecidos por covid-19, detectó que, a nivel de las directivas sanitarias, se llegaba a restringir con rigor la posibilidad de llevar a cabo actos de culto en memoria de las personas fallecidas por covid-19, por lo que era necesario indagar acerca de las existencia de medidas alternativas y seguras que pudieran ser realizadas por la familia, vinculándose a sus entidades religiosas para garantizar el derecho de practicar actos de culto.

Debía hacerse un breve estudio de los estándares nacionales e internacionales respecto a la libertad religiosa y a prácticas de culto compatibles con la seguridad del manejo del cadáver para plantear recomendaciones al Ministerio de Salud. Se trataba de una tarea que vincularía a la Dirección General de Derechos Humanos y a la Dirección General de Justicia y Libertad Religiosa.

III. Respuestas a la luz del enfoque basado en derechos humanos y del enfoque humanitario

Desde el enfoque basado en derechos humanos, generaba preocupación pensar en miles de familias peruanas cuyos integrantes estaban desprovistos de la atención del Estado para preservar su integridad física y mental a través de acompañamiento profesional. Se trataba de una respuesta que requiere activarse desde las fases iniciales del duelo, a través de servicios brindados por el Estado u organizaciones de la sociedad civil.

209. *Ibíd.*

Desde el enfoque humanitario, destacaba como inquietud el desarrollo del procedimiento de las inhumaciones en ciertas jurisdicciones locales que generan temor en los familiares acerca del destino final de los cuerpos, así como su debida identificación. En definitiva, la inhumación en fosas comunes, estando desaconsejada, abría la posibilidad de concretar la pérdida de la identidad de las personas.

Sobre la base de esos dos enfoques, se planteó un diagnóstico que lamentablemente no llegó a visibilizar las respuestas del Ministerio de Salud y del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos frente a la necesidad de garantizar también los aspectos vinculados con la libertad religiosa a la hora del destino final de los cuerpos de las personas fallecidas.

A. Problemas identificados

La problemática se centró en: 1) Diagnosticar las necesidades inmediatas en torno al manejo y destino de los cuerpos de fallecidos por la enfermedad covid-19 y 2) Proponer una respuesta inmediata de acompañamiento a los familiares de quienes fallecieron por la pandemia en el país. Interesa sobre todo el segundo componente.

El diagnóstico relativo al acompañamiento a los familiares de quienes fallecieron por la pandemia en el país buscó identificar los problemas relativos a: a) el soporte emocional a los familiares y b) los apoyos directos a los familiares, habiéndose hallado lo siguiente:

a. Soporte emocional a los familiares

Desconocimiento de la “Guía Técnica para el cuidado de la Salud Mental de la Población Afectada, Familias y Comunidad, en el contexto del COVID-19”, que prevé el acompañamiento psicosocial a los familiares a través de la telemedicina y el acompañamiento en la fase de duelo para la lograr la aceptación y adaptación ante la pérdida.

b. Apoyo asistencial directo a los familiares

Las necesidades de los familiares, originadas por el fallecimiento de alguno de sus integrantes por covid-19, no son priorizadas en las diferentes acciones y programas de asistencia que vienen siendo implementados a través de las diversas instancias del Estado.

No se han previsto alternativas a la solicitud de los familiares de traslado humanitario para asegurar una asistencia familiar y de salud (soporte interfamiliar, traslados seguros para familiares en riesgo, toma de pruebas rápidas, seguimiento al estado de salud de quienes cuidaron al fallecido, derivación hospitalaria, entre otros).

Al priorizarse la problemática de la salud integral, especialmente la provisión de atención en salud mental para los familiares de fallecidos por covid-19, y al existir un propósito asistencial material como respuesta a las necesidades económicas que generó la pandemia, los aspectos espirituales perdieron visibilidad.

B. Respuestas desde el Ministerio de Salud

El director ejecutivo de Salud Mental, Yuri Cutipé Cárdenas, comentó que el MINSA identificó con claridad el eje principal de los problemas detectados: asegurar la identificación de los fallecidos, mejorar la comunicación con los familiares, incluir un proceso humanitario del duelo, entre otros.

Teniendo en cuenta el propio mapeo de la problemática efectuado por el Ministerio de Salud, se dispuso la actualización del marco de lo previsto en las directivas sanitarias; en definitiva, las decisiones adoptadas para superar las inquietudes planteadas por los familiares de fallecidos fueron las siguientes:

- Llamadas a los familiares para brindar soporte emocional y coordinar el pedido de pruebas de descartes para los otros miembros de la familia.
- Habilitación de la línea gratuita 113, opción 5, para brindarles atención.
- Creación de una red de psicólogos voluntarios con más de 100 operadores. En el balance inicial se verificaba como una deficiencia que recibían pocas llamadas: apenas 500 por turno.
- Emisión de una directiva sanitaria con las siguientes disposiciones:
 - Se pone a todos los pacientes que ingresen una etiqueta en las muñecas con sus datos personales para fines de identificación, evitando incidentes de desaparición.
 - Creación de una red de contactos con diversas entidades religiosas para dar soporte espiritual.

- Comunicación de los médicos con los familiares durante la hospitalización. Se prevé videollamadas (mediante *tablets*) entre pacientes y familias.
- Contratación de psicólogos y asistentes sociales para los hospitales con el fin de que apoyen a los familiares. Habiendo casos en los que se han presentado problemas entre las familias para decidir entre entierro o cremación, se ha dado lugar a que permanezcan los restos de cadáveres en los hospitales. Cuando hay una trabajadora social o un psicólogo la dificultad se ha solucionado.

C. Recomendaciones del MINJUSDH para responder a la problemática identificada

El Ministerio de Justicia y Derechos Humanos planteó recomendaciones operativas relativas al: 1) manejo y destino de los cuerpos de fallecidos por la enfermedad covid-19 y 2) acompañamiento a los familiares de quienes fallecieron por la pandemia en el país. Las recomendaciones que son de interés para este trabajo son la de acompañamiento a los familiares de quienes fallecieron por la pandemia y buscan dar respuesta a la problemática relativa al: a) soporte emocional a los familiares y b) apoyo asistencial directo para estas personas:

a. Soporte emocional a los familiares

- Reforzar la línea 113, opción 5, del MINSA, a través de una atención que puede ser reforzada con un equipo interinstitucional constituido por profesionales del MINSA (Salud Mental y Comunitaria), MINJUSDH (Búsqueda de Personas Desaparecidas y Defensa Pública) y MIMP. Requiere contarse con un protocolo para la atención que permita asegurar el soporte emocional y contar con información de necesidades; para ello, se puede solicitar asistencia técnica al CICR y a la OMP/OPS.
- Establecer módulos de apoyo psicológico y servicios sociales para las familias en los establecimientos de salud de manera virtual. El equipo coordina con los centros comunitarios de salud mental, quienes hacen el acompañamiento durante el duelo. Cada equipo debe elaborar un registro o una base de datos de los familiares atendidos.

- Siguiendo la buena práctica de México, puede disponerse que los deudos reciban el pésame de los familiares y conocidos cercanos en su hogar, de preferencia al terminar los 14 días de distanciamiento desde el último contacto con el fallecido, siguiendo las disposiciones establecidas para evitar contagios.

b. Apoyo asistencial directo a los familiares

- Aprobación de un protocolo para manejo de ayuda humanitaria (que incluya traslados humanitarios) para familiares de víctimas de covid-19.
- Apoyo y orientación del MINJUSDH para la gestión de certificados de defunción y trámites de herencia.
- Subvención de las principales necesidades relacionadas con la defunción: cremación, traslados y duelo.
- Establecimiento de directivas para la atención de familiares de víctimas mortales de covid-19 en las diversas acciones y programas de asistencia estatal.
- Apoyo socioeconómico que considere el cruce de información de familiares con los criterios de focalización del MIDIS.
- Coordinación con Gobiernos regionales o Gobiernos locales para brindar apoyos alimentarios a familiares en situación de vulnerabilidad.

Conclusiones

La garantía de la libertad religiosa en contexto de pandemia por covid-19 es un reto para las políticas públicas de derechos humanos en el Perú, que apenas hacen referencia al derecho fundamental en su contenido y en las que no se prevén acciones puntuales que sean resultado de un adecuado reconocimiento de su problemática pública. Si no aparece debidamente tratado en los instrumentos ideados para tiempos de normalidad, su abordaje en escenarios de pandemia resulta mucho más invisibilizado.

Existe una conciencia aún limitada de la importancia de garantizar la práctica de cultos religiosos, guiada por los principios de proporcionalidad y razonabilidad, especialmente en la etapa de duelo en que se encuentran las familias de quienes han fallecido como consecuencia de la

enfermedad covid-19. Los protocolos no se han flexibilizado, pero al menos desde la capacidad reactiva del Ministerio de Salud, junto a la provisión de salud mental, se asume la posibilidad de acompañamientos desde las entidades religiosas.

El Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, que es el órgano rector de las políticas públicas en materia de derechos humanos, a través de la Dirección General de Derechos Humanos y de la relación de colaboración con las entidades religiosas, a través de la Dirección General de Justicia y Libertad Religiosa, requiere apuntalar los esfuerzos en ambas direcciones de línea para potenciar la garantía del derecho humano a la libertad religiosa en el país, de modo que pueda diseñarse una política pública en la materia que conlleve la garantía y la promoción de este derecho y de sus titulares, que son una amplia mayoría de personas en el país.

Referencias bibliográficas

- ADRIANZÉN OLIVOS, María Esperanza. Disposiciones complementarias finales y transitorias. En: Estado y Religión. Comentarios a la Ley de Libertad Religiosa. Lima: Jurista editores, 2018, p. 313-314.
- ANDRINO, Borja; GRASSO, Daniele y LLANERAS, Kiko. España es el país con el segundo mayor exceso de muertes durante la crisis del coronavirus. El aumento de fallecidos medido por El País con cifras de registros civiles de 20 países sitúa a Perú en cabeza y coloca a siete países europeos entre los diez primeros. En: El País. Junio 6, 2020 [citado 23 oct., 2020]. Disponible en Internet: <URL: <https://elpais.com/sociedad/2020-06-05/espana-es-el-pais-con-el-segundo-mayor-exceso-de-muertes-durante-la-crisis-del-coronavirus.html>>.
- CAMINOS, Cecilia. Dignidad y respeto a la hora del último adiós durante la pandemia. En: La Vanguardia, mayo 12 de 2020 [citado 25 oct., 2020]. Disponible en Internet: <URL: <https://www.lavanguardia.com/vida/20200512/481125226117/dignidad-y-respeto-a-la-hora-del-ultimo-adios-durante-la-pandemia.html>>.
- COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. Respeto al duelo de las familias de las personas fallecidas en la Pandemia del COVID 19 [citado mayo 1, 2020]. Disponible en Internet: <URL: <http://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2020/097.asp>>.

- COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. Pandemia y Derechos Humanos. Resolución 1/2020 [citado oct. 23, 2020]. Washington, p. 21. Disponible en Internet: <URL: <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/pdf/Resolucion-1-20-es.pdf>>.
- EL PERUANO. Normas Legales. Decreto Supremo que aprueba el “Protocolo Intersectorial para la Participación del Estado Peruano ante los Sistemas de Protección Internacional de Derechos Humanos”. Agosto 21, 2020 [citado 23 oct., 2020]. p. 15-38. Disponible en Internet: <URL: <https://busquedas.elperuano.pe/normaslegales/decreto-supremo-que-aprueba-el-protocolo-intersectorial-par-decreto-supremo-n-010-2020-jus-1878720-1/>>.
- FOWKS, Jacqueline y GALINDO, Jorge. El récord de muertes por la Covid-19 en Perú tiene sus razones. En: El País, sept. 3, 2020 [citado 23 oct., 2020]. Disponible en Internet: <URL: <https://elpais.com/sociedad/2020-09-03/el-record-de-muertes-por-la-covid-19-en-peru-tiene-sus-razones.html>>.
- MINISTERIO DE JUSTICIA Y DERECHOS HUMANOS. Plan Nacional de Derechos Humanos 2018-2021 (2018) [citado oct. 23, 2020]. Lima, p. 9. Disponible en Internet: <URL: <https://observatorioderedoshumanos.minjus.gob.pe/wp-content/uploads/2019/09/PLAN-NACIONAL-2018-2021.pdf>>.
- SAR, Omar. Hoy se debate respecto del “derecho a decir adiós” por parte de los familiares respecto de fallecidos por COVID-19”. Marzo 24, 2020 [citado 25 oct., 2020]. Disponible en Internet: <https://www.facebook.com/omar.sar/posts/2539333386284568/>.
- VÁSQUEZ AGÜERO, Piero. ¿A dónde van los cuerpos de los que no se quedaron? En: El Comercio, mayo 26, 2020 [citado 26 oct., 2020]. Disponible en Internet: <URL: <https://elcomercio.pe/opinion/colaboradores/a-donde-van-los-cuerpos-de-los-que-no-se-quedaron-por-piero-vasquez-aguero-noticia/?ref=ecr>>.

Jhohan Centeno

**RELIGIÓN DE LA PALABRA O DEL TEMPLO:
LA IDENTIDAD PENTECOSTAL FRENTE
A LA IMPOSIBILIDAD DE CONGREGARSE FÍSICAMENTE**

Colombiano. Candidato a doctor en Teología en la Universidad Pontificia Bolivariana. Magister en E-learning en la Universidad Autónoma de Bucaramanga. Teólogo en la Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia. Sus áreas de interés: pentecostalismo, teología política, educación teológica; línea de investigación: pentecostalismo en Colombia. Correo: jcenteno@unisbc.edu.co

Jhohan Centeno

**RELIGIÓN DE LA PALABRA O DEL TEMPLO:
LA IDENTIDAD PENTECOSTAL FRENTE
A LA IMPOSIBILIDAD DE CONGREGARSE FÍSICAMENTE²¹⁰**

Resumen

La tradición pentecostal en Colombia ha comprendido su identidad como religión del libro, como referencia a las escrituras cristianas y como parte de su relación con las Iglesias evangélicas²¹¹. Sin embargo, la alteración de la “normalidad”, representada en la imposibilidad de congregarse físicamente por los decretos de aislamiento a nivel nacional, ha puesto en entredicho esta afirmación identitaria. Las prácticas pentecostales relacionadas con el altar²¹², su participación experiencial de la fe a través del culto²¹³ y una identidad centrada en la experiencia antes que en otros criterios²¹⁴ entraron en conflicto con la visión tradicional. ¿Qué define, entonces, la identidad pentecostal? Y, ¿cuáles retos ha planteado para la Iglesia la imposibilidad de congregarse como manifestación de su fe?

Palabras clave: identidad pentecostal, congregarse, covid-19, religión del libro.

Abstract

The Pentecostal tradition in Colombia has understood its identity as a religion of the book, as a reference to Christian scriptures and as part of

210. RICHIE, Tony. *Essentials of Pentecostal Theology: an eternal and unchanging Lord poerfully present and active by the Holy Spirit*. Eugene: Wipf and Stock, 2020, p. 21.

211. VONDEY, Wolfgang. *Teología Pentecostal: viviendo el evangelio completo* [trans. Jesús Escudero]. Salem: Publicaciones Kerigma, 2019, p. 75.

212. STEPHENSON, Christopher A. *Types of Pentecostal theology : method, system, spirit*. Academy series. New York: Oxford University Press, 2013, p. 37.

213. CONSTANTINEANU, Corneliu & SCOBIE, Christopher J. (eds). *Pentecostals in the 21st century: identity, beliefs, praxis*. Eugene: Cascade Books, 2018, p. 17.

214. ÁLVAREZ, Carmelo. *Alborada de tiempos fecundos: una teología ecuménica y pentecostal*. Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), 2007, p. 17.

its relationship with the evangelical churches. However, the alteration of "normality", represented in the impossibility of physically congregating by the confinement decrees at the national level, has called into question this identity statement. Pentecostal practices related to the altar, its experiential participation in faith through worship, and an identity centered on experience rather than other criteria conflicted with the traditional view. What, then, defines Pentecostal identity? And what challenges has the inability to come together as a manifestation of her faith posed for the Church?

Keywords: Pentecostal identity, congregate, covid-19, religion of the book.

La situación

El estudio de las religiones usualmente reconoce al cristianismo como religión del libro, clasificación que comparte con el judaísmo y el islamismo. Esta identificación primaria puede abordarse desde diferentes matrices, pero para el cristianismo resultante de la Reforma Protestante esta comprensión está en la Escritura como única fuente de autoridad. A nivel mundial, el pentecostalismo también ha heredado este distintivo a través de su afinidad con los movimientos de santidad, en especial el metodismo²¹⁵. Este rasgo distintivo, para el caso del pentecostalismo, se da en relación a aspectos menos reconocidos en cuanto a su identidad, como lo son la importancia de las prácticas y la experiencia de Dios que resultan de la participación en el altar²¹⁶.

Estos elementos identitarios se vieron cuestionados a partir de marzo 2020, para el caso colombiano, por la pandemia del covid-19. Es decir, no el virus sino las medidas adoptadas por el Gobierno nacional para evitar la propagación del mismo. En especial, la medida de evitar la

215. Siguiendo a Vondey, el altar pentecostal es una metáfora teológica. Las iglesias pentecostales no tienen altar de sacrificios en el sentido bíblico ni sacramental como las tradiciones litúrgicas; aun así, fácilmente la feligresía pentecostal podría identificar un espacio como altar en su congregación (VONDEY. Op. Cit. p. 50).

216. LA OPINIÓN. La religión también se reinventa en tiempos de coronavirus. Mayo 3, 2020. Disponible en Internet: <URL:<https://www.laopinion.com.co/cucuta/la-religion-tambien-se-reinventa-en-tiempos-de-coronavirus-195559>>.

aglomeración de personas y las reuniones de más de 10 personas en un mismo lugar. Estas medidas, que limitaron el congregarse en forma presencial, se han sostenido durante estos meses, con cierto nivel de flexibilidad a partir de septiembre 2020, en la mayoría del territorio colombiano.

Ahora, el reto que representaba para la Iglesia el no congregarse físicamente resultó en un reto identitario. La afirmación de muchos pastores y líderes religiosos indicaba: “la Iglesia no son templos, ni paredes, la Iglesia son las personas²¹⁷”. Sin embargo, esas personas, encerradas en sus casas, sin la posibilidad de una participación mayormente activa de las prácticas de su fe, comenzaron a preguntarse qué es ser Iglesia. Las Iglesias comenzaron un proceso común a todos los sectores de la sociedad durante esta pandemia: la Iglesia se vio en la necesidad de reinventarse²¹⁸. No se llegó en el país —al menos de conocimiento público— a casos como el de la iglesia en Argentina que fingió ser un bar para poder abrir y seguir con su libertad religiosa²¹⁹ o de ciertos círculos cristianos en Norte América que promovieron la desobediencia de las restricciones²²⁰. Lo que sí se dio fue un masivo movimiento en las redes sociales, las transmisiones en vivo, el pastoreo por Facebook y WhatsApp, entre otras múltiples formas de mantener la idea de congregación.

La pandemia retó la identidad de los creyentes cristianos en el país, pero retó en forma especial a los de orientación pentecostal. La fe pentecostal, que se había definido en torno a la Escritura, notó que no se identificaba con las prácticas de los demás evangélicos, sino que lo hacía a través de unas prácticas eclesiales en particular que implicaban presencialidad y que eran retadas porque no se podían emular en los formatos digitales resultantes de la reinención eclesial.

217. *Ibíd.*

218. Vid. nota: Iglesia evangélica se convirtió en bar como protesta ante las restricciones por coronavirus, junio 13, 2020. Disponible en Internet: <URL: <https://www.elspectador.com/noticias/el-mundo/iglesia-evangelica-se-convirtio-en-bar-como-protesta-ante-las-restricciones-por-coronavirus/>>.

219. Se usó la sigla COVID para expresar Christ Over Viruses and Infectious Diseases como protesta e invitación a ignorar las restricciones impuestas (BARKER, Cyril Josh. COVID-19 Is Redefining Church. In: New York Amsterdam News, April 2020. Disponible en Internet: <URL: <https://search-ebsochost-com.fuller.idm.oclc.org/login.aspx?direct=true&db=ulh&AN=142573547&site=ehost-live>>).

220. CANTARERO, Jonathan. El compromiso social de la iglesia: una perspectiva pentecostal. Estados Unidos: Barnabas World Outreach Training, 2020, p. 21.

La identificación como religión del libro

Como se ha dejado ver en el apartado anterior, el protestantismo tiene un fuerte anclaje en la Escritura: su identidad se desarrolla en torno a la Biblia y su doctrina de las Escrituras es fundamento principal en las Iglesias que remontan sus raíces hasta la Reforma protestante²²¹. La Iglesia pentecostal no es una excepción a esta identificación.

En muchos sentidos, los pentecostales presentan una teología que es típicamente evangélica, solamente que hace un énfasis particular en los eventos carismáticos²²². Para el creyente pentecostal, esta doble realidad conlleva, usualmente, una dificultad en establecer su identidad, a diferencia de otros grupos eclesiales colombianos clasificados dentro del evangelicalismo. A su vez, hace que la realidad de ser parte de las religiones del libro no le permita vislumbrar lo que su práctica implica para la comprensión de este formato de ser Iglesia.

La Iglesia pentecostal ha aceptado ese continuo estar reformándose conforme a la palabra de Dios como regla interna que está por encima de cualquier regla externa²²³. A su vez, comienza a vislumbrar que la forma en que entiende esto no necesariamente responde a la forma evangélica del mismo principio en el territorio nacional.

Ahora, es necesario hacer una salvedad aquí. Si bien durante el tiempo de la pandemia se pudo escuchar sobre la necesidad de congregarse manifiesta por los cristianos en general (junto con personas de otras tradiciones de fe), esto se escuchaba junto al reclamo de que Dios está en todas partes; entonces, no se quiere decir que al tener una búsqueda constante e insistente del derecho a congregarse se esté dejando de lado el ser religión del libro: lo que se busca es entender esa búsqueda insistente en cómo se vive eso de ser religión del libro y por qué, para el caso particular del pentecostalismo, es tan importante la experiencia del templo a pesar de no ser una tradición sacramental o típicamente reconocida como

221. RICHIE. Op. Cit. p. 21.

222. TATÁNGELO, Eduardo y RICHAUD, Sergio. Para comprender la Reforma Protestante: un legado para nuestros días. Lima: Ediciones Puma, 2017, p. 146-47.

223. En cuanto a la clasificación teológica vid. DAYTON, Donald W. Theological roots of Pentecostalism. 4. ed. Peabody, Mass: Hendrickson, 2000 y CONSTANTINEANU, Corneliu & SCOBIE, Christopher J. Op. Cit. Para la clasificación histórica se puede seguir a ANDERSON, Allan. An Introduction to Pentecostalism. 2nd ed. New York: Cambridge, 2014.

una tradición litúrgica. Es decir, dilucidar si la identidad del pentecostal colombiano está anclada en la Escritura o en la experiencia de la misma mediada por su participación en el altar.

La fe que está relacionada con la experiencia

La fe pentecostal tiene características particulares que la unen y alejan a la vez de la masa de creyentes que se reconocen dentro del evangelicalismo. Son diversos los trabajos que han intentado ubicar al pentecostalismo y clasificarlo en una rama en particular de la fe protestante, especialmente por asuntos teológicos o históricos²²⁴. En los últimos años, una propuesta diferente ha surgido del Dr. Castelo, quien ubica al pentecostalismo como tradición cristiana mística, sugiriendo que el pentecostalismo está más relacionado con el misticismo histórico que con los patrones doctrinales de la Reforma protestante²²⁵.

Este último elemento de clasificación se hace evidente al ver la práctica pentecostal en su relación con la experiencia de Dios. En ese sentido, afirma Vondey que “el desarrollo de la doctrina en el pentecostalismo se ve afectado por la idea de que vivir su teología no puede proceder sin ser practicada, pero sí puede sin ser articulada como doctrina²²⁶”.

La doctrina pentecostal es una experiencia pentecostal. No hay aquí conexión con la tradición protestante más amplia donde lo que se cree es lo que está escrito; para el pentecostal lo que se cree es lo que se vive y esa vivencia está delimitada, orientada por el altar. Es así que se puede indicar que los creyentes pentecostales “va[n] al altar con la expectativa de ser transformados, y dejan el altar con la expectativa de regresar²²⁷”. La fe se vive en el templo; claro está que, en la enseñanza eclesial, también se vive en la casa y en el día a día, pero no hay lugar como el templo para la práctica de la fe. Dios está en todas partes, pero el creyente le encuentra en forma especial en ese lugar físico que se ha asimilado en la mentalidad pentecostal como casa de Dios.

224. Castelo, Daniel. *Pentecostalism as a Christian mystical tradition*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 2017.

225. Vondey. Op. Cit. p. 38.

226. Vondey. Op. Cit. p. 61.

227. Stephenson. Op. Cit. p. 32.

En el desarrollo del pentecostalismo en Colombia, la Iglesia no había vivido una experiencia similar a la de este 2020. Si bien durante las décadas del 40 y 50 sufrió persecución y se congregó a puerta cerrada en muchas ocasiones, la idea de participar del altar en compañía de sus hermanos seguía latente: a puerta cerrada, pero congregados. Esto es porque los afectos, las emociones pentecostales dan ascenso a sus prácticas y creencias y las llenan a su vez²²⁸. Es así como las prácticas, especialmente aquellas relacionadas con la impartición del poder del Espíritu Santo —como la sanidad, la unción, la santificación del creyente, la liberación—, se dan en el marco de la presencia de lo sagrado²²⁹; es decir, son obra de Dios, pero tienen su ubicación en el estar juntos (cfr. Hechos 2), de allí que el consejo escritural de no dejar de congregarse (Hebreos 10:25) comenzó a ser un participante repetitivo frente al temor del alejamiento por la imposibilidad física de la reunión y porque la identidad que en la teoría estaba en la Escritura, en la práctica estaba en la experiencia y esta última se veía afectada por la restricción al altar que, si bien es metafórico, tiene también ubicación física.

Ahora, como se ha indicado, la imposibilidad de congregarse representó un reto para la identidad pentecostal. Si bien las tradiciones cristianas tienen un alto énfasis en el congregarse y la marca de los sacramentos se da dentro de esta participación, para el pentecostal el congregarse enmarca también estas experiencias de crisis que le recuerdan que el fin se aproxima y que debe estar anclado a su relación con Dios²³⁰. Estas crisis no se logran con el mismo sentido en la distancia del hogar, congregado a través de una pantalla, que en el mejor de los casos le permitirá un culto bien logrado, pero que no se acercará al sabor de la manifestación espontánea de la fe.

La experiencia de estos meses, no solo en el campo religioso, sino también en el educativo y en otros sectores, ha sido la de intentar emular la presencialidad. A partir de las restricciones de marzo 2020 y a medida que la gente fue comprendiendo que la solución a la pandemia no llegaría

228. Vondey. Op. Cit. p. 75.

229. Stephenson. Op. Cit. p. 37.

230. EL TIEMPO. Pastor Arrázola dice que el coronavirus es una farsa de Bill Gates. Mayo 4, 2020. Disponible en Internet: <URL: <https://www.eltiempo.com/cultura/gente/pastor-colombiano-arrazola-coronavirus-es-una-farsa-de-bill-gates-491632>>.

en cuestión de semanas, las Iglesias han ido buscando las mejores alternativas para mantener en la feligresía esa sensación de cercanía, ese anhelo de comunión, ese sabor a altar. Esto se ha visto manifestado a través de diversas entrevistas a senadores cristianos, pastores y líderes religiosos que expresan la importancia de volver al templo por razón de fe, por salud mental y por el beneficio para la sociedad colombiana. La fe, que está relacionada con la experiencia, sufre cuando la experiencia a través de una pantalla no permite lo que se vivía en el templo. Esto indicó un pastor reconocido de la costa Caribe colombiana, mediante un video en el que manifestaba con tristeza: “no podemos imponer las manos a la gente, imagínate. Toca por una pantalla y eso es muy duro²³¹”.

La Iglesia, entonces, intentando emular a pesar de entender que no sería igual, ancló al activismo religioso la búsqueda de esa experiencia de Dios. Proliferaron las transmisiones de culto, las predicaciones, alabanzas y oraciones en diversas plataformas. Basta con ingresar un domingo a YouTube y buscar las transmisiones en vivo de múltiples Iglesias. El pastoreo también se llevó a las redes, consejerías por WhatsApp, visitas por videollamadas, grupos de oración por Zoom o Meet, lecturas de la palabra en comunidad, todo mediado por la tecnología, pero con la nostalgia por el retorno. Nostalgia que, a veces, desconocía el cuidado al prójimo enmarcado por el mandamiento del Señor de amar al prójimo. Ese afán de retorno recuerda que la identidad no es solamente escritural, es experiencial. Ese afán de retorno indica, en la práctica, una religión del templo, de la experiencia, una fe mística más que una religión del libro.

Dónde debe estar la identidad

Al llegar a este punto debo reconocer que este texto ha sido, en su mayoría, descriptivo. Y, siendo consciente de las dificultades que conlleva afirmar que el pentecostalismo es una religión del templo y no una religión estrictamente del libro, se presentan aquí algunas conclusiones sobre la identidad pentecostal frente a la imposibilidad de congregarse.

El pentecostalismo es parte de la tradición cristiana; como tal, es una religión del libro. Su fe está enmarcada en la Escritura y su hermenéutica,

231. Stephenson. Op. Cit. p. 31.

entendida como un literalismo consciente, indica que lo que dice la Escritura se debe cumplir sin concesiones: de allí el énfasis mencionado en el no dejar de congregarse. Sin embargo, en la práctica su fe se ha desarrollado en mayor medida en el espacio locativo, las paredes del templo. Si bien, no tiene espacios eclesiales con el desarrollo arquitectónico de otras tradiciones cristianas históricas, cada espacio que se denomina *templo* o se usa como tal adquiere ese tinte místico al ser reconocido como sitio donde la presencia de Dios estará acompañando a los creyentes.

La identidad pentecostal, siguiendo a Stephenson, consiste en las múltiples manifestaciones de la relación triádica entre creencias, prácticas y afectos²³². Por ende, la identidad pentecostal se continúa desarrollando aún en ausencia del templo, pero siempre en anhelo del mismo. Las creencias están determinadas por la Escritura, las prácticas son orientadas por la Biblia, pero los afectos se desarrollan en compañía de la comunidad de fe. No hay identidad completa sin congregación presencial; nuevamente, no porque el pentecostal limite a Dios a lo locativo, sino porque el creyente pentecostal está limitado por lo locativo.

La identidad pentecostal está enmarcada por la espiritualidad más que por la doctrina. La distinción pentecostal de la obra de Cristo, reconocida en el llamado evangelio completo (Jesús que salva, sana, bautiza y viene otra vez²³³) se puede vivir en cualquier lugar, pero no generará tanta identidad como cuando se confiesa activamente en la participación con otros. La identidad pentecostal está en su fe, en lo que cree y practica, pero está también en lo que experimenta y genera afecto. La identidad pentecostal está en la Escritura, pero en la Escritura que le permite vivir una experiencia en el templo.

La Iglesia se encuentra entonces frente al reto de mantener la triada identitaria (creencias, prácticas y afectos), mientras que a través de esta identidad cumple con la Escritura. El llamado a congregarse es escritural, pero no al mismo nivel que el llamado a amar al prójimo. La identidad seguirá anhelando el encuentro en el altar, pero lo postergará razonablemente por reflejar en la práctica y en las creencias el valor de la palabra de

232. CONSTANTINEANU & SCOBIE. Op. Cit. p. 17.

233. Cfr. TORRE, G. Dalla. Libertà di coscienza e di religione. En: Stato, Chiese e pluralismo confessionale, marzo, 2008, p. 4.

Dios. El reto sigue presente mientras siga la pandemia; nunca será lo mismo la congregación digital, pero la fe nutrida por prácticas y creencias generará la suficiente fuerza mientras el retorno gradual permite volver a las experiencias de altar que generen los afectos.

Referencias bibliográficas

- ÁLVAREZ, Carmelo. Alborada De Tiempos Fecundos: Una Teología Ecuménica Y Pentecostal. Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), 2007.
- ANDERSON, Allan. An Introduction to Pentecostalism. 2nd ed. New York: Cambridge, 2014.
- CANTARERO, Jonathan. El Compromiso Social De La Iglesia: Una Perspectiva Pentecostal. Estados Unidos: Barnabas World Outreach Training, 2020.
- CASTELO, Daniel. Pentecostalism as a Christian Mystical Tradition. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 2017.
- CONSTANTINEANU, Corneliu & SCOBIE, Christopher J. (eds). Pentecostals in the 21st century: identity, beliefs, praxis. Eugene: Cascade Books, 2018.
- DAYTON, Donald W. Theological Roots of Pentecostalism. 4 ed. Peabody, Mass: Hendrickson, 2000.
- RICHIE, Tony. Essentials of Pentecostal Theology: an eternal and unchanging Lord poerfully present and active by the Holy Spirit. Eugene: Wipf and Stock, 2020.
- STEPHENSON, Christopher A. Types of Pentecostal Theology: Method, System, Spirit. Academy Series. New York: Oxford University Press, 2013.
- TATÁNGELO, Eduardo y RICHAUD, Sergio. Para Comprender La Reforma Protestante: Un Legado Para Nuestros Días. Lima: Ediciones Puma, 2017.
- VONDEY, Wolfgang. Teología Pentecostal: viviendo el evangelio completo [trans. Jesús Escudero]. Salem: Publicaciones Kerigma, 2019, p. 75.

TERCERA SECCIÓN

Transformaciones y desafíos de la libertad religiosa en Colombia

Vicente Prieto

LIBERTAD RELIGIOSA Y OBJECIÓN DE CONCIENCIA

Colombiano. Abogado de la Universidad del Rosario, doctor en Derecho canónico de la Universidad de Navarra y sacerdote católico. Profesor e investigador en la Universidad de La Sabana en las áreas de libertad religiosa, libertad de conciencia, relaciones Iglesia-Estado, derecho y religión, y objeción de conciencia. Miembro del Grupo de Investigación “Justicia, ámbito público y derechos humanos” (COL 0039457), de la Universidad de La Sabana. En los últimos años ha publicado los siguientes libros: *Libertad religiosa y de conciencia en el Derecho colombiano* (2019), *Libertad religiosa, laicidad, autonomía* (2017), *Objeción de conciencia en instituciones de salud* (2013). El profesor Prieto es reconocido como uno de los autores de referencia en los temas de libertad religiosa y libertad de conciencia en Colombia. Correo: vicente.prieto@unisabana.edu.co

Vicente Prieto

LIBERTAD RELIGIOSA Y OBJECIÓN DE CONCIENCIA

Universidad de La Sabana (Chía, Colombia)

Resumen

Así como el reconocimiento de la libertad religiosa precedió cronológicamente a la libertad de conciencia, se asiste en los últimos tiempos a una reducción de la primera a la segunda, y de las dos al ámbito de la vida privada. El trabajo busca destacar en primer lugar lo específico de la libertad religiosa, que la distingue de la libertad de conciencia, redescubriendo la dimensión social y pública del hecho religioso. Se intenta enseguida profundizar en el fundamento de la objeción de conciencia y se concluye que la objeción de conciencia bien entendida y acogida puede contribuir al efectivo respeto de las libertades de religión y de conciencia y, en consecuencia, a una convivencia más armónica y respetuosa.

Palabras clave: libertad religiosa, libertad de conciencia, objeción de conciencia

Abstract

Just as the recognition of religious freedom chronologically preceded freedom of conscience, in recent times there has been a reduction from the first to the second, and from the two to the sphere of private life. The work seeks to highlight, in the first place, the specificity of religious freedom, which distinguishes it from freedom of conscience, rediscovering the social and public dimension of the religious fact. An attempt is made to delve into the foundation of conscientious objection and it is concluded that well understood and accepted conscientious objection can contribute to the effective respect of the freedoms of religion and conscience and, consequently, to a more harmonious and respectful coexistence.

Keywords: religious freedom, freedom of conscience, conscientious objection.

1. ¿La libertad religiosa en crisis?

El concepto moderno de libertad religiosa nace en el contexto de la ruptura religiosa en la Europa del siglo XVI. La consolidación de Estados de confesionalidad heterogénea (católicos y protestantes) generó la aparición de minorías que reivindicaban el derecho a profesar la propia fe dentro de un Estado que había asumido una distinta. El reconocimiento de la libertad religiosa nació por tanto como reivindicación de grupos minoritarios de creyentes frente a las pretensiones de la confesionalidad religiosa oficial²³⁴.

El reconocimiento de la libertad de conciencia vino, por así decir, “después” de la libertad religiosa, para recordar que existen convicciones no religiosas merecedoras de una protección análoga. Para Hammer, desde la paz de Westfalia (1648), que puso fin a las guerras de religión en Europa, la libertad de conciencia comienza a adquirir un reconocimiento específico, distinto de la libertad religiosa. Según el mismo autor, a finales del siglo XVIII ya aparece consolidada la conciencia de un ámbito jurídico de protección más amplio del culto religioso, que incluye las convicciones de cada persona, tengan o no un origen religioso. A partir del período de la Sociedad de Naciones los textos internacionales distinguen con claridad ambas libertades²³⁵.

234. Cfr. G. DALLA TORRE, “Libertà di coscienza e di religione”, *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, vol. marzo, 2008, p. 4.

235. Cfr. L. M. HAMMER, *The international human right to freedom of conscience: Some suggestions for its development and application*, Dartmouth-Ashgate, 2001. Un estudio de la obra de Hammer en J. A. ALVAREZ DE CIENFUEGOS, “La protección internacional de la libertad de conciencia. Reflexiones en torno a la lectura del libro de Leonard M. Hammer «The International Human Right to Freedom of Conscience. Some Suggestions for its Development and Application» (Ashgate. Dartmouth, 2001)”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 2, 2003, pp. 1-12. Como explica Viola, la libertad de conciencia ha sido una “expansión laica” de la libertad religiosa, que en cualquier caso ha sido el “centro propulsor”. De esta manera el carácter sagrado de las convicciones religiosas se “comunica” a todas aquellas que son vividas con un sentido similar de obligatoriedad. Se trata, en general, de contenidos éticos cuyo cumplimiento es percibido como un aspecto necesario de la propia dignidad y autoestima (cfr. F. VIOLA, “Lobizione di coscienza come diritto”, *Persona y Derecho*, vol. 61, 2009, p. 64).

Una evolución similar se ha dado en el terreno de la objeción de conciencia. De ser inicialmente un mecanismo de defensa de la libertad religiosa, ha pasado a tutelar motivaciones de conciencia de muy distinta índole, no necesariamente con un origen religioso²³⁶.

a) Convicciones, vida privada, neutralidad del Estado

El hecho es que históricamente ha sido la libertad religiosa el cauce para una mejor comprensión del valor de la conciencia personal. No obstante, con el paso del tiempo la libertad de conciencia parece haber tomado la delantera hasta el extremo de absorber a la libertad religiosa, privándola de su especificidad en el panorama de los derechos humanos²³⁷.

El fenómeno obedece, en una primera instancia, a un modo de razonar que parte del núcleo de la intimidad de la persona (las convicciones de conciencia) y del actuar externo que de ella se deriva, como objeto primariamente protegido. La libertad religiosa no necesitaría una protección particular puesto que no sería nada distinto de la libertad de conciencia que protege, entre otras, las convicciones religiosas. Lo definitivo es por tanto la protección de la intimidad de la conciencia, al margen de las eventuales expresiones religiosas de los propios valores y convicciones²³⁸.

La misma difusión de la increencia, en países o ambientes determinados, ha llevado además a que se pierda familiaridad y “sintonía” con lo religioso. Para algunos el solo hecho de profesar una fe, y de practicarla en privado y en público, aunque objeto de respeto, resulta ajeno y de algún modo extraño, o incluso folclórico. En este contexto es más sencillo encontrar un lenguaje común en la categoría “conciencia”, familiar a todos y no contestada por nadie. No hace falta además explicar nada: mientras que a muchos resulta difícil elaborar un concepto de *religión*, no lo es en cambio la idea de *conciencia*, asequible a todos. El problema se traslada entonces a la sinceridad: no interesa tanto el contenido o el origen (religioso o secular) de lo que se cree, cuanto que sea una convicción sincera, arraigada,

236. Cfr. M. DOMINGO GUTIÉRREZ, “Derecho, Conciencia y Bioética”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 12, 2006, p. 1.

237. Cfr. C. SARTEA, “Recientes intentos de legalizar la violencia a la conciencia: la objeción de conciencia como baluarte de la justicia”, *Scripta*, 2018, pp. 9-24.

238. Cfr. G. DALLA TORRE, “Libertà di coscienza e di religione”, cit., p. 5.

profunda. La dificultad pasa a ser una cuestión probatoria: demostrar que efectivamente se trata de una convicción con estas características²³⁹.

En conexión con lo anterior habría que añadir la tendencia a considerar la religión como una cuestión de *elección* (*choice*), menos merecedora de protección que otras realidades que forman parte de la *identidad* de la persona, como podrían ser la raza o la orientación sexual²⁴⁰. La conciencia, por su parte, es vista no como elección o como identidad, sino como deber, que impele a la persona a obrar de una determinada manera²⁴¹. En esta trilogía (elección, identidad, deber), la religión (elección) tiene pocas opciones frente a las otras dos, y en particular con la conciencia, a menos que las convicciones religiosas se presenten como convicciones de conciencia. En cualquier caso lo que se valora es, nuevamente, la sinceridad de la elección, su autenticidad: “lo importante no es el objeto (meramente orientativo respecto de las respuestas libres y múltiples) sino el hecho de efectuar una elección”²⁴².

En la reducción de la libertad religiosa a la libertad de conciencia late también un cierto rechazo a lo que se consideran privilegios de la religión. En efecto, el carácter históricamente “privilegiado” de la libertad religiosa, presente en sociedades de personas mayoritariamente creyentes, ha traído como consecuencia el desarrollo individual y colectivo de la libertad religiosa que puede chocar a quienes, en una sociedad como la actual con altos índices de increencia, sienten que sus convicciones tienen una categoría “menor”, con protección jurídica menos intensa. Con palabras de Martha Nussbaum, “es injusto privilegiar a los que buscan el

239. Cfr. R. AHDAR, “Is freedom of conscience superior to freedom of religion?”, *Oxford Journal of Law and Religion*, vol. 7, 1, 2018, pp. 127-128.

240. Y ocurre entonces que en los conflictos entre religión (elección) y determinadas formas de identidad, la primera tiene todas las de perder: no se puede discriminar una identidad que no es electiva desde una posición que sí lo es (cfr. R. PALOMINO LOZANO, *Neutralidad del Estado y espacio público*, Thomson-Aranzadi, Cizur Menor (Navarra), 2014, pp. 49-50). La religión, sin embargo, no es solamente *choice*: con frecuencia es cauce de identidad, similar a otras formas de identidad étnica o cultural (cfr. C. MCCRUDDEN, “Marriage Registrars, Same-Sex Relationships, and Religious Discrimination in the European Court of Human Rights”, en *The Conscience Wars. Rethinking the Balance between Religion, Identity and Equality* (S. Mancini, M. Ronsenfeld, eds.), Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2018, p. 433).

241. Cfr. R. AHDAR, *Research handbook on law and religion*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham-Northampton, 2018, p. 380.

242. R. PALOMINO LOZANO, *Neutralidad del Estado y espacio público*, cit., p. 45.

sentido de la vida de manera religiosa en detrimento de los que lo hacen de manera secular”²⁴³.

Cuando determinadas formas de reconocimiento del hecho religioso (por ejemplo, relevancia civil del matrimonio religioso, exenciones fiscales, días festivos) son vistas como privilegios de la religión, el recurso a la conciencia se entiende entonces como recuperación de la igualdad: las creencias o convicciones religiosas no son diferentes de las demás y no pueden gozar, por tanto, de un estatuto moral y legal particular²⁴⁴.

En últimas, la reducción de la libertad religiosa a la libertad de conciencia no es más que la expresión del afán de reducir la religión al ámbito de la vida privada: “la mitología política del liberalismo (...) defiende que, cuando se lleva la religión a la vida pública, el resultado es la intolerancia, la guerra, la devastación e incluso el colapso del orden internacional. La superación de esos males exigiría la marginación del factor religioso. En definitiva: el surgimiento y desarrollo del Estado moderno conllevaba la secularización, el desencantamiento del mundo, la desaparición de la religión de la escena política”²⁴⁵.

Una manifestación de este modo de ver las cosas se encuentra en el pensamiento de John Locke. En su *Letter Concerning Toleration* (1689) afirmó: “Estimo necesario sobre todas las cosas distinguir exactamente entre el negocio del gobierno civil y el de la religión, y establecer los justos límites entre uno y otro”²⁴⁶. No es solo el tradicional dualismo cristiano (“Dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”). Lo que Locke intenta, según la síntesis de Fish, es hacer justicia a los imperativos religiosos, sin permitirles abrumar o socavar los imperativos seculares del Estado.

243. M. NUSSBAUM, *Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto*, Katz Editores, Buenos Aires, 2011, pp. 65-66. ¿Por qué, se preguntan algunos, se debe favorecer por ejemplo el respeto del sábado por motivos religiosos y no, en cambio, facilitar que un empleado pueda el mismo día acudir a un curso de piano que solo se dicta en día sábado, o cuidar de su madre enferma? (vid. J. MACLURE; C. TAYLOR, *Laïcité et liberté de conscience*, Boréal, Montréal, 2010, p. 109).

244. Cfr. J. MACLURE; C. TAYLOR, *Laïcité et liberté de conscience*, cit., p. 96.

245. R. PALOMINO LOZANO, *Neutralidad del Estado y espacio público*, cit., pp. 120-121.

246. “I esteem it above all things necessary to distinguish exactly the business of civil government from that of religion, and to settle the just bounds between the one and the other”. Cit. en S. FISH, “Mission Still Impossible”, en *The Conscience Wars. Rethinking the Balance between Religion, Identity, and Equality* (S. Mancini, M. Rosenfeld, eds.), Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2018, p. 465.

El camino que encuentra consiste en dividir el mundo en dos reinos, el privado y el público. En el primero *-home, church and heart-* se practican los rituales de devoción a la divinidad; en el segundo -el ámbito del comercio y los asuntos cívicos- se obedece a las reglas de procedimiento las cuales, por carecer de contenido sustancial, pueden y deben ser seguidas por todos, independientemente de lo que cada uno crea en el fondo de su corazón²⁴⁷.

Reducir la religión a la vida privada implica reducir lo religioso a lo que es máximamente privado: la conciencia personal, las convicciones íntimas. La reducción de lo religioso al ámbito de la conciencia, y la privatización de ambos -convicciones religiosas y no religiosas- ha llevado a la dicotomía entre lo privado y lo público, entre las convicciones y la pretendida “neutralidad” del Estado. Como consecuencia los reclamos y exigencias de la conciencia -considerados como intereses privados- tienen todas las de perder frente al interés público, supuestamente neutral, representado por la ley²⁴⁸.

En realidad, la pretendida neutralidad del Estado es sencillamente un mito. Las opciones legislativas en materias particularmente sensibles (derecho a la vida, matrimonio y familia, educación...) son todo menos neutrales. Corresponden a convicciones de personas -sus promotores- que a través de procedimientos democráticos (mayorías parlamentarias) o de otros mecanismos jurídicos (sentencias judiciales, por ejemplo), determinan el contenido de las normas.

El carácter exclusivamente privado de las convicciones, también de las religiosas, es otro mito. En los grandes temas definitorios de una sociedad esas convicciones, por su propia naturaleza, aspiran a ser inspiración del orden jurídico y social dentro de las reglas del libre juego democrático. Y esto no significa “imponer” a los demás las propias convicciones²⁴⁹.

247. Cfr. *Ibid.*

248. De modo especial en el sistema legal y político angloamericano, se tiende a entender la libertad de religión en un sentido individualista y subjetivo. Quienes así piensan tienen una idea de religión, de origen protestante, que subraya la centralidad de la experiencia individual sobre los elementos asociativos y sociales de la vida religiosa (cfr. L. ZUCCA, “Is There a Right to Conscientious Objection?”, en *The Conscience Wars. Rethinking the Balance between Religion, Identity and Equality* (S. Mancini, M. Ronsenfeld, eds.), Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2018, p. 139).

249. Como escribe Palomino, “Llevar a la esfera pública una idea se hace equivalente a *imponer*,

Como concluyen Maclure y Taylor, en las sociedades donde prevalecen las libertades de conciencia, expresión y asociación, la religión no puede simplemente contenerse dentro de los estrictos límites del domicilio y los lugares de culto²⁵⁰.

b) Redescubrir la libertad religiosa

Ante este panorama, ha llegado el momento -afirma Ahdar- de tener que justificar la libertad religiosa y sus exigencias propias, que la diferencian de la libertad de conciencia y de la libertad de pensamiento. No se trata solo de proteger la intimidad de la persona, o su autonomía, o su dignidad, o el derecho a vivir de acuerdo con las propias convicciones. Todo esto puede efectivamente entenderse protegido por la libertad de conciencia. El “problema” con la libertad religiosa es más específico: la religión, el hecho religioso, posee una serie de manifestaciones individuales y sociales, distintas de las demás libertades, que merecen ser protegidas²⁵¹.

En los distintos ordenamientos jurídicos se reconocen una serie de libertades que, de acuerdo con la tradición jurídica de cada país, reciben nombres variados: libertad religiosa, libertad de culto, libertad de conciencia, libertad de creencias, libertad de pensamiento, libertad ideológica...²⁵². En general, siguiendo las Declaraciones de derechos, suele fijarse la atención en tres: libertad religiosa, libertad de conciencia y libertad de pensamiento (o ideológica).

La libertad de pensamiento es la que posee un objeto más amplio, que de algún modo comprende a las otras dos. Protege en efecto el ámbito de

lo cual me temo que suele predicarse de las ideas religiosas, pero no de creencias de otro origen. Llevar algo a la esfera pública (...) resulta más bien equivalente a someter a un proceso de discusión democrática. Por eso resulta perfectamente aceptable la intervención de los grupos religiosos orientando desde el punto de vista moral las elecciones políticas de un país” (R. PALOMINO LOZANO, *Neutralidad del Estado y espacio público*, cit., p. 142).

250. J. MACLURE; C. TAYLOR, *Laïcité et liberté de conscience*, cit., p. 54.

251. Cfr. R. AHDAR, “Is freedom of conscience superior to freedom of religion?”, cit., p. 142.

252. La falta de uniformidad en la terminología no oculta que todas las libertades enunciadas tienen un objetivo común: “tutelar aquellas dimensiones más íntimas y definitorias del hombre como persona, su autodeterminación como ser racional y libre frente a las cuestiones más profundas y vitales” (J. T. MARTÍN DE AGAR, “Problemas jurídicos de la objeción de conciencia”, *Scripta Theologica*, vol. 27-2, 1995, p. 524).

las convicciones filosóficas, políticas, éticas, de una persona. Es decir, su cosmovisión en los distintos ámbitos de la vida.

La libertad de conciencia se refiere a la libertad en la búsqueda del bien, y por tanto la libertad de ejercitar el propio juicio moral como acto de la conciencia, y de vivir de acuerdo con ese personal juicio de moralidad²⁵³. Protege por tanto la libertad de obrar según los dictados de la conciencia y de no verse obligado a obrar contra conciencia.

La libertad religiosa, por su parte, no tiene como rasgo típico la protección de unas creencias, sino la relación vital con Dios²⁵⁴. Es la libertad de creer en la Divinidad, y de poder practicar su culto en privado y en público. Es también la libertad para formar parte de una iglesia, y la libertad de las iglesias de constituirse y de ser reconocidas jurídicamente (la religiosidad se manifiesta generalmente de modo social, en forma de grupos, confesiones o iglesias que aspiran a ser reconocidas jurídicamente).

Dicho de otro modo, "El derecho de libertad religiosa tiene por objeto, la fe como acto y la fe como contenido de dicho acto; junto a la práctica de la religión en todas sus manifestaciones, sean estas individuales, asociadas o institucionales, públicas o privadas incluyendo la libertad para su enseñanza, predicación, culto, observancia y cambio de religión y de profesión de la misma"²⁵⁵.

La libertad religiosa posee una doble acepción: positiva y negativa. La primera es la facilitación por parte del Estado de modo que la libertad religiosa sea eficazmente reconocida y promovida; la segunda es la inmunidad de coacción en materia religiosa²⁵⁶.

En síntesis, se puede decir que las libertades de pensamiento, conciencia y religión tienen como objeto, respectivamente, las actitudes del hombre frente a la verdad, el bien, y Dios²⁵⁷.

253. Cfr. M. T. ARECES PIÑOL, "Las fronteras entre la libertad religiosa y la libertad ideológica", *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 10, 1994, p. 40.

254. Cfr. J. HERVADA, "Libertad de pensamiento, libertad religiosa y libertad de conciencia", *Dikaion*, vol. 3, 1994, pp. 113-122.

255. M. T. ARECES PIÑOL, "Las fronteras entre la libertad religiosa y la libertad ideológica", cit., p. 36.

256. Cfr. *Ibid.*, pp. 35-37.

257. Cfr. J. T. MARTÍN DE AGAR, "Problemas jurídicos de la objeción de conciencia", cit., p. 524.

La reducción de la libertad religiosa a la libertad de conciencia y de los dos al ámbito de la vida privada asume un planteamiento individualista que ignora la proyección colectiva y pública que es propia de la libertad religiosa. Por lo mismo, afecta directamente el estatuto jurídico de las iglesias y confesiones religiosas. En efecto, lo que configura el derecho de libertad religiosa “de un modo típico y específico (...) es el aspecto comunitario e institucional; esto es, la posibilidad -jurídica y eficazmente tutelada- de que se proyecte en realizaciones sociales típicamente religiosas. De ahí que el derecho de libertad religiosa sea un derecho de los creyentes, con posibilidad, por tanto, de configurar grupos sociales con fines específicamente religiosos”²⁵⁸.

Otras exigencias específicas de la libertad religiosa, que la distinguen de las libertades de conciencia y de pensamiento son la celebración de ritos, la presencia de ministros de culto, la observancia de preceptos religiosos (días festivos, alimentos, etc.), la predicación y la enseñanza religiosa²⁵⁹.

Esto no significa un estatuto privilegiado de la religión. Es sencillamente el reconocimiento de una realidad social, y de sus consecuencias, y en nada desconoce el valor y alcance de la libertad de conciencia.

2. Objeción de conciencia y Derecho

a) De la objeción de conciencia “clásica” a la objeción de conciencia moderna

Si en algún aspecto confluyen las libertades religiosa y de conciencia es en la figura de la objeción de conciencia, que encuentra su fundamento precisamente en estas libertades.

258. P. LOMBARDÍA; J. FORNÉS, “El Derecho Eclesiástico”, en *Derecho Eclesiástico del Estado español*, 6, Eunsa, Pamplona, 2010, p. 49. Más recientemente Guichard ha insistido en que la esfera de protección de la libertad de conciencia es más restringida que la libertad religiosa porque el ámbito de la primera es principalmente el fuero interno. La libertad religiosa tiene en cambio un componente institucional, que no se encuentra en la libertad de conciencia (S. GUICHARD, “Convictions et croyances : que protège la liberté de conscience ?”, *Studies in Religion-Sciences Religieuses*, n.o doi: 10.1177/0008429819855614, 2019, pp. 13-17).

259. Cfr. J. T. MARTÍN DE AGAR, “Los principios del Derecho Eclesiástico del Estado”, *Revista de Derecho de la Universidad Católica de Valparaíso*, vol. 24, 2003, pp. 333-334.

Desde la antigüedad clásica son bien conocidos los episodios de personas que oponen la propia conciencia, aún a riesgo cierto de la vida, a las disposiciones injustas del soberano. Suele recordarse la tragedia griega de Antígona (siglo V a.C.), en la que la protagonista se enfrenta al tirano con el fin de enterrar a su hermano Polinices, o los ejemplos bíblicos de la desobediencia al faraón de las matronas hebreas (Ex 1, 15-18), de los hermanos macabeos que prefieren la muerte antes que abandonar al único Dios (2 M, 7), de los tres jóvenes que se niegan a adorar la estatua de Nabucodonosor (Dn 3, 18). Desde los inicios del cristianismo aparece el ejemplo de los mártires, y en los siglos sucesivos no han faltado las personas, hombres y mujeres, ancianos y niños, dentro y fuera del cristianismo, que han preferido la muerte antes que traicionar la propia conciencia. Tomás Moro, en el siglo XVI, ha sido siempre propuesto como modelo de integridad moral a costa de la propia vida.

En todos estos ejemplos aparece un común denominador, que puede describirse con las palabras del apóstol Pedro dirigidas al Sanedrín judío: “hay que obedecer a Dios antes que a los hombres” (Hch 5, 29). Se parte, en efecto, del reconocimiento de una ley superior, de origen divino, a la que deben someterse las leyes humanas. Se comparte la convicción de la existencia de un orden moral objetivo, no disponible, que justifica la resistencia a los mandatos injustos del soberano. En este contexto tienen todo su sentido, y se aceptan sin dificultad, temáticas clásicas como la obligación en conciencia de las leyes justas y la posibilidad de resistir a las injustas²⁶⁰.

El objetor es, en suma, un mártir de la verdad. Rechaza el mandato porque no refleja la justicia objetiva, verdadera. La objeción es la manifestación de una fidelidad superior: *Veritas, non auctoritas, facit ius*. Es cierto que la justicia objetiva se puede concretar de diversas maneras, pero lo que importa es que la voluntad del legislador no es autónoma, autosuficiente; depende de un orden superior en el que se encuentra el fundamento último de la justicia de las leyes humanas²⁶¹.

260. La noción misma de conciencia, en su sentido más clásico, remite a una ley moral objetiva: consiste precisamente en la aplicación de esta ley a las situaciones concretas.

261. Cfr. F. MACIOCE, “L’objection de conscience dans la post-modernité”, *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale*, Novembre, 2011, p. 2.

A partir de la reforma protestante y de las guerras de religión se rompe la homogeneidad religiosa y política del Occidente cristiano. Ya no existen verdades religiosas únicas y adquiere importancia esencial la visión subjetiva de cada individuo. Ante la pluralidad de confesiones religiosas y visiones éticas, la conciencia termina desligada de un referente externo y solo responde ante sí misma²⁶².

De este modo, así como en el pasado la objeción a la ley por motivos de conciencia se concebía como un “deber moral”, derivado de la propia dependencia de normas superiores, en la modernidad la objeción aparece como un “derecho de la persona” ante la ley, sustentado por la libertad de conciencia, reconocida a su vez por Constituciones nacionales e instrumentos internacionales.

La idea clásica de objeción de conciencia tiene por tanto poco que ver con la moderna y los ejemplos habitualmente invocados (Antígona, los mártires, Tomás Moro...) al reflejar el reconocimiento de un orden objetivo superior, se muestran lejanos de la mentalidad moderna que desconoce la existencia de ese orden²⁶³.

262. Como explica Ratzinger, “la conciencia se la desvincula de su relación constitutiva con un contenido de verdad moral y se la reduce a una mera condición formal de la moralidad. Tan solo se relacionaría con la bondad de la intención subjetiva. De este modo, la conciencia no viene a ser más que la subjetividad elevada a criterio último del obrar. La idea fundamental cristiana de que no hay ninguna instancia que pueda oponerse a la conciencia deja de tener el significado original e irrenunciable de que la verdad no puede imponerse más que en virtud de sí misma, es decir, en la interioridad personal, sino que más bien se convierte en una deificación de la subjetividad, de la que la conciencia es oráculo infalible, que nada ni nadie puede poner en entredicho” (J. RATZINGER, *El elogio de la conciencia. La Verdad interroga al corazón*, Palabra, Madrid, 2010, pp. 45-46).

263. Cfr. J. I. ARRIETA, “Las objeciones de conciencia a la ley y las características de su estructura jurídica”, en *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas. Objeción de conciencia*, UNAM, México, D.F., 1998, pp. 31-32. Como concluye Albert, “en el contexto moderno, la libertad de conciencia no puede seguir entendiéndose como la reivindicación del derecho frente a la ley, ni como el testimonio de una verdad que trasciende el ejercicio del poder: el derecho es la ley y el poder es la verdad. En adelante, quien apela a la conciencia se siente creador de una verdad, la de la voz interior de mi conciencia que, paulatinamente, se ha convertido en una instancia infalible. De ser el “alguacil lógico de la consecuencia” en la Escolástica, la conciencia pasa a ser el juez interior y, más adelante, verdadero órgano inapelable de la razón práctica, del que emana toda posible verdad moral” (M. ALBERT, *Libertad de conciencia. El derecho a la búsqueda personal de la verdad*, Palabra, 2015, pp. 41-42).

b) Objeción de conciencia y positivismo jurídico

Desde el punto de vista jurídico, el nuevo planteamiento trae paradójicamente como consecuencia el reforzamiento del Estado y de las leyes que de él emanan. Mientras que antes de la Reforma el Occidente cristiano reflejaba una

“comunidad compartida de principios y reglas morales (...), la nueva religión o moral común y aplicable para todos será establecida por la ley. Es la ley la que establece ese mínimo de moralidad que permite la convivencia entre personas y grupos con creencias y modelos éticos divergentes e incluso incompatibles entre sí. Se entiende así el auge del positivismo legalista del siglo XIX y de la primera mitad del XX, que potencia la autoridad del Estado a través de la majestad incontrastable de las leyes aprobadas formalmente. La ley es la ley y debe cumplirse cualquiera sea la creencia que se tenga sobre su mayor o menor justicia”²⁶⁴.

Como consecuencia la reflexión jurídica deja de tener como referencia los contenidos materiales del derecho (su verdad o falsedad, su justicia o injusticia) para fijarse en los valores formales (procedimiento). De esta manera los problemas morales quedan relegados al ámbito de la conciencia individual y el fundamento de la obediencia al derecho no está ya en su justicia, sino en su capacidad de asegurar el orden y la paz en las relaciones humanas²⁶⁵. La misión del Estado no es por tanto la de imponer una determinada visión o concepción de lo que es la “vida buena”, sino la de garantizar un espacio de convivencia en el que puedan coexistir distintas visiones éticas y religiosas. En resumen, el Estado ya no pretende “hacer buenos” a los hombres, sino garantizar el orden público²⁶⁶.

264. H. CORRAL TALCIANI, “Tomás Moro: entre la ley y la conciencia”, *Revista Jurídica Digital Uandes*, vol. 2, 1, 2018, p. 107.

265. Es, como observa Codes Belda, la teoría de la seguridad jurídica (cfr. G. CODES BELDA, “La torre de la conciencia”, en *Religión, Matrimonio y Derecho ante el siglo XXI. Estudios en homenaje al Profesor Rafael Navarro-Valls*, Iustel, Madrid, 2013, p. 853).

266. Cfr. F. J. CONTRERAS PELÁEZ, “Laicidad, razón pública y ley natural: reflexiones a propósito de la nueva Constitución húngara”, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 2012, p. 614. Con palabras de Rhonheimer, “el ethos político de la democracia constitucional es el producto de una larga historia de conflictos y luchas, en la que se derramó mucha sangre (...). Fue esta experiencia

En este contexto el derecho se concibe como una realidad esencialmente histórica, producto exclusivo del consenso o de las mayorías en el caso de las sociedades democráticas. Aparece aquí la gran paradoja de los derechos humanos, incluida la libertad de conciencia: se les presenta como anteriores y superiores a cualquier ordenamiento positivo, pero su fundamento queda, por así decir, “en el aire”: dependen en su interpretación y aplicación de quien detenta el poder en las circunstancias históricas concretas.

El derecho, desvinculado de la justicia y dependiente del poder, pasa a ser un conjunto de reglas impuestas desde el exterior, que limitan y constriñen el uso de la libertad. Cada opción legislativa es además necesariamente contingente (mayorías y minorías cambiantes, la dictadura de la no menos cambiante corrección política) y todo queda a merced del procedimiento (desde complejos equilibrios parlamentarios hasta el referéndum), de cuya validez depende la fuerza imperativa de la norma. Si la verdad y la justicia (suponiendo que existen) son contrarias a la ley, no es cuestión del Estado, sino de la interioridad de cada persona y de su vida privada²⁶⁷.

c) Primeras conclusiones

Se perfilan así las grandes coordenadas y tensiones que permiten comprender la objeción de conciencia contemporánea: autonomía moral, manifestada en la primacía de la conciencia, como expresión de los deseos individuales y autónoma de todo orden moral “impuesto” desde fuera; positivismo jurídico, que reniega de toda instancia objetiva de justicia, y exige el cumplimiento de las normas elaboradas de acuerdo

de conflicto social (...) la que llevó a la gente a la conclusión de que la misión principal del poder público no estribaba en promover la consecución del bien supremo [la virtud, la salvación], sino en evitar el mal supremo: la guerra civil”. Es la “renuncia a la imposición política de los valores que uno considera más altos en aras de lo que resulta *políticamente* más fundamental, por basarse en el interés general y el consenso. Establece la prioridad de lo políticamente indispensable respecto de lo que, desde un punto de vista moral y religioso, es más elevado” (M. RHONHEIMER, “The Political Ethos of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls’s Political Liberalism Revisited”, *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 50, 1, 2005, pp. 18-19).

267. F. MACIOCE, “L’objection de conscience dans la post-modernité”, cit., p. 5.

con un determinado procedimiento (mayorías y minorías); pluralismo sociológico y la consiguiente heterogeneidad cultural, que aspira a una normativa respetuosa de las propias convicciones. En una nueva paradoja, se permite todo, pero hay que regularlo todo: es el hipernormativismo como respuesta temerosa al caos.

Se pueden señalar dos consecuencias: la primera, que la obediencia a la ley se funda solamente sobre la fuerza, incluso cuando es la fuerza de la mayoría²⁶⁸; la segunda, que en algunas cuestiones particularmente sensibles el legislador puede conceder, benévolamente, el derecho a objetar para todos aquellos para quienes la obediencia a la ley resulte insoportable. La benevolencia se explica porque la objeción ya no es peligrosa: no es la crítica al legislador que se ha alejado de la justicia, sino solamente “el humilde reclamo de no traicionar la voz de su conciencia”²⁶⁹.

A pesar de todo, de modo paralelo -dependiendo de sistemas y lugares-, la valorización de la conciencia subjetiva ha abierto nuevos espacios de libertad. Como afirma Martín de Agar, la proliferación de los conflictos de conciencia ha permitido el desarrollo de las condiciones para su solución. El madurar de la vida democrática, por un lado, y la efectiva protección de los derechos humanos, por otro, permiten descubrir ámbitos de libertad protegidos por el derecho en los que el Estado no es competente. Son precisamente las libertades de pensamiento, de conciencia y de religión, distintas pero relacionadas entre sí, en cuanto que son expresión de la dignidad espiritual de la persona y apuntan a la protección de injerencias externas en el núcleo de la intimidad del ser humano²⁷⁰.

268. Con palabras de Ratzinger, “en la política no existe ningún otro principio más que la decisión de la mayoría, que en la vida estatal ocupa el lugar que en otras épocas correspondía a la verdad” (J. RATZINGER, *El elogio de la conciencia. La Verdad interroga al corazón*, cit., p. 57). Añade más adelante: “si la mayoría siempre tiene razón (...) entonces el derecho puede (y debe) pisotearse sin ningún reparo. De hecho, en el fondo, solo cuenta el poder del más fuerte que sepa granjearse el favor de la mayoría” (p. 65). En relación con la conciencia, son bien conocidas las palabras de Gandhi: “in matters of conscience, the law of majority has no place”; y las de Luther King: “an individual who breaks a law that conscience tells him is unjust [...] is in reality expressing the highest respect for law” (cit. en N. BEN-MOSHE, “The truth behind conscientious objection in medicine”, *Journal of Medical Ethics*, n.o doi:10.1136/medethics-2018-105332, 2017, p. 3).

269. F. MACIOCE, “L’objection de conscience dans la post-modernité”, cit., p. 7.

270. Cfr. J. T. MARTÍN DE AGAR, “La Iglesia Católica y la objeción de conciencia”, en *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas. Objeción de conciencia*, UNAM, México, D.F., 1998, pp. 235-236.

En conclusión, la objeción de conciencia, que comenzó siendo medio de denuncia de la ley injusta, se ha convertido modernamente en instrumento para el respeto de la diversidad y de las minorías. En este proceso ha servido además como instancia de progreso ético y jurídico, de reconocimiento de espacios de libertad y reclamo para la mejora de la legislación²⁷¹. Por estos motivos, la objeción de conciencia goza de una “dignidad especial, que nace del propio carácter personal, íntimo, indeclinable e incuestionable de la conciencia recta, rectitud que no puede ser juzgada con otros criterios que los relacionados con la propia seriedad exigible a la convicciones personales de cada ser humano”²⁷².

3. Naturaleza jurídica de la objeción de conciencia

a) *Sistemas continental y anglosajón*

Ante el dilema de la objeción de conciencia (“¿Debe la persona obrar como crea en conciencia o como la norma jurídica le indique?”), la respuesta del derecho ha seguido un doble cauce, que corresponde a los dos grandes sistemas —o mejor sería decir mentalidades— que conoce el derecho de los países occidentales: el llamado sistema continental (*civil law*), presente en la mayoría de los países europeos y latinoamericanos, y el sistema anglosajón (*common law*), propio del Reino Unido y de los países que se inspiran en su tradición cultural (Estados Unidos, Canadá, Australia...).

El punto de referencia en el sistema continental es la ley. Es decir, la norma abstracta y general, capaz tendencialmente de regular todos los supuestos posibles dentro de un sistema armónico, coherente, y previsible. En este contexto la objeción de conciencia es vista fundamentalmente como una violación de la ley por motivos personales, y la respuesta

271. Cfr. V. TURCHI, “Nuevas formas de objeción de conciencia. La experiencia italiana”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 15, 2007, p. 31. Con palabras de Gascón, “finalizado el tiempo de homogeneidad cultural y ética, el camino de la convivencia civil pasa por la objeción de conciencia” (M. GASCÓN ABELLÁN, “Defensa de la objeción de conciencia como derecho general”, *Eunomia. Revista en Cultura de la Legalidad*, vol. 15, 2018, p. 86).

272. M. J. CIÁURRIZ, “Objeción de conciencia y Estado democrático”, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 12, 1996, p. 62.

inicial del ordenamiento es la sanción²⁷³. Si la activación del mecanismo represivo no tiene lugar es porque se entiende que los motivos de conciencia del objetor dan lugar a un comportamiento omisivo (*no hacer* lo que ordena la ley), en principio poco peligroso socialmente, que justificaría la exención a la norma²⁷⁴.

Dos son, por tanto, los puntos de partida²⁷⁵: que el legislador, en principio, tiene la razón, y que el sistema jurídico se apoya fundamentalmente en la ley²⁷⁶. Desde esta perspectiva, todo conflicto entre conciencia y ley se resuelve en principio a favor de ésta última. Una solución distinta implicaría un grave riesgo para la certeza jurídica y la estabilidad del sistema. Por lo mismo, las excepciones, si las hubiere, deben ser establecidas por la misma ley. En resumen, la objeción de conciencia solo cabe cuando ha sido explícitamente prevista por el legislador (el requisito de la llamada *interpositio legislatoris*).

En el sistema anglosajón el punto de partida es el reclamo de conciencia del objetor, que debe ser atendido, a menos que se demuestre la existencia de un interés estatal prevalente. Dicho de otro modo, más que la aplicación de la norma general, lo que primariamente se busca es la

273. Como afirma Bertolino, en un contexto rigurosamente positivista no existe ninguna duda sobre la superioridad del precepto legal, el único válido para el ordenamiento normativo del Estado, ante el que sucumbe la objeción de conciencia, que deberá ser sancionada (R. BERTOLINO, “La libertad de conciencia: el hombre ante los ordenamientos estatales y confesionales”, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 1987, p. 42). Al “imperio de la ley” se suma, en algunos países, la mentalidad laicista que no admite que las convicciones con fundamento religioso puedan constituir una excepción a lo que ordena la ley (cfr. J. M. SERRANO RUIZ-CALDERÓN, “Eutanasia y objeción de conciencia”, *Anuario de Derechos Humanos. Nueva Época*, vol. 9, 2008, p. 505).

274. Cfr. R. PALOMINO, *Las objeciones de conciencia. Conflictos entre conciencia y ley en el derecho norteamericano*, Editorial Montecorvo, Madrid, 1994, p. 21.

275. Seguimos las consideraciones de J. MARTÍNEZ-TORRÓN, “Conscientious objections: Protecting freedom of conscience beyond prejudice”, en *Routledge Handbook of Law and Religion*, Routledge, Abingdon-New York, 2015, pp. 193-194.

276. Para Bertolino la presunción de totalidad y autorreferencialidad del derecho positivo que lleva a querer regularlo todo, olvida que la cultura jurídica occidental se ha desarrollado siempre en dos planos, el de la norma y el de la ética. Esta esclerosis del positivismo jurídico -que reduce la norma a una única dimensión- ha llevado al suicidio del derecho en el momento de su aparente y máximo triunfo. Se ha completado de este modo el paso, iniciado entre los siglos XIV y XVI, del *ius quia iustum* al *ius quia iussum*, y se ha llevado a la práctica la regla hobbesiana de que *auctoritas, non veritas facit legem*, todo lo contrario del clásico principio: *veritas, non auctoritas facit ius* (R. BERTOLINO, “L’obiezione di coscienza tra passato e futuro”, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 2012, pp. 289-290).

solución del caso concreto²⁷⁷. Por estos motivos importa menos una consideración abstracta de la objeción, y la atención se fija en los mecanismos jurisprudenciales.

En la mentalidad propia del sistema anglosajón, en principio más lejana del positivismo extremo, el eje no es por tanto la intangibilidad de la ley, como sinónimo de orden y estabilidad, sino la búsqueda del máximo grado posible de protección de las libertades de pensamiento, conciencia y religión.

La objeción de conciencia no es entonces una excepción tolerada a la norma general, puesto que la libertad de conciencia es un valor constitucional en sí mismo que constituye una regla, no su excepción. En esta perspectiva la objeción de conciencia no es vista con desconfianza sino en el marco del conflicto con otros intereses representados por la ley objetada. El resultado es el camino del balance de intereses (*balancing process*).

b) ¿Derecho fundamental?

Las distinciones apuntadas afectan el núcleo del tratamiento jurídico de la objeción de conciencia. Están en efecto relacionadas con la determinación de si esta es o no un derecho fundamental, con las consecuencias que los ordenamientos ordinariamente reconocen a este tipo de derechos.

De acuerdo con el esquema descrito por Gómez Abeja, la naturaleza de la objeción de conciencia responde a una de las siguientes posturas: a) es una mera desobediencia a la ley; b) una tolerancia del legislador; c) una excepción legal a la norma; d) una sustitución de la moral social por la moral individual; e) un derecho subjetivo; y f) un derecho fundamental²⁷⁸.

277. Cfr. R. PALOMINO, *Las objeciones de conciencia. Conflictos entre conciencia y ley en el derecho norteamericano*, cit., pp. 22-26. "A partir de este enfoque, la atención doctrinal se centra no tanto en investigar y definir qué se está planteando el derecho, cuanto en cómo soluciona el derecho una pretensión individual de carácter religioso, que busca exención de la norma en virtud de una libertad constitucionalmente proclamada. Por ello, estas auténticas objeciones de conciencia serán estudiadas en sede de derecho constitucional y, más modernamente en sede de derecho eclesiástico, pero siempre con la perspectiva del cauce jurídico de solución" (*ibid.*, p. 26).

278. Cfr. L. GÓMEZ ABEJA, "Reflexiones constitucionales en torno a la naturaleza jurídica de la objeción de conciencia", *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 2015, p. 382. La autora sigue en esta descripción a A. DE LA HERA, "Sobre la naturaleza jurídica de la objeción de conciencia", en *Libertad y derecho fundamental de libertad religiosa* (I. C. Ibán, coord.), Edersa, 1989, p. 151.

Para la autora estas seis posibilidades se pueden reducir a dos grandes corrientes: “la objeción de conciencia forma parte del contenido del derecho fundamental a la libertad de conciencia (...); o bien la objeción de conciencia no forma parte del contenido de este derecho fundamental, por lo que únicamente podrá ejercerse cuando esté legitimada por el legislador”²⁷⁹.

Entre otras consecuencias, que la objeción de conciencia forme parte del contenido de un derecho fundamental significa que la conducta en cuestión es exigible no solo frente a terceros, sino también frente al propio legislador, que no puede desconocer el contenido esencial de los derechos fundamentales²⁸⁰. Si, en cambio, la objeción es considerada como derecho, pero de inferior categoría a los derechos fundamentales, depende en su formulación y alcance de lo establecido por el legislador y, en caso de conflicto con derechos fundamentales, son éstos los que prevalecen.

Dicho de otro modo, si bien existe acuerdo general sobre la libertad de conciencia como derecho fundamental de máximo rango, el consenso es menor cuando se trata de establecer si se protege con la misma intensidad la objeción de conciencia, específicamente en el caso de quien se opone a cumplir normas generales consideradas *neutrales*, es decir, las que persiguen un objetivo secular legítimo y se aplican de modo no discriminatorio²⁸¹.

279. L. GÓMEZ ABEJA, “Reflexiones constitucionales en torno a la naturaleza jurídica de la objeción de conciencia”, cit., pp. 382-383. Un planteamiento más pragmático se ha abierto camino en los últimos años en ambiente anglosajón en relación con las objeciones de conciencia sanitarias. Se distingue entre tres maneras de acercarse al fenómeno: 1) tesis del absolutismo de la conciencia, que la hace prevalecer en todas las circunstancias; 2) tesis de la incompatibilidad: el profesional de la salud no puede negarse a prestar servicios legales que forman parte, en principio, de sus obligaciones; 3) tesis del compromiso: debe cederse a los reclamos de conciencia siempre que se asegure la prestación de los servicios (adecuada información sobre otros profesionales, remisiones, etc.). Vid. al respecto M. R. WICCLAIR, *Conscientious objection in health care, an ethical analysis*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2011, pp. 85-86; J. T. EBERL; C. OSTERTAG, “Conscientious Refusals in Health Care”, *chausa.org/hceusa*, vol. winter-spr, 2020, pp. 8-9; J. T. EBERL, “Protecting reasonable conscientious refusals in health care”, *Theoretical Medicine and Bioethics*, doi.org/10.1007/s11017-019-09512-w, 2019.

280. Cfr. M. ALBERT, *Libertad de conciencia. El derecho a la búsqueda personal de la verdad*, cit., p. 177.

281. Cfr. J. MARTÍNEZ-TORRÓN, “Conscientious objections: Protecting freedom of conscience beyond prejudice”, cit., p. 192. Como explica Combalá, quienes parten del mito de la neutralidad de la ley civil no consideran necesaria una acomodación que estiman contraria al principio

Un camino de solución puede estar en la consideración de la situación vital presente en la objeción de conciencia, es decir, el grave conflicto interior ante el cumplimiento de un mandato jurídico. Esta situación, en la medida en que forma parte del comportamiento externo de las personas -el ámbito propio del derecho-, reclama una respuesta por parte del ordenamiento. Es la respuesta ante el requerimiento -verdadero derecho- de una persona a vivir y comportarse de acuerdo con sus propias convicciones, dentro de los límites debidos. La respuesta -protección- no puede ser otra que la dispensada por el derecho fundamental a la libertad de conciencia²⁸².

En Colombia, el núcleo de este derecho aparece expresado con claridad en el art. 18 de la Constitución: “Se garantiza la libertad de conciencia. Nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra su conciencia”. La objeción de conciencia, por su parte, es reconocida por la jurisprudencia colombiana como derecho fundamental²⁸³.

El fundamento de la libertad y de la objeción de conciencia es, por otra parte, similar. Se encuentra en el reconocimiento de una esfera normativa superior (la conciencia), anclada en la interioridad de la persona

de igualdad (cfr. Z. COMBALÍA, “La necesidad de flexibilización del derecho y la objeción de conciencia en una sociedad plural (contraste entre el sistema continental y el angloamericano)”, cit., p. 97).

282. Estrada llega a afirmar que “La relación entre la libertad de conciencia y la objeción de conciencia es íntima, a pesar de surgir en periodos históricos diferentes. A tal punto, a nuestro modo de ver las cosas, que no es posible un reconocimiento de aquélla sin un medio de expresión como éste. Libertad sin derecho a la objeción es como un derecho fundamental sin amparo” (S. ESTRADA-VÉLEZ, “¿Derecho fundamental a la libertad de conciencia sin objeción? Algunos apuntes para su reconocimiento como garantía fundamental”, *Estudios Socio-Jurídicos*, vol. 11, 1, 2009, p. 75). Para Ciáurriz, la objeción de conciencia es “una de las más notorias concreciones del derecho de la libertad de conciencia” (M. J. CIÁURRIZ, “Objeción de conciencia y Estado democrático”, cit., p. 43); “una consecuencia inmediata e ineludible del derecho de libertad de conciencia” (*Ibid.*, p. 63). Para Viola no se trata de un nuevo derecho -la objeción- sino de la lógica expresión de la misma libertad de conciencia (F. VIOLA, “Lobiezione di coscienza come diritto”, cit., p. 62).

283. Vid., por ejemplo, sentencias T 430 de 2013 (servicio militar) y C 274 de 2016 (profesiones sanitarias), de la Corte Constitucional. El mismo principio había sido recogido en una sentencia del Consejo de Estado del año 2013: “la objeción de conciencia (...) por su conexidad con la libertad de pensamiento que garantiza la Carta Política (artículo 18) constituye un derecho fundamental, cuya regulación mediante leyes estatutarias está asignada de manera privativa al Congreso de la República por el artículo 152 Constitucional” (Consejo de Estado, Sala de lo Contencioso Administrativo, Sección Primera. Consejera Ponente: María Elizabeth García González. Bogotá, D.C., 23 de mayo de 2013. Radicación n. 2012-00017-00).

y que explica el rechazo al cumplimiento de la norma. Detrás del “en conciencia, no puedo”, afirma Bertolino, no está solo el incumplimiento de una ley. Aparece, sobre todo, el profundo acto de obediencia a un orden que se capta como superior e inderogable, y que reclama, por parte del ordenamiento, un reconocimiento “fisiológico, no traumático”²⁸⁴.

La libertad de conciencia constituye, además, una garantía frente el poder político: existe un ámbito reservado frente a cualquier injerencia del Estado, que puede llegar incluso a prevalecer en caso de conflicto²⁸⁵.

En conclusión, la raíz de la libertad de conciencia -y de la objeción de conciencia- no está solamente, aunque pueda parecerlo en un primer momento, en el respeto a la autonomía y al derecho de comportarse de acuerdo con las propias convicciones. En realidad lo que está en juego es la dignidad misma de la persona -“la centralidad del valor de la persona”, en palabras de Viola²⁸⁶-, a través del respeto del núcleo más íntimo de su identidad moral, que es precisamente la conciencia, y de los comportamientos a los que esa conciencia obliga.

Para algunos, el reconocimiento de la objeción de conciencia sería una cuestión de tolerancia, entendida ésta última como la permisividad de un mal menor para evitar males mayores²⁸⁷. Si el punto de vista inicial es el de algo malo, pero tolerable en determinadas circunstancias y bajo ciertas condiciones, la consecuencia es una mirada inicial negativa y de desconfianza hacia el objetor, en la que éste es visto como un elemento extraño y dañino al que habría que mirar con benévola comprensión. Si, en cambio, se cae en la cuenta de que el objetor es alguien que ejercita un derecho, la objeción de conciencia no es una “ilegalidad más o menos consentida”²⁸⁸, sino el ejercicio de una de las libertades fundamentales del ser humano (la libertad de conciencia).

284. Cfr. R. BERTOLINO, “L’obiezione di coscienza tra passato e futuro”, cit., pp. 293-294.

285. Cfr. G. DALLA TORRE, *Il primato della coscienza. Laicità e libertà nell’esperienza giuridica contemporanea*, Edizioni Studium, Roma, 1992, p. 101.

286. F. VIOLA, “L’obiezione di coscienza come diritto”, cit., p. 60.

287. Sobre el tema puede verse Y. NEUSHTAN, “What are conscientious exemptions really about?”, *Oxford Journal of Law and Religion*, vol. 2, 2, 2013, pp. 393-416.

288. R. NAVARRO-VALLS; J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *Conflictos entre conciencia y ley. Las objeciones de conciencia*, 2, Iustel, Madrid, 2012, p. 69.

Por razones análogas, tampoco puede entenderse la objeción de conciencia como una excepción prevista por la norma jurídica, lo que haría depender su reconocimiento de la voluntad del legislador. Si así fuera, solo cabrían las modalidades de objeción específicamente reconocidas²⁸⁹ (las llamadas objeciones *secundum legem*). De este modo la objeción de conciencia dejaría de ser una garantía fundamental, para convertirse en una facultad conferida por el legislador²⁹⁰.

Como explica Bettetini,

“Resulta sin embargo evidente que considerar necesaria la interposición legislativa mortifica y aniquila el concepto mismo de la libertad de conciencia. De hecho, en estos casos, la eventual oposición del sujeto a un precepto legislativo no se proyecta sobre la base de una elección interior, sino más bien como una concesión del mismo legislador que ha previsto, en determinados supuestos, la no operabilidad de una norma jurídica de carácter generalmente vinculante. En los casos de objeción de conciencia es, en realidad, el legislador quien suele evaluar *a priori* un comportamiento específico, vinculándolo a consecuencias jurídicas precisas. Los motivos de conciencia, adquieren relevancia, al igual que otros elementos de la regulación legislativa, con el único propósito de determinar las circunstancias en que se puede aplicar o no una disposición específica”²⁹¹.

Por el contrario, si la objeción de conciencia deriva directamente de un derecho fundamental -la libertad de conciencia- y en él encuentra su fundamento, no es necesaria una ley especial que la admita²⁹² para que

289. M. GASCÓN ABELLÁN, “Defensa de la objeción de conciencia como derecho general”, cit., p. 93.

290. Cfr. S. ESTRADA-VÉLEZ, “¿Derecho fundamental a la libertad de conciencia sin objeción? Algunos apuntes para su reconocimiento como garantía fundamental”, cit., p. 81.

291. A. BETTETINI, “Libertad de conciencia y objeción al aborto en el ordenamiento italiano”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 23, 2010, p. 7.

292. Es la opinión, que compartimos, de R. NAVARRO-VALLS, *Entre la Casa Blanca y el Vaticano*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2009, p. 231. En el mismo sentido, Estrada Vélez: “no tiene sentido que se reconozca el derecho fundamental a la libertad de conciencia y, simultáneamente, se señale que la objeción de conciencia, que es su más inmediato mecanismo de protección, sea considerada como una figura, un instituto o un mecanismo para cuyo ejercicio debe existir autorización legal (...); asumir que la objeción es una facultad política que exige reglamentación legal sería como afirmar que los principios y derechos deben estar sometidos a

sea posible su reclamo ante los jueces. Es, en cambio, directamente aplicable, como ocurre con los derechos fundamentales²⁹³.

Cosa distinta es la conveniencia o no de regular mediante ley algunos aspectos o supuestos del ejercicio de la objeción de conciencia. En nuestra opinión, la mentalidad positivo-legalista tantas veces presente en los contextos de derecho continental como el colombiano, hace aconsejable un sistema, por así decir, mixto (legislación y jurisprudencia).

En primer lugar puede ser conveniente algún tipo de norma general que establezca los principios generales (naturaleza de la objeción de conciencia, criterios para su identificación...) y la regulación más particular de los supuestos más frecuentes. Otra modalidad de tratamiento legislativo del tema, alternativa o complementaria de la anterior, puede ser el establecimiento de excepciones por motivos de conciencia en las mismas leyes (p. ej. en leyes que regulan el servicio militar, el aborto, o la eutanasia), dando lugar a las objeciones *secundum legem*, también llamadas *opciones de conciencia* (la posibilidad de disentir está prevista en la ley, que permite escoger entre dos o más posibilidades de comportamiento).

En cualquier caso, debería tratarse de una normativa abierta, que no pretenda regularlo todo, y deje un margen amplio de apreciación al criterio del juez²⁹⁴. Entre otras razones porque no es posible que la ley

la configuración del legislador. Esa idea reduciría su carácter de garantías y límites al ejercicio del poder" (S. ESTRADA-VÉLEZ, "¿Derecho fundamental a la libertad de conciencia sin objeción? Algunos apuntes para su reconocimiento como garantía fundamental", cit., pp. 77 y 82). En contra, en la doctrina colombiana, Ortiz Rivas: "Los asuntos de objeción de conciencia necesitan estar definidos por el derecho positivo, porque de lo contrario cabe el riesgo de atentar contra varios principios del ordenamiento jurídico. Mientras exista el derecho positivo en la sociedad, la objeción de conciencia debe sujetarse a él fundada en los derechos humanos. En todo caso, pues, la objeción de conciencia requiere la positivación jurídica para su reconocimiento y efectividad" (H. ORTIZ RIVAS, *Obediencia al derecho, desobediencia civil y objeción de conciencia*, 2, Temis, Bogotá, 1998, pp. 69-70).

293. Cfr. art. 85 de la Constitución Política: "Son de aplicación inmediata los derechos consagrados en los artículos 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 37 y 40". Se añade en el art. 86: "Toda persona tendrá acción de tutela para reclamar ante los jueces, en todo momento y lugar, mediante un procedimiento preferente y sumario, por sí misma o por quien actúe a su nombre, la protección inmediata de sus derechos constitucionales fundamentales, cuando quiera que éstos resulten vulnerados o amenazados por la acción o la omisión de cualquier autoridad pública (...)" Una explicación detallada del régimen de la objeción de conciencia en Colombia se encuentra en V. PRIETO, *Libertad religiosa y de conciencia en el Derecho colombiano*, Temis-U. de La Sabana, Bogotá, 2019, pp. 384-446.

294. Como afirma Viola, "corresponde al juez decidir en los casos singulares y no existe nada más singular e irrepetible que la conciencia personal" (F. VIOLA, "L'obiezione di coscienza come

pueda prever todos los supuestos posibles de objeción, ni todas las maneras como un supuesto ya previsto puede presentarse en la práctica. Se da así cabida a la objeción propiamente dicha, u objeción *contra legem*²⁹⁵.

Junto con la legislación, aparece por tanto el “momento” judicial como el ámbito más propio y concreto para resolver los conflictos entre conciencia y ley. Es entonces cuando resulta posible con mayor facilidad llegar a la justicia del caso concreto, que es la única verdadera.

Conclusiones finales

“Quien objeta en un Estado democrático, esgrime ya un derecho; no apela solamente a su conciencia, sino además al derecho fundamental que la tutela; opone a una prescripción que se presume legítima, pero que él considera inmoral obedecer, su igualmente legítima libertad de conciencia. No siempre deberá prevalecer su libertad, pero tampoco se le podrá decir que su cuestión es irrelevante porque no está prevista en una ley”²⁹⁶. El objetor de conciencia no es por tanto, primariamente, un infractor de la norma. Es, por encima de todo, una persona que ejercita un derecho fundamental -la libertad de conciencia-, que forma parte integral de ordenamiento jurídico²⁹⁷.

Más que una noción abstracta de objeción de conciencia, pensamos que el punto de partida debería ser la realidad humana subyacente. En este sentido, más importante que la objeción, teóricamente considerada, es el objetor, la persona humana, que se enfrenta a la disyuntiva vital —y no pocas veces, desgarradora— de tener que escoger entre su propia conciencia, que le ordena omitir determinado comportamiento,

diritto”, cit., p. 70).

295. Sobre el sentido y alcance de la distinción entre objeción de conciencia *secundum legem* y *contra legem* remitimos a R. NAVARRO-VALLS; J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *Conflictos entre conciencia y ley. Las objeciones de conciencia*, cit., pp. 36-37. Turchi propone una tercera categoría -la objeción de conciencia *secundum ius*- para referirse a la objeción que no ha sido reconocida explícitamente por el legislador pero que encuentra fundamento en los presupuestos normativos del ordenamiento jurídico: aplicación de la analogía con casos similares, principios generales del derecho, tutela de los derechos fundamentales (cfr. V. TURCHI, “Nuove forme di obiezione di coscienza”, cit., p. 2).

296. J. T. MARTÍN DE AGAR, “Problemas jurídicos de la objeción de conciencia”, cit., pp. 528-529.

297. Cfr. R. NAVARRO-VALLS; J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *Conflictos entre conciencia y ley. Las objeciones de conciencia*, cit., p. 39).

y el deber jurídico que le ordena lo contrario, so pena de sufrir las sanciones correspondientes.

Está aquí probablemente la clave para un adecuado tratamiento jurídico de la objeción de conciencia. Es en última instancia una cuestión de sensibilidad y respeto ante la conciencia ajena. Una sensibilidad que se pone en ejercicio, y trata de comprender a la persona concreta, aunque defienda convicciones o actitudes contrarias a las propias, para tratar de acomodar, en la medida de lo posible, las exigencias de la ley que la persona rechaza.

La objeción de conciencia bien entendida y acogida puede por tanto contribuir, y no poco, al efectivo respeto de las libertades de religión y de conciencia y, en consecuencia, a una convivencia más armónica y respetuosa. Es, en resumen, manifestación del deseo de que se quiere realmente convivir.

Podría pensarse que todo esto poco tiene que ver con el derecho y, sin embargo, tiene que ver muy directamente: como se afirmó más arriba, la justicia es la del caso concreto, o no es justicia. La respuesta adecuada al objetor es precisamente uno de los modos de llegar a esa justicia, que no es posible alcanzar por el simple sometimiento del otro al poder de la ley y de quienes la aplican.

En ocasiones se tiene la impresión de que la batalla no es tanto sobre la libertad de conciencia cuanto sobre el reconocimiento y aplicación sin fisuras de determinados derechos reconocidos por el ordenamiento positivo, pero que generan divisiones profundas en la sociedad. Es llamativo, por ejemplo, el distinto tratamiento que reciben las objeciones de conciencia más “clásicas” y de algún modo pacíficas (servicio militar, es el ejemplo más conocido) y las que se relacionan con el aborto o la eutanasia. Las primeras son admitidas sin dificultad, e incluso con simpatía, mientras que las segundas son vistas frecuentemente como obstáculo que impide la plena realización de determinados derechos o intereses.

Aunque es cierto que existen peculiaridades específicas, el fundamento es el mismo (la libertad de conciencia) y las consecuencias deberían por tanto ser similares. Por este motivo resulta difícil no pensar en otro tipo de motivaciones, no estrictamente jurídicas²⁹⁸. En esta línea,

298. “No pocas veces, el estudio de las cuestiones que plantea la libertad de conciencia se aborda desde una perspectiva más emocional que jurídica, con un excesivo énfasis en la afinidad –o falta

una mirada al tratamiento jurídico de las objeciones menos conflictivas (servicio militar, juramento, días festivos, etc.) puede facilitar un “desescalamiento del conflicto” y permitir un acercamiento más equilibrado y sereno a los derechos e intereses implicados. Al fin y al cabo, la objeción de conciencia es precisamente una cuestión de equilibrio, de ponderación, no de vencedores y vencidos.

Por último, no le corresponde a la autoridad pública juzgar sobre la mayor o menor “objetividad” de la objeción, en función de su “razonabilidad” o afinidad con la mentalidad dominante o con lo “políticamente correcto”. Con palabras célebres del Tribunal Supremo estadounidense, “si hay alguna estrella fija en nuestra constelación constitucional, es que ninguna autoridad, de mayor o menor rango, puede prescribir lo que es ortodoxo en política, nacionalismo, religión u otras materias opinables, ni puede forzar a los ciudadanos a confesar, de palabra o de hecho, su fe en ellas”²⁹⁹. Lo definitivo es la sinceridad de la objeción (que expresa un grave conflicto interior), por encima de consideraciones más o menos “objetivas”.

Referencias bibliográficas

- AHDAR, R., “Is freedom of conscience superior to freedom of religion?”, *Oxford Journal of Law and Religion*, vol. 7, n.º 1, 2018, pp. 124-142.
- AHDAR, R., *Research handbook on law and religion*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham-Northampton, 2018.
- ALBERT, M., *Libertad de conciencia. El derecho a la búsqueda personal de la verdad*, Palabra, 2015.

de afinidad- que pueda tenerse con la posición de los objetores. Incluso lo que debería ser un análisis estrictamente jurídico llega a transformarse en un campo de batalla ideológico-político. Así, a veces se da la paradoja de que quienes defienden enconadamente, por ejemplo, la objeción al servicio militar o la objeción fiscal a los gastos de defensa, atacan con análoga ferocidad a quienes plantean objeción a la práctica de abortos, a la eutanasia o a determinadas actividades de experimentación biogenética” (J. MARTÍNEZ-TORRÓN, “Objeción de conciencia y función pública”, *Estudios de Derecho Judicial*, vol. 89, 2006, pp. 113-114).

299. “If there is any fixed star in our constitutional constellation, it is that no official, high or petty, can prescribe what shall be orthodox in politics, nationalism, religion, or other matters of opinion or force citizens to confess by word or act their faith therein” (*West Virginia State Board of Education v. Barnette*, 319 U.S.624, 642 (1943)).

- ALVAREZ DE CIENFUEGOS, J. A., “La protección internacional de la libertad de conciencia. Reflexiones en torno a la lectura del libro de Leonard M. Hammer «The International Human Right to Freedom of Conscience. Some Suggestions for its Development and Application» (Ashgate. Dartmouth, 2001)”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 2, 2003, pp. 1-12.
- ARECES PIÑOL, M. T., “Las fronteras entre la libertad religiosa y la libertad ideológica”, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 10, 1994, pp. 13-68.
- ARRIETA, J. I., “Las objeciones de conciencia a la ley y las características de su estructura jurídica”, en *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas. Objeción de conciencia*, UNAM, México, D.F., 1998, pp. 27-55.
- BEN-MOSHE, N., “The truth behind conscientious objection in medicine”, *Journal of Medical Ethics*, n.º n.o doi:10.1136/medethics-2018-105332, 2017, pp. 1-7.
- BERTOLINO, R., “L’obiezione di coscienza tra passato e futuro”, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 2012, pp. 285-295.
- BERTOLINO, R., “La libertad de conciencia: el hombre ante los ordenamientos estatales y confesionales”, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 1987, pp. 39-68.
- BETTETINI, A., “Libertad de conciencia y objeción al aborto en el ordenamiento italiano”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 23, 2010, pp. 1-19.
- CIÁURRIZ, M. J., “Objeción de conciencia y Estado democrático”, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 12, 1996, pp. 43-76.
- CODES BELDA, G., “La torre de la conciencia”, en *Religión, Matrimonio y Derecho ante el siglo XXI. Estudios en homenaje al Profesor Rafael Navarro-Valls*, Iustel, Madrid, 2013, pp. 835-856.
- COMBALÍA, Z., “La necesidad de flexibilización del derecho y la objeción de conciencia en una sociedad plural (contraste entre el sistema continental y el angloamericano)”, en *Opciones de conciencia. Propuestas para una ley* (Ed. María J. Roca), Tirant lo blanch, Valencia, 2008, pp. 65-99.
- CONTRERAS PELÁEZ, F. J., “Laicidad, razón pública y ley natural: reflexiones a propósito de la nueva Constitución húngara”, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 2012, pp. 599-629.
- CORRAL TALCIANI, H., “Tomás Moro: entre la ley y la conciencia”, *Revista Jurídica Digital Uandes*, vol. 2, n.º 1, 2018, pp. 105-112.

- DALLA TORRE, G., *Il primato della coscienza. Laicità e libertà nell'esperienza giuridica contemporanea*, Edizioni Studium, Roma, 1992.
- DALLA TORRE, G., "Libertà di coscienza e di religione", *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, vol. marzo, 2008, pp. 1-20.
- DE LA HERA, A., "Sobre la naturaleza jurídica de la objeción de conciencia", en *Libertad y derecho fundamental de libertad religiosa (I. C. Ibán, coord.)*, Edersa, 1989, pp. 141-164.
- DOMINGO GUTIÉRREZ, M., "Derecho, Conciencia y Bioética", *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 12, 2006, pp. 1-6.
- EBERL, J. T., "Protecting reasonable conscientious refusals in health care", *Theoretical Medicine and Bioethics*, n.º doi.org/10.1007/s11017-019-09512-w, 2019.
- EBERL, J. T.; OSTERTAG, C., "Conscientious Refusals in Health Care", *chausa.org/hceusa*, vol. winter-spr, 2020, pp. 7-11.
- ESTRADA-VÉLEZ, S., "¿Derecho fundamental a la libertad de conciencia sin objeción? Algunos apuntes para su reconocimiento como garantía fundamental", *Estudios Socio-Jurídicos*, vol. 11, n.º 1, 2009, pp. 65-83.
- FISH, S., "Mission Still Impossible", en *The Conscience Wars. Rethinking the Balance between Religion, Identity, and Equality* (S. Mancini, M. Rosenfeld, eds.), Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2018, pp. 465-472.
- GASCÓN ABELLÁN, M., "Defensa de la objeción de conciencia como derecho general", *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, vol. 15, 2018, pp. 85-101.
- GÓMEZ ABEJA, L., "Reflexiones constitucionales en torno a la naturaleza jurídica de la objeción de conciencia", *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 2015, pp. 381-399.
- GUICHARD, S., "Convictions et croyances: que protège la liberté de conscience?", *Studies in Religion-Sciences Religieuses*, n.º n.o doi: 10.1177/0008429819855614, 2019.
- HAMMER, L. M., *The international human right to freedom of conscience: Some suggestions for its development and application*, Dartmouth-Ashgate, 2001.
- HERVADA, J., "Libertad de pensamiento, libertad religiosa y libertad de conciencia", *Dikaion*, vol. 3, 1994, pp. 99-123.
- LOMBARDÍA, P.; FORNÉS, J., "El Derecho Eclesiástico", en *Derecho Eclesiástico del Estado español*, 6, Eunsa, Pamplona, 2010, pp. 21-52.
- MACIOCE, F., "L'objection de conscience dans la post-modernité", *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n.º Novembre, 2011, pp. 1-9.

- MACLURE, J.; TAYLOR, C., *Laïcité et liberté de conscience*, Boréal, Montréal, 2010.
- MARTÍN DE AGAR, J. T., “La Iglesia Católica y la objeción de conciencia”, en *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas. Objeción de conciencia*, UNAM, México, D.F., 1998, pp. 231-253.
- MARTÍN DE AGAR, J. T., “Los principios del Derecho Eclesiástico del Estado”, *Revista de Derecho de la Universidad Católica de Valparaíso*, vol. 24, 2003, pp. 333-344.
- MARTÍN DE AGAR, J. T., “Problemas jurídicos de la objeción de conciencia”, *Scripta Theologica*, vol. 27-2, 1995, pp. 519-543.
- MARTÍNEZ-TORRÓN, J., “Conscientious objections: Protecting freedom of conscience beyond prejudice”, en *Routledge Handbook of Law and Religion*, Routledge, Abingdon-New York, 2015, pp. 191-207.
- MARTÍNEZ-TORRÓN, J., “Objeción de conciencia y función pública”, *Estudios de Derecho Judicial*, vol. 89, 2006, pp. 101-147.
- MCCRUDDEN, C., “Marriage Registrars, Same-Sex Relationships, and Religious Discrimination in the European Court of Human Rights”, en *The Conscience Wars. Rethinking the Balance between Religion, Identity and Equality* (S. Mancini, M. Ronsenfeld, eds.), Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2018, pp. 414-462.
- NAVARRO-VALLS, R., *Entre la Casa Blanca y el Vaticano*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2009.
- NAVARRO-VALLS, R.; MARTÍNEZ-TORRÓN, J., *Conflictos entre conciencia y ley. Las objeciones de conciencia*, 2, Iustel, Madrid, 2012.
- NEUSHTAN, Y., “What are conscientious exemptions really about?”, *Oxford Journal of Law and Religion*, vol. 2, n.º 2, 2013, pp. 393-416.
- NUSSBAUM, M., *Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto*, Katz Editores, Buenos Aires, 2011.
- ORTIZ RIVAS, H., *Obediencia al derecho, desobediencia civil y objeción de conciencia*, 2, Temis, Bogotá, 1998.
- PALOMINO LOZANO, R., *Neutralidad del Estado y espacio público*, Thomson-Aranzadi, Cizur Menor (Navarra), 2014.
- PALOMINO, R., *Las objeciones de conciencia. Conflictos entre conciencia y ley en el derecho norteamericano*, Editorial Montecorvo, Madrid, 1994.
- PRIETO, V., *Libertad religiosa y de conciencia en el Derecho colombiano*, Temis-U. de La Sabana, Bogotá, 2019.
- RATZINGER, J., *El elogio de la conciencia. La Verdad interroga al corazón*, Palabra, Madrid, 2010.

- RHONHEIMER, M., "The Political Ethos of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls 's Political Liberalism Revisited", *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 50, n.º 1, 2005, pp. 1-70.
- SARTEA, C., "Recientes intentos de legalizar la violencia a la conciencia : la objeción de conciencia como baluarte de la justicia", *Scripta*, 2018, pp. 9-24.
- SERRANO RUIZ-CALDERÓN, J. M., "Eutanasia y objeción de conciencia", *Anuario de Derechos Humanos. Nueva Época*, vol. 9, 2008, pp. 501-525.
- TURCHI, V., "Nuevas formas de objeción de conciencia. La experiencia italiana", *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 15, 2007, pp. 1-32.
- TURCHI, V., "Nuove forme di obiezione di coscienza", *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, vol. ottobre, 2010, pp. 1-51.
- VIOLA, F., "L'obiezione di coscienza come diritto", *Persona y Derecho*, vol. 61, 2009, pp. 53-71.
- WICCLAIR, M. R., *Conscientious objection in health care, an ethical analysis*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2011.
- ZUCCA, L., "Is There a Right to Conscientious Objection?", en *The Conscience Wars. Rethinking the Balance between Religion, Identity and Equality* (S. Mancini, M. Ronsenfeld, eds.), Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2018, pp. 127-148.

Hernán Alejandro Olano García

**ETAPAS DE DERECHO ECLESIAÍSTICO
DEL ESTADO COLOMBIANO DE 1811 A 2018.
DEL PATRONATO INDEPENDENTISTA A LA POLÍTICA
DE LIBERTAD RELIGIOS**

Colombiano. Abogado con estancia postdoctoral en Derecho Constitucional como becario de la Fundación Carolina en la Universidad de Navarra, España; estancia postdoctoral en Historia, en la Universidad del País Vasco, como becario de AUIP; doctor *magna cum laude* en Derecho Canónico. Magíster en Relaciones Internacionales y magíster en Derecho Canónico. Posee especializaciones en Bioética, Derechos Humanos, Derecho Administrativo y Gestión Pública, Liderazgo Estratégico Militar, Gestión Ambiental y Desarrollo Comunitario, Pedagogía y Docencia Universitaria, y Derecho Constitucional. Investigador sénior. Miembro de Número de la Academia Colombiana de Jurisprudencia, Individuo. Investigador sénior de Colciencias y coautor del decreto 782, así como del convenio de derecho público interno. Rector de la Institución Universitaria Colegios de Colombia (UNICOC) y director del Grupo de Investigación en Historia de las Instituciones y DDHH “Diego de Torres y Moyachoque, Cacique de Turmequé”, del Colegio Jurídico y de Ciencias Sociales, en la Institución Universitaria Colegios de Colombia (UNICOC). Investigador sénior ante Minciencias. Investigador código ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7662-4504>
Correo: rectoria@unicoc.edu.co

Hernán Alejandro Olano García

**ETAPAS DE DERECHO ECLESIAÍSTICO
DEL ESTADO COLOMBIANO DE 1811 A 2018.
DEL PATRONATO INDEPENDENTISTA A LA POLÍTICA
DE LIBERTAD RELIGIOSA³⁰⁰**

Institución Universitaria Colegios de Colombia (UNICOC)

Resumen

El autor presenta las que, a su juicio, son las ocho etapas del derecho eclesiástico del Estado en Colombia, que se desprenden de la parte del ordenamiento jurídico estatal y constitucional, dedicado a la regulación del factor religioso desde una perspectiva civil, presentando un tema controvertido y controversial de la historia constitucional colombiana.

Palabras clave: patronato, derecho eclesiástico, Iglesia católica, ruptura institucional, libertad religiosa, política pública.

Abstract

The author presents what, in his opinion, are the eight stages of the ecclesiastical law of the State in Colombia, which emerge from the part of the state and constitutional legal system, dedicated to the regulation of the religious factor from a civil perspective, presenting a theme disputed and controversial in Colombian constitutional history.

Keywords: patronage, ecclesiastical law, Catholic Church, institutional rupture, religious freedom, public policy.

300. SALDAÑA, Javier. Derecho y principio de libertad religiosa. Un breve análisis de la actitud promotora del Estado frente al hecho religioso. En: Boletín Mexicano de Derecho Comparado, 1999, vol. 95, p. 588.

Desarrollo

Durante mucho tiempo se ha creído que lo que hoy conocemos como *derecho eclesiástico del Estado*, también llamado “derecho de libertad religiosa³⁰¹”, era solamente el derecho de la Iglesia (teniéndose por tal solo a la católica) e indistintamente se homologaba con el derecho canónico. Sería en la Universidad de Würzburg, Alemania, durante el siglo XIX, cuando se resolvió que en el concepto de *derecho eclesiástico* no solo cabía el de la Iglesia, sino también el del Estado referido a ella. Antes del siglo XVIII, las cuestiones relativas al derecho público eclesiástico se trataban por los canonistas y teólogos a medida que se presentaban y como si fuera en realidad un derecho canónico.

Era frecuente la confusión entre derecho eclesiástico y derecho canónico; por ejemplo, en 1954, el profesor de la Universidad Nacional de Colombia, Octavio Tobón R.³⁰², decía que:

Derecho eclesiástico es el conjunto de leyes promulgadas por Dios o por la autoridad eclesiástica para la constitución y régimen de la Iglesia. Se denomina también divino por razón de la autoridad que lo constituye; religioso por el fin; sagrado en razón de la materia, de la autoridad y del fin; y pontificio en razón a la primera autoridad humana que lo establece. El nombre más común es el de canónico; se deriva del griego “canon” que traduce regla o medida. Así se pudieron, por lo tanto, llamar todas las leyes eclesiásticas y civiles; pero el uso ha consagrado esta denominación para las solas leyes eclesiásticas universales (pero no para las leyes de los obispos las cuales son particulares).

El derecho eclesiástico del Estado es una parte del ordenamiento jurídico estatal dedicado a la regulación del factor religioso desde una perspectiva civil, mientras que el derecho canónico es el derecho de la Iglesia católica, razón por la cual Prieto Martínez³⁰³ señala que su historia académica

301. TOBÓN R., Octavio. Compendio de Derecho Público Eclesiástico. Bogotá: Temis, 1954. p. 9

302. PRIETO, Vicente. Relaciones Iglesia-Estado. La perspectiva del Derecho Canónico. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 2005. p. 9.

303. URIBE BLANCO, Mauricio y LASTRA JIMÉNEZ, Álvaro. Derecho Eclesiástico del Estado Colombiano. Fundamentos. Bogotá: Universidad de La Sabana, 1990, p. 17.

es más bien reciente y que “su objeto propio es el estudio de la normativa estatal en materia religiosa, es decir el modo cómo el Estado regula el hecho religioso en su dimensión social y plantea sus relaciones con las distintas confesiones religiosas, entre ellas con la Iglesia Católica”.

Uribe y Lastra³⁰⁴ presentan su propia definición al decir que “el Derecho del Estado Colombiano en materia religiosa (Derecho Eclesiástico del Estado Colombiano) es el conjunto de normas del ordenamiento jurídico del Estado Colombiano que regulan el fenómeno religioso, en cuanto hecho social, sin entrar a regular lo que sólo pertenece a la autonomía de cada confesión religiosa”.

Esto es parte del reconocimiento a la Iglesia católica como institución determinante de la cohesión social en la América hispana, pero también del papel de otras Iglesias en la consolidación de esta rama del derecho, que estudia el conjunto de normas del ordenamiento jurídico del Estado, que regula materias que considera eventos con una finalidad religiosa.

Pedro Lombardía, en su *Derecho Eclesiástico del Estado Español*³⁰⁵, dice que la denominación *derecho eclesiástico* se debe reservar

no para las iglesias, sino para el del Estado relativo a la Iglesia o a las Iglesias. Este nuevo sentido, significa un desplazamiento de la significación del adjetivo eclesiástico aplicado al Derecho: de una calificación en razón de la fuente (Derecho Eclesiástico = Derecho dictado por la Iglesia), se pasa a una calificación en razón de la materia (Derecho Eclesiástico = relativo a la Iglesia o a las iglesias); de tal suerte que actualmente cabe distinguir en materia religiosa un Derecho Canónico (procedente de fuentes eclesiásticas, concretamente de la Iglesia Católica) y un Derecho Eclesiástico (dictado por los órganos competentes del Estado).

Por tanto, dentro del derecho eclesiástico del Estado se hace referencia al conjunto de normas del ordenamiento jurídico estatal que regulan la dimensión social del factor religioso como hecho social³⁰⁶.

304. LOMBARDÍA, Pedro. *Derecho Eclesiástico del Estado Español*. Pamplona: EUNSA, 1980, p. 25.

305. LOMBARDÍA, Pedro. *Derecho Eclesiástico del Estado español*. 2^{da} ed. Pamplona: EUNSA, 1983, p. 28.

306. ADAME GODDARD, Jorge. *Las Reformas Constitucionales en materia de libertad religiosa*. En: *Ars Iuris*, 1992, vol. 7, p. 1-3.

Las etapas que he considerado para este ensayo (“Etapas de derecho eclesiástico del Estado colombiano de 1811 a 2018. Del patronato independentista a la política de libertad religiosa”) son:

- a. Prehispánica y Precolombina.
- b. Patronato.
- c. 1819 a 1853.
- d. Ruptura radical (1853 a 1888).
- e. Concordataria (1886 a 1991).
- f. Aconfesional (1991 al día de hoy).

Que se desarrollan así:

a. Prehispánica y Precolombina

Las disposiciones religiosas se referían al origen del hombre, las normas de su conducta, la protección de la vida y las esperanzas después de la muerte; creencias y concepciones tan elevadas y formales como su culto.

Bochica o Nemqueteba, el patrono universal de los chibchas, simbolizaba las relaciones entre el sol, padre de la luz, y el agua, madre de los hombres, y dejó el poder espiritual en manos del cacique Sogamoso, quien expedía las disposiciones para el universo; lo mismo hicieron Nompanim, el gran legislador, y Nemequene, quien expidió su propio código, con disposiciones que, por algún contenido religioso para la región chibcha, nos llevan a atrevernos a decir que ya aquí, antes de 1503, año de llegada de los españoles a nuestras costas, había una especie de derecho eclesiástico chibcha (lógicamente, de carácter mítico y recogido en la tradición oral).

Pero, en cuanto al régimen precolombino —que propiamente alimenta esta etapa en América—, ya en la Península algunas bulas emitidas los años 1478, 1482 y 1487 habían reconocido a los monarcas españoles el privilegio de nombrar inquisidor general con la competencia de ser juez de apelaciones en Castilla. Esto significaba que las discrepancias entre la jurisdicción eclesiástica ordinaria e inquisitorial se resolverían por el inquisidor general.

La monarquía también contribuyó al fortalecimiento de las facultades y competencias del Santo Oficio cuando, en 1501, Fernando el Católico concedió prioridad a la jurisdicción inquisitorial sobre las otras y, en 1503, extendió su jurisdicción a todas las causas civiles o criminales que afectasen a los oficiales del Santo Oficio. Luego, en 1505 le advirtió a los Justicias de Cataluña que la jurisdicción del Santo Oficio «es superior a la de los fueros». Así, los conflictos y excesos llevaron a Carlos V a suprimir la jurisdicción temporal del Santo Oficio que Felipe, como regente, volvió a reconocer en 1535 y su padre a ratificar en 1545.

b. Patronato

La legislación castellana invoca desde el siglo XIII “una especie de patronato al que denomina “mayoría e honra”, obtenido por los reyes en razón de haber ganado “las tierras a los moros” y por la implantación del cristianismo en ellas, transformando las mezquitas en iglesias (ley XVIII, título V de la Partida Primera), en donde expresa que el derecho a presentar para la provisión de determinados beneficios correspondía a los monarcas “por respecto de la conquista” y que era costumbre tolerada por la Santa Sede (de tiempo inmemorial y aun por virtud de ellas dadas algunas sentencias en Corte de Roma), ley III, título III del libro I de la Nueva Recopilación

Desde la época del papa Alejandro II se expiden a favor de los monarcas españoles bulas por las que se les confiere la facultad de repartir iglesias, entre las cuales se halla la despachada por Urbano II, donde se concede a los reyes las iglesias y capillas de las tierras tomadas a los sarracenos. Eugenio IV, el 23 de julio de 1436, reconoce a Juan II de Castilla el derecho a disponer de varias dignidades y otros bienes eclesiásticos, “así como el de patronato en las diversas iglesias y capillas” en atención a que dicho rey había invocado la vigencia de la mentada bula de Urbano II, que disponía la distinción a los Reyes “como celadores de la Fe Católica”. Además, Eugenio IV, en el propio documento, reserva para la Corona, a perpetuidad, el derecho de patronato en todas y cada una de las iglesias de los territorios adquiridos de los musulmanes y en las que en adelante se obtengan por transformación de las mezquitas en sitios de alabanza al “Divino Nombre”, o que los soberanos y sus sucesores en los reinos de

Castilla y de León fundasen y dotaran de bienes. También se les otorgaba el privilegio de presentar a los ordinarios de los lugares a personas idóneas para las mismas iglesias cuantas veces vacaren. El texto de esta bula fue transcrito y mandado observar de nuevo por Inocencio VIII, el 14 de mayo de 1486, a petición de los reyes católicos.

Con razón se ha dicho que los reyes eran una especie de vicarios papales, algo que posteriormente asumiría el Gobierno civil durante el siglo XIX al reconocimiento de la independencia y, como consecuencia de esto, desde el mismo siglo XVI se plantean serios problemas en la provisión de sedes vacantes, consagración de obispos, etc., por la tardanza en llegar de los documentos pontificios.

En América, esta etapa del derecho eclesiástico del Estado va prácticamente desde las Bulas Alejandrinas de 1493, por las que la Santa Sede concedía la administración de las tierras recién descubiertas a los reyes católicos, don Fernando y doña Isabel, quienes se comprometían a propagar la fe en las tierras descubiertas. Ese sistema, conocido como el de Regio Patronato Indiano, abarca desde fines del siglo XV hasta la mitad del siglo XIX dentro de la República neogranadina.

En atención a la responsabilidad que asumían los monarcas españoles, Alejandro VI expidió la bula *Eximia devotionis* en 1501, en la que les reconoce el derecho a recibir los diezmos eclesiásticos a condición de que financiasen los gastos del culto y Julio II, mediante la *Universales Ecclesiae*, de 1508, les otorgó la facultad de presentar candidatos idóneos para dirigir las iglesias metropolitanas, las catedrales, las colegiadas y las parroquias, y de proponer la erección de diócesis, catedrales, curatos, monasterios, etcétera.

Dentro del mismo período del Regio Patronato, algunos autores sostienen que hubo dos etapas nacidas del cambio de dinastía en la Casa Real española; por ejemplo, Adame Goddard³⁰⁷ dice que “la primera etapa corresponde a los monarcas de la Casa de Austria, y termina con la muerte del último de ellos, Carlos II, el año de 1700. La segunda, corresponde a la dinastía borbónica que se establece definitivamente al triunfar Felipe V en la guerra de sucesión de 1713”.

307. EGUREN, Juan Antonio, S.J. Derecho Concordatario Colombiano. Bogotá: Librería Stella, 1974, p. 166.

Por su parte, Juan Antonio Eguren, S.J.³⁰⁸, señalaba de este período que, desde sus albores, el Gobierno republicano se consideró heredero legítimo del Regio Patronato y, así,

a impulsos de unos pocos eclesiásticos, se puso a ejercer sus atribuciones privilegiadas. Pero siempre flotaba la duda, duda que se procuraba desvanecer con la sugerencia de acreditar una misión diplomática ante el Vaticano. Ya a principios de diciembre de 1810, la primera Junta Suprema organizada en Socorro, Santander del Sur, se atribuyó los derechos del Patronato eclesiástico y llegó a decretar la erección de la sede episcopal del Socorro y nombrar para Obispo al doctor Andrés Rosillo, Canónigo Magistral de la Catedral Bogotana, Eclesiástico distinguido por su cultura, miembro principal de la Junta y partidario decidido de sus tendencias cismáticas.

Lo cual podemos luego apreciar en las distintas constituciones provinciales, como la de Cundinamarca, la del Congreso de las Provincias Unidas de la Nueva Granada, Tunja, Antioquia y Cartagena de Indias, en las que el pueblo como soberano adjudicó a Dios el destino de la nación y se le encomendaron los destinos nacionales a la religión católica, apostólica y romana, única y verdadera, como se lee en varios textos constitucionales.

c. De 1819 a 1853

La etapa propuesta corresponde al período en el cual se buscó realizar un acercamiento de la naciente República de Colombia y de la República Neogranadina con la Santa Sede, para lo cual se destacó un comisionado, el cual en principio fue hostigado por el embajador español y obligado a retirarse a Florencia hasta que, finalmente, obtuvo el reconocimiento parcial de la soberanía estatal.

En los apartes del texto de las constituciones expedidas durante estos años, que se incluyen más adelante, veremos cómo se fue dando la evolución en el tema, que incluyó el que, en 1821, el Congreso aboliera el

308. ORTIZ MESA, Luis Javier. La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX. El caso colombiano. Guarulhos: Almanack, 2013 segundo semestre, no. 6, p. 7.

Tribunal de la Inquisición, que había sido restablecido durante el “Régimen del Terror” por el brigadier Pablo Morillo, así como una ley de 1824 que consagraba el Patronato.

En septiembre de 1819, el Libertador Simón Bolívar se encaminó a la ciudad de Santo Tomás de Angostura, donde se hallaba reunido el Congreso de Venezuela, bajo cuyo patrocinio se había liberado al Virreinato. Allí, el 17 de diciembre, fue expedida nuestra primera Ley Fundamental, que sobre el tema religioso únicamente expresó:

Artículo 13. La República de Colombia será solemnemente proclamada en los Pueblos y en los Ejércitos, con fiestas y regocijos públicos, verificándose en esta capital el 25 del corriente diciembre en celebridad del nacimiento del Salvador del Mundo, bajo cuyo patrocinio se ha logrado esta deseada reunión, por la cual se regenera el Estado.

Luego del receso obligatorio del Congreso, y vuelto este a reunirse en 1821, fue expedida la Ley Fundamental de la Unión de los Pueblos de Colombia el 18 de julio de ese año “en el nombre y bajo los auspicios del Ser Supremo” y, posteriormente, el 30 de agosto, “en el nombre de Dios, Autor y Legislador del Universo”, el Congreso de Cúcuta expediría nuestra primera Constitución Nacional, en cuya declaración final se dirigía a los habitantes de Colombia.

Declarada sin efecto la Constitución de 1821 y fracasado el proyecto de reformarla en la Convención de Ocaña de 1828, el Libertador asumiría los poderes dictatoriales de la República y, el 25 de agosto de 1828, expediría el célebre “Decreto Orgánico de Colombia”, conocido como el “de la Dictadura”, en el cual, fiel a sus propósitos de querer para Colombia el reconocimiento pontificio de la soberanía, incluyó dentro de las disposiciones generales el siguiente artículo:

Artículo 25. El gobierno sostendrá y protegerá la Religión Católica, Apostólica, Romana, como la religión de los colombianos.

En nombre de Dios, como supremo legislador del universo, el Congreso Admirable expidió una Constitución en 1830, la cual, aunque no surtió efectos, proclamaba, en un título particular, los siguientes principios:

Título II. De la religión colombiana.

Artículo 6. La religión Católica, Apostólica, Romana es la religión de la República.

Artículo 7. Es un deber del Gobierno, en ejercicio del patronato de la iglesia colombiana, protegerla y no tolerar el culto público de ninguna otra.

Este período grancolombiano y neogranadino, en el cual existieron dos naciones (la primera integrada además por los departamentos de Cundinamarca, Venezuela y Quito), fue fructífero para nuestra nación, pero lento para el establecimiento de las relaciones con la Santa Sede, la cual demoró el reconocimiento soberano de las nacientes repúblicas debido a la influencia española en la corte pontificia.

En 1831, el 17 de noviembre, fue expedida la Ley Fundamental de la Nueva Granada, que se constituía en el primer documento de la República que sustituiría a Colombia, la grande; sin embargo, en ella no hubo ninguna mención al carácter religioso de la patria y, más bien, se dejaría esta materia para que el Congreso expidiera una nueva Constitución, la de 1832, que consagró “deber del gobierno proteger a los granadinos en el ejercicio de la religión católica, apostólica, romana”.

Por fin, el 26 de noviembre de 1835, su santidad Gregorio XVI reconoció oficialmente a la Nueva Granada como nación independiente y recibió en calidad de encargado de negocios al doctor Sáenz de Tejada, tras once años de espera. Por su parte, el Vaticano designó a monseñor Gaetano Baluffi con el carácter de internuncio apostólico, el cual presentó sus credenciales al presidente de la República Francisco de Paula Santander el 22 de enero de 1837, estando en funciones hasta el 30 de julio de 1842. Sin embargo, un grave inconveniente se produciría cuando, en 1836, el Congreso neogranadino les otorgó a los jueces competencia para juzgar a prelados y visitantes eclesiásticos.

La Carta de 1832 estaría vigente hasta 1843, cuando se juzgó necesario reemplazarla por otra que, siguiendo un modelo más liberal, expresase el 8 de mayo: en nombre de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

d. Ruptura radical, de 1853 a 1888

En este período fue de buen uso la expresión “el Estado no tiene más actividad que el derecho y la Iglesia no tiene más campo que la religión”.

Cada uno estaba por su lado, como entidades distintas e insociables, tal y como lo querían hacer ver los liberales radicales del siglo XIX, puesto que en la segunda mitad de este siglo se quiso instaurar un Estado liberal y laico, por un lado, y, por el otro, un Estado conservador, apoyado por la Iglesia y este partido político. La Iglesia actuó como una

entidad polarizadora de la vida política y social, al defender sus fueros y participar activamente en la creación de la opinión pública, las elecciones y las guerras civiles y, al tiempo, se constituyó en fuerza civilizadora, al irradiar sus sociabilidades por la geografía nacional, crear instituciones para la educación y la beneficencia, y atender sus campos de misión mediante la “evangelización de salvajes” realizada por comunidades religiosas masculinas y femeninas de inmigrantes europeos y de nacionales, las cuales sustituyeron al Estado, en el 65% del territorio nacional, entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX³⁰⁹.

Durante el mandato del general Pedro Alcántara Herrán fue notoria la armonía de trato entre las potestades civil y eclesiástica, la cual se fue deteriorando con las leyes sobre patronato y diezmos dictadas en 1851 por el Congreso, en especial las de mayo 9 y 27, “que suprimía[n] todo rastro de fuero eclesiástico y sometía[n] al poder civil las causas tanto civiles, como criminales de los Ministros sagrados; y la Ley de 27 de mayo que reformó la Ley del Patronato, atribuyendo a los Cabildos parroquiales el nombramiento de los párrocos³¹⁰”, respectivamente, hasta la aparición de la Carta de 1853, que garantizaba a los granadinos la profesión libre, pública o privada de la religión que a bien tuvieran, con tal de que no turbaran la paz pública, no ofendieran la sana moral ni impidieran a los otros el ejercicio de su culto, como expresaba el numeral 5 del artículo 5.º, en una época de clara hostilidad religiosa.

Siguió la Carta de la de Confederación Granadina, cuya Constitución, del 22 de mayo de 1858, se expidió bajo la protección de Dios omnipotente, autor y supremo legislador del universo, hasta la llegada de la Carta

309. EGUREN, Juan Antonio. S.J. 1974, p. 183 y 184.

310. LLERAS DE LA FUENTE, Carlos y TANGARIFE TORRES, Marcel. Constitución Política de Colombia. Origen, Evolución y Vigencia. Tomo I. Bogotá: Ediciones Rosaristas, Pontificia Universidad Javeriana y Biblioteca Jurídica Diké, 1996, p. 79.

de 1863, que además de la tuición de cultos, desconoció el nombre de Dios del preámbulo, vulnerando el sentimiento religioso patrio de quienes ahora integraban una nueva nación con el nombre de Estados Unidos de Colombia.

Después de 1878 y antes de pasar a la etapa concordataria, el padre Eguren, S.J., dice que hubo otro período que va de 1878 a 1887, cuando se firmó un *modus vivendi* entre el general Sergio Camargo y el cardenal Nina, secretario de Estado de su santidad León XIII, aunque el citado acuerdo no tuvo validez ni aprobación por parte del Congreso.

e. Concordataria

Es la etapa que viene con la Carta de 1886 y la firma del Concordato del 31 de diciembre de 1888, ratificado por la Ley 35 de 1889, que buscó solucionar “las cuestiones pendientes” con la Silla Apostólica.

La ahora llamada “cuestión religiosa” recibió una serie de enmiendas introducidas con el Acto Legislativo 01 de 1936 y por medio del Decreto 0247 del 4 de octubre de 1957, cuando el pueblo de Colombia fue convocado para votar un plebiscito el 1.º de diciembre de ese año, el cual incluía un nuevo preámbulo que expresaba la profunda concepción religiosa de la mayoría del pueblo y que estuvo vigente hasta 1991:

En nombre de Dios, fuente suprema de toda autoridad, y con el fin de afianzar la unidad nacional, una de cuyas bases es el reconocimiento hecho por los partidos políticos de que la Religión Católica, Apostólica y Romana es la de la Nación, y que como tal, los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social y para asegurar los bienes de la justicia, la libertad y la paz, el pueblo colombiano, en plebiscito nacional.

En 1973, finalmente es suscrito en Bogotá un concordato, después de varios intentos fallidos por modificarlo, y con él comenzó para el derecho eclesiástico una nueva etapa de regulación jurídica del fenómeno religioso, que hizo caer con la Asamblea Constituyente la vieja declaratoria del preámbulo de 1957 y se pasó a hablar de un nuevo período de aconfesionalidad, que incluyó su refuerzo con las sentencias de la

Corte Constitucional, particularmente con la decisión C-027 de 1993, que declaró parcialmente inexecutable la Ley 20 de 1974, aprobatoria del concordato con la Santa Sede.

La Iglesia justifica con tres motivos el concordato:

La salvaguarda y garantía de la libertad en el ejercicio de sus funciones.

La consecución de una estructura política y un ordenamiento jurídico del Estado de inspiración cristiana.

La regulación convenida de materias que sean de interés tanto para el Estado como para la Iglesia.

Un nuevo concordato, el Sanín-Romeo, fue suscrito en 1992 y aún reposa incólume en las gavetas de la Cancillería colombiana; ni siquiera San Pablo VI, quien influyó en la firma del Concordato de 1973, ha logrado hacer el milagro de desempolvar ese documento.

La Constitución de 1991 consagró el derecho de libertad religiosa y de cultos como uno de sus derechos fundamentales, permitiendo las condiciones constitucionales y legales para la protección del mismo. Sin embargo, en la actualidad la aplicación de la normatividad en la materia y el conocimiento y fortalecimiento del hecho y la cultura religiosa en Colombia exigen de un tratamiento integral que facilite el desarrollo de los citados postulados constitucionales.

f. Aconfesional

Fruto de una Asamblea Nacional Constituyente, el 4 de julio de 1991 fue expedida la constitución actualmente vigente, que retomó la protección de Dios en su preámbulo y, adicionalmente, destinó un artículo a la materia religiosa, que fue desarrollado posteriormente a través de una ley estatutaria. Se pasó de la fórmula latina *Religio Republicae Colombianae*, que reconocía a la religión católica, apostólica y romana como la de la nación, a un período que se enmarca en el que corresponde a la ruptura con el sentimiento profundamente católico del país, lo que había sido reforzado en su momento con más de cuatro millones de votantes, hombres y mujeres (cuando ellas por primera vez ejercieron el sufragio), quienes en 1957 ratificarían un plebiscito modificatorio de la

Constitución y, dentro de él, un significativo preámbulo para la Carta. Sin embargo, no profundizamos el asunto, por la orientación particular de este artículo.

Baste con recordar que años más tarde, gestándose una nueva Carta, el doctor Alberto Zalamea Costa, ponente del preámbulo de la nueva Constitución, en las discusiones ante la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, expresó que, después de largas y constructivas deliberaciones, “invocamos la protección de Dios (sin pretender asumir su vocería, pero recordándolo, sí, como fundamento de la dignidad humana y fuente de vida y autoridad para el bien común³¹¹)”.

Ese preámbulo permitió entonces pasar a hablar de una laicidad en el Estado colombiano, que requiere defender la política de la intromisión de la religión, pero también la religión de la intromisión de la política, situación que se ha visto en las últimas dos décadas de la historia colombiana cuando, de acuerdo con los intereses en la política participativa de algunas Iglesias cristianas no católicas, el Gobierno ha regulado materias de la Ley Estatutaria de la Libertad Religiosa, expedida en 1994, con disposiciones hechas a la medida, como el Acuerdo de Derecho público Interno, que regula las relaciones entre el Estado y 17 Iglesias no católicas en materia del vínculo matrimonial, asistencia religiosa a reclusos, días de descanso y presencia de pastores no católicos en condiciones de igualdad (no de equidad) en guarniciones militares y en centros educativos y hospitalarios.

Con ocasión de la expedición de la Carta de 1991 hace tres décadas, una nueva etapa de ejercicio de la libertad religiosa surgió en Colombia y, en desarrollo del artículo 152 superior, se expidió la Ley Estatutaria de Libertad Religiosa, bajo el número 133 de 1994, previo control de la Corte Constitucional, la cual brinda garantías para el ejercicio de este derecho,

311. En ese sentido, resulta pertinente destacar que la Constitución de 1811 no solo reconocía la “facultad que concedió Dios al hombre de reunirse en sociedad con sus semejantes” — preámbulo—, sino que, además, consagraba tajantemente a la religión católica, apostólica, romana como la única y verdadera” —art. 3—. Así, se promulgó todo el título II al regular lo referente a la religión, en el cual se hacía un llamado a realizar una negociación diplomática con la “silla apostólica” con el objeto de negociar un concordato —art. 3—. A su vez, en este título se advirtió que estaba prohibida cualquier otra religión pública o privada y que solo la religión oficial habría de gozar del privilegio de subsistir de las contribuciones de las provincias —art. 2—, bajo un mandato de abstención del Gobierno en los asuntos puramente eclesiásticos —art. 5—.

al igual que reconoce un marco normativo para el debido reconocimiento de Iglesias, confesiones, denominaciones, federaciones y confederaciones, y asociaciones de ministros, así como el ámbito de desarrollo del principio constitucional de libertad religiosa.

Dicha ley fue reglamentada inicialmente por los Decretos 782 y 2150 de 1995; luego, por el 372 de 1996, que además estableció, en cabeza del Ministerio del Interior, la función de formular y adoptar las políticas correspondientes a la protección del derecho de libertad de religión y cultos; además, se creó una dependencia en su estructura, de la cual fui director (e.) en 1997.

Igualmente participé, en mi condición de asesor del Ministerio del Interior, en la expedición del Decreto Reglamentario 1455 de 1997, así como en los diálogos que llevaron a la construcción del Convenio de Derecho Público Interno con Iglesias cristianas no católicas, adoptado por Decreto 354 de 1998. Se sumó a estas normas reglamentarias el Decreto 1396 de 1997, que aclaró los alcances de la Ley Estatutaria 133.

Posteriormente, en 1998 se expidió el Decreto 1321, que creó el Comité Interinstitucional para la reglamentación de Convenios de Derecho Público Interno, así como los decretos 1319 de 1998 y 505 de 2003, por medio de los cuales se reglamenta parcialmente la Ley Estatutaria 133 de 1994.

Junto a otras normas reglamentarias, se expidió el Decreto 1079 de 2016, por medio del cual se declaró el 4 de julio de cada año como el Día Nacional de la Libertad Religiosa y de Cultos en el país, fecha de diálogo ecuménico y encuentro interconfesional.

Así las cosas, surgió la idea de la Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos, en cumplimiento de los objetivos del Ministerio del Interior y del artículo 244 del Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018 “todos por un nuevo país”, como un instrumento que, de forma organizada, coordinada y articulada da respuesta al diagnóstico de una realidad percibida directamente en los territorios.

Para su formulación, el Ministerio del Interior expidió la Resolución 0889 de 2017 y se relacionó con más de 4.000 líderes religiosos de todas las confesiones presentes en el país, lo que permitió entender, desde su perspectiva y de manera amplia, las problemáticas reales de la libertad religiosa y de cultos, y sus distintos ámbitos, permitiendo desarrollar los

lineamientos para la participación y articulación interinstitucional, intersectorial y territorial en la formulación de la Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos, adoptándose por medio del Decreto 437 del 6 de marzo de 2018 la Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos.

Dicho documento, con un objetivo principal y varios objetivos específicos, busca desarrollar el principio de libertad religiosa con varios enfoques (territorial, de identidad religiosa y de institucionalidad religiosa), bajo varios ejes, definiciones y principios que promocionan y garantizan el ejercicio de la libertad religiosa y de cultos y sus ámbitos dentro del Estado colombiano; así también, busca especialmente llegar a todos los niveles, en concordancia con la Ley Estatutaria 1757 de 2015 que, en su artículo 104, establece los deberes de las administraciones nacionales, departamentales, municipales y distritales en la promoción de instancias de participación ciudadana, formales e informales, creadas y promovidas por la ciudadanía o el Estado.

Conclusiones

Hemos abarcado aquí un período muy controvertido y controversial de la historia constitucional colombiana, cuyo centro principal, en el orden nacional y provincial, fue la condición de nación sujeta a la Iglesia, cuya herencia y sometimiento, a través de los españoles protagonistas de la Conquista y luego del establecimiento del régimen colonial, no fue, para muchos, el mejor comienzo para una nación que entraba en contradicciones ideológicas como las que se vivieron en 1863 cuando Dios fue excluido del preámbulo constitucional.

Sin embargo, aunque no siempre fue así, el pueblo como titular de la soberanía y el constituyente de los siglos XIX y XX consideraron a Dios, ese ser supremo, como la fuente de la cual ha emanado la autoridad y la estabilidad de una nación en la cual el dogma constitucional ha sido por mucho tiempo el de la religión católica, apostólica y romana, como la única y verdadera religión del Estado.

Ahora, la promoción de la política de libertad religiosa genera retos impresionantes a nivel municipal, distrital, departamental y nacional; el compromiso es hacerlo en paz.

Referencias bibliográficas

- ADAME GODDARD, Jorge. Las Reformas Constitucionales en materia de libertad religiosa. En: *Ars Iuris*, 1992, vol. 7, p. 1-3.
- DEL GIUDICE, Vincenzo. *Nociones de Derecho Canónico* [Trad. y notas de Pedro Lombardía]. Pamplona: Publicaciones del Estudio General de Navarra, 1955, p. 333.
- EGUREN, Juan Antonio, S.J. 1974. *Derecho Concordatario Colombiano*. Bogotá: Librería Stella, p. 166.
- GARCÍA, Julio César. *Los Primitivos*. 14.^a edición. Bogotá: Editorial Voluntad, 1972, p. 199. Disponible en Internet:
<URL: https://asuntosreligiosos.mininterior.gov.co/sites/default/files/documento_tecnico_politica_publica_integral_de_libertad_religiosa_y_de_cultos.pdf>.
- LLERAS DE LA FUENTE, Carlos y TANGARIFE TORRES, Marcel. *Constitución Política de Colombia. Origen, Evolución y Vigencia*. Tomo I. Bogotá: Ediciones Rosaristas, Pontificia Universidad Javeriana y Biblioteca Jurídica Diké, 1996, p. 79.
- LOMBARDÍA, Pedro. *Derecho Eclesiástico del Estado Español*. Pamplona: EUNSA, 1980, p. 25.
- LOMBARDÍA, Pedro. 1983. *Derecho Eclesiástico del Estado español*. 2.^a edición. Pamplona: Eunsa, p. 28.
- OLANO GARCÍA, Hernán Alejandro. *La Constitución Monárquica de Cundinamarca*. Bogotá: Colección Portable, Academia Colombiana de Jurisprudencia, 2006.
- OLANO GARCÍA, Hernán Alejandro. *El Acta de Confederación de las Provincias Unidas de la Nueva Granada*. En: VIDAL PERDOMO, Jaime. (Comp.). *Historia constitucional de Colombia-Siglo XIX*. Tomo I. Bogotá, D. C.: Ediciones de la Academia Colombiana de Jurisprudencia, 2010, p. 29-42.
- OLANO GARCÍA, Hernán Alejandro. *La Constitución de Antioquia de 1812*. Bogotá: Ediciones de la Academia Colombiana de Jurisprudencia, Colección Portable, 2012.
- OLANO GARCÍA, Hernán Alejandro. *La Constitución del Estado de Cartagena de Indias*. Bogotá: Colección Portable de la Academia Colombiana de Jurisprudencia, 2013.

- ORTIZ MESA, Luis Javier. La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX. El caso colombiano. Guarulhos: Almanack, 2013 segundo semestre, no. 6, p. 5-25
- OTS CAPDEQUÍ, José María. La Iglesia en Indias. Aportaciones para el estudio de la Iglesia en la América española durante el período colonial, Anuario de historia del derecho español, ISSN 0304-4319, N° 9, 1932, págs. 103-128
- PRIETO MARTÍNEZ, Vicente. El Concordato en la Jurisprudencia Colombiana. Tomo I. Bogotá: Ediciones Universidad de La Sabana, 1998, p. 45.
- PRIETO, Vicente. Relaciones Iglesia-Estado. La perspectiva del Derecho Canónico. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 2005, p. 9.
- SALDAÑA, Javier. Derecho y principio de libertad religiosa. Un breve análisis de la actitud promotora del Estado frente al hecho religioso. En: Boletín Mexicano de Derecho Comparado, 1999, vol. 95, p. 588.
- SALDAÑA, Javier. Derecho y Religión. En: ARS IURIS, 2004, vol. 103, p. 457.
- TOBÓN R., Octavio. Compendio de Derecho Público Eclesiástico. Bogotá: Temis, 1954, p. 9.
- URIBE BLANCO, Mauricio y LASTRA JIMÉNEZ, Álvaro. Derecho Eclesiástico del Estado Colombiano. Fundamentos. Bogotá: Universidad de La Sabana, 1990, p. 12.
- VÁSQUEZ GARCÍA-PEÑUELA, José María. El objeto del Derecho Eclesiástico y las Confesiones Religiosas. En: Ius Canonicum, 1994, vol. 67, no. 280.

Nicolás Cabezas Manosalva

**PRINCIPIO DE LAICIDAD EN LA ADMINISTRACIÓN
PÚBLICA: LA IMPARCIALIDAD DE LAS INSTITUCIONES
ADMINISTRATIVAS EN UN ESTADO HISTÓRICAMENTE
CATÓLICO COMO EL COLOMBIANO**

Colombiano. Abogado de la Universidad Externado de Colombia. Docente del departamento de derecho administrativo de la Universidad Externado de Colombia. Investigador en temas de derecho administrativo y temas afines. Publicaciones: “Perspectiva sistemática del derecho administrativo de los medicamentos: el derecho a la buena administración en el sector farmacéutico y sus implicaciones en la responsabilidad extracontractual del estado”, en *Derecho Administrativo Sanitario, Tomo II: Seguridad en los alimentos y acceso a los medicamentos*”, en proceso de publicación, Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2021; “Los planes parciales: entre la discrecionalidad de las entidades territoriales y la autonomía privada en la ordenación de la ciudad” en *Ordenación del territorio, Ciudad y Derecho Urbano: competencias, instrumentos y desafíos*, Bogotá: Universidad Externado de Colombia (coeditor del mismo libro); “La buena administración como visión multidisciplinaria y sistemática de las garantías ciudadanas”, Revista digital de derecho administrativo, no. 21; Un nuevo reto para la administración: el reconocimiento de la selva del Amazonas como sujeto de protección por el juez de tutela, Revista digital de derecho administrativo, no. 20; “La génesis del derecho administrativo: ¿fenómeno y derecho de la administración romana?”, Revista digital de derecho administrativo, no. 16. Correo: nicolas.cabezas@uexternado.edu.co

Nicolás Cabezas Manosalva

**PRINCIPIO DE LAICIDAD EN LA ADMINISTRACIÓN
PÚBLICA: LA IMPARCIALIDAD DE LAS INSTITUCIONES
ADMINISTRATIVAS EN UN ESTADO HISTÓRICAMENTE
CATÓLICO COMO EL COLOMBIANO**

Resumen

El advenimiento de la Constitución Política de 1991 significó la proclamación de la libertad religiosa en un Estado que, tanto en conceptos jurídicos como sociológicos, se encontraba claramente parcializado hacia la Iglesia católica. Hasta antes de este hecho histórico, como se desarrollará en este escrito, la administración pública colombiana se encontraba permeada medularmente por los intereses y las premisas de la religión mayoritaria, lo cual ha generado que actualmente, pese a la consagración de la libertad religiosa y de un mandato constitucional de imparcialidad por parte de la administración, se evidencien ciertos rezagos del papel protagónico de la fe católica en la prestación de servicios públicos como el de educación o en instituciones administrativas como la Policía Nacional.

Palabras clave: libertad religiosa, derecho administrativo, principio de laicidad de la administración pública, imparcialidad religiosa, administración pública, servicio público de educación.

Abstract

The advent of the 1991 Political Constitution meant the proclamation of religious freedom in a State that, both in legal and sociological concepts, was clearly biased towards the Catholic Church. Until right before this historical event, as will be argued in this writing, the Colombian public administration was centrally permeated by the interests and premises of the majority religion, which has generated that currently, despite the consecration of religious freedom and a constitutional mandate of impartiality on the part of the administration, certain residual traces in

the leading role of the Catholic faith in the provision of public services such as education or in administrative institutions such as the National Police are evidenced.

Keywords: religious freedom, administrative law, principle of laicity in public administration, religious impartiality, public administration, public education service.

Introducción

El diseño del Estado de derecho no siempre estuvo ligado a la protección de la garantía de la libertad religiosa de los administrados. En el caso colombiano, se puede evidenciar un ejemplo de esto, pues sin perjuicio de la promulgación del Estado de derecho con la Independencia³¹², lo cierto es que libertades básicas como la de “no ser incomodado en sus opiniones, inclusive religiosas”³¹³ no fueron protegidas sino hasta el advenimiento de la Constitución de 1853³¹⁴.

312. Artículo 10 de la Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789.

313. Con el artículo 5, no. 5, que definió que el Estado debe garantizar “la profesión libre, pública o privada de la religión que a bien tengan, con tal que no turben la paz pública, no ofendan la sana moral, ni impidan a los otros el ejercicio de su culto”. En efecto, ese debe destacar que en el periodo de 1808 a 1830 “tanto en las posturas de los absolutistas, como en las de los liberales, se acuerda insertar en la Constitución, junto con la Nación, la idea de Dios y la religión como rasgos característicos de esta. Y este recurso retórico se encuentra ya en el preámbulo, donde se inserta un marco amplio de identificación. La idea del vacío de poder y la reasunción de la soberanía en la Junta y posteriormente en las Cortes se sublima con la idea trascendental del Rey y la Religión” (ORREGO FERNÁNDEZ, David. *Ficciones constitucionales en el nuevo reino de granada y la Gran Colombia: entre la hispanidad y la nación [1808-1830]*. Tesis para optar al título de magíster en Historia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012, p. 69).

314. En la Constitución de 1830 se consagraba el deber del Estado de proteger el culto católico y no tolerar otro culto público (art. 7), el cual se replicó en la Constitución de 1843 (art. 15). Sobre este aspecto, resulta indispensable resaltar que “las élites independentistas percibieron que era necesario entenderse con la Iglesia mediante acuerdos, pues su prestigio la llevó a considerarse un par del nuevo Estado. Simón Bolívar captaba muy bien el peso social y político de dicha institución, su decisivo aporte a la construcción estatal y nacional, y la importancia internacional del reconocimiento papal de la nueva república, a tal punto que, en el Congreso de Cúcuta (1821), no permitió que se discutiera sobre religión, porque sabía que no sería admitida la tolerancia de ninguna otra que la católica. Comprendía entonces las condiciones socio-religiosas del país, con un realismo extraordinario, como lo señaló en estas palabras: ‘El pueblo de Colombia no se halla preparado para ningún cambio en materia de religión. Los sacerdotes tienen grande influencia en las gentes ignorantes. La libertad religiosa debe ser consecuencia de las instituciones

Con anterioridad a esta constitución, la Iglesia católica contaba con un papel central en la consolidación del Estado naciente³¹⁵, por lo que no había libertad de cultos, toda vez que la religión católica era la única admitida³¹⁶. Esta última premisa fue retomada tajantemente por el artículo 38 de la Constitución de 1886 que definía:

La Religión Católica, Apostólica, Romana, es la de la Nación; los Poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social. Se entiende que la Iglesia Católica no es ni será oficial, y conservará su independencia.

Es este el punto de partida de nuestro estudio del principio de laicidad religiosa en las instituciones de la administración pública colombiana pues, si bien no se desconoce el arraigo de la sociedad y el estado previo a este momento de la historia³¹⁷, no se puede ignorar el punto de

liberales y de un sistema de educación general'. En este contexto, tanto el presidente Bolívar como el vicepresidente Santander buscaron restablecer las relaciones con la Santa Sede y lograr el reconocimiento de la Nueva Granada como nación soberana, lo que se obtuvo en 1836" (JAVIER ORTÍZ, Luis. La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX. El caso colombiano. En: Almanack, 2013, no. 6, p. 11).

315. Habrá de destacarse que en la Constitución de 1821 no se dedicó un título a asuntos religiosos; la consagración del Estado a la fe católica parecía darse por sentado. Así, al final de la Constitución de 1821 el Congreso afirmaba a la religión católica como aquella profesada por "nuestros padres, y es y será la religión del Estado". Por otro lado, en las constituciones de 1830 (art. 6), 1832 (art. 15) y 1843 (art. 16) se consagraba explícitamente a la religión católica como la fe del Estado y la consiguiente obligación de protección del ejercicio de este credo.

316. Así, se puede encontrar que ya para finales de 1830 se había fundado el primer periódico religioso del país, el *Observador católico*, "publicación de corte tradicionalista, monarquista y ultramontana". Este periódico estaba liderado por la *sociedad católica* y se dedicaba a atacar las ideas "inmorales" e "infieles" por el "bien de la patria", "educar a la juventud de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia romana", "sostener la religión católica, apostólica romana" y participar en la lucha política evitando que el pueblo votara por candidatos considerados por ellos como "impíos" (PLATA TEJADA, William Elvis. Catolicismo y prensa en el siglo XIX colombiano: compleja inserción de la Iglesia en la modernidad. En: Franciscanum, 2014, vol. LVI, no. 162, p. 168).

317. Al respecto, conviene aclarar que el reconocimiento de la libertad religiosa iniciado con la reforma de 1853 nunca se planteó en términos absolutos pues, si bien teóricamente se podía profesar cualquier culto, no se excluía la potestad del Estado de prohibir determinada fe por considerar que atentaba contra la paz pública, la sana moral o el ejercicio de otros cultos. En ese sentido, se puede destacar el extracto histórico de Juan Pablo Restrepo en el cual, refiriéndose a la época de vigencia de la Constitución de 1858, se lee: "Si en ese tiempo hubiese ido un particular a un juriconsulta, y le hubiese preguntado: —¿Tengo libertad para ejercer mi religión? —Sin

irrupción que significó la reforma de 1853³¹⁸ y, en particular, la Constitución de 1863 en la consolidación del catolicismo en las instituciones del Estado colombiano.

En efecto, bajo el mandato de la Constitución de 1863 no solo se consagraba una libertad absoluta de pensamiento e imprenta³¹⁹, sino que también se reconocía una total libertad de profesar privada o públicamente cualquier religión que se considerara, con la única limitación de la “paz pública” y la soberanía nacional³²⁰.

Es la anterior a esta manifestación de la ideología liberal radical la que, en medio de una sociedad manifiestamente católica, propugnó por primera vez en un nivel constitucional por una verdadera neutralidad del Estado en asuntos religiosos³²¹. Bajo este postulado, se instauraba un Estado que reconocía plenamente la dimensión religiosa de los sujetos

duda —le habría contestado—. —¿Plena y completa? —Sí, señor, plena y completa. Vea u. el artículo 5 de la constitución que acaba de sancionarse: es terminante. La República garantiza ese derecho á todos los granadinos. —Pero entiende U. que yo soy católico, y que tengo deseo de abrazar la carrera eclesiástica. —Muy bien. Puede U. hacerlo cuando guste. No hay derecho mejor ni más claramente definido en nuestras instituciones. —¿Y si quiero hacerme religioso? —Puede U. satisfacer su deseo sin inconveniente alguno. Ahí están los convenios de Santo Domingo, San Francisco y otros, entre los cuales puede U. elegir. Ninguna autoridad puede oponerse a su deseo. —Yo preferiría más bien la Compañía de Jesús. —¿Qué me dice U.? ¿La compañía de Jesús? Eso ya es otra cosa. La compañía no puede existir en la República. Hay una prohibición especial y expresa. Vea U. el artículo 8 de la ley 15 de junio de, posterior a la constitución”. (RESTREPO, Juan Pablo. Iglesia y el Estado en Colombia. Londres: Emiliano Isaza, 1885, p. 373).

318. Cfr. Artículo 15, numerales 6 y 7.

319. Cfr. Artículo 15, numeral 16. El reconocimiento de la libertad de cultos estuvo acompañado de la consagración de la función estatal de inspección de los cultos en los términos que determinara la ley. En ese sentido, se puede notar cómo la carta política de 1863 consagró, en un nivel constitucional, lo que teóricamente podría definirse como una policía administrativa especial, asignada al Gobierno nacional y de cada uno de los Estados. Sobre este punto, vid. CANAL SILVA, Manuela. La policía administrativa: un concepto en evolución. Transformaciones de la administración pública y de derecho administrativo. Tomo I. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2019.

320. Se planteaba, por tanto, un Estado laico; es decir, un Estado que reconoce la libertad de cultos y no es ajeno a la garantía de la misma en condiciones de igualdad y neutralidad, bajo un concreto modo de entender las relaciones entre comunidad religiosa y comunidad civil. Esas relaciones han de estar presididas por los principios de libertad, igualdad y cooperación” (BLANCO, María. Libertad religiosa y laicidad: una aportación de derecho global. En: Revistas persona y derecho, no. 60, 2009, p. 201)..

321. En ese sentido, vid. FERNÁNDEZ PARRA, Sergio Alejandro. El principio de neutralidad religiosa en Colombia. Tesis de grado. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2013, p. 15-16.

de derecho, garantizando su ejercicio sin adscribirse o beneficiar a una religión en particular³²². Esto conllevó a establecer la prohibición de que se destinaran rentas públicas al sostenimiento de cualquier tipo de culto, determinando, por tanto, que “todo culto se sostendrá con lo que los respectivos religionarios suministren voluntariamente³²³”.

Por parte del legislador, la ley 23 de 1863 sería la de la policía nacional de cultos, la cual, a modo de prohibición, impedía tajantemente que cualquier “ministro” ejerciera las funciones de su culto sin antes jurar ante la primera autoridad política del lugar, de forma previa, que habría de acatar la Constitución y la ley de la República³²⁴. Prohibiendo, en los mismos términos, que los ministros de cualquier culto integraran cualquiera de las ramas del poder público³²⁵.

Con posterioridad, se profirió la ley 34 de 1864³²⁶, la cual reafirmó las competencias administrativas de inspección y control de la administración pública³²⁷, mediante la formalización escrita del respectivo

322. Artículo 23 de la Constitución de 1863. Se planteaba, entonces, no únicamente un derecho de libertad de profesar la religión que se prefiriera, sino también la vinculación del Estado al principio de laicidad, el cual obliga a los poderes públicos a garantizar el ejercicio real de la libertad mencionada en condiciones de igualdad por parte de los individuos y grupos religiosos (Cfr. MELÉNDEZ-VALDÁS, Marina. Derecho de libertad religiosa, pluralismo religioso y espacio público. Valencia: Tirant lo blanch, 2017, p. 27).

323. Artículo 1 de la *lei* 11 de 23 de abril de 1863.

324. Cfr. Artículo 3 de la *lei* 11 de 23 de abril de 1863. Consiguientemente, quedaban exentos de toda carga militar o civil (Ibid).

325. Que deroga la *lei* 11 de 23 de abril de 1863 con su artículo 13.

326. La cual ejemplifica la premisa doctrinal de Rincón Córdoba, según la cual en el ordenamiento colombiano, ante la ausencia de un desarrollo constitucional de la sanción administrativa, le correspondió al legislador el construir poco a poco “una enmarañada y tupida red de infracciones y sanciones administrativas que abarcaron diferentes sectores de actividad” (RINCÓN CÓRDOBA, Jorge Iván. Origen, justificación y presupuestos de la potestad sancionadora de la administración en el ordenamiento jurídico colombiano. El poder sancionador de la administración. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2018, p. 90). Se trata, por tanto, de uno de los tantos sectores administrativos que permiten concluir que “el siglo XIX aceptó de manera abierta la capacidad de la Administración para imponer sanciones”, en el cual, a su vez, se presentó, en un primer momento, un escenario de colaboración entre la administración y la rama jurisdiccional del poder público (Cfr. Ibid, p. 94). En efecto, en el artículo 4 de la *lei* 11 de 23 de abril de 1863 se previó que los conflictos resultado de la aplicación de la ley debían ser conocidos por la jurisdicción ordinario; sin embargo, en la reforma de la *lei* 34 de 17 de mayo de 1864 —que deroga la anterior ley— se define que será la administración la competente para ejercer la función administrativa de inspección de cultos (artículo 1).

327. La función de inspección de cultos se ejerce por los Gobiernos nacionales y de los Estados de la

juramento, asignando directamente en la administración la función de verificación del requisito antes descrito y de la vigilancia del cumplimiento de la ley³²⁸.

Con lo anterior, se reiteraba no solo en la imposibilidad de los ministros religiosos de ostentar un empleo público³²⁹, sino que se definía expresamente un mandato tanto de abstención como de garantía de la libertad religiosa. Se ordenaba respetar toda fe que cumpliera con los requisitos legales, obligando, a su vez, a que todo funcionario de la nación o de los Estados protegiera el ejercicio libre de los cultos de los actos que pudieran turbar el ejercicio de este derecho³³⁰.

unión de acuerdo con el artículo 1 de la *lei* 34, de 17 de marzo de 1864. La regulación de esta ley —y la correspondiente estructuración competencial administrativa— se permite el reconocimiento de efectos jurídicos a actos religiosos, siempre que se cuente con el correspondiente “*pase*” del poder ejecutivo de la unión. Asimismo, en el artículo 8 de la misma ley se ordenaba que sería la primera autoridad local, “del orden administrativo”, la competente para recibir el juramento e, incluso, ordenar la pena de *extrañamiento* por violación de lo dispuesto en la ley. En el cuerpo de la ley descrito se puede encontrar un auténtico régimen sancionatorio administrativo, en el cual se consagran seis conductas consideradas como violaciones al derecho de libertad de cultos y, principalmente, a la soberanía nacional. Aquí se puede evidenciar un ejemplo histórico de la flexibilización del principio de tipicidad en materia de sanciones administrativas pues, si bien se definía un catálogo de conductas reprochables y unas causales tipificadas de negación del *pase* —atentar contra “la soberanía nacional o la seguridad i tranquilidad públicas, o infrinja las leyes vijentes” (art. 3, no. 1) —, se reconocía un margen de determinación a la administración al ligar las prohibiciones a conceptos abiertos como la tranquilidad y seguridad —orden público—, y al reconocer una potestad reglamentaria sobre la materia —art. 3, no. 3—. Son estos elementos los que nos permiten clasificar a este sector como aquel que, por su “complejidad, volatidad” e “imposibilidad práctica de la ley de precisar los detalles de cada uno de los tipos sancionatorios establecidos”, evidencia una flexibilización del principio de tipicidad en el ejercicio del *ius puniendi* estatal, en aras de la eficiencia y eficacia en el cumplimiento de las funciones administrativas asignadas constitucionalmente (Cfr. SANTAELLA, Héctor. El principio de tipicidad en el derecho administrativo sancionador: panorama de una garantía de contornos imprecisos. El poder sancionador de la administración. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2018, p. 155-157. 328. Artículo 9 de la *lei* 34 de 17 de marzo de 1864. Esta tajante división de la función pública y el clero se mantendría, incluso, bajo el régimen de la Constitución de 1886, en el cual se establecía la incompatibilidad general entre el ministerio sacerdotal y el empleo público, salvo, claro está, labores de instrucción o beneficencia (Cfr. Artículo 54).

329. Artículos 10 y 11 de la *lei* 34 de 17 de marzo de 1864.

330. En ese sentido: “La oposición del clero y sus sectores aliados en contra de las reformas liberales de las décadas del sesenta y setenta, dio origen a álgidas discusiones en el campo de la prensa y a una fuerte movilización y organización de los fieles en asociaciones católicas de corte militante”. Así, si bien un sector de la Iglesia, liderado por el arzobispo Vicente Arbeláez, acató pacíficamente lo dispuesto en la ley, otro sector de un “bando más beligerante”, liderado por “los

La promulgación de una “auténtica” libertad religiosa en el contexto nacional de la segunda mitad del siglo XIX implicó necesariamente una pérdida sustancial de privilegios por parte del estamento religioso imperante, lo cual conllevó a movimientos sociales de oposición³³¹. Un ejemplo de esto se conoció históricamente como la persecución contra los “curas rebeldes”, lo cual conllevó al rechazo no solo de los miembros de la Iglesia que eran sometidos a multas e, incluso, al destierro, sino también de la comunidad católica defensora de este estamento³³².

En ese sentido, la reforma educativa laica propuesta por el liberalismo radical puso “en jaque la autoridad y tutoría de la Iglesia sobre la sociedad³³³”, lo cual benefició la unificación de las diferentes corrientes conservadoras contra los radicales y promovió la guerra que auguraría la hegemonía conservadora de la regeneración³³⁴.

dos obispos del Estado de Antioquia, José Ignacio Montoya y Joaquín Guillermo González, y los dos del Cauca, Manuel Canuto Restrepo y Carlos Bermúdez” (PARRA, Ignacio Antonio. La guerra civil de 1876-1877 y el castigo de los *curas rebeldes*: el caso del obispo de Pamplona. En: Historia y sociedad, Universidad Nacional de Colombia 2013, no. 24, p. 245).

331. En efecto, “los curas, sin embargo, no fueron los únicos en elevar sus protestas. Desde la prensa, las representaciones (peticiones legales formuladas a las autoridades), los debates públicos en los organismos oficiales, entre otros medios, distintos individuos y grupos de la sociedad manifestaron su respaldo al clero solicitando la derogatoria de aquellas leyes. Estas fueron consideradas por muchos no solo como un castigo excesivo, sobre todo tratándose de un gobierno que se preciaba de enarbolar las banderas de la libertad y la tolerancia, sino ante todo como medidas que eran contrarias a la constitución en tanto atacaban algunos de sus principios fundamentales como el derecho a la libre opinión y a la profesión pública o privada del culto religioso” (Ibíd. p. 246).

332. ORTIZ MESA, Luis Javier. Obispos, clérigos y fieles en pie de guerra, Antioquia, 1870-1880. En: Anuario de Historia Regional y de las Fronteras, UIS, 2010, vol. 15, p. 174. Se destaca el papel de la Iglesia católica en “la guerra de las escuelas” o “de los curas” de 1876 y 1877. Al respecto: “Los Obispos y sacerdotes ultramontanos hicieron eco de las posiciones conservadoras y promovieron la guerra. Manuel Canuto Restrepo, obispo de Pasto, y Carlos Bermúdez, obispo de Popayán, apoyados a su vez por los obispos de Medellín, Santa Fe de Antioquia, Santa Marta, Pamplona y Tunja sostuvieron que el sistema escolar liberal hacía parte del complot universal de los Gobiernos masónicos del mundo que pretendía la destrucción de la Iglesia católica” (Ibíd. p. 175).

333. Es necesario destacar la participación de sacerdotes en la guerra de los curas. Las guerrillas de la Sabana de Bogotá contaron con la participación de 35 sacerdotes, a la vez que en Antioquia se registró que cerca de 75 sacerdotes “predicaron, reclutaron, buscaron apoyos en dinero y especie para las tropas conservadoras y formaron juntas de socorro para viudas y huérfanos la guerra” (ORTIZ MESA. Op. Cit. p. 175).

334. Artículo 2.

Lo anterior nos permite constatar que el estudio del principio de laicidad en la administración colombiana no puede hacerse únicamente en términos jurídicos, so pena de excluir aspectos históricos y sociológicos que definen la verdadera materialización de esta garantía en la sociedad.

Así, en una primera parte del escrito se dará un breve desarrollo a las principales consecuencias de implantar un Estado “católico” en la administración pública colombiana. Con ello, se podrá pasar a la segunda parte referente al reconocimiento de la Constitución de 1991 del principio de laicidad de la administración, en contraste con ciertos rezagos de parcialidad religiosa en instituciones actuales de la administración pública colombiana.

I. Imperio de la Constitución de 1886: un Estado de derecho católico

Antes de comenzar con el desarrollo de este acápite, resulta necesario poner de presente que no es el objetivo del escrito el realizar un recuento histórico detallado de la influencia de la Iglesia católica en la sociedad colombiana. Si bien se recurrirá a otras disciplinas con el fin de brindar un contexto suficiente de presencia histórica de la religión católica en Colombia, lo cierto es que el punto central del análisis residirá en las instituciones administrativas, con la finalidad de que estas puedan ser contrastadas con posibles rezagos de parcialidad religiosa que sobreviven hasta la actualidad.

Ahora bien, la expresa consagración de un Estado de derecho católico implicó necesariamente el volver a reconocer los privilegios a la Iglesia católica que habían sido denegados durante el periodo de gobierno de la ideología liberal radical. En ese sentido, el Estado no demoró en firmar el concordato de 1887 entre Colombia y la Santa Sede, liderada en ese momento por el papa Leon XIII.

En dicho convenio, se reconoce plena autonomía e independencia del Estado a la Iglesia católica³³⁵, que ahora gozaría de plena capacidad legal para adquirir bienes³³⁶ y proferir actos con efectos jurídicos³³⁷. Llama la

335. Artículo 6.

336. En ese sentido, sobre los matrimonios: artículos 17 y 18.

337. Artículo 20.

atención que se haya incluido un artículo regulando que, en acto separado, el “Santo Padre” habría de determinar lo referente a los “privilegios castrenses” que, si bien estaban claramente destinados para los “Ejércitos de la República³³⁸”, aludían al mismo tipo de beneficios que se reconocían a la Iglesia católica³³⁹.

Lo anterior es solo un reflejo de la estrecha vinculación que han tenido las fuerzas militares y la Iglesia católica, lo cual quedó evidenciado en un primer momento con la fundación de la Escuela Militar de Cadetes el 1 de junio de 1907, que se realizó con la colaboración del arzobispo Bernardo Herrera Restrepo y el general Rafael Uribe Uribe³⁴⁰.

Por parte de la educación pública, esta se encontró estrechamente ligada al ideal católico³⁴¹, lo cual se vio reforzado con la reforma jurídica

338. Bajo este concordato se da lugar a la figura del vicariato castrense, integrado por personal encargado de brindar asistencia “espiritual y pastoral” a los miembros de fuerza pública (Cfr. CUADROS CARRASCAL, Santiago Camilo. El vicariato castrense en Colombia, un vestigio del estado confesional. En: Univesitas, Pontificia Universidad Javeriana, 2019, no. 19, p. 81).

339. FORERO, Isabel. Perspectiva histórica de las relaciones entre la Iglesia Católica y el estamento militar colombiano. En: Revista Científica General José María Córdova, Escuela Militar de Cadetes General José María Córdova, 2011, vol. 9, no 9, p. 347-348. Al respecto, habrá de desatacarse la posición doctrinal, que no se comparte, sostenida en la revista de la Escuela de Militar de Cadetes José María Córdova, según la cual: “Imposible desligar los vínculos fraternos que han mantenido el Ejército colombiano y la Iglesia Católica, la tradición cristiana de nuestros oficiales es prenda de garantía de esta afirmación, por la huella imperecedera de los capellanes que, sin estar buscando laureles ni glorias terrenales, han sabido escuchar el clamor del militar acongojado en busca de su consejo, a ellos por convicción, por su fe en esta noble causa, todos nuestros reconocimientos sinceros, donde quiera que estén. La búsqueda de vínculos y alianzas en el pasado entre la Iglesia Católica y el Ejército colombiano abren la posibilidad de establecer en el presente nuevas y renovadas relaciones entre estas dos instituciones, en aspectos como la formación espiritual, los derechos humanos y la práctica profesional” (Ibíd. p. 355).

340. Así, en el artículo 12 del concordato se definía: “En las universidades y en los colegios, en las escuelas y en los demás centros de enseñanza, la educación é instrucción pública se organizará y dirigirá en conformidad con los dogmas y la moral de la Religión Católica. La enseñanza religiosa será obligatoria en tales centros, y se observarán en ellos las prácticas piadosas de la Religión Católica”.

341. Sobre este punto, Malagón Pinzón relata cómo la consolidación de la Constitución de 1886 benefició la imposición del credo católico, tanto en la Universidad Nacional de Colombia, como en el Colegio mayor del Rosario, lo cual motivó la fundación de la Universidad Externado de Colombia: “Debemos comentar que Rafael María Carrasquilla fue el instrumento perfecto de la regeneración, pues antes de ser ministro de Educación, fue nombrado rector del Colegio Mayor del Rosario por Miguel Antonio Caro, en el año de 1892. Tenía la función primordial de extirpar el liberalismo de esa institución, ya que ella había sido el fortín de los liberales radicales, los

implementada que reconocía una amplia autonomía e influencia a la Iglesia católica, tanto en la educación privada como pública³⁴². De ahí que se pueda afirmar que bajo la reforma de 1886:

la educación pública fue organizada y dirigida en concordancia con la religión católica, con lo cual se puso fin a los enfrentamientos entre la Iglesia y el Estado. También, la Constitución le reconoció a la Iglesia personería jurídica, libre administración de sus asuntos interiores, libertad para ejercer autoridad espiritual y jurisdicción eclesiástica sin necesidad de autorización del poder civil. Eximió de impuestos a los templos católicos, seminarios y casas episcopales y curales, y declaró la incompatibilidad del ministerio sacerdotal con el ejercicio de los cargos públicos, excepto en la educación y la beneficencia³⁴³.

En efecto, los procesos de laicizar la enseñanza en Francia conllevaron a que congregaciones religiosas de caridad y misioneras fueran exiliadas en Colombia³⁴⁴, lo cual benefició mucho a los ideales conservadores de la

cuales al perder la guerra de 1885, perdieron también el Colegio, pues este, por el Decreto 544 del 14 de agosto, se incorporó a la Universidad Nacional, con el propósito expreso por parte del Gobierno de asegurar el carácter católico del Colegio bajo el patronato del Presidente de la República. Entonces los liberales no tuvieron otra opción que retirarse de la Universidad Nacional y fundaron dos universidades donde continuaron con su ideario, y estas fueron el Externado y la Republicana. La primera de ellas inició en 1886 y fue cerrada por el Gobierno en 1895, siendo reabierto en 1918” (MALAGÓN PINZÓN, Miguel Alejandro. El patronato, el Estado laico y la Procuraduría en Colombia. En: Derecho administrativo. Reflexiones contemporáneas. Bogotá: Universidad del Rosario, 2017, p. 517).

342. ORTÍZ, Luis Javier. La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX. El caso colombiano. En: Almanack, 2013, no. 6, p. 23. Cabe destacar que el proceso de regeneración de la Constitución de 1886 “acentuó la tendencia de la Iglesia católica, a aliarse con el partido conservador y excluir al partido liberal. Ello polarizó aún más la frontera divisoria entre los dos partidos tradicionales, centrada en la *cuestión religiosa*. Dicha división tuvo, entre sus expresiones, la guerra de los Mil Días (1899-1902), que dejó como resultado 100.000 muertos, la bendición del bando conservador por las mayorías de la jerarquía y el clero, y la constatación por el obispo, hoy santo, Ezequiel Moreno de Pasto, de que *el liberalismo es pecado*” (Ibid. p. 24).

343. Cfr. ANDRADE ÁLVAREZ, Margot. Religión, política y educación en Colombia. La presencia religiosa extranjera en la consolidación del régimen conservador durante la Regeneración. En: Revista de Historia Regional y Local, 2011, vol. 3, no. 6, p. 162.

344. “Es así, como los religiosos franceses se transforman en la principal fuerza intelectual y la piedra angular de la acción cultural francesa, y dentro de ese rol ellos implantaran un sistema educativo de enseñanza basado en los modelos existentes o aplicados por ellos mismos en Francia,

regeneración que patrocinaron y replicaron el modelo católico francés en el sistema educativo colombiano³⁴⁵.

Consecuencia de esto, se profirió la ley 39 de 1903, mediante la cual se reguló lo referente a la “instrucción pública”, estableciendo que este servicio público habría de organizarse y dirigirse en concordancia con los dogmas de la Iglesia católica, apostólica y romana³⁴⁶.

La vinculación de la actividad educativa con la programación normativa — teleológica— de la administración³⁴⁷ se puede evidenciar en la potestad reguladora del sector reconocida al Gobierno³⁴⁸, la obligación del Estado de sufragar la prestación del servicio público —como es el

pues, la estructura de los planes de estudio, las concepciones pedagógicas, metodológicas de enseñanza, los conocimientos científicos y técnicos impuestos en Colombia a finales del Siglo XIX son tomados de Francia. Las congregaciones van a impulsar la creación de numerosas escuelas, colegios, normales e institutos, gracias a los medios financieros que los Gobiernos les otorgan para su desplazamiento e instalación en las principales ciudades como Medellín, desde donde se desplazan a Bogotá, y a Cartagena, donde son bien recibidas por parte de la sociedad local. Luego van a establecerse en las regiones del Amazonas, la Orinoquia, los Andes y el litoral Pacífico” (ANDRADE ÁLVAREZ. Op. Cit. p. 166).

345. Cfr. Artículo 1 de la ley 39 de 1903. Resulta pertinente resaltar que el presente régimen constituye un ejemplo histórico de la teoría de los servicios públicos aplicada en el ordenamiento colombiano. No se ignoran las dificultades de hacer referencia al servicio público con anterioridad a su consolidación teórica a inicios del XX, únicamente se destaca la presencia de una “gestión delegada”, entendida esta como “la participación de particulares en actividades de interés general y por ello relacionadas con la teleología estatal”, la cual se ha identificado doctrinalmente también en el contrato estatal de concesión (Cfr. MONTAÑA PLATA, A. y CASTAÑO PARRA, D. Delimitación de la contribución del contrato de concesión de servicio público a la formación del derecho administración nacional a partir de la revisión de sus influencias foráneas: la tradicional francesa y la alternativa estadounidense. En: Castaño, Daniel. [ed.]. El derecho administrativo como idea y sus transformaciones contemporáneas. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2018, p. 51).

346. En ese sentido, hay que resaltar que bajo una concepción objetiva del servicio público, bajo la cual “a partir del interés general se da sentido a un tratamiento diferenciado o especial desde el punto de vista jurídico a una actividad que, de acuerdo con la realidad actual —y la relatada en la ley 39 de 1903—, puede o no ser desarrollada por la Administración Pública” (MONTAÑA PLATA, Alberto. El concepto de servicio público en el derecho administrativo. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2008, p. 177-178).

347. Artículo 40 de la ley 39 de 1903.

348. Artículo 3 de la ley 39 de 1903. De igual manera, respecto a la educación secundaria se designa que “en cada una de las ciudades capitales de los departamentos existirá una Escuela Normal para varones y otra para mujeres, costeadas por la Nación e invigiladas por el respectivo Gobierno departamental” (Artículo 13 de la ley 39 de 1903).

caso de la educación primaria, la cual debe ser gratuita y voluntaria³⁴⁹—, y, por supuesto, en las funciones de inspección y control de la actividad³⁵⁰.

Asimismo, resulta innegable la influencia de la religión católica en la organización del servicio público de instrucción pública, lo cual se puede comprobar en: (i.) el hecho de que la junta de inspección escolar que debe haber en cada municipio sea integrada por el “cura párroco respectivo³⁵¹”; (ii.) la obligación del Gobierno de “atender a la evangelización e instrucción de las tribus salvajes³⁵²”; (iii.) la existencia de las materias de “Moral y Religión” e “Historia Sagrada” en la educación pública primaria y secundaria³⁵³; y que el cargo de maestro de escuela primaria —el cual es nombrado por los gobernadores— tuviera como requisito de acceso el “profesar la religión católica³⁵⁴”.

349. Se reconoce la competencia a la administración de inspeccionar el funcionamiento del servicio público de instrucción pública. Así, se define la potestad, tanto del departamento de conformar “inspecciones provinciales de instrucción pública” frente a la educación primaria (art. 7), como del Gobierno nacional de inspeccionar la educación secundaria (art. 3). Por parte de la educación profesional, se estableció un consejo universitario que asesoraba al presidente en la definición de aspectos como los planes de estudios (art. 28). Solo queda resaltar el parámetro de reglamentación dispuesto en el artículo 40 de la ley 39 de 1903, que define: “El gobierno reglamentará esta Ley teniendo en cuenta que el sistema escolar y universitario debe hacerse descansar sobre la triple base **de la educación moral y religiosa**, en todos los estudios; de la educación industrial, en las enseñanzas primaria y secundaria y de los estudios profundos, severos y prácticos en la Instrucción Profesional”.

350. Artículo 5 del decreto reglamentario 491 de 1904. Lo cual estaba supeditado a que este acepte con el respectivo permiso de la autoridad eclesiástica.

351. Artículo 29 del decreto reglamentario 491 de 1904.

352. Se definía que en las intendencias nacionales en las que las escuelas no estén a cargo de misioneros el “Gobierno organizará, de acuerdo con los Intendentes respectivos, escuelas públicas primarias de varones y de niñas, en los cuales se dará enseñanza elemental de Moral y Religión, Historia Sagrada, Geografía e Historia de Colombia, Aritmética y Gramática castellana, y se cuidará de modo especial de enseñarles las nociones elementales acerca del Gobierno y de los diferentes ramos del Poder público en Colombia” (Artículo 33 del decreto reglamentario 491 de 1904. Las cuales se impartían por un sacerdote. Cfr. Artículo 115 del decreto reglamentario 491 de 1904).

353. Artículo 75 del decreto reglamentario 491 de 1904.

354. Sobre ello, se destaca que “si hubo un país del mundo en el cual esta devoción se arraigó, fue sin duda, el nuestro. Mientras que en casi todos los demás el culto al Sagrado Corazón entró en crisis a partir de los años 20, en Colombia, permaneció hasta los tiempos del Concilio Vaticano II, asumiendo nuevas características políticas, como el anticomunismo, además del sentido antiliberal decimonónico” (PLATA QUEZADA, William Elvis. La romanización de la Iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico. En: Globalización y diversidad religiosa en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005, p. 140).

Se puede notar, por tanto, que la religión católica ha estado implantada en las instituciones jurídicas como consecuencia de la fuerte devoción de la sociedad colombiana³⁵⁵. En desarrollo de esto, la fuerte oposición de la Iglesia católica a las ideologías de corte liberal del siglo XIX pareció desplazarse fácilmente hacia las nuevas tendencias comunistas del siglo XX, mediante lo cual conservadores y liberales, ambos católicos, podían centrarse en un “enemigo común³⁵⁶”. Esto, a su vez, se reflejó en el pensamiento de instituciones privadas de educación superior³⁵⁷, con lo cual se realzaba la influencia del catolicismo en la sociedad colombiana, en particular frente a la innegable participación del clero en la política nacional de la primera mitad del siglo XX³⁵⁸.

355. De ahí que, refiriéndose a la primera mitad del siglo XX, se concluya que “en este periodo las orientaciones eclesíásticas comenzaron a ver en los comunistas su mayor peligro, dejando de atacar a los liberales. Se puede decir que se estaba preparando el terreno para la implantación de un orden social donde lo religioso pasó a un segundo plano, por lo menos entre liberales y conservadores, pues los comunistas, al lado de los protestantes, se convirtieron en los nuevos enemigos a derrotar. Éste fue uno de los problemas que adquirió una fuerza inusitada en el campo regional durante la Violencia de los años cincuenta” (FIGUEROA S., Helwar Hernando. Cambio de enemigo: de liberales a comunistas Religión y política en Colombia, años cuarenta. En: *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, 2005, p. 194).

356. Al respecto, resulta muy dicente el extracto recopilado por Figueroa S. de una carta enviada por el rector de la Pontificia Universidad Javeriana al rector de la Universidad Nacional de Colombia en el año 1945, después de unas fuertes protestas callejeras y de manifestaciones anticomunistas en la Universidad Javeriana de Bogotá y la Universidad Católica Bolivariana de Medellín: “No ha sido mi intención, Señor rector, mortificar en lo más mínimo a usted ni a los distinguidos directores de la Universidad Nacional, sino solamente hacer constar que la agresión comunista y el movimiento anticomunista que tiene agitados a los estudiantes no son problemas de la Universidad Javeriana que gracias a Dios está libre de esa infección totalitarista y anticristiana” (FIGUEROA S. Op. Cit. p. 192).

357. Al respecto, se destaca: “la participación del Clero en política es innegable, máxime cuando sus privilegios terrenales están en peligro; varios hechos históricos así lo demuestran: las fallidas elecciones de 1930, lideradas por el clero y las reacciones violentas de los párrocos; las protestas clericales frente a las propuestas reformistas de 1936 sobre laicización de la sociedad; los acontecimientos de 1942, alrededor de la reforma concordataria, en la formación de sindicatos confesionales, y en la violencia urbana de 1945 y 1948. En estos casos, se percibe que la mejor arma para el sector más radical de la Institución eclesíástica y de derecha del conservatismo fue esgrimir el pensamiento intransigente del siglo XIX” (Ibíd. p. 194).

358. Ha de resaltarse que también se derogaron los artículos 55 y 56 de la Constitución de 1886. El primero preveía la exención tributaria de ciertos bienes de la Iglesia católica y el segundo la posibilidad del Gobierno de celebrar convenios con la santa sede con la finalidad de arreglar las cuestiones pendientes, y definir y establecer las relaciones entre la potestad civil y la eclesíastica.

Como respuesta a la hegemonía conservadora instaurada con la Constitución de 1886, en materia religiosa se emprendieron intentos por instaurar un “Estado laico” en la reforma constitucional de 1936, en la cual, si bien se derogó el artículo 38 que consagraba a la religión católica “de la Nación³⁵⁹”, se propugnaba por una libertad de conciencia y de cultos que no resultara contraria a “la moral cristiana³⁶⁰”.

Por parte de la educación, se dispuso que la formación se regiría por la libertad de enseñanza, lo cual fue objeto de oposición por parte de la Iglesia católica, que defendía que la escuela laica era “una gangrena de la sociedad actual y enviar los hijos a ellas es procurar su ruina moral³⁶¹”.

359. Artículo 13 del acto legislativo 1 de 1936. Con ello se evidencia que el Estado seguía vinculado a una fe específica, lo cual, a su vez, ejemplifica que las reformas planteadas por los liberales de 1930 a 1946 no resultaban demasiado contrarias al régimen establecido; sin embargo, a semejanza de lo que puede suceder en la actualidad, “generaron, pese a su carácter moderado, un profundo temor en la oposición, que vio en ellas la antesala del triunfo comunista” (ARIAS TRUJILLO, Ricardo. *Historia de Colombia contemporánea [1920-2010]*. Bogotá: Ministerio de Cultura, Biblioteca Nacional de Colombia, 2017, p. 87). Sobre este punto, es necesario destacar que “la historiografía colombiana cercana al liberalismo ha contribuido a hacer de la Revolución en Marcha la gran empresa modernizadora del siglo XX. La tendencia apologética no se debe únicamente a cuestiones ideológicas. En el contexto sumamente conservador de la época, cualquier reforma modernizante, por superficial que fuera, aparecía como algo no sólo innovador sino revolucionario, radical. De ahí el entusiasmo exagerado con el que sus partidarios saludaron las medidas de López; de ahí también el profundo temor que despertaron entre sus enemigos” (Ibíd. p. 125).

360. ARBOLEDA MORA, Carlos. Laicismo y laicidad en Colombia. En: *Cuestiones teológicas*, 2006, vol. 33, no. 79, p. 86. “Esta época mostró cómo en Colombia ha sido difícil el establecimiento de un Estado laico. Quienes desean imponerlo lo hacen con un criterio laicista (laicismo agresivo anticlerical) y quienes se oponen lo hacen con una mentalidad cesaropapista (de control religioso sobre el Estado). La paz religiosa se entiende como dejar en paz a la Iglesia católica para no tener problemas” (Ibíd. p. 86).

361. RICAURTE PÉREZ, Carlos V. El Estado laico y la garantía del derecho a la igualdad en materia religiosa. En: *Revista Derecho del Estado*, 2006, no. 19, p. 132. Al respecto, se define “frente al proyecto ‘laicizante’ de López, cada vez más cuestionado, debilitado, y abandonado por sus propios gestores, el catolicismo integral daba muestras de una gran vitalidad que seguiría exhibiendo en el seno de la sociedad colombiana durante varias décadas. Una rápida mirada a lo que fue la historia de la Iglesia católica desde el retorno de los conservadores al poder en 1946, hasta los inicios del Frente Nacional nos permite comprobar que la Iglesia católica colombiana conservó su enorme influencia sobre el conjunto de la población, determinando lo que era ‘bueno’ y lo que era ‘malo’ para el país; **siguió educando y, por lo tanto, moldeando a millones de colombianos de acuerdo a sus propios valores; reforzó la alianza con el partido Conservador para hacerle frente a los embates ya no sólo del liberalismo, sino de otras ideologías igualmente ‘nefastas’ para la sociedad, como el comunismo y el protestantismo, por lo que,**

Habrá de entenderse, por tanto, que sin perjuicio de la libertad de cultos que se propugnaba, no pod  sostenerse que se estaba ante un Estado laico, toda vez que “se realizaba una abierta discriminación, en la medida en que se le daba un trato preferencial a determinado credo (la religión católica)³⁶²”.

No obstante, como consecuencia de esta reforma constitucional se profirió la ley 32 de 1936, la cual obligaba a que ningún establecimiento educativo de educación primaria, secundaria o profesional pudiera negar la admisión por razones “de nacimiento ilegítimo, diferencias sociales, raciales o religiosas³⁶³”.

Lo anterior evidencia la preocupación del Gobierno de la época por propender por una educación más laica³⁶⁴, lo cual no fue bien recibido por el clero que, valiéndose del púlpito, se encargó de condenar el esfuerzo del Estado por desligar, así fuera parcialmente, el servicio público de educación y la Iglesia católica, incitando a los padres a que retiraran a sus hijos de las escuelas oficiales³⁶⁵.

entre otros aspectos, la ‘libertad de cultos’, a pesar de estar amparada por la Constitución, se vio seriamente restringida” (resaltado añadido). ARIAS, Ricardo. Estado laico y catolicismo integral en Colombia. La reforma religiosa de López Pumarejo. En: Historia crítica, 1999, no. 19, p. 14.

362. Artículo 1 de la ley 32 de 1936. En la misma línea, el artículo 3 advirtió a las instituciones educativas privadas sobre las sanciones que podían derivarse en caso de una discriminación por dichos motivos, las cuales consistirían en la pérdida de la subvención pública, en caso de que esta hubiera sido reconocida, y la pérdida del derecho a que los diplomas que emitieran fueran reconocidos por el Estado.

363. Al respecto, resultan ilustrativas las palabras del presidente Alfonso López Pumarejo frente al monopolio educativo del clero: “El bachillerato se ha venido convirtiendo en un negocio apostólico, y entre nosotros es una forma lícita del comercio, que rechaza con terca resistencia la intervención oficial” (ARIAS TRUJILLO. Op. Cit. p. 98).

364. HELG, Aline. La educación primaria y secundaria durante el primer gobierno de Alfonso López Pumarejo (1934-1938). En: Revista colombiana de educación, 1980, no. 6, p. 20. Al respecto, conviene destacar que “en Antioquia, por ejemplo, departamento profundamente católico, la política eclesiástica tuvo éxito. Los informes de dicho departamento reflejan la preocupación de los secretarios de educación por la campaña antigubernamental desarrollada por los presbíteros. Muchos padres de familia retiraron sus hijos de las escuelas, provocando el cierre de varios planteles por falta de asistencia, especialmente en el campo, donde la influencia de la Iglesia era mayor. Por otra parte, la Iglesia inició una política más ofensiva en el campo de la educación privada católica, fundando nuevas escuelas, colegios y la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín” (Ibíd. p. 20-21).

365. Artículos 1 y 2, ley 1 de 1952.

Un ejemplo más del arraigo cultural de la sociedad colombiana por la religión católica es la ley 1 de 1952, mediante la cual se renovaba la consagración de la República al sagrado corazón de Jesucristo, instaurando una nueva festividad nacional conocida como “Acción de Gracias” para conmemorar tal consagración liderada por el presidente de la República³⁶⁶.

Asimismo, se debe destacar el preámbulo de la Constitución, definido por el plebiscito de 1957, según el cual se reconocía a la religión católica, apostólica y romana como la religión de la nación. Con ello, solo se refuerza la intención de las corrientes políticas de la época de adscribir el Estado a la religión mayoritaria, aun cuando se hiciera por medio de disposiciones no vinculantes como el preámbulo de la Constitución.

De acuerdo con esto, no resultó novedosa la reafirmación de los privilegios para la Iglesia católica con un nuevo concordato con la Santa Sede en 1973³⁶⁷, en el cual, aun cuando se reconocía la “libertad religiosa de las demás confesiones³⁶⁸”, no se dudó en incluir la potestad de la Iglesia católica de constituir “su gobierno y administración con sus propias leyes³⁶⁹”. Consecuentemente, llama la atención que se defina que el derecho canónico debía ser respetado por las autoridades de la República³⁷⁰.

Por parte de la educación, se reconoció la potestad de la Iglesia católica de suministrar los programas educativos, aprobar los textos de enseñanza religiosa y comprobar cómo se imparte dicha enseñanza, expidiendo certificados de idoneidad que debían ser respetados por la autoridad civil³⁷¹. Ello sin dejar de lado la previsión expresa de que el Estado debía contribuir equitativamente, “con fondos del Presupuesto Nacional, al sostenimiento de planteles católicos³⁷²”, a la vez que debía fomentar, en el nivel de educación superior, “la creación de institutos o departamentos

366. Ratificado por la ley 20 de 1974.

367. Artículo 1 del concordato de 1973.

368. Artículo 2 del concordato de 1973.

369. En el artículo 3 del concordato de 1973 se disponía que “la legislación canónica es independiente de la civil y no forma parte de ésta, pero será respetada por las autoridades de la República”.

370. Artículo 12 del concordato de 1973.

371. Artículo 11 del concordato de 1973.

372. Artículo 12 del concordato de 1973.

de ciencias superiores religiosas, donde los estudiantes católicos tengan opción de perfeccionar su cultura en armonía con su fe³⁷³”.

En lo atinente a las fuerzas militares, el artículo 18 del concordato reitera el servicio de la “vicaría castrense” para brindar asistencia espiritual a los miembros de las Fuerzas Armadas de la República de acuerdo con los reglamentos dictados por la Santa Sede.

En este orden de ideas, aun con el intento de promover la libertad de cultos de la reforma constitucional de 1936, el ordenamiento colombiano no cambió sustancialmente respecto del papel de la Iglesia católica en las instituciones del Estado³⁷⁴. La reafirmación de los privilegios concordatarios es una evidencia sobre la parcialidad del Estado en favor del credo católico³⁷⁵. En particular, al tomar en consideración la posición de la Corte Suprema de Justicia que, en ocasiones, a diferencia de la mayoría de los tratados internacionales —incluidos aquí los atinentes a derechos humanos—, optó por reconocer al concordato con la Santa Sede como un parámetro de control de constitucionalidad de las leyes³⁷⁶.

373. Al respecto, conviene traer a colación la apreciación de Uribe Vargas que, en 1985, anotó respecto de la reforma de 1936: “A pesar de disminuir en apariencia atribuciones a la iglesia, lo cierto es que aquéllas no se mermaron. Ya hemos visto cómo en 1887 la forma del concordato vino a elevar a jerarquía de tratado público los preceptos consignados en la constitución sobre tan delicada materia. La supremacía del ordenamiento internacional sobre el interno, que a través de la jurisprudencia de la Corte Suprema de Justicia, hace aún hoy, a pesar de la reforma concordataria de 1975, el país se encuentre aguardando la adopción de un régimen más equilibrado, que le garantice a cada una de las potestades el ejercicio separado de sus competencias” (URIBE VARGAS, Diego. *Las constituciones de Colombia. Perspectiva histórica y sociológica*. Madrid: Ediciones cultura hispánica, 1985, p. 233).

374. No se debe olvidar que por expresa disposición del artículo 13 del acto legislativo 1 de 1936: “El Gobierno podrá celebrar con la Santa Sede convenios sujetos a la posterior aprobación del Congreso para regular, sobre bases de recíproca deferencia y mutuo respeto, las relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica”.

375. Cfr. UPRIMNY, Rodrigo. El bloque de constitucionalidad en Colombia. Un análisis jurisprudencial y un ensayo de sistematización doctrinal. En: *Dejusticia*, 2005, p. 11. Disponible en Internet: <URL: <https://www.dejusticia.org/el-bloque-de-constitucionalidad-en-colombia-un-analisis-jurisprudencial-y-un-ensayo-de-sistematizacion-doctrinal/>>. El autor señala que “durante la vigencia de la Constitución de 1886, la Corte Suprema desaprovechó, en varias ocasiones, y con argumentos poco convincentes, la oportunidad de constitucionalizar los instrumentos internacionales de derechos humanos ratificados por Colombia, con lo cual legitimó el desconocimiento de las garantías consagradas en tales Pactos” (Ibíd. p. 12).

376. RICAURTE PÉREZ. Op. Cit. p. 130; NIETO, Leidy. *Derecho a la libertad religiosa y de cultos en la legislación colombiana*. Tesis de grado. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005, p. 51.

II. Principio de laicidad de la administración: rezagos de un Estado católico

Tal y como ha reiterado la doctrina³⁷⁷, la entrada en vigencia de la Constitución de 1991 consagró, por primera vez en más de cien años de historia constitucional, la obligación del Estado de regirse por el principio de laicidad, garantizando el pleno ejercicio de los diversos credos que libremente decidan seguir los ciudadanos. Asimismo, por expresa obligación constitucional se definió que “todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley³⁷⁸”.

De esta manera, por constitución se ordenó el tránsito de un Estado con orientación confesional y tolerancia religiosa³⁷⁹ a un Estado laico; es decir, Estado en el que “no existe una religión oficial y se les garantiza a todas las iglesias y confesiones religiosas una igualdad ante la ley³⁸⁰”.

Lo anterior implicó de suyo la pérdida de ciertos privilegios por parte de la Iglesia católica, aclarando que no resulta contrario a la Constitución la celebración de convenios con organizaciones religiosas, siempre que no se impida, en condiciones de igualdad, el ejercicio de los demás credos³⁸¹. De ahí que, por ejemplo, se declarara la inexecutable del artículo 12 de la ley 20 de 1974 —concordato de 1973—, que ordenaba la inclusión de formación religiosa católica en los establecimientos educativos públicos³⁸².

377. Artículo 19.

378. Se entiende por *Estado con orientación confesional y tolerancia religiosa* a aquellos que “en principio no se declara un credo religioso como el oficial del Estado, y sin embargo se le da a uno de ellos una preeminencia en el trato, por ser la religión de la mayoría” (RICAURTE PÉREZ, Carlos V. El Estado laico y la garantía del derecho a la igualdad en materia religiosa. En: Revista Derecho del Estado, 2006, no. 19, p. 131).

379. RICAURTE PÉREZ. *Ibid.* p. 131.

380. Cfr. Corte Constitucional, sentencia C-027 de 1993. Esta premisa ha sido reiterada por la Corte en sentencia C-288 de 2017, en la cual se definió que el Estado debía estar abierto a relacionarse en forma igualitaria con todas las religiones si así lo consideran estas dentro de su autonomía.

381. Corte Constitucional, sentencia C-027 de 1993.

382. Esta obligación se reitera en la regulación de la ley 133 de 1994, cuyos artículos 2 y 3 obligan al Estado a mantener “relaciones armónicas y de común entendimiento con las Iglesias y confesiones religiosas existentes en la sociedad colombiana”, a la vez que se dispone que “el Estado reconoce la diversidad de las creencias religiosas, las cuales no constituirán motivo de desigualdad o discriminación ante la ley que anulen o restrinjan el reconocimiento o ejercicio de los derechos fundamentales. Todas las confesiones religiosas e Iglesias son igualmente libres ante la Ley”.

Tomando consideración de las premisas fijadas por el constituyente, la jurisprudencia constitucional ha contado con el fundamento suficiente para establecer los parámetros de protección de la libertad de cultos en Colombia, bajo un mandato general de neutralidad o laicidad por parte de la administración en relación con los diversos credos de la nación³⁸³. Excede el objeto del presente escrito el dar una explicación detallada de los avances jurisprudenciales sobre los contornos de la libertad religiosa en nuestro ordenamiento constitucional³⁸⁴, por lo que bastará con fijar las premisas generales de protección de esta libertad de cara a la neutralidad que debe caracterizar al relacionamiento con la administración³⁸⁵.

En este orden de ideas, la proclamación del principio de laicidad en el funcionamiento de la administración instaurada en la Constitución de 1991 ordenó un reconocimiento general de todos los credos de la nación, con la obligación positiva de garantizar el libre ejercicio de cultos sin

383. En ese sentido, sobre los avances de la Corte Constitucional en materia libertad religiosa hasta el 2005, puede consultarse RICAURTE PÉREZ. Op. Cit. Habrá de destacarse que, como se verá en los párrafos siguientes, los planteamientos iniciales de la jurisprudencia constitucional siguen vigentes en la actualidad.

384. Para la Corte Constitucional, el principio de neutralidad religiosa “implica prohibiciones que pretenden promover el pluralismo religioso dentro de un Estado liberal no confesional como el colombiano. Con ese fin, está prohibido (i) establecer una religión o Iglesia oficial; (ii) que el Estado se identifique formal y explícitamente con una Iglesia o religión; (iii) que realice actos oficiales de adhesión a una creencia, religión o Iglesia; (iv) que tome decisiones o medidas con una finalidad religiosa, mucho menos si ella constituye la expresión de una preferencia por alguna Iglesia o confesión, o (v) que adopte políticas o desarrolle acciones cuyo impacto primordial real sea promover, beneficiar o perjudicar a una religión o iglesia particular” (Sentencia T-213 de 2018. En igual sentido: sentencias: C-817 de 2011, T-109 de 2014, C-948 de 2014, SU-626 de 2015, C-441 de 2016. Por parte del Consejo de Estado: Sección primera, Auto de 5 de septiembre de 2016, exp. 11001-03-24-000-2014-00573-00 y Sección cuarta, tutela de 20 de noviembre de 2014, exp. 25000-23-37-000-2014-00963-01[AC]).

385. “Se colige que la dinámica de la relación entre el Estado colombiano y la religión se desarrolla conforme al principio de laicidad, lo que si bien significa de base una desvinculación del órgano estatal a un credo específico, no deja de lado el respeto por todas las confesiones religiosas en condiciones de igualdad (pluralismo religioso). De esta manera, corresponde al Estado cumplir con un deber de neutralidad que le prohíbe, entre otras cosas, identificarse formal y explícitamente con una iglesia o religión o que realice actos oficiales de adhesión a una determinada creencia” (Corte Constitucional, sentencia T-152 de 2017). De ahí que se haya declarado la inexequibilidad de la consagración del Estado al sagrado corazón de Jesús en la sentencia C-350 de 1994.

beneficiar a una religión específica o adherirse a ella³⁸⁶. Se entiende entonces que resulta inadmisiblemente constitucionalmente:

desincentivar o desfavorecer a las personas o comunidades que no compartan la práctica religiosa mayoritaria, ya sea porque pertenecen a otros credos, porque no se asocian a ninguno, o, simplemente, por la circunstancia de manifestarse en oposición a cualquier dimensión religiosa, espiritual y en todo caso trascendente³⁸⁷.

Lo anterior no impide, como se mencionó en la sentencia C-027 de 1993, el relacionamiento y la cooperación del Estado con diversas confesiones religiosas siempre que se haga en condiciones de igualdad³⁸⁸. Por ello, a partir de una revisión de su propia jurisprudencia, la Corte Constitucional ha identificado dos criterios para determinar si una actuación del Estado ha vulnerado el principio de neutralidad religiosa; estos consisten, en primer lugar, en verificar que la medida sea susceptible de conferirse a otros credos en igualdad de condiciones y, en segundo lugar, en que no incurra en alguna de las prohibiciones decantadas en la sentencia C-152 de 2003:

(i) establecer una religión o iglesia como oficial; (ii) identificarse formal y explícitamente con una iglesia o religión; (iii) realizar actos de adhesión, así sean simbólicos, con una creencia, religión o iglesia; (iv) tomar decisiones que tengan una finalidad religiosa; (v) adoptar políticas o desarrollar acciones cuyo impacto primordial sea promover, beneficiar

386. Corte Constitucional, sentencia C-579 de 2016. En igual sentido, sentencia C-570 de 2016.

387. Se entiende que la cláusula de Estado laico significa “un mandato específico, que impone al Estado un **deber de neutralidad** frente a esos credos e Iglesias. En otras palabras, ante el hecho religioso el Estado Constitucional colombiano acepta que la práctica del culto hace parte de las libertades individuales, pero a su vez, merced de la norma constitucional que proscribe tratos preferentes a un credo particular, no puede servirse de ese reconocimiento para vincular el poder público a determinadas expresiones de culto, con el único argumento de la importancia de esa práctica religiosa” (Corte Constitucional, sentencia C-817 de 2011). De ahí que resulten admisibles las exenciones tributarias siempre que las mismas se ofrezcan a todas las iglesias por igual (Corte Constitucional, sentencia C-088 de 1994. En igual sentido, sentencias T-352 de 1997, T-616 de 1997, 269 de 2001, T-700 de 2003, C-1175 de 2004, T-621 de 2014, entre otras).

388. Corte Constitucional, sentencia C-224 de 2016. Reiterando sentencias C-152 de 2003, T-139 de 2014 y C-567 de 2016.

o afectar a una religión en particular; (iv) aprobar medidas de connotaciones religiosas que sean únicas y necesarias, es decir, que se adscriban claramente para favorecer o afectar una confesión o iglesia³⁸⁹.

De este modo, la neutralidad religiosa del Estado exigirá que las actividades públicas deban carecer de un fundamento religioso atribuible a una religión específica. No se desconoce, como se ha advertido con anterioridad, que el Estado no podrá mostrarse como una institución totalmente aislada de los asuntos religiosos; sin embargo, se aclara que las actividades que desarrolle el Estado en relación con la religión “deben tener como único fin el establecer los elementos jurídicos y fácticos que garanticen la libertad de conciencia, religión y culto de las personas³⁹⁰”.

Por parte del Consejo de Estado se ha coincidido con la posición sostenida por la jurisprudencia constitucional, concluyendo que está prohibido para cualquier agente estatal el “fundar las decisiones públicas bajo premisas religiosas, confesionales o privilegiando un credo particular sobre otro³⁹¹”.

En lo referente a la educación pública, resulta claro que el panorama es opuesto al que se vislumbraba con la anterior constitución. El principio de neutralidad religiosa antes desarrollado conlleva a que se prohíba la injerencia del Estado “que privilegie a la religión católica o a otras religiones en materia de educación³⁹²”. Con esto, se define que la protección de

389. Corte Constitucional, sentencia C-817 de 2011. Citando a la Corte Europea de los Derechos Humanos en el caso de la Iglesia Bersarabia y otros contra Moldavia, con sentencia de 13 de diciembre de 2001. De la misma providencia se destaca: “en conclusión, encuentra la Corte que concurren reglas jurisprudenciales consolidadas, que interpretan las normas constitucionales sobre pluralismo democrático, derecho a la igualdad y libertad religiosa, las cuales validan el carácter laico del Estado colombiano. Esta premisa impide que se impongan medidas legislativas u otras reglas del ordenamiento jurídico, que prevean tratamientos más favorables o perjudiciales a un credo particular, basadas en el hecho exclusivo de la práctica o rechazo a ese culto religioso”.

390. “La neutralidad estatal en materia religiosa es contraria a la actividad de patrocinio o promoción estatal de alguna religión, pues en un Estado laico el papel que debe esperarse de las instituciones públicas, de acuerdo con las competencias asignadas a cada una, consiste en proporcionar todas las garantías para que las distintas confesiones religiosas cuenten con el marco jurídico y el contexto fáctico adecuado para la difusión de sus ideas y el ejercicio de su culto, sin que en dicha difusión y práctica tenga intervención directa el Estado” (Consejo de Estado, Sección Segunda, Subsección B, sentencia de 23 de octubre de 2014, exp. 25000234100020140138001[ac]).

391. Corte Constitucional, sentencia C-766 de 2010. Reiterando a sentencia C-555 de 1994.

392. Cfr. Corte Constitucional, sentencia T-524 de 2017.

la libertad de cultos en un Estado laico no se limita a la falta de injerencia del Estado en la determinación de los ideales religiosos de los administrados, sino que cuenta, además, con un componente garantista según el cual deben realizarse acciones para materializar dicha libertad en condiciones de igualdad y no discriminación³⁹³.

En consecuencia, de acuerdo con la jurisprudencia de la Corte Constitucional, no se podrá predicar una violación a la neutralidad religiosa por la mera realización de actos religiosos en una institución educativa —aun cuando esta sea pública—, siempre que se respete la libre elección de recibir o no dicha formación³⁹⁴. No obstante, esto no podrá entenderse como una autorización para beneficiar a una confesión religiosa específica, pues será siempre labor autónoma de las comunidades religiosas o los individuos —y no de la administración—, el promover la iniciativa de determinado acto religioso³⁹⁵.

En ese sentido, si bien el legislador estatutario prevé a la educación religiosa como parte integrante de las áreas obligatorias en el currículo escolar³⁹⁶, no por ello habrá de desconocerse la libertad del alumno de elegir si recibe o no esta educación³⁹⁷. Se debe insistir en que la decisión

393. Cfr. Corte Constitucional, sentencia T-972 de 1999.

394. Así, la Corte Constitucional no ha dudado en considerar vulnerado el principio de neutralidad religiosa en los casos en que una institución educativa oficial declara públicamente que profesa la religión católica (Cfr. Corte Constitucional, sentencia T-524 de 2017).

395. Artículos 23, 24 y 92 de la ley 115 de 1994.

396. Sobre esto, la Corte Constitucional consideró que “la adecuada formación religiosa, como meta educativa, sólo puede erigirse en objetivo digno de ser perseguido para aquellas personas que libremente acepten recibir dentro de su plan de estudios la anotada educación religiosa, no así para quienes la rehúsen. Si existe libertad para inscribirse en esta clase de cursos, no es posible que con carácter prescriptivo general se postule como ideal educativo la adecuada formación religiosa. Por lo expuesto, la Corte declarará la constitucionalidad condicionada de la expresión ‘religiosos’ que aparece en el artículo 92 de la ley 115 de 1994. En todo lo demás, no se observa quebranto alguno a la Constitución” (Sentencia C-555 de 1994).

397. En ese sentido, refiriéndose a las normas de los artículos 23, 24 y 92 ley 115 de 1994, se concluye que “bajo un criterio teleológico de interpretación, puede advertirse que estos preceptos persiguen la garantía del derecho a la libertad religiosa mediante el deber de ofrecimiento por parte de los establecimientos educativos, de manera que quien profese una determinada religión se encuentre en posibilidad de acceder a la educación religiosa, prevista como un área del plan de estudios, constituyendo un mecanismo para garantizar la vigencia efectiva de tal derecho fundamental. Lo anterior no significa que la materia sea obligatoria, pues si fuera así se desconocería el núcleo esencial del mismo derecho de libertad religiosa y de cultos, como en efecto lo advirtió la Corte Constitucional al declarar exequibles estas normas, de donde resulta

de tomar la formación religiosa es optativa del alumno, mientras que, frente a la administración, es obligatorio el brindar educación acorde con las creencias religiosas del administrado³⁹⁸.

No obstante, la obligación de impartir educación religiosa se puede convertir, en la práctica, en un beneficio en favor de la Iglesia católica, teniendo en cuenta, por ejemplo, la exigencia a los docentes de la materia de Religión de contar “con certificación de idoneidad expedida por la respectiva autoridad eclesiástica³⁹⁹”. Sobre este punto, la doctrina ha realizado recientemente un estudio aplicado a los docentes de los colegios públicos del distrito de Bogotá⁴⁰⁰, del cual se concluyó que, ante la ausencia de lineamientos generales para la impartición de clase de Religión, los docentes optan por encaminar su clase de acuerdo con sus convicciones personales⁴⁰¹. Esto permite evidenciar cómo la realidad histórica y sociológica termina por imponerse frente a las premisas jurídicas en materia de libertad de cultos⁴⁰².

Respecto de las Fuerzas Armadas de Colombia, el Consejo de Estado ha tenido oportunidad de pronunciarse sobre la inclusión de la expresión “Dios” en el escudo de la Policía Nacional⁴⁰³. En este caso, se tomó como partida el precedente constitucional de la sentencia C-350 de 1994, según la cual la palabra “Dios” es suficientemente general para no aludir a ninguna creencia religiosa específica, por lo que resulta admisible en nuestro ordenamiento constitucional.

que lo realmente obligatorio es el ofrecimiento. Estima la Sala que se está en presencia de una específica obligación legal de ofrecimiento de educación por los establecimientos educativos y del deber del Estado de garantizar su cumplimiento” (Consejo de Estado, Sala de consulta y servicio civil, concepto de 5 de diciembre de 2005, exp. 1782).

398. El artículo 6 del decreto 4500 de 2006.

399. En dicha investigación, se resalta que el 83 % de los profesores encuestados afirmó que su institución educativa no contaba con protocolos para impartir la clase de Religión a alumnos no católicos, a la vez que se define la predilección de los maestros de establecer la clase de Religión de acuerdo con los lineamientos de la conferencia episcopal de Colombia (Cfr. BELTRÁN, William Mauricio. La clase de Religión en los colegios públicos de Bogotá: estado de la investigación. En: *Theologix* xaveriana, 2020, vol. 70, p. 9-10).

400. BELTRÁN. Op. Cit. p. 12.

401. *Ibíd.* p. 22.

402. Consejo de Estado, Sección primera, sentencia de 12 de noviembre de 2015, exp. 11001-03-24-000-2011-00268-00.

403. Aunque sí, en principio y con fundamento en los antecedentes históricos, a los dogmas generales del cristianismo.

Si bien se considera que el vocablo *dios* puede ser lo suficientemente general para no adscribirse a ninguna religión específica⁴⁰⁴, resulta difícil justificar que la inclusión de esta expresión en el escudo de la Policía carezca de una fundamentación inicial de índole religioso. En particular, al tomar en consideración que el artículo 3 de la resolución juzgada —Resolución 5916 de 1984— reconoce expresamente que no solo el vocablo *dios*, sino también el resto del escudo cuentan con simbología atribuible a la fe cristiana⁴⁰⁵.

De igual manera, se reconoce que la frase “dios y patria” alude al antiguo grito de guerra que, en el mejor de los casos, por cuestión del “azar” coincide con el antiguo grito de guerra de las guerrillas católicas conservadoras de Cundinamarca, que con participación y patrocinio de la Iglesia se rebelaron contra la reforma religiosa de 1863⁴⁰⁶. Llama la atención que se haya eliminado “libertad” para dejar solamente “dios y patria”.

Como se nota, al tratarse de un acto administrativo que claramente se encuentra motivado por fundamentos de índole religiosa⁴⁰⁷, se

404. Así, se define que la estrella de 5 puntas del escudo toma fundamento en de la estrella de “David y por otros atribuida a Salomón, según como se presente será una oración o una blasfemia”, lo cual era “un acto de adoración al supremo Gobernador del Mundo”.

405. Ante la reforma religiosa y educativa de la Constitución de 1863, las facciones ultramontanas de la Iglesia sostuvieron que “el sistema escolar liberal hacía parte del complot universal de los Gobiernos masónicos del mundo que pretendía la destrucción de la Iglesia católica. A pesar de los esfuerzos de negociación del arzobispo Arbeláez con los radicales, la guerra estalló; hubo batallones que llevaron el nombre del Papa Pío IX y, otros, los de los Obispos de Popayán y Pasto. Al tiempo, en casi todas las regiones del interior los sacerdotes participaron en distintas actividades en la guerra; las guerrillas de la Sabana de Bogotá contaron con 35 sacerdotes, mientras en Antioquia cerca de la mitad de los 150 sacerdotes predicaron, reclutaron, buscaron apoyos en dinero y especie para las tropas conservadoras y formaron juntas de socorro para viudas y huérfanos la guerra. En Cundinamarca, **era visible el entusiasmo de numerosos jóvenes bogotanos, que fueron a la guerrilla, para defender el lema casi carlista ‘Dios, patria y libertad’**; y se asociaron a la confederación de cerca de 90 guerrillas organizada en la sabana cundiboyacense y en el piedemonte santandereano” (resaltado añadido). ORTIZ MESA, Luis Javier. Obispos, clérigos y fieles en pie de guerra, Antioquia, 1870-1880. En: Anuario de Historia Regional y de las Fronteras, 2010, vol. 15, p. 175.

406. Lo cual se proscribe, entre otras sentencias citadas, en: Corte Constitucional, sentencia C-817 de 2011.

407. Como manifestación de esto, resulta muy dicente el cuaderno histórico no. 9 de la Academia Colombiana de Historia Policial que, en el título dedicado a las “reflexiones sobre el escudo de la policía nacional dios y patria”, incluye el discurso de orden pronunciado por Monseñor Fabio Suescun Mutis, obispo Castrense de Colombia, para tomar posesión como miembro honorario

considera a este como un rezago del Estado confesional que nos precedió⁴⁰⁸ y, por ende, como una vulneración al principio de neutralidad religiosa por parte de la administración pública.

En la misma línea, se puede ubicar al obispado castrense⁴⁰⁹, el cual, de acuerdo con el decreto 4890 de 2011, hace parte de la estructura del Ministerio de Defensa y cuenta con una serie de funciones administrativas, entre las que brilla por su ausencia el principio de neutralidad religiosa.

Debe acotarse que la Corte Constitucional ya había tenido oportunidad de pronunciarse sobre la inexecutable del artículo 17 del concordato con la Santa Sede de 1973 que, como se mencionó con anterioridad, regulaba que “la atención espiritual y pastoral de los miembros de las Fuerzas Armadas se ejercerá por medio de la Vicaría Castrense, según normas y reglamentos dictados al efecto por la Santa Sede, de acuerdo con el gobierno⁴¹⁰”.

Los fundamentos que motivaron la declaratoria de inexecutable se basaban en que la norma constituía una desigualdad frente a los demás credos, a la vez que limitaba la libertad de cultos al obligar a tomar determinada instrucción religiosa, en contravía del inciso cuarto del artículo 68 de la Constitución. Se aclaró, de igual manera, que la Iglesia católica bien podía desarrollar labores semejantes “sin comprometer al Estado” y atendiendo a la libre voluntad de los creyentes⁴¹¹.

de la Academia Colombiana de Historia Policia, en el que se afirma que “el lema de la Policía proclama que el espíritu de Dios anima la actitud sencilla y bondadosa del policía, su capacidad de entrega y su honestidad en el cumplimiento del deber. El policía cristiano ha de ser testigo, con la calidad de su servicio del Evangelio del Señor Jesús y encontrará en el ejercicio de su misión la senda de la santidad” (ACADEMIA NACIONAL DE HISTORIA POLICIAL. En: Cuaderno histórico, 2003, no. 9, p. 67. Disponible en Internet: <URL: <https://policia.gov.co/sites/default/files/publicaciones-institucionales/cuaderno-historico-edicion-9.pdf>>.

408. CUADROS. Op. Cit.

409. Corte Constitucional, sentencia C-027 de 1993.

410. Cfr. Corte Constitucional, sentencia C-027 de 1993. Asimismo, se aclara que el Estado podía prever asistencia religiosa en los establecimientos públicos, siempre y cuando se haga en condiciones de igualdad.

411. La doctrina ha identificado a esta figura como un ejemplo de aquellos pronunciamientos que “no obstante haberse declarado la inconstitucionalidad de ciertas normas que pugnaban con la garantía de la que estamos tratando, no tuvieron mayor impacto en la realidad, ya que el orden de las cosas sigue siendo el mismo” (RICAURTE. Op. Cit. p. 142).

Sin embargo, en perjuicio de las consideraciones mencionadas⁴¹², se expidió el decreto 4890 de 2011 (citado), el cual define como una función administrativa del obispado castrense el promover los valores familiares “desde el evangelio”, “el amor a la Patria para hacer realidad el espíritu de cuerpo, de comunión y de participación” y, lo que es más alarmante, el “evangelizar a los integrantes del sector Defensa y sus familias⁴¹³”.

Como se puede notar, en el caso analizado hay una referencia expresa a los valores específicos de la religión católica, que culmina por integrarse a la estructura misma de la administración pública. Lo anterior, en desarrollo de las premisas normativas y jurisprudenciales que tutelan la libertad de cultos en Colombia, lleva a cuestionarse sobre las necesidades organizacionales que debieron motivar la creación de este cargo público. En particular, si se tiene en consideración que la aplicación del decreto 4890 de 2011 podría conllevar, teóricamente, a que se reproche disciplinariamente el incumplimiento de la función de “evangelizar” o difundir los valores familiares evangélicos. De acuerdo con lo expuesto hasta el momento, esto constituiría de un absurdo jurídico.

Conclusiones

A manera de conclusión, tal y como ha quedado demostrado, la efectiva materialización de la libertad religiosa promulgada con la Constitución de 1991 depende de variantes que van más allá de la mera configuración normativa. La historia política del ordenamiento colombiano nos ha permitido evidenciar fenómenos sociales en los que se da prevalencia a la visión religiosa mayoritaria por encima de la protección jurídica que pueda disponerse.

Se considera, por tanto, que estos elementos extrajurídicos deben ser tenidos en cuenta al momento de tutelar en sede administrativa y judicial el derecho a la libertad de cultos; de lo contrario, podría desconocerse —como efectivamente sucedió— la posible desigualdad en la que se encuentran los diferentes credos de la nación en relación con la historia política y religiosa del país. Solo así podrá expedirse una regulación que

412. Artículo 6 del decreto 4890 de 2011.

413.

no desatienda las condiciones ideológicas y sociales de la comunidad, en tanto que identifique los escenarios que facilitan la vulneración de la neutralidad religiosa de la administración.

Hay que resaltar, de igual manera, que la preocupación del Estado católico de la Constitución de 1886 por difundir los valores del credo católico permitió que se reconociera a la instrucción pública como servicio público y se le diera la correspondiente regulación con participación de los privados. Aun cuando ya no existan alusiones normativas expresas a la religión católica en el servicio público de educación, ello no obsta para que por conceptos extrajurídicos termine beneficiándose al credo católico mediante la impartición de la clase obligatoria de Religión.

Asimismo, la vinculación de las Fuerzas Armadas a los ideales católicos es un elemento tangible en la realidad organizacional descrita en el decreto 4890 de 2011 y la resolución 5916 de 1984, en perjuicio del principio de neutralidad religiosa de la constitución vigente.

Referencias bibliográficas

- ACADEMIA NACIONAL DE HISTORIA POLICIAL. En: Cuaderno histórico, 2003, no. 9, p. 67. Disponible en Internet: <URL: <https://policia.gov.co/sites/default/files/publicaciones-institucionales/cuaderno-historico-edicion-9.pdf>>.
- ANDRADE ÁLVAREZ, Margot. Religión, política y educación en Colombia. La presencia religiosa extranjera en la consolidación del régimen conservador durante la Regeneración. En: Revista de Historia Regional y Local, 2011, vol. 3, no. 6.
- ARBOLEDA MORA, Carlos. Laicismo y laicidad en Colombia. En: Cuestiones teológicas, 2006, vol. 33, no. 79.
- ARIAS, Ricardo. Estado laico y catolicismo integral en Colombia. La reforma religiosa de López Pumarejo. En: Historia crítica, 1999, no. 19.
- ARIAS TRUJILLO, Ricardo. Historia de Colombia contemporánea (1920-2010). Bogotá: Ministerio de Cultura, Biblioteca Nacional de Colombia, 2017, p. 87
- BELTRÁN, William Mauricio. La clase de Religión en los colegios públicos de Bogotá: estado de la investigación. En: Theologixa Xaveriana, 2020, vol. 70.
- BLANCO, María. Libertad religiosa y laicidad: una aportación de derecho global. En: Revistas persona y derecho, no. 60, 2009.

- CANAL SILVA, Manuela. La policía administrativa: un concepto en evolución. Transformaciones de la administración pública y de derecho administrativo. Tomo I. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2019.
- CUADROS CARRASCAL, Santiago Camilo. El vicariato castrense en Colombia, un vestigio del estado confesional. En: Univesitas, Pontificia Universidad Javeriana, 2019, no. 19.
- FERNÁNDEZ PARRA, Sergio Alejandro. El principio de neutralidad religiosa en Colombia. Tesis de grado. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2013, p. 15-16.
- FORERO, Isabel. Perspectiva histórica de las relaciones entre la Iglesia Católica y el estamento militar colombiano. En: Revista Científica General José María Córdova, Escuela Militar de Cadetes General José María Córdova, 2011, vol. 9, no 9.
- HELG, Aline. La educación primaria y secundaria durante el primer gobierno de Alfonso López Pumarejo (1934-1938). En: Revista colombiana de educación, 1980, no. 6.
- HELWAR Hernando. Cambio de enemigo: de liberales a comunistas Religión y política en Colombia, años cuarenta. En: *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, 2005.
- MALAGÓN PINZÓN, Miguel Alejandro. El patronato, el Estado laico y la Procuraduría en Colombia. En: Derecho administrativo. Reflexiones contemporáneas. Bogotá: Universidad del Rosario, 2017.
- MELÉNDEZ-VALDÁS, Marina. Derecho de libertad religiosa, pluralismo religioso y espacio público. Valencia: Tirant lo blanch, 2017.
- MONTAÑA PLATA, Alberto. El concepto de servicio público en el derecho administrativo. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2008.
- MONTAÑA PLATA, A. y CASTAÑO PARRA, D. Delimitación de la contribución del contrato de concesión de servicio público a la formación del derecho administración nacional a partir de la revisión de sus influencias foráneas: la tradicional francesa y la alternativa estadounidense. En: CASTAÑO, Daniel. [ed.]. El derecho administrativo como idea y sus transformaciones contemporáneas. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2018.
- NIETO, Leidy. Derecho a la libertad religiosa y de cultos en la legislación colombiana. Tesis de grado. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005, p. 51.

- ORREGO FERNÁNDEZ, David. Ficciones constitucionales en el nuevo reino de granada y la Gran Colombia: entre la hispanidad y la nación (1808-1830). Tesis para optar al título de magíster en Historia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012, p. 69.
- ORTIZ MESA, Luis Javier. Obispos, clérigos y fieles en pie de guerra, Antioquia, 1870-1880. En: Anuario de Historia Regional y de las Fronteras, UIS, 2010, vol. 15.
- ORTIZ MESA, Luis Javier. La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX. El caso colombiano. Guarulhos: Almanack, 2013 segundo semestre, no. 6.
- PARRA, Ignacio Antonio. La guerra civil de 1876-1877 y el castigo de los *curas rebeldes*: el caso del obispo de Pamplona. En: Historia y sociedad, Universidad Nacional de Colombia 2013, no. 24.
- PLATA QUEZADA, William Elvis. La romanización de la Iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico. En: Globalización y diversidad religiosa en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005, p. 140.
- PLATA TEJADA, Wiliam Elvis. Catolicismo y prensa en el siglo XIX colombiano: compleja inserción de la Iglesia en la modernidad. En: Franciscanum, 2014, vol. LVI, no. 162, p. 168.
- RESTREPO, Juan Pablo. Iglesia y el Estado en Colombia. Londres: Emiliano Isaza, 1885, p. 373.
- RICAUARTE PÉREZ, Carlos V. El Estado laico y la garantía del derecho a la igualdad en materia religiosa. En: Revista Derecho del Estado, 2006, no. 19, p. 132.
- RINCÓN CÓRDOBA, Jorge Iván. Origen, justificación y presupuestos de la potestad sancionadora de la administración en el ordenamiento jurídico colombiano. El poder sancionador de la administración. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2018, p. 90.
- SANTAELLA, Héctor. El principio de tipicidad en el derecho administrativo sancionador: panorama de una garantía de contornos imprecisos. El poder sancionador de la administración. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2018.
- UPRIMNY, Rodrigo. El bloque de constitucionalidad en Colombia. Un análisis jurisprudencial y un ensayo de sistematización doctrinal. En: Dejusticia, 2005, p. 11. Disponible en Internet: <URL: <https://www.dejusticia.org/el-bloque-de-constitucionalidad-en-colombia-un-analisis-jurisprudencial-y-un-ensayo-de-sistematizacion-doctrinal/>>.
- URIBE VARGAS, Diego. Las constituciones de Colombia. Perspectiva histórica y sociológica. Madrid: Ediciones cultura hispánica, 1985.

Maicol Andrés Quiroga Barrantes

**POLÍTICA PÚBLICA DE LIBERTAD RELIGIOSA
Y OBJECCIÓN DE CONCIENCIA AL SERVICIO MILITAR
OBLIGATORIO EN COLOMBIA**

Colombiano. Politólogo. Magíster en Políticas Públicas y Magíster en Ordenamiento Urbano Regional (Universidad Nacional de Colombia). Tutor de proyecto de tesis y proyecto de trabajo final de la Maestría en Políticas Públicas de la Universidad Nacional de Colombia. Ha realizado investigaciones como la (fracasada) eliminación del voto preferente en Colombia (ponencia en UNAM, México); Conurbación Bogotá-Soacha: Ordenamiento Territorial en el borde Sur de la ciudad (finalizada, pendiente de sustentación en UNAL, Colombia); Ciudadanía Juvenil y Política Pública de Juventud en Colombia (UNAL, Colombia). Correo: maicol.quiroga@gobiernobogota.gov.co

Maicol Andrés Quiroga Barrantes

**POLÍTICA PÚBLICA DE LIBERTAD RELIGIOSA
Y OBJECCIÓN DE CONCIENCIA AL SERVICIO MILITAR
OBLIGATORIO EN COLOMBIA**

Resumen

La objeción de conciencia al Servicio Militar Obligatorio (SMO) en Colombia es un asunto directamente relacionado con el derecho fundamental a la libertad de cultos y de conciencia consagrado en la Constitución Política de 1991. Más allá de la pugna por la interpretación jurídica del asunto, en esta ponencia se pretende desarrollar la relación entre este derecho fundamental y la Política Pública de Libertad Religiosa en el país, estableciendo, así, un puente entre el desarrollo normativo de la objeción de conciencia y los asuntos relacionados con la política pública de libertad religiosa. Claramente, la objeción de conciencia no puede ni debe restringirse a su solicitud por motivos religiosos; sin embargo, la relación planteada en este documento permitirá avanzar en el desarrollo de propuestas relevantes sobre la posibilidad de objetar conciencia por otros motivos como los sociales o los filosóficos.

Palabras clave: libertad religiosa, política pública, libertad de conciencia, servicio militar obligatorio.

Abstract

Conscientious objection to Compulsory Military Service in Colombia is a matter directly related to the fundamental right of freedom of worship and conscience enshrined in the 1991 Political Constitution. Beyond the struggle for the legal interpretation of the matter, this presentation aims to develop the relationship between this fundamental right and the Public Policy of Religious Freedom in the country, thus establishing a bridge between the normative development of conscientious objection and matters related to the public policy of religious freedom. Clearly, conscientious objection cannot and should not be restricted to requests based on

religious grounds; however, the relationship raised in this document will allow progress in the development of relevant proposals on the possibility of conscientious objection being based on other reasons such as social or philosophical motives.

Keywords: religious freedom, public policy, freedom of conscience, compulsory military service.

Introducción

La objeción a prestar el Servicio Militar Obligatorio (SMO) en Colombia por razones de conciencia es un tema que ha adquirido relevancia en la agenda pública, especialmente cuando se relaciona con la objeción de conciencia por motivos religiosos y la Política Pública de Libertad Religiosa en el país. La discusión inicia a partir del desarrollo de tres artículos de la Constitución Política de 1991: primero, el artículo 216, que plantea la obligación de todos los colombianos de tomar las armas cuando las necesidades públicas lo exijan; segundo, el artículo 18, que garantiza la libertad de conciencia; y, tercero, el artículo 19, que garantiza la libertad de cultos. Cada artículo constitucional ha tenido un desarrollo legal en Colombia; a partir de esto, se han generado múltiples problemáticas y aparentes contradicciones que requieren ser solucionadas e implican el establecer diálogos intersectoriales para su adecuado funcionamiento en armonía.

De manera inicial, se puede decir que el Servicio Militar Obligatorio en Colombia fue reglamentado por la primera ley de reclutamiento (Ley 48 de 1993) en la que, básicamente, se restringía la obligación de tomar las armas para los varones colombianos y se establecía la obligación de definir la situación militar para todos los hombres hasta los 50 años. El servicio militar en Colombia no tiene carácter voluntario, aunque existen concepciones erradas y creencias sociales sobre la posibilidad de evadir esta obligación si se cuenta con los medios económicos para hacerlo. En términos legales, esto no es posible, pues solo hay dos tipos de clasificación para los varones mayores de 18 años: aptos o exentos. Quien es “apto” está obligado a definir su situación militar prestando el servicio; quien es “exento” está obligado a pagar una cuota de compensación militar para cumplir la obligación legal de definir su situación militar.

La creencia popular generalizada sobre la no prestación del servicio militar por parte de aquellas personas que tienen los medios económicos para “evadirlo” tiene su sustento en sucesos reales pero que, lastimosamente, no son legales. Incluso, en el video de campaña del año 2014 del expresidente Juan Manuel Santos “Y usted, ¿Prestaría a sus hijos para la guerra?⁴¹⁴”, se asume de manera implícita que aquellos que tienen la posibilidad no envían a sus hijos a prestar servicio militar, aunque supuestamente este sea obligatorio en el país. No obstante, la realidad en la vía legal es diferente: aquel que no quiere prestar servicio militar debe ser clasificado como “exento” por la ley para no hacerlo. Así, antes de la reglamentación y de los desarrollos jurisprudenciales sobre la objeción de conciencia al SMO, no había mecanismos reales para quienes se negaban a prestar servicio militar por razones religiosas, sociales o filosóficas, etcétera.

De igual manera, el artículo constitucional de libertad de cultos fue inicialmente desarrollado por la ley 133 de 1994; se contempla en esta norma el derecho a la libertad religiosa, aunque no se extiende el puente inicial hacia la objeción de conciencia por motivos religiosos. En medio de este desarrollo legal inicial, se mencionan otros derechos que tiene cualquier ciudadano como profesar una creencia (o no profesar ninguna), cambiar de confesión (o abandonar la que tenía) y manifestar libremente las creencias (o abstenerse de hacerlo⁴¹⁵). También menciona la posibilidad de realizar manifestaciones externas por parte de una comunidad religiosa, siempre y cuando no se afecten los derechos de los terceros, y la posibilidad de aportar con actividades sociales relacionados con beneficencia, asistencia y educación, entre otros. En cierta forma, se construyen aquí los fundamentos para la que posteriormente sería llamada “objeción de conciencia al servicio militar obligatorio por motivos religiosos”, pues existe el derecho de profesar una religión que se oponga al servicio militar y también existe el derecho de desarrollar el aporte a la sociedad por medio de actividades claramente exteriorizadas que demuestran convicciones relacionadas con principios como el de ayuda al prójimo.

414. SANTOS, Juan Manuel. Y usted, ¿prestaría a sus hijos para la guerra? Mayo 29, 2014. Disponible en Internet: <URL: <https://www.youtube.com/watch?v=gpTUF7AvVU0>>.

415. COLOMBIA, Congreso de la República. Ley 133. (23, mayo, 1994). Por la cual se desarrolla el Decreto de Libertad Religiosa y de Cultos, reconocido en el artículo 19 de la Constitución Política. Art. 6.

Posteriormente, en el nivel nacional y desde múltiples temáticas, se considera fundamental el desarrollo de documentos de política pública que permitan dar los lineamientos generales sobre el manejo de situaciones socialmente problemáticas y orientar la acción del Estado al respecto. Así, debido a la activa participación ciudadana, también surgen documentos de política pública en diversas temáticas y poblaciones. Entre estas, se resaltan las políticas públicas de juventud y las políticas públicas de libertad religiosa, teniendo ambas como factor común problemáticas existentes respecto a la prestación del servicio militar obligatorio en el país.

En lo relacionado con la política de juventud y los escenarios de participación de jóvenes, no solo se ha dado una discusión sobre la posibilidad de objetar conciencia; también se ha cuestionado la exigencia de la libreta militar en relación con el ejercicio de derechos como el trabajo y la educación. En el caso de la política de libertad religiosa, esta abarca múltiples aspectos y problemáticas relacionadas con el ejercicio del derecho fundamental a la libertad de cultos y la posibilidad de generar espacios de participación del sector interreligioso para generar acciones coordinadas con el Estado sobre distintas problemáticas.

Para abordar esta relación entre objeción de conciencia, servicio militar y política pública se desarrolla la presente ponencia en dos partes fundamentales: en la primera, se realiza un acercamiento teórico desde la ciencia política y el campo de análisis multidisciplinar de las políticas públicas; en la segunda, se desarrollan de manera general aspectos relevantes sobre el SMO en Colombia y la relevancia de la objeción de conciencia en medio del análisis de políticas públicas. Finalmente, se arrojan algunas conclusiones relevantes para el análisis y recomendaciones para abordar el tema desde la Política Pública de Libertad Religiosa en el país.

Apreciaciones conceptuales sobre la libertad y las políticas públicas

Este apartado se desarrolla en dos secciones. Se considera primordial iniciar con una discusión teórica, principalmente para dar un contexto, ya que no se pretende profundizar en todo momento sobre las reflexiones filosóficas planteadas. En esta primera sección se abordan los conceptos

de *libertad* y *patriotismo* a partir de algunos planteamientos teóricos que permiten dar un abrebocas para una discusión que sobrepasa el presente texto. En la segunda sección, se da una breve introducción teórica al análisis de políticas públicas, considerando que la comprensión del problema público es fundamental para establecer el puente de reflexión entre la Política Pública de Libertad Religiosa y la objeción de conciencia al servicio militar obligatorio (SMO).

1. Nociones de libertad, patriotismo y obligaciones constitucionales

Aunque no se pretende profundizar en las discusiones teóricas y filosóficas de la libertad y el patriotismo, se pueden hacer algunas apreciaciones que permitan contextualizar sobre el tema. Retomando algunos planteamientos del teórico Isaiah Berlin, la *libertad* puede ser concebida desde dos planos: el negativo y el positivo. En ese sentido, la libertad negativa es aquella que se fundamenta en el principio de no interferencia de los otros sobre las acciones de un individuo o viceversa⁴¹⁶. Por el contrario, se ha concebido la libertad positiva como la posibilidad de construir desde el conjunto social o desde lógicas no individualistas y potenciar los derechos a partir de la interacción en sociedad. Serrano (2014) argumenta que estos dos tipos de libertad no son completamente opuestos y que en realidad pueden ser complementarios:

El hecho de que estas dos modalidades de libertad se encuentran en niveles distintos implica que no necesariamente se da una oposición entre ellas; por el contrario, el ideal moderno de la libertad individual exige su complemento y Berlin es consciente de esto. También se ha convertido en un lugar común afirmar que Berlin, y con él toda la tradición liberal, se pronuncian en contra de las concepciones positivas de libertad y a favor de una visión negativa. Pero esto es un error [...]. Berlin se opone radicalmente a las posiciones deterministas y defiende un concepto de libertad positiva⁴¹⁷.

416. SERRANO GÓMEZ, Enrique. ¿Libertad negativa vs libertad positiva? En: Andamios, 2014, vol. 11, no. 25, p. 217-241.

417. *Ibíd.* p. 219.

La forma tradicional de comprender la libertad negativa se asocia a los postulados teóricos que dan origen al concepto de *Estado* y mencionan de manera inicial el contrato social. Así, se asume que los planteamientos de Thomas Hobbes y Jean Jaques Rousseau solamente son posibles desde la concepción de la libertad en términos negativos: *la libertad de un individuo termina cuando comienza la del otro*. En ese sentido, se encuentran críticas fuertes al concepto de *libertad negativa* que se ha acoplado a los postulados del liberalismo económico: “Por tanto, el hombre no se vio liberado de la religión, sino que obtuvo libertad religiosa. No se vio liberado de la propiedad. Obtuvo la libertad de la propiedad⁴¹⁸”.

Claramente la perspectiva de Marx plantea una apuesta social diferente; sin embargo, permite introducir el concepto de *libertad religiosa* en medio de esta discusión. Aquellos que promueven la libertad religiosa en ningún momento plantean desechar la religión; por el contrario, proclaman el respeto de la decisión de cada persona para ejercer esta libertad. En este punto, vale la pena hacer la pregunta: ¿es la libertad religiosa una simple extensión del concepto de la *libertad negativa*? En el presente texto se considera que no es así. Para sustentar este argumento se retoman nuevamente los postulados de Serrano, que muestra la libertad negativa y la libertad positiva desde una perspectiva complementaria:

Para Berlin lo que define la libertad no es elegir el bien o la verdad, sino el acto mismo de elegir [...]. Si seguimos esta línea argumentativa volvemos a nuestro punto de partida: si bien libertad negativa (ausencia de interferencias) y libertad positiva (libre arbitrio) son diferentes, tienen que ser complementarias, para poder realizar la libertad individual⁴¹⁹.

Por lo tanto, en la interpretación de Serrano la libertad negativa se encuentra orientada a la ausencia de interferencias en el ejercicio de los derechos de cada individuo, mientras que la libertad positiva se encuentra relacionada con la posibilidad real de ejercer el derecho de elegir. En este caso, la libertad religiosa, como otras libertades, no es solamente una

418. MARX, Karl. (1843). Sobre la cuestión judía. Juventudes comunistas de España. Disponible en Internet: <URL: <http://archivo.juventudes.org/textos/Karl%20Marx/Sobre%20La%20cuestion%20judia.pdf>>.

419. SERRANO GÓMEZ. Op. Cit. p. 235.

expresión básica de la libertad negativa, sino que permite a los sujetos realizar la elección sobre sus creencias y plantear de manera colectiva su actuación y su forma de contribuir a la sociedad.

Ahora, la obligación constitucional de tomar las armas y prestar el servicio militar puede generar cierta interferencia con el ejercicio de la libertad positiva, como se ha planteado hasta el momento. El mandato generalizado de tomar las armas puede interpretarse como un desarrollo de la libertad en términos negativos y una restricción al ejercicio de aquella libertad positiva. En colectivo, no hay la posibilidad jurídica de negarse a prestar servicio militar; esto solo se puede hacer de manera individual, dependiendo de cada caso y de ciertas determinaciones específicas que se consideren desde los actores estatales que conocen del mismo. El servicio militar obligatorio, entonces, es un ejemplo del conflicto existente entre la opción del desarrollo de la libertad positiva a la que se imponen de cierta forma las lógicas de la libertad negativa; en este caso, no se puede dar un proceso complementario entre ambas libertades: solamente hay una obligación de carácter constitucional que entra en conflicto con el desarrollo de la libertad de un individuo.

Aquí, entonces, se introduce el concepto de *patriotismo*, pues es esta la estrategia discursiva estatal que intenta dirimir el conflicto entre el ejercicio de las libertades: es sobre la base de este concepto que el Estado maneja discursivamente la percepción sobre las Fuerzas Armadas. Es necesario tener presente que un Estado moderno, en términos weberianos, debe tener el monopolio legítimo de la violencia física y que la institución de las Fuerzas Armadas permite, de alguna manera, conseguir este objetivo.

En el caso específico colombiano, especialmente en el contexto previo al proceso de paz, la estrategia discursiva era planteada desde las lógicas de la guerra: una relación amigo-enemigo que funciona de manera muy similar a los planteamientos del filósofo alemán Carl Schmitt. Por lo tanto, ser patriota implica necesariamente involucrarse en el escenario de los “amigos”; todo aquel que no es amigo se encuentra del lado de los “enemigos”. En medio de este planteamiento discursivo, no hay la posibilidad del ejercicio de la libertad positiva, pues si alguien, en el ejercicio de su libertad religiosa, propone que sus creencias son contrarias a tomar las armas y a la guerra, puede ser catalogado como alguien que no pertenece al bando de los amigos.

Lo anterior implica una carga simbólica importante pues, como se ha dicho, el Estado requiere el monopolio legítimo de la violencia y, precisamente, requiere que este sea efectivo, logrando un nivel importante de legitimidad. Weber plantea que la legitimidad puede ser legal, tradicional o carismática⁴²⁰; sea cual sea, requiere de un componente simbólico que, desde el plano discursivo, se vuelve importante y está directamente relacionado con el patriotismo previamente mencionado: servir a la patria, fe en la causa, ser un héroe, luchar con honor, valentía y lealtad, entre otras estrategias discursivas⁴²¹.

En este trabajo no se pretende despreciar la necesidad de una institución que permita al Estado tener el monopolio legítimo de la fuerza física, pero sí se quiere hacer claridad sobre la posibilidad de tener sentido de pertenencia con el país o patriotismo sin que haya necesariamente un deseo de tomar las armas. El servicio a la patria y los aportes sociales se pueden hacer desde otras estrategias de acción, que pueden estar directamente relacionadas con el ejercicio de una libertad integral. La libertad religiosa y otro tipo de libertades pueden permitir a los ciudadanos elegir sobre su aporte social y su forma de contribuir a las problemáticas existentes. Aquellos que no quieren tomar las armas no son enemigos; por el contrario, quieren salirse de aquella lógica determinista y dicotómica que no permite un real ejercicio de la libertad desde su comprensión integral.

2. Los problemas públicos como marco para el análisis de política pública

El problema público es el objeto básico de atención de una política pública; por esta razón, se constituye como uno de los pilares fundamentales de la misma. En ese sentido, vale la pena aclarar que existen múltiples problemáticas en la sociedad que no necesariamente tienen aquel carácter “público”. Para que una situación problemática sea considerada como algo público o que concierne a la sociedad es necesario que atraviese por

420. WEBER, Max. *La política como vocación*. Vol. 622. NoBooks Editorial, 2011.

421. Ejército Nacional de Colombia, 2010, 2011b, 2011a, 2011c, 2015. En estos videos referenciados se encuentran características discursivas importantes, pues se invita a los jóvenes a prestar servicio militar y se elimina del plano discursivo el carácter “obligatorio” del mismo. Se dice que es un orgullo y que hacerlo genera alegría, pero se omite que es una obligación y que no definir la situación militar puede generar muchos problemas, especialmente en el ámbito laboral.

un proceso de publicación⁴²². Así, situaciones que previamente no eran consideradas como algo de importancia social, de repente se visibilizan debido a las exigencias de múltiples actores relacionados con ellas y se exige cierto nivel de acción del Estado para solucionarlas o llevarlas a niveles manejables⁴²³.

A partir de lo anterior, se puede argumentar que una política pública tiene tres componentes fundamentales; así lo indica Quiroga-Barrantes (2018) al analizar múltiples definiciones al respecto: el componente estatal o gubernamental, la existencia de una situación socialmente problemática y las expectativas sobre el manejo del problema.

Quando se habla de política pública hay una relación implícita o explícita con el componente estatal, puesto que el Estado es aquel actor que generalmente realiza acciones en varios ámbitos de intervención pública, por lo tanto, se plantea objetivos y toma decisiones sobre varios temas. Además, pasando al segundo componente, dichas decisiones se toman sobre las situaciones socialmente problemáticas, es decir, sobre problemas que han pasado de ser privados a ser públicos por medio del proceso de publicación e inscripción en la agenda pública. El tercer componente se remite a la intencionalidad de la acción, puesto que existen expectativas y objetivos deseables alrededor de los cambios que pueda generar la intervención estatal en la situación socialmente problemática; en este sentido, la acción estatal se orienta a la modificación, solución o manejabilidad de las situaciones socialmente problemáticas o insatisfactorias⁴²⁴.

Al trazar el puente entre las políticas públicas y el derecho a la libertad religiosa o el servicio militar obligatorio se pueden arrojar múltiples reflexiones sobre las relaciones existentes. La libertad de conciencia y de religión —como derecho fundamental—, y su desarrollo por medio de

422. ROTH, André Nöel. Políticas públicas. Formulación, Implementación, Evaluación. 10.ª ed. Ediciones Aurora, 2014.

423. VARGAS VELÁSQUEZ, Alejo. Notas sobre el Estado y las políticas públicas. Almudena Editores, 1999.

424. QUIROGA BARRANTES, Maicol Andrés. Ciudadanía Juvenil y Política Pública de Juventud en Colombia. Análisis del referencial de ciudadanía juvenil en documentos de formulación de la política a nivel nacional. Bogotá: Masters Universidad Nacional de Colombia, 2018. Disponible en Internet: <URL: <http://bdigital.unal.edu.co/70350/>>.

políticas públicas tienen su origen en los tres componentes básicos previamente resaltados. El pilar es la situación socialmente problemática o problema público, que en este caso está relacionado con las dificultades y los obstáculos existentes para el ejercicio pleno de este derecho fundamental. Por esta razón, se involucra el Estado como actor fundamental, no para promover alguna creencia en especial, sino para garantizar la posibilidad que tienen los colombianos de profesar cualquiera de estas⁴²⁵. Finalmente, las expectativas sobre el manejo del problema están orientadas especialmente a disminuir múltiples factores que dificultan el ejercicio de la libertad religiosa, como los siguientes: discriminación, conflictos de convivencia, intolerancia y persecución religiosa, entre otros⁴²⁶.

En contraste, la adopción del SMO hace parte de una política pública de seguridad y defensa del Estado colombiano como una estrategia que permite garantizar la presencia y el control sobre el territorio del país. Sin embargo, su implementación ha dado origen a múltiples problemas que han pasado a tener la característica de ser públicos y sobre los cuales también se demanda cierto nivel de acción estatal. Un ejemplo claro de esto es la exigencia de la libreta militar como requisito para desarrollar múltiples actividades en la sociedad. Con la aprobación inicial de la ley 48 de 1993 se consideraron múltiples requisitos y restricciones para adquirir la libreta militar; esto, con el fin de garantizar la obligatoriedad del servicio militar. El texto original de la ley contemplaba lo siguiente:

Los colombianos hasta los 50 años de edad están obligados a presentar la tarjeta de reservista o tarjeta provisional militar, para los siguientes efectos:

- a) Otorgar instrumentos públicos y privados ante notario.
- b) Servir de perito o de fiador en asuntos judiciales o civiles.
- c) Registrar títulos profesionales y ejercer la profesión.
- d) Celebrar contratos con cualquier entidad pública.
- e) Cobrar deudas del Tesoro Público.
- f) Ingresar a la carrera administrativa.

425. Congreso de la República, 1994. Op. Cit.

426. BOGOTÁ. Alcaldía Mayor de Bogotá. Decreto 093 de 2018. Por el cual se crea la Política Pública Distrital de Libertades Fundamentales de Religión, Culto y Conciencia para Bogotá Distrito Capital 2018-2028. Bogotá. Disponible en Internet: <URL: http://www.gobiernobogota.gov.co/pirpas/sites/default/files/imagenes/politica_publica_asuntos_religiosos.pdf>.

- g) Obtener la expedición del pasaporte.
- h) Tomar posesión de cargos públicos o privados.
- i) Obtener o refrendar el pase o licencia de conducción de vehículos automotores, aeronaves y motonaves fluviales y marítimas.
- j) Matricularse por primera vez en cualquier centro docente de educación superior.
- k) Obtener salvoconducto para el porte de armas de fuego⁴²⁷.

Solo hasta la expedición del Decreto ley 2150 de 1995, en su artículo 111, se eliminaron muchos de estos requisitos y se mantuvieron los siguientes: “a) Celebrar contratos con cualquier entidad pública; b) Ingresar a la carrera administrativa; c) Tomar posesión de cargos públicos, y d) Obtener grado profesional en cualquier centro docente de educación superior⁴²⁸”. Podría decirse que pasó un tiempo considerable sin que se considerara como algo problemático la existencia de estos requisitos; no obstante, más de 15 años después distintas organizaciones sociales y colectivos de jóvenes comenzaron a cuestionarse sobre la exigencia de la libreta militar para actividades fundamentales como trabajar o graduarse de la educación superior.

Por lo tanto, este problema pasó por un proceso de publicación y se incorporó a la agenda pública. Surge, así, el proyecto de ley 21 de 2013 de Senado, “por medio del cual se modifica la ley 48 de 1993 y se elimina la exigencia de la libreta militar para ejercer el derecho al trabajo y a la educación⁴²⁹”. Esta fue una de las primeras iniciativas legislativas con las que se cuestionó el requisito de la libreta militar para el ejercicio efectivo de otros derechos como la educación y el trabajo. Así, después de múltiples debates

427. COLOMBIA. Congreso de la República, C. Ley 48 de 1993 (1993). Disponible en Internet: <URL: <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=8633#:~:text=Todos%20los%20colombianos%20est%C3%A1n%20obligados,que%20establece%20la%20presente%20Ley>>.

428. COLOMBIA. Presidencia de la República. Decreto Ley 2195 de 1995. Art. 111 (1995). Disponible en Internet: <URL: <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=1208>>.

429. COLOMBIA. Congreso de la República. Proyecto de ley 21 de 2013 Senado. Por medio del cual se modifica la ley 48 de 1993 y se elimina la exigencia de la libreta militar para ejercer el derecho al trabajo y a la educación. [2013]. Disponible en Internet: <URL:<http://leyes.senado.gov.co/proyectos/index.php/proyectos-ley/periodo-legislativo-2010-2014/2013-2014/article/21-por-medio-del-cual-se-modifica-la-ley-48-de-1993-y-se-elimina-la-exigencia-de-la-libreta-militar-para-ejercer-el-derecho-al-trabajo-y-a-la-educacion>>.

en el Congreso de la República y con la participación activa de organizaciones juveniles, organizaciones religiosas y colectivos de objeción de conciencia se logra la aprobación de la ley 1738 de 2014, que contemplaba lo siguiente: “Ninguna institución de educación superior podrá exigir como requisito para obtener título de pregrado el presentar libreta militar”⁴³⁰.

Finalmente, se logra un último avance sobre el asunto de la libreta militar como requisito. Este se da respecto a las vinculaciones laborales con la ley 1780 de 2016, en su artículo 20: “las entidades públicas o privadas no podrán exigir al ciudadano la presentación de la tarjeta militar para ingresar a un empleo [...]. Sin embargo, a partir de la fecha de su vinculación laboral estas personas tendrán un lapso de dieciocho (18) meses para definir su situación militar⁴³¹”. Todo lo anterior se ha modificado por medio de la vía legislativa; sin embargo, hay otros dos problemas que requirieron de la intervención de la Corte Constitucional de Colombia para su solución o, por lo menos, su reivindicación como problemas públicos: las batidas (como se les llama popularmente) y la objeción de conciencia frente al SMO.

Respecto a las redadas o batidas, como las llama la gente, o compelaciones, como las llama el ejército (o detenciones arbitrarias, como fueron catalogadas por la Corte Constitucional en las sentencias C-879/2011 y T-455/2014), se puede decir que eran procesos realizados por el Ejército Nacional para reclutar jóvenes que todavía no habían definido su situación militar. Lastimosamente, este tipo de procesos comenzaron a desarrollarse de manera inadecuada e irregular⁴³². De alguna manera, estas sentencias influyeron sobre este problema público y buscaron una solución para el mismo; aunque no se puede asegurar que estos procesos se sigan realizando en la actualidad, tampoco se puede negar que se siguieron realizando por mucho tiempo, incluso después de los pronunciamientos de la Corte Constitucional en las sentencias mencionadas.

430. COLOMBIA. Congreso de la República. Ley 1738 de 2014. Art. 2. Disponible en Internet: <URL: <http://wp.presidencia.gov.co/sitios/normativa/leyes/Documents/LEY%201738%20DEL%2018%20DE%20DICIEMBRE%20DE%202014.pdf>>.

431. COLOMBIA. Congreso de la República, C. Ley 1780 de 2016 (2016). Disponible en Internet: <URL: <http://es.presidencia.gov.co/normativa/normativa/LEY%201780%20DEL%2002%20DE%20MAYO%20DE%202016.pdf>>.

432. Cuestionable “batida” del Ejército en el sur de Bogotá. En: Revista Semana. Septiembre 26, 2015. Disponible en Internet: <URL: <https://www.semana.com/nacion/multimedia/cuestionable-batida-del-ejercito-en-el-sur-de-bogota/443827-3/>>.

a. La objeción de conciencia como aspecto intermedio entre el servicio militar obligatorio y la política de libertad religiosa

A partir del análisis de trayectoria realizado en el apartado anterior, los ejemplos brindados y las claridades conceptuales sobre los problemas públicos y las políticas públicas, se puede dar paso a al establecimiento de una relación entre SMO, objeción de conciencia y políticas públicas. Así, en la primera sección de este apartado se desarrolla con mayor profundidad y precisión todo lo relacionado con la objeción de conciencia al servicio militar obligatorio como una situación socialmente problemática. Después, en la segunda sección de este apartado se establece la relación con la política pública de libertad religiosa en su desarrollo normativo nacional y distrital.

1. Servicio militar obligatorio y objeción de conciencia. La negación a prestar el servicio militar por motivos religiosos genera un conflicto entre la libertad positiva y la libertad negativa; también pone en contradicción la política pública de libertad religiosa y la política pública de seguridad y defensa. Debido a lo anterior, este es un asunto que se ha abordado en múltiples ocasiones y ha generado distintos debates. Actualmente, se encuentra en vigencia la ley 1861 de 2017, “por la cual se reglamenta el servicio de reclutamiento, control de reservas y la movilización⁴³³”; antes de la entrada en vigencia de esta ley, las disposiciones sobre reclutamiento eran contempladas en la ley 48 de 1993.

En las leyes sobre reclutamiento se desarrolla el artículo 216 de la Constitución Política de 1991; este contempla lo siguiente: “Todos los colombianos están obligados a tomar las armas cuando las necesidades públicas lo exijan para defender la independencia nacional y las instituciones públicas⁴³⁴”. La obligación generalizada se restringe en la ley a los varones mayores de 18 años y se dispone que todos los hombres entre 18 y 50 años

433. COLOMBIA. Congreso de la República. Ley 1861 de 2017 (2017). Disponible en Internet: <URL: http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley_1861_2017.html>.

434. REPÚBLICA DE COLOMBIA. Constitución Política de Colombia, 1991. Disponible en Internet: <URL: http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/constitucion_politica_1991.html>.

deben definir su situación militar⁴³⁵, obligación que se puede definir prestando servicio militar o pagando una cuota de compensación militar. Sin embargo, el servicio militar en Colombia no es voluntario; por esta razón, solo aquellos que son exentos deben pagar la cuota de compensación militar para definir su situación.

Ambas leyes contemplan las exenciones para prestar servicio militar obligatorio en Colombia. Vale la pena aclarar que la ley 48 de 1993 fue derogada por el artículo 81, de la ley 1861, de 2017. Teniendo en cuenta lo mencionado hasta el momento, aquellas personas que se encuentran exentas según la ley pueden definir su situación militar y pagar la cuota de compensación militar para adquirir la tarjeta de reservista (o libreta militar). La ley vigente sí contempla a los objetores de conciencia como personas exentas de prestar servicio; sin embargo, conseguir la mención de esta causal de exención en la ley no fue un proceso sencillo para las organizaciones y los colectivos de objetores de conciencia, algunos de estos de carácter religioso.

En la Tabla 1 se hace la distinción entre las exenciones nuevas, las exenciones derogadas, las exenciones sin cambios y aquellas en las que hubo cambios significativos en la redacción para su mejor comprensión. En este punto, surgen entonces dos exenciones que pueden ser ligadas al ejercicio de la libertad religiosa: la primera, se encuentra directamente relacionada con aquellas personas que pueden acreditar la dedicación permanente a su culto por medio de sus entidades religiosas; la segunda, es la objeción de conciencia, que no aplica solamente para las personas que se niegan a tomar las armas por motivos religiosos.

435. Teniendo en cuenta que el reclutamiento solo se realiza para jóvenes hasta los 24 años, aquella población que se encuentra entre los 25 y los 50 años se encuentra obligada a definir su situación militar, pero no lo puede hacer prestando servicio; en la mayoría de los casos, algunas de estas personas se encuentran en la modalidad de “remiso”, por lo que tienen grandes multas que les impiden adquirir la tarjeta de reservista. Sobre este punto se ha avanzado en la realización de amnistías para remisos que permitan definir la situación militar. La última amnistía se encuentra en la ley 1961 de 2019. Lastimosamente, aunque esta ley contempla la posibilidad de definir la situación militar para personas mayores de 24 años sin importar la condición de remiso, en este sentido se han encontrado muchas imprecisiones y dificultades para realizar el proceso (EL TIEMPO. Sigue amnistía para remisos; con el pago de \$132.000 tendrá libreta. El Tiempo. Octubre 29, 2020. Disponible en Internet: <URL: <https://www.eltiempo.com/justicia/servicios/remisos-ejercito-mantiene-amnistia-para-definir-situacion-militar-545828>>).

Tabla 1. Comparación de exenciones para prestar servicio militar⁴³⁶.

Ley 1861 de 2017, artículo 12 (texto vigente)	Ley 48 de 1993, artículo 28 (disposiciones derogadas)	Observaciones
El hijo único		Sin cambios
El huérfano de padre o madre		Sin cambios
El hijo de padres incapacitados para trabajar o mayores de 60 años		Sin cambios
El hermano o hijo de quien haya muerto o adquirido una inhabilidad absoluta y permanente en combate		Sin cambios
Los hijos de miembros de la Fuerza Pública que hayan fallecido o que se haya declarado su invalidez		Sin cambios
Los clérigos y religiosos de acuerdo a los convenios concordatarios vigentes. Asimismo, los similares jerárquicos de otras religiones o iglesias dedicados permanentemente a su culto		Sin cambios
Los casados que hagan vida conyugal		Sin cambios
Quienes acrediten la existencia de unión marital de hecho	N/A	Nueva exención
Las personas en situación de discapacidad	Los limitados físicos y sensoriales permanentes (art. 27)	Cambio de redacción
Los indígenas que acrediten su integridad cultural, social y económica	Los indígenas que residan en su territorio y conserven su integridad cultural, social y económica (art. 27)	Cambio de redacción

436. El texto completo de las exenciones puede ser consultado directamente en cada ley. El propósito de este cuadro es comparar las novedades o las disposiciones definitivamente derogadas.

Política pública de libertad religiosa y objeción
de conciencia al servicio militar obligatorio en Colombia

Los varones colombianos que hayan dejado de tener el componente de sexo masculino en su registro civil	N/A	Nueva exención
Las víctimas del conflicto armado	N/A	Exención previa no mencionada en la ley 48/1993
Los ciudadanos incluidos en el programa de protección a víctimas y testigos de la Fiscalía General de la Nación	N/A	Nueva exención
Los ciudadanos objetores de conciencia	N/A	Nueva exención Antecedente jurisprudencial
Los ciudadanos desmovilizados	N/A	Exención previa no mencionada en la ley 48/1993
El padre de familia	N/A	Nueva exención
N/A	Los inhábiles relativos y permanentes	Exención derogada
N/A	Los que hubieren sido condenados a penas	Exención derogada

Fuente: elaboración propia a partir de los documentos mencionados.

Al realizar un recorrido general por la jurisprudencia se puede deducir que este ha sido el campo de acción al que, de manera individual, han tenido que recurrir los objetores de conciencia. A partir de la revisión de 11 sentencias de la Corte Constitucional, entre los años 1992 y 2019, se evidencian dos posiciones contrarias, aunque la balanza últimamente se ha inclinado a favor de la objeción de conciencia.

Tabla 2. Posiciones a favor y en contra de la objeción de conciencia.

¿Puede un joven objetar conciencia respecto del servicio militar obligatorio apelando a la armonía entre su libertad de cultos y la libertad de conciencia?	
En contra:	A favor:
El interés general prevalece sobre el interés personal, la objeción de conciencia no está contemplada en la ley, la prestación del servicio no vincula al joven obligatoriamente con el manejo de armas en todo tiempo y la libertad de conciencia no se ve afectada cuando se presta el servicio militar, ya que esta se manifiesta al nivel interno del ser.	No se puede buscar la evasión de la prestación del servicio al interés general, pero con argumentos que den cuenta de la exteriorización de convicciones fijas, profundas y sinceras, se podrá objetar conciencia frente al servicio militar obligatorio cuando afecte convicciones éticas, morales, filosóficas o religiosas.
Sentencias: T-409/1992; C-511/1994; T363/1995; C-478/1999; C-740/2001.	Sentencias: C-728/2009; T-018/2012; C-879/2011; T-455/2014; SU- 108/2016; C-370/2019.

Fuente: elaboración propia a partir de las sentencias revisadas.

El documento jurisprudencial que marcó un hito de política pública sobre la posibilidad de optar por la objeción de conciencia fue la sentencia C-728/2009, al considerar que sí es posible negarse a prestar servicio militar obligatorio siempre y cuando existan convicciones fijas, profundas y sinceras que sean exteriorizadas por medio de las acciones de quien hace uso de este mecanismo; no obstante, se aclara que hay un vacío legal de reglamentación al respecto.

A partir de una lectura armónica de los artículos, 18 y 19 de la Constitución, al igual que del bloque de constitucionalidad, es posible concluir que de los mismos sí se desprende la garantía de la objeción de conciencia frente al servicio militar; y si bien la garantía constitucional a partir de la

cual es posible plantear objeciones de conciencia al cumplimiento de distintos deberes jurídicos, **requiere un desarrollo legislativo**, la ausencia del mismo no comporta la ineficacia del derecho, el cual, en su núcleo esencial, puede hacerse valer directamente con base en la Constitución. Pero las convicciones o creencias que den lugar a negarse a la prestación del servicio militar deben ser **profundas, fijas y sinceras**, para que sean de una entidad tal que realmente se encuentre amenazada la libertad de conciencia y de religión; no puede tratarse de convicciones o de **creencias que tan sólo estén en el fuero interno** y vivan allí, que no trasciendan a la acción⁴³⁷. (negrillas fuera del texto)

Tres años después, en la sentencia T-018 de 2012, se concede el derecho a la objeción de conciencia y se resalta nuevamente el vacío legal existente al respecto; por su parte, la sentencia T-455 de 2014 resuelve a favor del peticionario y obliga al Ejército Nacional a expedir la tarjeta de reservista (libreta militar) al mismo, pues, en muchos casos, a los objetores no se les definía la situación militar y no se otorgaba la libreta militar como documento que acredita haber realizado el procedimiento. Lo anterior implicaba múltiples problemáticas y obstáculos para ejercer el derecho al trabajo por parte de jóvenes objetores de conciencia frente al servicio militar.

En la sentencia SU-108 de 2016 se vuelve a resaltar el papel fundamental del legislador en el desarrollo de un mecanismo bien definido que permita hacer uso del derecho a la objeción de conciencia. Finalmente, la ley 1861 de 2017 contempló estas consideraciones a partir de su artículo 77; en este se resalta la competencia del Ministerio de Defensa para recibir las solicitudes de objeción de conciencia. De igual manera se dice, como lo contemplaba la sentencia SU-108 de 2016, que debe existir una Comisión Interdisciplinaria de Objeción de Conciencia en los niveles territoriales y en el nivel nacional con participación de un delegado del Ministerio Público.

El procedimiento se establece en el artículo 79 de la ley: se enuncian los requisitos mínimos respecto a los datos del solicitante, la enunciación

437. COLOMBIA. Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-728-09 (2009). Disponible en Internet: <URL:<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2009/C-728-09.HTM>>.

de razones “éticas, religiosas o filosóficas” y los documentos que prueben la exteriorización de sus convicciones. Se entiende, entonces, que la resolución favorable de una objeción de conciencia culmina con la definición de la situación militar y la expedición de la tarjeta de reservista. Por el contrario, al negar la objeción de conciencia si no existe ninguna otra causal de exención, la situación militar del joven deberá definirse prestando servicio militar, a excepción de que se encuentre por fuera del rango legal establecido (18 a 24 años), caso sobre el que no hay claridades suficientes para la definición de la situación militar de esta persona. El análisis de constitucionalidad de esta norma, especialmente de los artículos que contemplan el mecanismo de objeción de conciencia, se dio por medio de la sentencia C-370 de 2019; en esta, los artículos 77, 78, 79 y 80, de la ley 1861 de 2017, fueron declarados exequibles por la Corte Constitucional de Colombia.

2. Política pública de libertad religiosa y objeción de conciencia.

Teniendo en cuenta lo desarrollado hasta el momento, vale la pena establecer la relación con los documentos de política pública de libertad religiosa; esta relación se propone principalmente con el decreto de nivel nacional y el decreto del distrito capital⁴³⁸. En el documento de política nacional no se menciona mucho la relación con la libertad de conciencia, pero esta relación se encuentra implícita, pues la política se asocia directamente a los derechos constitucionales consagrados en los artículos 18 y 19 de la Constitución de 1991.

Artículo 18. Se garantiza la libertad de conciencia. Nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra su conciencia.

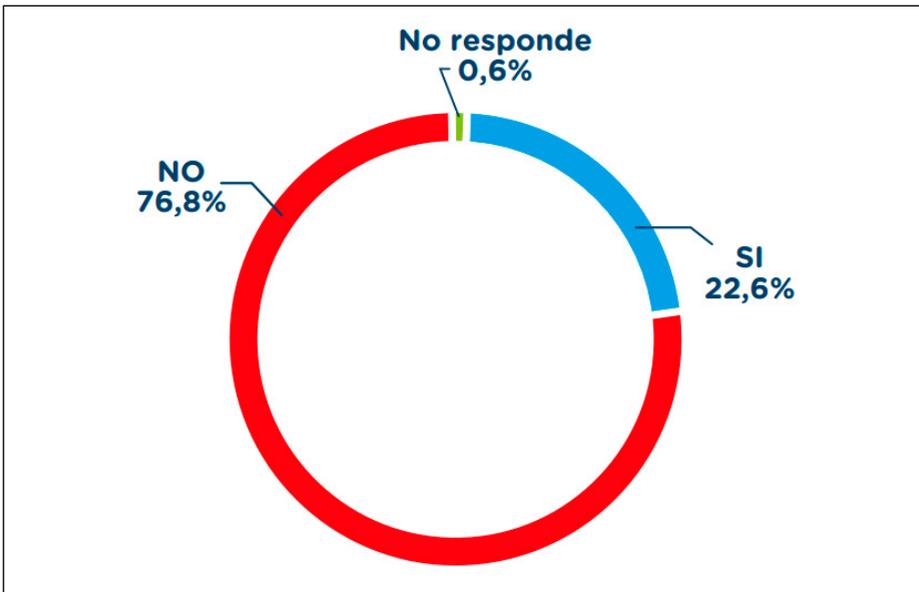
Artículo 19. Se garantiza la libertad de cultos. Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva⁴³⁹.

438. República de Colombia, 1991. Op. Cit.

439. Alcaldía Mayor de Bogotá. Op. Cit.; COLOMBIA. Presidencia de la República. Decreto 437 de 2018 (2018). Disponible en Internet: <URL: <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=85543>>.

No obstante, la relación no se hace explícita al evidenciar la contradicción posible con la obligación a prestar servicio militar. Por el contrario, en el documento de política pública distrital se encuentran varios aspectos relevantes que permiten evidenciar los conflictos existentes entre la objeción de conciencia y el SMO en Colombia. En este se reconoce la existencia de la ley 1861 de 2017 y cómo esta avanzó en la reglamentación de los trámites para solicitar la objeción de conciencia; de igual forma, se incluyen algunas de las sentencias mencionadas anteriormente. Además, se incluyen dos indicadores cuantitativos al respecto, como se evidencia en la Figura 1 y en la Figura 2, que muestran que un porcentaje significativo de jóvenes de comunidades religiosas son sujetos que se encuentran interesados en usar el mecanismo de objeción de conciencia frente al SMO.

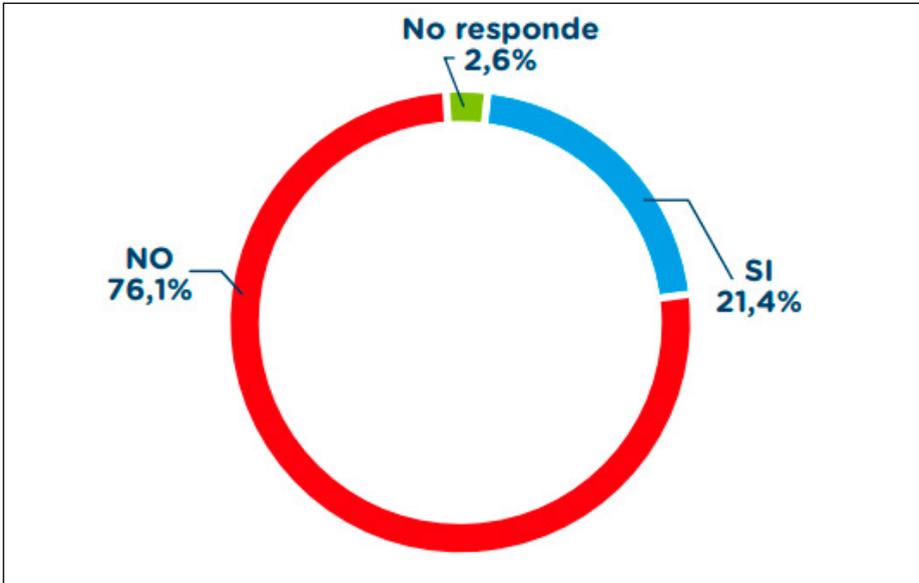
Figura 1. ¿Predica la objeción de conciencia al servicio militar obligatorio?



Fuente: Política Pública de Libertades Fundamentales de Religión, Culto y Conciencia para Bogotá, Distrito Capital (2018-2028⁴⁴⁰).

440. Alcaldía Mayor de Bogotá, 2018. Op. Cit.

Figura 2. ¿Algún joven de su comunidad emprendió acciones legales para evitar ser reclutado por el Ejército?



Fuente: Política Pública de Libertades Fundamentales de Religión, Culto y Conciencia para Bogotá, Distrito Capital (2018-2028⁴⁴¹).

Al considerar todo lo anterior, se debe decir que un porcentaje significativo de jóvenes que pertenecen a alguna comunidad religiosa requieren de una implementación efectiva de los mecanismos planteados por la ley para poder acudir a la figura de objeción de conciencia. Claramente, no todo aquel que pertenece a una comunidad religiosa puede hacer uso del mecanismo, pero siguiendo las recomendaciones establecidas por la Corte (convicciones fijas, profundas y sinceras) vale la pena replantearse la composición del comité interdisciplinar que acepta o rechaza las solicitudes de objeción de conciencia.

Los documentos de política pública de libertad religiosa de nivel nacional y distrital promueven la generación de espacios de participación ciudadana que permitan el diálogo interreligioso, avanzando de esta manera en el desarrollo de puntos comunes de acción que pueden verse

441. *Ibíd.*

reflejados en la sociedad. Al ser la objeción de conciencia un asunto que se relaciona directamente, aunque no de manera exclusiva, con la política de libertad religiosa, se considera que los comités interdisciplinarios deberían contar con un miembro que represente los espacios de participación, como comités y consejos de libertad religiosa en cada nivel territorial.

Como lo ha expresado la Corte Constitucional, el propósito no es evadir la obligación constitucional de la prestación del servicio; claramente, ante esto deben tomarse otras lógicas de acción legales y populares que avancen en la promoción de iniciativas como el servicio militar voluntario. Sin embargo, al considerarse que uno de los factores más recurrentes de solicitud de objeción de conciencia es el de “motivos religiosos”, se plantea como un ideal la inclusión del sector interreligioso para apoyar la toma de estas decisiones.

Conclusiones y reflexiones principales

En este artículo se estableció la relación existente entre “objeción de conciencia al servicio militar obligatorio” y “política pública de libertad religiosa”; esto, desde el planteamiento inicial en el ámbito teórico sobre la *libertad* como concepto y su expresión positiva y negativa, que pueden constituir una libertad integral. Esta libertad integral va más allá de la comprensión determinista de la extensión de la libertad de un individuo hasta el comienzo de la libertad del otro. Una libertad integral permite respetar aquellos límites básicos, pero promoviendo la construcción desde identidades colectivas que se potencian en medio de su ejercicio. Este es el caso de las lógicas de acción social de algunas comunidades religiosas, pues a partir de principios como la ayuda al prójimo se realizan acciones de beneficencia mediante las cuales se realiza, por una parte, aquella libertad positiva de los miembros de la comunidad religiosa y se actúa, por otra parte, bajo la lógica del respeto a las demás libertades existentes.

Se considera que este trabajo deja muchas puertas abiertas, pues no se pretende finalizar la discusión en el mismo, sino contribuir a un debate público y académico que permita plantear de una mejor forma las relaciones establecidas en el texto. La comprensión de la trayectoria en términos de exigencia de la libreta militar permite ver desde una perspectiva amplia cómo se han modificado, poco a poco, los requisitos existentes

relacionados al SMO en Colombia; todo esto a partir de lógicas de acción colectiva y dinámicas de construcción grupal y aporte social. Aquellos que no quieren tomar las armas por razones de conciencia —sean religiosas, sociales o filosóficas— se plantean otras formas de contribuir a la sociedad; lógicas de acción social que son válidas y que fácilmente cumplen con los requisitos para optar por el mecanismo de objeción de conciencia.

Finalmente, se considera necesario construir sobre lo construido: el mecanismo es un gran avance para quienes quieren acudir a la objeción de conciencia, pero puede ser mejorado. En ese sentido, se propone en este trabajo la inclusión de representantes del sector interreligioso como miembros importantes que pueden analizar los casos de objeción de conciencia que se solicitan ante la comisión interdisciplinar. En este texto se muestra un panorama general sobre el asunto y se realiza la invitación académica y social para seguir trabajando sobre el mismo, siempre con el propósito de contribuir socialmente a la solución de los problemas públicos.

Referencias bibliográficas

- ARAUJO, Joan Oliver. La objeción de conciencia al servicio militar. UIB Universitat de les Illes Balears: Civitas, 1993.
- BOGOTÁ. Alcaldía Mayor de Bogotá. Decreto 093 de 2018. Por el cual se crea la Política Pública Distrital de Libertades Fundamentales de Religión, Culto y Conciencia para Bogotá Distrito Capital 2018-2028. Bogotá. Disponible en Internet: <URL: http://www.gobiernobogota.gov.co/pirpas/sites/default/files/imagenes/politica_publica_asuntos_religiosos.pdf>.
- COLOMBIA. Congreso de la República. Ley 48 de 1993 (1993). Disponible en Internet: <URL: <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=8633#:~:text=Todos%20los%20colombianos%20est%C3%A1n%20obligados,que%20establece%20la%20presente%20Ley>>.
- COLOMBIA. Congreso de la República. Ley 133 de 1994 (1994). Disponible en Internet: <URL: <http://www.suin-juriscal.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Leyes/1648436#:~:text=LEY%20133%20DE%201994&text=ARTICULO%201%C2%BA.,humanos%20ratificados%20por%20la%20Rep%C3%BAblica>>.

- COLOMBIA. Congreso de la República. Proyecto de ley 21 de 2013 Senado. Por medio del cual se modifica la ley 48 de 1993 y se elimina la exigencia de la libreta militar para ejercer el derecho al trabajo y a la educación (2013). Disponible en Internet: <URL:<http://leyes.senado.gov.co/proyectos/index.php/proyectos-ley/periodo-legislativo-2010-2014/2013-2014/article/21-por-medio-del-cual-se-modifica-la-ley-48-de-1993-y-se-elimina-la-exigencia-de-la-libreta-militar-para-ejercer-el-derecho-al-trabajo-y-a-la-educacion>>.
- COLOMBIA. Congreso de la República. Ley 1738 de 2014. Art. 6. Disponible en Internet: <URL: <http://wp.presidencia.gov.co/sitios/normativa/leyes/Documents/LEY%201738%20DEL%2018%20DE%20DICIEMBRE%20DE%202014.pdf>>.
- COLOMBIA. Congreso de la República, C. Ley 1780 de 2016 (2016). Disponible en Internet: <URL: <http://es.presidencia.gov.co/normativa/normativa/LEY%201780%20DEL%2002%20DE%20MAYO%20DE%202016.pdf>>.
- COLOMBIA. Congreso de la República. Ley 1861 de 2017 (2017). Disponible en Internet: <URL: http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley_1861_2017.html>.
- COLOMBIA. Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-728-09 (2009). Disponible en Internet: <URL:<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2009/C-728-09.HTM>>.
- COLOMBIA. Presidencia de la República. Decreto Ley 2195 de 1995. Art. 111 (1995). Disponible en Internet: <URL: <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=1208>>.
- COLOMBIA. Presidencia de la República, C. Decreto 437 de 2018 (2018). Disponible en Internet: <URL: <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=85543>>.
- Cuestionable "batida" del Ejército en el sur de Bogotá. En: Revista Semana. Septiembre 26, 2015. Disponible en Internet: <URL: <https://www.semana.com/nacion/multimedia/cuestionable-batida-del-ejercito-en-el-sur-de-bogota/443827-3/>>.
- DEFENSORÍA DELEGADA PARA LOS ASUNTOS CONSTITUCIONALES Y LEGALES. Servicio militar obligatorio en Colombia: Incorporación, reclutamiento y objeción de conciencia. 2014. Disponible en Internet: <URL:<https://www.defensoria.gov.co/public/pdf/ServicioMilitarObligatorio.pdf>>; MADRID-MALO, Mario. El derecho a la objeción de conciencia. Bogotá: Librería Ediciones del Profesional, 2003.

- EJÉRCITO NACIONAL DE COLOMBIA. Los Héroes en Colombia Sí Existen. 003. Abril 27, 2010. Disponible en Internet: <URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ysX7Vl2pA8w>>.
- EJÉRCITO NACIONAL DE COLOMBIA. Conviértete un Héroe Multimisión y siente lo que es llevar en tu morral todo un país. Junio 3, 2011. Disponible en Internet: <URL: <https://www.youtube.com/watch?v=UD2i9CHiC1U>>.
- EJÉRCITO NACIONAL DE COLOMBIA. #PatriaHonorLealtad, historias de rostros que en uniforme camuflado se entregan sirviendo al país. Junio 3, 2011. Disponible en Internet: <URL: <https://www.youtube.com/watch?v=71XYqfrZCU>>.
- EJÉRCITO NACIONAL DE COLOMBIA. Su causa y la nuestra, es ¡Colombia! Junio 3, 2011. Disponible en Internet: <URL: https://www.youtube.com/watch?v=tFti7t_4efk>.
- EJÉRCITO NACIONAL DE COLOMBIA. Servicio Militar en el Ejército Nacional: Orgullo personal y familiar. Mayo 7, 2015. Disponible en Internet: <URL: <https://www.youtube.com/watch?v=9goJdqAtJN8>>.
- El joven que casi va preso por comprar la libreta militar. Últimas Noticias de Colombia y el Mundo. En: Revista Semana. Junio 10, 2017. Disponible en Internet: <URL: <https://www.semana.com/nacion/multimedia/consecuencias-de-comprar-la-libreta-militar/528196/>>.
- EL TIEMPO. Sigue amnistía para remisos; con el pago de \$132.000 tendrá libreta. El Tiempo. Octubre 29, 2020. Disponible en Internet: <URL: <https://www.eltiempo.com/justicia/servicios/remisos-ejercito-mantiene-amnistia-para-definir-situacion-militar-545828>>.
- MADRID-MALO, Mario. El derecho a la objeción de conciencia. Bogotá: Librería Ediciones del Profesional, 2003.
- MARX, Karl. (1843). Sobre la cuestión judía. Juventudes comunistas de España. Disponible en Internet: <URL: <http://archivo.juventudes.org/textos/Karl%20Marx/Sobre%20La%20cuestion%20judia.pdf>>.
- SANTOS, Juan Manuel. Y usted, ¿prestaría a sus hijos para la guerra? Mayo 29, 2014. Disponible en Internet: <URL: <https://www.youtube.com/watch?v=gpTUF7AvVU0>>.
- QUIROGA BARRANTES, Maicol Andrés. Ciudadanía Juvenil y Política Pública de Juventud en Colombia. Análisis del referencial de ciudadanía juvenil en documentos de formulación de la política a nivel nacional. Bogotá: Masters Universidad Nacional de Colombia, 2018. Disponible en Internet: <URL: <http://bdigital.unal.edu.co/70350/>>.

- REPÚBLICA DE COLOMBIA. Constitución Política de Colombia, 1991.
Disponible en Internet: <URL: http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/constitucion_politica_1991.html>.
- ROTH, André Noël. Políticas públicas. Formulación, Implementación, Evaluación. 10.^a ed. Ediciones Aurora, 2014.
- SERRANO GÓMEZ, Enrique. ¿Libertad negativa vs libertad positiva? En: Andamios, 2014, vol. 11, no. 25, p. 217-241.
- VARGAS VELÁSQUEZ, Alejo. Notas sobre el Estado y las políticas públicas. Almudena Editores, 1999.
- WEBER, Max. La política como vocación. Vol. 622. NoBooks Editorial, 2011.

William Renán-Rodríguez

**LOS ORÍGENES DEL ESTADO LAICO EN COLOMBIA
BAJO LA CONSTITUCIÓN POLITICA DE 1991**

Colombiano. Abogado de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional y magíster en Derecho del Estado de la Universidad Externado. Profesor Asociado de la Universidad del Magdalena, donde pertenece al Grupo de Investigación Saberes Jurídicos. Catedrático en temas de libertad religiosa en Zion International University. Investiga y ha publicado libros y capítulos de libros sobre historia y política universitaria, y sobre el conflicto armado en Colombia. Actualmente, su área de interés investigativo principal son los asuntos religiosos. Correo: williamrenan@gmail.com

William Renán-Rodríguez

LOS ORÍGENES DEL ESTADO LAICO EN COLOMBIA BAJO A CONSTITUCIÓN POLITICA DE 1991

Resumen

El artículo presenta una síntesis de una tesis de maestría sobre el origen del Estado laico en Colombia, asumiendo que en Colombia, desde el punto de vista constitucional, no hay Estado laico, para lo cual presenta sus antecedentes en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991 (ANC/91) y las aspiraciones de voceros del Estado y de sectores sociales frente a las metas deseables en la reforma constitucional; luego, detalla el proceso de presentación de proyectos y discusiones sobre el Estado laico, así como alusiones puntuales al Estado laico, o sus elementos, por parte de los constituyentes. Posteriormente, contrasta las sentencias de la Corte Constitucional sobre la regulación del hecho, las libertades, el actor religioso y, en particular, el Estado laico, frente a los textos y las discusiones producidos por la ANC, mientras hace la crítica de los fundamentos y afirmaciones de la jurisprudencia constitucional colombiana.

Palabras clave: Estado laico, Colombia, libertad religiosa, secularización, separación Iglesia-Estado.

Abstract

The article presents a synthesis of a master's thesis on the origin of the laic state in Colombia, assuming that in Colombia, from the constitutional point of view, there is no laic state, for which it presents its antecedents in the 1991 National Constituent Assembly (ANC / 91) and the aspirations of spokespersons of the state and social sectors vis-à-vis the desirable goals of the constitutional reform; it then, details the process of presenting projects and discussions on the laic state, as well as specific allusions to the laic state, or its elements, by the constituents. Thereafter, it contrasts the rulings of the Constitutional Court on the regulation of the fact, freedoms, and the religious actor, and in particular the laic state,

against the texts and discussions produced by the ANC while criticizing the foundations and affirmations of Colombian constitutional law.

Palabras clave: Laic State, Secular State, Colombia, religious freedom, secularization, State-church separation.

1. Introducción

Colombia no configuró constitucionalmente la institución del Estado laico en el proceso constituyente de 1991; sin embargo, desde antes de dicho proceso y después, a partir de la vigencia de la Constitución Política de 1991, los medios, el Gobierno y, luego, la Corte Constitucional, han construido una narrativa que apuntala la idea del Estado colombiano caracterizado por ser un Estado laico. Este artículo cuenta o describe esa historia política y constitucional específica, basándose en la prensa nacional (*El Tiempo*), los debates en la ANC, los proyectos y las ponencias presentados, y la jurisprudencia sobre el tema. El material de archivo constitucional, jurisprudencial y la prensa nacional son objeto de comentarios y acotaciones, así como de confrontaciones entre sí.

El texto presenta, igualmente, una revisión de la jurisprudencia constitucional, pero no es exactamente un análisis de línea jurisprudencial⁴⁴². Desde nuestro punto de vista, la Corte Constitucional fue construyendo la idea de Estado laico poco a poco y constituyendo cada sentencia como soporte de la siguiente, hasta hilvanar una secuencia extensa de pronunciamientos que, en muchas ocasiones, se refieren unos a otros, de tal manera que producen una idea de legitimación retórica autorreferente en conjunto, basada en una primera mención, y se reproducen equívocos, a pesar de que en varias ocasiones intentaron corregirlos. Sin embargo, es evidente que los soportes han cambiado (ampliado) desde la primera de tales sentencias hasta las últimas producidas. El relato de cómo ocurrió este proceso, con las principales sentencias sobre el Estado laico (sus elementos y características) producidas por la Corte Constitucional, y su crítica, también hacen parte de la finalidad de este artículo.

442. GOMEZ BUENDIA, Hernando. Siete interrogantes sobre la constituyente: la hora de la verdad. En: *El Tiempo*. 21 de octubre 1990 [citado 9 nov., 2019]. Disponible en Internet: <URL: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1309>>.

2. El contexto de la Asamblea Nacional Constituyente y el Estado laico en la prensa colombiana

En la prensa colombiana, en el periodo previo al inicio del trabajo constituyente, encontramos que se promovía el cambio constitucional hacia el Estado laico. En ese sentido, un autor como Hernando Gómez Buendía asumía en 1990 que la convocatoria a la Asamblea Nacional Constituyente (ANC en adelante) obligaba a avanzar “del Estado confesional al Estado **laico** y pluralista⁴⁴³”. Por su parte, Hernando Valencia Villa⁴⁴⁴, constitucionalista y para la época coordinador de las subcomisiones preparatorias de la ANC, reveló que en el primer mes habían recibido 150 propuestas (cinco diarias) de la ciudadanía, de las cuales, en materia religiosa, recibió propuestas que “incluyen **nuevos criterios para la redacción del preámbulo de la Constitución**, en el sentido de **no invocar el nombre de Dios y crear un Estado laico, no confesional**, es decir, inducen a pensar en un régimen constitucional más moderno y democrático que abra un espacio, aunque sea mínimo, a grupos religiosos distintos al católico⁴⁴⁵”.

443. El perfil de Hernando Valencia Villa, según una importante editorial que ha publicado y distribuido su obra: (Pereira, 1949) Es Abogado de la Universidad Javeriana, maestro en Leyes y doctor en Derecho por la Universidad de Yale. Ha sido profesor de Derecho Constitucional en las universidades colombianas de los Andes, Externado y Nacional; y de Derecho Internacional Público en España, en las universidades Carlos III de Madrid, Complutense de Madrid y de Salamanca. Fue procurador delegado para los derechos humanos en Colombia y secretario ejecutivo adjunto de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en la OEA. Exiliado en España desde 1995, actualmente es profesor de Derechos Humanos y Política Internacional en la Universidad de Syracuse en Madrid y miembro de la Junta Directiva de la Asociación Española de Derecho Internacional de los Derechos Humanos. Ha publicado siete libros; entre ellos: *La justicia de las armas* (Tercer Mundo, 1993), *Diccionario de derechos humanos* (Espasa, 2003) y *Hannah Arendt. Una vida del siglo XX* (Panamericana Editorial, 2004). Y ha traducido seis libros del inglés al español; entre ellos: *El derecho de gentes de John Rawls* (Paidós, 2001) y *La idea de la justicia de Amartya Sen* (Taurus, 2010) (Disponible en Internet [citado 9 nov., 2019]: <URL: http://www.panamericanaeditorial.com.co/441_valencia-heraldo>.

444. EL TIEMPO. Comisiones de trabajo lluvia de propuestas. Redacción de El Tiempo, Bogotá, 11 de noviembre 1990 [citado 9 nov. 2019]. Disponible en Internet: <URL: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-3839>>.

445. EL TIEMPO. Una sorpresa: los candidatos de Dios. Redacción El Tiempo, Bogotá, D.C., 11 de diciembre 1990 [citado 9 nov., 2019]. Disponible en Internet: <URL: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-34564>>.

Desde otro sector social, a finales de 1990, pasadas las elecciones de la ANC, *El Tiempo* hacía una semblanza de los dos constituyentes evangélicos o protestantes aglutinados en la Unión Cristiana (UC), sorpresivamente elegidos para la ANC, y de su potencial electoral y político, que sería más influyente con posterioridad, comparándolo con el rol (positivo y negativo) jugado por políticos en otras naciones que usaban el mensaje religioso⁴⁴⁶. Los propios religiosos evangélicos declaraban que su meta en la ANC era “la consagración en la Constitución de la libertad de cultos⁴⁴⁷”.

La reforma hacia el Estado laico, según vemos en los planteamientos de los académicos Gómez Buendía y Valencia Villa, es producto de una postura ideológica de carácter modernizante, que aprecia la medida como necesaria para modernizar el país y alejarlo del atraso y las prácticas e institucionalidades antidemocráticas del constitucionalismo de finales del siglo XIX. Es decir, es un discurso en plena sintonía con el ideario ilustrado, en pleno siglo XX, *ad portas* de entrar al siglo XXI, que no caracteriza los contenidos de ese Estado laico, pero es aceptable como tópico o lugar común (antes que como un escenario o institución analizada) y, por lo tanto, deseable. Estas declaraciones del constitucionalista Valencia Villa fijan un programa o estándar constitucional ilustrado en materia religiosa: se creará un Estado laico, que no sea confesional, y la Constitución, en consonancia con esto, no debe invocar a Dios, lo que convirtió a la definición del preámbulo y a la inclusión/exclusión de Dios, en un punto de honor, pues estructuraría, caracterizaría o informaría al Estado que saldría del debate constituyente que se avecinaba, lo que lo hace un referente para el análisis social, político y jurídico.

Para los protestantes o evangélicos su meta estaba orientada a otra institución constitucional: la libertad religiosa, como libertad y/o principio que apunta a la defensa del pluralismo religioso, pero acoge otro referente diferente al modelo francés de Estado laico, en el diseño del Estado para regular el hecho religioso, así como las libertades relacionadas con la religión (conciencia, culto, creencias, objeción de conciencia, etc.) y las relaciones con las Iglesias y confesiones religiosas.

446. *Ibíd.*

447. EL TIEMPO. Exhortación pastoral. Redacción El Tiempo, Bogotá, D.C., 25 de febrero 1991 [citado nov. 9, 2019]. Disponible en Internet: <URL: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-31440>>.

En 1991, apenas iniciando labores la ANC, la Iglesia católica, luego de terminar su LIV Asamblea Plenaria Extraordinaria de la Conferencia Episcopal Colombiana, insistía en la observancia a nivel constitucional de algunos puntos doctrinales que consideraba “sustanciales en todo ordenamiento constitucional”. Tales eran: “la invocación del nombre de Dios en el preámbulo de la Carta, a la consagración del derecho a la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte natural, la libertad religiosa abierta a todas las confesiones, la protección del matrimonio y la familia, la libertad de enseñanza, y la igualdad jurídica de los ciudadanos⁴⁴⁸”. La prensa señalaba positivamente, de estas exhortaciones pastorales, “aspectos que podrían considerarse como avances significativos, como los relativos a la plena libertad religiosa y la plena libertad de enseñanza, sin perjuicio de la inspección y vigilancia que corresponden al Estado⁴⁴⁹”.

Al empezar a trabajar la ANC, se programó la recepción de propuestas del conjunto de la nación colombiana; propuestas que fueron generales como las del Partido Social Conservador (PSC) y la AD-M19, o por temas específicos, y que al ser entregadas desbordaron la capacidad de atención de la Secretaría de la ANC el día del cierre de recepción. Las propuestas fueron asignadas a las comisiones o subcomisiones competentes, para que constituyeran material de soporte para la presentación de ponencias sobre los temas, junto con las recomendaciones de las mesas de trabajo organizadas para la ANC en 1990. En materia religiosa, destacó la prensa nacional la propuesta presentada por el expresidente y constituyente del PSC Misael Pastrana Borrero y su copartidario Augusto Ramírez Ocampo, sobre el preámbulo de la Constitución que, según la prensa, “fundamentalmente busca preservar el nombre de Dios en la Carta⁴⁵⁰”, evidenciando que actuarían como portavoces de la agenda de la Iglesia católica en el seno de la ANC.

448. EL TIEMPO. Más de cien proyectos a estudio de Asamblea. Redacción El Tiempo, Bogotá, D.C., 9 de marzo de 1991 [citado 9 nov., 2019]. Disponible en Internet: <URL: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-38707>>.

449. EL TIEMPO. Más de cien proyectos a estudio de Asamblea. Redacción El Tiempo, Bogotá, D.C., 9 de marzo de 1991 [citado 9 nov., 2019]. Disponible en Internet: <URL: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-38707>>.

450. EL TIEMPO. “Iglesia y rama judicial descubren sus cartas”. Redacción El Tiempo, Bogotá, D.C., 8 de marzo de 1991. Disponible en Internet: <URL: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-37880>>.

En esta fase inicial, la Iglesia católica insistía en visibilizar sus temas de interés, presentando una propuesta de seis puntos sobre temas que consideraba debían quedar incluidos en el nuevo texto de la Constitución Política de 1991, relacionado con la restricción procedimental y de competencia de la ANC para revisar el concordato, declarando preventivamente (ante las informaciones que buscaban derogarlo) que era un convenio de derecho público internacional, dado el carácter de la Iglesia católica de sujeto de derecho internacional, así como manifestaron su apertura a que el Estado firmara convenios de derecho interno con las demás confesiones o Iglesias. Igualmente, rechazaba el matrimonio civil para todos los colombianos, porque afectaría las libertades de conciencia y religiosa. En cuanto a la regulación de los asuntos estrictamente religiosos, la Iglesia católica propuso la *invocatio dei* en el preámbulo: “invocar a Dios, autor de la vida, fundamento de la dignidad humana y fuente suprema de toda autoridad”. Igualmente, promovía la libertad de cultos a través de la garantía de la libertad de todas las confesiones religiosas y su igualdad ante la ley, la libertad religiosa “ejercida individualmente o asociándose con otros”, y en los ámbitos privados y públicos⁴⁵¹.

El trámite del preámbulo en la ANC es descrito en detalle por el profesor Vicente Prieto⁴⁵², por lo que no ahondaremos en la presentación del trámite en dicho texto constitucional en este texto, y solo trataremos de presentar, en aras de aportar información novedosa sobre el tema, los argumentos que se refirieron estrictamente al Estado laico, tanto en la discusión del preámbulo como en los debates sobre los artículos 1 y 19 de la actual constitución, donde se refirieron igualmente a la aconfesionalidad del Estado. El balance de la disputa por la inclusión de la *invocatio dei* permite concluir que no pudieron impedir la los sectores laicistas, aunque la invocación a Dios ahora se hace como protector del pueblo colombiano y es producto de la polarización y posterior cesión mutua desde ambas posturas antagónicas dentro de la Comisión Primera de la ANC. Por otra parte, no se discutió formalmente la inclusión del Estado laico en el

451. PRIETO, Vicente. Estado laico y libertad religiosa. Antecedentes y desarrollo de la Constitución colombiano de 1991. Bogotá, D.C.: Biblioteca jurídica Diké, Universidad de la Sabana, 2011, p.21-47. ISBN: 978-958-731-049-8.

452. BIRRI, Francisco Rojas. Plenaria de la Asamblea Nacional Constituyente del 20 de febrero de 1991. En: Gaceta Constitucional, 8 marzo 1991, no. 18, p.8.

preámbulo ni en el artículo primero, como cabría esperar del programa constitucional del laicismo, como había acontecido con el modelo constitucional francés en 1946 y 1958, y se dará después en la constitución ecuatoriana de 2008.

3. Las definiciones en la ANC sobre el Estado laico y la aconfesionalidad del Estado

Algunas propuestas de reforma presentadas a la ANC incluyeron la definición de Colombia como un Estado laico. La primera de ellas fue hecha por Francisco Rojas Birry, en su exposición general ante la plenaria de la ANC el 20 de febrero de 1991, cuyo texto era el siguiente:

Artículo 53. El Estado colombiano es laico, garantiza la libertad de conciencia, de creencia, de religión y de cultos que no contravengan los derechos humanos, en consecuencia no podrá otorgar privilegios religiosos o misionales.

Nadie podrá ser compelido a profesar prácticas contrarias a su conciencia ni podrá ser molestado por razón de sus opiniones religiosas. El Estado sancionara todo acto que atente contra este derecho⁴⁵³.

Este proyecto no fue tramitado, ya que el mismo constituyente Rojas Birry presentó otra propuesta posteriormente, eliminando la mención al Estado laico, en la que planteó:

Artículo 53. El Estado colombiano garantiza la libertad de conciencia, de creencia, de religión y de cultos que no contravengan los derechos humanos. En consecuencia, no podrá otorgar privilegios religiosos o misionales. Nadie será molestado por razón de sus opiniones religiosas ni compelido a profesar creencias ni a observar practicas contraria a su conciencia⁴⁵⁴.

453. ROJAS BIRRY, Francisco. Proyecto de Acto Reformatorio de la Constitución Política de Colombia No 119. En: Gaceta Constitucional, 30 marzo 1991, no. 29, p. 4.

454. CARRILLO FLÓREZ, Fernando. Proyecto de Acto Reformatorio de la Constitución Política de Colombia No 125. En: Gaceta Constitucional, 1 abril 1991, no. 31, p.2.

La otra propuesta de Estado laico fue la de Fernando Carrillo Flórez, cuyo texto era el artículo correspondiente al número 4 de la propuesta (originalmente sin número):

Principios básicos de la organización y funcionamiento del Estado (...)
9. El Estado es laico, no profesa ni tiene por oficial ni estatal a religión alguna y les reconoce y garantiza a todas (sic) la igualdad de derechos consagrados en esta Constitución. Dentro de un régimen de separación e independencia reconoce a la tradición católica como elemento importante de la unidad nacional, del orden moral y social y de la formación histórica y cultural de Colombia⁴⁵⁵.

A pesar de las propuestas expresas, ninguna de las dos tuvo éxito, ya que no fueron discutidas en la Comisión Primera, de la que hacía parte Francisco Rojas Birry; es decir, de las más de 300 propuestas que pretendían modificar el preámbulo y las libertades religiosas, ninguna se convirtió en propuesta formal de definición de Colombia como Estado laico ni fue incluida en las ponencias presentadas a discusión de la Comisión Primera de la ANC. Otras propuestas buscaron garantizar la separación de la Iglesia y del Estado con una regla constitucional común: “ninguna confesión tendrá carácter estatal”. Las propuestas fueron presentadas por el constituyente Antonio Navarro (AD-M19⁴⁵⁶), Jaime Ortiz (Unión Cristiana⁴⁵⁷), y los constituyentes liberales Horacio Serpa, Guillermo Perry

455. “**Artículo 30.** Derechos de la persona. [...] Numeral 6. [...] Las iglesias y las comunidades religiosas ordenan sus asuntos y desempeñan sus funciones dentro de lo establecido en la Constitución y las leyes de la República. **Ninguna confesión tendrá carácter estatal.** El estado ordenará sus relaciones con todas las iglesias y cultos dentro de los principios de cooperación y respeto mutuos” (resaltado nuestro). (Proyecto de Acto Reformatorio de la Constitución Política de Colombia No. 50. En: Gaceta Constitucional, 18 marzo 1991, no. 22, p.10).

456. “**Artículo 54.** De la libertad de religión y culto. [...] 2. **Ninguna confesión tendrá carácter estatal.** Todas las confesiones religiosas e iglesias son libres ante la ley. El Estado mantendrá relaciones de cooperación con las diferentes confesiones, sobre las bases de no discriminación y de apoyo en aquellas actividades de interés común” (resaltado nuestro). (Proyecto de Acto Reformatorio de la Constitución Política de Colombia No. 82. En: Gaceta Constitucional, 20 marzo 1991, no. 24, p.6).

457. “**Artículo 12.** Libertad de conciencia, religiosa y de cultos. Se garantiza la libertad de conciencia, religiosa y de cultos. **Ninguna confesión tendrá carácter estatal**” (resaltado nuestro). (Proyecto de Acto Reformatorio de la Constitución Política de Colombia No. 84. En: Gaceta Constitucional, 20 marzo 1991, no. 24, p.17).

y Eduardo Verano (P.L.⁴⁵⁸). La última propuesta de los liberales es relevante porque es parte del contexto de la posición de Horacio Serpa que la Corte Constitucional ha usado para justificar parte de sus decisiones sobre el Estado laico.

Las propuestas fueron debatidas en la Comisión Primera de la ANC. Aida Avella (UP⁴⁵⁹), en la sesión del 24 de abril de 1991, pidió incorporar la idea de la aconfesionalidad religiosa estatal contenida en estas propuestas; luego, Mercedes Carranza, al intervenir, también pidió considerar dicha norma constitucional⁴⁶⁰, sugerencias en las que había consenso y que nadie rechazaba en la Comisión, salvo una alusión previa de Horacio Serpa⁴⁶¹ sobre lo innecesario de la consagración de la aconfesionalidad (olvidando que la propuso él mismo por escrito, como vimos atrás), dado que el Estado no sería confesional, recomendación que no fue atendida porque el inciso se discutió para incluirlo*.

A pesar del reparo de Horacio Serpa y tal vez alentado por los apoyos a la inclusión expresa de la aconfesionalidad, expresados posteriormente a la intervención de Horacio Serpa por Aida Avella y María Mercedes Carranza, el constituyente Juan Carlos Esguerra⁴⁶² trajo a colación la regla constitucional contenida en el artículo 16, numeral 3, de la constitución española (expedida en 1978⁴⁶³). Juan Carlos Esguerra (conservador del

458. Aída Avella expresó: “Es conveniente, me parece, que por ejemplo la cláusula de que ninguna confesión tendrá un carácter estatal quede, porque necesariamente abrimos un muro que ha habido aquí por mucho tiempo y tal vez con un tratamiento muy discriminatorio hacia muchos cultos; por eso sería bueno que el hecho de que no tenga carácter estatal ninguna confesión pueda quedar en la Constitución colombiana” (AVELLA, Aída. Comisión primera. Debate del 24 de abril de 1991. En: ANC. Consulta textual y referencial, transcripciones de sesión: BLAA, p. 14).

459. *Ibid.* p. 5.

460. CARRANZA, Mercedes. Comisión primera, debate del 24 de abril de 1991. En: ANC. Consulta textual y referencial, transcripciones de sesión: BLAA, p. 13.

461. Para ilustrar el punto, hay ejemplos contemporáneos como el mexicano, que es expresamente laico y también prohíbe constitucionalmente la confesionalidad religiosa estatal (art. 24, inc. 2.), o el ruso, que igualmente es secular en su constitución y prohíbe de igual forma la confesionalidad en su constitución (art. 14.1), entre otros.

462. ESGUERRA, Juan Carlos. Comisión primera. Debate del 24 de abril de 1991. En: ANC. Consulta textual y referencial, transcripciones de sesión: BLAA, p. 6.

463. Constitución española, art. 16: “**Artículo 16** [...]. 3. **Ninguna confesión tendrá carácter estatal.** Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones” (resaltado nuestro).

MSN) argumentó a favor de la aconfesionalidad religiosa estatal en la misma sesión, pero después se basó en el texto constitucional español referenciado para incluir expresamente la firma del concordato con la Iglesia católica. En el mismo sentido se pronunció Raimundo Emiliani Román (MSN⁴⁶⁴). Aunque la declaración formal de que ninguna Iglesia o confesión sería estatal estaba aceptada⁴⁶⁵, fue adicionada dentro de un tercer inciso al texto en discusión, para votarse por separado, por sugerencia del constituyente Diego Uribe Vargas (PL⁴⁶⁶).

La redacción de la propuesta de Juan Carlos Esguerra, aunque era aceptable para todos los miembros de la comisión, salvo para Horacio Serpa (que se opuso expresamente a la inclusión de la aconfesionalidad, como ya vimos), naufragó al estar atada a la autorización para firmas de concordatos con la Iglesia católica. Dicha propuesta fue rechazada esencialmente porque no querían dejar expreso un trato especial a la Iglesia católica, aprobándose en consecuencia la propuesta presentada sobre libertad religiosa el 24 de abril de 1991, por Jaime Arias, que no incluía ese tercer inciso⁴⁶⁷.

464. Raimundo Emiliani expresó: “El Estado colombiano puede celebrar concordatos con la Iglesia católica, un concordato con la Iglesia no puede desconocer las libertades fundamentales de que debe gozar por consagración judicial, las otras confesiones religiosas, ahora estas confesiones religiosas quieren tener arreglos con el Gobierno, yo no veo por qué no lo puedan tener, por eso me gusta mucho la fórmula que está en la Constitución española, **está muy bien que se diga que ninguna confesión tendrá carácter estatal, yo estoy de acuerdo todas deben ser iguales en cuanto al tratamiento oficial** y se puede[n] celebrar acuerdos entre el Gobierno y la Iglesia católica eso se llama concordato y entre el Gobierno y las demás confesiones religiosas, yo a ese no le veo ningún inconveniente” (EMILIANI, Raimundo. Comisión primera. Debate del 24 de abril de 1991. En: ANC. Consulta textual y referencial, transcripciones de sesión: BLAA, p. 9).

465. Comisión primera. Debate del 24 de abril de 1991. En: ANC. Consulta textual y referencial, transcripciones de sesión: BLAA, p. 17 y 18.

466. “Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Sin perjuicio de las competencias privativas del Estado previstas en esta Constitución, el Gobierno podrá mantener relaciones de cooperación y celebrar acuerdos o convenios con la Iglesia católica y con otras confesiones sobre base de recíproca deferencia y mutuo respeto” (URIBE VARGAS, Diego. Comisión primera. Debate del 24 de abril de 1991. En: ANC. Consulta textual y referencial, transcripciones de sesión: BLAA, p. 21, 28).

467. ARIAS, Jaime. Comisión primera. Debate del 24 de abril de 1991. En: ANC. Consulta textual y referencial, transcripciones de sesión: BLAA, p. 30 y 31.

En conclusión, la declaración expresa de que ninguna confesión tendrá carácter estatal, a pesar de que era aceptada por los intervinientes, terminó desapareciendo por “católica⁴⁶⁸”; es decir, por haberse atado a una regla constitucional que no se quería aprobar por la mayoría efectiva de la Comisión Primera, por dar un tratamiento especial o que se percibía exclusivo de la Iglesia católica; regla que, además, según Horacio Serpa, era innecesaria, dado el carácter tanto del Vaticano como del Estado colombiano, por lo que podían firmar convenios en ejercicio de su relaciones internacionales⁴⁶⁹. En ningún momento de esta discusión se evidencia que estuviese permeada por la idea de que la aconfesionalidad era semejante a la definición de Colombia como un Estado laico, como después lo aseguraría reiteradamente la Corte Constitucional, sin basarse en ninguna fuente documental conocida.

3.1. Otras menciones al Estado laico en la ANC

Hay cuatro menciones específicas al Estado laico o a la naturaleza laica del Estado o de la república (francesa, en particular) en los debates de la ANC que hemos encontrado, pero no hemos hallado en las discusiones de los constituyentes que llevaran o propusieran debate alguno para configurar a Colombia como Estado laico. Las primeras intervenciones sobre el Estado laico fueron de Álvaro Leiva (AD-M19) y Aida Avella Esquivel (UP), en debate sobre la inclusión de la *invocatio dei* en el preámbulo constitucional en la Comisión Primera. La intervención de Álvaro Leiva, en la que se refiere al Estado laico y la legitimidad del mandato constituyente, se da en respuesta a la discusión del papel del pueblo y de Dios en el preámbulo⁴⁷⁰, afirmando que Dios es característica fundamental de

468. Mayoría que no era igual a la mayoría que aprobó la modificación del preámbulo propuesto inicialmente por la subcomisión, dado que Jaime Ortiz, el presidente de la comisión que defendió y propuso el preámbulo que presentó la subcomisión, también estaba interesado en que la aconfesionalidad quedara aprobada.

469. SERPA, Horacio. Comisión primera. Debate del 24 de abril de 1991. En: ANC. Consulta textual y referencial, transcripciones de sesión: BLAA, p. 13.

470. “No nos afanemos por la ubicación en el papel de Dios, porque Dios no tiene preocupación, yo creo que en eso no hay que entrar en afanes, sino dejarlo de tal manera que la nación colombiana sea respetada, porque una de las características fundamentales de la nación es esa, la propensión del colombiano nacional por la invocación a Dios [...]. Nosotros sí somos el pueblo, porque hemos recibido un mandato de representación del pueblo, es como si el apoderado actuara por él y no

la nación colombiana —citarlo, invocarlo, tenerlo presente—, lo que no se puede desconocer, so pena de irrespetar a la nación colombiana, y declara que ellos, la ANC, son el mismo pueblo (teoría de la representación de por medio); en conexión con esto, presenta el poder del Estado laico frente al poder de la Iglesia como un asunto definido, indiscutible y superado (como tema de la teoría política y constitucional), por lo que no habría duda de que el Estado es civil y laico, pero, a la luz de la actuación de Leiva, no necesitaba ser definido en ese sentido en la constitución. Es decir, si en algún momento Álvaro Leiva deseó que el Estado colombiano asumiese la forma laica, durante el trámite en la ANC el constituyente Leiva contextualizó indebidamente su propio rol, ya que para lograr la inserción del Estado laico en el texto constitucional estaba obligado a presentar una propuesta de texto durante los debates y luego debía ganar aliados para su postura personal en las votaciones de la Comisión Primera y la Plenaria de la ANC.

Aída Avella, por su parte, menciona al Estado laico⁴⁷¹, aclarando su resistencia a la inclusión de la *invocatio dei*, y afirma que incluso preferiría

por quien representa, y eso no puede ser así, nosotros somos el pueblo, entonces quería también aprovechar para señalar, algo que se ha tocado ya en dos ocasiones, una por el señor ministro... por eso hoy se habla de esas características del poder del **Estado laico** en contraposición a lo que es la Iglesia, eso ya quedó superado, nosotros seguimos enredados en cosas que realmente se superaron hace muchísimos años en el mundo, el problema de Dios, el problema de la Iglesia-Estado y naturalmente el poder del Estado, dicen los autores cuando se habla de las características del mismo, pues el poder del Estado, es un Estado civil, porque aun lo señalan ellos [...]. Yo creo que Dios debe quedar en la línea donde se pueda recoger lo que se quiera decir con él y no estar pie forzado en una situación de preminencia literaria que no la necesita, porque es Dios o no es Dios, tanto así que yo diría, repito, que el único que no está preocupado por el asunto es él” (resaltado nuestro). (LEIVA, Álvaro. Comisión primera. Debate del 24 de abril de 1991. En: ANC. Consulta textual y referencial, transcripciones de sesión: BLAA, p. 16).

471. “Nosotros no (sic) hacemos parte de quienes hemos propuesto que lo mejor sería que nuestra constitución no tuviera preámbulo, nos hubiéramos ahorrado una gran discusión y pensamos que hay varias constituciones y que viene haciendo carrera, incluso dentro de las últimas constituciones, en no tener preámbulo y creemos que lo fundamental no es el problema de la figuración de Dios, pensamos que hay cosas que vamos a tener que recoger en una forma primordial y por eso nos identificamos con quienes han planteado lo de la democracia participativa y pluralista dentro del preámbulo que seguramente saldrá [...], pero pensamos que avanzamos hacia un **Estado laico**, donde va a haber libertad de cultos, donde va a haber libertad de creencias religiosas y, por consiguiente, pensamos que hay necesidad de mirar de verdad, de buscar un consenso [...], no compartimos el criterio de quienes invocan a Dios como fuente de toda autoridad, de vida, etc., etc. [...]. Nosotros somos de los que no creemos en Dios, pero somos creyentes, creemos

que no tuviera un preámbulo (por causa de la invocación a Dios), pero ante la fuerza del deseo mayoritario de los colombianos (como también lo había dicho María Mercedes Carranza, con quien estaba en sintonía), dice aceptar el preámbulo y la *invocatio dei*; sin embargo, piensa que se avanza o se tiende hacia el Estado laico (como tendencia social o política, aunque no da más detalles de la naturaleza y peso de esa tendencia pensada por ella), como una dinámica social, teleología, como un fin social (lo que es consistente con la racionalidad progresista sobre la religión civil de la Ilustración), abstracción entendible, pero que en coherencia con la dinámica de su función constituyente no implicó para la constituyente Avella definirlo como trabajo a cargo suyo o de los miembros de la ANC, dado que no presentó una propuesta que lo acogiera constitucionalmente ni disputó por su inclusión en el texto constitucional, tal y como ocurrió previamente con Álvaro Leiva.

En discusión posterior, ahora sobre el artículo primero, dos constituyentes, Jesús Pérez (PL) y Arturo Mejía (UC), en el debate de plenaria del 30 de abril de 1991, también aludieron al Estado laico. Jesús Pérez (PL), al debatir sobre los diferentes elementos que aluden a las características del Estado, contenidos en el artículo 1, expresó a modo de ejemplo, sobre el modelo estatal francés en la Constitución de 1958 de la Quinta República, que entre sus características enlistadas y definitorias se encuentra la de ser una “república laica” y, por lo tanto, mencionaba el Estado laico⁴⁷². Sobre su intervención se percibe que es coherente con el discurso

en algo, pero necesariamente tendremos que buscar cómo llegamos a hacer un preámbulo de consenso que, si no se puede, pues inevitablemente tendríamos que mirar cómo definirlo con votos, pero si podemos llegar allá tendríamos que ver la posibilidad de que estas cosas se han venido planteando en la discusión, que nos parece que no obedecen a ningún criterio personalista ni de partido, sino a ver la realidad de nuestro país, que tendríamos que avanzar y necesariamente yo también dejaría la constancia de que sin ser partidaria de que Dios figura en la constitución, en aras de un consenso tendríamos que buscar una fórmula, que la que me parece más apropiada podría ser la que ha planteado María Mercedes [Carranza], por eso creemos que avanzando en la discusión, podríamos ver que hay cosas más fundamentales que la misma presencia de Dios de la constitución” (AVELLA. Op. Cit. p. 29).

472. “Muchas gracias, señor presidente; yo quiero simplemente hacer unas observaciones quizás de manera un poco desordenadas sobre el articulado que se nos ha propuesto, en el artículo primero, señor presidente se dice que la nación colombiana es un Estado social de derecho; la nación uno la puede tomar en dos sentidos, o como sinónimo de Estado, y entonces estaríamos en presencia de un pleonasma en esta redacción porque equivaldría a decir que el Estado colombiano es un Estado

constitucional, al distinguir entre la *nación* y el *Estado* como conceptos diferenciados, y entiende que en Francia el diseño de Estado laico se hace desde la atribución constitucional de dicho modelo o característica al Estado (aunque realmente la Constitución francesa de 1958 define como *laica* a la república francesa), como una característica, entre otras, de la república francesa, sin ser ese el foco de su discurso por cuanto su mención busca la corrección de una impropiedad en una propuesta de texto a debatir. En segundo lugar, y en coherencia con su enfoque argumentativo, es claro que conoce y usa el modelo francés, pero no trasluce la idea de que ese modelo sea requerido o deseable para el caso colombiano. Por último, al igual que la constituyente Avella y a pesar de tener claro que la dimensión del diseño estatal laico se adscribe como característica expresa del Estado, Jesús Pérez tampoco propone discutir la adjudicación de dicha característica al Estado colombiano que refundaban en la ANC.

Una última mención al Estado laico la hizo Arturo Mejía (UC), en sesión o debate sobre el futuro artículo 1⁴⁷³, alrededor de las características y los elementos del Estado. Arturo Mejía hizo un análisis

social de derecho; o la puede tomar como el conjunto del pueblo con todas las connotaciones que Renán le ponía y que no creo que sean del caso repetir aquí, y entonces no parece apropiado decir que la nación colombiana es un Estado; [...] es la razón por la cual yo pienso que habría que cambiar esa redacción; y veo, repasando algunas constituciones aquí, de manera rápida, y encuentro que por ejemplo respecto de Francia la constitución dice: Francia es una República indivisible, lo dice la nación francesa; es tal cosa, laica, democrática y social etc., etc., y me encuentro por ejemplo con que la República Federal Alemana dice: la República Federal de Alemania es un Estado Federal, lo dice la nación alemana, es tal cosa; y me encuentro con la constitución italiana: Italia es una República Democrática, fundada, etc.: España se constituye en un Estado social y democrático, pero decir la nación Colombiana se constituye en un Estado o es una impropiedad o es un pleonismo” (PEREZ, Jesús. Informe de la sesión plenaria del día 30 de abril de 1991. En: Presidencia de la República. Centro de Información y sistemas para la preparación de la Asamblea Nacional Constituyente. Transcripción de sesiones. Bogotá. 6 mayo, 1991. p. 80).

473. “Estoy de acuerdo y era mi propósito desde el comienzo hacer un comentario sobre esa primera expresión del artículo primero y se dice que la nación colombiana es un Estado. Es algo que no se compadece con la realidad de lo que es una nación y de lo que es un Estado [...]. La redacción desde luego se puede cambiar, y podría decirse que [...] la República se organiza como una República unitaria, descentralizada, etc., etc. Cuando se trata de hacer la enumeración de cuáles son las características de esa República el mismo hecho de lanzarse a atribuirle características corre el peligro de que se dejen algunas cosas por fuera; personalmente tengo el sentimiento y tengo la percepción de que es muy importante caracterizar esa República de Colombia como una República no solamente democrática, participativa, sino además **laica**, además ecológica” (MEJÍA, Arturo. Informe de la sesión plenaria del día 30 de abril de 1991. En: Presidencia de la República. Centro de Información y sistemas para la preparación de la Asamblea Nacional Constituyente. Transcripción de sesiones. Bogotá. 6 mayo, 1991. p. 85).

constitucionalmente correcto de las características que podrían atribuirse a la república colombiana, teniendo presente el modelo republicano francés, en un sentido correctivo cercano al de Jesús Pérez. Sin embargo, a pesar de que desde su parecer (diferente al de los otros constituyentes, que no planteaban expresamente como “deseable” la característica del Estado colombiano como Estado o república laica) se debía atribuir la característica de Estado laico al Estado colombiano, al igual que sus colegas —que le antecedieron en el uso de la palabra en esta y en sesiones previas—, tampoco promovió una discusión para adjudicar dicha característica en la constitución a aprobar por la ANC/91, a pesar de que el presidente de la Comisión Primera era la cabeza de lista por la que ingresó a la ANC y, por lo tanto, su único compañero partidista y confesional en la ANC, lo que hubiera facilitado dicha inclusión si el constituyente Mejía hubiese decidido promover la definición constitucional de *Estado laico*. En conclusión, las menciones del “Estado laico” o de la “república laica”, en los debates de la Comisión Primera o en plenaria, fueron menciones al paso, de alguna manera meramente retóricas, por cuanto no estuvieron acompañadas de propuestas de texto que concretaran el diseño de Estado laico como característica constitucional colombiana en la ANC de 1991.

3.2 La discusión en la ANC sobre la aconfesionalidad en el trámite del articulado sobre libertad de conciencia, de cultos e igualdad de confesiones

En cuanto al articulado aprobado también en la Comisión Primera sobre libertad de conciencia, libertad religiosa y de cultos, el constituyente Diego Uribe Vargas, en el informe-ponencia para la plenaria de la ANC, expresa los alcances que tienen las propuestas acordadas en la Comisión Primera:

Dentro del nuevo ordenamiento constitucional, la consagración de la libertad de conciencia representa uno de los aspectos fundamentales. Ello se complementa con el derecho de cada persona de profesar libremente su religión, en forma individual y colectiva. Las palabras “todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley”, expresan la diferencia fundamental con el texto de la Constitución de 1886, en el cual

se hace referencia, a la moral cristiana y a las restricciones que de aquellas se derivan. El haber desaparecido del preámbulo de la Carta que fuera aprobado en el Plebiscito de 1957 el carácter oficial de la religión católica, da paso a la plena igualdad de religiones e iglesias, lo cual se traduce en la libertad de cultos⁴⁷⁴³.

El argumento saluda la consagración de las libertades de conciencia y religiosa, y explica cómo la extinción de las limitaciones a la libertad de religión consagradas en la Constitución de 1886 y la confesionalidad estatal católica establecida en el preámbulo incorporado a la Constitución de 1886, en 1957, se extinguen y permiten ahora la libertad religiosa y de cultos, así como la plena igualdad de confesiones e Iglesias. Al final del proceso constituyente de 1991, como hemos apreciado, no se obtuvo una configuración formal de Colombia como Estado laico, salvo dos proyectos que lo mencionaron —pero que no fueron acogidos, ni discutidos (y aun uno de ellos fue cambiado por su propio autor), así como las cuatro menciones aisladas que hicieron cuatro constituyentes al debatir el preámbulo, o el artículo primero de la Constitución —donde se definen los principios, o las características generales de algunos estados o repúblicas—, no hay evidencia de ningún otro tratamiento a esta figura en el seno de la ANC.

Algunos elementos que se reputan del Estado laico, como la restricción a los actores religiosos para su acceso a cargos públicos, fueron eliminados expresamente en el debate de plenaria de la ANC. No quedaron tampoco restricciones al ejercicio de la libertad de cultos ni su restricción al ámbito privado, como se hace en países con Estado laico. Por su parte, la *invocatio dei* se aprobó, como desde el siglo XIX se viene haciendo en Colombia en todas sus constituciones, salvo la de 1863, y aun las constituyentes (Aída Avella y María Mercedes Carranza) que manifestaban no querer incluir la *invocatio dei*, por motivo de sus creencias personales, expresaron aceptar la voluntad popular mayoritaria orientada a la alusión expresa a Dios (aunque no como inspirador, que era su apuesta, sino finalmente como protector del pueblo colombiano, aludiendo a su omnipotencia protectora), mientras que otros entendían la *invocatio dei* como una tradición o característica constitucional de Colombia.

474.3 URIBE VARGAS, Diego. (constituyente). Informe-Ponencia para primer debate de plenaria. En: Gaceta Constitucional, no. 82, p. 12.

En fin, a pesar de todo esto, la prensa y los miembros del Gobierno nacional, así como la Academia y luego la Corte Constitucional, rápidamente continuaron sosteniendo lo que se había dicho antes de la ANC: que Colombia era un Estado laico. Una de las primeras evaluaciones públicas la hace un alto funcionario de la rama ejecutiva, el prestigioso jurista Manuel José Cepeda —quien tuvo responsabilidades como asesor presidencial de los asuntos legales en el Gobierno de Virgilio Barco hasta 1990 y, luego, en el de Cesar Gaviria, como consejero presidencial para la reforma institucional (y quien posteriormente será magistrado de la Corte Constitucional)—, quien en su balance considera la nueva constitución como un pacto social y clasifica las reformas logradas en tres grupos, dentro de las cuales el Estado laico era una reforma impensable de obtenerse, pero que se alcanzó⁴⁷⁵.

Es decir, a pesar de que no se plasmó ni siquiera la intención del Gobierno nacional, ni de algunos miembros de la ANC posiblemente interesados en definir a Colombia como Estado laico, se siguió afirmando que se había logrado tal definición constitucional. La Corte Constitucional, ante la constatación de que no había tal institución aprobada, pero imbuida de las ideas neoilustradas francesas, como veremos a continuación, dirigiría sus esfuerzos retóricos para hacer la tarea que no hizo la ANC.

4. La definición jurisprudencial del Estado laico en Colombia

En la sección anterior mostramos cómo el Estado laico no fue formulado por la ANC en 1991, como característica del Estado colombiano; sin embargo, la opinión pública y, especialmente, la labor de la Corte Constitucional, han llevado a la opinión mayoritaria de que Colombia está configurada constitucionalmente como un Estado laico: ¿Cómo se dio esto?

475. “En el primero, están las reformas frustradas que se venían tramitando en el Congreso desde hace varios años y que, en últimas, dieron pie a la búsqueda de un camino diferente para hacer los cambios: la Constituyente. En ellas están las reformas a la Justicia y al Congreso. Una segunda categoría sería la de los cambios que hace cuatro años nadie pensaba podrían darse: desmonte del Estado de Sitio; desaparición del parágrafo del artículo 120 sustento del bipartidismo en el Gobierno; igualdad de cultos y Estado Laico” (OBREGON, Carlos. Constitución, pacto social. En: *El Tiempo*, Bogotá, D.C. 30 de diciembre de 1990 [citado 10 nov., 2019]. Disponible en Internet: <URL: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-217801>>.

4.1. La sentencia primigenia del Estado laico: T-403/92

La primera de las sentencias que declara argumentalmente que el Estado es laico es la sentencia T-403/92⁴⁷⁶, por lo que técnicamente podrá decirse, según la taxonomía de López Medina, que es una *sentencia fundadora de línea*⁴⁷⁷. En ella, la Corte desarrolla el contenido y la iusfundamentalidad de las libertades religiosa y de cultos, por su positividad y, “sobre todo, por su importancia para la autorrealización del individuo en su vida en comunidad”. Luego, la Corte hace una presentación que enfatiza en las características del régimen constitucional surgido en 1991, contrastando el cambio constitucional ocurrido en 1991, en la regulación de la libertad religiosa y de cultos, del artículo 19 constitucional, que igualó a las “diferentes religiones e iglesias” y liberalizó “la libertad de cultos, sin consagrar límites constitucionales expresos a su ejercicio”; esto, a diferencia del antiguo artículo 53 de la CP/86, que sujetaba la libertad de cultos “a la moral cristiana, las leyes y el orden público”. Para explicar el cambio operado, la Corte Constitucional presenta “el informe-ponencia para primer debate en Plenaria, [d]el Constituyente Diego Uribe Vargas”, quien destaca la igualdad entre las confesiones: es al desaparecer tanto la referencia a la religión y moral cristiana como criterio de la antigua libertad religiosa, como el preámbulo de la Constitución que elevaba a la Iglesia católica a Iglesia oficial, que, a juicio de Diego Uribe Vargas, se concreta o “traduce en la libertad de cultos⁴⁷⁸”. Aquí es importante distinguir que el constituyente Uribe destaca los alcances de la libertad religiosa y de cultos, no del Estado laico, que adiciona la Corte.

476. Magistrado Ponente (MP, en adelante) Eduardo Cifuentes Muñoz, en sala de revisión de tutela con Alejandro Martínez Caballero y José Gregorio Hernández Galindo.

477. Para López Medina, las “sentencias hitos” fundadoras de línea fueron proferidas en el período inicial de actividades de la Corte Constitucional entre 1991 y 1993, en el que “se aprovecha sus primeras sentencias de tutela o de constitucionalidad para hacer enérgicas y muy amplias interpretaciones de derechos (u otros institutos) constitucionales. Son sentencias a menudo muy ambiciosas en materia doctrinaria y, en las que se hacen grandes recuentos históricos y comparados (a falta de experiencia jurisprudencial local) de los principios y reglas relacionados con el tema bajo estudio. Son, por sus propósitos, sentencias eruditas, a veces ampulosas, y casi siempre largas [...]. Su energía política se derivaba de la refundación constitucional de 1991” (LÓPEZ MEDINA. Op. Cit. p. 164).

478. Proyecto de Acto Reformatorio de la Constitución Política de Colombia, Op. Cit. p. 10.

La Corte, igualmente, presenta el informe-ponencia para el segundo debate en plenaria del constituyente Augusto Ramírez Ocampo, quien describe el trámite de los derechos, las garantías y las libertades religiosas contenidos, entre otros, en los actuales artículos constitucionales 18 y 19, textos que fueron deliberadamente divididos por la Comisión Primera de la ANC para darle su propio espacio a la libertad de conciencia, con un plano extendido más allá de lo estrictamente religioso, y la libertad religiosa, de la que destaca el constituyente Ramírez Ocampo la consagración sin limitaciones para su ejercicio “y el tratamiento igualitario que se otorga a todas las confesiones religiosas”, aunado a la eliminación que se hizo de la restricción a los ministros religiosos para el ejercicio de funciones públicas, que atribuye Ocampo a una exigencia contextual desfasada propia de las circunstancias históricas en que se expidió la Constitución de 1886.

Como consecuencia del trámite interno en la ANC, Augusto Ramírez Ocampo concluye que el cambio que se había dado hasta esa fase del trámite era “corolario lógico de la igualdad que se predica para todos los ciudadanos y de haber eliminado la protección especial que otorgaba la Constitución original y después el Acto plebiscitario de 1957, a la Iglesia Católica”, en consonancia con otros espacios democráticos que había promovido la Constitución Política de 1991⁴⁷⁹.

Estas reglas, contenidas en el artículo 19 constitucional que transcribe la Corte, y sus antecedentes, le bastan para afirmar que “los antecedentes de esta decisión del constituyente en torno a la religión acreditan el **tránsito de un Estado confesional a un Estado laico** y pluralista en materia de confesiones religiosas”. Es decir, argumentativamente el fundamento del Estado laico en esta sentencia no fue una declaración constitucional ni una intención del constituyente, sino la introducción expresa de la igualdad entre todas las confesiones, la eliminación de la confesionalidad católica del preámbulo anterior introducida en 1957 (aunque sigue la invocación a Dios como protector del pueblo colombiano), la supresión de las restricciones a los ministros religiosos (restricciones que habían intentado implementar infructuosamente varios de los mismos constituyentes) y la eliminación de los criterios de moral

479. Según se aprecia en la Gaceta Constitucional, no. 112 p. 6.

cristiana para determinar la admisibilidad de la práctica de la libertad religiosa.

En conclusión, para la Corte Constitucional, en esta, su primera sentencia en la que argumenta sobre la existencia del Estado laico, este se creó no porque así lo hayan determinado los constituyentes (labor que, como vimos, no hicieron debidamente), sino porque se deduce interpretativamente de la igualdad entre confesiones y porque ya no existían las instituciones que traía la antigua constitución. En síntesis, la base de la existencia del Estado laico para la Corte, en esta sentencia fundadora de línea jurisprudencial, es el que se haya declarado la igualdad entre las confesiones y eliminado el Estado confesional del preámbulo de 1957.

4.2. La segunda sentencia del Estado laico en Colombia: T-421/92

La sentencia que hace una segunda mención al Estado laico fue la sentencia T-421/1992⁴⁸⁰. Esta sentencia cita como antecedente a la sentencia T-403/1992 y sus soportes ya presentados, pero adiciona dos nuevos argumentos, que son:

1) Los modelos de la doctrina constitucional para mediar en las relaciones Iglesia-Estado, “que pueden clasificarse en tres modelos diferentes: la *sacralidad* —en el que el Estado asume funciones del bien religioso de la comunidad—, la *secularidad* —en el que el Estado reconoce el peso político de un poder religioso determinado, pero sin hacerse ya cargo de lo espiritual—, y la *laicidad* —en el que el Estado adopta una actitud de neutralidad respecto del poder religioso, separando el poder político del espiritual—”. Como fuente de esta clasificación particular, aunque bastante discutible en lo que entiende como *secularidad*, la Corte introduce, en el pie de página 3, a Nicolás Maquiavelo y su libro *El Príncipe*⁴⁸¹ y acota que “en este libro, escrito en 1513, el Secretario florentino divorcia el poder político del poder religioso”, afirmación que convierte, según se deriva de la afirmación de la Corte Constitucional, a Maquiavelo en el teórico primigenio de la separación del Estado y la religión.

480. MP Alejandro Martínez Caballero, en sala de revisión de tutelas con Fabio Morón Díaz y Simón Rodríguez Rodríguez.

481. MAQUIAVELO, Nicolás. *El príncipe*. Barcelona: Editorial Bruguera, 1974, cap. XI y XVII.

Como apreciamos, la clasificación de la Corte no tiene una fuente real conocida, pero *simula* ser reconocida y aceptada como doctrina constitucional (un texto de 1513 en el que el concepto *Estado laico* no existía en ningún país del mundo y en el que la palabra *laico*, si se hallaba, todavía requería el paso de tres siglos más para alcanzar su acepción de separación de los asuntos entre el Estado y la religión), y se liga con la conclusión de la sentencia precedente que caracteriza a Colombia haciendo un “tránsito de un Estado confesional a un Estado laico y pluralista en materia de confesiones religiosas”.

2) La Corte, igualmente, fundamenta su sentencia en un nuevo argumento extraído de una intervención de Francisco Rojas Birry, que denomina los “constituyentes indígenas” (aunque realmente no la suscribió el taita Lorenzo Muelas, el otro constituyente indígena), quienes “sostuvieron” que la *invocatio dei* iba en contra de su opinión⁴⁸².

Frente a esta argumentación de soporte, lo que corresponde a los argumentos de la sentencia T-403/1992 ya fue comentado, mientras que los dos nuevos argumentos merecen estas consideraciones: a) Los tres modelos de relaciones entre la Iglesia y el Estado (sacralidad, secularidad y laicidad) no corresponden a Maquiavelo, porque son categorías o conceptos recientes y, por lo tanto, su afirmación no solo es insostenible (por anacrónica), sino que su crítica se hace imposible, al no conocer de dónde fueron extraídos. En todo caso, no se entiende la distinción que se hace entre la secularidad y la laicidad, siendo lo secular y sus derivados un término muy afín a la tradición anglosajona de separación del ámbito religioso y estatal, y de subdivisión de las esferas de lo religioso en el escenario social por la complejización y diferenciación de las sociedades humanas. Además, el término *secularidad*, relacionado con dinámicas del hecho religioso y su regulación, tiene contenidos diversos. Por ejemplo, Taylor define *secularidad* en tres escenarios: en primer lugar, “como aquello que se retira del espacio público”; en segundo lugar, “como un tipo de

482. T-421/1992 en cita de intervención en la ANC/91 de Francisco Rojas Birry: “Si se trata de invocar un Dios, estaríamos obligados a reconocer, en detrimento de nuestras propias creencias y cosmogonías, que sólo existe una divinidad. Nosotros tenemos nuestros propios dioses y personajes míticos: Caragabí, Serankua, Papa Dumat, Pacha Mama, etc., que no estarían representados en la fórmula de un sólo Dios” (ROJAS BIRRY, Francisco. ANC. En: Gaceta Constitucional, 30 marzo 1991, no. 29, p. 4).

creencia y práctica que puede o no estar en retroceso”, y, en tercer lugar, como “cierto tipo de creencia o compromiso cuyo estado en esta era está bajo examen⁴⁸³”; esto, a menos que voluntariosamente (arbitrariamente) la Corte quiera adjudicar una significación exclusiva (y particular) a la laicidad (convirtiéndola en “su” doctrina constitucional a partir de esta sentencia), evidenciando una preferencia no explicada ni sustentada con el modelo francés (*jacobino*, le llama Webb, en su disertación doctoral sobre el modelo de regulación del hecho religioso francés, destacando su matiz intolerante⁴⁸⁴) de regulación del hecho religioso desde esta sentencia. La laicidad, por su parte, es un principio jurídico de separación de lo estatal con lo religioso, proveniente de la tradición constitucional y política francesa⁴⁸⁵.

b) En cuanto a la segunda cita, de “los constituyentes indígenas”, en la que queda claro que Francisco Rojas Birry (a quien la Corte llama “los constituyentes indígenas”) no está de acuerdo con la *invocatio dei* y argumenta en contra de la inclusión de Dios en el preámbulo, por cuanto no se siente representado (quería, como había sugerido García Márquez,

483. Concepto que Charles Taylor, el analista social y filósofo canadiense, define en su origen: “como proveniente de *saeculum*, un siglo o una era. Cuando comienza a ser usado en oposición a otros términos, como en el caso clero secular/clero regular, o estar en el *seculum*/ estar en la religión (es decir en algún orden monástico), el significado original tiene un uso muy específico. Las personas que están en el *saeculum* están insertas en el tiempo ordinario, en oposición a aquellas que se han apartado de este para vivir más cerca de la eternidad. La palabra es usada para el tiempo ordinario y no para el tiempo superior [...]; es decir, entre las cosas del tiempo ordinario y los asuntos de la eternidad, respectivamente” (TAYLOR, Charles. *La Era Secular* [Traducción de Lluís Duch]. Vol. 1. Barcelona: Gedisa, 2014, p. 40). Para Talal Asad, *secular* es una categoría epistémica (ASAD, Talal. *Formations of the secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003, p. 1. ISBN: 0-8047-4768-7).

484. WEBB, Edward. *Civilizing Religion: jacobin projects of secularization in Turkey, France, Tunisia and Syria*. Doctoral dissertation in Political Science. Pennsylvania University, 2007, 393 p. (Consultada en base de datos de Proquest, biblioteca de la Universidad del Magdalena).

485. Peña-Ruiz (p. 28) define la laicidad como “el hecho político y jurídico de separación de Estado e Iglesia, por lo que «la laicidad tiene que ver no con la religión como tal, sino con su régimen de derecho en la esfera pública»” (PEÑA-RUIZ, Henri. *La emancipación laica. Filosofía de la laicidad*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001, p. 28. ISBN: 978-848-483-014-6). La laicidad ha sido descrita como característica nacional francesa por Emile Poulat, quien también señala que “no existe ninguna definición ‘consagrada’ de lo que entendemos en Francia por *laicidad*, ni oficialmente patentada ni generalmente aceptada. La palabra era todavía un neologismo en la víspera de 1914, cuando ya el espíritu republicano laico había avanzado” (POULAT, Emile. *Nuestra laicidad pública*. México, D.F.: FCE, 2012, p.157).

una invocación politeísta). Si finalmente quedó incorporada la *invocatio dei* es extraña la estrategia argumentativa de la Corte al presentar un ejemplo que estaba en contra de lo que quedó aprobado e incorporado textualmente (o sea, cita una postura derrotada); es decir, si quería traer a colación un argumento de los constituyentes debía ser de alguno que presentara el sentido de lo aprobado o estaría cayendo en un inexplicable ejercicio de control constitucional de lo actuado por los constituyentes, o en algo así como un salvamento de voto de un constituyente. Adicionalmente, la Corte no acota el ejemplo ni explica qué quería ahondar o fundamentar del nuevo régimen constitucional con traer esa cita a colación, por lo que difícilmente podría entenderse una argumentación que no mostró su finalidad. Por supuesto que es claro que las manifestaciones de religiosidad como las indígenas están permitidas y protegidas; sin embargo, si eso era lo que quería significar, simplemente debió expresarlo con claridad la Corte, pero eso no apuntala de ninguna manera su argumentación.

4.3. La sentencia del concordato, que no dijo nada del Estado laico. C-027/93

De las primeras sentencias que trataron extensamente temas de la relación Estado/religión (es decir, es antecedente en la construcción del desarrollo jurisprudencial de la relación Estado y religión) fue la C-027/93⁴⁸⁶, decidida en sala plena (a diferencia de las previas sentencias de salas de revisión de tutela), que declaró como inconstitucionales algunos artículos del concordato. Esta sentencia, en las alegaciones, contiene una alusión al “principio de legítima laicidad del Estado” (sin precisarlo en modo alguno) y dos alusiones ligeras (de paso) al proceso de laicización (que está acompañado de la secularización) frente al régimen político; sin embargo, no fue objeto de argumentaciones de la Corte en materia de Estado laico, lo que permite inferir que dicha doctrina aún no estaba extendida o no era compartida por los integrantes de la Corte para este segundo año de funcionamiento, pues la sentencia fue de sala plena.

486. MP Simón Rodríguez Rodríguez.

4.4. La cuarta y la quinta sentencias en la construcción del concepto de Estado laico, sin desarrollarlo: sentencias T-430/93 y C-568/93

La cuarta sentencia es la T-430/93⁴⁸⁷, que no se ocupó de aludir al Estado laico, aunque citó brevemente la sentencia T-403/92 (el uso que hace es retórico). La sentencia suministra un criterio diferenciador frente al régimen constitucional previo, la prevalencia de la protección a las minorías religiosas. Esta sentencia se preocupó por definir los alcances de las libertades de culto y religión, y los posibles límites que podían tener. Además, hizo unas consideraciones importantes sobre el rol que debe ejercer el Estado frente a estas libertades y los límites individuales y sociales de la libertad religiosa y de cultos.

Otra sentencia del mismo año fue la C-568/1993⁴⁸⁸. En esta sentencia, también de sala plena, encontramos que en uno de los cargos el actor pide la declaratoria de inconstitucionalidad, basándose en el concepto de *Estado laico*, pero la Corte Constitucional no responde ni usa tal concepto en su decisión, sino que se refiere debidamente a la *libertad religiosa* con base en escuetas alusiones a la igualdad de las confesiones y la inexistencia de límites en la práctica de la libertad religiosa. En esta sentencia (C-568/93) la Corte define al *laicismo de Estado* como contrapartida estatal a la libertad religiosa, que para el caso concreto, la adopción de los días festivos de origen religioso, comporta la neutralidad religiosa estatal, ya que lo define como “una función arbitral de las referencias religiosas, de plena independencia, frente a todos los credos. En especial, la autonomía estatal para expedir las regulaciones laborales de los días festivos, eliminando la posibilidad de que la Iglesia, como antaño, pudiese intervenir en dicho proceso”.

Estos nuevos conceptos, aunados a los límites que la Corte por primera vez manifiesta que se pueden imponer a estas libertades, siempre que no desconozcan el núcleo esencial de derecho fundamental, informan la Constitución colombiana. También menciona la Corte por primera vez que es deber del Estado garantizar siempre la neutralidad, “a fin de proteger sus relaciones con las diferentes comunidades religiosas o espirituales, en condiciones de igualdad, es decir, sin privilegios para ninguna de

487. MP Hernando Herrera Vergara, en sala de revisión de tutelas con Alejandro Martínez Caballero y Fabio Morón Díaz.

488. MP Fabio Morón Díaz.

ellas en particular”. Por último, la Corte señala que el Estado no puede quedarse en prevenir la intolerancia, sino que está llamado a “adelantar las acciones de cooperación, asistencia, soportes que permitan la práctica de las distintas religiones y cultos; porque de otro modo se desembocaría en un Estado antirreligioso, cuyos contenidos son contrarios a la cultura de occidente, que interpreta la Constitución Política y el sistema colombiano en general”.

4.5. Las sentencias fundantes del Estado laico a partir de 1994: C-088/94, C-224/94, y C-350/94.

Al año siguiente, en 1994, empezarían las sentencias que sentarían la doctrina estructural de la Corte en materia del Estado laico. La primera de ellas, la sentencia C-088/94⁴⁸⁹, es la revisión de constitucionalidad de la ley estatutaria de libertad religiosa (ley 133/94), en la que la Corte traza con detalle los límites aplicables (orden público, dignidad humana, la ley) a los derechos fundamentales de libertad religiosa, variando los primeros pronunciamientos de que dicho derecho y libertades no tenían límites, aun cuando el salvamento de voto de los magistrados Eduardo Cifuentes Muñoz, Carlos Gaviria Díaz y Alejandro Martínez Caballero diferencian entre el derecho de la libertad religiosa —que es ilimitable, por referirse a la creencia— del derecho o libertad de cultos —que es de hacer y, por lo tanto, sí presenta los límites que la Corte estableció equivocadamente para ambos—, sin distinguirlos adecuadamente, a su juicio. La Corte hace una valoración valiosa del cambio institucional, al declarar que el Estado colombiano es, desde 1991, el Estado de libertad religiosa⁴⁹⁰.

La Corte también procede a aclarar los alcances de definiciones internas de la ley (como la contenida en el artículo 2 inciso sobre el respeto del Estado a todas las creencias religiosas), como sentido de la expresión

489. MP Fabio Morón Díaz.

490. Sentencia C-088/1994: “La Carta de 1991 superó el anterior esquema normativo y valorativo de rango constitucional, prevalente durante buena parte de la historia del constitucionalismo colombiano, caracterizado por el reconocimiento de la “confesionalidad católica de la nación colombiana”, y adoptó, como opción jurídico política, el principio básico de organización y regulación de estas libertades públicas, como la fórmula del **Estado de libertad religiosa**, que se traduce en este tipo de declaraciones y afirmaciones de evidente consecuencia normativa” (resaltado nuestro).

de la que sería la ley 133/94, “que establece que el Estado no es ateo, agnóstico o indiferente ante los sentimientos religiosos de los colombianos”, significando “que el Estado no profesa ninguna religión” y “que su única interpretación válida es la de que todas las creencias de las personas son respetadas por el Estado, cualquiera sea el sentido en que se expresen o manifiesten”; igualmente, la frase de que el Estado no sea indiferente ante los diferentes sentimientos religiosos “se refiere a que pueden existir relaciones de cooperación con todas las Iglesias y confesiones religiosas por la trascendencia inherente a ellas mismas, siempre que tales relaciones se desarrollen dentro de la igualdad garantizada [constitucionalmente]”.

Las únicas alusiones directas al Estado laico fueron presentadas como el *carácter laico del Estado* y se encuentran contenidas en uno de los salvamentos de voto (SV), presentado por el magistrado Fabio Morón⁴⁹¹. El magistrado Fabio Morón, en el numeral 4 de su SV, reitera que la *invocatio dei* del preámbulo no afecta el carácter laico del Estado, por cuanto “una interpretación sistemática de la libertad religiosa [...] no tiene sentido alguno por fuera de la neutralidad Estatal”. Igualmente, señala que “la garantía de la libertad y del pluralismo religioso consiste justamente en la certeza de que las instituciones políticas no tienen preferencia alguna” porque “si la libertad religiosa estuviese determinada por la invocación divina de los constituyentes [en singular], todas las creencias no sustentadas en el monoteísmo quedarían excluidas de la protección estatal”. Fabio Morón, igualmente, señala en SV la distinción de la creencia personal de los constituyentes y la inexistencia de la creación de un Estado no confesional o aconfesional.

Existen otros asuntos valiosos de la libertad religiosa o de cultos que son tratados en la sentencia o sus salvamentos de votos, pero no están directamente relacionados con el tema de este escrito (el Estado laico), por lo que no los destacamos.

491. El magistrado disidente Fabio Morón manifiesta, sobre la *invocatio dei*, que “en el preámbulo de la constitución los delegatarios del pueblo hacen una imploración genérica a Dios, quizás con la esperanza de que alguna ayuda sobrenatural les sea otorgada, o simplemente como una manifestación piadosa de la humildad con la que asumieron la tarea temporal e imperfecta que les fue asignada. Sea lo que fuere, ello no contradice el carácter laico y no confesional del Estado que ayudaron a configurar”.

La sentencia **C-224/94**⁴⁹², de sala plena, declaró exequible “el artículo 13 de la ley 153 de 1887, entendiéndose que la expresión ‘moral cristiana’ significa ‘moral general’ o ‘moral social’” y se usó nuevamente el término “carácter laico, no confesional, del Estado Social de Derecho ni al pluralismo político sobre el que está erigido el orden jurídico del país”, como característica de contraste de las normas y los principios constitucionales que definen la relación Iglesia-Estado, con las normas centenarias que controlaba.

4.6. La sentencia clave de la línea jurisprudencial de la Corte Constitucional sobre Estado laico: C-350/94

De la sentencia **C-350/94**⁴⁹³ podemos decir, desde las categorías de Diego López Medina, que es una sentencia hito, consolidadora de línea jurisprudencial^{494*}, que es reconceptualizadora^{495*} o que, en todo caso, es dominante^{496*}, porque sigue siendo utilizada por sentencias recientes que,

492. MP Jorge Arango Mejía.

493. MP Alejandro Martínez Caballero, aunque la ponencia original se le había encargado a José Gregorio Hernández Galindo.

494.* Según López Medina, “las sentencias hito consolidadoras de línea son aquellas en las que la Corte trata de definir con autoridad una subregla de derecho constitucional y en la que usualmente se decanta un balance constitucional más complejo que el que en un comienzo fue planteado por las sentencias fundadoras de línea. La mayor complejidad proviene del hecho de que la Corte tiene un conocimiento más completo de los intereses en juego y, por tanto, trata de llegar a optimizaciones o maximizaciones de dichos derechos contrapuestos. Estas sentencias disminuyen en algo el vigor político de la jurisprudencia temprana, pero buscan construir balances constitucionales más maduros y estables entre intereses contrapuestos. Estos balances se pueden hacer respetando, en términos generales, las definiciones hechas por los precedentes (por ejemplo, la SU- 82/95) o, de otro lado, introduciendo cambios importantes a los mismos (SU-111/98). De esta segunda posibilidad surgen aquellas sentencias hito que realizan cambios fuertes de jurisprudencia dentro de la línea” (LÓPEZ MEDINA, Op. Cit. p.164-165).

495.* Para López Medina, “en estas sentencias la Corte revisa una línea jurisprudencial en su conjunto y la afirma, aunque introduce una nueva teoría o interpretación que explica mejor, a los ojos de la Corte, el sentido general que ha mantenido la línea a lo largo del tiempo (Sent. C-590/2005). Se trata, por tanto, de esfuerzos de reconstrucción conceptual que hacen parte de un poder que tiene la Corte de ‘redefinir’ la *ratio decidendi* de fallos anteriores” (Ibíd, p. 165).

496.* López Medina expresa que las sentencias dominantes de línea jurisprudencial son aquellas “que, según el analista, contiene[n] los criterios vigentes y dominantes, por medio de los cuales la Corte Constitucional resuelve un conflicto de intereses dentro de determinado escenario constitucional. En la jurisprudencia colombiana es infrecuente que hoy en día sea dominante una sentencia fundadora de línea. En cambio, una sentencia dominante puede darse en cualquiera

aunque amplíen o complejicen los elementos y la comprensión del Estado laico, han acogido en general la estructura argumentativa de la sentencia C-350/1994 y/o la citan como referencia. En esta sentencia estructural del entendimiento de la regulación del hecho religioso en Colombia, bajo la vigencia de la Constitución de 1991, la Corte declaró concluyentemente que “los sentimientos religiosos de la población son un interés jurídico protegido en el constitucionalismo colombiano, a pesar del carácter laico del Estado colombiano”.

La sentencia inicia citando un párrafo mayestático de la sentencia de origen o fundadora del Estado laico, la T-403/92, sobre el valor de la tolerancia y la pluralidad (incluyendo la religiosa) como bases de la democracia. Luego la Corte, en la sentencia C-350/94, numeral 6, estructura con mayor profundidad y por primera vez la identidad del Estado colombiano como Estado laico, resumiendo desde el punto de vista de la teoría política (aunque en esta sentencia cita unas fuentes generales, a diferencia de la sentencia T-403/92) que no hay acuerdo o consenso entre las diferentes categorizaciones (a diferencia del tono de indiscutibilidad usado en la sentencia T-403/92); sin embargo, puntualmente no dice de dónde extrae los “modelos” cuarto (laico, como Francia y EEUU) y quinto (ateos), y confiesa también “que considera que es posible resumir, en términos abstractos (es decir, justifica volitivamente la argumentación que se separa de la realidad o la concreción, pero sin indicar los referentes conceptuales que usa, impidiendo su crítica), esas formas complejas de relación en los siguientes modelos de regulación jurídica”, modelos que, de los tres de la sentencia T-403/92, “según la teoría política”, pasan a ser cinco “modelos de regulación jurídica” de las relaciones entre el Estado y las confesiones religiosas⁴⁹⁷; igualmente, desde la “teoría política”, sin precisar los autores.

de las otras formas existentes de sentencia hito: puede tratarse de una sentencia consolidadora, modificadora o reconceptualizadora de línea” (Ibíd).

497. Se echa de menos alguna comparación de modelos de regulación desde otras disciplinas sociales, que se especializan en el análisis religioso e institucional, como la sociología de las religiones, o la historia de las religiones, en la que no solo se analizan las normas, sino las prácticas, y los objetivos de cada modelo de regulación, dando cuenta de las diferencias en la realidad, y no siguiéndose de las nomenclaturas, lo que le hubiera evitado las confusiones en que incurrió. La Corte Constitucional referencia en el pie de página 2, de la página 17, las tipologías diversas de Claude-Albert Colliard (COLLIARD, Claude-Albert. *Libertés Publiques*. 7.^a ed. Paris, 1989

El primer modelo de tal clasificación es el de los “Estados confesionales sin tolerancia religiosa”, en los que se establece una religión oficial y los contenidos de tal religión son jurídicamente obligatorios, prohibiéndose las demás religiones o discriminándose las considerablemente. En segundo lugar, la Corte menciona “los Estados confesionales con tolerancia o libertad religiosa”, caracterizados por consagrar una “religión como la oficial”, pero sin excluir a otras “creencias religiosas y a los otros cultos”. En tercer lugar, la Corte menciona una variación de “los Estados confesionales con libertad o tolerancia religiosa”, llamada “Estados de orientación confesional o de protección de una religión determinada”, en los que no se “establece una religión oficial”, pero “el régimen jurídico acepta tomar en consideración el hecho social e histórico del carácter mayoritario de una o más confesiones religiosas, a las cuales confiere una cierta preeminencia” (caso de Colombia antes de la expedición de la CP/91, España o Italia, según la Corte Constitucional).

La sentencia C-350/94 culmina su clasificación de los modelos de regulación estatal del hecho religioso con los Estados ateos, que se explican por su propio nombre, y en penúltimo lugar destaca a los “Estados laicos con plena libertad religiosa”, caracterizados por una “estricta separación entre el Estado y las Iglesias, de suerte que, por la propia definición constitucional, no solo no puede existir ninguna religión oficial sino que, además, el Estado no tiene doctrina oficial en materia religiosa y existe de pleno derecho una igualdad entre todas las confesiones religiosas”.

En su argumentación sobre el modelo que denomina *Estados laicos con plena libertad religiosa*, la Corte infundadamente dice que los ejemplos o

modelos clásicos de este tipo de Estado son los Estados Unidos y Francia. Esto por cuanto en la primera enmienda de la constitución estadounidense (1791) se potencia la libertad de cultos al prohibirse al Congreso el establecimiento de una religión oficial (es decir, no se declara laico, porque dicha categoría no existiría legalmente sino hasta mediados del siglo

p. 430 y s.), Paolo Biscaretti (BISCARETTI, Paolo. Derecho Constitucional [trad. Pablo Lucas Verdu]. Madrid: Tecnos, 1965, p. 615 y ss.) y Jonatan M. Miller *et al.* (MILLER, Jonatan M. *et al.* Constitución y derechos humanos. Jurisprudencia nacional e internacional y técnicas para su interpretación. Tomo 1. Buenos Aires: Astrea, 1991, p. 697 y ss.), sin precisar de dónde provienen sus categorías en concreto.

XX en Francia, y esa primera enmienda, al igual que su revolución política liberal se constituyó en un modelo para los revolucionarios franceses, y los hispanoamericanos), mientras que el artículo 1º de la constitución francesa de 1958 define a ese país como una “República indivisible, laica, democrática y social”.

Característica constitucional que tiene desde la cuarta República (1946), mientras que la separación francesa de Estado e Iglesias se obtuvo en 1905, sin referirse expresamente al Estado laico en ese momento.

La sentencia C-350/94 termina describiendo al modelo de “Estados laicos con plena libertad religiosa”, diciendo que estos regímenes constitucionales reconocen el hecho religioso y protegen la libertad de cultos pero, por su laicismo, no favorecen ninguna confesión religiosa, por cuanto consideran que ello rompería la igualdad de derecho que debe existir entre ellas. Ello implica, como contrapartida, que la autonomía de las confesiones religiosas queda plenamente garantizada, puesto que así como el Estado se libera de la indebida influencia de la religión, las organizaciones religiosas se liberan de la indebida injerencia estatal”. Lo que no está claro es por qué la Corte iguala a los dos países que asume como modelos de Estado laico, cuando desde la Academia a EEUU no se le llama *laico* y su *régimen de libertad religiosa* simplemente se denomina así, sin apellidos (régimen de libertad religiosa o separación), mientras que el término *Estado laico* es una categoría francesa, surgida en el siglo XX (o sea, más de un siglo y medio después de la creación de los EEUU, que nació desestablecido o separado, mientras que Francia se desestableció mediante guerras civiles y reformas anticlericales y antirreligiosas, logrando la separación definitiva en 1905, y solo introduciendo el concepto *laico* en su Constitución de 1946), permitiendo afirmar que la historia religiosa y de la tolerancia religiosa es bastante disímil entre uno y otro país, con protagonistas, víctimas objeto de discriminación y beneficiarios de protección y objetivos diferentes, como se plantea en este artículo⁴⁹⁸. A pesar

498. En CASANOVA, José V. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago, 1994, p. 136 y ss. ISBN: 0-226-09535-5. Una comparación académica detallada de ambos modelos se puede leer en GUNN, T. Jeremy. *Religious Freedom and Laicity: A Comparison of the United States and France*. En: Brigham Young University, Law Review, 2004 [citado 10 sept., 2019], Issue 2, article 5, p.419-506. Disponible en Internet: <URL: <https://digitalcommons.law>

de estas diferencias claras para la sociología, la historia y el derecho religioso comparados, para la Corte son ejemplos iguales para su modelo resumido y les asigna un nombre común que los engloba a ambos sin mayor dificultad, como si fueran una misma institución sin diferenciación, dejando de lado su composición religiosa diferenciada. Con base en ese modelo, la Corte asimila nuestras instituciones y a los colombianos con la trayectoria francesa, cuando nuestra historia religiosa también ha sido diferente de ambos, aunque recientemente más cercana a la de los EEUU, en cuanto a la diversificación de raíz judeocristiana de la población, y con una mayoría de población creyente, de base identitaria cristiana. A partir de ahí, como hay un acto prescriptivo en esta asimilación de la Corte Constitucional, vienen todas las categorías, los objetivos y las intencionalidades del modelo francés que, simplemente, deben aplicarse, dado que la Corte Constitucional realizó un acto de soberanía^{499*}, una auténtica *mutación constitucional*^{500*}, convirtiéndonos en ciudadanos de un Estado laico, tal vez en aplicación creativa de las teorías jurídicas, que se diferencian entre los usos en los lugares de producción y los de recepción^{501*}, aunque desconociendo límites doctrinales y teóricos también surgidos en Alemania (donde surgió la idea de la mutación constitucional), como el de la teoría de la esencialidad⁵⁰², que obliga a que sea el Legislativo

byu.edu/lawreview/vol2004/iss2/5>.

499.* Según el criterio de soberanía funcional de Löwenstein, que dice: “Soberano es aquel entre los detentadores del poder que decide sobre la reforma constitucional” (LOEWENSTEIN, Karl. Teoría de la Constitución. 2.ª ed. Barcelona: Editorial Ariel, 1982, p. 182).

500.* “Por mutación de la Constitución entiendo la modificación (de la constitución) que deja indemne su texto sin cambiarlo formalmente, que se produce por hechos que no tiene que ir acompañados por la intención, o consciencia de tal mutación” (JELLINEK, Georg. Reforma y mutación de la constitución. Colección clásicos del derecho. Bogotá, D.C.: Editorial Leyer, 2006, p.13. ISBN: 958-711-054-4). Un debate amplio sobre las diferentes conceptualizaciones de la mutación, en su origen alemán, y su extensión a otras latitudes, la trae López Cadena (LÓPEZ CADENA, Carlos Alberto. Mutación de los derechos fundamentales por la interpretación de la Corte Constitucional colombiana. Concepto, justificación y límites. 1.ª ed. Bogotá, D.C.: Universidad Externado de Colombia, 2015, 401 p. ISBN: 978-958-772-364-9) (ver especialmente el capítulo 2).

501.* LÓPEZ MEDINA, Diego Eduardo. Teoría impura del derecho: la transformación de la cultura jurídica latinoamericana. Bogotá, D.C.: Uniandes, Legis, Universidad Nacional de Colombia, 2004, p. 69. ISBN: 958-653-367-0 (De particular relevancia el capítulo 1, “producción, recepción y transformación de la teoría del derecho”, p. 1-69).

502.* “De los derechos fundamentales y del principio del Estado de derecho ha deducido la

(en ausencia de una asamblea constituyente) el que tenga la labor de desarrollar las barreras a los derechos fundamentales, que en el caso del Estado laico comprende la protección de, por los menos, cuatro derechos que son reconocidos como tales en el constitucionalismo colombiano: la libertad de conciencia, la objeción de conciencia, la libertad de cultos y la libertad religiosa.

En otro aparte de la sentencia C-350/94, la Corte, luego de soslayar la historia y las diferencias regulatorias religiosas de los modelos “laicos”, busca fundamentar argumentalmente al Estado laico, sabedora de la debilidad de sus argumentos, y justifica que sea laico sin que la ANC lo haya determinado expresamente; sin usar ningún concepto de base, establece la causalidad de la separación estatal de la religión en el Estado laico⁵⁰³.

Es claro que las premisas del argumento son constitucionalmente verdaderas: se deseaba y se buscó proteger el pluralismo religioso, no hay confesionalismo (aunque hay una invocación a Dios que mitiga dicha pretensión aconfesional), se consagró la libertad religiosa y la igualdad entre todas las confesiones, y se exige la neutralidad en materia religiosa al igualar a las confesiones, pero de aquí no se deriva o esto no implica que se entiendan separados el Estado y las confesiones en Colombia (lo que es correcto, aunque no haya quedado expreso, pero era la voluntad del constituyente, como ya lo detallamos anteriormente) porque el Estado es laico: es decir, no es cierto que el Estado laico es la causa de la

llamada *teoría de la esencialidad*, según la cual las decisiones esenciales, sobre todo en áreas que tienen relevancia respecto de los derechos fundamentales, no las toma el Poder Ejecutivo sino el legislador parlamentario mismo. Durante los años sesenta y setenta del siglo pasado, la *teoría de la esencialidad* contribuyó decisivamente a la eliminación de estructuras agravantes de los derechos fundamentales” (LANDAU, Herbert. El sistema europeo a varios niveles. En: Revista Anuario de derecho constitucional latinoamericano, Bogotá, 2012 [citado 17 nov., 2020], Año XVIII, p. 320. ISSN 1510-4974. Disponible en Internet: <URL: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r29681.pdf>>). 503. Sentencia C-350/94: “En síntesis, la Constitución de 1991 establece el carácter pluralista del Estado social de derecho colombiano, del cual el pluralismo religioso es uno de los componentes más importantes. Igualmente, la Carta excluye cualquier forma de confesionalismo y consagra la plena libertad religiosa y el tratamiento igualitario de todas las confesiones religiosas, puesto que la invocación a la protección de Dios, que se hace en el preámbulo, tiene un carácter general y no referido a una iglesia en particular. **Esto implica entonces que en el ordenamiento constitucional colombiano, hay una separación entre el Estado y las iglesias porque el Estado es laico**; en efecto, esa estricta neutralidad del Estado en materia religiosa es la única forma de que los poderes públicos aseguren el pluralismo y la coexistencia igualitaria y la autonomía de las distintas confesiones religiosas” (resaltado nuestro).

separación Estado/Iglesia. Esta conclusión no se deriva de lo que se ha enunciado previamente ni hay ninguna relación causal entre las premisas previas y esta afirmación que presenta como conclusión o implicación. Es una afirmación gratuita la que hace la Corte Constitucional en su intención de justificar la mutación constitucional en que incurrió. Luego, la Corte usa su misma conclusión discutible, como demostramos, con una variación argumentativa para justificar la existencia del principio de laicidad:

La laicidad del Estado se desprende entonces del conjunto de valores, principios y derechos contenidos en la Constitución. En efecto, un Estado que se define como ontológicamente pluralista en materia religiosa y que además reconoce la igualdad entre todas las religiones (CP arts. 1º y 19) no puede al mismo tiempo consagrar una religión oficial o establecer la preeminencia jurídica de ciertos credos religiosos. Es por consiguiente un Estado laico. Admitir otra interpretación sería incurrir en una contradicción lógica.

La primera parte del párrafo atribuye a la axiología constitucional en materia religiosa el fundamento para inducir la laicidad del Estado, para luego pasar a definir cuáles son esos valores fundantes de la laicidad, en la que nuevamente hace un ejercicio conclusivo en el que, mediante una presentación antagónica de las ideas (retórica en estado puro), asume que el Estado es “ontológicamente pluralista” (lo que es cierto) y que reconoce la igualdad entre religiones (igualmente correcto), por lo que estaría impedido de consagrar una religión oficial (el Estado hace lo que le define su constitución; es decir, no es un asunto de derivar lógicamente o en abstracto, y en Colombia desde 1991 no hay religión oficial) o de establecer la preeminencia de algún credo (es correcto, pero porque la igualdad religiosa es lo que quiso el constituyente y no se deduce de una conclusión lógica). De lo anterior infiere, sin develar cuál es la relación o el enlace lógico que sostiene su conclusión, que el Estado colombiano “es por consiguiente un Estado Laico”, so pena de incurrir en una “contradicción lógica” si se llega a otra conclusión, cuando el Estado laico es —desde 1937 en Turquía y 1946 en Francia— una institución constitucional positivizada, no una abstracción o entelequia jurídica derivable de premisas

lógicas como hace la Corte Constitucional en Colombia, y dejando de lado que hay modelos más antiguos que respetan la libertad religiosa, sin ser confesionales —como el de los EEUU— o que siendo confesionales respetan la libertad religiosa —como el inglés—, hechos que se extraen de la *historia*, no de la lógica *ad hoc* de la Corte para justificar su decisión.

Este principio podía llamarse de cualquier manera que fuera sugerente y que estuviera conectada con las características que señaló el constituyente, pero se buscaba concretar una intencionalidad ideológica ilustrada, claramente afrancesada, en una suerte de autocolonialismo intelectual, para proceder a adoptar el principio que expresa el Estado laico francés, la laicidad, a falta de su consagración constitucional o legal en Colombia (ni en Francia).

Concluye la Corte tratando de justificar la indebida adopción de la laicidad a pesar de que no se consagró constitucionalmente (y sabedora de la debilidad de su postura), presentando el argumento basado en su interpretación sobre el valor de la opinión de Horacio Serpa en este tema, opinión individual que presenta cuestionablemente la Corte como *la* opinión de la Comisión Primera en ese momento⁵⁰⁴. Sobre esta última apuesta de la Corte hay que hacer varias claridades. En primer lugar, la discusión sobre la aconfesionalidad estatal no es la discusión sobre la incorporación de la laicidad en el texto constitucional que jamás planteó el constituyente Serpa (ni en sus intervenciones ni en los proyectos que puso a consideración de la ANC, como detallamos anteriormente). Son asuntos totalmente diferentes. En segundo término, en cuanto a la aconfesionalidad, para desvirtuar también esa afirmación de la Corte, por equivocada, en cuanto a que su supresión es fundamento para la laicidad, debemos entender el contexto en que se dio la negativa a la declaratoria

504. Sentencia C-350/1994: “Por ello no era necesario que hubiese norma expresa sobre la laicidad del Estado ya que, como lo señaló el Constituyente Horacio Serpa Uribe, la referencia de que ninguna confesión tendría el carácter de estatal hubiese sido necesaria con el preámbulo de la Constitución de 1886 que contenía el reconocimiento de la religión católica, pero ‘si eso va a ser eliminado y no hay cláusulas en la carta que otorguen privilegios a la religión católica podría suprimirse esa referencia’. En fin de cuentas, en la Constitución de 1991 la unidad nacional se funda en el pluralismo y es el resultado de la convivencia igualitaria y libre de los más diversos credos y creencias en los diferentes campos de la vida social, mientras que en la Constitución de 1886, esa unidad nacional tenía como base esencial el reconocimiento de la preeminencia del catolicismo como religión de toda la nación”.

de aconfesionalidad expresa en la Constitución, contexto que sirve para entender igualmente el valor que se le dio a la opinión de Horacio Serpa, quien no puede entenderse como quien encarnó en ese instante la opinión de la Comisión Primera (es decir, desde la Corte no analizan integralmente las intervenciones para saber hacia dónde se decantaba la discusión y las opiniones mayoritariamente), pues inmediatamente terminó su intervención el constituyente Serpa, quien le siguió, la constituyente Aida Avella, decía que incluir esa cláusula de aconfesionalidad era tumbar *un muro histórico* (es decir, ponderaba y consideraba importante incluir la aconfesionalidad expresamente, aunque nunca la relacionaba con la laicidad como sí lo hace la Corte⁵⁰⁵).

Aida Avella, dada su amplia formación intelectual, aludía probablemente al “muro”, que es la metáfora habitual de la izquierda de los EEUU al referirse a la cláusula de prohibición estatal para el establecimiento confesional religioso (*No Establishment Act* o *Establishment Clause*) como un muro^{506*} y, en concordancia con eso, previamente también había manifestado su acuerdo con la cláusula de aconfesionalidad María Mercedes Carranza. En este sentido, la opinión de la Comisión Primera apoyó que se siguiera tramitando la prescripción expresa de aconfesionalidad, pero lamentablemente luego fue atada a una facultad que buscaba crear un régimen especial para la Iglesia católica, por propuesta de Juan Carlos

505. “Es conveniente, me parece, que por ejemplo la cláusula de que ninguna confesión tendrá un carácter estatal quede, porque necesariamente abrimos un muro que ha habido aquí por mucho tiempo y tal vez con un tratamiento muy discriminatorio hacia muchos cultos; por eso sería bueno que el hecho de que no tenga carácter estatal ninguna confesión pueda quedar en la Constitución colombiana” (AVELLA. Op. Cit. p. 14).

506.* Martha Nussbaum explica que la tradición norteamericana, aunque prohibió el establecimiento religioso, no lo hace con la idea habitual de la izquierda norteamericana de desdeñar la religión o marginarla, sino como algo relacionado con la imparcialidad: “Nuestra tradición ha procurado en cierto modo y con algunos límites, la religión en un lugar aparte del gobierno, *no* porque pensemos que no tiene relevancia para nuestra manera de vivir o para las elecciones que efectuamos en cuanto a ciudadanos, sino por una razón muy diferente. En la medida en que es un valor bueno y defendible, la separación entre la iglesia y el estado se vincula fundamentalmente con la igualdad, con la idea de que ninguna religión será adoptada como la religión oficial de nuestra nación, un acto que (de hacerse) inmediatamente convierte a los excluidos en desiguales. De ahí que la separación también tenga que ver con la protección de la religión; de la religión minoritaria, cuya libertad e igualdad soportan siempre la presión del celo de la mayoría” (NUSSBAUM, Martha. Libertad de conciencia. En defensa de la tradición estadounidense de igualdad religiosa. 1.ª ed. México, D.F: Tusquets Editores, p. 23-24. ISBN: 978-607-421-147-4).

Esguerra, lo que no fue apoyado por la mayoría de la Comisión Primera, que impedía tratos favorables con la Iglesia católica. Frente a esto, toda la segunda parte de la disquisición de la Corte en este párrafo en comento se cae de su peso, por irrelevante, no sin destacar que usar expresiones individuales como si fueran la opinión consensuada o general de una Comisión es, por lo menos, una cuestionable falta de lealtad argumentativa de la Corte Constitucional, para no señalar la indiscutible afectación a la veracidad. En síntesis, hay una fundamentación indebida o claramente cuestionable de la adopción que hace la Corte del principio de laicidad como característica estatal colombiana, en su ejercicio argumentativo en esta sentencia C-350/94. Por último, en esta sentencia la Corte en la *ratio decidendi* presenta argumentos ya tratados de los precedentes consagrados en las sentencias T-403/92 y C-088/94 sobre Estado laico o Estado pluralista, o de la libertad religiosa, en los que no profundizaremos.

En resumen, la Corte acogió los escasos precedentes y buscó profundizarlos, pero incurrió en defectos argumentativos, deslealtades argumentativas y faltas a la veracidad, de tal manera que no solo inventó una tradición que no nos corresponde, sino que no puede considerarse que sus aseveraciones sean un sólido fundamento de la institución constitucional que creó, por la vía de la adopción del modelo francés de regulación del hecho religioso, el Estado laico y su principio básico (la laicidad), al establecerlos como una característica del Estado colombiano sin que así lo hubiera determinando el constituyente de 1991. En adelante, la Corte buscará pocas veces presentar las razones por las cuales denomina *laico* al Estado colombiano, y su principio abstraído, de laicidad, abundando más en reiteraciones de sentencias que, a su vez, reiteran las sentencias previas que han asimilado al Estado colombiano con el Estado laico, o mencionan las consideraciones de la sentencia C-350/94.

4.7. Las sentencias con posterioridad a la C-350/94 en relación con el Estado laico: C-609/96, C-152/03, C-817/2011, C-224 de 2016, T-197/2018 y T-049/2019

La sentencia C-609/96 trata tangencialmente el asunto religioso, al referirse a los testimonios por certificación juramentada de los dignatarios religiosos como prueba penal; sin embargo allí, sin mayor justificación,

alude a la condición de Estado laico del Estado colombiano, consagrado constitucionalmente como algo indiscutible⁵⁰⁷, sentencia que fue proyectada por los mismos despachos de magistrados que proyectaron la sentencia C-350/94 y los salvamentos de votos de otras sentencias del mismo período en los que no obtuvieron apoyo a su postura. Este, en general, es el tono de las sentencias que aluden al Estado laico, aunque algunas de las posteriores hacen aportes o reestructuran la presentación del tema.

En la sentencia C-152/03⁵⁰⁸ el ponente es el mismo funcionario estatal, ahora magistrado, que decía de la nueva constitución en 1991 que había consagrado al Estado laico. En dicha providencia, la Corte hace una presentación detallada y bastante objetiva de lo que llama, desde el derecho comparado, “la cuestión religiosa y el Estado” en Estados Unidos, Alemania y Francia, en la que distingue las peculiaridades de cada sistema normativo y las principales reglas y los principios aplicados (en especial, los principios de neutralidad e igualdad), usando debidamente el término

507. Sentencia T-609/96: “La Carta Política de 1991 consagra un Estado laico, lo cual no impide que, a la vez, las creencias religiosas, cualesquiera que ellas sean, se encuentren constitucionalmente protegidas. La invocación de Dios plasmada en el preámbulo y la especial ubicación que dentro del capítulo correspondiente a los derechos fundamentales tiene el artículo 19, que garantiza la libertad de cultos y el derecho de toda persona ‘a profesar libremente su religión y a difundirla’, son indicativos de esa protección y del lugar que corresponde a la libertad religiosa en el conjunto de valores que la Carta prohija.

[...]

El Constituyente, entonces, advirtió en la realidad la presencia del elemento religioso y, en armonía con ese dato sociológico, lo admitió como componente de la sociedad pluralista y democrática instituida en la Carta de 1991, lo cual, si bien no puede significar que el Estado se halle obligado a participar en la práctica del culto o en la propagación de alguna religión, puesto que, se repite, se trata de un Estado laico, sí implica que ‘el Constituyente valora positivamente lo religioso en sus manifestaciones sociales’.

[...]

La redacción de la disposición acusada permite afirmar que la prerrogativa allí contemplada no comporta el compromiso del Estado con una específica religión, sino apenas el reconocimiento de la trascendencia social del fenómeno religioso en sus variadas manifestaciones, situación que, sin desconocer el carácter laico de la organización política, se acompasa muy bien con su naturaleza democrática y pluralista. Cabe aclarar que no se introduce un injustificado privilegio, pues no se atiende a la persona del jerarca o ministro, en sí misma considerada, lo que entrañaría una inconveniente reminiscencia del antiguo régimen y del estado estamental, sino a las tareas ligadas a la relevancia del cargo que estas personas ocupan dentro de la organización religiosa de que se trate” (MP Fabio Morón y Alejandro Martínez Caballero).

508. MP Manuel José Cepeda Espinosa.

laico o *Estado laico* para Francia y la aplicación del principio de laicidad. Luego de esta presentación bien sustentada, concluye la Corte en dicha sentencia (C-152/03) con una postura que, lamentablemente, no ha seguido antes ni después la misma Corte en la comprensión del asunto religioso; especialmente, en los alcances de su propia decisión de asumir un modelo extraño, el francés, como nuestro propio modelo, exhortando a considerar nuestras propias particularidades históricas y culturales a la hora de definir las reglas sobre los asuntos religiosos y su relación con el Estado⁵⁰⁹.

Lamentablemente, el cuidado que tiene la sentencia para presentar fundadamente los modelos no lo tiene para revisar los antecedentes jurisprudenciales, a los que se refiere con el impreciso término de *principio de Estado laico*, concepto que ha hecho carrera en sentencias posteriores (p. ej., sentencia C-817/2011), cuando en Francia el principio usado es el de *laicidad*, mientras que el Estado laico es una institución o diseño estatal francés de nivel constitucional. En esta sentencia también presenta la línea jurisprudencial establecida, especialmente la sentencia hito C-350/94.

La Corte, en sentencia T-049/2019, en cita extensa tanto de las sentencias C-350/1994 como de la C-224 de 2016 (que sintetiza los principios sobre la interpretación constitucional aplicables —ya presentados—, lo que permitiría llamarla sentencia reconceptualizadora), admite que no

509. Sentencia C-152/2003: “De esta breve referencia al derecho comparado se puede concluir que entre democracias liberales no confesionales y pluralistas existen grandes diferencias. Estas se reflejan en decisiones diametralmente opuestas, como sucede con la cuestión de si está permitida o prohibida la oración religiosa en colegios públicos o la enseñanza de religión en dichos establecimientos educativos. Pero aún más significativo, la aproximación de la jurisprudencia constitucional al problema de la separación entre las iglesias y el Estado es diferente. Mientras que en Alemania las acciones estatales positivas de protección y apoyo a las iglesias son permitidas, en Estados Unidos está prohibido que el Estado actúe con un propósito religioso o con un efecto religioso, pero puede adoptar decisiones con algún impacto religioso siempre que no sean preferenciales o discriminatorias, y en Francia el principio de laicidad exige ausencia completa de relación entre el Estado y las iglesias e impide manifestaciones o decisiones que puedan significar que las escuelas o entidades públicas tienen relación no solo con alguna religión específica sino con la religión en general. **Estos enfoques diferentes obedecen a tradiciones históricas y culturales también distintas, aunque tienen en común la exclusión de un Estado confesional, el establecimiento de religiones oficiales, la identificación del Estado con una religión y la preferencia estatal por una iglesia.**

Habida cuenta de las particularidades propias de cada Estado democrático respecto de la cuestión religiosa no tendría sentido trasladar al contexto colombiano el enfoque adoptado en estos países o en cualquiera otro” (negrilla nuestra).

hay caracterización expresa como *Estado laico* en la CP/91⁵¹⁰, pero que este es derivable de los valores que ella promueve⁵¹¹. La Corte Constitucional sigue considerando la sentencia C-350/1994, a pesar de su distancia en el tiempo, como el referente conceptual principal para la solución de los asuntos religiosos puestos en su conocimiento. En el mismo sentido, la Corte, en sentencia T-197/2018, señala que la Constitución Política de 1991 es aconfesional y se constituye en muestra del carácter laico del Estado colombiano⁵¹².

4.8. El primer inventario de principios para la solución de asuntos religiosos. Sentencia C-1175/04

La sentencia C-1175/04 declaró inconstitucional la representación católica en el Comité de Clasificación de Películas y enlistó los principios constitucionales (desarrollados por sentencias previas de la propia Corte) aplicables a la solución de los asuntos religiosos en Colombia como características de la laicidad y el Estado laico⁵¹³. Como vemos, en 2004

510. La sentencia C-224 de 2016 expresa: “para el caso colombiano, a diferencia de lo previsto por su antecesora de 1886, la Constitución Política de 1991 acogió el modelo de Estado laico. Aun cuando ninguna norma de la Carta Política así lo señala de manera expresa, la jurisprudencia ha explicado que el carácter laico del Estado colombiano se deriva de una interpretación sistemática de los valores, principios y derechos consagrados en la Carta Política”.

511. Sentencia T-049/2019: “Sobre este punto, **aunque la Constitución vigente no contiene ninguna disposición expresa sobre la relación entre el Estado y la religión, la jurisprudencia constitucional ha concluido que la adopción del modelo de Estado laico se explica o se deriva de la interpretación sistemática de los valores, principios y derechos consagrados en la Carta Política**”. Esta Corporación también recalca que la mención de la protección de Dios que se invoca en el preámbulo de la Carta de 1991 es una manifestación de la pluralidad religiosa ya que *‘los Constituyentes no consagraron un Estado confesional sino que simplemente quisieron expresar que las creencias religiosas constituían un valor constitucional protegido’*” (resaltado nuestro, cursiva de la Corte).

512. Sentencia T-197/2018: “La interpretación conjunta del principio democrático y pluralista, el carácter aconfesional de la Constitución de 1991 y la consagración de la igualdad entre todas las iglesias y confesiones religiosas son una muestra más del carácter laico del Estado colombiano. De la laicidad estatal se derivan subreglas relevantes como: (i) la protección que el Estado le debe en igualdad de condiciones a todos los credos religiosos, y (ii) que el Estado puede establecer relaciones con distintas congregaciones religiosas siempre y cuando conserve su neutralidad y garantice la igualdad entre distintas religiones” (MP Gloria Stella Ortiz Delgado).

513. Sentencia C-1175/04: “[l]o anteriormente expuesto presenta el desarrollo, no sólo del artículo 19 de la Constitución sino de las normas de la Carta Política de 1991, que a diferencia de las de la Constitución de 1886, establecen la separación del Estado y la Iglesia en atención al

hay ya una amplia batería de criterios, entre los que no se encuentra el principio de “Estado laico”, aunque sí el de *laicidad* (correctamente enlistado) para solucionar las diferentes situaciones puestas al conocimiento de la jurisdicción constitucional, destacándose que considera a la sentencia C-350/94 como la que instituyó el principio de laicidad del Estado colombiano cuando ya hemos visto que esto ocurrió antes de lo allí señalado, siendo que la sentencia T-421/92 es la primera en aludir expresamente a la laicidad como modelo de regulación del hecho religioso, mientras que la sentencia T-403/92 fue la primera en asumir a Colombia como Estado laico.

4.9. La reconceptualización de la sentencia C-350/94 en las categorías de Estados según la regulación del hecho religioso. La sentencia C-817/11

En la sentencia C-817/2011⁵¹⁴, la Corte, al definir el contenido y alcance del “principio” del Estado laico, ha asegurado que estamos frente a un “Estado de libertad religiosa” (como lo había hecho la sentencia C-088/94), al que asimila con un “Estado laico”. Dentro de la misma sentencia expresó que Colombia tenía un Estado que no era anticlerical y “con orientación predominantemente laica”. La sentencia C-817/2011 hace el esfuerzo de reconceptualizar parcialmente las categorías de Estados en función de la regulación del hecho religioso que trae la sentencia C-350/94 y, discretamente, busca corregir sus yerros conceptuales en

carácter pluralista que se garantiza y se promueve para la sociedad, a partir de los principios de igualdad, libertad y convivencia propios de un Estado Social de Derecho (C. P. artículo 1). Ahora bien, el estudio de constitucionalidad que emprende ahora la Corte, se basa en los principios que precisamente encuadraron los distintos pronunciamientos jurisprudenciales citados. Estos son: (i) separación entre Estado e Iglesias de acuerdo con el establecimiento de la laicidad del primero (C-088/94 y C-350/94), (ii) prohibición de injerencia alguna obligatoria, que privilegie a la religión católica o a otras religiones en materia de educación (C-027/93), (iii) renuncia al sentido religioso del orden social y definición de éste como orden público en el marco de un Estado Social de Derecho (C-088/94 y C-224/94), (iv) determinación de los asuntos religiosos frente al Estado, como asuntos de derechos constitucionales fundamentales (C-088/94), (v) prohibición jurídica de injerencia mutua entre Estado e Iglesias (C-350/94), (vi) eliminación normativa de la implantación de la religión católica como elemento esencial del orden social (C-350/94) y (vii) establecimiento de un test que evalúa si las regulaciones en materia religiosa están acordes con los principios de pluralidad y laicidad del Estado colombiano (C-152/2003)”.

514. MP Luis Ernesto Vargas Silva.

dichas categorizaciones. Para tal fin, en el numeral 7 de sus consideraciones la Corte Constitucional retoma las cinco categorías de la sentencia C-350/94 y las redenomina, así como clarifica su descripción⁵¹⁵.

De las categorías que trae la sentencia C-817/2011 es interesante para nuestros fines la 7.4: la Corte relata que “para efectos de esta sentencia” denominará *Estados laicos* o *seculares* al modelo de organización política que está basado en un criterio secular, con separación estricta entre el

515. Sentencia C-817/2011: “7.1. Estados confesionales, los cuales adscriben el aparato estatal a un credo particular y específico y, de manera correlativa, prohíben o restringen la práctica de otras expresiones religiosas distintas. Estas medidas no solo toman la forma de desestímulos para la práctica de credos diferentes, sino la asimilación de la población al credo oficial, por lo que es usual que las prescripciones religiosas tengan carácter jurídico formal.

7.2. Estados que tienen una religión oficial, pero que a su vez son tolerantes a otras prácticas religiosas, razón por la cual no imponen sanciones a quienes no comparten el credo estatal. En este escenario, resultan admisibles regulaciones legales que promuevan la religión del Estado o que le reconozcan tratamientos preferentes respecto de otras religiones. La doctrina constitucional en comento señala que dentro de esa categoría se encuentran dos vertientes: la conformada por los Estados con religión oficial, pero que toleran otros credos; y el grupo de Estados que, como sucede con el Reino Unido, tienen una religión oficial, pero aceptan la plena libertad religiosa para sus ciudadanos. Como se explicará con mayor detalle en el fundamento jurídico siguiente, el Estado colombiano regulado por la Constitución anterior adscribía a la primera vertiente de este modelo.

7.3. Estados que aunque no asumen oficialmente una religión oficial, esto es, a través de normas jurídicas formales, en todo caso admiten la validez en su ordenamiento de normas que otorgan tratamiento preferencial a un credo particular, merced de su carácter mayoritario y/o su vínculo con una práctica social igualmente mayoritaria. Es decir, son Estados de orientación confesional.

7.4. Estados que, siendo ejemplos paradigmáticos Estados Unidos y Francia, basan su modelo de organización política en un **criterio secular**, fundado en la estricta separación entre Iglesias y Estado, al igual que en el reconocimiento de la libertad religiosa y en la correlativa prohibición para el Estado de prohiar un credo particular. Así, como lo indica la sentencia C-350/94 ‘[e]stos regímenes constitucionales reconocen el hecho religioso y protegen la libertad de cultos pero, por su laicismo, no favorecen ninguna confesión religiosa por cuanto consideran que ello rompería la igualdad de derecho que debe existir entre ellas. Ello implica, como contrapartida, que la autonomía de las confesiones religiosas queda plenamente garantizada, puesto que así como el Estado se libera de la indebida influencia de la religión, las organizaciones religiosas se liberan de la indebida injerencia estatal’ Para efectos de esta sentencia, esta categoría será definida como de Estados laicos o *seculares* [resultado nuestro].

7.5. Estados que manifiestan expresamente que son ateos y, a su vez, intolerantes de toda práctica religiosa. La Corte en la sentencia en comento trae a colación para esta categoría el ejemplo de la Constitución de la República Socialista de Albania de 1976, la cual en su artículo 54 prohibía la creación de organizaciones religiosas, y en su artículo 36 establecía que ‘el Estado no reconoce ninguna religión y fomentará y desarrollará la propaganda ateísta con el fin de infundir al pueblo la concepción materialista científica del mundo’. Sin embargo, la misma decisión señaló que esta postura es contraria a los derechos humanos y, por ende, al modelo democrático. Por ende, esta categoría no es necesaria ni pertinente para adelantar el presente estudio”.

Estado y las Iglesias, reconociendo la libertad religiosa y en el que se prohíbe la confesionalidad estatal. La sentencia C-817/2011 hace el añadido de “Estados seculares” frente a la sentencia original C-350/94, que denominaba incorrectamente *laicos* a dichos Estados, ya que aludía al modelo francés que presentó la Corte y que de manera equivocada igualó con el modelo norteamericano y de algunos países que han seguido su ejemplo, al institucionalizarlo en su constitución. Igualmente, al llamarlo ahora *secular* busca clasificarlo en las dos categorías de Estados que presenta un poco después, tomadas de Dworkin, y al caer en cuenta del desacierto conceptual de usar la categoría *Estado laico* como una categoría general, clasifica en la categoría *secular* a Colombia, aunque los términos de la propia categorización van en contravía de la propia jurisprudencia que inició la línea jurisprudencial (T-403/92), reiterada por la Corte, sobre el valor de la religión como un valor constitucional a proteger:

A este respecto Ronald Dworkin, en obra relativamente reciente y refiriéndose al tema de la cuestión religiosa, distingue dos tipos de sociedades democráticas: (i) las **sociedades religiosas tolerantes**, las cuales consideran que la práctica religiosa, en sí misma considerada, debe ser objeto de protección estatal, pero que admiten que la misma se exprese a través de diversos credos o, inclusive, que tolera que los ciudadanos no profesen ninguno; y (ii) las **sociedades seculares**, que aceptan la práctica religiosa de los ciudadanos, o la negativa a ella, **pero no por el hecho que consideren que las religiones son un ámbito constitucionalmente protegido por sí mismo**, sino en tanto tales prácticas hacen parte de la autonomía del individuo, quien puede optar por cualquier tipo de parámetro ético o moral para guiar su conducta, incluso uno de carácter trascendente o religioso. En otras palabras, la religión no cuenta con un valor particular en sí misma, por lo que el Estado debe ser neutral ante ese fenómeno, y permitir su práctica en la medida en que la creencia hace parte del ámbito de libertad individual⁵¹⁶. (resaltado nuestro)

516. DWORKIN, Ronald. *Is Democracy Possible Here? Principles for a new political debate*. En: Princeton University Press, 2006, p. 52-89. ISBN-13: 978-0-691-12653-1; ISBN-10: 0-691-12653-4 (citación y traducción de la Corte Constitucional en página 22, considerando 8, pie de página 3 de la sentencia C-817/2011).

Las consideraciones de un teórico tan reputado como Dworkin serán precisadas (discutidas para el ámbito constitucional colombiano) en posterior sentencia (T-049/2019), como ya se mostró anteriormente, donde se recapitulan posiciones iniciales de la Corte (basadas en la sentencia C-350/2004) y de la ANC, cuando afirma que “los Constituyentes no consagraron un Estado confesional sino que simplemente quisieron expresar que **las creencias religiosas constituían un valor constitucional protegido**” (resaltado nuestro). Es decir, la Corte corrige, a través de la sentencia C-817/2011, deficiencias de conceptualización que venían desde el sentencia C-350/94, pero incurre en nuevas fallas al basarse en autores que promueven valoraciones que no son consistentes con nuestra propia realidad constitucional, política y social. La Corte, en acápite posterior de la sentencia C-817/2011, precisó que Colombia es una sociedad secular y que, por lo tanto, el Estado debe ser neutral, y adicionó la denominación de *Estado laico* o *secular*, atribuyendo la denominación a Francia y los EEUU. Sin embargo, al citar la discusión que reprodujo la sentencia C-350/94, en el seno de la Comisión Primera de la ANC, protagonizada por la constituyente María Mercedes Carranza, usa dicha sentencia para concluir que el Estado colombiano es laico. Es decir, hace una corrección al yerro en que había incurrido la Corte Constitucional en la sentencia C-350/94, que ya destacamos, pero sigue en la misma línea argumental de la sentencia C-350/94; además, lo hace basándose en una intervención de la constituyente Carranza, que se opone a una intención de “confesionalizar” el Estado colombiano, promovida por Augusto Ramírez Ocampo, y que ella controvierte, pero sin afirmar que se pretende un Estado laico⁵¹⁷.

Como vemos, la apuesta de María Mercedes Carranza en este asunto era por el pluralismo religioso y político, para no continuar en un Estado confesional católico, mientras que el Estado laico francés, el modelo al que nos adscribió la Corte Constitucional, es un modelo estatal que

517. Así, según la delegataria María Mercedes Carranza: “La Constitución debe ser pluralista y permitir la participación de todas las religiones. Establecer preferencias corresponde al esquema de un Estado confesional, y los colombianos desean pluralismo religioso y político”. (CARRANZA CORONADO, María Mercedes. Comisión primera. Debate del 24 de abril de 1991. En: ANC. Consulta textual y referencial, transcripciones de sesión: BLAA. Vid. También: Gaceta Constitucional, no. 130, p 3). (Cita de la Corte Constitucional, sentencia C-817/2011).

promueve y defiende formalmente la neutralidad religiosa, pero que en la práctica ha sido tachado de anticlerical y, en ocasiones, de antirreligioso, especialmente frente a algunas de las minorías religiosas⁵¹⁸. Más adelante, en el numeral 12 de las consideraciones de esta sentencia C-817/2011, la Corte relaciona conceptualmente un modelo de regulación del hecho religioso, el Estado laico, con un principio⁵¹⁹, el de neutralidad⁵²⁰; es decir, concibe la neutralidad estatal como un mandato que potencialmente debe cumplirse —por ser un principio— en un Estado laico y no como una consecuencia de la igualdad formal de las confesiones ante la ley, que

518. Casanova, describiendo a ambos modelos y las probabilidades diferenciadas de éxito en la imposición de catálogos culturales en materia religiosa en Francia y EEUU: “los regímenes democráticos, por el contrario, es más probable que tengan mayores dificultades para hacerlo, salvo a través de la tiranía de la mayoría secular sobre las minorías religiosas. Como muestra el caso de Francia, la laicidad puede convertirse efectivamente en un principio constitucional sacralizado, consensualmente compartido por la abrumadora mayoría de sus ciudadanos, los cuales apoyan el refuerzo de la legislación para desterrar los ‘símbolos religiosos ostensibles’ de la esfera pública, ya que son vistas como una amenaza al sistema nacional o a la tradición nacional [negrilla nuestra]. Obviamente el caso opuesto en EEUU, donde las minorías seculares pueden sentirse amenazadas por las definiciones judeocristianas de la república nacional” (CASANOVA. Op. Cit, p.51). Sobre las características del modelo francés y mayores detalles de discriminación o vulneración al derecho de libertad religiosa en ese modelo, puede verse el capítulo cuarto “Modelos de regulación del hecho religioso o relación entre el Estado y las Iglesias en ‘Estados laicos’, según denominación de la Corte Constitucional colombiana”, de mi tesis “El Estado laico en Colombia: un análisis de sus orígenes”. (RENÁN RODRÍGUEZ, William. El Estado laico en Colombia: un análisis de sus orígenes. Tesis de Maestría en Derecho del Estado, con énfasis en derecho público. Bogotá: Universidad Externado de Colombia. Facultad de Derecho, 2020, p.116-163).

519. La ya clásica definición de Robert Alexy aclara qué es un principio: “El punto decisivo para la distinción entre reglas y principios es que los *principios* son normas que ordenan que algo sea realizado en la mayor medida posible, dentro de las posibilidades jurídicas y reales existentes. Por lo tanto, los principios son *mandatos de optimización*, que se caracterizan porque pueden cumplirse en diferente grado y que la medida debida de su cumplimiento no sólo depende de las posibilidades reales sino también de las jurídicas. El ámbito de las posibilidades jurídicas se determina por los principios y reglas opuestos” (ALEXY, Robert. Teoría de los derechos fundamentales. Madrid: Centro de Estudios políticos y constitucionales, 2014, p. 67-68. ISBN 978-84-259-1393-8).

520. Sentencia C-817/2011: “12. La regulación constitucional ofrece, por ende, dos conceptos centrales para resolver los problemas jurídicos relacionados con la cuestión religiosa: el Estado laico o secular y el pluralismo religioso. En cuanto al primer concepto, la Corte reitera su jurisprudencia en el sentido que la decisión del constituyente de prodigar idéntico tratamiento a todos los credos religiosos, está basado en un mandato específico, que impone al Estado un **deber de neutralidad** frente a esos credos e iglesias” (resaltado en el texto original).

trae el segundo inciso del art. 19 constitucional, y la igualdad de trato a que obliga el art. 13 constitucional.

Luego de derivar la neutralidad estatal del Estado laico, en el numeral siguiente (13) de la sentencia C-817/2011 la Corte relaciona al Estado constitucional, de naturaleza laica y secular, con el principio de pluralismo religioso, orientado a la protección de minorías religiosas, distinguiendo al pluralismo religioso del Estado laico con contenidos y alcances diferenciados⁵²¹. Ya en las consideraciones finales de esta sentencia C-817/2011, en la parte inicial del numeral 15, la Corte prosigue con la incorporación a la categoría de principio del Estado laico⁵²². Como vemos en el numeral 15, transcrito en el pie de página, la Corte eleva a principio el Estado laico, lo que implica el uso antitécnico del término (la laicidad es el principio, no el Estado laico), además de la previa constitucionalización jurisprudencial de un modelo de regulación del hecho religioso, el Estado laico, erróneamente construido a partir de la sentencia C-350/94.

4.10. Otras denominaciones jurisprudenciales del Estado colombiano para definir al modelo de regulación estatal del hecho religioso

La Corte Constitucional no ha sido uniforme en la denominación del modelo de regulación del hecho religioso, aunque indiscutiblemente la mayor parte de las veces acude al uso del concepto de *Estado laico* (o aludía

521. Sentencia C-817/2011: “13. Ahora bien, el principio de pluralismo religioso, aunque está estrechamente vinculado con el concepto de Estado laico, tiene un contenido y alcance concreto. De acuerdo con esa garantía constitucional, que se deriva del principio democrático pluralista, al igual que del derecho a la igualdad y del derecho a la libertad religiosa, las diferentes creencias religiosas tienen idéntico reconocimiento y protección por parte del Estado. Por ende, no resultan admisibles medidas legislativas o de otra índole que tiendan a desincentivar, y menos conferir consecuencias jurídicas desfavorables o de desventaja, contra las personas o comunidades que no compartan la práctica religiosa mayoritaria, bien porque ejercen otro credo, porque no comparten ninguno o, incluso, porque manifiestan su abierta oposición a toda dimensión trascendente. Cada una de estas categorías es aceptada por el **Estado Constitucional el cual, en tanto tiene naturaleza laica y secular**, reconoce y protege dichas legítimas opciones, todas ellas cobijadas por el derecho a la autonomía individual y a la dignidad humana” (subrayado nuestro).

522. Sentencia C-817/2011: “15. Por último, el precedente en comentario destaca que los principios de Estado laico, pluralismo religioso, y deber de neutralidad, en modo alguno impiden que el Estado prodigue determinado tratamiento jurídico a una persona, comunidad o situación, que tenga connotación religiosa”.

inicialmente al carácter laico del Estado, como ya hemos mostrado). Sin embargo, en algunas ocasiones (plurales) se ha alejado de la idea exclusiva de Estado laico o lo ha asimilado a otros conceptos que ha dado en el pasado. Entre los modelos de regulación del hecho religioso a los que se refiere la Corte, encontramos el modelo no confesional (p. ej., en la sentencia C-616/97⁵²³). La Corte Constitucional también ha descrito al Estado colombiano con otras denominaciones, como el *Estado de libertad religiosa* (como lo hizo p. ej. en la sentencia C-088/94⁵²⁴).

La definición de *Estado de libertad religiosa* es citada en varias sentencias; entre ellas, la C-1175/2004 y la C-817/2011, entre otras. Igualmente, la Corte Constitucional, en SV de sentencia C-817/2011 de Mauricio González, expresó otra pluralidad de denominaciones alternas y semejantes al Estado laico:

“Estado laico”, [...] “Estado de libertad religiosa” o [...] “Estado clerical”, sin importar la denominación que se le dé, hace referencia a que Colombia es un Estado que garantiza que “(t)odas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley” lo que no implica una indiferencia, desconocimiento o abstencionismo por parte del Estado, sino que permite brindarle a todas las confesiones religiosas, en pie de igualdad, las garantías para sus manifestaciones de fe, sin privilegiar a unas frente a otras” (resaltado nuestro).

523. “Ahora bien, aunque la Constitución de 1991, en la determinación de los principios sobre los cuales se organiza el Estado colombiano, opta por un modelo no confesional, por lo cual, al tenor del artículo 19 de la Carta, “todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley”, no por ello puede decirse que el constituyente colombiano hubiera hecho profesión de ateísmo. La invocación a la protección de Dios que se hace en el Preámbulo de la Carta tiene un significado pietista imposible de soslayar, que viene a ser complementado por la obligación de jurar por Dios que el constituyente impuso al presidente, como “símbolo de la unidad nacional” (MP Vladimiro Naranjo Mesa. Sentencia C-616/97) (subrayado nuestro).

524. “Se debe señalar, como cuestión básica en este examen, que la Carta de 1991 superó el anterior esquema normativo y valorativo de rango constitucional, prevalente durante buena parte de la historia del constitucionalismo colombiano, caracterizado por el reconocimiento de la “confesionalidad católica de la nación colombiana”, y adoptó, como opción jurídico política, el principio básico de organización y regulación de estas libertades públicas, como la fórmula del **Estado de libertad religiosa**, que se traduce en este tipo de declaraciones y afirmaciones de evidente consecuencia normativa” (MP Fabio Morón Díaz. Sentencia C-088/94) (subrayado nuestro).

En otras sentencias, la Corte ha destacado el carácter no confesional del Estado, característica que asemeja o iguala al carácter laico del Estado. En efecto, la sentencia C-224/1994 discurre y alude al carácter del Estado, atado a la característica de “no confesional”: “La norma demandada no se ajusta al **carácter laico, no confesional, del Estado Social de Derecho** ni al pluralismo político sobre el que está erigido el orden jurídico del país” (resaltado nuestro). Otra sentencia en sentido similar es la T-197/2018, que señala que la Constitución política de 1991 es aconfesional y se constituye en muestra del **carácter laico** del Estado colombiano.

Ciertamente, la Corte Constitucional en el ejercicio interpretativo⁵²⁵ y de definición de lo que entiende por *guarda de la integridad constitucional* (art. 241 de la CP/91), en este asunto del estado laico, no solo ha definido lo que quiso decir el constituyente de 1991, sino que lo ha sustituido, diciendo lo que la ANC/91 no expresó abiertamente, tal vez olvidando la siguiente porción del articulado constitucional (241) que señala que debía asumir sus funciones, decidiendo “en los estrictos y precisos términos de este artículo”. Es decir, aunque había textos legales aprobados (o sea, no hay un caso de laguna constitucional, donde puede tener alguna justificación el rol creativo jurisprudencial), decidió crear derecho adicional, y definió un modelo de estado en materia religiosa alejado de su propia realidad histórica y política, y con serias críticas a la calidad de su argumentación, como aquí hemos visto.

525. En general, vemos que la Corte Constitucional confronta paradigmas enfrentados sobre el rol judicial. Sobre el punto, Prieto Sanchis plantea el enfrentamiento de dos adalides del pensamiento constitucional contemporáneo: Habermas, desde el liberalismo político y constitucional, asume que **el activismo judicial ataca el principio democrático**, cuando el principal rol del tribunal constitucional debe ser defender la democracia deliberativa, concentrada en el Poder Legislativo (el Congreso en Colombia), por lo que asigna al tribunal constitucional y a los propios derechos fundamentales una función instrumental al servicio de la democracia, bajo una óptica autorrestrictiva, así como elimina cualquier forma de legislación positiva por parte de los jueces. Frente a esta visión, para Ferrajoli no hay dos fuentes de legitimidad en permanente tensión, “los derechos y los votos”, sino que los derechos fundamentales se conciben como expresión misma de la “genuina democracia por cuanto son fragmentos de soberanía popular en manos de todos y de cada uno”. Para Ferrajoli, el juez no está ocupando posición del legislador, sino que tiene un rol más activo, pero menos libre, porque su horizonte, como dijo Dworkin, “no es el ejercicio de la discrecionalidad, sino de la unidad de solución correcta” (PRIETO SANCHIS, Luis. El Constitucionalismo de los derechos. Ensayos de filosofía jurídica. Madrid: Editorial Trotta, 2013, p.34-37 y 53. ISBN: 978-84-9879-358-1).

5. Conclusiones

En conjunto, apreciamos que los escasos proyectos de reforma constitucional que proponían caracterizar al Estado colombiano como un Estado laico o una república laica no prosperaron y/o no fueron defendidos ardorosamente, como otros temas que se convirtieron en puntos de honor de los constituyentes; o también se podría conjeturar (para probar en otro ejercicio investigativo) que la falta de insistencia de los constituyentes que sí tenían presentes los ejemplos de la configuración constitucional del Estado laico (seis en total) fue producto del análisis del balance de fuerzas que les llevó a concluir que no había manera de impedir la *invocatio dei* y que no lograrían obtener la consagración del Estado laico en el texto constitucional.

De igual forma, se evidenció que se hicieron alusiones al Estado laico en dos debates para la aprobación del preámbulo pero, al no ir acompañado de un debate que buscara implantar dicha figura a nivel constitucional, terminó siendo una argumentación de paso: retórica estéril que no puede usarse como fundamento de una transformación institucional, mientras que la rareza de su alusión, así como sus usos dispares, no permite usarla como evidencia de algún consenso sobre su aceptación implícita por los constituyentes. En síntesis, las alusiones escasas al “Estado laico” en la ANC/1991 impiden que sean usadas como fundamento para una interpretación constitucional actual que busque construir otra legitimidad a la “invención” del Estado laico por la Corte Constitucional.

Los estándares o programas políticos que plantearon diferentes actores sociales e institucionales antes de la entrada en funcionamiento de la ANC no siempre fueron atendidos y sus alcances fueron desiguales. Los actores religiosos lograron consagrar la libertad religiosa, pero la Iglesia católica perdió parte de la representación como elemento de la nación que la Constitución de 1886 hacía de ella, así como la garantía a su preponderancia. Los evangélicos o protestantes avanzaron en visibilidad y en las garantías a la libertades de conciencia, cultos y religiosa, dentro del modelo de Estado de la libertad religiosa, mientras que los ideales laicistas no fueron consagrados; sin embargo, estos últimos se valieron luego de la gran prensa y de la Judicatura para obtener lo que no pudieron

en el debate democrático y en el ejercicio constituyente de la ANC/91, ya que no se veían satisfechos con la inserción constitucional de la libertad religiosa.

El Estado colombiano no fue definido como Estado laico en el texto constitucional, por lo que se puede afirmar que no existió nunca el Estado laico como característica de la Constitución Política de 1991, por lo menos en lo que fue aprobado por los constituyentes. Otro sentido podría atribuirse a la aconfesionalidad estatal, que puede entenderse como un principio aceptable y aceptado por los constituyentes porque, si bien no fue aprobada formalmente, sí fue propuesta, debatida y aceptada por la mayoría de los intervinientes, pero tuvo un desenlace inesperado al atar azarosamente su suerte a una redacción que la condenó al naufragio de los textos desechados, acompañando la autorización expresa al Estado colombiano para la firma de concordatos y el reconocimiento del rol de supremacía de la Iglesia católica.

Antes y después del inicio de labores de la ANC, actores sociales y políticos, así como académicos liberales, esperaban una formalización del Estado laico y, luego de aprobada la CP/91, fue un lugar común en la prensa y en los balances estatales de la labor de la ANC decir que Colombia era un Estado laico, como hasta la fecha. Sin embargo, la labor retórica de justificar tal institución fallida, que la ANC no había logrado consagrar hasta la fecha, ha sido una responsabilidad de la Corte Constitucional, dada la inexistencia formal de dicho modelo.

La Corte Constitucional ha usado la denominación o modelo de *Estado laico* para englobar todo lo que regule la relación entre el Estado, las libertades religiosas, las confesiones y las religiones, de tal forma que prácticamente caben todos los principios, las reglas y los criterios que se han generado sobre la relación entre el Estado y el sector religioso, lo que sorprendería mucho a los franceses que han promovido su modelo por el mundo y en la Academia, lo que constituye la práctica de la “teoría impura” que describe Diego López Medina para la iusteoría latinoamericana por adopción. Igualmente, la Corte ha usado con menor frecuencia una pluralidad de modelos para definir al modelo de regulación del hecho religioso en Colombia, a los que eventualmente asimila al Estado laico, entre los cuales encontramos el modelo no confesional o aconfesional, Estado de libertad religiosa y Estado clerical, así como

también se destaca el carácter laico o el carácter laico y no confesional del Estado: conceptos que dependen de la característica que se desee resaltar de ese modelo.

Hay un uso mayoritario de la Corte Constitucional del concepto de *Estado laico*, al que en ocasiones califica de *principio*, a diferencia del modelo francés, donde el principio consagrado es el de *laicidad* (laïcité), basado en una distinción errónea del modelo de regulación del hecho religioso (que buscó corregir con posterioridad), especialmente a partir de la sentencia C-350/94. Sin embargo, la Corte ha justificado indebidamente, en partes sustanciales de sus sentencias principales, la adopción del modelo de Estado laico, tanto desde el punto de vista de la fuente histórica (basada en los debates de la ANC, donde hace un uso descontextualizado de discusiones para fundamentar sus conclusiones), como en la comprensión académica de los modelos comparados de regulación del hecho religioso y las implicaciones del uso del modelo de Estado laico escogido, que desde algunos analistas es señalado por discriminar a la población creyente, no solo a sus minorías (en reiteradas ocasiones), por la historia particular, fundamentos y objetivos en que se basa, constituyéndose en una religión civil.

Hay pluralidad de denominaciones para el modelo de regulación del hecho religioso por el Estado colombiano (Estado de la libertad religiosa, Estado clerical, Estado no confesional, etc.), aunque ha hecho carrera la denominación *Estado laico* que, por fortuna, se aleja mucho del modelo original francés y, en especial, de sus restricciones; sin embargo, alusiones como *Estado secular*, *Estado de la libertad religiosa*, *Estado aconfesional* o *no confesional*, también tienen citas plurales y todas comparten contenidos comunes, salvo algunas sentencias que presentan categorizaciones adversas al hecho religioso, como la C-817/2011, cuando reproduce a Dworkin en sus descripciones de las sociedades seculares, en las que **el hecho religioso sería concebido como sin valor en sí mismo** (lo que la misma Corte ha desvirtuado en otras sentencias, con base en la consideración de lo dicho por los constituyentes de 1991, y en sentencias que reproducen hasta el presente a la sentencia C-350/1994), y la Corte asimila dicha categoría como aplicable en Colombia, en contravía tanto de la propia jurisprudencia de la Corte Constitucional como de lo debatido en la ANC.

6. Referencias bibliográficas

- ALEXY, Robert. Teoría de los derechos fundamentales. Madrid: Centro de Estudios políticos y constitucionales, 2014, p. 67-68. ISBN 978-84-259-1393-8. 395 p.
- ASAD, Talal. Formations of the secular. Christianity, Islam, Modernity. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003, p. 1. ISBN: 0-8047-4768-7. 269 p.
- CASANOVA, José V. Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago, 1994, p. 136 y ss. ISBN: 0-226-09535-5. 320 p.
- DWORKIN, Ronald. Is Democracy Possible Here? Principles for a new political debate. Princeton University Press, 2006. 192 p. ISBN-13: 978-0-691-12653-1; ISBN-10: 0-691-12653-4 (citación y traducción de la Corte Constitucional en página 22, considerando 8, pie de página 3 de la sentencia C-817/2011).
- GUNN, Jeremy T. Religious Freedom and Laicite: A Comparison of the United States and France. En: Law Review (Brigham Young University), 2004 [citado 10 sept, 2019], issue 2, article 5, p. 419-506. Disponible en Internet: <URL: <https://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2004/iss2/5>>.
- JELLINEK, Georg. Reforma y mutación de la constitución. Colección clásicos del derecho. Bogotá, D.C.: Editorial Leyer, 2006, 114 p. ISBN: 958-711-054-4.
- LANDAU, Herbert. El sistema europeo a varios niveles. En: Revista Anuario de derecho constitucional latinoamericano, Bogotá, 2012 [citado 17 nov., 2020], Año XVIII, p. 315-332. ISSN 1510-4974. Disponible en Internet: <URL: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r29681.pdf>>.
- LOEWENSTEIN, Karl. Teoría de la Constitución. 2.^a ed. Barcelona: Editorial Ariel, 1982. 619 p.
- LÓPEZ CADENA, Carlos Alberto. Mutación de los derechos fundamentales por la interpretación de la Corte Constitucional colombiana. Concepto, justificación y límites. 1.^a ed. Bogotá, D.C: Universidad Externado de Colombia, 2015, 401 p. ISBN: 978-958-772-364-9.
- LÓPEZ MEDINA, Diego Eduardo. Teoría impura del derecho: la transformación de la cultura jurídica latinoamericana. Bogotá, D.C.: Uniandes, Legis, Universidad Nacional de Colombia, 2004, 480 p. ISBN: 958-653-367-0.
- LÓPEZ MEDINA, Diego Eduardo. El derecho de los jueces. 2.^a ed. 3.^a reimprisión. Bogotá, D.C: Universidad de los Andes, Legis Editores, 2007, 366 p. ISBN: 958-653-492-8.

- NUSSBAUM, Martha. Libertad de conciencia. En defensa de la tradición estadounidense de igualdad religiosa. 1.^a ed. en español. México, D.F.: Tusquets Editores, p. 23-24. ISBN: 978-607-421-147-4. 401 p.
- PEÑA-RUIZ, Henri. La emancipación laica. Filosofía de la laicidad. Madrid: Editorial: Ediciones del Laberinto, 2001, 510 p. ISBN: 978-848-483-014-6.
- POULAT, Emile. Nuestra laicidad pública. México, D.F.: FCE, 2012. 438 p.
- TAYLOR, Charles. La Era Secular [traducción de Lluís Duch]. Barcelona: Gedisa, 2014, vol. 1. 478 p.
- PRIETO SANCHIS, Luis. El Constitucionalismo de los derechos. Ensayos de filosofía jurídica. Madrid: Editorial Trotta, 2013, 309 p. ISBN: 978-84-9879-358-1.
- PRIETO, Vicente. Estado laico y libertad religiosa. Antecedentes y desarrollo de la Constitución colombiano de 1991. Bogotá, D.C.: Biblioteca jurídica Diké, Universidad de la Sabana, 2011, 402 p. ISBN: 978-958-731-049-8.
- RENAN-RODRIGUEZ, William. El Estado laico en Colombia: un análisis de sus orígenes. Tesis de maestría en Derecho del Estado, con énfasis en Derecho Público. Universidad Externado de Colombia, Facultad de Derecho, 2020, 183 p.
- WEBB, Edward. Civilizing Religion: jacobin projects of secularization in Turkey, France, Tunisia and Syria. Doctoral dissertation in Political Science. Pennsylvania University, 2007, 393 p. (consultada en base de datos de Proquest, Biblioteca de la Universidad del Magdalena).

Prensa

- EL TIEMPO. Comisiones de trabajo lluvia de propuestas. Redacción de El Tiempo, Bogotá, 11 de noviembre 1990 [citado 9 nov., 2019]. Disponible en Internet: <URL: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-3839>>.
- EL TIEMPO. Una sorpresa: los candidatos de Dios. Redacción El Tiempo, Bogotá, D.C., 11 de diciembre 1990 [citado 9 nov, 2019]. Disponible en Internet: <URL: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-34564>>.
- EL TIEMPO. Exhortación pastoral. Redacción El Tiempo, Bogotá, D.C., 25 de febrero 1991 [9 nov., 2019]. Disponible en Internet: <URL: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-31440>>.
- EL TIEMPO. Más de cien proyectos a estudio de Asamblea. Redacción El Tiempo, Bogotá, D.C., 9 de marzo de 1991 [citado 9 nov., 2019]. Disponible en Internet: <URL: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-38707>>.

EL TIEMPO. Iglesia y rama judicial descubren sus cartas. Redacción El Tiempo, Bogotá, D.C., 8 de marzo de 1991 [citado, 9 nov., 2019]. Disponible en Internet: <URL: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-37880>>.

GÓMEZ BUENDIA, Hernando. Siete interrogantes sobre la constituyente: la hora de la verdad. El Tiempo, Bogotá, 21 de octubre 1990 [citado, 9 nov., 2019]. Disponible en Internet: <URL: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1309>>.

OBREGÓN, Carlos. Constitución, pacto social. El Tiempo, Bogotá, D.C, 30 de diciembre de 1990 [citado, 10 nov., 2019]. Disponible en Internet: <URL: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-217801>>.

Asamblea Nacional Constituyente

Gacetas constitucionales

Gaceta Constitucional, 8 de marzo de 1991, no. 18.

Gaceta Constitucional, 18 de marzo de 1991, no. 22.

Gaceta Constitucional, 20 de marzo de 1991, no. 24.

Gaceta Constitucional, 30 de marzo de 1991, no. 29.

Gaceta Constitucional, 1 de abril de 1991, no. 31.

Gaceta Constitucional, 25 de mayo de 1991, no. 82.

Gaceta Constitucional, 18 de octubre de 1991, no. 130.

Transcripciones de sesiones

ANC. Comisión primera. Debate del 24 de abril de 1991. Consulta textual y referencial, transcripciones de sesión: BLAA.

ANC. Comisión primera. Debate del 1 de abril de 1991. Consulta textual y referencial, transcripciones de sesión: BLAA.

PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA. Centro de Información y sistemas para la preparación de la Asamblea Nacional Constituyente (transcripción de sesiones). Informe de la sesión plenaria del día 30 de abril de 1991, Bogotá.

Sentencias de la Corte Constitucional

T-403/1992, MP Eduardo Cifuentes Muñoz, en sala de revisión de tutela con Alejandro Martínez Caballero y José Gregorio Hernández Galindo. 3 de junio de 1992.

- T-421/1992, MP Alejandro Martínez Caballero, en sala de revisión de tutelas con Fabio Morón Díaz y Simón Rodríguez Rodríguez. 19 de junio de 1992.
- C-027/1993, MP Simón Rodríguez Rodríguez, 5 de febrero de 1993.
- T-430/1993, MP Hernando Herrera Vergara, 11 de octubre de 1993.
- C-568/1993, MP Fabio Morón Díaz, 9 de diciembre de 1993.
- C-088/1994, MP Fabio Morón Díaz, 3 de marzo de 1994.
- C-224/1994, MP Jorge Arango Mejía, 5 de mayo de 1994.
- C-350/1994, MP Alejandro Martínez Caballero, 4 de agosto de 1994.
- C-609/1996, MP Alejandro Martínez Caballero y Fabio Morón Díaz, 13 de noviembre de 1996.
- C-616/1997, MP Vladimiro Naranjo Mesa, 27 de noviembre de 1997.
- C-152/2003, MP Manuel José Cepeda, 26 de febrero de 2003.
- C-1175/2004, MP Humberto Antonio Sierra Porto, 24 de noviembre de 2004.
- C-817/2011, MP Luis Ernesto Vargas Silva, 1 de noviembre de 2011.
- C-224 de 2016, MP Alejandro Linares Cantillo y Jorge Iván Palacio Palacio, 4 de mayo de 2016.
- T-197/2018, MP Gloria Stella Ortiz Delgado, 22 de mayo de 2016.
- T-049/2019, MP Cristina Pardo Schlesinger, 11 de febrero de 2019.

CUARTA SECCIÓN

Representaciones simbólicas de la libertad religiosa

Rafael Valencia Candalija

**LAS PRENDAS RELIGIOSAS EN LA LEGISLACIÓN
FUTBOLÍSTICA: REFERENCIA ESPECIAL
AL TRATAMIENTO DEL HIYAB MUSULMÁN
Y EL *PATKA SIKH***

Español. Doctor en Derecho (2011) y Premio Extraordinario de Doctorado por la Universidad de Extremadura (2012). Ha sido profesor, entre 2008 y 2016, de Derecho Eclesiástico del Estado en la Facultad de Derecho de la mencionada Universidad y, desde 2016, en la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla. Asimismo, desde 2018 también es profesor del Máster en Derecho Deportivo de la Universidad CEU Cardenal Espínola de Sevilla. Es autor de dos monografías sobre la enseñanza de la religión en el sistema educativo español y de diferentes artículos y capítulos de libro relacionados con la gestión de la diversidad religiosa, en materias como la simbología religiosa, las prescripciones alimentarias de ciertas confesiones, los ritos matrimoniales y sus efectos civiles, así como la financiación de las entidades religiosas. En los últimos tres años realizó diversos trabajos de investigación (publicaciones e intervenciones en congresos y seminarios) que analizan la diversidad y la presencia del factor religioso en el mundo del deporte, entre los temas más relevantes. Correo: rafavalencia@us.es

Rafael Valencia Candalija

**LAS PRENDAS RELIGIOSAS EN LA LEGISLACIÓN
FUTBOLÍSTICA: REFERENCIA ESPECIAL AL TRATAMIENTO
DEL HIYAB MUSULMÁN Y EL *PATKA SIKH***

Resumen

En los últimos años, y debido a las reformas operadas en las normas de los organismos reguladores del fútbol a nivel internacional, se han producido diferentes situaciones en las que el fútbol y la religión han colisionado, convirtiéndose al mismo tiempo en motivo de controversia y generando profundos debates en la opinión pública. Por ello, el presente trabajo trata de abordar los conflictos derivados de la presencia de los símbolos religiosos, sin olvidar que la aplicación de determinadas normas a los diferentes supuestos registrados puede llegar a afectar al derecho de libertad religiosa de los propios futbolistas.

Para alcanzar el objetivo descrito, se hace imprescindible estudiar la regulación que se hace de dos símbolos religiosos concretos: el hiyab musulmán y el *patka sikh*, analizándose la normativa emanada de las instituciones internacionales, principales autoridades del fútbol. Todo ello se acompaña de una valoración crítica que persigue poner en valor la importancia de la libertad religiosa de los profesionales del fútbol.

Palabras clave: fútbol, religión, libertad religiosa, símbolos religiosos, hiyab, *patka*.

Abstract

In recent years, and due to the reforms carried out in football rules at international organizations, there have been different situations in which football and religion have collided, generating at the same time controversy and deep debates in public opinion. Therefore, this article tries to address the conflicts arising from the presence of religious symbols, without forgetting that the application of certain rules to the different cases recorded may affect the right of religious freedom of the players.

In order to achieve the objective described, it is essential to study the regulation of two specific religious symbols: the *Muslim hijab* and the *Sikh patka*, analyzing the regulations issued by international institutions, the main soccer authorities. All of this is accompanied by a critical assessment that seeks to value the importance of religious freedom for football professionals.

Keywords: football, religion, religious freedom, religious symbols, hi-yab, *patka*.

1. A modo de introducción

La historia reciente de competiciones internacionales de renombre como los Juegos Olímpicos nos muestra que las mujeres musulmanas han sido capaces de superar los obstáculos para competir con el velo islámico. Quizás, el hecho de que el respeto sea uno de los valores que sustentan el movimiento olímpico, como demuestra la redacción de la Carta Olímpica, ha propiciado que no se hayan producido altercados en este sentido.

Así, en los Juegos de Pekín 2008 hasta 12 mujeres musulmanas vistieron el hiyab, desde las hermanas egipcias El Gammal, esgrimistas, que incluso lo llevaron debajo del casco de protección, hasta la velocista de Bahrein Al Ghasara. Tampoco se produjeron problemas en Londres 2012, fundamentalmente con la participación de la judoca Wodjan Shakerkani y la velocista Sarah Attar, ambas nacionales de Arabia Saudí, en la primera delegación olímpica de este país (al igual que Qatar y Brunei) que no estuvo integrada solo por hombres. En Río 2016 el uso del hiyab estuvo absolutamente extendido entre deportistas provenientes de Estados musulmanes e, incluso, de otros países como Estados Unidos, cuyo combinado de esgrima femenino incorporaba a Ibtihaj Muhammad. De hecho, no debe obviarse la que fue considerada como “la imagen de los juegos”, tomada en un partido de volley-playa entre Egipto y Alemania, en la que la jugadora egipcia Doaa Elghobasky, velada y sin dejar ver la piel de sus brazos y piernas, bloquea un remate de la alemana Kira Walkenhorst, que competía usando la vestimenta tipo de las jugadoras de este deporte.

En el mundo del fútbol, en cambio, la cuestión del hiyab ha transcurredo por otros derroteros. Las prendas utilizadas por las integrantes de combinados nacionales de tradición islámica se han convertido en el detonante para la expulsión de las mismas de determinados campeonatos. Así, en virtud de la aplicación de la prohibición operada en las reglas del juego para 2007/2008 y los riesgos de posibles lesiones en el cuello por parte de las jugadoras que portaran el hiyab, en el año 2010, la selección femenina de fútbol de Irán fue excluida de los Juegos de la Juventud y, un año más tarde, el combinado iraní acabó siendo eliminado de la clasificación para los Juegos de Londres. Sin embargo, y a pesar de la negativa a permitir este tipo de prendas por las autoridades futbolísticas, las futbolistas musulmanas no han cesado en su empeño de seguir portándolas.

Lo mismo ha sucedido con el *patka* de los *sikhs*. Los futbolistas⁵²⁶ de esta religión han tenido que soportar periodos en los que la prohibición de esta prenda tan característica en su religión les hacía debatirse entre dos opciones: ser futbolistas o creyentes, competir cumpliendo las normas del derecho del fútbol, dejando el *patka* en su taquilla del vestuario o, simplemente, dejar de competir, pues el respeto a la observancia de ritos —esencialmente los relativos a la simbología religiosa— les aconsejaba no despojarse de este signo religioso tan propio de la identidad de los fieles de esta confesión.

Los derechos de unas y otros han sido por tanto vulnerados *in prima facie* y respetados después, teniendo que pasar años para que las instituciones futbolísticas se muestren sensibles a las necesidades de estos dos colectivos. En lo que a nosotros respecta, trataremos de dar cobertura al *iter* legislativo. Un camino que no recorreremos sin antes detenernos en cómo concibe el Derecho del Fútbol el elemento religioso, haciendo especial hincapié en las normas deportivas de las últimas competiciones de mayor relevancia.

526. Salvo casos particulares que serán identificados en el texto, entendemos que todas las cuestiones a tratar resultan de aplicación tanto para los futbolistas de género masculino como para las del femenino. En modo alguno nuestro trabajo persigue realizar ninguna distinción ni agravio comparativo por razón de género. Por esta razón, quisiéramos anticipar que al referirnos a “los futbolistas”, “los jugadores” o “los profesionales” nuestra utilización del masculino genérico (en su condición de término no marcado en la oposición masculino/femenino), está basada en las aclaraciones realizadas a tal efecto por la Real Academia Española, considerando incluidos en el mismo tanto a *los* como a *las* futbolistas.

2. Planteamiento de la cuestión

El 23 de mayo de 2007, en el Estadio Olímpico de Atenas y tras una competidísima final de la UEFA⁵²⁷ Champions League⁵²⁸, el A.C. Milan salía victorioso del encuentro ante el Liverpool F.C. De esta manera, la escuadra *rossonera* se proclamaba por séptima vez en su historia campeona de clubes de Europa y, además, devolvía a los de Anfield la derrota que estos le habían endosado, apenas dos años antes, en la final de la edición de 2005. De la celebración sobre el verde del estadio ateniense por parte del conjunto lombardo seguramente podrán recordarse cientos de imágenes de vítores y alegría, pero si hay una que destaca sobre todas las demás esa es la de Ricardo Izecson dos Santos Leite, Kaká. El centrocampista brasileño, arrodillado y encomendándose al cielo, se despojó de la camiseta del club italiano, dejando al descubierto una interior en la que rezaba la leyenda “I belong to Jesús”.

La celebración de Kaká no es más que la primera de otras muchas de características similares a manos de otros futbolistas como el gran delantero colombiano Radamel Falcao o el astro brasileño, Neymar Junior. Pero el hecho de realizarse en un escenario seguido en directo por millones de personas en todo el mundo, como la final de la Champions League, otorga, indudablemente, una relevancia especial a este momento⁵²⁹. Y es que no podemos dejar de lado que lo que en realidad se estaba

527. Estas son las siglas con las que se identifica a la Unión Europea de Asociaciones de Fútbol, máxima autoridad del fútbol europeo y responsable de la organización de todas las competiciones de clubes y selecciones en el continente europeo. La UEFA es, además, una de las seis confederaciones que forman parte de la Federation International Football Association (FIFA).

528. Conocida originariamente como la “Copa de Europa”. Se trata de un torneo anual que hasta el año 1997 solo jugaban los campeones de las diferentes ligas europeas. Gracias a las reformas introducidas (tanto en 1997 como en 1999), actualmente también pueden disputarlo hasta el cuarto equipo clasificado en los principales campeonatos del continente en función del coeficiente otorgado por la UEFA (basado en los resultados obtenido por todos los clubes europeos en las ediciones previas de las competiciones de clubes organizadas por la UEFA).

529. El impacto de la imagen fue tal que, desde aquel momento, ha sido escrito el libro *I Belong to Jesus: Celebrating the Under-Shirt Celebration*, del autor inglés Craig Oldham, dedicado a analizar los mensajes que figuran en las camisetas que los deportistas portan debajo de la camiseta oficial en la competición. También han sido creados espacios web con el mismo nombre que la leyenda que exhibió el jugador brasileño aquella noche en Atenas, enfocadas a dar a conocer las distintas formas de celebrar los goles por parte de los profesionales del fútbol. Entre ellos, ha de destacarse el que a continuación se relaciona: < <http://www.ibelongtojesus.co.uk/> > [citado 26 feb., 2020].

produciendo no era sino la concurrencia en un mismo emplazamiento del fútbol de más alto nivel y el fenómeno religioso, iniciándose así una de las polémicas más extendidas a lo largo y ancho del universo futbolístico. Polémica avivada, por otra parte, por los responsables de las organizaciones internacionales encargadas de la regulación del conocido como *deporte rey* y que se encarna en el debate sobre la conveniencia de erradicar los símbolos religiosos de los terrenos de juego.

Cuando nos referimos a los símbolos religiosos en el fútbol, resulta indudable que la expresión “una imagen vale más que mil palabras” es, si cabe, aún más acertada. Esta expresión, tan utilizada en el día a día como apropiada para la ocasión, suele advertirnos del impacto que, en ciertos momentos, pueden provocar determinadas imágenes. La fuerza de las palabras adecuadas, correctamente empleadas para hacer llegar el mensaje que queremos transmitir a nuestro interlocutor, es un instrumento extremadamente útil, pero nada puede compararse con la repercusión que produce la visualización de algunas imágenes; sobre todo, cuando la reproducción de las mismas es utilizada precisamente con ese fin. Uno de los ejemplos más significativos para ilustrar lo que acabamos de exponer lo podemos encontrar en el ámbito del deporte; principalmente, si tenemos en cuenta la incidencia de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. En la actualidad, lo que acontece en los campos de fútbol es prácticamente telegrafiado al segundo después de producirse. El gol que acaba de marcar una de las estrellas del planeta fútbol, el regate o la gambeta más espectacular, o la asistencia más precisa pueden ser visualizados en décimas de segundos a través de tuits, blogs o portales web que realizan el seguimiento *on line* de toda una amplia variedad de competiciones. Los partidos de fútbol de las grandes ligas y los grandes campeonatos internacionales, ya sea a nivel de clubes o de selecciones nacionales, se han convertido en auténticos fenómenos de masas, seguidos por millones de espectadores desde cualquier parte del mundo. De esta manera, entendemos que si hay algo que no puede ponerse en entredicho es la relevancia del carácter iconográfico de todo lo que rodea al mundo de la alta competición y, muy especialmente, a la actuación de los astros futbolísticos. Su indumentaria, sus gestos y su forma de competir son mundialmente observados y hasta imitados por sus fans, principalmente por los menores, que conciben a los deportistas

de élite como sus referentes, no solo en la práctica deportiva, sino en el devenir de la vida diaria.

La realidad que hemos descrito hasta este punto cobra mayor realce si la contextualizamos en una de las facetas que los deportistas no suelen olvidar mientras desarrollan su actividad profesional: la religiosa. Como alguna vez hemos tenido la oportunidad de señalar, el mundo occidental lleva años experimentando una serie de cambios, fundamentalmente como consecuencia de fenómenos como el de la inmigración o la globalización⁵³⁰. La sociedad europea es cada vez más plural, aumentando casi a diario el número de nacionalidades y culturas que habitan el Viejo Continente. Ello exige, al mismo tiempo, tener presente el elemento religioso, pues la incesante incidencia de los flujos migratorios también tiene su reflejo en el mapa religioso de los diferentes Estados europeos⁵³¹, introduciendo no solo nuevas creencias, sino también nuevas prácticas religiosas y, en definitiva, formas distintas de concebir el hecho religioso. La población inmigrante se caracteriza por portar su propia forma de entender la religión y, más exactamente, su manera de entender las prácticas religiosas. Esto sucede de tal forma que incluso se intenta que dichas prácticas sean admitidas o, al menos, toleradas en los países de acogida. Se suscitan, así, situaciones en las que estas nuevas formas de entender la religión pueden llegar a colisionar, bien con los derechos de los demás o bien con el interés colectivo⁵³².

Si trasladamos al mundo del fútbol tal afirmación, parece que no son los terrenos de juego lugares que representen ninguna excepción a la misma. El cada vez más consolidado pluralismo religioso de las sociedades

530. Vid. VALENCIA CANDALIJA, R. Las reformas introducidas en el modelo español de gobernanza y la gestión de la diversidad religiosa (referencia especial a los acuerdos de cooperación). En: GÓMEZ RIVERO, María Carmen y BARRERO ORTEGA, Abraham. (Dirs.). *Regeneración democrática y nuevas estrategias penales en la lucha contra la corrupción*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2017, p. 398.

531. Vid. DOE, Norman. *Law and Religion in Europe: A comparative introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 10.

532. Vid. FERRARI, S. Los problemas de la libertad religiosa. En: en IBÁN, Iván y FERRARI, Silvio. *Derecho y Religión en la Europa Occidental*. Madrid: Mc Graw Hill, 1998, p. 13. Vid. también ZUCCA, L. *Law vs. religion*. En: ZUCCA, Lorenzo y UNGUREANU, Camil. (Eds.). *Law, State and Religion in the New Europe: debates and dilemmas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 137 y ss.

occidentales puede también deducirse de las canchas deportivas. El impulso de la libre circulación de trabajadores en Europa⁵³³ y, particularmente, las facilidades para fichar a deportistas de otros Estados europeos —e, incluso, a nacionales de terceros Estados con ancestros europeos⁵³⁴, que provocó la aplicación de la sentencia del conocido como caso Bosman⁵³⁵— han contribuido a ello.

Basta con una simple hojeada a diferentes medios para descubrir no pocas noticias relacionadas con la temática que nos ocupa. En todas ellas, puede constatarse que son los propios deportistas quienes han pretendido imponer, incluso compitiendo, su doble condición de profesional y de creyente. Por citar algunos ejemplos, cada vez son más habituales las retransmisiones televisivas en las que podemos ver futbolistas católicos que se santiguan antes de entrar al campo, musulmanes que oran con las palmas hacia arriba, jugadores que al marcar un gol se lo dedican a su dios o se levantan la camiseta mostrando con orgullo una camiseta debajo de la reglamentaria en la que figuran mensajes religiosos. En ocasiones, es la propia indumentaria oficial la que genera un problema: no son pocos los casos en los que, fundamentalmente en el deporte femenino, se ha impedido a equipos y selecciones de Estados musulmanes la participación en diferentes campeonatos o en los que, simplemente, a pesar de haberse permitido, dicha indumentaria desata todo tipo de comentarios relacionados con la obligatoriedad o no de la observancia de determinados preceptos coránicos sobre la vestimenta de la mujer musulmana.

En este sentido, cabe recordar que son numerosas las normas internacionales y nacionales que protegen la libertad religiosa de los individuos. Incluso en las resoluciones de los organismos internacionales se aprecia la preocupación por preservar los derechos de los creyentes, pero, ¿qué

533. Para mayor abundamiento, vid. GALLANA MORENO, Jesús M. La libre circulación de trabajadores en el ámbito comunitario europeo. En A.A.V.V. Libertad de circulación de trabajadores. Aspectos laborales y de Seguridad Social comunitarios. Presente y futuro. Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 2002.

534. CORCUERA, Jose Ignacio. La Ley Bosman y el tráfico de pasaportes. En: Cuadernos de fútbol, enero 2015, no. 61, p. 2.

535. Sentencia del Tribunal de Justicia de la Unión Europea de 15 de diciembre de 1995, asunto Union Royale belge des Sociétés de football association ASBL y otros Contra Jean-Marc Bosman y otros (TJCE\1995\240). En virtud de esta sentencia fueron declaradas ilegales las limitaciones relativas al número de jugadores nacionales de estados miembros de la Unión Europea.

hay de la libertad religiosa de los deportistas? En este trabajo trataremos de abordar la ya mencionada doble condición de deportista y creyente de los profesionales, haciendo especial hincapié en la normativa que otorga cobertura jurídica a las grandes competiciones. Puede que haya casos en los que esta doble condición nos lleve a apreciar un conflicto, prevaleciendo generalmente la conveniencia de observar el reglamento deportivo para poder formar parte de la competición sin que, hasta el momento, sean muy numerosas las voces que se han rebelado ante la necesidad de renunciar a la religiosidad de los competidores.

Ahora bien, conviene tener presente que los problemas que afectan a los símbolos religiosos en el fútbol no solo radican en la acción de los deportistas. Obviamente, sin los aficionados el deporte no existiría, pues en última instancia son los responsables de su sustento y, por ende, de las cifras astronómicas que se manejan en la industria futbolística. Ahora bien, no todas las aportaciones de los seguidores son siempre positivas. Ocurre que, a menudo, son los fans, *ultras*, *hooligans*, *tifosi* o *barras bravas* los portadores de imágenes, representaciones o símbolos religiosos. De este modo, dichas representaciones son apreciables no solo en los terrenos de juego, por la acción de los deportistas, sino que también pueden constatarse en las pancartas presentes en las gradas de los estadios y hasta en los cánticos utilizados para animar y vitorear a los diferentes equipos. El problema se produce cuando se detectan bufandas, pancartas o mensajes no precisamente respetuosos con diferentes aspectos como la opción religiosa de la hinchada rival o de los propios jugadores. Se trata de una práctica, desgraciadamente, cada vez más extendida y que ha captado toda la atención de las grandes entidades organizadoras de eventos deportivos y hasta de las fuerzas y cuerpos de seguridad de los diferentes Estados⁵³⁶. La preocupación es tan alta que estas situaciones suelen tipificarse incluso penalmente, incluyéndose entre los tipos de los denominados delitos de odio. Llegados a este punto, está más que constatado que muchos siguen pretendiendo hacer valer su derecho a emitir,

536. Vid. VALENCIA CANDALIJA, R. Historia y presente del antisemitismo en el fútbol europeo. En: COMBALÍA SOLÍS, Zoila; DIAGO DIAGO, María Pilar y GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, Alejandro. (Coords.). Libertad de expresión y prevención de la violencia y discriminación por razón de la religión. Valencia: Tirant lo Blanch, 2020, pp. 405 y ss.

portar o compartir imágenes o emblemas que pueden llegar a vulnerar creencias y sentimientos religiosos, no solo de los jugadores rivales, sino también de la afición contraria. Ello nos advierte que la cuestión que nos ocupa no debería ser abordada únicamente desde el punto de vista de la libertad religiosa, pues también ha de valorarse la incidencia de la libertad de expresión, tanto de los aficionados como de los futbolistas.

Sin ánimo de obviar la importancia de la libertad de expresión, hemos de añadir que nuestra intención es distinta. Exactamente, evaluar la cuestión de la simbología en el fútbol desde el punto de vista religioso, concretamente en lo relativo a las prendas que forman parte de la vestimenta de los profesionales. Trataremos pues de profundizar en el grado de reconocimiento de la libertad religiosa y las situaciones de conflicto que pueden producirse en la aplicación de la normativa futbolística. Por esta razón, resulta esencial el estudio de la legislación deportiva, emanada de los grandes organismos como la FIFA y la International Football Association Board (IFAB), pero sin olvidar los derechos humanos inherentes a los futbolistas y, esencialmente, el derecho de libertad religiosa.

3. La legislación futbolística en relación con el elemento religioso

3.1. Consideraciones previas

A la hora de hablar de la incidencia del hecho religioso en el fútbol hemos de reconocer que las instituciones que otorgan cobertura jurídica al fútbol no se han olvidado de la religión. Aunque no sea esta uno de los elementos principales de las normas encargadas de la reglamentación de este deporte, podemos señalar que, con mayor o menor aceptación, dichas instituciones se han preocupado por intentar otorgar un tratamiento adecuado al fenómeno religioso (muy especialmente en el caso del organismo internacional de la regulación del fútbol por excelencia, la FIFA⁵³⁷). La anterior afirmación puede corroborarse con lo dispuesto en la última de las versiones de los Estatutos de la FIFA, publicada en agosto de 2018⁵³⁸, entre cuyos objetivos se encuentran la regulación, promoción

537. Ubicada en la ciudad suiza de Zúrich, la FIFA fue fundada el 21 de mayo de 1904, conforme al derecho civil del país helvético, como señala el artículo 1 de sus estatutos.

538. En lo que respecta a la organización de la FIFA, está estructurada en diferentes órganos

e introducción de mejoras en la normativa y el control del fútbol, al tiempo que se realiza un compromiso con la integridad, el comportamiento ético y la deportividad⁵³⁹.

A estos compromisos iniciales, el artículo 3 de los Estatutos añade el de respetar los derechos humanos reconocidos por la comunidad internacional⁵⁴⁰, mientras que el 4 destaca la prohibición de discriminación en el fútbol por diferentes motivos, entre los que se encuentran los motivos religiosos. Así, se indica que:

Está prohibida la discriminación de cualquier país, individuo o grupo de personas por cuestiones de raza, color de piel, su origen étnico, nacional o social, sexo, lengua, religión, posicionamiento político o de cualquier otra índole, poder adquisitivo, lugar de nacimiento o procedencia, orientación sexual o por cualquier otra razón, y será punible con suspensión o exclusión.

como son el congreso, un comité ejecutivo, una secretaría general y las comisiones permanentes y especiales. Además, en el seno de la FIFA podemos apreciar una estructura en la que diferentes órganos se ocupan de que los estatutos y la reglamentación del fútbol sea cumplida por todos los agentes y, especialmente, por la Comisión Disciplinaria, la Comisión Ética y la de Apelación. 539. La redacción literal de los objetivos de la FIFA puede encontrarse en el artículo 2 de los Estatutos:

- a) mejorar constantemente el fútbol y promoverlo en todo el mundo, considerando su carácter universal, educativo y cultural, así como sus valores humanitarios, particularmente mediante programas juveniles y de desarrollo;
- b) organizar competiciones internacionales propias;
- c) elaborar disposiciones y reglamentos rectores del fútbol y de todo aquello relacionado con este deporte y garantizar su aplicación;
- d) controlar todas las formas del fútbol, adoptando las medidas adecuadas para evitar la violación de los Estatutos, reglamentos y decisiones de la FIFA, así como de las Reglas de Juego;
- e) hacer todo lo posible por garantizar que todos aquellos que quieran practicar este deporte lo hagan en las mejores condiciones, independientemente del género o la edad;
- f) fomentar el desarrollo del fútbol femenino y la participación de las mujeres en todos los niveles de gobernanza del fútbol;
- g) promover la integridad, el comportamiento ético y la deportividad con el fin de impedir que ciertos métodos o prácticas, tales como la corrupción, el dopaje o la manipulación de partidos, pongan en peligro la integridad de partidos, competiciones, jugadores, oficiales y federaciones miembro o den lugar a abusos en el fútbol asociación”.

540. “La FIFA tiene el firme compromiso de respetar los derechos humanos reconocidos por la comunidad internacional y se esforzará por garantizar el respeto de estos derechos”.

No merece menos atención el apartado segundo de este artículo 4, en el que la FIFA se declara “neutral en materia de política y religión”, dándose cabida únicamente a las excepciones que tengan alguna consecuencia en la consecución de los objetivos que figuran en los Estatutos. La apreciación es realmente notable, pues ante lo que pretende ser una mera declaración de neutralidad ante el hecho religioso y, por tanto, una forma de mantenerse al margen de la religiosidad de los futbolistas, clubes y aficionados, como veremos más adelante, algunos han creído poder apreciar fundamento bastante para la prohibición de cualquier tipo de acciones en las que puedan apreciarse indicios de religiosidad.

Sin obviar, por supuesto, la importancia de la FIFA, si hay un órgano de especial relevancia para nuestro trabajo es la IFAB que, desde el año 1882, es la encargada de definir las reglas del fútbol a nivel mundial y las modificaciones de las mismas. Está integrada por la FIFA y las cuatro asociaciones del fútbol del Reino Unido (esto es, la *Scottish Football Association*, de Escocia; la *Football Association*, de Gales; la *Football Association*, de Inglaterra, y la *Irish Football Association* (en su nacimiento federaba a todos los clubes de Irlanda y, desde la división de la isla, solamente a los del Irlanda del Norte). Como es sabido, el origen del fútbol moderno se ubica en el Reino Unido en la segunda mitad del siglo XIX, razón por la cual fueron estas cuatro federaciones las que inicialmente se responsabilizaron de la reglamentación del fútbol con el objetivo de llevar a cabo una interpretación de las normas que fueran de aplicación en el Reino Unido y, posteriormente, en el resto del mundo.

En 1913, la FIFA fue aceptada por la IFAB como parte integrante de la misma y, desde el año 1958, debido a la mayor representatividad de la FIFA en el fútbol mundial, sus propuestas tienen un mayor peso en la toma de decisiones destinadas a la modificación de las reglas del fútbol. En lo que concierne a su funcionamiento, la IFAB se reúne dos veces por año, celebrándose la primera de las reuniones a principio de año. Esta primera reunión recibe el nombre de “Reunión General Anual” y es la sede en la que pueden ser aprobados los cambios en el reglamento del fútbol. Estas posibles modificaciones, que surgen de la convención anual de la IFAB (en ocasiones desde 2007), han estado relacionadas con las prácticas religiosas, de modo que las normas de la FIFA suelen

experimentar variaciones que inciden directamente en las expresiones de religiosidad de los clubes y los propios futbolistas. Ha de tenerse en cuenta que las decisiones de la IFAB —y, en consecuencia, de la FIFA— tienen su reflejo en el catálogo de los derechos de los futbolistas: no solamente en la libertad religiosa, sino también en otros derechos como la libertad de expresión⁵⁴¹.

Conocidas cuáles son las instituciones del fútbol, resta saber dónde debemos buscar la legislación aplicable, el derecho del fútbol. Para ello, es imprescindible referirse a un documento que, para cada temporada futbolística, emana de las reuniones de la IFAB. Conocido como “Las Reglas del Juego”, su texto resulta de aplicación para todo el orbe futbolístico, pues las reglas que en él se contienen, así como las variaciones introducidas, son de carácter vinculante para todas las asociaciones nacionales, pues no debe olvidarse que la propia FIFA forma parte de esta organización internacional. Además, no pueden obviarse ni el Reglamento FIFA ni los reglamentos establecidos por esta organización para los torneos que se desarrollen bajo su ámbito, entre los que merecen especial mención la Copa del Mundo y los torneos futbolísticos que tienen cabida en cada una de las ediciones de los Juegos Olímpicos organizadas por el Comité Olímpico Internacional.

Como tendremos ocasión de comprobar en las páginas que siguen, tanto las Reglas del Juego IFAB, como las establecidas para competiciones concretas, han implementado, desde el citado año 2007, ciertas restricciones a la religiosidad de los futbolistas, fundamentalmente a través de la prohibición de emitir mensajes e imágenes religiosas, persiguiendo así erradicar el elemento religioso de los terrenos de juego. Esta es una forma de proceder que concebimos como una absoluta contradicción, pues la negativa de estas instituciones a dar cabida a los símbolos religiosos no parece estar en conexión con las actividades y los documentos que vienen promocionando en los últimos tiempos. En lo que respecta a IFAB, el más claro de los ejemplos es la aprobación de las Reglas del

541. Sin ánimo de menospreciar la incidencia que posee la libertad de expresión en la temática que estamos desarrollando, pues podría ser objeto de un trabajo específico, trataremos de profundizar en el reconocimiento de la libertad religiosa a nivel internacional y las situaciones de conflicto que pueden producirse con la normativa futbolística.

Juego 2019/2020, consensuadas en junio de 2019 en Zúrich. Esta edición —la última de las publicadas y que está siendo aplicada en la presente temporada, a la hora de explicar la evolución de estas reglas— pone el foco de atención en el carácter inclusivo del fútbol, apuntando que:

El fútbol ha de ser un deporte atractivo para jugadores, miembros del cuerpo técnico, entrenadores, espectadores, aficionados, administradores, etc., y las Reglas deben contribuir a que el público de cualquier edad, raza, religión, cultura, grupo étnico, género, orientación sexual o con discapacidad, etc. Desea formar parte de este deporte y disfrute con él.

En lo que a la FIFA concierne, en 2013 fue creado el “Grupo de trabajo de la FIFA contra el racismo y la discriminación”, conformado por expertos de todo el mundo para proponer medidas y ayudar a desarrollar soluciones concretas para luchar contra la discriminación en el fútbol. Dos años más tarde, fue publicada la “Guía de buenas prácticas sobre diversidad y antidiscriminación”. Dicha guía ofrece una serie de herramientas prácticas encaminadas a fomentar la diversidad y la antidiscriminación, aludiendo a la responsabilidad de las diferentes federaciones y asociaciones nacionales que son miembros de la FIFA. El último de los documentos, la Circular número 1710, firmada el 26 de enero del 2020 por el presidente infantilino en Zurich, denominada “Por un fútbol realmente global: la visión 2020-2023”, es tenida por la FIFA como una hoja de ruta enfocada al objetivo de que “el fútbol sea realmente global mientras navega las aguas de un mundo en constante cambio”. En dicho documento puede constatarse cómo la lucha contra la discriminación y el racismo es uno de los cuatro pilares del mundo del fútbol para estos tres años. A nuestro juicio, el respeto a la diversidad y la lucha contra la discriminación, en cualquiera de sus modalidades, son valores altamente loables que, en lugar de excluir el elemento religioso, deberían buscarle acomodo.

En otro orden de cosas, y puesto que nos encontramos ante un escenario donde los organismos internacionales y sus normas acreditan una especial relevancia, no puede caer en el olvido que las declaraciones internacionales de derechos se ocupan del reconocimiento de derechos como el de libertad religiosa. Así, la Declaración Universal de Derechos

Humanos de Naciones Unidas, proclamada en 1948, consagra la libertad religiosa en su artículo 18, al señalar que:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

También los grandes pactos internacionales, como el Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos de 1966, se hicieron eco de este reconocimiento e, incluso, podríamos citar otros textos internacionales proclamados en el seno de las Naciones Unidas, como la “Declaración contra todas las formas de intolerancia”, de 1981. Como puede observarse, se trata de una serie de reconocimientos de derechos subjetivos que, a su vez, no han ignorado las declaraciones regionales, como el Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales, de 1950, la Convención Americana de Derechos Humanos, de 1969, o la Carta Africana de Derechos Humanos y los Pueblos, de 1981. Normas, todas ellas, que automáticamente se convirtieron en derecho aplicable de los diferentes Estados miembros cuando fueron ratificadas, generando, de este modo, derechos concretos para sus particulares y, para los poderes públicos, un deber de garante a través de las herramientas previstas en los respectivos ordenamientos jurídicos. Todo ello, sin desconocer los reconocimientos de derechos que los propios Estados han realizado a través de sus textos constitucionales o de la legislación interna.

Así, pues, existe un marco jurídico de protección de la libertad religiosa, nacional e internacional que, como se ha señalado, podría verse alterado por la entrada en vigor de las reglas del fútbol; la exclusión de la simbología religiosa es una prueba evidente. En relación con este tema, como apunta Reyes Vizcaíno,

en el caso de la prohibición de los símbolos religiosos, lo que peligra es la libertad religiosa. La Declaración Universal de los Derechos Humanos promulgada por las Naciones Unidas en 1948, en su artículo 18, garantiza

[a] todas las personas la libertad de manifestar su religión o creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado. Los poderes públicos y los organismos internacionales deben proteger el derecho de los creyentes a ejercer su libertad religiosa, que incluye la manifestación en público de las propias creencias. Y esto afecta a la FIFA en la medida en que regula un sector tan influyente en la sociedad actual como es el fútbol. No puede ocurrir que se garantice la libertad religiosa en toda la Tierra menos en los campos de fútbol⁵⁴².

En la misma línea que este autor, entendemos que podríamos estar asistiendo a una injerencia de los organismos internacionales en la faceta estrictamente religiosa; evidencia que es puesta de manifiesto por las previsiones normativas para los últimos campeonatos de fútbol. Así, las últimas versiones de las Reglas de Equipamiento de la FIFA contienen un glosario de términos en el que se llega a definir el concepto de *símbolo religioso*. En dicho glosario se indica que debemos entender por *símbolo religioso*:

Cualquier símbolo, incluidas imágenes u obras de arte de una religión utilizadas para representar una religión o una inclinación religiosa, a excepción de los símbolos que forman parte de una bandera nacional o del escudo oficial de una asociación miembro del país correspondiente.

Puede que esta definición sea heredera, en primer lugar, de la diversidad y pluralidad de formas de expresar un sentimiento religioso y, en segundo lugar, de la reforma de 2007, en el entendido de que, para poder prohibir este tipo de símbolos, primero es imprescindible conocer qué entendemos por tales. Aún así, no deja de resultar sorprendente que un organismo internacional como la FIFA se atribuya la potestad de establecer un concepto de *símbolo religioso*. Un concepto sobre el que no existe un consenso entre los diferentes Estados, siendo esta circunstancia la que desemboca en los conflictos que han de ser ventilados por los tribunales

542. REYES VIZCAÍNO, Pedro María. La FIFA, el fútbol y la religión. En: Ius Canonicum-Derecho Canónico en la web [citado 5 mar., 2020]. Disponible en Internet: <URL: <http://www.iuscanonicum.org/index.php/eventos-y-noticias/articulos-y-comunicados/280-la-fifa-el-futbol-y-la-religion.html>>.

de justicia. Y es que la calificación de un determinado símbolo como “religioso” conlleva una serie de consecuencias, desde la toma de postura del Estado ante el fenómeno religioso hasta las que acaban afectando el ejercicio de la libertad religiosa de los individuos. Otorgar la condición de “religioso” a un símbolo concreto significa, al mismo tiempo, que su utilización o exhibición, siempre que se produzca en los términos previstos por las leyes, puede estar protegida por el derecho de libertad religiosa del que son titulares los individuos. Del mismo modo, la protección de la libertad religiosa implica que la prohibición de los símbolos que sean considerados religiosos puede derivar en vulneraciones del citado derecho. Nos estamos refiriendo a una previsión que, como comprobaremos en los asuntos que seguidamente analizaremos, no parece haber realizado la FIFA.

3.2. Normas de alcance general

Una de las formas ideadas por los deportistas para mostrar mensajes religiosos tiene lugar con la celebración de los éxitos cosechados. Meter un gol o una canasta, quedar primero en una carrera o superar una marca que contaba con años de antigüedad son motivos que ensalzan la alegría de los competidores, llevándoles a veces a lucir sin reparo imágenes de su dios, su virgen o, simplemente, a exhibir con orgullo su sentimiento de pertenencia a una religión concreta. Existen cientos de imágenes en las que podemos apreciar esta tónica, pero son los deportistas más famosos los que, por razones obvias, generan un mayor seguimiento, tanto de los aficionados como de los propios medios de comunicación.

Ya hemos apuntado la importancia de la figura de Kaká. Qué duda cabe de que el futbolista brasileño fue uno de los precursores a la hora llevar a cabo este tipo de gestos. De profundas creencias religiosas, formó parte de la iglesia evangélica “Renacer de Cristo”, de la que llegó a ser pastor, trasladando durante años su fe al terreno de juego. Cuando marcaba goles solía celebrarlos señalando al cielo, incluso en las finales de los grandes campeonatos ganados, como el episodio protagonizado por este jugador durante la aludida final de la *Champions League* con la exhibición del lema “I belong to Jesus”. Un lema que, incluso, podía leerse en las

botas que durante años fabricó para él la multinacional alemana *Adidas*. Datos, todos estos, que llevaron a algunos medios a bautizar a Kaká como “el jugador de Cristo⁵⁴³”. En la misma línea se encuentran jugadores como el también brasileño Neymar Jr. y su cintillo; con un mensaje muy similar al que Kaká hizo tan popular, el colombiano Radamel Falcao, quien tras ganar la copa de la UEFA con el F. C. Porto lució una camiseta en la que podía leerse “With Jesús you ‘ll never walk alone”; el mexicano Alberto García Aspe, que celebraba sus goles dejando ver la Virgen de Guadalupe que le acompañaba en cada partido⁵⁴⁴, o el argentino Ángel Di María, sobre todo durante los años que militó en el S. D. Benfica de Lisboa, cuando se levantaba la elástica del conjunto de las águilas para mostrar una imagen del cuadro de la Divina Misericordia revelada a Santa Faustina Kowalska.

Fue, como hemos indicado al principio, precisamente a raíz de la actitud de Kaká en 2007 cuando la FIFA comenzó a plantearse la posibilidad de introducir medidas encaminadas a excluir símbolos religiosos de los terrenos de juego. A mediados de dicho año, el entonces portavoz de la FIFA, Andreas Herren, anunció que serían prohibidos todos los mensajes de tipo religioso en los terrenos de juego por la posible ofensa que podían causar a los sentimientos religiosos de los espectadores. En palabras de Herren, “lo que para unos es valioso y sagrado, para otros es una provocación”, a lo que añadió: “esa regulación es el método más sencillo de prevenir problemas en el fútbol⁵⁴⁵”. Según la FIFA, los mensajes de tipo religioso debían estar apartados del mundo del fútbol, pues podían servir como medios de promoción de algunos grupos religiosos como los Atletas de Cristo, al que pertenecen un gran número de jugadores brasileños.

543. Así fue nombrado el jugador en el mes octubre de 2013, por la revista guatemalteca *Todo Deporte*, del grupo *Prensa Libre*, en el artículo titulado “Ricardo Izecson, Kaká, es el jugador de Cristo” [consultado 3 feb., 2020]. Artículo disponible Internet: <URL: http://www.prensalibre.com/revista_tododeportes/Ricardo_Izecson_dos_Santos_Leite-Brasil_0_1045095738.html>

544. Sobre el catolicismo en general y la devoción del jugador a la Virgen de Guadalupe en particular vid. JUÁREZ GARCÍA, Abimael César. El jugador tocado por los dioses. Guerrero Habla. [consultado 9 feb., 2020]. Disponible en Internet: <URL: <http://guerrerohabla.com/alberto-garcia-aspe-un-campeon-tocado-por-la-fe-NjAzOTE.htm>>

545. Declaraciones recogidas en la editorial “El fútbol sin religión” (El fútbol sin religión. El Mundo. [consultado 8 feb., 2020]. El Mundo. Disponible en Internet: <URL: <http://www.elmundo.es/elmundodeporte/2007/07/27/futbol/1185554443.html>>).

No en vano Herren llegó a afirmar que “las sectas podrían utilizar al fútbol como publicidad⁵⁴⁶”.

Declaraciones como las de Andreas Herren ponen de manifiesto que en el seno del mencionado organismo existía una preocupación evidente por la repercusión y las consecuencias que podían ocasionar actuaciones como las que solía llevar a cabo el brasileño. Por ese motivo, en julio de 2007, en la convención de la IFAB destinada a la aprobación de las reglas del juego para el año 2007/2008, celebrada en Zürich, se adoptaron una serie de medidas, siendo la primera de ellas la prohibición de los símbolos religiosos. Algunas de las reglas del juego modificadas fueron las encargadas del equipamiento de los jugadores, concretándose en la decisión a adoptar número uno, que presentaba el siguiente tenor literal:

1. Los jugadores no deberán mostrar camisetas interiores con lemas o publicidad. El equipamiento básico obligatorio no deberá tener mensajes políticos, religiosos o personales.
2. Los organizadores de la competición sancionarán a aquellos jugadores que levanten su camiseta para mostrar lemas o publicidad. Los organizadores de la competición o la FIFA sancionarán al equipo de un jugador cuyo equipamiento básico obligatorio tenga mensajes políticos, religiosos o personales.
3. Las camisetas deberán tener mangas.

La decisión de expulsar los mensajes y símbolos religiosos del fútbol nunca estuvo exenta de polémica. Decimos más: ya en 2007 dio lugar a un intenso debate que todavía perdura. Sobre el mismo, Reyes Vizcaíno estima que si el fin perseguido era “erradicar la violencia en el fútbol y en cualquier otro sector, merece la pena dedicar todos los esfuerzos. Pero la medida que pretende adoptar la FIFA necesita un análisis⁵⁴⁷”. Coincidimos con el autor en que el estudio de las reformas propuestas tiene

546. Vid. la editorial titulada “El fútbol saca tarjeta roja a los mensajes religiosos en los terrenos de juego” (El fútbol saca tarjeta roja a los mensajes religiosos en los terrenos de juego. Protestante Digital. [consultado 9 feb., 2020]. Disponible en Internet:

<URL: http://protestantedigital.com/internacional/19924/La_FIFA_saca_tarjeta_roja_a_los_mensajes_religiosos_en_los_campos_de_juego >).

547. REYES VIZCAÍNO. Op. Cit.

consecuencias que van más allá de preservar la paz en los espectáculos deportivos, pues con este tipo de reglamentaciones parece obviarse la doble faceta a la que aludíamos en las páginas iniciales de este texto. Los hombres y las mujeres que se dedican al fútbol son profesionales y, al mismo tiempo, creyentes, y no desean renunciar a ninguna de esas facetas. Sin embargo, con las modificaciones que se han ido introduciendo en la normativa del fútbol puede correrse el riesgo de que la condición de “profesional” llegue a ser considerada prevalente a la de fiel. Es algo fuera de toda duda la necesidad de que los futbolistas asuman las normas de IFAB y FIFA, pero, a nuestro juicio, no debería estar tan claro que la asunción de estas normas pueda contravenir derechos subjetivos de los profesionales del balompié.

Tan extendido está el debate que, a pesar de que las normas emanadas de la IFAB habían dejado en *posición de fuera de juego* a los mensajes religiosos, no han dejado de producirse escenas en las que estos han gozado de una importancia capital. Trataremos de hacer mención de las más reveladoras, comenzando por una de las rivalidades históricas en el fútbol europeo: la del enfrentamiento más famoso del fútbol escocés, denominado *The Old Firm*. Se trata del partido más importante de la Scottish Premier League, que enfrenta a los dos equipos de la ciudad de Glasgo: el Celtic F. C. (Celtic) y el Glasgow Rangers F. C. (Rangers). Un partido es mucho más que un encuentro cualquiera de liga; no por la cercanía de los clubes y las aficiones, sino por las connotaciones políticas y religiosas que rodean al choque. Conviene recordar que el Celtic fue fundado por un sacerdote católico y sus primeros jugadores fueron colonos de origen irlandés, nutriéndose de la emigración proveniente de Irlanda. Así pues, el Celtic es tradicionalmente el equipo de los independentistas y católicos, mientras que, por su parte, el Rangers es el equipo que se asocia a la comunidad protestante y los afines a la Corona británica, quienes apuestan por la integración de Escocia en el Reino Unido.

Esta rivalidad sigue estando muy viva en la grada, donde pueden observarse símbolos encontrados: generalmente, la bandera de Irlanda (en la hinchada del Celtick) y la de la Unión Jack (en la del Rangers) se trasladan al campo de juego. De este modo, son los propios jugadores los que se posicionan a favor del equipo en el que desarrollan su actividad, para delirio de los seguidores de ambas aficiones. Mención especial merece

el portero polaco del Celtic, Artur Boruc, quien para celebrar la victoria del Celtic en el segundo encuentro de la temporada 2007/2008 (justo en la que entró en vigor la prohibición de lemas y mensajes religiosos), mostró una camiseta con la foto del papa Juan Pablo II, acompañada de la leyenda “God bless the Pope”. Fue esta la forma elegida por Boruc para reivindicar la figura del fallecido papa, con el que comparte nacionalidad y al que los seguidores del Rangers solían dedicar todo tipo de improperios y descalificaciones en sus cánticos. Además, esta no era la primera ocasión en la que el portero se situaba en el centro de todas las miradas. En febrero de 2006, llegó a ser multado por las autoridades escocesas por provocar con la señal de la cruz a los hinchas del Rangers en su propio estadio, Ibrox Park, acompañándola con la señal de la “V” de victoria. Por actuaciones como las que hemos puesto de manifiesto, Boruc se ganó una serie de apelativos como “el Santo Boruc” o “el arquero católico”⁵⁴⁸.

Hemos podido observar que también los jugadores que profesan la religión islámica se encomiendan a su dios a la hora de festejar sus éxitos, aunque para ello hayan tenido que sortear la prohibición de representar imágenes religiosas que impera en el islam⁵⁴⁹. Así, en la edición de 2013 de la Copa de África pudimos ver cómo el futbolista ghanés Mubarak Wakaso, tras marcar un gol de penalti ante la selección de Costa de Marfil, enseñaba una camiseta en la que aparecía la leyenda “Allah is great”.

En la actualidad, las modificaciones operadas por la IFAB en 2007 siguen estando en vigor. Utilizando la terminología propia del argot futbolístico, podríamos decir que los mensajes y símbolos religiosos permanecen en *posición antirreglamentaria*. En la edición de las Reglas del Juego para la temporada futbolística actual, la 2020/2021, la regla cuarta, dedicada al equipamiento de los jugadores, sigue manteniendo los términos prescriptivos que la IFAB adoptara en 2007. Así, el principio quinto

548. Sobre este particular, pueden visitarse enlaces [consultados 23 agosto, 2019]. como: <<http://www.univision.com/deportes/futbol/artur-boruc-el-arquero-catolico-que-si-provocola-ira-de-los-hinchas-rivales-fotos>> o <<http://archivo.marca.com/edicion/marca/futbol/internacional/es/desarrollo/1117265.html>>

549. No puede olvidarse el Decreto de Yazid del año 722 sobre la prohibición de símbolos o la Sura V del Corán, que en la aleya 90/92 prohíbe las estatuas. Para mayor abundamiento sobre la prohibición de representación de imágenes en el islam, vid. KLEIN, Fernando. La representación de Mahoma: lo prohibido y lo permitido. En: *Nómadas: Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 2008, vol. 4, no. 20.

de la mencionada regla de equipamiento, que lleva por título “eslóganes, imágenes, mensajes y publicidad”, sostiene:

El equipamiento no deberá contener eslóganes, mensajes o imágenes de carácter político, religioso o personal. Los jugadores no deberán mostrar ropa interior con eslóganes, mensajes o imágenes de carácter político, religioso, personal o publicitario que no sea el logotipo del fabricante. En caso de infracción, el jugador o el equipo serán sancionados por el organizador de la competición, la federación nacional de fútbol o la FIFA.

Ello significa que los profesionales están conminados al respeto de la norma, con el inconveniente añadido de una posible sanción para el club. A la luz del tenor literal del texto de la regla, y con el objeto de evitar sanciones, la IFAB trasladaba a los clubes la responsabilidad de velar por el cumplimiento de la normativa, lo que necesariamente implicaba que, en última instancia, serían los clubes los que debían ocuparse de las restricciones de la libertad de sus empleados a la hora de expresar públicamente su profesión de fe o sentimiento de pertenencia a un determinado credo religioso.

3.3. Normas previstas ad hoc para los últimos campeonatos internacionales

En relación con la cuestión de los lemas y mensajes religiosos, debemos remarcar que, como puede imaginarse, las últimas normas emanadas de la FIFA contienen las modificaciones aprobadas en la IFAB. Uno de los documentos que más se ha preocupado por las imágenes y los lemas religiosos ha sido el reglamento para los campeonatos de fútbol de los Juegos Olímpicos de Río de Janeiro en 2016, que preveía las reglas de equipamiento. El artículo 23 de este reglamento introdujo algunas novedades significativas, pues señalaba que la negativa de la FIFA a los mensajes mostrados por los jugadores se hacía extensiva a otros objetos y emplazamientos. Según este precepto:

No está permitido que los jugadores u oficiales muestren mensajes o lemas políticos, religiosos, comerciales o personales, en cualquier forma

o idioma, ni en el equipamiento deportivo (incluyendo las bolsas deportivas, los recipientes para bebidas, los botiquines médicos, etc.), ni en su cuerpo, mientras se encuentren en los estadios, los campos de entrenamiento o en cualquier área donde se requiera una acreditación.

Las conocidas prohibiciones para los jugadores fueron reforzadas en las normas de equipamiento previstas para el mundial de Rusia 2018⁵⁵⁰, alcanzando a otras localizaciones como las ruedas de prensa y la zona mixta en la que los futbolistas suelen realizar declaraciones pospartido. Esta misma línea ha sido seguida por el último código normativo que ha sido publicado por la FIFA, el reglamento para los campeonatos de fútbol de los Juegos Olímpicos de Tokio, cuyos artículos 25 y 46 contienen prohibiciones idénticas a las establecidas en los artículos correspondientes del reglamento de Río de Janeiro.

Esta innovación nos llevaba a plantearnos cuál es el verdadero espíritu de la norma y, especialmente, el alcance de la misma, pues no pocos jugadores acostumbran a poseer imágenes o amuletos religiosos de los que les resulta muy difícil desprenderse. Esta circunstancia es fácilmente apreciable, sobre todo, en los jugadores de fuertes convicciones, como el portero sevillano Adrián San Miguel. El ex de equipos como el Real Betis Balompié o el West Ham United inglés y actual jugador del Liverpool F. C., se convirtió, en el verano de 2019, en el protagonista de la final de la Supercopa Europea de Clubes por una brillante actuación con la que contribuyó notablemente a la victoria de los Reds ante el Chelsea F. C. londinense. Junto a las imágenes de las paradas del guardameta andaluz, hay otras que pasarán a la historia, como la de la toalla de color amarillo que le acompañaba en cada momento: toalla que, como el propio portero manifiesta, ni siquiera guarda en su taquilla del vestuario ni permite que sea lavada por otra persona⁵⁵¹. En la misma, luce el bordado de la

550. Así lo establecen los artículos 24 y 48 del *Reglamento FIFA para la Copa del Mundo de Rusia de 2018*. Ambos contienen directrices en materia de equipamiento que estuvieron en vigor durante la celebración del torneo.

551. Así lo declaraba el protagonista de esta historia en una entrevista concedida a la cadena de tv *La sexta*, en julio de 2018, cuando militaba en el *West Ham United*, encabezada con el titular “La historia de Adrián San Miguel, portero del West Ham, y su toalla-talismán” (La historia de Adrián San Miguel, portero del West Ham, y su toalla-talismán. *La sexta*. [citado 20 mar., 2020].

Virgen de los Dolores del barrio sevillano del Cerro del Águila, de la que el futbolista se confiesa devoto. Aunque la Supercopa Europea de clubes no es uno de los torneos a los que acabamos de referirnos, la actitud del portero del Cerro probablemente no se aleje de otras que actualmente se repiten y de las que puedan sucederse en las competiciones reguladas por la FIFA.

Del mismo modo, si abordamos la cuestión de los símbolos en el cuerpo hemos de traer a colación los millones de tatuajes que, de un tiempo para acá, pueden apreciarse en el cuerpo de los futbolistas. En un momento en el que el *fenómeno tattoo* está absolutamente consolidado entre los profesionales del fútbol, son fácilmente apreciables los tatuajes de imágenes religiosas en los cuerpos de jugadores de primera talla mundial, como el colombiano James Rodríguez o el capitán del Real Madrid C. F. y de la selección española de fútbol, Sergio Ramos, el chileno Arturo Vidal o los argentinos Lionel Messi y Ezequiel Lavezzi, entre otros. Basta con situarse frente al televisor para ver cualquier noticia sobre cualquiera de estos jugadores o, simplemente, un partido o una declaración en la sala de prensa de alguno de ellos para reflexionar sobre si puede la FIFA llegar hasta tan lejos.

En el verano de 2018, en los prolegómenos del mundial de Rusia, nos preguntábamos si la FIFA debía obligar a todos aquellos jugadores que lucían tatuajes con motivos religiosos a buscar la manera de que estos no fueran apreciables para los espectadores. El motivo que nos llevaba hasta esta cuestión era la falta de evidencias en torno a este particular durante los Juegos Olímpicos de Río. Ciertamente, al igual que sucediera en el Mundial de Rusia, no tenemos constancia de que se produjera una noticia de tal calibre durante los Juegos de Río. Más bien, al contrario, la nota más destacable en esta materia fue el cintillo que portaba la estrella brasileña Neymar Jr. con la leyenda “100 % Jesús” mientras recibía la medalla de oro que le acreditaba como campeón olímpico. De esta manera, era el capitán de la selección anfitriona y, a la postre, campeona del torneo, el primero en infringir las normas reglamentarias sin que tuviéramos

Disponible en Internet: <URL: https://www.lasexta.com/noticias/deportes/futbol/la-historia-de-adrian-san-miguel-portero-del-west-ham-y-su-toalla-talisman_2016122658618fa30cf2187c0d2ccb10.html>).

conocimiento de la imposición de sanciones disciplinarias. A la luz de estos hechos, las preguntas que nos realizábamos pueden parecer retóricas, pero sin duda invitan a deliberar acerca de las competencias de la FIFA. En nuestra opinión, y para supuestos como los que hemos descrito, el carácter intervencionista de las normas de la FIFA podría desembocar en un exceso de regulación. Estaríamos ante una atribución de una materia que ni les es propia ni les corresponde a los organismos internacionales reguladores del deporte, especialmente en lo que concierne a los tatuajes de imágenes religiosas. Creemos que la facultad de disponer sobre este tipo de símbolos corresponde exclusivamente a los individuos. Todo ello, trasladado al fútbol, nos lleva a inclinarnos por dejar decisiones de este tipo a la propia voluntad de los futbolistas que, en uso de su libertad religiosa, de expresión y de su derecho a la propia imagen, serán los únicos capacitados para decidir cómo adornar su cuerpo

4. La regulación del hiyab musulmán

El día a día en el mundo occidental está plagado de ejemplos en los que la utilización de los símbolos religiosos, fundamentalmente los dinámicos, suele colisionar con la normativa reguladora de diferentes sectores⁵⁵². Quizá los más extendidos son los asuntos que se han producido en

552. Puede consultarse una amplia lista de referencias en materia de simbología; entre ellas, destacaremos las siguientes: MOTILLA DE LA CALLE, Agustín. (Coord.). El pañuelo islámico en Europa. Madrid: Marcial Pons, 2009; GÓMEZ SÁNCHEZ, Yolanda. El pañuelo islámico: la respuesta europea. En: Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, 2012, no. 28; MORENO ANTÓN, María. Los recelos de Europa ante la realidad multicultural: hiyab y TEDH. En: Derecho y religión, 2009, no. 14; REY MARTINEZ, Fernando. El problema constitucional del hiyab. En: Revista General de Derecho Constitucional, 2010, no. 10 y CAÑAMARES ARRIBAS, Santiago. Libertad religiosa, simbología y laicidad del Estado. Madrid: Thomson Reuters-Aranzadi, 2005; CIRAVEGNA, Monia. La nozione di segno esteriore forte tra problema di definizione e presunzione di lesività: la sentenza Dahlab c. Svizzera. En: MAZZOLA, Roberto. (Coord.), Diritto e religione in Europa. Rapporto sulla giurisprudenza della Corte Europea dei diritti dell'uomo in materia di libertà religiosa, Il Mulino, 2012; MESEGUER VELASCO, Silvia. Simbología religiosa y espacio público. En: Cuenta y Razón, 2012, no. 24; RELAÑO PASTOR, Eugenia y GARAY, A. Leyla Sahin contra Turquía y el velo islámico: la apuesta equivocada del Tribunal Europeo de Derechos Humanos. Sentencia del TEDH de 10 de noviembre de 2005. En: Revista Europea de Derechos fundamentales, 2005, no. 6; MARTÍN, Isidoro. Uso de símbolos religiosos y margen de Apresiasi nacional en la Jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos. En: Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, 2014, no. 35. Además,

el ámbito educativo, en el que podemos constatar un extenso número de casos, con soluciones dispares que generalmente dependen de la postura o toma de posición que los Estados adoptan en relación con el hecho religioso. Así, no debe olvidarse que en Francia⁵⁵³ se prohíben los símbolos religiosos en los centros docentes desde la reforma operada en el Código Educativo en 2004, refrendada por la aprobación de la Carta de Laicidad en 2013, o que en España⁵⁵⁴ y Alemania han sido varios los casos en los que se ha puesto en entredicho la utilización del hiyab islámico. De hecho, podemos afirmar que una de las notas características en esta problemática es, como hemos adelantado, la diferencia de tratamiento, pues mientras en Francia no se aprueban los símbolos religiosos en las escuelas o los liceos, en Alemania han sido los propios tribunales los que han permitido portar símbolos religiosos, no solo al alumnado, sino también a los profesores⁵⁵⁵. Además, no debemos olvidar que el Tribunal Europeo de Derechos Humanos se ha referido a la cuestión de la simbología

en relación a los trabajos referidos a símbolos más controvertidos como el velo integral, hemos de citar a VALENCIA CANDALIJA, Rafael. La prohibición del velo integral en Italia y España: el caso lombardo y el catalán. En: *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 2020, no. 1; HERRERA CEBALLOS, Enrique. La prohibición del velo integral en espacios públicos: la sentencia del TEDH (Gran Sala) en el asunto S. A. S. contra Francia, de 1 de julio de 2014. En: *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, octubre 2014, no. 36; CAMARERO SUÁREZ, Victoria y ZAMORA CABOT, Francisco Javier. La sentencia del TEDH en el caso S. A. S. C. Francia: un análisis crítico. En: *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 2015, no. 37; LICASTRO, Angelo. I mille splendidi volti della giurisprudenza della Corte di Strasburgo: «guardarse in faccia» e`condizione minima del viviré insieme. En: *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 2014, no. 28; RUGGIU, Ilenia. S. A. S. vs. Francia: si conferma il divieto francese al burqa con l'argomento del vivere insieme. En: *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, 2014, no. 4 y GAJARDO FALCÓN, Jaime. La prohibición del velo integral en los espacios públicos y el margen de apreciación de los Estados. Un análisis crítico de la sentencia del TEDH de 01. 07. 2014, S. A. S. c. Francia, 43835/11. En: *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, 2015, no. 51.

553. Vid. ARIETTAZ, Fernando. El velo islámico en Francia: de la opinión del Consejo de Estado de 1989 a la decisión del Consejo Constitucional de 2010. En: *Revista de Derecho Migratorio y Extranjería*, 2012, no. 30 y CIAÚRRIZ LABIANO, M. J., “Laicidad y ley sobre los símbolos religiosos en Francia”, en *MOTILLA DE LA CALLE*. Op. Cit. pp. 91-139.

554. Vid. ROSSELL, Jaime. La no discriminación por motivos religiosos en España. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2008, p. 135-139.

555. Vid. la Sentencia del Tribunal Constitucional Federal alemán de 24 de septiembre de 2003 en el Caso Ludin. La resolución del tribunal alemán puede consultarse en *Cuadernos de Derecho Público*, 2005, no. 24, pp. 255-262.

dinámica en no pocas ocasiones, estableciendo una consolidada línea jurisprudencial desde hace años que no ha experimentado variación⁵⁵⁶.

El debate suscitado en la educación se ha trasladado a las relaciones laborales e, incluso, a la normativa reguladora del espacio público. No en vano uno de los acontecimientos más importantes de los últimos años, en lo que a la regulación del factor social religioso se refiere, tiene que ver con la promulgación de dos sentencias del Tribunal de Justicia de la Unión Europea relacionadas con el uso del velo en los lugares de trabajo. Se trata de las sentencias de 14 de marzo de 2017, recaídas en los asuntos *Samira Achbita* y *Centrum voor gelijkheid van kansen voor racismebestrijding* contra *G4S Secure Solutions NV*⁵⁵⁷ y *Asma Bougnaoui* y *Association de défense des droits de l'homme* contra *Micropole SA*⁵⁵⁸, que vinieron precedidas de unas conclusiones de la abogada general, de mayo del año anterior⁵⁵⁹.

El mundo del deporte no se ha mostrado ajeno a la realidad que venimos describiendo y el fútbol es uno de los ejemplos que ilustra con mayor claridad las desavenencias registradas entre la simbología dinámica y el reglamento. Así, hasta ahora hemos venido analizando los problemas que se producen por los mensajes con incidencia en la religión que podemos

556. Las sentencias que marcaron el iter procedimental del tribunal fueron los Asuntos *Dahlab vs. Suiza*, de 15 de febrero de 2001 (Referencia, según el propio Tribunal Europeo de Derechos Humanos, Recurso Núm. 42393/1998, TEDH 2001-V) y *Leyla Sahin vs. Turquía* de 29 de junio de 2004 (TEDH 2004\46). A ellas le siguieron otras como *S. A. S y Kervanci* o contra Francia, de 1 de julio de 2014 (TEDH 2014\36) y 4 de diciembre de 2008 (TEDH 2008\98) respectivamente.

557. (TJCE 2017\23).

558. (TJCE 2017\24).

559. Sobre lo dispuesto por las citadas resoluciones, se hace necesario consultar trabajos como los de LEAL ADORNA, Mar. El uso del hiyab en el ámbito laboral según el Tribunal de Justicia de la Unión Europea. En: *Quaderni di Diritto e Política Ecclesiastica*, 2018, no. 2, y de la misma autora, "Los símbolos religiosos: El Tribunal de Justicia de la Unión Europea y el uso del velo islámico en las relaciones laborales privadas". En: *Revista General de Derecho del Trabajo y la Seguridad Social*, 2018, no. 51. Vid. también CONTRERAS MAZARÍO, José María. El TJUE no prohíbe el uso del velo islámico. Comentario a las Sentencias del TJUE de 14 de marzo de 2017, Asuntos C-157/15 y C- 188/15. En: *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, 2017. vol. 57; CRUZ DÍAZ, José. Pañuelo islámico y discriminación laboral en la UE: comentario a las sentencias del TJUE de 14 de marzo de 2017, asuntos *Achbita/G4S* y *Bougnaoui/Micropole*. En: 2017, no. 15 y DÍAZ MARÍ, Montserrat. ¿La prohibición de signos religiosos en el lugar de trabajo provoca discriminación?: Comentario STJUE de 14 de marzo de 2017. En: *Revista Aranzadi de derecho de deporte y entretenimiento*, 2017, no. 56.

encontrar en la vestimenta de los futbolistas y más tarde analizaremos los símbolos capaces de incidir en los sentimientos religiosos de los futbolistas, pero no queríamos dejar pasar la oportunidad de detenernos en aquellas situaciones de conflicto en las que es la propia vestimenta utilizada la que podría considerarse fuera de la norma, fundamentalmente por el origen religioso de la misma.

Ya en la introducción hicimos referencia a que existían algunos supuestos en los que las prendas utilizadas por algunas selecciones de países islámicos habían llegado a provocar la expulsión en determinados campeonatos. Como consecuencia de la aplicación de la prohibición operada en las reglas del juego para 2007/2008 y ante los riesgos de posibles lesiones en el cuello por parte de las jugadoras que portaran el hiyab, se han sucedido una serie de acontecimientos que deben ser repasados. En el año 2010, la selección femenina de Irán fue excluida de los Juegos Olímpicos de la Juventud y, un año más tarde, el combinado femenino iraní acabó siendo eliminado de la clasificación para los Juegos Olímpicos de Londres. En ambos supuestos había un dato que se repetía y no es otro que el hecho de que las deportistas no han querido renunciar a competir sin el hiyab.

Pero a pesar de la negativa a este tipo de prendas por las autoridades deportivas, las futbolistas musulmanas no han cejado en su empeño de seguir portándolas. En este cometido han encontrado desde apoyos provenientes de diferentes personalidades políticas, con representación también en el mundo del fútbol como el príncipe Ali Bin Al Husein de Jordania y fundador de la Federación Asiática Occidental, hasta provenientes del seno de la Organización de Naciones Unidas. En lo que respecta al príncipe jordano, presentó ante la IFAB la propuesta de que fuera permitido el hiyab. Para ello, argumentó la conveniencia de legitimar un modelo de velo, diseñado en Holanda⁵⁶⁰, seguro, que no reportara ningún peligro para las jugadoras y que pudiese ser fijado

560. En el artículo de Holligan, la diseñadora Holandesa Cindy Van den Bremen presenta las características de su innovador diseño de hiyab para que pueda ser utilizado por las futbolistas musulmanas (HOLLIGAN, Anna. Una diseñadora de velos islámicos reta a la FIFA. BBC Mundo, 2 abril 2012 [consultado 13 feb., 2020] Disponible en Internet: <URL: http://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/04/120331_cultura_diseno_velo_tsb >).

a través de un velcro desechable⁵⁶¹. Esta iniciativa fue secundada por Wilfried Lemke, consejero especial del secretario general de la Organización de Naciones Unidas, encargado del deporte para el desarrollo y la paz, quien decidió aunar esfuerzos con el príncipe jordano en favor de los derechos de las futbolistas musulmanas. Para ello, envió una carta al entonces presidente de FIFA, Joseph Blatter, abogando porque la controversia pudiera resolverse de manera tal que fueran respetadas tanto las reglas de juego como las consideraciones culturales. En dicha misiva, Lemke sugirió que permitiendo el hiyab se enviaría el mensaje de que cada futbolista es libre para decidir si lleva o no esa parte del atuendo cuando esté en el campo. Además, agregó que “sería una oportunidad para que importantes deportistas femeninas demostraran que llevar velo no es un obstáculo para la excelencia en la vida y el deporte, y por lo tanto contribuiría a combatir los estereotipos de género y cambiar las mentalidades⁵⁶²”.

Como consecuencia de las iniciativas anteriores, fue publicada la Circular 1322 de FIFA, de fecha 25 de octubre de 2012, según la cual se concedía un periodo de prueba de dos años en el que se pudiesen evaluar los resultados obtenidos en partidos donde las mujeres portaran un hiyab provisional que debía tener las siguientes características:

1. Ser del mismo color que la camiseta;
2. estar a tono con la apariencia profesional del equipamiento de la jugadora;
3. estar separado de la camiseta;
4. ser seguro y no suponer ningún riesgo para la jugadora que lo lleve ni para ninguna otra jugadora (p. ej. con un mecanismo para abrirlo y cerrarlo alrededor del cuello);
5. ser usado solo por jugadoras.

561. Vid. XURIACH, Roger. El príncipe Alí y el Hiyab. Panenka [portal futbolístico]. [consultado 4, mar. 2020]. Disponible en Internet:

<URL: <http://www.panenka.org/miradas/el-principe-ali-y-el-hiyab/> >.

562. Declaraciones Extraídas de la noticia de la *Agencia Reuters* (Naciones Unidas apoya que se pueda usar el hiyab en el fútbol. *Agencia Reuters*, 29 de febrero de 2012 [consultado 5 mar., 2020]. Disponible en Internet:

<URL: <https://lta.reuters.com/article/sportsNews/idLTASIE81S0J520120229>>).

El pañuelo islámico era por fin bienvenido en el fútbol mundial. Una noticia de la que se congratulaban las futbolistas musulmanas y también los grandes colosos de la industria deportiva. Como consecuencia de los reconocimientos realizados en favor de estos elementos en la vestimenta, cada vez son más los países que están contribuyendo al diseño de equipaciones que permitan a los deportistas llevar este tipo de prendas. Uno de los más recientes lo hallamos en Afganistán, concretamente con los nuevos uniformes de la selección femenina de fútbol de dicho país, que fueron presentados en el Día Internacional de la Mujer de 2016. La marca danesa de ropa deportiva Hummel diseñó tres modelos para la selección femenina afgana entre los que podemos destacar el que incorpora el hiyab. A diferencia de los casos anteriores, se trata de un hiyab que forma parte de la propia camiseta base, está integrado en ella⁵⁶³ y es la primera vez que está incluido como “una característica estándar en una camiseta internacional⁵⁶⁴”. En palabras de la autora del diseño, las nuevas equipaciones “permiten practicar a las mujeres el deporte en su país, además de contribuir a competir con igualdad a nivel internacional⁵⁶⁵”.

El debate sobre la vestimenta deportiva ha sido alimentado por la marca americana Nike que, a principios de 2017, comenzó a comercializar su propio hiyab⁵⁶⁶. Del mismo modo que las grandes compañías han sabido adaptarse a las prescripciones religiosas en materia de alimentación, como sucede con Halal y Kosher, ya las principales firmas deportivas están comenzando a introducir una serie de prendas que permitan a las mujeres deportistas observar los preceptos religiosos al tiempo que desarrollan su actividad profesional o de ocio. Cuestión diferente será la repetición de los dilemas tradicionales surgidos en torno al respeto

563. Habrá que ver cómo sortean tanto Hummel como la Federación Afgana el requisito de que el hiyab esté separado de la camiseta o la necesidad de un mecanismo como el velcro o similar para poder abrirlo y cerrarlo sin que suponga peligro para las jugadoras. Hasta el momento, no se han registrado polémicas en tal sentido.

564. Vid.: La selección de fútbol femenino de Afganistán presenta traje con hiyab. RTVE. [consultado 6 feb. 2020]. Disponible en Internet: <URL: <http://www.rtve.es/deportes/20160308/seleccion-futbol-femenino-afganistan-presenta-su-uniforme-hijab/1315040.shtml>>

565. *Ibíd.*

566. En el portal de moda del Diario *El Mundo*, vid.: ¿Opresor o liberador? El hiyab de Nike levanta la polémica [editorial]. *El Mundo* [citado 4 feb., 2020]. Disponible en Internet: <URL: <http://www.elmundo.es/yodona/moda/2017/03/15/58c91fc346163f87468b462f.html>>

a la dignidad de la mujer y al empleo de este tipo de prendas en condiciones de libertad. Es esta última la razón que obligó a la multinacional francesa Decathlon a retirar del mercado su propio hiyab en 2019, tras las presiones recibidas por gran parte de la sociedad gala. La primera de las voces críticas fue la de la ministra de Sanidad, Agnès Buzyn, quien quiso mostrar su rechazo al hiyab de Decathlon afirmando: “se trata de una decisión que no puedo compartir. En tanto que mujer, lo vivo como una agresión. Toda decisión que alimenta la diferenciación cultural, social o religiosa me molesta. Hubiese preferido que una empresa francesa no promueva el velo islámico⁵⁶⁷”.

5. La normativa sobre el *patka sikh*

Con la circular de la FIFA de 25 de octubre de 2012 desaparecían eventualmente los problemas para las mujeres musulmanas, pero no se resolvía el problema de otros grupos religiosos. Aunque pueda considerarse extraño, las polémicas por la vestimenta deportiva no son solo exclusivas del fútbol femenino. También en el ámbito masculino existen algunos miembros de determinadas comunidades que han generado cierta controversia a la hora de competir con prendas de un marcado carácter religioso. Es lo que ha ocurrido con los *sikhs* y el turbante que suelen utilizar. De origen hindú, el sijismo es una religión con aproximadamente 30 millones de fieles repartidos en todo el mundo, lo que la convierte en la quinta religión monoteísta del planeta. Como afirma Páninker, todo *sikh* bautizado ha de observar el código de conducta propio, que se traduce básicamente en el respeto a las *cinco Ks*⁵⁶⁸, pues dicho código se sustenta en el respeto a las cinco reglas principales cuyos nombres comienzan por la letra “k”; a saber: “no cortará jamás el pelo (de donde la barba del *sikh* varón), portará un peine que recoge el cabello sin cortar, una pulsera o brazaletes de metal (símbolo de la unicidad de Dios), una pequeña daga

567. Las declaraciones de la ministra francesa pueden seguirse a través de la editorial: Decathlon cede ante la presión social y no comercializará el hiyab deportivo en Francia. 20 minutos. 27 de febrero de 2019 [consultado 19 mar., 2020]. Disponible en Internet:

< <https://www.20minutos.es/deportes/noticia/decathlon-hiyab-presion-social-3574341/0/> >.

568. Vid. PÁNINKER, Agustín. El sueño de Shitala: viaje al mundo de las religiones. Barcelona: Kairos, 2011, p. 282.

(expresión del carácter marcial de los clanes punjabíes) y un calzón corto⁵⁶⁹, que ha de ser de algodón. Como puede observarse, nada se indica del turbante, pero suele considerarse como una derivación del mandato religioso que impide que los miembros de la comunidad *sikh* se corten el pelo⁵⁷⁰. Su uso está tan absolutamente extendido que los *sikhs* lo utilizan habitualmente —con total naturalidad— en el día a día, independientemente incluso del lugar en el que trabajen.

En relación con el tema que nos ocupa, debemos recordar que hay países donde, realizando una valoración social del hecho religioso y del arraigo de los *sikhs* en su sociedad, se ha llegado a modificar la normativa estatal en distintos sectores. Nos estamos refiriendo fundamentalmente al Reino Unido, donde se han contemplado excepciones religiosas a la obligación de llevar el casco, tanto para circular conduciendo motocicletas⁵⁷¹ como para desarrollar todas aquellas profesiones en las que se hace necesario la utilización del referido casco de seguridad⁵⁷². Las excepciones se han trasladado desde el casco de equitación jinetes⁵⁷³ hasta el campo de los cuerpos y fuerzas de seguridad, pues los policías *sikhs* utilizan un turbante oscuro con los símbolos de la policía británica en lugar del casco tan característico de esta institución; incluso los *sikhs* que forman parte de la Guardia Real suelen vestir un turbante que, si bien los identifica como integrantes del citado cuerpo, es notablemente distinto al casco que tradicionalmente han portado sus miembros.

Las actividades deportivas no constituyen ninguna peculiaridad a la norma general del uso del turbante. La única diferencia que se observa es que, en el deporte, el turbante adopta una forma menos voluptuosa

569. *Ibíd.*

570. *Vid. Ibíd.*

571. Dicha excepción se contemplaba inicialmente en la Motor —Cycle Crash— helmet (Religious exemption) Bill de 1976 y, en la actualidad, en la Road Traffic Act de 1989.

572. La posibilidad de conducir sin casco encuentra su fundamento en la excepción número 11 de la Employment Act de 1988.

573. A tal efecto, *vid.* el artículo 3 de *Horses (Protective Headgear for Young Riders)*, act. de 1992. *Cit. en:* CAÑAMARES ARRIBAS, S. Las manifestaciones externas de la religiosidad en el Ordenamiento jurídico español: el empleo de la simbología religiosa. *En:* DE LA HERA, Alberto; PALOMINO, Rafael y MOTILLA, Agustín. (Coords.). *El ejercicio de la libertad religiosa en España: cuestiones disputadas.* Madrid: Ministerio de Justicia, Dirección General de Asuntos Religiosos, 2004, p. 221

y más ajustada al cuero cabelludo conocida como *patka*. Su utilización está generalizada, aunque ello pueda llegar a ocasionar divergencias a la hora de la interpretación del reglamento de algunas competiciones. El fútbol es uno de esos deportes en los que se ha producido la colisión⁵⁷⁴, al menos en determinados territorios como en Quebec, donde en el año 2013 las autoridades federativas decidieron prohibir a los *sikhs* jugar con el *patka*, por entender que incumplían las normas de la FIFA sobre el equipamiento que debían llevar los jugadores. Posteriormente, la Asociación Canadiense de fútbol intervino para suspender a su filial en Quebec, señalando la falta de competencia de la federación provincial para regular sobre cuestiones que exceden de lo propiamente normativo y reglamentario y permitiéndose a los *sikhs* de Quebec jugar al fútbol sin renunciar a su religiosidad⁵⁷⁵. Aún así, lo cierto es que la disposición de prohibir el turbante causó gran revuelo en Canadá y a nivel internacional.

En la actualidad, no solo las mujeres musulmanas pueden jugar con el *hiyab*; los *sikhs* tampoco encuentran ya problemas para jugar con el *patka*, pues las normas relativas al equipamiento de los futbolistas fueron modificadas tras los dos años de prueba concedidos por la Circular 1322 de 2012. Los resultados positivos obtenidos con la utilización del *hiyab* especial, con las características exigidas por la referida Circular, llevaron a la IFAB, en su 128.^a reunión (celebrada el 1 de marzo de 2014 en Zúrich), a aprobar que pudieran ser utilizadas otras prendas diferentes a las que conforman el equipamiento básico del futbolista. En el apartado referente a la interpretación de normas por parte del árbitro, las reglas de juego para la temporada 2014/2015 indicaban:

574. Otro de los ejemplos es la normativa sobre el equipamiento de los jugadores de baloncesto en la International Basketball Federation (FIBA). En países como India fue interpretada en el sentido de prohibición de llevar el *patka*. Posteriormente, la propia FIBA permitiría la utilización del mismo siempre que se hiciera de forma segura y sin causar perjuicios, ni para el deportista, ni para sus compañeros y rivales.

575. Vid. ORTIZ, Pablo A. La Asociación Canadiense de Fútbol suspende a la Federación de Quebec por debate sobre el uso de turbantes. NM Noticias [edición digital]. 11 de junio de 2013 [consultado 26 feb., 2020]. Disponible Internet: <URL: <http://nmnoticias.ca/100326/asociacion-canadiense-de-futbol-suspende-a-la-federacion-de-quebec-por-debate-sobre-el-uso-de-turbantes/>>.

El árbitro deberá inspeccionar toda pieza de vestir o equipamiento diferente del básico para determinar que no revista peligro alguno. El equipamiento protector moderno, tal como protectores de cabeza, máscaras faciales, rodilleras y protectores del brazo confeccionados en material blando y ligero, no se considera peligroso y, por tanto, se permite su uso. Cuando se usen protectores de cabeza, estos deberán

1. Ser de color negro o del color principal de la camiseta (siempre y cuando los jugadores de un equipo usen el mismo color);
2. estar a tono con la apariencia profesional del equipamiento del jugador;
3. estar separados de la camiseta;
4. ser seguros y no suponer ningún riesgo para el jugador que lo lleve ni para ningún otro jugador (p. ej. con un mecanismo para abrirlo y cerrarlo alrededor del cuello);
5. carecer de partes que sobresalgan (protuberancias).

Como puede comprobarse, en realidad estamos ante una reinterpretación de las condiciones formuladas por la FIFA en 2012, en la que desaparece la reserva expresa de este tipo de prendas para las mujeres, permitiendo por tanto que sean utilizadas por hombres y que sean de un color distinto al de las camisetas (siempre que sea negro). Tan consolidado se entiende el uso de estos símbolos que, desde la versión de las reglas del juego para 2017/2018, la regulación de estas prendas deja de estar en la sección de reglas interpretadas por el árbitro para ser incorporadas a las normas en materia de equipamiento⁵⁷⁶, sobre las que no caben decisiones personales o juicios de valor por parte de los colegiados.

5. Conclusión

Si hacemos un recorrido por los principales diarios deportivos europeos en los últimos años, podremos constatar que las cuestiones relativas a los símbolos religiosos en el fútbol no han pasado desapercibidas. A veces, las editoriales de los periódicos y, sobre todo, sus ediciones digitales se hacen eco del conflicto creado por alguna camiseta o por el mensaje que muestran los futbolistas al marcar el gol, etc. La realidad es que la noticia ha quedado relegada precisamente a eso, a lo anecdótico, a lo

576. Vid. el principio 4 de las normas de equipamiento IFAB de las reglas del juego 2017/2018.

excéntrico, constituyendo uno de esos focos de atención que acaban despertando el interés del público y que intervienen, pero de forma totalmente accesoria, sin incidencia en el desarrollo normal de la competición.

Pero, como hemos anticipado, el tratamiento recibido dista mucho de la importancia que le suelen otorgar a este asunto los verdaderos protagonistas. No solo desde el punto de vista de los medios de comunicación; también por parte de los propios organismos que regulan el fútbol a nivel internacional. A lo largo de este trabajo hemos aludido a diferentes normas; sobre todo a las que, desde 2007, han pretendido controlar en el mundo del fútbol el rol de los gestos, los actos y las prácticas propias de la religión. Así, organismos como la FIFA se han considerado competentes para llenar de contenido conceptos tradicionalmente indeterminados como el de *símbolo religioso*. Esta institución se aventura así a sortear el problema de unas lagunas que tanto los Estados como la jurisprudencia no habían podido solucionar.

Pero, mientras que en lo que concierne a la vestimenta religiosa las autoridades deportivas decidieron reconsiderar sus posturas, la negativa a los mensajes religiosos persiste en la actualidad. Una tendencia que, a la luz de los últimos documentos de la FIFA, resulta extensiva también a los gestos religiosos. Ello nos lleva a insistir en algunas posiciones que hemos venido desarrollando en este trabajo y, fundamentalmente, en lo que concebimos como una falta de protección de los derechos de los futbolistas; al menos, en lo que al derecho de libertad religiosa se refiere. Obviamente, es necesario que los profesionales del fútbol se sometan a la reglamentación emanada de las organizaciones internacionales que regulan este deporte, pero esta obligación no debe tener carácter absoluto, pues no podemos compartir que para asumir las normas del fútbol haya que renunciar a una serie de derechos que son inherentes a cada persona.

En los primeros epígrafes que hemos desarrollado hemos intentado poner de manifiesto que el derecho de libertad religiosa es uno de esos derechos limitados o relegados a un segundo lugar en el fútbol actual, cuyas normas otorgan prevalencia a que los derechos colectivos no se vean afectados por los gestos y actos de los futbolistas. Santiguarse, posturarse sobre el césped, orar o encomendarse a Dios o Alá son, según los organismos reguladores del fútbol, acciones que pueden llegar a resultar violentas y herir sensibilidades. Por este motivo, consideramos que el

problema radica en el grado de sensibilidad de quienes conciben este tipo de gestos, mensajes o camisetas como una afrenta de carácter religioso. Lo más preocupante es que la IFAB y la FIFA han promulgado normas de alcance general pensando en sensibilidades particulares, pues, en última instancia, las limitaciones previstas en las reglas de equipamiento no hacen sino legitimar pretensiones, a nuestro juicio desmesuradas, de aquellos que pretenden sacar tarjeta roja a la religión en el fútbol. De esta manera, se ponía el binomio fútbol-religión en el centro de las miradas, no por la competición, sino por su capacidad para crear controversia; esto es justo lo que pretendía ser evitado por la reforma que se introdujo en el año 2007.

Como venimos subrayando, en definitiva, muchas de estas acciones prohibidas o no permitidas se corresponden con el ejercicio de los derechos subjetivos que conforman el núcleo de la libertad religiosa de los profesionales. Por ello, no pensamos que la libertad religiosa de los deportistas deba merecer menos cobertura que la de los espectadores; todo lo contrario, es nuestra intención poner de manifiesto que la reglamentación futbolística actual, en lo que al profesional se refiere, evidencia una falta de conexión con los textos nacionales e internacionales que consagran el derecho de libertad religiosa.

El hecho de que hasta el momento no hayan sido muchas las opiniones y las voces que estén intentando fomentar una evolución de la normativa en la dirección que hemos reseñado nos lleva a concluir que los futuros casos que se planteen se irán resolviendo atendiendo a las circunstancias del caso concreto. Ante este escenario, podríamos estar traspasando la delicada línea del *fuera de juego* de la libertad religiosa, llegando a reconocer que existen diferentes niveles de garantía en el ejercicio de la libertad religiosa, en función de la categoría de los profesionales, la capacidad de comprensión de sus presidentes, de sus directivos o de los órganos encargados de hacer cumplir las reglas. Estaríamos, pues, ante una previsión que no invita al optimismo para los que defendemos que religión y deporte no son incompatibles. Los mismos que no alcanzamos a entender la escasa valoración que instituciones como IFAB y FIFA hacen de la libertad religiosa y, menos aún, que ello se haya convertido en una de las notas características de la regulación de un fenómeno tan importante en la sociedad actual como el fútbol.

Por suerte para algunos colectivos, a pesar del pesimismo con el que se avista la cuestión religiosa en el fútbol existen algunos brotes verdes cuya relevancia debe ser apuntada. Ese es el caso de las prendas religiosas que forman parte de la vestimenta de los profesionales. Como hemos tenido ocasión de comprobar, con la consigna de hacer desaparecer la violencia del mundo del fútbol se han producido determinadas injerencias en la religiosidad de sus profesionales. Injerencias que, afortunadamente, han sido reconsideradas. Entre ellas, podemos apreciar la imposibilidad de portar símbolos religiosos como el hiyab islámico o el *patka* de los *sikh*. Es cierto que la utilización de esas prendas hoy está supeditada al acatamiento de determinadas condiciones, pero la realidad es que las proscripciones que años antes se desprendían de la normativa emanada de la IFAB y la FIFA han desaparecido paulatinamente, permitiendo a los deportistas pertenecientes a estos grupos observar los preceptos religiosos relativos a la vestimenta. Una grata noticia por la que los amantes del fútbol y de la libertad religiosa tenemos que felicitarnos.

6. Referencias bibliográficas

- ARIETTAZ, Fernando. El velo islámico en Francia: de la opinión del Consejo de Estado de 1989 a la decisión del Consejo Constitucional de 2010. En: Revista de Derecho Migratorio y Extranjería, 2012, no. 30.
- CAMARERO SUÁREZ, Victoria y ZAMORA CABOT, Francisco Javier. La sentencia del TEDH en el caso S. A. S. C. Francia: un análisis crítico. En: Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, 2015, no. 37.
- CAÑAMARES ARRIBAS, Santiago. Las manifestaciones externas de la religiosidad en el Ordenamiento jurídico español: el empleo de la simbología religiosa. En: DE LA HERA, Alberto; PALOMINO, Rafael y MOTILLA, Agustín. (Coords.). El ejercicio de la libertad religiosa en España: cuestiones disputadas. Madrid: Ministerio de Justicia, Dirección General de Asuntos Religiosos, 2004.
- CAÑAMARES ARRIBAS, Santiago. Libertad religiosa, simbología y laicidad del Estado. Madrid: Thomson Reuters-Aranzadi, 2005.
- CIAÚRRIZ LABIANO, M. J. Laicidad y ley sobre los símbolos religiosos en Francia. En: MOTILLA DE LA CALLE, Agustín. (Coord.). El pañuelo islámico en Europa. Madrid: Marcial Pons, 2009.

- CIRAVEGNA, Monia. La nozione di segno esteriore forte tra problema di definizione e presunzione di lesività: la sentenza Dahlab c. Svizzera. En: MAZZOLA, Roberto. (Coord.), *Diritto e religione in Europa. Rapporto sulla giurisprudenza della Corte Europea dei diritti dell'uomo in materia di libertà religiosa*, Il Mulino, 2012.
- CORCUERA, Jose Ignacio. La Ley Bosman y el tráfico de pasaportes. En: *Cuadernos de fútbol*, enero 2015, no. 61.
- CRUZ DÍAZ, José. Pañuelo islámico y discriminación laboral en la UE: comentario a las sentencias del TJUE de 14 de marzo de 2017, asuntos Achbita/G4S y Bougnaoui/Micropole. En: 2017, no. 15.
- DÍAZ MARÍ, Montserrat. La prohibición de signos religiosos en el lugar de trabajo provoca discriminación?: Comentario STJUE de 14 de marzo de 2017. En: *Revista Aranzadi de derecho de deporte y entretenimiento*, 2017, no. 56.
- DOE, Norman. *Law and Religion in Europe: A comparative introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- FERRARI, S. Los problemas de la libertad religiosa. En: en IBÁN, Iván y FERRARI, Silvio. *Derecho y Religión en la Europa Occidental*. Madrid: Mc Graw Hill, 1998.
- GAJARDO FALCÓN, Jaime. La prohibición del velo integral en los espacios públicos y el margen de apreciación de los Estados. Un análisis crítico de la sentencia del TEDH de 01. 07. 2014, S. A. S. c. Francia, 43835/11. En: *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, 2015, no. 51.
- GALIANA MORENO, Jesús M. La libre circulación de trabajadores en el ámbito comunitario europeo. En *A.A.V.V. Libertad de circulación de trabajadores. Aspectos laborales y de Seguridad Social comunitarios. Presente y futuro*. Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 2002.
- GÓMEZ SÁNCHEZ, Yolanda. El pañuelo islámico: la respuesta europea. En: *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 2012, no. 28.
- HERRERA CEBALLOS, Enrique. La prohibición del velo integral en espacios públicos: la sentencia del TEDH (Gran Sala) en el asunto S. A. S. contra Francia, de 1 de julio de 2014. En: *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, octubre 2014, no. 36.
- JUÁREZ GARCÍA, Abimael César. El jugador tocado por los dioses. Guerrero Habla. [citado 9 feb., 2020]. Disponible en Internet: <URL: <http://guerrerohabla.com/alberto-garcia-aspe-un-campeon-tocado-por-la-fe-NjAzOTE.htm>>

- KLEIN, Fernando. La representación de Mahoma: lo prohibido y lo permitido. En: *Nómadas: Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 2008, vol. 4, no. 20.
- LEAL ADORNA, Mar. El uso del hiyab en el ámbito laboral según el Tribunal de Justicia de la Unión Europea. En: *Quaderni di Diritto e Política Ecclesiastica*, 2018, no. 2.
- LEAL ADORNA, Mar. Los símbolos religiosos: El Tribunal de Justicia de la Unión Europea y el uso del velo islámico en las relaciones laborales privadas. En: *Revista General de Derecho del Trabajo y la Seguridad Social*, 2018, no. 51.
- LICASTRO, Angelo. I mille splendidi volti della giurisprudenza della Corte di Strasburgo: «guardarse in faccia» e` condizione minima del viviré insieme. En: *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 2014, no. 28.
- MARTÍN, Isidoro. Uso de símbolos religiosos y margen de Apreciación nacional en la Jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos. En: *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 2014, no. 35.
- MAZARÍO, José María. El TJUE no prohíbe el uso del velo islámico. Comentario a las Sentencias del TJUE de 14 de marzo de 2017, Asuntos C-157/15 y C-188/15. En: *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, 2017. vol. 57.
- MESEGUER VELASCO, Silvia. Simbología religiosa y espacio público. En: *Cuenta y Razón*, 2012, no. 24.
- MORENO ANTÓN, María. Los recelos de Europa ante la realidad multicultural: hiyab y TEDH. En: *Derecho y religión*, 2009, no. 14.
- ORTIZ, Pablo A. La Asociación Canadiense de Fútbol suspende a la Federación de Quebec por debate sobre el uso de turbantes. *NM Noticias* [edición digital]. 11 de junio de 2013 [citado 26 feb., 2020]. Disponible Internet: <URL: <http://nmnoticias.ca/100326/asociacion-canadiense-de-futbol-suspende-a-la-federacion-de-quebec-por-debate-sobre-el-uso-de-turbantes/>>.
- PÁNINKER, Agustin. *El sueño de Shitala: viaje al mundo de las religiones*. Barcelona: Kairos, 2011, p. 282.
- RELAÑO PASTOR, Eugenia y GARAY, A. Leyla Sahin contra Turquía y el velo islámico: la apuesta equivocada del Tribunal Europeo de Derechos Humanos. Sentencia del TEDH de 10 de noviembre de 2005. En: *Revista Europea de Derechos fundamentales*, 2005, no. 6.
- REY MÁRTINEZ, Fernando. El problema constitucional del hiyab. En: *Revista General de Derecho Constitucional*, 2010, no. 10.

- REYES VIZCAÍNO, Pedro María. La FIFA, el fútbol y la religión. En: *Ius Canonicum-Derecho Canónico en la web* [citado 5 mar., 2020]. Disponible en Internet: <URL: <http://www.iuscanonicum.org/index.php/eventos-y-noticias/articulos-y-comunicados/280-la-fifa-el-futbol-y-la-religion.html>>.
- ROSSELL, Jaime. *La no discriminación por motivos religiosos en España*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2008.
- RUGGIU, Ilenia. S. A. S. vs. Francia: si conferma il divieto francese al burqa con l'argomento del vivere insieme. En: *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, 2014, no. 4.
- VALENCIA CANDALIJA, R. Las reformas introducidas en el modelo español de gobernanza y la gestión de la diversidad religiosa (referencia especial a los acuerdos de cooperación). En: GÓMEZ RIVERO, Maria Carmen y BARRERO ORTEGA, Abraham. (Dir.). *Regeneración democrática y nuevas estrategias penales en la lucha contra la corrupción*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2017.
- VALENCIA CANDALIJA, R. Historia y presente del antisemitismo en el fútbol europeo. En: COMBALÍA SOLÍS, Zoila; DIAGO DIAGO, Maria Pilar y GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, Alejandro. (Coords.). *Libertad de expresión y prevención de la violencia y discriminación por razón de la religión*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2020.
- VALENCIA CANDALIJA, Rafael. La prohibición del velo integral en Italia y España: el caso lombardo y el catalán. En: *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 2020, no. 1.
- XURIACH, Roger. El príncipe Alí y el Hiyab. Panenka [portal futbolístico]. [citado 4, mar. 2020]. Disponible en Internet: <URL: <http://www.panenka.org/miradas/el-principe-ali-y-el-hiyab/>>.
- ZUCCA, L. Law vs. religion. En: ZUCCA, Lorenzo y UNGUREANU, Camil. (Eds.). *Law, State and Religion in the New Europe: debates and dilemmas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

7. Jurisprudencia citada

Sentencia del Tribunal de Justicia de la Unión Europea de 15 de diciembre de 1995. Asunto: Union Royale belge des Sociétés de football association ASBL y otros Contra Jean-Marc Bosman y otros (TJCE\1995\240). En virtud de esta sentencia fueron declaradas ilegales las limitaciones relativas al número de jugadores nacionales de Estados miembros de la Unión Europea.

Liliana Rueda Cáceres

**SECULARIZACIÓN Y ARQUITECTURA
DEL PROTESTANTISMO. DEL ESPACIO DE CULTO
A LA REUNIÓN FRATERNAL. EL CASO DE LA PRIMERA
IGLESIA PRESBITERIANA DE BOGOTÁ (PIPB, 1938)**

Colombiana. Arquitecta con maestría en Historia y con estudios doctorales en Historia en la UIS. Profesora en la Universidad Santo Tomás de Bucaramanga. Escribe sobre arquitectura religiosa histórica, historia urbana, modernización urbana y monumentos históricos. Correo: lruedac@hotmail.com

Liliana Rueda Cáceres

**SECULARIZACIÓN Y ARQUITECTURA
DEL PROTESTANTISMO. DEL ESPACIO DE CULTO
A LA REUNIÓN FRATERNAL. EL CASO DE LA PRIMERA
IGLESIA PRESBITERIANA DE BOGOTÁ (PIPB, 1938)**

Resumen

En este artículo se presenta el caso de la primera iglesia presbiteriana de Bogotá, PIPB, construida en 1938 como manifestación del cambio social que abría lugar a la diferencia, resaltando las semejanzas y continuidades en la construcción religiosa del espacio público e, igualmente, detallando los usos internos del espacio eclesiástico propio de la tradición protestante.

Palabras clave: arquitectura religiosa, espacio público religioso, arquitectura protestante, cambio social y arquitectura, cambio social y espacio público, libertad religiosa y espacio público.

Abstract

This article presents the case of the first of the Presbyterian church in Bogotá, PIPB, built in 1938, as a manifestation of social change, which opened the way to different expressions, highlighting the similarities and continuities in the religious construction of public space, and also detailing the internal uses of the ecclesiastical space typical of the Protestant tradition.

Keywords: religious architecture, religious public space, Protestant architecture, social change and architecture, social change and public space, religious freedom and public space.

Imagen 1. Iglesia presbiteriana “Príncipe de Paz”, construida en 1938. Bogotá, Colombia.



Fuente: Fotografía de Liliana Rueda Cáceres, 2016.

La primera iglesia presbiteriana de Bogotá, construida en 1938, a menos de veinte cuadras de donde se encuentra la Catedral Primada de Colombia, era en ese momento un claro indicio de que la monopolización del ámbito religioso y espacial —que hasta inicios del siglo XX el catolicismo había tenido el privilegio de manejar en la ciudad— se convertía en una realidad que realmente empezaba a transformarse. La evidencia

física la representaba esta pequeña iglesia porque, si bien su escala resulta bastante modesta, es formalmente sólida y tangible como la misma piedra y el ladrillo del que se encuentran compuestos sus muros. Además, es bella en su cuidada factura, que le ha merecido ser considerada, a partir de 2006, como un “bien de interés cultural de carácter nacional” (BIC⁵⁷⁷). Levantada en la calle 24, esta iglesia dejaba ver claramente, en 1938, cómo se daba inicio a un lento, muy lento proceso que aún no termina de conformarse: la posibilidad de que otro tipo de pensamiento religioso ocupara un lugar en el espacio físico, así como en las mentes y en los corazones de las personas; a esto lo denominan los sociólogos como “pluralización de las creencias religiosas” y es una de las condiciones de la secularización que contemplan tanto Casanova como Tschanen. De allí se entiende la evidente preocupación de algunos ciudadanos, y especialmente del clero católico de esa época, frente a una clara apertura del Estado a otras denominaciones religiosas, lo que ha creado tantas tensiones a lo largo de la conformación de la república democrática que es hoy Colombia; tensiones que vienen de vieja data: desde que los intereses, especialmente comerciales de esta naciente nación, requirieron solidificar los intercambios con otros países, lo que implicaba respetar sus creencias religiosas. Esto, sin embargo, no había ocurrido con las comunidades indígenas que habitaban previamente el territorio. Fueron otras circunstancias y no es el tema por tratar en este apartado. Lo que se quiere señalar en este texto es que tanto la “razonable tolerancia” que existía con otras denominaciones religiosas, como la construcción de un templo con la misma dignidad física y calidad en su factura que tenían los templos católicos —y en un sector no necesariamente de exclusivo carácter residencial, sino tan cercano a la Catedral Primada y, por lo tanto, al corazón de la ciudad—, fueron una manera de visibilizar fácticamente la diferencia de pensamientos y de dejar en claro que había espacio para otras voces⁵⁷⁸.

577. Resolución 878 del 27 junio de 2006. MinCultura.

578. Los hechos que anteceden la creación de la Iglesia presbiteriana en Colombia se pueden relacionar, por una parte, con los fallidos intentos James Thompson (inglés, para unas fuentes; escocés, para otras), quien en 1825 intentó crear una “sociedad bíblica”; por la otra, con la llegada, en 1856, del misionero presbiteriano norteamericano Henry Barrington Pratt, en respuesta a una solicitud escrita realizada por el militar escocés James Fraser, miembro de la Legión Británica que había luchado al lado de Bolívar. A Pratt lo siguió el reverendo S.W. Sharper y, a este, el reverendo Thomas T. Wallace. Entre 1935 y 1947, el reverendo encargado del ministerio de la iglesia fue

Afinidades

En 1937 se compró el lote y se diseñó la iglesia; fue su diseñador el arquitecto norteamericano Richard Aeck, de la firma F.T. Ley, Co S.A.⁵⁷⁹. El 20 de noviembre de 1938, se “dedicó” el templo⁵⁸⁰. Aunque el artículo 13 de la Constitución de 1936 garantizaba la libertad de conciencia y, por tanto, “de todos los cultos”, las condiciones no eran aún las mejores; según narra su arquitecto restaurador, Edgardo Bassi, “los colegios del sector prohibían a sus estudiantes transitar por la acera de la iglesia y las damas se persignaban al pasar por el frente⁵⁸¹”. Quizá no casualmente, en 1938 salió publicado un devocionario católico que trataba de inculcar que no se podía ser colombiano si no se era católico⁵⁸², publicado por Ediciones Gráficas Salesianas, y en 1944 la Conferencia Episcopal solicitó la conformación de comités “antiprotestantes⁵⁸³”. Se mencionan estos hechos, dentro de muchos otros ocurridos, para señalar que, si bien la pluralización es una manera en la que se transforma el *cómo* de la religión —porque aparecen en el panorama no una, sino diferentes opciones de pensamiento religioso—, indudablemente es un proceso de muy lenta configuración que, además, como lo señala Carlos Arboleda, requiere de una aceptación legal y social⁵⁸⁴. Situación que se empieza a consolidar con el reconocimiento del carácter pluralista de la República de Colombia, establecido como uno de los principios fundamentales del Estado social de derecho, en su Constitución Política de 1991, así como con el artículo 19 de la misma, que garantiza la “libertad de cultos” y define que “toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual

Campo Elias Mayorga (Ver COMISIÓN DE HISTORIA PIPBPP. Primera Iglesia Presbiteriana de Bogotá. Príncipe de Paz. 150 años. Bogotá: Editorial Buena Semilla, 2006).

579. Información registrada en las copias de planos originales de 1937, que reposan en el archivo de la Iglesia presbiteriana y en entrevista del 4 de diciembre de 2016 con el arquitecto restaurador del mismo, Edgardo Bassi y Sagrado & Profano, en la investigación: “Diversidad religiosa y arquitectura en Colombia” (inédita).

580. A diferencia de la “consagración” de templos o Iglesias católicas, los templos protestantes se “dedican”.

581. BASSI, E. Primera iglesia presbiteriana de Bogotá. Príncipe de Paz. Reseña histórica y arquitectónica. En: Comisión de Historia PIPBPP, 2006, p. 152

582. ARBOLEDA, Carlos. Historia del pluralismo religioso en Colombia. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2002.

583. *Ibíd.* p. 54.

584. La aceptación social se encuentra, aún después de la Constitución de 1991, en permanente elaboración.

o colectiva⁵⁸⁵). Ahora bien, podría esperarse que si un sistema religioso tiene diferencias de fondo y de forma con el sistema tradicional del que se separó, sus edificaciones podrían reflejar así mismo esas diferencias. Sin embargo, un análisis despiezado de los elementos y del lenguaje arquitectónico utilizado para este caso, en la edificación de la primera iglesia presbiteriana de Bogotá, comparado con las construcciones tradicionales del catolicismo de época afín, no puede dejar de encontrar más afinidades que diferencias en una primera visión general de sus arquitecturas. La hipótesis que se maneja es que estas afinidades, además de tener mucho que ver con el origen cristiano común de ambos tipos de iglesias (católicas y/o protestantes), respondían también a un momento histórico en el que se observa una incipiente discusión teórica en temas de arquitectura en la ciudad y en el país; así, las posturas de propietarios y arquitectos se decantaban por escoger “estilos” considerados como apropiados o representativos. No alejarse mucho de un imaginario de “iglesia” ya establecido resultaba ser, también, una posición prudente, habida cuenta que construir y pertenecer a una Iglesia de pensamiento protestante ya era, de por sí, una ruptura con el pensamiento predominante de la sociedad de la época.

Así, el lenguaje arquitectónico utilizado por esta iglesia protestante permite observar bastantes semejanzas físicas con una iglesia católica parroquial bogotana típica, el tipo de iglesia que se veía prosperar por toda la ciudad gracias, precisamente, a ese concepto de “parroquia” que ha sido, a lo largo de la historia, un interesante y eficiente sistema de apropiación territorial del catolicismo. La primera iglesia presbiteriana de Bogotá, con su cubierta a dos aguas, una portada en piedra, la utilización de una torre lateral adosada en la fachada, los vitrales laterales que tenían originalmente un diseño de sencillas cruces violetas⁵⁸⁶ y su disposición longitudinal direccionada hacia un espacio enmarcado y separado además por un arco apuntado⁵⁸⁷, tiene muchos más elementos comunes

585. COLOMBIA. ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE. (20, julio, 1991). Constitución política de Colombia. Gaceta Constitucional, No. 116.

586. Aunque estas cruces no eran visibles originalmente porque no existía el acceso abierto a la ronda que rodeaba la iglesia, hoy convertida en espacio público de libre acceso y con los vitrales renovados con otro tipo de cruz, más elaborada, una “cruz celta”, según palabras del arquitecto restaurador Edgardo Bassi (según entrevista realizada con Sagrado & Profano en la investigación “Diversidad religiosa y arquitectura en Colombia” [inédito]).

587. Bassi lo llama literalmente “arco toral ojival” (p. 156).

que diferenciadores con una típica iglesia católica romana. Para citar un ejemplo, la iglesia del Santo Espíritu, contemporánea de esta, construida tan solo seis años después, en 1944, en el Barrio la Magdalena, responde exactamente a esta descripción, siendo ambas iglesias semejantes incluso en la escala, en el manejo del ladrillo a la vista y en el somero lenguaje neogótico inglés que utilizan. El diseño de ambas edificaciones corresponde a firmas de arquitectos extranjeros establecidas en Bogotá: la presbiteriana, diseñada por la firma norteamericana Fred T. Ley, y la católica, que corresponde a la firma de ingenieros y arquitectos Feijóo y Sicard⁵⁸⁸.

Imagen 2. Iglesia presbiteriana Príncipe de Paz, construida en 1938.



Fuente: Fotografía de Liliana Rueda, 2016.

588. URIBE, Mauricio. *Arquitectura sublime. El patrimonio religioso de Bogotá*. Bogotá: Fundación Amigos de Bogotá, 2012.

Imagen 3. Iglesia católica Espíritu Santo, en el Barrio la Magdalena, construida en 1944.



Fuente: Fotografía de Jean Carlo Sánchez, 2020.

Propuestas formales arquitectónicas semejantes en iglesias contemporáneas de denominación religiosa diferente

La escala, la medida y el lenguaje arquitectónico adoptado de “estilos” importados poco tienen que ver realmente con la tradición en este caso. Habría que preguntarse qué tipo de tradición se está manejando o si se trata, más bien, de la adopción de formas y materiales preestablecidos en otras culturas y reconocidos como viables en la que los importó con carácter de “novedad” o como “estilo”. Lo importante en este tipo de construcciones fue la pericia de los maestros y artesanos constructores locales, capaces de interpretar y llevar a cabo lo que los arquitectos extranjeros planteaban.

Diferencias

Es importante destacar que si bien en el nivel formal, en la “cáscara” que envuelve las edificaciones e, incluso, en la concepción espacial del

área dedicada para los diferentes servicios religiosos, la continuidad formal y la afinidad espacial son evidentes entre una y otra denominación religiosa, existen sin embargo dos diferencias que se deben señalar, que son de fondo y que tienen relación con la secularización. Son dos aspectos diferenciadores que, además, permiten corroborar la hipótesis de que la mundanización, como característica de la secularización, es legible en las arquitecturas: para este caso específico, en la arquitectura del protestantismo histórico y que más adelante nos permitirá leerlo también en las arquitecturas del neopentecostalismo. Se trata de la pérdida del sentido principal de un elemento físico dentro del espacio protestante: por una parte, el altar, y, por otra parte, la adopción de espacios “servidores” del espacio de culto. Ambas, acciones que nos hablan de uno de los aspectos de la secularización: la mundanización.

Mundanización

De manera muy breve, recordemos que para Tschannen la mundanización “es el proceso por el cual una sociedad, un grupo, o una organización social retiran su atención del mundo sobrenatural para interesarse en los asuntos de este mundo⁵⁸⁹”. Bryan R. Wilson, sociólogo inglés ampliamente citado por Beltrán y autor prolífico de varios libros sobre secularización y sobre la transformación de la religión, publicados entre los años sesenta y setenta del siglo XX, señala cómo “en la medida en que la ciencia y la tecnología demuestran su eficacia para controlar la naturaleza, y las sociedades descubren los mecanismos sobre los que funciona el orden social⁵⁹⁰”, estas invertirán menos “en buscar la intervención de las fuerzas sobrenaturales en los asuntos de este mundo⁵⁹¹” y, así mismo, invertirán “una mayor cantidad de sus energías y recursos” para transformarse con base en los conocimientos que esta “cientización” les aporta. Ahora bien, esa diferenciación no se inicia con la ruptura entre catolicismo y protestantismo precisamente, sino que se encuentra en el origen común de ambos: el cristianismo. Visto el origen de este con la

589. Citado por BELTRAN, William. Secularización: ¿Teoría o paradigma? En: Revista colombiana de Sociología. 2008, No 31

590. *Ibíd.* p. 75

591. *Ibíd.* p. 76

perspectiva del filósofo Marcel Gauchet, quien denomina al cristianismo como “la religión de la salida de la religión⁵⁹²”, no se puede olvidar que el cristianismo nació como una propuesta realmente revolucionaria que se postuló como una religión de la trascendencia, en la que la idea de “creación” fue clave para “consumar la ruptura con la edad mítico-mágica⁵⁹³”. Visto así, es indudable que fue este un paso en firme dado por un amplio grupo social humano hacia la secularización, entendida esta como mundanización; es decir, alejamiento de las fuerzas sobrenaturales. Un detalle relevante que ayuda a confirmar este postulado es que no hay que olvidar, como lo menciona Juan Plazaola, que “un rasgo característico de la nueva religión⁵⁹⁴” era la ausencia del altar, esa mesa por lo general de piedra en la que “paganos e israelitas” ofrecían sacrificios, puesto que para ellos “el altar santificaba las ofrendas⁵⁹⁵”. Más adelante se adoptó el altar dentro de la iglesia cristiana y se convirtió, como lo explica Plazaola, en el elemento que tiene “la dignidad suprema y merece el honor y la distinción máximos, como sede donde se realiza el augusto misterio y como símbolo del mismo Cristo⁵⁹⁶”. Para Plazaola, el desarrollo de la “arquitectura basilical tuvo que sugerir la idea de un altar estable y en armonía con la monumentalidad del edificio⁵⁹⁷”; elemento que, con el tiempo, en algunos casos, llegó a conformarse en metales preciosos: “en la basílica de Letrán había siete altares de plata [y] Justiniano regaló uno de oro a Santa Sofía⁵⁹⁸”. Así, en el cristianismo, el altar, que había sido dentro de otros sistemas religiosos un elemento sacrificial y pagano, se reformuló como otro, total y absolutamente simbólico: “símbolo del verdadero y místico altar, Cristo Jesús”, y se convirtió además en el punto focal más importante al interior del espacio. En la “Instrucción para aplicar la constitución sobre liturgia (1964)”, del Concilio este es el elemento simbólico que se

592. GAUCHET, Marcel. El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión. Madrid: Editorial Trotta, S.A. 2005.

593. *Ibíd.* p. 186

594. PLAZAOLA, Juan. El arte sacro actual. Estudio. Panorama. Documentos. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1965, p. 128

595. *Ibíd.* p. 128

596. *Ibíd.* p. 130. Mucho más adelante el Concilio Vaticano II claramente lo designará como “el centro hacia el que espontáneamente converge la atención de toda la asamblea de los fieles”.

597. *Ibíd.* p. 129.

598. *Ibíd.* p. 219.

debe privilegiar en el espacio: “conviene que el altar mayor se construya separado de la pared de modo que se pueda girar fácilmente en torno a él y celebrar de cara al pueblo. Y ocupará un lugar tan importante en el edificio sagrado que sea realmente el centro a donde espontáneamente converja la atención de toda la asamblea de los fieles⁵⁹⁹”. Con esta ruptura, el cristianismo se aleja del mundo de lo sobrenatural y define, a partir de la transformación simbólica, uno de sus elementos focales: el altar. La segunda ruptura importante vendrá con la Reforma protestante, en donde sus iglesias, o “el templo, es concebido como el lugar de encuentro personal y directo entre el hombre y Jesús; entre el hombre y su prójimo; y entre el hombre consigo mismo, sin la ayuda de imágenes externas⁶⁰⁰”, razón por la que el espacio se despojó de toda iconografía interior, de los confesionarios y el altar o, como dice el arquitecto Rodrigo Vidal, “se reorganizó, otorgando la preeminencia al púlpito⁶⁰¹”, que será el elemento predominante y punto focal del espacio protestante. Así, ya no hay intermediación entre Dios y los hombres; la mesa del altar permanece, pero como un recuerdo del sacrificio de Jesús: “la mesa de la comunión reformada debe estar al mismo nivel que la congregación, aplicando el sentido de una comida compartida⁶⁰²”.

Para el caso de la primera iglesia presbiteriana de Bogotá, el púlpito se encuentra hacia uno de los lados del presbiterio y enfrentado a la nave donde se ubican las dos filas de bancas de madera, separadas por la circulación central. Una mesa de madera, en el centro del presbiterio, es el altar, cuyo interés focal, como se dijo, pasa a ser secundario en la ceremonia religiosa de carácter protestante, aunque se encuentre, para este caso, en el centro del presbiterio. Una mesa móvil, también de madera, mucho más liviana y ubicada eventualmente en el nivel de las bancas, se utiliza precisamente para rememorar la cena del Señor.

599. *Ibíd.* p. 62.

600. VIDAL, Rodrigo. *Entender el templo pentecostal. Elementos, fundamentos, significados.* Chile: CEEP Ediciones.

601. *Ibíd.* p. 348.

602. VÁSQUEZ GUERRA, David. *La Cena del Señor: un breve contraste entre la comprensión reformada y la católica romana.* Monografía. Valparaíso: Seminario Teológico presbiteriano, 2017. Disponible en Internet: <URL: https://www.academia.edu/38205646/Una_comparativa_entre_la_Cena_del_Se%C3%B1or_Reformada_y_la_Eucarist%C3%ADa_Cat%C3%B3lica_Romana>.

Imagen 4. Al frente, la mesa móvil para la celebración de la “cena del Señor” como comida compartida y, al fondo, el altar en la PIPB; ambas mesas de madera vestidas para la ocasión.



Fuente: Fotografía de William Plata, 2016.

Imagen 5. El púlpito desde donde el pastor predica la palabra.



Fuente: Fotografía de William Plata, 2016.

Así, este elemento ha sido arquitectónico cuando ha sido de piedra o de madera y puede ser, también, móvil, pero sigue siendo el centro físico y más que físico en las iglesias del catolicismo, pues se trata del “centro” mismo, con la mayor fuerza simbólica dentro de todos los componentes físicos que conforman la iglesia como espacio arquitectónico y que, además, por su significado le otorga sentido (en el caso del espacio católico). El altar marca, entonces, una diferencia de fondo con los espacios de las iglesias protestantes, donde queda casi como un elemento remanente en el espacio, porque el púlpito, que es el lugar de la palabra, así como la congregación misma, serán los elementos principales y que le dan el sentido al espacio protestante. Se trata, entonces, de un mismo componente que ha tenido variaciones de interpretación y significado dentro del cristianismo y que, desde la óptica con la que lo estamos observando, permite ver cómo perdió el carácter mítico, cuando se trataba de un altar de sacrificios y este “santificaba las ofrendas⁶⁰³”. Se observa bien cómo de esta condición se transformó en un elemento de absoluto carácter simbólico dentro del catolicismo, para perder total preeminencia en el espacio protestante, pasando incluso a un segundo lugar frente al valor del púlpito, que tampoco representa nada como elemento en sí, sino que permite la palabra de los hombres de carne y hueso. Llama la atención, para el caso de la iglesia presbiteriana que estamos observando, así como para muchas otras iglesias del protestantismo histórico, que se mantenga la mesa fija en madera, o en piedra incluso, en el centro visual del espacio, aunque se utilicen mesas móviles para la conmemoración de la cena del Señor, que disponen en el nivel del piso donde se encuentran los fieles. ¿Por qué ocurre esto? ¿Son remanentes formales que se mantienen sin cuestionar ni preguntarse por su sentido original⁶⁰⁴?. Se deja formulada la pregunta. Ahora bien, observemos los

603. PLAZAOLA. Op. Cit.

604. Es una pregunta que, para este caso, no se puede formular a los arquitectos que diseñaron la primera iglesia presbiteriana ni a los pastores que aceptaron tal disposición y que se puede ver incluso en iglesias de corte protestante del siglo XIX en Alemania, como la Ringkirche (de Wiesbaden), pero que ya no se observa en la iglesia protestante de la Resurrección de Essen, en Alemania, construida entre 1929 y 1930; es decir, una iglesia protestante contemporánea de la primera iglesia presbiteriana de Bogotá..

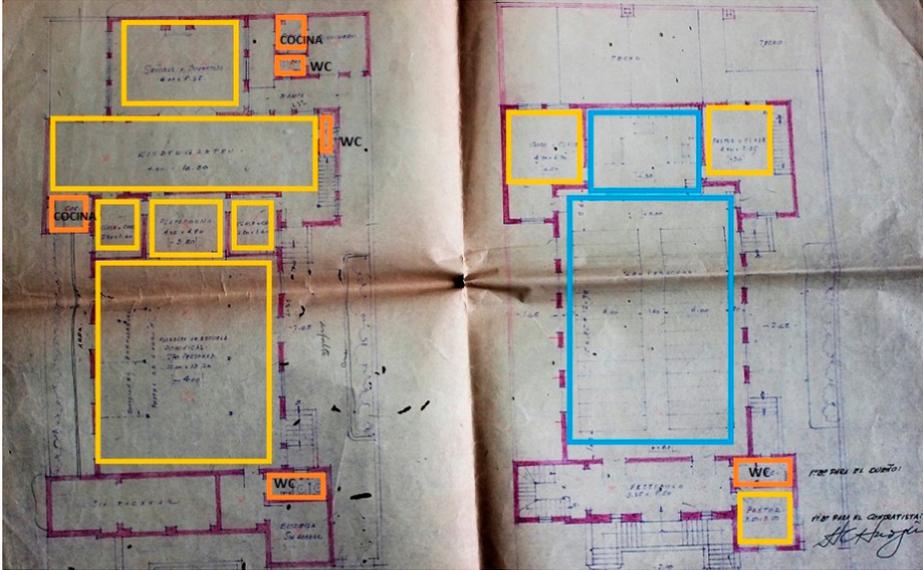
espacios “servidores⁶⁰⁵” del espacio de culto, esos espacios que permiten la reunión de sus fieles, que no son de carácter religioso, sino, antes bien, de carácter social, fraternal quizá sería la palabra más adecuada. Son espacios funcionales como comedores, baños, cocinas, incluso parqueaderos⁶⁰⁶, que han acompañado estas arquitecturas desde tiempo atrás. Espacios donde los hombres se encargan de sobrellevar fraternalmente los problemas cotidianos que acompañan su vida de hombres y “abandonan la intervención de las fuerzas sobrenaturales en los asuntos de este mundo⁶⁰⁷”. Claro (también en parte), solidaridades que nacen en sociedades donde el Estado es bastante ineficiente, pero que tampoco es el punto a tratar en este apartado. Volvamos a la arquitectura. En el caso de la primera iglesia presbiteriana, aparentemente pequeña, se puede observar cómo la totalidad de su construcción se trata de un conjunto de elementos con perfecta articulación que reúne, de manera discreta, una serie de espacios “servidores” alrededor del espacio principal o “servido” que sería, en este caso, la nave única de la iglesia, alrededor de la cual y por la cual existen y giran los demás espacios a su alrededor. Interconectados por el vestíbulo y la escalera interior que existe en este, se encuentra la pequeña oficina del pastor, con baño privado, un salón para estudios dominicales en el nivel inferior, justo debajo de la nave, y otra serie de espacios, con baños y cocinas, que generan toda una estructura para acoger a los fieles mucho más allá de la ceremonia religiosa. Lo que se busca y se posibilita con estos espacios es la reunión fraterna de sus fieles, que se quedan departiendo después de la ceremonia religiosa o que se reúnen antes de esta.

605. Para denominarlos en los términos que Louis Kahn, arquitecto norteamericano de ascendencia estoniana, definió como espacios “servidos” y “servidores”, de acuerdo con la jerarquía y función de los mismos.

606. Las fotografías de archivo de la primera iglesia presbiteriana de Bogotá permiten ver la existencia de una puerta tipo de garaje o acceso a un pequeño parqueadero interno sobre la calle 24.

607. WILSON, B (citado por BELTRAN, W. p. 76).

Imagen 6. Intervención gráfica de la autora sobre planos de 1937.



Nota: espacios “servidos”, en azul (la nave y el espacio para el coro de la iglesia); en naranja y en amarillo, los espacios “servidores” (en naranja, baños y cocina y, en amarillo, en el primer nivel, junto al vestíbulo, la oficina del pastor con baño privado. Al fondo, espacios para “pastor y clase” y, abajo, en el nivel inferior o sótano, se encuentra el salón de la escuela dominical o teatro, kindergarten y espacio para señoras y jóvenes, hoy salón comedor comunal y servicios de baños y cocina).
Fuente: archivo de la PIPB. Fotografía de Liliana Rueda, 2016.

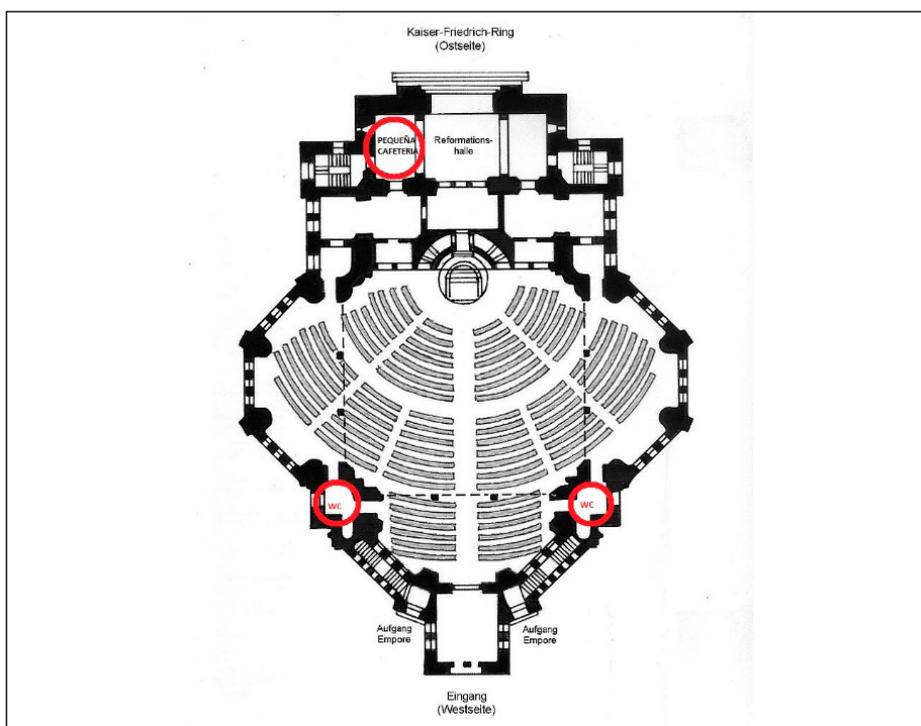
El mundo entra al espacio religioso

Este tipo de espacios “servidores” son característicos de los espacios protestantes, casi que desde el siglo XIX⁶⁰⁸. Por ejemplo, la Ringkirche,

608. Cabe señalar que, inicialmente, en el siglo XVI, los protestantes adaptaron y reformaron espacios de iglesias católicas para reconvertirlas a su nuevo uso como iglesias protestantes. De acuerdo con el reverendo James Wetzstein, los luteranos no construyeron muchas nuevas iglesias en los primeros cien años posteriores a la Reforma. La capilla del castillo Hartenfels, en la ciudad alemana de Torgau, fue la primera construida expresamente como el nuevo tipo de espacio, totalmente integrada al castillo, sin observarse una diferenciación entre esta y el castillo, aparte de una placa labrada en piedra en su fachada hacia el patio interno del castillo, con la representación del cuerpo de Cristo cuando es bajado de la cruz. Esta capilla fue dedicada por el mismo Lutero en octubre de 1544. Ver: WETZSTEIN, J. Early lutheran church architecture. En: The Institute for sacred architecture, 2018, vol. 33, spring, Disponible en Internet: <URL: <https://www.sacredarchitecture.com>.

ubicada en la ciudad alemana de Wiesbaden, construida entre 1892 y 1894, cuenta con una pequeña cocina y zona de cafetería, así como con pequeños servicios sanitarios discretamente ubicados al interior de su sólida y neorománica arquitectura, dispuesta en una planta en abanico, que racionaliza perfectamente la visión y audición de sus fieles.

Imagen 7. Planta arquitectónica de la Ringkirche, diseñada por Johannes Otzen, a partir del Wiesbadener Programm.



Nota: Esta planta replanteaba el espacio de las iglesias protestantes en busca de lograr una mejor audición y visibilidad por parte de los fieles. Discretamente articulados en la sólida arquitectura de piedra (señalados en rojo en la imagen) se encuentran los espacios “servidores” o de apoyo funcional.

Fuente: Wikimedia Commons⁶⁰⁹.

org/issues/volume_33. Se puede observar que la capilla se integra a un espacio existente, el inmenso castillo que pertenecía a Juan Federico el “magnánimo”, elector de Sajonia, y casi que la capilla, en este caso, es un espacio “servidor” del espacio servido, que es el castillo mismo.

609. Disponible en Internet. <URL:<https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Ringkirche>>.

En Colombia se pueden observar algunos espacios de tipo “servidor”, con sentido de apoyo en el aspecto social, en iglesias católicas, especialmente a partir de los años sesenta⁶¹⁰, pero definitivamente a finales del siglo XX las normativas urbanas empiezan a exigir una serie de espacios de tipo práctico y funcional, como son las baterías de baños y parqueaderos, que ya se han convertido en “obligados”, en el caso de Bogotá, para todo tipo de espacio de culto, a partir del Código de Construcción de la ciudad⁶¹¹, que determina que, al ser los lugares de culto lugares de reunión de personas, deben garantizar la existencia de baños públicos⁶¹², y el Decreto 311 de 2006, por medio del cual se adoptó el Plan Maestro de Equipamientos de Culto de *Bogotá*, Distrito Capital, que exige contemplar, en los diseños de espacios de culto, servicios de apoyo como parqueaderos o garantizar la solución de estos a sus fieles, entre otras determinaciones. Así, y es lo que interesa señalar en este apartado, se observa cómo “el mundo” entra al espacio religioso⁶¹³. La pluralización, que permite que diferentes denominaciones religiosas coexistan en

610. La iglesia parroquial del Divino Niño en Bucaramanga, construida en 1967, cuenta con espacios anexos independientes que sirven como aulas de formación y/o talleres de formación en costura, entre otros. Esta iglesia hace parte del barrio “Conucos”, construido por el Instituto de Crédito territorial ICT, de los primeros conjuntos de apartamentos construidos en Bucaramanga, dentro de un lote de terreno con amplias zonas verdes. La iglesia era parte de los equipamientos del mismo. Este sería otro tema de investigación por desarrollar: ¿A partir de cuándo y qué tipo de espacios anexos de carácter social utilizan las iglesias católicas en Colombia? A título personal, se maneja la hipótesis de que este tipo de espacios de carácter social, articulados con iglesias parroquiales, pueden estar muy relacionados con la apertura de la Iglesia católica al tema social a partir de los años veinte del siglo XX desde Roma y a partir de los años sesenta en Colombia.

611. CONCEJO DE BOGOTÁ. Acuerdo 20 de 1995. Bogotá, 1995.

612. Como mínimo, se supone que deben contar con un baño y un lavamanos. Ver: ALCALDÍA MAYOR DE BOGOTÁ. Estado actual del servicio de baños de acceso público en Bogotá, D.C, Bogotá: Secretaría de Planeación, 2018.

613. Vale recordar cómo San Pedro, en Roma, cuenta con inmensas baterías de baños públicos discretamente articulados en un espacio que antecede el acceso a la propia iglesia y a pocos metros del baldaquino de Bernini; es decir, en el espacio focal de la iglesia que cubre el altar. Se encuentra una pequeña tienda de souvenirs de carácter religioso; ¿cuándo fueron instalados? Evidentemente, pertenecen al siglo XX y, a partir de 2014, el Vaticano implementó un servicio de duchas móviles bajo una parte de la columnata de Bernini, que en 2018 se ha ido ampliando a crear junto a la columnata un “centro de atención médica para indigentes y peregrinos”. Disponible en Internet: <URL: <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2018-12/papa-francisco-limosneria-apostolica-centro-medico-peregrinos.html>>. y recuperado de: <URL: <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2020-03/krajewski-servicios-pobres-siguen-abiertos.html>>.

condición de igualdad, indirectamente las asimila por lo que tienen en común y no por lo que las diferencia, como son sus creencias o sus expresiones. Y es el aspecto mundano, no sagrado, del hecho de reunirse un grupo de personas en un espacio específico, el que lleva a que se generen disposiciones comunes a todos, con la clara intención de que este tipo de espacios “de culto” no afecten ni su propia seguridad, ni sus condiciones de salubridad, ni la de sus vecinos, ni al contexto urbano o rural en el que se encuentran. Es decir, los espacios de culto, como se los denomina en el lenguaje oficial, entran en el sistema regulado de normas comunes para todo tipo de espacios y todo tipo de ciudadanos, creyentes o no creyentes de cualquier denominación religiosa que fueran. La connotación de sacralidad del espacio depende de sus usuarios y del hecho de que así lo determinen, como ocurre en la religión católica, que “consagra” el espacio y exige condiciones especiales de respeto y uso del mismo. Dignidad que se observa dentro de otras denominaciones, como en el protestantismo, que “dedica” el espacio.

Conclusiones

Así, lo que se quiere señalar es cómo la pluralización, de alguna manera, abrió también el campo a la “mundanización”, al igualar las condiciones de uso de este tipo de “espacios que congregan personas”, como son vistos desde la ciudad de las normas y las regulaciones. Finalmente, la iglesia protestante estudiada no se diferencia en su espacio de culto de una manera radical —y ni siquiera notoria— en su aspecto formal de las iglesias parroquiales católicas romanas; esto permite ratificar que, en el fondo, se trata de un mismo sentido religioso, fundado en el cristianismo, pero indudablemente su existencia física permitió ver una fractura en la que había sido, hasta la fecha, la monopolización del sistema religioso existente en una ciudad y país. Otra diferencia, que no es tan evidente a primera vista, pero que cabe señalar, es la existencia *sine qua non*, en los sistemas religiosos de carácter protestante, de espacios de reunión con sentido social, bien sea de tipo educativo o, simplemente, social, que siempre se encuentran articulados con sus espacios de reunión de tipo religioso. Una condición que habla de la solidaridad y el fortalecimiento de la comunidad, para afrontar las dificultades mundanas de la vida diaria.

Que la ciudad contemporánea obligue a los espacios de culto a cumplir con requisitos de seguridad y funcionalidad comunes a otro tipo de espacios, totalmente mundanos, deja claro cómo el mundo traspasa las barreras que este tipo de espacios solían tener para garantizar las condiciones de sacralidad y misterio al interior de los mismos. El *témenos* como lugar sagrado separado de lo profano ya no existe en la ciudad contemporánea.

Imagen 8. Fachadas de las iglesias católica y protestante, cercanas en el tiempo de su construcción y en sus lenguajes arquitectónicos.



Fuente: Fotografías de Jean Carlo Sánchez (izq) y Liliana Rueda (der).

Referencias bibliográficas

- ALCALDÍA DE BOGOTÁ. Decreto 311 de 2006. Plan Maestro de Equipamientos de Culto de Bogotá. Distrito Capital, 2006
- ALCALDÍA MAYOR DE BOGOTÁ. Estado actual del servicio de baños de acceso público en Bogotá, D.C, Bogotá: Secretaría de Planeación, 2018.
- ARBOLEDA, Carlos. Historia del pluralismo religioso en Colombia. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2002.
- ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE. Constitución política de Colombia. En: Gaceta Constitucional, No. 116.
- BASSI, E. Primera iglesia presbiteriana de Bogotá. Príncipe de Paz. Reseña histórica y arquitectónica. En: Comisión de Historia PIPBPP, 2006.

- BELTRÁN, William. Secularización: ¿Teoría o paradigma? En: Revista colombiana de Sociología. 2008, No 31.
- COMISIÓN DE HISTORIA PIPBPP. Primera Iglesia Presbiteriana de Bogotá. Príncipe de Paz. 150 años. Bogotá: Editorial Buena Semilla, 2006.
- CONCEJO DE BOGOTÁ: Acuerdo 20 de 1995. Código de Construcción de la ciudad. Bogotá, 1995.
- FERNÁNDEZ-COBIÁN, Esteban. El espacio sagrado en la arquitectura española contemporánea. Santiago de Compostela: Colegio oficial de arquitectos de Galicia, 2005.
- GAUCHET, Marcel. El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión. Madrid: Editorial Trotta, S.A. 2005.
- MINISTERIO DE CULTURA. Resolución 878 del 27 junio de 2006.
- PLAZAOLA, Juan. El arte sacro actual. Estudio. Panorama. Documentos. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1965.
- TSCHANNEN, O. Les théories de la sécularisation. Genève: Droz. Citado por BELTRÁN, William. Secularización: ¿Teoría o paradigma? En: Revista colombiana de Sociología, 2008, No 31.
- URIBE, Mauricio. Arquitectura sublime. El patrimonio religioso de Bogotá. Bogotá: Fundación Amigos de Bogotá, 2012.
- VÁSQUEZ GUERRA, David. La Cena del Señor: un breve contraste entre la comprensión reformada y la católica romana. Monografía. Valparaiso: Seminario Teológico presbiteriano, 2017. Disponible en Internet: <URL: https://www.academia.edu/38205646/Una_comparativa_entre_la_Cena_del_Se%C3%B1or_Reformada_y_la_Eucarist%C3%ADa_Cat%C3%B3lico_Romana>.
- VATICANO. Centro de atención médica para indigentes y peregrinos. Disponible en Internet: <URL: <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2018-12/papa-francisco-limosneria-apostolica-centro-medico-peregrinos.html>>.
- VIDAL, Rodrigo. Entender el templo pentecostal. Elementos, fundamentos, significados. Chile: CEEP Ediciones.
- WETZSTEIN, James. Early lutheran church architecture. In: The Institute for sacred architecture, 2018, vol. 33, spring. Disponible en Internet: <URL: https://www.sacredarchitecture.org/issues/volume_33>.
- WILSON, B. Contemporary transformations of religion. Oxford: Clarendon Press. Citado por BELTRÁN, William. Secularización: ¿Teoría o paradigma? En: Revista colombiana de Sociología, 2008, No 31.

**Claudia Lorena Gómez Sepúlveda
y Mónica J. Giedelmann Reyes**

**LA LIBERTAD RELIGIOSA TALLADA EN PIEDRA:
UNA VISIÓN DEL ESTABLECIMIENTO SOCIAL
DE LA LIBERTAD RELIGIOSA DESDE LAS LOSAS
SEPULCRALES EN BARICHARA, SANTANDER**

Claudia Lorena Gómez Sepúlveda es colombiana, historiadora y archivera egresada de la Universidad Industrial de Santander (UIS), con estudios en curso en la especialización en Memorias Colectivas, Derechos Humanos y Resistencias, en el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Miembro del grupo de investigación “Sagrado y Profano” (grupo de estudios sobre religión, sociedad y política). Se ha desempeñado como joven investigadora Minciencias- UPB e investiga la temática que entrecruza el patrimonio funerario, la religiosidad y otras prácticas socioculturales. Correo: c.lorenagomez@hotmail.com

Mónica J. Giedelmann Reyes es colombiana, antropóloga de la Universidad de Los Andes, magíster en estudios funerarios de la Universidad de Reading (Reino Unido) y doctora en Arqueología en la misma universidad; actualmente, se desempeña como directora del Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales ATULAA y es docente investigadora del programa de Antropología en la Universidad de Santander (UDES). Miembro del grupo de investigación en humanidades Guane. Sus investigaciones principales en la temática se enfocan en el patrimonio funerario, los cementerios no católicos y la secularización religiosa. Correo: mon.giedelmann@mail.udes.edu.co

Claudia Lorena Gómez Sepúlveda y Mónica J. Giedelmann Reyes

**LA LIBERTAD RELIGIOSA TALLADA EN PIEDRA:
UNA VISIÓN DEL ESTABLECIMIENTO SOCIAL
DE LA LIBERTAD RELIGIOSA DESDE LAS LOSAS
SEPULCRALES EN BARICHARA, SANTANDER**

Resumen

Concebir el proceso de la libertad religiosa desde un municipio católico es la propuesta de este escrito y con él se quiere evidenciar cómo los impulsos políticos internacionales y nacionales, generados en el transcurso de los siglos XX y XXI, han repercutido en el establecimiento social de la libertad religiosa en la conciencia colectiva de la población, que se influencia por procesos locales. En este sentido, se presenta el municipio de Barichara, Santander, y a su cementerio, La Inmaculada Concepción de Barichara, como un espacio que permite caracterizar la apertura social a la libertad religiosa a través de su práctica artesanal de la talla en piedra, presente en las losas sepulcrales.

Palabras clave: libertad religiosa, religiosidad católica, cementerio, lápidas, Barichara.

Abstract

To conceive the process of religious freedom from a Catholic municipality is the proposal of this writing and with it we want to show how the international and national political impulses, generated in the course of the 20th and 21st centuries, have had an impact on the social establishment of religious freedom in the collective conscience of the population, which is influenced by local processes. In this sense, the municipality of Barichara, Santander, and its cemetery, La Inmaculada Concepción de Barichara, are presented as a space that allows characterizing the social openness towards religious freedom through its artisanal practice of stone carving, present in tombstones.

Keywords: religious freedom, catholic religiosity, cemetery, tombstones, Barichara.

Introducción

La relación entre la religión y el Estado ha causado diferentes tensiones en la sociedad. No obstante, desde la mitad del siglo XX, y cada vez con más rapidez, se desarrollan nuevas dinámicas que ilustran el reconocimiento y la instauración de diversas libertades (de conciencia, de cultos y religiosa) que parecen encaminar el proyecto hacia la pluralización religiosa.

El reconocimiento de qué libertad o libertades existen en un territorio puede ser evaluado mediante el análisis de su sociedad, aunque si se observan a modo individual se encuentra un posicionamiento generacional en sincronía con la globalización; sin embargo, si el análisis es colectivo, se requiere denotar la ubicación del territorio en correlación con las ciudades como aspecto de diferenciación tangencial como producto de la relación entre lo urbano y lo rural, pues esto puede definir la tradición religiosa, la coexistencia de diversos sistemas religiosos, la presencia de procesos sociales que refuercen la relación Iglesia-Estado, entre otros. Por tanto, para reconocer estas libertades en la dualidad de las dinámicas individuales y colectivas, se propone el análisis del cementerio como espacio que las intermedia mediante su uso privado y público.

Además, se reconoce que el análisis del comportamiento social, posterior a la instauración de la libertad religiosa en el país, ha sido un proceso poco estudiado en territorios pequeños, católicos y distanciados de las ciudades capitales, pues la mayoría de los estudios se centran en los sistemas religiosos que han roto con la tradición religiosa implantada en la época colonial.

Atendiendo a esta problemática, el presente escrito tiene como objetivo identificar el establecimiento social de la libertad religiosa desde las losas sepulcrales en Barichara, Santander, canalizado a través de la siguiente pregunta: ¿Qué transformaciones escultóricas han presentado las lápidas del cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, en las últimas décadas, que evidencien el establecimiento social de las políticas de libertad religiosa?

Para dar respuesta a esta pregunta, se analizan como fuente de investigación las figuras escultóricas religiosas y no religiosas talladas en piedra anexas a las lápidas de los años 1996-2020. Se parte por admitir que en una investigación titulada *Biografía cultural del cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, 1817-2017: Una visión socio-cultural desde las lápidas sepulcrales* se reconocieron algunas influencias locales, regionales, nacionales e internacionales que influyen en el cementerio y en su transformación, permitiendo intuir que, con posterioridad a las acciones que dieron visibilidad a la libertad religiosa en el mundo occidental, existió un establecimiento social en el municipio de Barichara correlacionado con procesos sociales atraídos por la globalización.

De manera que se analiza el cambio social perceptible en los 4.942,65 metros cuadrados de extensión que conforman el cementerio, a través de una muestra del 30 % de sus lápidas comprendidas entre los años 1996-2020, a partir de la técnica de muestreo no probabilístico por cuotas, donde cada año registra una cuota de tres lápidas a lo largo de la temporalidad que a este texto le concierne. Se expone, en una primera parte, la pertinencia del uso de la lápida como fuente de información, para posteriormente adentrarnos en las gestiones y políticas internacionales y nacionales que acentuaron la libertad religiosa en el territorio colombiano, y, finalmente, exponer las variaciones de las lápidas en estas últimas décadas.

Cementerios y lápidas como fuente de investigación

Adicional a la función específica como espacio de inhumación, los cementerios poseen connotaciones antropológicas que devienen de su vida social⁶¹⁴ y se sustentan en una esfera pública y otra privada. Es pública, en cuanto que su construcción responde a una necesidad colectiva y, por tanto, es creada para el uso común; de modo que, de forma generalizada,

614. Los cementerios poseen vida social mientras exista en la comunidad algún humano que vea representado en él su memoria; es decir, que él muere socialmente cuando no se le halla sentido a su existencia. Aun así, no es necesario que quien lo recuerde sea algún doliente; podría llegar a ser suficiente con que se encuentre en él un valor histórico, social y cultural, como espacio donde permanecen las memorias y donde los recuerdos se encuentren vigentes como un entramado social.

materializa la memoria de una comunidad y la fortalece desde su sentido social. El aspecto privado se deriva de su uso, ya que cada grupo social dispone un espacio exclusivo para inhumar a su persona fallecida y, por ello, ese espacio que ocupa el cuerpo se transforma en un lugar personal e íntimo que se señala por medio de la lápida. A su vez, cada doliente erige recuerdos y, por tanto, este sitio representa simbólicamente la vida social del fallecido.

En otras palabras, gracias a la naturaleza privada del cementerio es que la vida pública adopta más sentido, pues el recuerdo se materializa, dando forma a la memoria del difunto, de modo que la imagen del ser querido perdure y pueda mantenerse el vínculo social⁶¹⁵. Entonces, la memoria individual y colectiva se asumen desde una misma posición simbólica porque “la experiencia íntimamente privada de una vida con el interés público de la comunidad, la identidad del sujeto que recuerda con la identidad de la comunidad y sus vínculos morales entre su pasado, presente y su futuro⁶¹⁶” forjan el escenario de las relaciones sociales que se manifiestan en la necrópolis.

Todo grupo humano atiende al hecho de la muerte de forma particular, a través de rituales que demarcan diversos cambios en el ciclo de la vida. Allí, las losas sepulcrales cumplen el papel de demarcar el lugar donde reposan los restos mortales del ser querido, a la vez que proveen el soporte sobre el cual se conmemora el ser social ausente con base a sus propios imaginarios y creencias socioculturales. De suerte que la lápida contiene aquellos símbolos por medio de los cuales quiere recordarse y representarse la transición existencial que embarca la persona; convirtiéndose en el *símbolo dominante*⁶¹⁷ del cementerio.

Es más, si las lápidas constituyen la primera expresión material del recuerdo sobre el ser amado ausente, su deterioro/destrucción constituye la muerte social no solo del individuo, sino también —en suma— del

615. GONZÁLEZ SANTOS, Andrés Eduardo. Memoria, identidad y religiosidad en las comunidades desplazadas de Bogotá. Aproximaciones Teóricas. En: Mirada pluridisciplinar al hecho religioso en Colombia: Avances de investigación. Grupo interdisciplinario de estudios de religión, sociedad y política. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2008, p. 210.

616. *Ibíd.* p. 212.

617. Clasificación realizada por Víctor Turner (TURNER, Víctor. La selva de los símbolos: Aspectos del ritual ndembu. Madrid: Siglo XXI, 1980, 472 p. ISBN: 84-323-0389-5).

colectivo representante de una época histórica y social, y de una tradición cultural. Bajo esa lógica, la materialidad de la losa adquiere un sentido más trascendente; no por azar sus materiales tienden a ser durables para garantizar la perdurabilidad del legado que ella recoge. En consecuencia, se constituye como un elemento básico de recordación dotado de múltiples significados, ya que “la memoria que sufre es la que encuentra más maneras de comunicarse⁶¹⁸”; además de delimitar el lugar donde los parientes puedan realizar de manera cíclica (cada mes, cada año, cada década, entre otras) rituales conmemorativos.

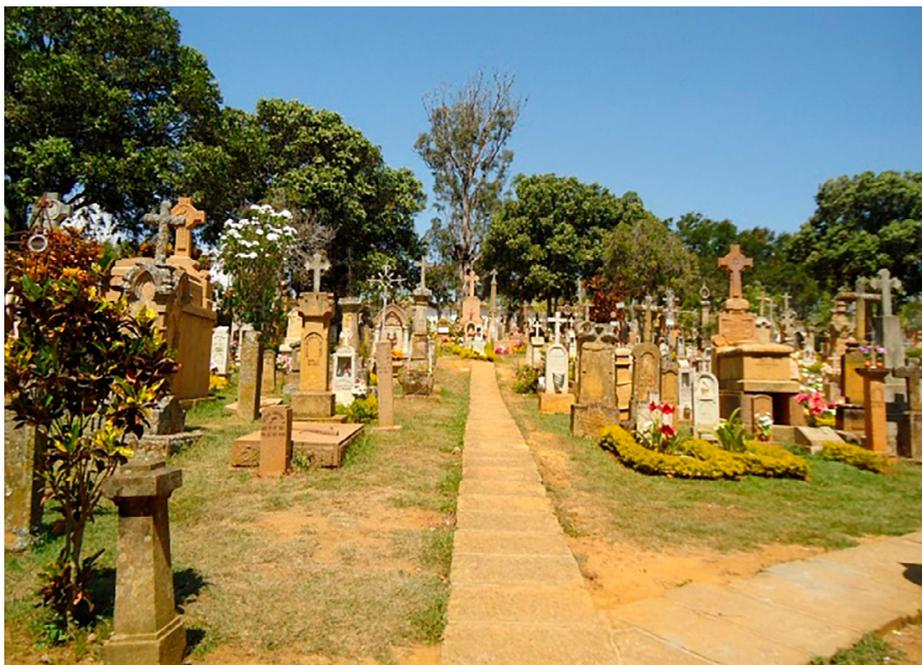
En este sentido, es el cementerio del municipio de Barichara el escogido como fuente de esta investigación histórica porque contiene características particulares que potencian la investigación. Primero, es un cementerio que está situado en un municipio que no hace parte de las ciudades principales del país, posee la talla en piedra como una práctica artesanal que enriquece el sistema simbólico representado en el cementerio y tiene una población mayoritariamente de confesionalidad religiosa católica. Segundo, es un espacio favorecido al contener la mayor muestra escultórica de la talla en piedra del municipio, lo que le concede una denotación comunicativa de la identidad y las emociones.

La Inmaculada Concepción de Barichara recolecta múltiples sensaciones que se resumen en un espectáculo visual. Una primera percepción resalta contrastes de colores: las amalgamas que provee la geología de Barichara, conformada en la piedra y el prado. Posteriormente, se denota la ocupación de apariencia aleatoria de las lápidas; es decir, allí no hay fronteras visibles entre una sepultura y otra, y muchas veces alguna de estas puede contener múltiples nombres y cuerpos inhumados en un mismo sitio de entierro. Siguiendo a ello resaltan las lápidas monumentales y esculturales que conforman su paisaje, que son expresiones culturales que, en su sentido común, son entendidas como placas recordatorias usadas para señalar, nombrar y delimitar el espacio donde ha sido inhumado un ser humano y que, además, poseen como característica

618. En la actualidad, en Colombia las ciudades capitales se caracterizan por poseer diversos cementerios que permiten estratificar su uso, al punto de que son principalmente los de tipo jardín en los que se establecen ciertas normas a seguir en cuanto a las manifestaciones que se pueden hacer en el espacio privado; aun así, todavía hay diversos cementerios que no coartan las expresiones y se reconocen por ello, siendo parte de estos los cementerios municipales.

habitual su materialidad de larga duración⁶¹⁹, que para el caso de Barichara es la piedra (ver Imagen 1).

Imagen 1. Vista frontal del cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara.



Fuente: Fotografía tomada por las autoras. Cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, 2017.

La talla en piedra proporciona un aspecto adicional: el detalle. Estas particularidades son transversales en la configuración identitaria del fallecido y apelan a la representación o esencia que el doliente suscita en la construcción de la imagen recobrada; por ello, se atiende a esta característica de manera especial al distinguir al cementerio como un paisaje cultural construido, permeado por el pensamiento social y restablecido a través de los símbolos que adornan cada lápida; en consecuencia, puede ser leído como un texto cultural (ver Imagen 2).

619. Generalmente, son hechas en mármol de diferentes tonalidades como gris, blanco o negro.

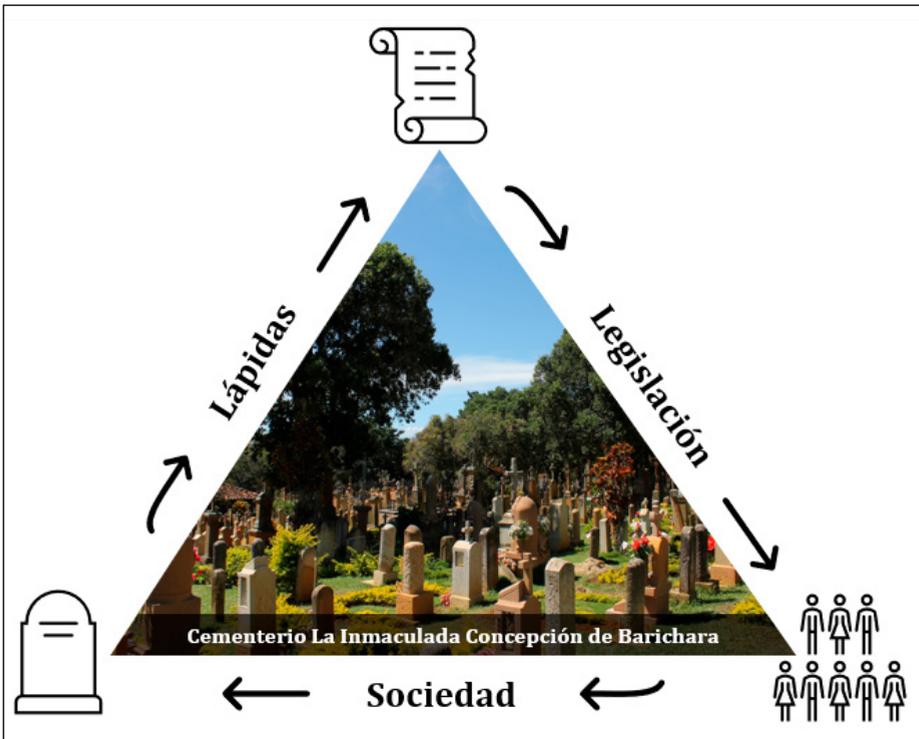
Imagen 2. Ejemplo de algunas lápidas del cementerio.



Fuente: Fotografía tomada por las autoras. Cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, 2017.

Este espacio, como unidad, refleja las representaciones sociales que denotan, en todo sentido, la memoria colectiva de sus habitantes y su historia cultural local; allí, la puesta en escena es el encuentro de dos antagonísticos: el olvido y el recuerdo. Este territorio, que se manifiesta como espacio geográfico y temporal de la memoria, materializa diferentes tipos de transformaciones, entre las que destaca la sociorreligiosa, pues convergen: desde el plano nacional, la legislación que estructura el Estado y, a su vez, regula la práctica mortuoria; a nivel local, la sociedad, influenciada por esta normativa y que, por su misma idiosincrasia, materializa en las lápidas toda esta carga sociocultural.

Gráfica 1. Relación de las variantes investigativas.



Fuente: Claudia Lorena Gómez Sepúlveda⁶²⁰.

620. GÓMEZ SEPÚLVEDA, Claudia Lorena. Biografía cultural del cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, 1817-2017: Una visión socio-cultural desde las lápidas sepulcrales.

En suma, el municipio de Barichara, en su aspecto geográfico y socio-cultural, es el resultado de un proceso histórico. Es decir, la convergencia entre el paisaje natural y los imaginarios culturales que trajeron los colonizadores españoles, junto con el mito fundacional⁶²¹, forjaron las representaciones identitarias del municipio en torno a la talla de la piedra, hecho que se reafirma hasta el día de hoy en su sistema cultural⁶²². Todo esto se ha materializado en el cementerio a través de las figuras escultóricas como símbolos que representan su realidad y su devenir histórico.

Breve contexto histórico relacionado con la libertad religiosa

Desde la época independentista se promulgaron diversas cartas constitucionales que demostraron que el territorio que comprende al actual país ha tenido diversos procesos y búsquedas para fijar lineamientos sobre el modelo que se deseó implantar, donde la relación Estado-Iglesia formó parte de los temas principales. No obstante, la misma cantidad de cartas implantadas y el poco tiempo entre la generación de cambios en ellas por las clásicas posturas liberales y conservadoras no permitían configurar lo consignado en la dinámica cultural del país. Sin embargo, las condiciones sociales, políticas y económicas con las que se conformó el siglo XX, especialmente con la política liberal que buscaba la modernización, permitieron la expansión y visualización de la pluralización religiosa⁶²³, que cada vez se percibía con más intensidad, valiéndose de estrategias comunicativas como la radio y los periódicos. Su notoriedad se amplió aún más cuando en el panorama mundial se estableció la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948), en la que se manifestaba la libertad que posee el hombre en la escogencia de sus creencias y la necesidad de neutralidad por parte del Estado. Este

Tesis de pregrado Escuela de Historia. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2018.

621. GÓMEZ SEPÚLVEDA. Op. Cit. p. 22-37.

622. Con *sistema cultural* se hace referencia a “la clasificación o tipología de cultura como conjunto y relación de rasgos característicos, sistemas de significación o sistemas de signos, de ella misma, con contenidos y expresiones de esos contenidos” (LOZANO, Jorge. *Cultura y explosión* en la obra de Yuri M. Lotman. En: *Espéculo Revistas de Estudios Literarios*. 1999, vol. 11. Madrid: Universidad Complutense de Madrid).

623. BELTRAN, William. *Del monopolio político a la explosión pentecostal*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2013. p. 50.

clima de renovación, que nacía desde los países desarrollados, le exigía implícitamente a la Iglesia católica su renovación para su inserción en la modernidad, acción que se llevó a cabo con el Concilio Vaticano II, que inició en 1962 y finalizó en 1965.

De estas reuniones resultaron varios cambios notorios en las prácticas religiosas, siendo uno de los más debatidos el decreto *Dignitatis humanae*⁶²⁴, conocido también como el decreto sobre la libertad religiosa. Este manuscrito expresa, en su numeral dos, “que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa”, explicándola del siguiente modo:

Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos⁶²⁵.

La aceptación de la libertad religiosa por parte del Vaticano, si bien le ofreció una transformación interna, también conllevó a cambios externos y a renovaciones. En el caso bilateral de Colombia y la Santa Sede, en el año 1973 se dio una nueva firma de Concordato, donde se adoptó lo promulgado al eliminar de manera textual la confesionalidad religiosa de la nación, que se hacía presente en el artículo 1.

De este modo, estas diferencias categóricas trajeron profundas transformaciones a la sociedad colombiana, principalmente al otorgarle visibilidad a las demás confesiones religiosas que, desde hacía un tiempo, convergían en el territorio, propiciando el cambio radical que significó, para el propósito de este trabajo, la *Constitución Política de la República de Colombia de 1991*⁶²⁶. Con ella, aunque en el preámbulo se invoca la protección de Dios, también se le asegura al pueblo colombiano “la vida, la convivencia, el trabajo, la justicia, la igualdad, el conocimiento, la libertad y la paz, dentro de un marco jurídico, democrático y participativo

624. CONCILIO VATICANO II. Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa.

625. *Ibid.*

626. Esta constitución es la que actualmente nos rige como nación.

que garantice el orden político, económico y social justo⁶²⁷; con esto, se marca una clara diferencia en relación con las anteriores.

Tabla 1. Cuadro comparativo del artículo 1 de los Concordatos de 1887 y 1973.

Concordato 1887	Concordato 1973
Artículo 1: La religión católica, apostólica y romana es la de Colombia; los poderes públicos la reconocen como elemento esencial del orden social, se obligan a protegerla y hacerla respetar, lo mismo que a sus ministros, conservándola a la vez en el pleno goce de sus derechos y prerrogativas ⁶²⁸ .	Artículo 1: El Estado, en atención al tradicional sentimiento católico de la nación colombiana, considera la religión católica, apostólica y romana como elemento fundamental del bien común y del desarrollo integral de la comunidad nacional. El Estado garantiza a la Iglesia católica y a quienes a ella pertenecen el pleno goce de sus derechos religiosos, sin perjuicio de la justa libertad religiosa de las demás confesiones y de sus miembros, lo mismo que de todo ciudadano ⁶²⁹ .

Fuente: Claudia Lorena Gómez Sepúlveda⁶³⁰.

Las garantías específicas de la libertad religiosa se dan en la Constitución mediante su artículo 19, que sanciona la libertad de cultos, entendiendo por ella las “manifestaciones externas, primordialmente rituales, en homenaje a la divinidad que posee toda confesión religiosa, sujetas, como tales manifestaciones, a las limitaciones de no afectar los derechos de los terceros⁶³¹”. En el texto constitucional se escribe que “toda persona

627. COLOMBIA. Constitución Política de la República de Colombia de 1991. Preámbulo.

628. *Ibíd.* Artículo 1.

629. Concordato celebrado entre la Santa Sede y la República de Colombia, 1973. Artículo 1.

630. GÓMEZ SEPÚLVEDA. *Op. Cit.*

631. GONZÁLEZ MERLANO, Gabriel. La libertad religiosa y la libertad de conciencia. En: Conferencia en el marco de las Jornadas “La libertad religiosa en la sociedad pluralista”. [17, marzo: Uruguay]. Universidad Católica del Uruguay. Área Ciencias de la Religión del Departamento de Formación Humanística, 2014.

tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla de forma individual o colectiva. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley⁶³² y, para ratificarlo, se hace uso de varios artículos, de los cuales se destacan el 5, 13, 18, 42, 68, 85, 93, 94, 150, 152 y 377⁶³³.

Este marco legal modificó varios aspectos relevantes en la vida cotidiana de los colombianos que hasta el momento eran regulados por la Iglesia católica. Se destacan tres transformaciones. La primera es la apertura religiosa de los cementerios para la inhumación de todas las personas sin distinción religiosa. La segunda concierne al matrimonio; en este campo se logra que, sin importar la Iglesia, la unión obtenga efecto civil y lo pueda disolver de la misma manera. Asimismo, la nulidad de matrimonios religiosos, dictada por sus respectivas autoridades, adquirió efecto civil⁶³⁴. Y, finalmente, se permitió a los particulares fundar establecimientos educativos, siguiendo las condiciones que estableció para ello la ley⁶³⁵, sin la obligatoriedad de recibir educación religiosa, rigiendo también para los establecimientos del Estado como lo estipula el artículo 19⁶³⁶.

Así, a partir de esta Constitución, que atiende al multiculturalismo como política de Estado⁶³⁷, se logra su unión a ideales democráticos que se gestaron finalizando el siglo XX, en diferentes latitudes del mundo, a través de la creación de tratados y convenios⁶³⁸, y que se acogieron en el país a partir de la promulgación de esta Carta.

632. COLOMBIA. Constitución política de la República Colombia de 1991. Artículo 19.

633. OFICINA DE ASUNTOS RELIGIOSOS. Libertad religiosa y de cultos: Ámbitos de aplicación práctica desde la Constitución, la ley y la jurisprudencia. Bogotá: Ministerio del Interior, 2015, p. 8.

634. *Ibíd.* Artículo 42.

635. *Ibíd.* Artículo 68.

636. *Ibíd.*

637. *Ibíd.* p. 97

638. Como la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), que fue acogida en Colombia con la Constitución Política de la República de Colombia de 1991; la Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familiares (Naciones Unidas, 1990), que fue sancionada en el país con la ley 146 de 1994; la Convención Americana sobre Derechos Humanos, suscrita en la conferencia especializada interamericana sobre derechos humanos (B-32) (1969), adherida a las políticas nacionales mediante la ley 319 de 1996.

En consecuencia, la diversificación acelerada de los sistemas religiosos surge en este último periodo como una variante importante en la concepción que las personas crean en torno a la religión, pues la legitimación social de la normativa constitucional de la Carta de 1991, que abrió las puertas al reconocimiento multicultural del territorio colombiano, permitió la visibilidad de las múltiples manifestaciones que convergieron en el país desde comienzos de este siglo.

La libertad religiosa tallada en piedra

Algunos de estos cambios políticos y constitucionales pasaban desapercibidos en el territorio colombiano, pues era principalmente la zona cercana a la capital la que recibía influencias religiosas diferentes a la católica. En el caso de Barichara, su identidad cultural se relacionaba estrechamente con la religión católica y con la talla en piedra. De hecho, su mito fundacional (1702) enmarcó en un nuevo relacionamiento a la figura de la Virgen, en su advocación de la Inmaculada Concepción, y al material de la piedra, pues el soporte rocoso donde se encontró coadyuvó a darle un sentido más elevado.

No obstante, el clima de transformación que generaron los posicionamientos y las políticas, desde la mitad del siglo XX, así como la apertura a la globalización que han experimentado algunos municipios colombianos con el reconocimiento de sus espacios como lugares de turismo, han generado la naturalización al cambio y la apertura económica a los extranjeros. Barichara ostenta varias caracterizaciones: el reconocimiento como *monumento nacional* (1978) y *bien de interés*, el bautizo como “el pueblito más bonito de Colombia” y el perfeccionamiento de la talla en piedra; todo esto la hizo distinguirse en la región como una visita obligada cuando se viaja por Santander, atrayendo la afluencia de migraciones que, en conjunto, denotan cambios culturales locales frente a la aceptación de la diversidad social, cultural y religiosa. A pesar de su profunda afinidad a la religiosidad católica, Barichara ha logrado abrirse a las políticas de cambio que han influenciado su vida sociorreligiosa desde la última década del siglo XX y lo que va en curso del siglo XXI.

Este cambio social no solo ha sido influenciado por la diversificación de creencias religiosas, la transformación en las políticas de libertad

religiosa y el proceso de patrimonialización ejecutado en la región, sino que confluye con el cambio del posicionamiento del ser humano sobre la concepción de la muerte que, con el progreso científico, lo ha distanciado como acto no cotidiano. En su conjunto, los habitantes de Barichara han fijado variaciones al interior del cementerio con el mejoramiento y la diversificación de la talla. De este modo, los cambios sociales (al ser un proceso más lento que el cambio legal) evidencian en el cementerio modificaciones tangibles desde el año 1996⁶³⁹, a pesar de que la Constitución fue instaurada en el año 1991, pues se evidencia una disminución paulatina de las expresiones religiosas a cambio del incremento de otros elementos en las losas sepulcrales.

Tabla 2. Relación de las temporalidades con respecto a sus cifras.

Temporalidad	Número de años	Número de lápidas	Número total de figuras	Figuras religiosas	Figuras no religiosas	Diferencia porcentual de preponderancia de las figuras religiosas sobre las no religiosas
Primer periodo 1817-1950	133 años	114	144	111 Equivalente al 77,08 %	33 Equivalente al 22,92 %	54,16 %
Segundo periodo 1951-1995	44 años	111	160	132 Equivalente al 82,5 %	28 Equivalente al 17,5 %	65 %
Tercer periodo 1996-2017	21 años	63	208	115 Equivalente al 55,28 %	93 Equivalente al 44,72 %	10,56 %

Fuente: Claudia Lorena Gómez Sepúlveda⁶⁴⁰.

En este contexto, es entendible encontrar una jerarquía en la lápida sepulcral, donde los elementos sagrados están por encima de los elementos no religiosos. Sin embargo, con la instauración y la apropiación social de la libertad religiosa se introducen cada vez con más soltura elementos no religiosos en la lápida, configurando así un espacio de memoria donde impera la caracterización de la persona fallecida que representa.

639. GÓMEZ SEPÚLVEDA. Op. Cit., p., 91

640. *Ibíd.* p. 110.

Imagen 3. Lápida de 1996. Cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, 2017.



Fuente: Fotografía tomada por las autoras.

Así, a partir de este cambio la conexión identitaria entre el fallecido y la lápida impera al momento de elegir los símbolos y el orden de estos; es decir, se hace necesario otorgarle a la tumba alguna característica particular que se relacione con el difunto. En consecuencia, las lápidas perdieron similitud, exceptuando las familiares, y se destacó la heterogeneidad que apelaba a la personalidad del finado (ver Imagen 4).

Imagen 4. Tumbas de personas con parentesco que basan su semejanza en la conexión que poseen y no en la moda. Cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, 2017.



Fuente: *Fotografía* tomada por las autoras.

La talla en piedra del siglo XXI se caracteriza por la mezcla de herramientas manuales y eléctricas, que diversifican en gran medida sus trabajos y manifestaciones artesanales. Asimismo, la materialización del espacio privado se hizo habitual y esto generó un mediano⁶⁴¹ orden en la

641. Se usa el término “mediano” para señalar que la distribución de las lápidas a partir de este momento le otorga un orden al cementerio; sin embargo, este orden está sujeto a la posición que

distribución del espacio. Por estos años el cementerio adquiere un nuevo uso: se convierte en un escenario artístico que contiene la mayor muestra artesanal de los talladores baricharas. Algunas lápidas generan más atención que otras debido a la(s) imagen(es) tallada(s) en ellas y el tamaño de estas. En el año 2001 se esculpió una obra que genera curiosidad en los visitantes; se encuentra ubicada en el ala derecha del cementerio, cerca de la entrada, y representa la *Última Cena* (ver Imagen 5). Se caracteriza por el tamaño de sus esculturas y por ser un osario familiar en donde se depositan los restos a través de la abertura, sobre la que descansa el recipiente que contiene la cena.

Imagen 5. Espacio sepulcral familiar. Cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, 2017.



Fuente: Fotografía tomada por las autoras.

ocupaban las tumbas anteriores, por lo que no existe uniformidad a la vista. La desorganización llega a tal punto que no existe un registro de las tumbas y la pertenencia a cada una de ellas; ni siquiera desde la Iglesia católica, institución que tiene a cargo la administración del lugar.

La creación de lápidas más innovadoras y expresivas se da como respuesta al deseo de materializar la memoria para convertirla en recuerdo. Esta acción de recordar conlleva un ejercicio de reconstrucción simbólica y creativa, donde se busca encontrar elementos que representen la personalidad del pariente fallecido. Por tanto, esos nuevos aires dieron un nuevo impulso a las representaciones escultóricas, que se caracterizaron por no ser repetidas y por contener un significado personal entre la familia y el fallecido.

En adelante la connotación religiosa varía y se presenta un crecimiento artístico, llevando más allá la presentación de la cruz, por ejemplo. Es decir, este símbolo se sigue percibiendo como parte de la lápida, pero no necesariamente como su elemento principal, incluso cuando el sentimiento que se quiere transmitir es de carácter religioso. Las lápidas aumentan su tamaño dependiendo de la figura y la intencionalidad del doliente, además de su poder adquisitivo: a mayor tamaño, mayor valor.

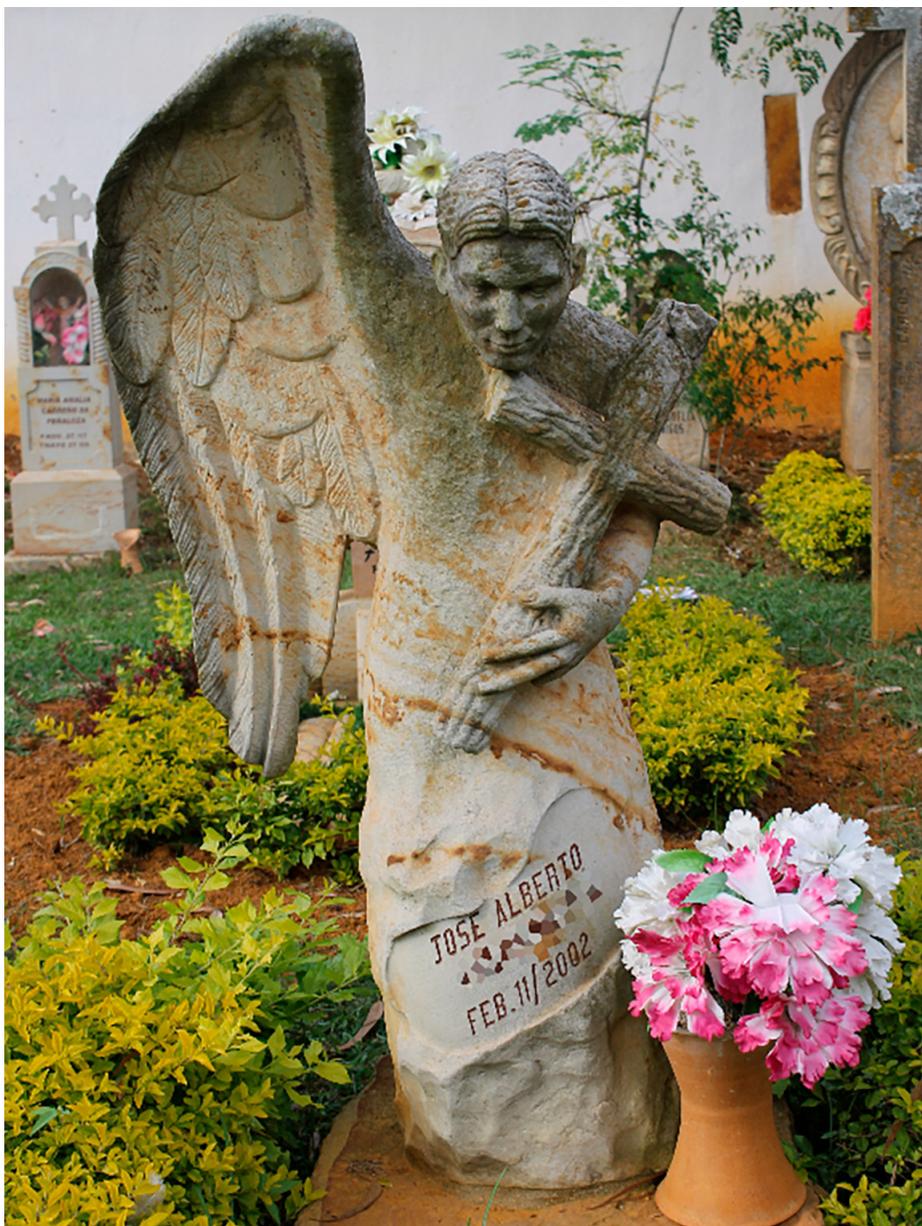
Imagen 6. Lápida del año 2005 desde diversas perspectivas. Cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, 2017.



Fuente: Fotografía tomada por las autoras.

Las esculturas monumentales transforman el paisaje del cementerio. Ahora hay lápidas de gran tamaño con numerosas figuras que diversifican su riqueza visual, algo que coincide con una característica de esta temporalidad: la abundancia de detalles.

Imagen 7. Lápida tallada con forma de ángel, del año 2002. Cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, 2017.



Fuente: Fotografía tomada por las autoras.

Como ya se ha mencionado, la talla en piedra es una característica singular del municipio de Barichara, en contraste con otros municipios y ciudades del país. De manera pues que, al tener acceso a la piedra como materia prima, la construcción identitaria en las tumbas gira en torno a ella y no a las fotografías, como sí es común en la mayoría de las regiones del país.

Imagen 8. Lápida que contiene una imagen fotográfica (única en la muestra), año 2006. Cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, 2017.



Fuente: Fotografía tomada por las autoras.

La religiosidad es transversal en la construcción identitaria de la comunidad barichara, de modo que las identidades que se reflejan en las lápidas atienden a este principio. Así las cosas, las imágenes profanas que proyectan identidad (como un balón o una herramienta de trabajo) tienen su equivalencia en figuras religiosas, como una iglesia o un rosario. En la siguiente figura se observa esta relación por medio de la talla de la Basílica La Inmaculada Concepción de Barichara (ver Imagen 9).

Imagen 9. Lápida, 2008. Representación de la Basílica La Inmaculada Concepción de Barichara. Cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, 2017.



Fuente: Fotografía tomada por las autoras.

Las actividades económicas transforman las identidades individuales en un contexto de aceptación social. Es decir, la profesión de vida en relación con la comunidad configura a la persona como sujeto-tallador (ver Imagen 10), sujeto conductor (ver Imagen 11), sujeto-albañil (ver Imagen 12), sujeto-profesor (ver Imagen 13), entre otras. Todas estas configuraciones designaban masculinidades; las mujeres se asociaban comúnmente a identidades religiosas.

Imagen 10. Lápida de una persona dedicada a la talla de piedra, 2007. Cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, 2017.



Fuente: Fotografía tomada por las autoras.

Imagen 11. Lápida de una persona dedicada conducir, posiblemente miembro de la empresa Cotrasangil, 2008. Cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, 2017.



Fuente: Fotografía tomada por las autoras.

Imagen 12. Lápida de una persona dedicada a ser maestro de obra de construcción, 2010. Cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, 2017.



Fuente: Fotografía tomada por las autoras.

Imagen 13. Lápida de una persona dedicada a la enseñanza, 2010. Cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, 2017.



Fuente: Fotografía tomada por las autoras.

En la última década, la tendencia a identificar plenamente al fallecido, en todos los aspectos que lo configuraban como persona, y el afán por plasmar esa identidad en la lápida, llevó a un aumento significativo en el número de figuras profanas. Este cambio significó una transformación en la función de la lápida: pasó de considerarse un elemento básico para señalar un lugar a uno más complejo que privatiza, delimita, proyecta identidad y construye un recuerdo, configurándolo como un espacio de reencuentro con el fallecido.

Un ejemplo de ello es la lápida que da nombre al lugar de inhumación de la pareja de esposos, en la que se encuentran talladas sus firmas como muestra de quiénes eran. Allí también mantienen escultóricamente el

símbolo del matrimonio: las argollas. Se ostenta, a su vez, un florero que posee una función decorativa y, finalmente, está el ángel que responde a la figura religiosa (ver Imagen 14). La intención de plasmar estos elementos es representar la unión eterna que simboliza el sacramento católico del matrimonio.

Imagen 14. Lápida familiar del año 2012. Cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, 2017.



Fuente: Fotografía tomada por las autoras.

En el plano nacional, el artículo 19 de la Constitución Política, que versa sobre la libertad de cultos, no detallaba claramente todas las libertades relacionadas con las prácticas religiosas, por lo que se necesitó una ley que la respaldara y la desarrollara: la ley 133 de 1994, por la cual se desarrolla el Decreto de Libertad Religiosa y de Cultos, reconocido en el artículo 19 de la Constitución Política⁶⁴². Empero, toda esta normativa no se legitimó con la misma intensidad en las zonas rurales y urbanas; en estas últimas tuvo más aceptación que en la primera y, aun así, causó reticencia en la sociedad tradicional, lo que conllevó tensiones sociales. Bajo estas dinámicas nacionales se consideró necesario interiorizar en la población todos estos cambios, de manera que trascendieran al plano sociocultural. Esto se impulsó a través de algunas *políticas públicas* que se instauraron por la necesidad de una guía clara, con unidad de criterios, que acertara en el conocimiento y manejo de temas religiosos, ya que su omisión se percibe como una vulneración al derecho planteado en el artículo 19⁶⁴³.

La primera de estas políticas se instauró en el departamento de Santander, convirtiéndose en ordenanza en el año 2012, bajo la cual se busca dar solución al problema social que plantea la ejecución de la libertad religiosa mediante el establecimiento de los lineamientos de política pública, de libertad religiosa y de cultos, y que posee como objetivo “fortalecer los derechos y beneficios establecidos constitucionalmente para la libertad de cultos en el departamento de Santander⁶⁴⁴”. Previa a esta, en el año 2011⁶⁴⁵, en el departamento de Cundinamarca, en la capital, se expide un proyecto de acuerdo que buscaba convertirse en ordenanza; sin embargo, no ha llegado a su objetivo. En suma, tanto en Santander como en Bogotá se atendía a una necesidad invisible para la mayoría de la población, que

642. COLOMBIA, Congreso de la República. Ley 133. (23, mayo, 1994). Por la cual se desarrolla el Decreto de Libertad Religiosa y de Cultos, reconocido en el artículo 19 de la Constitución Política.

643. COLOMBIA, Concejo de Bogotá. Proyecto de Acuerdo N° 121 de 2011. Por medio del cual se establecen los lineamientos de política pública para el derecho a la libertad religiosa y de cultos en Bogotá D.C., y se dictan otras disposiciones.

644. COLOMBIA, Asamblea de Santander. Ordenanza número 031 de 2012. Por medio del cual se establecen los lineamientos de política pública de libertad religiosa y de cultos en el departamento de Santander. Esta fue modificada en el año siguiente: Ordenanza número de 085 de 2013. Por medio de la cual se modifica la Ordenanza Número 031 de 2013.

645. COLOMBIA, Concejo de Bogotá. Op. Cit., p., 1

pertenecía a la Iglesia católica: interiorizar la diversidad religiosa hasta aceptarla como pluralismo.

Esta realidad sociopolítica nacional no permeó la sociedad barichara debido a que su población es predominantemente católica y, como ya se insinuó, los otros cultos religiosos no son notoriamente concurridos⁶⁴⁶ y no han logrado transgredir enérgicamente a la conciencia social de la presencia de otros credos religiosos. Una razón importante por la que este fenómeno persiste es que la mayor parte de los habitantes de Barichara es adulta y adulta-mayor, lo que complejiza su conversión, pues a esta edad los sistemas socioculturales están significativamente interiorizados y pocas veces se recurre a búsquedas alternas. Asimismo, las personas que podrían generar cambios (es decir, las jóvenes) se encuentran ausentes debido a la búsqueda de un nivel de vida mejor, ya sea en el ámbito laboral o académico, hecho que se ha naturalizado en el imaginario colectivo. Por otro lado, sobre la minoría de población joven que habita el municipio, generalmente infantes y adolescentes, se ejerce un adoctrinamiento religioso católico que difícilmente le permite ejercer libertad de conciencia. Esto lleva a que la identidad del infante fallecido se asocie con el imaginario católico de inocencia, castidad, honestidad, que está libre de pecado, entre otros; a su vez, se le asigna a la imagen de los ángeles, convirtiéndolo en un intermediario entre el cielo y la tierra.

La siguiente tumba es familiar, la de una persona adulta y un infante (ver Imagen 15). Sus lápidas son diferentes. Se representan individualmente; no obstante, ocupan un espacio de inhumación compartido. La diferencia se refleja en los tonos de la piedra, permitiendo identificar la pertenencia de la lápida. La más antigua de estas es la que corresponde a la mujer, posiblemente su abuela, de tonalidad amarillenta; representa su personalidad y actividad por medio de una escultura que la reconoció como miembro del grupo Danzaquileo⁶⁴⁷. A partir de estas tonalidades se puede afirmar que las figuras más recientes son las religiosas: el ángel y la Virgen, junto con el pergamino que tiene escrito el nombre del niño con

646. En la actualidad, se manifiesta la presencia en la región de creyentes pertenecientes a los testigos de Jehová y a los popularmente conocidos como *cristianos*. De estos credos solo se pudo constatar la existencia física de la Iglesia Centro Cristiano Barichara, conformado por un aproximado de 100 feligreses.

647. Grupo barichara de danza narrativa.

una letra infantil que representa su caligrafía. De igual forma, es posible que la imagen de la Virgen, aunque reciente, se haya construido en torno a la identidad de la abuela y no del niño, y que a este último solo corresponda la del ángel.

Imagen 15. Lápida familiar 2012. Cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, 2017.



Fuente: Fotografía tomada por las autoras.

En el año 2014, la administración del Gobierno nacional visibilizó el aparato normativo que apelaba a la libertad de los sistemas religiosos, a partir del Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018 “Todos por un nuevo país”, mediante el artículo 244, que establece:

Libertad religiosa, de cultos y conciencia. El Ministerio del Interior, en coordinación con las entidades competentes, emprenderá acciones que promuevan el reconocimiento de las formas asociativas de la sociedad

civil basadas en los principios de libertad religiosa, de cultos y conciencia. El Gobierno Nacional formulará y actualizará la política pública en la materia con la participación de las entidades religiosas, garantizando la libertad e igualdad religiosa en términos de equidad y reconociendo su aporte al bien común en lo local, regional y nacional⁶⁴⁸.

De este modo, un documento de cobertura nacional reafirmó la salvaguarda de la libertad religiosa —sancionada en la Constitución nacional y ratificada en múltiples ocasiones con posterioridad al año 1991—, en el que se garantizaba la protección de la decisión teísta para sus ciudadanos. En suma, este ambiente de protección permitió la creación de la Oficina de Asuntos Religiosos, perteneciente al Ministerio del Interior, con el propósito de expandirse a todas las regiones, departamentos y municipios del país, siendo:

espacios específicos que pueden atender las necesidades propias desde lo local hacia lo nacional y que pueden responder a las necesidades que tenemos las diferentes confesiones religiosas, es importante porque un alto porcentaje del pueblo colombiano participa, es creyente o hace parte de alguna confesión de fe⁶⁴⁹.

Toda esta gestión administrativa podrá verse materializada, en un futuro, en la sociedad, sin que una u otra Iglesia se sienta amenazada. En el caso de Barichara, el predominio de la familia católica es determinante. Un ejemplo de ello es la tumba que representa la siguiente imagen, que representa su identidad dual a partir de la simbología religiosa, construida en unanimidad a partir del fallecimiento de su familiar, el año 2006, momento en el que sus familiares configuraron la simbología que representaba al fallecido (ver Imagen 16).

648. COLOMBIA, Congreso de la República. Ley 1753. (9, junio, 2015). Por la cual se expide el Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018. “Todos por un nuevo país”. Bogotá: Diario Oficial 49538, 2015.

649. MUÑOZ, Laura. 25 años de la libertad religiosa y de cultos en Colombia. En: El Espectador. [en línea]. 4 julio de 2016. Disponible en Internet: <URL: <https://www.elespectador.com/noticias/politica/25-anos-de-libertad-religiosa-y-de-cultos-colombia-articulo-641366>>.

Imagen 16. Lápida con representación religiosa, 2006. Cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, 2017.



Fuente: Fotografía tomada por las autoras.

A pesar de la preponderancia de creyentes de la Iglesia católica, cada vez se presentan, con más recurrencia, lápidas que siguen complejizando su función.

En los años posteriores, desde 2015 a la actualidad, se ha personificado la lápida, como en ningún tiempo histórico, como elemento de identificación particular en el que se exponen los rasgos únicos de la persona fallecida. Es decir, se busca que su representación sea personalizada e íntima, y no explícita. Por tanto, las imágenes profanas adquirieron una significación importante en la configuración de la identidad que las familias le dan a la persona que fallece y, desde entonces, estas imágenes se conciben como *muy importantes*, igualando y, en algunos casos, superando a las de tipo religioso; en todo caso, aumentan significativamente, demostrando cada vez más un espíritu secular.

Esta afirmación se demuestra en las lápidas del fin temporal: en ocasiones, para entender el sentido de la representación, fue necesario indagar con los visitantes de las lápidas e, inclusive, con el sepulturero, otorgándole un sentido a la imagen que percibe la visión foránea. Por ejemplo, la siguiente figura representa la tumba de un agricultor que habitaba en la zona rural del municipio y cultivaba cebolla cabezona; además de ello, en su atuendo siempre estaba el sombrero y, en cuanto al entramado religioso, la lápida representa la cruz, la imagen del sagrado corazón de Jesús y la *Biblia* (ver Imagen 17). Consolidar estas representaciones, como se ha dicho insistentemente, lleva al ejercicio mental de reconocimiento de la cotidianidad de su fallecido, para ejemplificarlo en la lápida de la manera más fiel posible; esto es logrado con éxito, ya que en muchas ocasiones los pobladores del municipio que se acercan al cementerio a visitar alguna tumba familiar se sonríen al ver materializada la personalidad del que ya no está, del *vecino*.

Otra ejemplificación de estas representaciones es la siguiente tumba, quien era conocido en el municipio por tener un negocio donde la comunidad se reunía a jugar rana⁶⁵⁰: por ello configuraron su identidad,

650. Juego tradicional que consiste en el lanzamiento de un determinado número de fichas, en búsqueda de introducir las en alguno de los agujeros que se encuentran en la parte superior, donde tres de ellos tienen la figura de una rana con la boca abierta (introducirla allí tiene un valor superior frente a las otras opciones); posterior al ingreso de la ficha, esta cae por una abertura inclinada que, en el final, tiene escrito el valor del punto.

llegando incluso a tallar una rana (animal) como simbología del juego (ver Imagen 18).

Imagen 17. Lápida que representa la identidad de un hombre agricultor de cebolla. Cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, 2017.



Fuente: Fotografía tomada por las autoras.

Imagen 18. Lápida con representación del juego tradicional rana. Cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, 2017.



Fuente: Fotografía tomada por las autoras.

Imagen 19. Primera lápida del cementerio que no posee fecha de muerte ni de nacimiento, 2017. Cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, 2017.



Fuente: Fotografía tomada por las autoras.

Finalmente, como cierre de esta temporalidad se materializó el proyecto del Plan Nacional de Desarrollo (2014-2018), con la Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos, que busca garantizar el derecho a la libertad de cultos a nivel nacional, abordando las problemáticas y necesidades de prioritaria solución para las entidades religiosas y sus organizaciones; de manera conjunta, planea “crear escenarios para el reconocimiento y fortalecimiento de su actividad social, cultural, educativa, de perdón, reconciliación, paz y cooperación, visto todo esto como la integralidad del derecho de libertad religiosa y de cultos⁶⁵¹”. De esta forma, vuelve a reflejar la actualidad de la discusión y la suma de esfuerzos que conlleva otorgarle legitimidad social al artículo 19 de la Constitución Política. Paralelamente a estas transformaciones, se encontró una lápida que podría ser fortuita o significativa del inicio de un nuevo cambio social: la lápida extrañamente contiene significaciones de la personalidad, pero no posee fechas ni de muerte ni de nacimiento⁶⁵² (ver Imagen 19). Con este cambio se plantearía una inexpressión del tiempo, por lo que se llevaría a un plano personal y privado el conocimiento de su tiempo de vida, dejando de ser, por lo menos para esta lápida, una característica básica en la información que representa su texto.

Balance de las transformaciones escultóricas de las lápidas (1996-2020)

Posterior a la legislación sobre la libertad de cultos, por primera vez en el país la sociedad integra, en su memoria individual y colectiva, la existencia de la diversidad religiosa, e introduce paulatinamente la tolerancia hacia los credos minoritarios. Unido a ello, la incipiente mejora en la talla, las dinámicas turísticas y la llegada de personas de otras latitudes del país⁶⁵³ al municipio repercutieron en la consolidación del

651. COLOMBIA, Ministerio del Interior. Borrador de la Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos (2017-2027).

652. Por medio del sepulturero, se pudo constatar que la lápida es de un fallecimiento del año 2017; además, se corroboró la no existencia de la fuente en los datos recolectados a diciembre de 2016 y, finalmente, se encontró en el transcurso del trabajo de campo ejecutado en el año 2017.

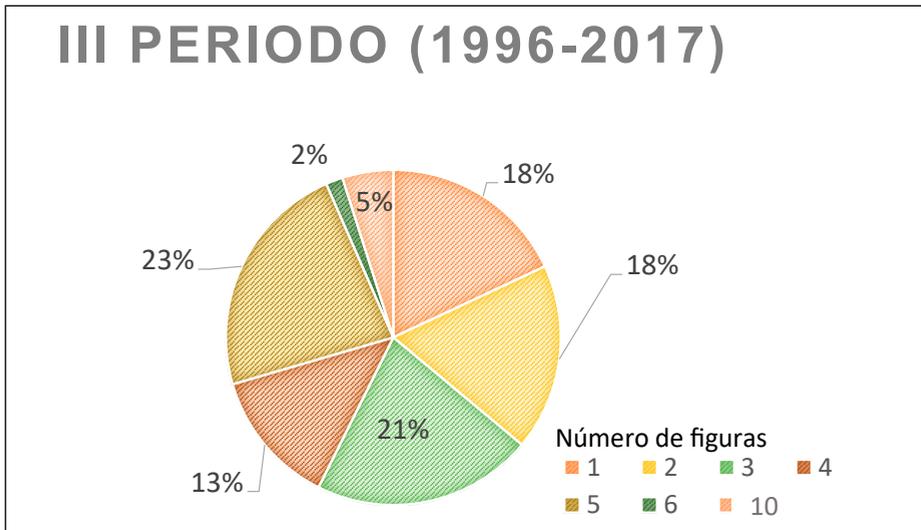
653. DURAN URREA, María Margarita. Resonancias y disidencias en la patrimonialización de Barichara, 1978-2016. Tesis de Maestría. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, 2018.

cementerio como un escenario donde se pueden evidenciar procesos sociales de secularización.

El número de lápidas que nutrieron este periodo de 1996 al 2017 fue de 63 y el número de figuras fue de 208. Este periodo, a pesar de ser el más corto de los tres, es en el que se registraron más cambios en las figuras escultóricas (ver Tabla 2). En términos generales, las figuras religiosas son mayoría respecto a las no religiosas (la diferencia específica es de 22); no obstante, es el periodo con mayor número de representaciones profanas, influyendo la apertura a la modernidad dada en los últimos años.

Esta proporción demuestra que con el paso de los años el número de figuras se acrecienta significativamente, llegando a sumar hasta 10 esculturas por lápida. Este periodo ha sido el de mayor auge, sobrepasando el 60 % las lápidas que tenían 3 o más imágenes.

Gráfica 2. Relación de número de figuras por lápida en porcentajes (1996 – 2017).



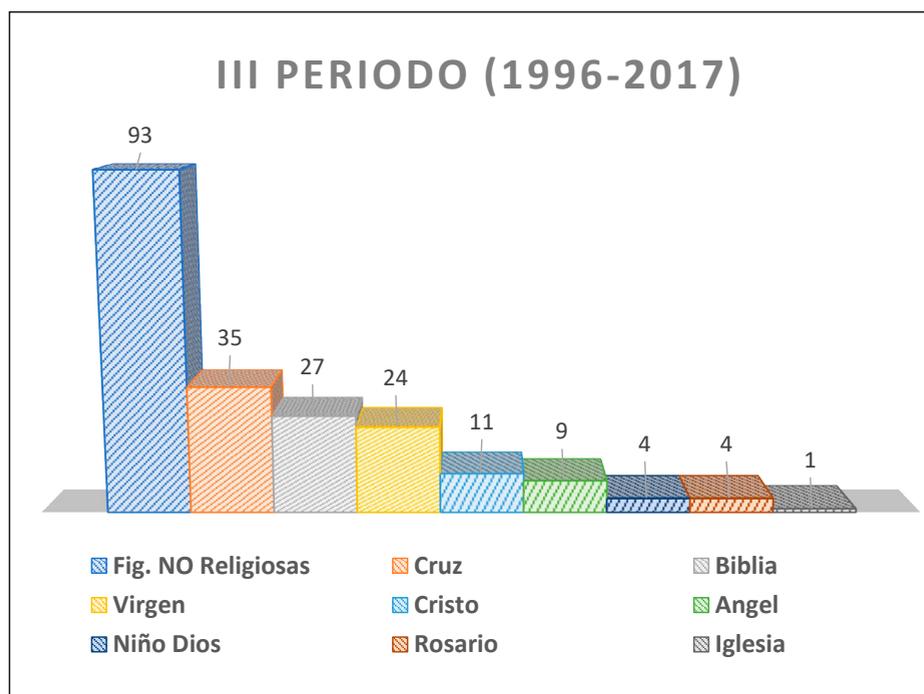
Fuente: Claudia Lorena Gómez Sepúlveda⁶⁵⁴. Biografía cultural del cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, 1817–2017: Una visión sociocultural desde las lápidas sepulcrales. Escuela de Historia: Tesis de pregrado: Universidad Industrial de Santander, 2018. p. 111

654. Gómez Sepúlveda. Op. Cit. p. 111.

Las figuras religiosas predominantes en esta temporalidad fueron la cruz y la *Biblia*.

La primera, como ya se ha mencionado, era de uso exclusivo de la población católica; la segunda, sin embargo, se extiende a todas las religiones cristianas, concibiéndose como un texto abierto a interpretación donde las instituciones no regulan herméticamente su lectura. Pero, aún más conectado con la realidad social, demuestra una apropiación de la *Biblia* como símbolo de verdad por parte de la comunidad católica, denotándole un nuevo valor, causado posiblemente por la propagación bíblica y la incentivación de su lectura, realizada en Colombia a partir de mediados del siglo XX.

Gráfica 3. Representación numérica según tipología de las figuras en las lápidas (1996-2017).



Fuente: Claudia Lorena Gómez Sepúlveda⁶⁵⁵.

655. *Ibíd.* p. 112.

Por su parte, el uso de la imagen de la Virgen sigue en aumento. Ese incremento se conecta con hechos locales, nacionales e internacionales. En lo local, fue consecuencia de la declaración del municipio como “monumento nacional”, que potencializó el turismo y, con él, se entró en un momento de revaloración del mito fundacional, otorgándole a la Virgen un papel protagónico⁶⁵⁶; en lo nacional e internacional (sobre todo en lo latinoamericano), va conjugado con un nuevo avivamiento de la figura mariana como aspecto identitario y diferenciador de la comunidad católica frente a los demás cristianos. Por otro lado, las figuras no religiosas se reconfiguran, ocupando un papel protagónico para definir la identidad del difunto.

Conclusiones

Todo este proceso ha influido en la secularización del municipio, en tanto que el poder de la Iglesia católica ha disminuido en proporción al aumento de las migraciones turísticas y los residentes foráneos que inyectaron otras sinergias a las dinámicas locales. Así se reflejó en las lápidas: perdió protagonismo la figura religiosa, mientras que las profanas han aumentado desproporcionalmente hasta el día hoy. Sumado a ello, en las ciudades se creó una dinámica que fortaleció el imaginario de la escogencia legítima de una, o ninguna, religión; situación que ayuda a la pérdida de la homogeneidad católica que antaño había prevalecido como lazo de unión nacional y que posibilita la aceptación de la diversidad, encaminándose, con ello, hacia el pluralismo religioso.

Con menor influencia en la sociedad, las leyes han cumplido un papel importante en el proceso de secularización del municipio. Aunque permearon de manera tardía a la comunidad, propiciaron un cambio en la percepción de la religión, respaldando de forma legal las decisiones individuales que alteraban el orden confesional impuesto desde la evangelización colonial. Con esta afirmación se desmiente la hipótesis que plantea la influencia directa y profunda de la legislación nacional en los cambios

656. En el primer periodo, el uso de la imagen de la virgen fue de 1.38 % (aprox.) con respecto al número total de las figuras (144); en el segundo periodo tuvo un aumento significativo, 11.875 %, siendo el número total de figuras de 160; el último periodo incrementó un 12,10 % (aprox.) sobre un número total de figuras de 190.

socioculturales del municipio; pues, como ya se expresó, el aparato constitucional influye de forma tardía.

De igual manera, si bien en las primeras épocas la religiosidad católica es protagónica en la caracterización sociocultural de los barichara dentro del camposanto, la introducción de elementos profanos refleja un proceso de secularización subyacente que bien coincide con la época de migraciones en la que foráneos buscaron asiento en el pueblo y se convirtieron en ejes destacados en la conformación actual que el lugar adquiere. Podríamos aventurar la idea de que la proliferación de oficios, como rasgo popular en las lápidas (tales como artesanos, agricultores, profesores entre otros), es un criterio diferenciador que soporta una naciente identidad representada en el trabajo o en la necesidad de ratificar aspectos excluyentes como generadores de identidad —soy en oposición al otro—, que generan arraigo y apropiación al grupo social local y excluyen de la dinámica social e histórica intramuros a la población foránea.

En suma, resulta evidente que la religiosidad es activa y dinámica y, por tanto, construye relaciones que transforman y evidencian la vida social de una comunidad cuyo análisis, para este caso, se enriqueció desde el cementerio, pero que en general, bajo perspectivas interdisciplinarias, expresa una serie de afinidades que permiten su intervención desde diferentes fuentes investigativas que evidencian el cambio social emprendido hacia la pluralización religiosa.

Referencias bibliográficas

Fuente primaria

COLOMBIA, Asamblea de Santander. Ordenanza número 031 de 2012. Por medio del cual se establecen los lineamientos de política pública de libertad religiosa y de cultos en el departamento de Santander (La cual fue modificada en el año siguiente: Ordenanza número de 085 de 2013. Por medio de la cual se modifica la Ordenanza Numero 031 de 2013).

COLOMBIA, Concejo de Bogotá. Proyecto de Acuerdo N° 121 de 2011. Por medio del cual se establecen los lineamientos de política pública para el derecho a la libertad religiosa y de cultos en Bogotá D.C., y se dictan otras disposiciones.

- COLOMBIA, Congreso de la República. Ley 133. (23, mayo, 1994). Por la cual se desarrolla el Decreto de Libertad Religiosa y de Cultos, reconocido en el artículo 19 de la Constitución Política.
- COLOMBIA, Congreso de la República. Ley 1753. (9, junio, 2015). Por la cual se expide el Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018 “Todos por un nuevo país”. Bogotá: Diario Oficial 49538, 2015.
- COLOMBIA, Constitución Política de la República de Colombia de 1991.
- COLOMBIA, Ministerio del Interior. Borrador de la Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos (2017-2027).
- CONCILIO VATICANO II. Declaración Dignitatis humanae sobre la libertad religiosa.
- Concordato celebrado entre la Santa Sede y la República de Colombia 1973.
- OAS, Organización de los Estados Americanos. Convención Americana sobre Derechos Humanos, 1969, Conferencia Especializada Interamericana sobre derechos humanos (B-32).
- OFICINA DE ASUNTOS RELIGIOSOS. Libertad religiosa y de cultos: Ámbitos de aplicación práctica desde la Constitución, la ley y la jurisprudencia. Bogotá: Ministerio del Interior, 2015. p. 8.
- OHCHR, Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares, 1990.

Libros y artículos

- BELTRAN, William. Del monopolio político a la explosión pentecostal. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 2013, 500 p.
- DURÁN URREA, María Margarita. Resonancias y disidencias en la patrimonialización de Barichara, 1978-2016. Tesis de Maestría. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, 2018.
- GÓMEZ SEPÚLVEDA, Claudia Lorena. Biografía cultural del cementerio La Inmaculada Concepción de Barichara, 1817-2017: Una visión socio-cultural desde las lápidas sepulcrales. Tesis de pregrado. Escuela de Historia, Universidad Industrial de Santander, 2018. 126 p.
- GONZÁLEZ MERLANO, Gabriel. La libertad religiosa y la libertad de conciencia. En: Conferencia en el marco de las Jornadas “La libertad religiosa en la sociedad pluralista” (17, marzo: Uruguay). Universidad Católica del Uruguay: Área Ciencias de la Religión del Departamento de Formación Humanística, 2014.

- GONZÁLEZ SANTOS, Andrés Eduardo. Memoria, identidad y religiosidad en las comunidades desplazadas de Bogotá. Aproximaciones Teóricas. En: Mirada pluridisciplinar al hecho religioso en Colombia: Avances de investigación. Grupo interdisciplinario de estudios de religión, sociedad y política. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2008. 439 p.
- LOZANO, Jorge. Cultura y explosión en la obra de Yuri M. Lotman. En: Espéculo Revistas de Estudios Literarios. 1999. vol.11. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- MUÑOZ, Laura. 25 años de la libertad religiosa y de cultos en Colombia. En: El Espectador. [en línea]. 4 julio de 2016. Disponible en Internet: <URL: <https://www.elespectador.com/noticias/politica/25-anos-de-libertad-religiosa-y-de-cultos-colombia-articulo-641366>>.
- TURNER, Víctor. La selva de los símbolos: Aspectos del ritual ndembu. Madrid: Siglo XXI, 1980 472 p. ISBN: 84-323-0389-5.

QUINTA SECCION

Cooperación y desarrollo en el campo religioso

Humberto Shikiya

**DESARROLLO Y COOPERACIÓN EN EL MARCO
DE LA LIBERTAD RELIGIOSA**

Argentino. Vicepresidente de CREAS-ACT Alianza. Secretario General de Qonakuy-Universidades Protestantes de América Latina para el Desarrollo Sostenible. Economista con posgrado en Cooperación Internacional. Doctor *honoris causa* en Cooperación Intereclesiástica y Liderazgo Estratégico. Docente internacional invitado de la Corporación Universitaria Reformada de Colombia. Es consultor en temas de cooperación internacional e interreligiosa y asesor en planificación estratégica y desarrollo institucional. Miembro *ad personam* del Consejo de Líderes de Religiones por la Paz de América Latina y el Caribe. Ex miembro del Comité Ejecutivo y del Comité de Membresía y Nominaciones de ACT Alianza. Correo: humberto.shikiya@gmail.com

Humberto Martín Shikiya

**DESARROLLO Y COOPERACIÓN EN EL MARCO
DE LA LIBERTAD RELIGIOSA**

Resumen

En las siguientes páginas se podrá encontrar el desarrollo de los siguientes temas: en primer lugar, un breve correlato entre la evolución de la cooperación internacional y la cooperación interreligiosa (esta última, más enfocada desde la cooperación intereclesial); seguidamente, se introduce una mirada epistemológica desde distintas perspectivas teóricas de las relaciones internacionales sobre la cooperación intereclesial; finalmente, se realiza una introducción a la Política Pública de Libertad Religiosa y de Cultos de Colombia, lo que permite apreciar la relación e interacción entre esta y la labor que realizan las comunidades religiosas y sus entidades relacionadas en el campo del desarrollo desde la cooperación intereclesial e internacional.

Palabras clave: cooperación para el desarrollo, libertad religiosa, cooperación intereclesial, cooperación interreligiosa.

Abstract

In the following pages you will find the development of the following themes: first, a brief correlation between the evolution of international cooperation and interreligious cooperation (the latter, more focused on interchurch cooperation); then, an epistemological look is introduced from different theoretical perspectives of international relations on interchurch cooperation; finally, an introduction is made to the Public Policy of Religious Freedom and Cults of Colombia, which allows to appreciate the relationship and interaction between this and the work carried out by religious communities and their related entities in the field of development from the perspective of interchurch and international cooperation.

Keywords: cooperation for development, religious freedom, interchurch cooperation, interreligious cooperation.

Introducción

La libertad religiosa constituye uno de los derechos fundamentales que las personas poseen para poder ejercer y expresar sus creencias de fe y su espiritualidad de manera tanto individual como colectiva. La Declaración Universal de los Derechos Humanos, en su artículo 18, se refiere a este derecho de la siguiente manera: “Toda persona tiene derecho a la libertad del pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”.

Existen diferentes interpretaciones sobre la concepción de la libertad religiosa como un derecho individual del ámbito privado o como un derecho colectivo; sin embargo, en tanto las personas tienen sus diferentes creencias y procuran juntarse para expresar, a través de distintas ceremonias y rituales (basados en estas), la libertad religiosa, es constitutivo para las personas que tienen una religión concebirla como un derecho individual y colectivo: hacen parte, como sujetos del ejercicio de su religión, a su propia dignidad como personas en su relación con lo trascendente, y en sus vínculos con otros individuos.

La libertad religiosa —como derecho fundamental, individual y colectivo— debe promover la convivencia en tanto se promueva el respeto de las personas como sujetos religiosos o sujetos de conciencia que ejerzan sus creencias o ideologías y favorezcan el bien común. La política pública de libertad religiosa resulta esencial para el logro de esa convivencia, en tanto asegure el derecho de todas las personas, sin exclusiones ni privilegios, y favorezca el respeto y la convivencia de las distintas creencias, así como la libertad de pensamiento y de conciencia.

Cada vez más investigadores, académicos, incluso tomadores de decisiones en políticas públicas, consideran de manera especial el lugar que tienen las comunidades religiosas y sus entidades relacionadas en el espacio público; esto, para comprender las dinámicas y los procesos políticos, económicos, culturales y socioambientales. De hecho, ello está relacionado incluso con los planes de desarrollo que llevan adelante los Gobiernos en los distintos niveles y ámbitos territoriales del Estado.

Por otro lado, las comunidades religiosas y sus entidades relacionadas ejercen un papel en el campo del desarrollo a través de sus acciones sociales, basadas en las creencias y los valores que sustentan. Existe un reconocimiento por parte de los Gobiernos, como también de la sociedad, de la contribución que realizan estas comunidades por el bien común. Este reconocimiento se traslada a las esferas de la cooperación internacional, en particular a partir de la implementación de la agenda de desarrollo hacia el 2030, con sus 17 objetivos de desarrollo sostenible (ODS). Cabe recordar que en la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), en septiembre de 2015, en su sede en Nueva York, 193 Estados miembros suscribieron el documento sobre la nueva agenda de desarrollo sostenible hacia 2030.

El presente trabajo tiene como propósito describir y analizar la relación entre desarrollo y cooperación a través de las comunidades religiosas y sus entidades relacionadas en el marco de la política pública de libertad religiosa en Colombia.

Correlato de la evolución de la cooperación internacional y la cooperación intereclesial

El campo de la cooperación internacional está focalizado principalmente en las relaciones interestatales que se dan en el marco del sistema de la cooperación. Se parte de la premisa de que los enfoques teóricos de esta disciplina pueden contribuir al análisis de las relaciones entre otros actores no estatales de la cooperación, especialmente la relación que se establece con la denominada cooperación intereclesial e interreligiosa en el campo de la ayuda humanitaria y el desarrollo.

Este tipo de cooperación pertenece al campo de acción de las Iglesias —tanto católicas, protestantes, evangélicas y ortodoxas, como de otras comunidades y organizaciones religiosas, de Europa y Norteamérica— que, por sí mismas o de manera conjunta, promueven y apoyan procesos y proyectos sociales basados en una mayor dignidad humana y justicia social, económica, cultural y ambiental, que genere las condiciones propicias de sociedades pacíficas. Existe un correlato en el origen de la cooperación intereclesial con el mito fundante de la cooperación internacional, ya que surge con mayor fuerza y visibilidad

luego de la Segunda Guerra Mundial con el período de reconstrucción de Europa.

Esta cooperación intereclesial e interreligiosa posee sus actores, procedimientos e instrumentos. En el presente trabajo, los actores serán denominados genéricamente como “OBF” (organizaciones basadas en la fe) y las comunidades religiosas como “CR⁶⁵⁷”. Los instrumentos de cooperación son las políticas, las prioridades y los estándares que cada OBF y CR definen para relacionarse e interactuar, tal como se mencionará más adelante. Cabe agregar que varias de estas organizaciones y comunidades tienen relaciones con sus Estados porque parte de sus recursos financieros provienen de sus propios Gobiernos nacionales.

Además, se puede agregar que se entiende que la *cooperación internacional* comprende todo tipo de actividades realizadas conjunta y coordinadamente por dos o más Estados, organismos gubernamentales o no gubernamentales, organizaciones internacionales, entre otros, cualquiera sea su ámbito y objetivo⁶⁵⁸.

Stephen Krasner ha definido los *regímenes de cooperación internacional* diciendo que “son reglas, normas y procedimientos de decisión en torno a los cuales convergen las expectativas de un determinado campo de actividad⁶⁵⁹”.

657. “Organizaciones basadas en la fe” (OBF) es un término que se usa para describir una amplia gama de organizaciones influenciadas por la fe. Incluyen organizaciones/grupos/redes religiosos y basados en la religión; comunidades que pertenecen a un lugar de culto religioso; instituciones religiosas especializadas y agencias de servicios sociales religiosos, e instituciones sin fines de lucro registradas o no registradas que tienen un carácter o una misión religiosa (vid.: UNDP Guidelines on Engaging with Faith-based Organizations and Religious Leaders. October 2014). A menudo se estructuran en torno a programas de desarrollo y/o prestación de servicios de socorro y, a veces, se ejecutan simultáneamente en los niveles nacional, regional e internacional. Las entidades o comunidades religiosas (CR) están conformadas por personas que comparten creencias y valores religiosos comunes, y se basan en estos para llevar a cabo actividades en sus respectivas comunidades. Las CR incluyen comunidades de cultos informales y formales. Las diferencias con las OBF pueden ser borrosas, ya que muchas CR realizan actividades o proyectos relacionados con el desarrollo y la asistencia humanitaria como parte integral de la vida diaria. A menudo, son proveedores de primer recurso en emergencias humanitarias, que movilizan y brindan apoyo a través de sus miembros y redes de fe. Sus miembros, a menudo, son voluntarios no remunerados que actúan porque su fe los llama a hacerlo.

658. PATTACINI, Valeria y WEISSTAUB, Lara. Cooperación y Desarrollo. Un estado del arte. Buenos Aires: Mimeo, 2008, p. 21

659. KRASNER, Stephen. Conflicto estructural. Los países en vía de desarrollo contra el

Teniendo en cuenta lo que plantea Krasner, podemos inferir que el esquema de cooperación internacional constituye un régimen con su propio diseño de principios, normas, reglas y mecanismos de toma de decisión. También podemos agregar que, desde su nacimiento, luego de la Segunda Guerra Mundial, se han ido estandarizando definiciones, promoviendo coordinaciones y regulaciones de las políticas de cooperación internacional entre los diferentes actores y los organismos internacionales.

La finalización de la Segunda Guerra Mundial marcó la inauguración de un período de reconstrucción (Plan Marshall⁶⁶⁰) y el establecimiento de las estructuras del sistema comercial y monetario a nivel internacional, originadas en Bretton Woods. De alguna manera, la ayuda financiera suministrada por el Gobierno de Estados Unidos de Norteamérica (USA, en su sigla en inglés) hacia Europa también ayudó a restablecer las relaciones comerciales en el mundo, cuyo principal beneficiario fue el propio Estados Unidos. En este marco surge, en 1948, la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), originalmente constituida como Organización Europea de Cooperación Económica (OECE).

Como parte de esa reconstrucción, en Europa también tiene nacimiento la cooperación intereclesial, mayormente perteneciente a las Iglesias protestantes europeas, como una acción decidida para contribuir a tal fin. Esta motivación inicial fue cumplimentada dentro de los primeros diez años de terminada la guerra y las mismas Iglesias que se habían unido en acciones conjuntas comenzaron a pensar en ayudas más dirigidas a las regiones del Sur. De esta manera, tienen nacimiento las OBF y la CR de ayuda humanitaria y al desarrollo.

El régimen de la cooperación internacional se iba fortaleciendo en la medida en que los mismos países europeos alcanzaban su reconstrucción, en un escenario de posguerra caracterizado como un mundo bipolar con la hegemonía de dos bloques: USA y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS).

Liberalismo Global. Buenos Aires: GEL, 1989, p. 14.

660. Creado por el secretario de Estado del Gobierno de EE. UU., George Marshall, en 1947, durante la presidencia de Harry Truman. Este plan combinó un flujo masivo de ayuda desde Estados Unidos a los países europeos con una estrategia de reconstrucción.

La acción para superar el subdesarrollo cobraba relevancia en la década de los 60 en un mundo donde la idea del progreso en la economía se relacionaba con el desarrollo. De esta manera, la cooperación internacional comienza también a asociarse fuertemente a acciones de modernización, pensando que de esa manera se superarían los obstáculos estructurales que permitirían a los países subdesarrollados llegar a ser desarrollados. Asociado a los procesos de modernización, aparece el concepto de “tercer mundo” como expresión de los países del hemisferio Sur que transitaban procesos de independencia, autonomía y revolución, que implicaban una fuerte movilización político social en Asia, África y América Latina.

La Asamblea de las Naciones Unidas (ONU) declaraba en este período la primera “década del desarrollo”, haciendo un llamado a incrementar los recursos para la cooperación internacional. Además, se crearon durante esta década diferentes instrumentos que coadyuvaron a consolidar el régimen actual de la cooperación internacional:

- El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD); dentro de la ONU, la Conferencia de las Naciones Unidas para el Comercio y Desarrollo (UNCTAD), así como múltiples subcomités dependientes del Comité Económico y Social (ECOSOC).
- El Comité de Ayuda al Desarrollo (CAD), en el seno de la OCDE. El CAD se convirtió en el principal foro de países donantes, en el que se han venido desarrollando gran parte de los debates sobre coordinación de políticas, armonización de legislaciones y homologación de procedimientos para incrementar la calidad de la cooperación y la ayuda oficial al desarrollo (AOD⁶⁶¹).

Las características que signaron el modelo de cooperación bajo esta década fueron:

- a. Vertical, direccionado desde el Norte hacia el Sur.
- b. País donante industrializado y país receptor en desarrollo. Cooperación interestatal.

661. En 1969, dentro del CAD, se consensuó la definición de “Ayuda Oficial al Desarrollo” (AOD).

- c. Ausencia de participación del Sur en las decisiones de la cooperación interestatal. Inexistencia de compromisos por parte de los países beneficiarios.

La cooperación intereclesial comenzó a dirigirse principalmente hacia proyectos económicos de gran envergadura de las OBF, la CR y organizaciones de la sociedad civil (OSC). Más tarde, estuvo muy activa en el acompañamiento a diferentes OBF, CR y OSC en América Latina, durante las dictaduras militares que se dieron entre fines de los 60 y los 70. Desde la cooperación intereclesial se entendía que, apoyando la restauración de la vida democrática, con plena vigencia de los derechos humanos, se superaban los obstáculos para el adecuado desarrollo de los países de la región.

La década de los 70 señaló las serias dificultades que habían orientado las acciones de cooperación internacional y la visión que predominó en la década anterior, en la que la modernización estaba centrada en el logro del crecimiento económico. También se pudo visualizar que el llamado “tercer mundo” no era un segmento homogéneo de países en iguales condiciones de subdesarrollo. Por lo tanto, además de que los países donantes comenzaran a reducir su ayuda hacia el Sur, la dirigieron principalmente hacia los países en menores condiciones de desarrollo. La concentración de la ayuda en países con pobreza significativa y la focalización en sectores poblacionales prioritarios fueron rasgos distintivos de la cooperación por parte de los Estados donantes.

A comienzos de este período, también la Asamblea General de la ONU estableció, en octubre de 1970, que los Estados donantes aumentasen sus presupuestos de ayuda al 0,7 % de su PBI (Producto Bruto Interno), como una estrategia internacional al desarrollo que pudiera ser alcanzada a mediados de esta década. Hasta la actualidad, este propósito no ha sido logrado. Se dio, durante este período, una mayor importancia a los mecanismos multilaterales de cooperación (Banco Mundial y el FMI, entre otros).

Los hechos relevantes del escenario internacional fueron la crisis del petróleo y la baja de los precios internacionales de las materias primas, que apresuró la creación, a mediados de este período, del Grupo de los Siete, que aglutinó a los principales países más ricos y poderosos del

mundo: USA, Japón, Gran Bretaña, Alemania, Canadá, Francia e Italia; esto, con el propósito de aunar intereses y coordinar acciones de conjunto a nivel mundial.

Uno de los cambios sustanciales que operó en la cooperación internacional hacia fines de esta década fue la creación de la Cooperación Técnica entre Países en Desarrollo (CPTD), ocurrida en Buenos Aires, en 1978, durante la Conferencia de las Naciones Unidas. Este paso fue decisivo para la promoción de directrices para la cooperación Sur-Sur y, sobre todo, reflejó el cambio producido en el debate internacional y la fuerza que habían adquirido los países en desarrollo en cuanto a su capacidad de incidencia en el régimen de cooperación internacional. Se vio la necesidad de que los países en desarrollo cooperasen entre sí y confiaran en sus propias capacidades para lograr sus objetivos nacionales. Estas características de cooperación entre iguales, cooperación horizontal, también se extendió no solo a la modalidad interestatal, sino también interregional. De esta manera, se comenzaba a afianzar la participación de los países del Sur en la comunidad internacional.

La crisis del endeudamiento (1982) y los programas de ajuste estructural marcaron el panorama internacional de la década de los 80, que cerraría este período con la caída del muro de Berlín (1989). Durante esta década se dio un vuelco radical en la concepción de “desarrollo”, que pasó a estar relacionado con el mercado, y al rol del Estado, que debía, por un lado, reconvertirse para producir las desregulaciones necesarias para que operara el libre juego de la economía de mercado y para que, por otro lado, se privatizara la economía estatal y se asumiera una disciplina fiscal.

Durante este período, el modelo de cooperación internacional estuvo enfatizado desde los organismos multilaterales por la necesidad de aplicar el ajuste estructural y para condicionar la ayuda al cumplimiento de esa directriz principal. Sin embargo, por la rigidez con que fueron aplicados los programas de ajuste estructural en algunos países en el Sur, y viendo que no se obtenían resultados concretos en cuanto a equidad económica y social, algunos organismos de las Naciones Unidas, como por ejemplo UNICEF, comenzaron a solicitar a los organismos multilaterales de cooperación la implementación de “programas de ajuste con rostro humano”.

El retorno a la democracia, en la mayoría de los países de América Latina, durante la década de los 80, reorientó el diálogo y la cooperación

intereclesial, focalizándose más en los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales como comprensión del desarrollo. A nivel internacional se produjo por primera vez una consulta mundial, organizada en 1987 por el Consejo Mundial de Iglesias (CMI⁶⁶²), en el Escorial, España, que reunió a representantes de los organismos de cooperación intereclesial de Norteamérica y Europa, y a delegados oficiales de las Iglesias miembros del CMI, con el objetivo de consensuar directrices sobre el compartir de recursos y poder, que podrían orientar los esfuerzos conjuntos entre el Norte y el Sur para alcanzar una mayor justicia y dignidad humana, y lograr, de esa manera, la constitución de una “disciplina del compartir”. Se obtuvo un documento con las directrices del compartir para que se pudieran orientar las relaciones de cooperación entre los organismos de cooperación intereclesial y las Iglesias miembros del CMI.

Hacia finales de los 80 se incorporó, dentro de la Comunidad Europea, la cooperación descentralizada, como respuesta a la voluntad de ampliar la gama de los actores de la cooperación, con el fin de movilizar la capacidad de iniciativa, tanto en los países europeos como en los países del Sur. Los actores a los que se dirigió son las administraciones públicas descentralizadas, las organizaciones no gubernamentales (ONG) y otros sectores de la sociedad civil.

La década de los 90 fue inaugurada en la escena internacional por el colapso de la URSS y la disolución del bloque de los países del este europeo. Al mismo tiempo, se iniciaba la integración de la Unión Europea y, prácticamente al comienzo de la década, se establecía el decálogo del Consenso de Washington, como afirmación de la liberalización del comercio, más apertura de las economías y liberalización financiera. Sin embargo, durante la década se iba a reconocer que las recetas de liberalización expuestas en el Consenso no habían logrado promover equidad alguna en términos sociales.

662. El Consejo Mundial de Iglesias (CMI) fue creado en 1948 y es una organización internacional actualmente integrada por más de 340 Iglesias protestantes, anglicanas y ortodoxas de distintos países del mundo. La Iglesia católica romana participa oficialmente de algunas comisiones de trabajo y de diálogo teológico. Tiene su sede oficial en Ginebra, Suiza.

Durante este período, denominado por algunos analistas como de “cansancio o fatiga de la cooperación internacional”, aparece el concepto de *países de renta media* como un criterio “no receptor” de la AOD. Esta nueva situación impulsa un modelo de cooperación denominado *triangular*, basado en tres actores o partes: un país donante (contribuye financieramente), un país en desarrollo que proporciona cooperación técnica, y un país beneficiario de la cooperación.

A su vez, durante esta década se fortalecen las ONG, las universidades y las redes privadas como una parte esencial de la cooperación internacional al desarrollo, con el fin de utilizar con más eficiencia y eficacia los recursos humanos y financieros. También la globalización, como concepto y como lógica, se consolidó en la escena internacional.

Los cambios producidos en el escenario internacional y en los modelos de cooperación internacional al desarrollo también influyeron en las relaciones de la cooperación intereclesiástica, reorientando sus prioridades de ayuda hacia los países del este europeo, África y Asia. En el caso de América Latina, con la aparición de la denominación de *países de renta media*, varios organismos de cooperación intereclesiástica concentraron sus acciones en los países más pobres (Centro América, norte de Brasil, Paraguay, Colombia, Perú, Bolivia y Ecuador).

Al mismo tiempo, fueron aumentando sus exigencias con relación a la eficiencia y eficacia de la utilización de los recursos transferidos. Las mayores exigencias técnicas con relación a nuevos estándares de calidad de los proyectos de las OBF y la CR apoyadas implicaron nuevas formas de relacionarse con sus contrapartes del Sur, que veían estas demandas como una imposición de la nueva lógica del orden internacional que influenciaba la cooperación intereclesiástica.

Aparece así, en el marco de las relaciones de cooperación, el término “accountability” (al principio no tuvo una traducción clara del inglés al español, luego fue asimilado a “rendición de cuentas”); si bien en principio se vivió desde el Sur como una presión ideológica y burocrática, se dieron en algunos países procesos de construcción conceptual y práctica de la rendición de cuentas con un enfoque de *mutualidad*. La idea de *mutualidad* comprometía a ambas partes a rendirse cuentas⁶⁶³.

663. Alnoor Ebrahim y Simon Zadek asocian el concepto de *rendición de cuentas* con la

Como reafirmación de esta mutualidad y del fortalecimiento del diálogo en el marco de la cooperación, a partir de 1996 se implementó un Proyecto Conjunto de Planificación, Monitoreo y Evaluación que involucró la participación de organismos europeos de cooperación intereclesial y organizaciones de África, Asia y América Latina que se beneficiaban del apoyo financiero⁶⁶⁴. Este proyecto culminó en 1999 con una publicación denominada “Tendiendo puentes en PME - Pautas para una buena planificación, monitoreo y evaluación (PME) de proyectos de desarrollo comunitario implementados por ONG del hemisferio Sur con el respaldo de organismos ecuménicos europeos”.

Cuando los participantes se reunieron por primera vez, decidieron tomar la responsabilidad conjunta del proyecto de PME Norte-Sur, para lo cual se fijaron dos objetivos:

mejorar sus métodos de trabajo interno de modo que se pudieran utilizar los limitados recursos humanos y financieros en forma óptima para luchar contra la pobreza y la injusticia;

mejorar la comunicación entre las ONG del hemisferio sur y los organismos del hemisferio norte que financian a las primeras, compatibilizando sus sistemas de información sobre la gestión, orientándolas hacia un sistema de aprendizaje y no sólo de rendición de cuentas y asegurando el intercambio oportuno de información relevante durante las etapas claves de un proyecto o programa. Ello debería originar una mejor cooperación entre las partes que trabajan juntas por lograr metas de desarrollo compartidas⁶⁶⁵.

responsabilidad de responder frente a distintos públicos e, incluso, el hecho de dar voz o canal de expresión a las ciudadanías sobre temas que repercuten sobre sus propias vidas.

664. Association of Rural Advancement (AFRA, Sudáfrica); Pan por el Mundo (PpM, Alemania), Christian Aid (CA, Gran Bretaña, Irlanda), Christian Commission for Development Bangladesh (CCDB, Bangladesh), Comisión Cristiana de Desarrollo (CCD, Honduras), Coordinadora Ecuemênica de Serviço (CESE, Brasil), CORAT (África), DanChurchAid (DCA, Dinamarca), Evangelical Lutheran Church in Tanzania (ELCT, Tanzania), Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe (EZE, Alemania), Organización Intereclesiástica para Cooperación al Desarrollo (ICCO, Países Bajos), Kasanyangan Foundation (Las Filipinas), Movimiento Manuela Ramos (MMR, Perú), Palestinian Agricultural Relief Committees (PARC, Palestina).

665. Tendiendo Puentes en PME. Zeist, Holanda: ICCO, 2001, p. 6.

Luego del sentimiento de “fatiga de la cooperación”, manifestado durante la década de los 90, el nuevo milenio abrió con el desafío que estableció la ONU con el lanzamiento de los Objetivos de Desarrollo (ODM) para los próximos años⁶⁶⁶. Sin embargo, en septiembre de 2001 se produjeron los atentados contra las Torres Gemelas en Nueva York, lo cual dio un giro tremendo en las relaciones de la escena internacional. Se instaló una tercera ola de la cultura de la “securitización” en las relaciones internacionales, marcada por una disciplina del miedo. Se profundizó la tendencia a militarizar las agendas estatales y la presencia pública de las fuerzas armadas en la vida pública frente al temor del terrorismo y sus hipótesis de conflictos. Se llegó al consenso de la Declaración sobre seguridad en las Américas de 2003⁶⁶⁷, en el que se afirmó el concepto de *seguridad multidimensional*, consolidando el paradigma de las “nuevas amenazas” en aspectos políticos, económicos, sociales, de salud y ambientales. Es decir que casi todos los problemas podrían ser considerados en el hemisferio una potencial amenaza a la seguridad. Una época signada por la “securitización” marcaría la vida de la comunidad internacional. Las guerras contra Afganistán e Irak tuvieron un papel central en el escenario internacional.

En marzo de 2002 se lograba el llamado Consenso de Monterrey, en el marco de la Conferencia Internacional sobre Financiación para el Desarrollo, organizada por la ONU en México, como un paso firme para reestablecer nuevos acuerdos con relación a la movilización y los aumentos de la cooperación financiera y técnica para el desarrollo, que implicara alianzas efectivas entre donantes y receptores.

Un año más tarde, en febrero de 2003, se realizaba en Italia el Foro de Alto Nivel promovido por OCDE/CAD y los Bancos Multilaterales de Desarrollo, que logró producir la Declaración de Roma sobre Armonización, entre donantes y receptores, en la eficiencia y eficacia de la cooperación al desarrollo. En marzo de 2005 se lograba la Declaración de París sobre la Eficacia en la AOD, estableciéndose compromisos para avanzar

666. Asamblea General de la ONU, septiembre de 2000, con la presencia de 189 países representados y 147 jefes de Estados.

667. OEA, “Declaración sobre seguridad en las Américas”, conferencia especial sobre seguridad, ciudad de México, D.F., México, 27 y 28 de octubre de 2003. Disponible en Internet: <URL: https://www.oas.org/36ag/espanol/doc_referencia/DeclaracionMexico_Seguridad.pdf>.

en el logro de una mejor gestión de ayuda al desarrollo. Para ello, se estableció un plan con metas concretas a ser alcanzadas en el 2010, desde las perspectivas de cinco ejes: apropiación, alineamiento, armonización, gestión orientada a resultados y responsabilidad mutua. En septiembre de 2008 se realiza el Foro de Alto Nivel para dar seguimiento a los acuerdos de París 2005, en Accra (Ghana). De esta manera, se acumulaban los esfuerzos en aras de diseñar una nueva arquitectura de la cooperación internacional.

A partir del 2005, también la cooperación intereclesial —integrada principalmente por los organismos del Norte— comenzó a promover, junto con el CMI y la Federación Luterana Mundial (FLM⁶⁶⁸), un proceso de creación de una nueva alianza mundial que se comprometiera a trabajar conjuntamente en el desarrollo y la incidencia (*advocacy*) con una alta calidad. Como culminación de ese proceso, en febrero de 2007 se fundaba en Kenia la alianza mundial ACT Development⁶⁶⁹ (Action by Churches Together for Development).

La creación de ACT Development tuvo como mandato el promover un proceso de fusión con ACT International; esta fue fundada en 1995 para coordinar de manera global las acciones de ayuda humanitaria, principalmente frente a las emergencias y catástrofes naturales.

Luego de un proceso de consultas regionales a los miembros de ambos organismos internacionales, durante 2009 se tomó la decisión, por amplia mayoría, de crear ACT Alliance, que comenzó a operar bajo ese nombre a partir de enero de 2010. ACT Alliance⁶⁷⁰ se propuso trabajar por un cambio positivo y sustentable para la vida las personas afectadas por la pobreza y la injusticia mediante acciones coordinadas y efectivas en el campo de la ayuda humanitaria, el desarrollo y la incidencia a largo plazo.

668. La Federación Luterana Mundial es una organización internacional integrada por más de 180 Iglesias luteranas de distintos países del mundo. Tiene su sede oficial en Ginebra, Suiza.

669. ACT Development, compuesta actualmente por 77 agencias ecuménicas de desarrollo, departamentos de desarrollo de Iglesias y organizaciones ecuménicas de desarrollo, quienes conjuntamente ejecutan programas de desarrollo en 140 países, con un personal total de 14.000 personas y con un presupuesto combinado calculado en cerca de 1 billón de dólares.

670. ACT Alliance está compuesta por más de 140 miembros dedicados a la asistencia humanitaria y el desarrollo, donde el 70 % están ubicados en el Sur, con una capacidad en recursos humanos de 33.000 personas y un presupuesto combinado de más de 1,6 billones de dólares americanos.

ACT Alliance ha participado en las reuniones de los Foros de Alto Nivel de Accra, Ghana (septiembre de 2008), relacionada con la efectividad de la ayuda al desarrollo e integrada al grupo asesor de la ONG sobre el seguimiento de la Declaración de París (2005); también participó en el IV Foro de Alto Nivel sobre la Efectividad de la Ayuda, realizado en Busán, Corea del Sur, desde el 29 de noviembre hasta el 1 de diciembre de 2011. Este IV Foro marcó un hito en la historia de la cooperación internacional desde el momento en que, por primera vez, las ONG y las organizaciones sociales tuvieron una participación plena reconocida oficialmente y equitativa en los diálogos de negociación sobre la cooperación con los Gobiernos y organismos donantes.

Al constituirse en el Foro de Busán la Alianza Global del Partenariado para la Cooperación Eficaz al Desarrollo (GPEDC en su sigla en inglés), ACT Alliance formó parte de esa nueva estructura de la cooperación internacional como representante del sector de las OBF junto a otras como Caritas Internationalis, Islamic Relief, entre otras.

A principios de abril de 2015 más de 30 líderes mundiales, representando diferentes OBF y CR —tanto cristianas, islámicas, judías, budistas, de las espiritualidades indígenas y ancestrales, del sijismo y de la fe baháí, entre otras—, junto con el Grupo del Banco Mundial, expresaron formalmente su compromiso a través de una declaración conjunta denominada “Poner fin a la pobreza extrema: un imperativo moral y espiritual”, teniendo como meta el 2030. Este objetivo fue respaldado, además, por los 188 países miembros del Grupo Banco Mundial.

En su entendimiento común, expresaron:

Como líderes de diversas tradiciones religiosas, compartimos una visión convincente para poner fin a la pobreza extrema hacia el año 2030. Por primera vez en la historia humana, no podemos hacer más que simplemente imaginar un mundo libre de pobreza extrema, sino que podemos hacerlo realidad. El cumplimiento de este objetivo nos llevará a dos compromisos: actuar guiados por la mejor evidencia de lo que funciona y lo que no; y usar nuestras voces para exigir y desafiar a otros a unirse a nosotros en esta causa urgente inspirados en nuestros más profundos valores espirituales [...]. Nosotros en la comunidad de fe abrazamos este imperativo moral porque compartimos la creencia de que la prueba moral

de nuestra sociedad es cómo los más débiles y los más vulnerables dejan de serlo. Nuestros textos sagrados también nos llaman a luchar contra la injusticia y elevar a los más pobres entre nosotros. Nadie, independientemente de su sexo, edad, raza o creencia, se le debe negar la experiencia de vivir una vida plena.

Las OBF y CR han sido una alianza eficaz en el trabajo de incidencia sobre las Conferencias de las Partes (COP) de las Convenciones y Acuerdos Marcos de la ONU sobre Cambio Climático que se reúnen anualmente. En la COP 21 (París, diciembre de 2015), 195 países aprobaron el acuerdo de París para mantener el aumento de la temperatura por debajo de los 2 °C respecto a los niveles preindustriales y proseguir los esfuerzos para limitar ese calentamiento a 1,5 °C. En octubre de 2016 se alcanzó a superar el umbral necesario de ratificación del acuerdo por más de 55 países que suman el 55 % de las emisiones globales. En la COP 22 se acordaron los procesos de implementación del acuerdo de París y el compromiso de proveer el apoyo financiero a los países en desarrollo de manera balanceada entre mitigación y adaptación.

El lanzamiento de los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), como una nueva agenda de desarrollo hacia el 2030 (Agenda 2030), ocurrido durante la Asamblea General de la ONU en septiembre de 2015⁶⁷¹, marcó el inicio de posibilidades y oportunidades hacia un nuevo paradigma de desarrollo a nivel global, ya que fue suscripto por 193 Estados miembros.

Desde el enfoque de la ONU, el desarrollo sostenible está basado en la armonización de tres elementos básicos: el crecimiento económico, la inclusión social y la protección del medio ambiente. Estos elementos están interrelacionados y son todos esenciales para el bienestar de las personas y las sociedades. La ONU entiende que esta agenda se estructura en las personas y su dignidad, el cuidado del planeta, la prosperidad con equidad, la paz y las alianzas en todos los niveles para el logro de los objetivos. Por tanto, la Agenda 2030 es un llamado universal a la adopción de medidas para poner fin a la pobreza, proteger el medio ambiente

671. Disponible en Internet: <URL:<https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/objetivos-de-desarrollo-sostenible/>>.

y garantizar la paz y la prosperidad mundial con el compromiso de “no dejar a nadie atrás”.

Los Estados miembros tienen la responsabilidad directa sobre la implementación de los ODS; sin embargo, los Estados por sí solos no podrán lograr los objetivos a menos de que promuevan espacios de construcción de alianzas con sectores de la sociedad civil. Uno de estos sectores lo representan las OBF y CR, las cuales, para el sistema de la ONU, son aliadas claves en el desarrollo y la promoción de diversos programas. La Agenda 2030 y los ODS son una oportunidad para las OBF y CR, por el trabajo que vienen desarrollando desde hace tiempo en el campo de los derechos humanos, el desarrollo, la ayuda humanitaria, la educación y la incidencia.

Tienen reconocimiento oficial en las diferentes estructuras, agencias y programas de la ONU, tanto en las sedes de Nueva York como en Ginebra. De hecho, tienen diferentes estatus establecidos como miembros del Consejo Económico y Social (ECOSOC) de las Naciones Unidas, como también son parte de grupos de trabajo en otros órganos y agencias del sistema de la ONU. Como ejemplo, podemos citar a Caritas Internationalis, World Vision International, Islamic Relief, el Congreso Judío Mundial, el Consejo Mundial de Iglesias, la Federación Luterana Mundial, la Junta de Iglesia y Sociedad de la Iglesia Metodista Unida, la Universidad Mundial Espiritual Brahma Kumuris, ACT Alliance, Christian Aid, entre otras⁶⁷².

La Encíclica *Laudato Sí*, de mayo de 2015⁶⁷³, fue un anticipo de lo que sucedería tres meses más tarde cuando el papa Francisco fue invitado a inaugurar las sesiones de la Asamblea General de la ONU en septiembre de 2015, en la que los Estados miembros acordaron implementar los 17 ODS. *Laudato Sí*, al igual que otros documentos fundamentales pertenecientes a las comunidades religiosas mundiales, se basa en sus creencias, doctrinas, principios de fe y prácticas del bien común y servicio. Las crecientes desigualdades, las catástrofes ambientales, los desplazamientos

672. Ver en la lista de ECOSOC. Disponible en Internet: <URL:<https://esango.un.org/civilsociety/login.do>>.

673. Ver en <URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>.

y las migraciones humanas masivas, el hambre y la pobreza extrema, los conflictos sociales y las emergencias humanitarias han llevado a las OBF y CR a coordinar sus acciones en términos de una cooperación más eficaz. Al mismo tiempo, muchas de ellas trabajan mancomunadamente para lograr soluciones a largo plazo frente a los problemas estructurales y sistémicos.

Existe una dimensión ecuménica de la cooperación intereclesial y interreligiosa que se expresa de manera articulada con las dimensiones de la economía y la ecología. Los tres conceptos reconocen una misma raíz: *oikos*, que en griego significa *casa*; *oiko-umene* es la casa habitada, el mundo o la casa común, es la humanidad; *oiko-neme* es la administración de la casa habitada; *oiko-logía*, el estudio del hábitat. Tanto la Encíclica Laudato SÍ como los demás documentos se refieren de diversas formas a estos tres pilares: proteger, administrar y cuidar de la casa común, la tierra habitada, para la paz y la prosperidad de toda humanidad. Desde esa perspectiva, para las OBF y la CR las decisiones son políticas, económicas, sociales, ambientales, éticas y morales.

Una sola OBF o CR no puede hacerse cargo del cuidado de la casa común. Laudato SÍ reconoce también el compromiso por esta causa desde otras Iglesias y desde otras religiones. Laudato SÍ ha trascendido a la propia Iglesia católica y a las distintas religiones mundiales, espiritualidades ancestrales y originarias que tienen un compromiso con la dignidad humana, el cuidado de la casa común, la naturaleza y la madre tierra.

La implementación de la Agenda 2030 puede llegar a representar una oportunidad para no caer en paradigmas reduccionistas que no produzcan cambios en las relaciones de poder. Rachel Hinton lo expresa de una forma desafiante cuando se refiere a la complejidad del nuevo ambiente de la cooperación en el siglo XXI: “todavía los procedimientos y modelos para el cambio continúan siendo basados en paradigmas reduccionistas que no aprecian el desarrollo internacional como un sistema complejo⁶⁷⁴”.

674. GROVES, Leslie & HINTON, Rachel. Enabling Inclusive Aid: Changing Power and Relationships in International Development. In: Inclusive Aid, Changing Power and Relationships in International Development. London, Sterling: EarthScan, VA, 2004, p. 210.

Una breve mirada epistemológica desde distintas perspectivas teóricas sobre la cooperación intereclesial

Paradigma constructivista

Las relaciones de cooperación o “partnership” (compañerismo, asociatividad, alianza) han sido y son términos en *construcción* vinculados en los últimos años con mutualidad, reciprocidad, transparencia, responsabilidad, dar cuenta, estar dispuestos a explicar logros y también fracasos, como parte de una conducta ética y un código de buenas prácticas. Es por ello que el *paradigma constructivista* permitirá analizar mejor los comportamientos en las relaciones entre los actores de la cooperación: “El constructivismo contribuye a evaluar las relaciones causales entre prácticas e interacciones, lo que equivale a explorar la relación entre lo que los actores hacen y lo que son⁶⁷⁵”. Al mismo tiempo, debemos reconocer que la realidad es una construcción subjetiva e intersubjetiva, y que cualquier tipo de asepsia valorativa resulta prácticamente imposible.

No se puede desconocer la contribución que Nicholas Onuf realizó con su obra *World of Our Making* (Onuf, 1989) para designar como *constructivismo* a un programa alternativo de investigación en relaciones internacionales. Sin embargo, debemos reconocer que el autor más representativo de esta corriente es Alexander Wendt, quien en 1987 ya había planteado el tema central de la problemática constructivista: la mutua constitución de las estructuras sociales y los agentes en las relaciones internacionales⁶⁷⁶.

Desde esta perspectiva, contar con una teoría sistemática que explique la formación de las identidades e intereses de los actores y el papel de las instituciones en las dinámicas de la cooperación intereclesial permitirá comprender la constitución de alianzas religiosas e interreligiosas y multiactorales en el marco de la Agenda 2030, así como el que vayan construyendo y reconfigurando sus identidades e intereses a partir de las

675. SALOMÓN, Mónica. La teoría de las Relaciones Internacionales en los albores del Siglo XXI: diálogo, disidencias, aproximaciones. En: Revista CIDOB d'Afers Internacionals, dic. 2001/enero 2002, no. 56, p. 41.

676. WENDT, Alexander. Anarchy is what states make of it: the social construction of power politics. En: International Organization, 1992, p. 402.

relaciones que se den entre sus miembros. Si bien Wendt se refiere a las relaciones interestatales en el marco de la cooperación internacional, su enfoque también apunta a que las identidades y los intereses se desarrollan a partir de la interacción entre los actores⁶⁷⁷.

Relaciones interdependientes. Intereses y poder

Las relaciones de cooperación intereclesial —que se han establecido en el marco de la Agenda 2030— y las alianzas interreligiosas han tenido beneficios concretos muy incipientes para las partes que las integran. Indudablemente, los cinco años de implementación de los ODS tal vez resulten cortos; sin embargo, no podemos ni debemos desconocer que efectivamente han tenido sus costos para las respectivas partes y tal vez suceda que también se hayan logrado beneficios que potencien otros. Esto puede llegar a comprenderse empleando el concepto de *interdependencia*.

En esa perspectiva, Keohane y Nye (1992) lo expresan de la siguiente manera:

Nuestra perspectiva implica que las relaciones interdependientes siempre implicarán costos, dado que la interdependencia reduce la autonomía; pero es imposible determinar *a priori* si los beneficios de una relación serán mayores que los costos. Esto dependerá tanto de los valores que animen a los actores como de la naturaleza de la relación. Nada asegura que las relaciones que denominamos “interdependientes” puedan caracterizarse como de beneficio mutuo⁶⁷⁸.

En el marco de esta interdependencia, el poder no es ajeno a las relaciones que se dan en la cooperación intereclesial e interreligiosa, ya que en las alianzas no todas las partes son iguales, aunque todas sean miembros de un mismo propósito. Una simple diferenciación entre las OBF y CR del Norte y sus socios, contrapartes o aliados del Sur, permite

677. WENDT, Alexander. *Ibid.*

678. KEOHANE, Robert y NYE, Joseph. La interdependencia en la Política Mundial. En: Poder e interdependencia [Power and Interdependence. World Politics in Transition]. Boston: Little Brown, 1977, p. 23

visualizar una interdependencia asimétrica que puede ser o convertirse en una fuente de poder. Sin embargo, una ventaja para algunos de los actores o partes no garantiza que los recursos políticos provenientes de la asimetría podrán determinar a su favor el control sobre los resultados. En todo caso, habrá que tener en cuenta lo que expresan Keohane y Nye (1992) cuando se refieren a *poder e interdependencia*: “raramente se produce una relación de uno a uno entre el poder medido mediante cualquier tipo de recursos y el poder medido por los efectos sobre los resultados⁶⁷⁹”.

También se debe reconocer que a las relaciones de cooperación intereclesiástica les cabe una lectura analítica desde las categorías de debate teórico entre neorrealistas y neoliberales, especialmente cuando se trata de discusiones entre OBF y CR del Norte. Ello significa que las mismas no son iguales entre sí, sino que además ejercen su poder según su tamaño y el volumen financiero que manejan (tanto en cuanto a los fondos provenientes de sus Estados como del público en general). Además de ello, en los casos donde existe una gran cantidad de recursos estatales la influencia de las propias políticas y prioridades de cooperación internacional de los Gobiernos juega un papel decisivo en cuanto a la agenda de los temas con sus socios, aliadas y contrapartes del Sur. Evidentemente, cuanto más recursos financieros reciben de sus Gobiernos, más orientada se encuentra la cooperación y el destino de la ayuda, tanto temática como geográficamente.

Esta situación indaga acerca de cuánto realismo existe en esta visión de las relaciones de cooperación o si solo se acerca más a la realidad que al realismo. En todo caso, podría caracterizarla como de *interdependencia compleja*, principalmente teniendo en cuenta los *canales múltiples* que conectan las sociedades y “donde las relaciones transnacionales surgen cuando se flexibiliza el supuesto de que los Estados son las únicas unidades” de relaciones de cooperación⁶⁸⁰.

Sin embargo, los esfuerzos alcanzados por lograr alianzas de cooperación tienen en su propia génesis la elaboración de acuerdos y compromisos *socialmente contruidos*, como parte de procesos de consultas

679. *Ibíd.* p. 26.

680. *Ibíd.* p. 41.

e intercambios entre sus diferentes partes o miembros. En todo caso, tienen en su estructura de gobierno una distribución del poder, dando lugar al “no poder” o, en todo caso, balanceando el peso de los “poderosos⁶⁸¹”.

La teoría de la complejidad

James Rosenau designó esta época de múltiples contradicciones como *fragmeegración*, como un intento por conjugar las tensiones entre las fuerzas fragmentadoras e integradoras que retroalimentan los asuntos mundiales, dando lugar a la evolución de la teoría de la complejidad, como un *sistema complejo adaptable* donde existe un conjunto de partes vinculadas entre sí y cada una de las cuales tiene la capacidad potencial de ser un agente autónomo que, actuando como tal, puede influir en los otros.

Cuatro premisas sustentan la teoría de la complejidad⁶⁸² y ellas ponen de manifiesto ciertas dimensiones de los sistemas complejos adaptables que ofrecen formas esperanzadoras de incidir en los asuntos del mundo. En parte, esta teoría nos permite también explicar el desarrollo de las relaciones de cooperación que se dan en el desarrollo de alianzas intereclesiales e interreligiosas en el marco de la Agenda 2030.

- a. Autoorganización y nuevas características. Las alianzas son el resultado de un proceso de formación autoorganizada para llegar a un “todo ordenado” y comenzar a adquirir nuevos atributos.
- b. Adaptación y evolución conjunta. Los diferentes actores o partes son conscientes en fortalecer sus capacidades de aprendizaje como miembros de una alianza de cooperación internacional, tratando de mantener un equilibrio aceptable entre sus necesidades internas y las demandas externas.

681. COLACARI, Miryam. Revisitando viejos conceptos e incorporando reflexiones pluridisciplinarias para abordar la creciente complejidad. En: Discusiones teóricas en torno al poder en las relaciones internacionales. ¿Ropaje nuevo o cambio de esencia? Rosario: Ediciones CERIR, 2001, p. 41

682. ROSENAU, James. La teoría de la complejidad y los asuntos mundiales. En: Nueva Sociedad, Mar-Abr 1997, no. 148, p. 8-10.

- c. La fuerza de los pequeños sucesos. La presencia de “partners” o “socios pequeños” del Sur en las alianzas puede desencadenar hechos que puedan modificar los contextos y procesos más amplios.
- d. Sensibilidad a las condiciones iniciales. En el inicio del proceso de conformación de una alianza, las relaciones entre las partes podrían darse a favor de una de las partes, pero podría ocurrir que las condiciones iniciales se modifiquen en los procesos de acuerdos. Sin embargo, cabe aclarar que con este tipo de situaciones no se debe concluir que la “fuerza de una condición inicial modificada puede conducir a resultados deseables tanto como a resultados nocivos⁶⁸³”.

También Rosenau contribuyó con su esquema de “evolución de los dos mundos de las políticas mundiales⁶⁸⁴” a interpretar cómo las estructuras globales son influenciadas por los procesos globales y, a su vez, cómo los procesos globales vuelven a ser promovidos por las estructuras globales, teniendo en cuenta algunos factores esenciales para ver la complejidad de las relaciones de poder que se dan entre los distintos Estados. En el medio de la inmediata posguerra y la desaparición del bloque soviético, aparece el concepto de “Tercer Mundo” con el quehacer más protagónico de las organizaciones gubernamentales internacionales (IGO) y las ONG internacionales (INGO)⁶⁸⁵.

Las ONG y las redes de incidencia (advocacy)

Peter Spiro (1994) expresa el lugar de relevancia que las ONG tienen en las sociedades civiles, ya que —dice— son las “principales promotoras” de muchas cuestiones globales y en muchos casos representan la vanguardia de la sociedad civil. Asimismo, se asigna una relevancia de las ONG y sus redes y alianzas como verdaderas actrices de influencia e incidencia (*advocacy*).

Desde los países desarrollados, como también en las sociedades del Sur, se han creado infinidad de asociaciones, fundaciones y entidades afines sin fines de lucro que promueven servicios sociales, pequeños

683. ROSENAU. Op. Cit.

684. ROSENAU, James. Figure 1 Evolution of the Two Worlds of World Politics. In: Turbulence in World Politics. Princeton University Press, 1990.

685. *Ibíd.*

proyectos económicos, el cuidado del medio ambiente, la protección de los derechos humanos y otros tantos propósitos desatendidos por el Estado. Para Lester Salamon, este tercer sector implica una presencia protagónica tanto en el escenario de los países donde actúan como en el horizonte internacional. Salamon agrega a las OBF y CR como actores sociales relevantes en los procesos de cambio que se dan en los contextos, en especial en las luchas por la justicia social. También Salamon plantea que “la tarea de las organizaciones del tercer sector es la de encontrar un *modus vivendi* con los Gobiernos que les provean suficiente apoyo legal y financiero como al mismo tiempo un significativo grado de independencia y autonomía⁶⁸⁶”. Dicha tarea requiere de un equilibrio permanente entre las partes; de hecho, para algunas reuniones internacionales los Gobiernos integran en sus delegaciones a las ONG.

Por otro lado, el trabajo realizado por Margaret Keck y Kathryn Sikkink sobre las redes transnacionales de cabildeo e influencia (1999): se definen como actores a las ONG, a los organismos gubernamentales e intergubernamentales, y se señala que se encuentran aglutinados en torno a una temática y a un discurso común, por valores compartidos y por el intercambio que se realiza tanto de información como de servicios. Las autoras definen en estas redes los siguientes atributos:

- a. Trasmiten ideas y las insertan en los debates políticos.
- b. Presionan para que se creen regímenes internacionales.
- c. Vigilan la aplicación de normas y reglas internacionales.
- d. Tratan de influir en la política interna.

Cabe recordar que varias de las OBF y CR están acreditadas en comisiones de la ONU, especialmente en el ECOSOC (Consejo Económico y Social). El propio CMI tiene una Oficina de Advocay en la ONU con acreditación, a través de su Comisión de Asuntos Internacionales. También, en ese sentido, ACT Alliance ha podido consensuar una política de *advocacy* de alcance internacional junto con otras redes mundiales. De hecho, ACT Alliance comparte desde hace unos años la misma Oficina

686. SALAMON, Lester M. The Rise of the Non Profit Sector. In: Foreign Affairs 73, julio-agosto 1994, p. 122.

de Advocacy junto con el CMI en el edificio frente a la ONU en Nueva York, donde también están establecidos otros programas de *advocacy* de las más importantes Iglesias protestantes de USA; incluso, se encuentra en ese mismo predio la sede internacional de Religiones por la Paz, red de líderes de la mayoría de las religiones del mundo que trabajan por la paz y que además es reconocida por ECOSOC. Otras OBF y CR tienen sus oficinas de *advocacy* en otros edificios cercanos a la ONU.

Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos de Colombia. Reconocimientos, desafíos y conclusiones

Con la asunción de la Dra. Lorena Ríos Cuellar, en septiembre de 2014, como asesora en asuntos religiosos del Ministerio del Interior de Colombia, se realizó el “Primer Conversatorio sobre libertad religiosa en Argentina y Colombia⁶⁸⁷”, facilitado por el Centro Regional Ecuménico de Asesoría y Servicio (CREAS⁶⁸⁸). Esta actividad, que se efectuó en Casa la Giralda, del Ministerio del Interior, el 7 de octubre de 2014, cumplió con el objetivo de dar el primer paso hacia la creación de una política pública enfocada en garantizar los derechos de las diferentes comunidades religiosas que se encuentran presentes en el país. Participaron cerca de 85 líderes de entidades religiosas (CR): católica, evangélica, anglicana, luterana, ortodoxa griega, judía, musulmana y asociaciones de pastores; además de representantes de organizaciones de las entidades religiosas (OBF), universidades y medios de comunicación religiosos.

En mayo de 2015, se realizó en Buenos Aires, Argentina, el Primer Encuentro de Políticas Públicas en Asuntos Religiosos de Países de América del Sur⁶⁸⁹. Este evento fue inspirado en el conversatorio efectuado casi ocho meses antes en la ciudad de Bogotá, Colombia. Fue organizado por la Dirección General del Registro Nacional de Cultos del Ministerio

687. Disponible en Internet: <URL: <https://asuntosreligiosos.mininterior.gov.co/sala-de-prensa/galeria-multimedia/primer-conversatorio-sobre-libertad-religiosa-en-argentina-y-colombia>>.

688. El Centro Regional Ecuménico de Asesoría y Servicio, CREAS, es una OBF regional, ecuménica y multidisciplinaria de carácter cristiano. Desde el 2000 realiza acciones de cooperación, desarrollo de capacidades y producción de conocimiento para generar y sostener procesos de cambio en América Latina y el Caribe. Disponible en Internet: <URL: <http://creas.org/>>.

689. Disponible en Internet: <URL: <https://www.mrec.gob.ar/es/actualidad/fotos/el-secretario-de-culto-de-la-nacion-guillermo-oliveri-inauguro-en-la-cancilleria>>.

de Relaciones Exteriores y Culto con la colaboración de CREAS. Participaron representantes de los Gobiernos de Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Perú, y de la Secretaría General de la UNASUR.

A partir de estas actividades, la Dra. Lorena Ríos y su equipo contaron con la consultoría de CREAS en la elaboración de la Política Pública en Asuntos Religiosos de Colombia. La elaboración de la política pública fue concebida como un proceso de investigación académica y de consultas participativas con otros sectores gubernamentales, entidades religiosas y organizaciones de las entidades religiosas, tanto nacionales como internacionales, y los organismos y programas de cooperación intereclesial e internacional. Los resultados de este proceso de elaboración —que es susceptible de otro estudio especial en materia específica sobre libertad religiosa, desarrollo y derechos humanos— se pueden encontrar en los primeros cinco puntos del Documento Técnico de la Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos⁶⁹⁰.

Finalmente, vía decreto presidencial se consagró la Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos bajo el No. 437 del 6 de marzo de 2018⁶⁹¹. De esta manera, se brindan las garantías para el ejercicio del derecho de libertad religiosa y de cultos en Colombia, tanto de forma individual como colectiva.

Cabe destacar que tres ejes atraviesan la materialización de la política pública, reconociendo en cada uno de ellos la contribución efectiva que realizan las OBF y las CR.

a. Libertad religiosa y de cultos y sus ámbitos

Este eje encamina las garantías y la protección del derecho de libertad religiosa y reconoce explícitamente el trabajo de las OBF y CR en lo social, lo cultural, lo educacional, la participación ciudadana, el perdón, la reconciliación, la paz, la cooperación y, en general, de aporte al bien común como expresión de sus creencias y alcance de sus fines.

690. Disponible en Internet: <URL: <https://asuntosreligiosos.mininterior.gov.co/politica-publica/documento-tecnico>>.

691. Disponible en Internet: <URL: <https://dapre.presidencia.gov.co/normativa/normativa/DECRETO%20437%20DEL%2006%20MARZO%20DE%202018.pdf>>.

b. Las entidades religiosas y sus organizaciones, como gestoras de paz, perdón y reconciliación

Este eje aborda el reconocimiento de la labor social y de aporte al perdón, la reconciliación y la paz que las OBF y las CR, incluyendo explícitamente a los líderes religiosos, desarrollan en todo el territorio nacional, así como su legítima participación en las instancias oficiales de construcción de paz. También pretende visibilizar las vulneraciones a sus derechos con miras a un reconocimiento como víctimas de los conflictos armados en Colombia.

c. Cooperación internacional e interreligiosa para el desarrollo

Este eje reconoce el mensaje de asistencia y la vocación de servicio social, educativo, de reconciliación, de construcción de paz y de transformación de contextos comunitarios de las OBF y las CR, explicitando que son actores claves de construcción de bien común y el desarrollo sostenible (social, económico y ambiental) y que, por lo tanto, ejecutan acciones para el desarrollo de los territorios a los que pertenecen. También aborda herramientas, estrategias y rutas claras para fortalecer su aporte al bien común a través de la construcción y consolidación de redes, instancias y canales de cooperación internacional e interreligiosa para el desarrollo sostenible, con lo que se pretende facilitar la consecución de recursos técnicos y presupuestales para que dichas OBF y CR alcancen el cumplimiento de su colaboración activa con el Estado en el logro de los objetivos de la agenda de desarrollo sostenible.

La política pública, a través de sus tres ejes, parte en primer lugar del reconocimiento explícito que las OBF y las CR realizan territorialmente en función del bien común, basado en valores que las mismas sustentan como creencias. En segundo lugar, vincula los aportes al bien común con el pleno ejercicio del derecho individual y colectivo de la libertad religiosa y la promoción de otros derechos. En tercer lugar, asocia las contribuciones al bien común por parte de las OBF y las CR a la implementación de un plan de desarrollo relacionado con el compromiso del Estado colombiano a la agenda de desarrollo sostenible (Agenda 2030 y ODS) y los actores de la cooperación interreligiosa e internacional.

Esta política pública tiene la virtud de integrar, también, tres enfoques esenciales para alcanzar con éxito sus objetivos. Un enfoque territorial, que fortalezca la articulación de las entidades en sus territorios en articulación con el ámbito nacional. Un enfoque de identidad religiosa, que busca fortalecer y validar su expresión pública y los fines sociales, culturales, educativos y demás dimensiones del actuar religioso. Un enfoque de institucionalidad religiosa, que garantiza la titularidad y el goce efectivo de los derechos colectivos de libertad religiosa, de cultos y demás, derivados de sus ámbitos de acción, participación y aporte al bien común.

Dada la envergadura y el alcance de esta política pública, el entonces presidente Juan Manuel Santos consagró la creación de la Dirección de Asuntos Religiosos en el Ministerio del Interior del Gobierno de Colombia, por Decreto no. 1140 del 4 de Julio de 2018⁶⁹², que se institucionaliza en el Gobierno del actual presidente Iván Duque Márquez.

En el marco de la Política Pública Integral en Colombia resulta relevante destacar que existe una apertura desde el Gobierno en poder coordinar estrategias y acciones entre la Dirección de Asuntos Religiosos y el sector religioso en función de su contribución a los ODS. Esto implica una apuesta de alineación que también vemos está reflejada en los dos últimos planes de desarrollo de Colombia.

Las tres estrategias que se han establecido dentro del eje 3, denominado “cooperación internacional e interreligiosa para el desarrollo”, fortalecen de manera eficaz la contribución de las OBF y las CR en la alineación de sus acciones a los ODS:

- capacitación a las OBF y las CR en la formulación y gestión de proyectos y cooperación internacional;
- oferta de cooperación internacional en proyectos de interés de las OBF y las CR;
- identificación de los programas y proyectos de las OBF y las CR en el alcance de los ODS.

692.Disponible en Internet: <URL: <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=87274>>.

En la certeza de que existen muchos resultados a partir de la ejecución de la política pública, se pueden destacar tres acciones que demuestran la efectividad de haber relacionado la política pública con los ODS:

- a. La creación de una **Mesa Nacional de Asuntos Religiosos**⁶⁹³.
- b. La elaboración de una **Guía de formador de formadores**, que es una publicación producida de manera conjunta entre la Dirección de Asuntos Religiosos y el PNUD Colombia⁶⁹⁴.
- c. El lanzamiento de la creación del **primer banco de iniciativas sociales interreligiosas**⁶⁹⁵.

Estas buenas prácticas de diálogo y coordinación, de capacitación y formación, y de cofinanciamiento y rendición de cuentas, seguramente serán parte del interés de varias organizaciones gubernamentales, de las OBF y CR, y de la cooperación interreligiosa e internacional en acompañar e involucrarse como parte también de sus objetivos.

Evidentemente, las organizaciones religiosas hacen un trabajo social encomiable en el área del desarrollo humano integral, basado en sus principios y valores (especialmente de justicia social y económica), junto a la protección de la creación y el cuidado de la casa común. Lo segundo que se destaca es que esta tarea territorial llega a lugares a los que, incluso, el propio Estado no puede llegar.

La Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos de Colombia expresa, en su documento técnico, que el equipo de la Oficina de Asuntos Religiosos del Ministerio del Interior adoptó la teoría de la política de reconocimiento, desarrollada por la filosofía política contemporánea, para expresar la importancia que realizan las OBF y CR para la vida nacional. En el eje 3., Cooperación internacional e interreligiosa para el desarrollo, se expresa explícitamente: “muchas veces [las acciones] se realizan en zonas apartadas, en las que se ha dificultado un

693. Disponible en Internet: <URL: <https://www.mininterior.gov.co/sala-de-prensa/noticias/instalacion-de-la-mesa-nacional-sector-religioso>>.

694. Disponible en Internet: <URL: <https://asuntosreligiosos.mininterior.gov.co/kit-de-herramientas>>.

695. Disponible en Internet: <URL: <https://www.facebook.com/pnudcol/videos/1232437227128935>>.

acompañamiento constante de las entidades públicas del orden nacional, lo cual incrementa el valor de su trabajo para la construcción del tejido social, la cohesión y el desarrollo sostenible (social, económico y ambiental)”.

También el Rev. Adam Russell Taylor, líder de las Iniciativas Basadas en Fe del Grupo del Banco Mundial, en ocasión de realizarse en Buenos Aires, en marzo de 2016, en la cancillería argentina, la reunión de la Alianza Interreligiosa para la Agenda 2030⁶⁹⁶, expresaba: “Las organizaciones basadas en fe tienen un reconocimiento estratégico en poner fin a la pobreza extrema no solo por los valores que las sustentan y transmiten, sino porque realizan su trabajo social donde muchos Gobiernos no pueden llegar”.

Tal vez las razones de estas apreciaciones estén explicitadas en el comentario del Dr. René Mauricio Valdez, representante residente del PNUD Argentina cuando expresa:

El PNUD reconoce el rol significativo que las organizaciones no gubernamentales basadas en Fe (OBF) tienen para abordar desafíos de desarrollo y humanitarios. Con un abordaje holístico sustentado en el reconocimiento de la dignidad y el valor intrínseco de cada ser humano, las OBF traen las dimensiones ética y espiritual a la mesa del desarrollo. Son actores que ejercen su influencia y liderazgo constructivos en múltiples niveles y espacios⁶⁹⁷.

696. En noviembre de 2014, en Panamá, se creó la Alianza Interreligiosa Latinoamericana y Caribeña para la Agenda 2030, con el apoyo de UNFPA (Fondo de Población de Naciones Unidas) y que está integrada por el Departamento de Justicia y Solidaridad del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), el Secretariado Latinoamericano y Caribeño de Caritas (SELACC), el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), la Representación Regional para América Latina y el Caribe de la ACT Alliance (ACT), World Vision América Latina y el Caribe, el Centro Regional Ecueménico de Asesoría y Servicio (CREAS), la Federación Luterana Mundial (FLM) Centroamérica, Religiones por la Paz América Latina y el Caribe y la Alianza de Iglesias Presbiterianas y Reformadas de América Latina y el Caribe (AIPRAL). A partir de la constitución de esta alianza interreligiosa, se dio la tarea de incidir en los espacios y procesos que le permitiera dar una contribución efectiva a la Agenda 2030.

697. Párrafo del Prólogo de la publicación “Religión y Desarrollo. Contribuciones de las Organizaciones Basadas en Fe a la Agenda 2030”. Disponible en Internet: <URL: <http://creas.org/wordpress/wp-content/uploads/Pub.-Religi%C3%B3n-y-Desarrollo-web-3.pdf>>.

El reconocimiento explícito desde distintos actores —tanto gubernamentales, sociales, como de cooperación internacional—, deja de lado la idea de que la modernidad “restó relevancia a la religión confinándola al espacio de lo privado a través de la secularización⁶⁹⁸”. Tal como lo expresa la Dra. Elena López Ruf:

El resurgimiento de la religión desafía dos aspectos centrales de la modernidad europea. En primer lugar, la presunción de que la humanidad, al volverse cada vez más moderna, se tornaría al mismo tiempo más secular, generando la desaparición de la religión. En segundo lugar, la presunción de que la religión y la política tendrían esferas radicalmente diferenciadas en las que las convicciones religiosas se limitarían a la esfera privada e intimidad de las personas, sin influir en la esfera pública y política⁶⁹⁹.

Se pueden identificar cuatro contribuciones significativas que las OBF y las CR realizan de manera significativa y relevante:

- a. La **dimensión holística**, basada en la dignidad humana y el valor intrínseco de cada persona en su relación con el mundo creado y sus criaturas. El papa Francisco lo expresa en *Laudato Sí* de la siguiente manera: “No está de más insistir en que todo está conectado⁷⁰⁰”. Promover una gobernanza basada en los bienes comunes y en una economía que incluya el cuidado integral.
- b. La **dimensión ética y espiritual**, que no está incluida explícitamente en los ODS, pero que efectivamente está incluida en la vida de la gente y en sus creencias y espiritualidades, donde se expresa su fe de manera individual y colectiva.

698. REYES SÁNCHEZ, Gina Marcela; TORRES SERRANO, Juan Manuel y JIMÉNEZ HURTADO, José Luis. La religión en lo público: mirada desde las relaciones diversidad religiosa-espiritualidad-política. Compromisos para la paz: espiritualidad y política. En: Cátedra Institucional Lasallista, no. 11, 2020.

699. LÓPEZ RUF, Elena. La contribución de las organizaciones basadas en fe a la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible en Argentina. Argentina: PNUD, 2019.

700. *Laudato Sí*. En: I. Ecología ambiental, económica y social 138.

- c. La **dimensión propositiva y constructivista** de las OBF y las CR y su liderazgo, que articulan su cooperación e incidencia en distintos niveles (local-territorial, sub-nacional, nacional y continental/internacional), influenciando en las políticas públicas y promoviendo más acceso a derechos.
- d. La **dimensión cultural**, como un elemento que promueve un desarrollo sostenible con la influencia que tienen las creencias religiosas y las espiritualidades en la vida de las comunidades, promoviendo incluso las cosmovisiones de los pueblos originarios y tradicionales de nuestra América Latina y nuestros países.

En estos momentos críticos que vive la humanidad, entre las incertidumbres y las esperanzas posibles e imaginadas, las OBF y las CR recrean una cultura de la solidaridad basada en los valores que se desprenden del amor y el cuidado, la compasión y la misericordia, que promueve relaciones con más justicia e igualdad. Las OBF y las CR son actores indispensables en la construcción de un nuevo pacto sin exclusiones en todos los niveles y ámbitos a partir del diálogo, donde todos pudieran sentirse como en una gran familia en una casa común.

La libertad religiosa también es un bien común y los valores derivados de la práctica de la libertad religiosa en la acción social, así como los aportes al desarrollo sostenible, son las claves indispensables para un diálogo fecundo y colaborativo entre las OBF y las CR, los distintos niveles del Estado y el sistema multilateral de Naciones Unidas, junto a otros sectores de la cooperación internacional y la sociedad civil.

Se está frente a una oportunidad única de contribuir a la convivencia y la inclusión desde la libertad religiosa, ante el aumento de las desigualdades y la pobreza. Desde la cooperación interreligiosa y la cooperación internacional, dicha oportunidad tiene que ver con la promoción de la dignidad humana y el cuidado de la creación, basados en un pleno acceso a la justicia y al ejercicio pleno de todos los derechos.

Un nuevo paradigma de desarrollo en el marco de la libertad religiosa podría promover una transformación de la arquitectura de cooperación interreligiosa e internacional por el bien común y los bienes comunes.

Referencias bibliográficas

- COLACRAI, Myriam. Revisitando viejos conceptos e incorporando reflexiones pluridisciplinarias para abordar la creciente complejidad. En: Relaciones Internacionales: viejos temas, nuevos debates. Rosario: Ediciones CERIR, 2001.
- COMISIÓN DE LA COMUNIDAD EUROPEA. Documentos sobre la Cooperación Descentralizada. European Union.
- EBRAHIM, Alnoor. NGOs and Organizational Change: Discourse, Reporting, and Learning. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- GROVES, Leslie & HINTON, Rachel. Inclusive Aid, Changing Power and Relationships in International Development. London, Sterling: EarthSacan, VA, 2004.
- HERRERA, Claudio. Cambios en la cooperación internacional. En: Cooperación Sur (número especial). Documento preparado por PNUD/CTPD (Cooperación Técnica entre Países en Desarrollo), julio 1995.
- KECK, Margaret y SIKKINK, Kathryn. Redes transnacionales de cabildeo e influencia. En: Foro Internacional, octubre-diciembre 1999, no. 158, p. 404-496.
- KEOHANE, Robert & NYE, Joseph. Power and Interdependence. World Politics in Transition. Boston: Little Brown, 1977.
- KRASNER, Stephen. Conflicto estructural. Los países en vía de desarrollo contra el Liberalismo Global. Buenos Aires: GEL, 1989.
- LÓPEZ RUF, Elena. La contribución de las organizaciones basadas en fe a la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible en Argentina. Argentina: PNUD, 2019.
- MESA, Roberto. La organización de las Naciones Unidas, espejo de la sociedad internacional. En: Revista Internacional de Filosofía Política, junio de 1997, no. 9.
- ONU, Nicholas G. World of Our Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations. Columbia: University of South Carolina Press, 1989.
- PATTACINI, Valeria y WEISSTAUB, Lara. Cooperación y Desarrollo. Un estado del arte. Buenos Aires: Mimeo, 2008.
- REYES SÁNCHEZ, Gina Marcela; TORRES SERRANO, Juan Manuel y JIMÉNEZ HURTADO, José Luis. La religión en lo público: mirada desde las relaciones diversidad religiosa-espiritualidad-política. Compromisos para la paz: espiritualidad y política. En: Cátedra Institucional Lasallista, no. 11, 2020.

- ROSENAU, James. Figure I Evolution of the Two Worlds of World Politics. In: *Turbulence in World Politics*. Princeton University Press, 1990.
- ROSENAU, James. La teoría de la complejidad y los asuntos mundiales. En: *Nueva Sociedad*, no. 148, marzo-abril 1997, p. 70-83.
- SALAMON, Lester M. The Rise of the Non Profit Sector. En: *Foreign Affairs* 73, julio-agosto 1994.
- SALOMÓN, Mónica. La teoría de las relaciones Internacionales en los albores del Siglo XXI: diálogo, disidencias, aproximaciones. En: *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, diciembre 2001/enero 2002, no. 56.
- SPIRO, Peter. El Papel de las Organizaciones No Gubernamentales en el contexto internacional. En: *Revista de Ciencia Política*, II trimestre de 1995.
- WENDT, Alexander. The Agent-Structure Problem in International Relations Theory. In: *International Organization*, 1987.
- WENDT, Alexander. Anarchy is what states make of it: the social construction of power politics. In: *International Organization*, 1992
- ZADEK, Simon. *Reflections on Accountability*. London: Accountability, 2006.

**Juan Manuel Torres Serrano, Gina Marcela Reyes Sánchez,
José Luis Jiménez Hurtado y Jorge Eliecer Martínez Posada**

**LAS ORGANIZACIONES BASADAS
EN LA FE: DISPOSITIVOS OIKONÓMICOS
EN EL CAMPO RELIGIOSO**

Juan Manuel Torres Serrano es colombiano. Doctor en Teología de la Université Laval (Canadá). Candidato del Doctorado en Teología Práctica de la Université Laval. Magister en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia). Licenciado en Estudios Religiosos de la Universidad de la Salle (Colombia). Integrante del grupo de investigación Intersubjetividad en Educación Superior. Docente del Departamento de Formación Lasallista de la Universidad de la Salle. Correo: jmtorres@unisalle.edu.co, jumatose25@hotmail.com

Gina Marcela Reyes Sánchez es colombiana. Candidata al Doctorado en Estudios Sociales en América Latina de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Magistra en Sociología de la Universidad Nacional de Colombia. Socióloga de la Universidad Nacional de Colombia. Integrante del grupo de investigación Intersubjetividad en Educación Superior. Docente del Departamento de Formación Lasallista de la Universidad de la Salle. Correo: gmreyes@unisalle.edu.co, gmreyess@gmail.com

José Luis Jiménez Hurtado es colombiano. Candidato al Doctorado Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales-Cinde (Colombia). Magíster en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás (Colombia). Licenciado en Filosofía y Letras

de la Universidad de La Salle (Colombia). Licenciado en Estudios Religiosos de la Universidad de la Salle. Integrante del grupo de investigación Intersubjetividad en Educación Superior. Docente del Departamento de Formación Lasallista de la Universidad de la Salle. Correo: jljimenez@unisalle.edu.co

Jorge Eliecer Martínez Posada es colombiano. Doctor en Filosofía de la Universidad de Barcelona (España). Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales-Cinde (Colombia). Magíster en Filosofía de la Universidad de Barcelona. Magíster en Desarrollo Educativo y Social de la Universidad Pedagógica Nacional (Colombia). Licenciado en Filosofía de la Universidad de San Buenaventura (Colombia). Integrante del grupo de investigación Intersubjetividad en Educación Superior. Docente del Departamento de Formación Lasallista de la Universidad de la Salle. Correo: jormartinez@unisalle.edu.co, jmartinezp2@gmail.com

Juan Manuel Torres Serrano, Gina Marcela Reyes Sánchez, José Luis Jiménez Hurtado y Jorge Eliecer Martínez Posada

LAS ORGANIZACIONES BASADAS EN LA FE: DISPOSITIVOS OIKONÓMICOS EN EL CAMPO RELIGIOSO⁷⁰¹

Resumen

Dentro del proceso de diversificación del campo religioso, las Iglesias cristianas, sus líderes y seguidores amplían sus relaciones, centradas en los sistemas de prácticas y creencias religiosas, incursionando en dinámicas de gestión social, humanitaria y económica a través de las organizaciones basadas en la fe. Inmersas en las relaciones *ad intra* (de tensión) y *ad extra* (de presión) que se dan entre los campos religioso, político y económico, las OBF se configuran en un dispositivo que posibilita la

701. El presente artículo es producto del programa de investigación “Subjetivaciones políticas y religiosas en la participación juvenil”, financiado por la Vicerectoría de Investigación y Transferencia, de la Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia, no. 2438922.

administración, la gestión y el gobierno de los hombres como *oikonomía*; es decir, como la administración del *oikos*, de la casa, y, en sentido amplio, la gestión y el *managment* de proyectos y recursos de agencias nacionales e internacionales de cooperación humanitaria.

Palabras clave: organización basada en la fe, campo religioso, relación, oikomonía.

Abstract

Within the process of diversification of the religious field, Christian churches, their leaders and followers expand their relationships centered around the systems of religious practices and beliefs, venturing into dynamics of social, humanitarian and economic management through faith-based organizations (FBOs). Immersed in the relations *ad intra* (of tension) and *ad extra* (of pressure), that occur between the religious, political and economic fields, FBOs are configured in a device that enables the administration, management and government of people as oikonomy; that is, as the administration of the *oikos*, of the house, and, in a broad sense, the management of projects and resources of national and international humanitarian cooperation agencies.

Keywords: faith-based organization, religious field, oikonomy.

Introducción

Este artículo se basa en el proyecto de investigación “Procesos de configuración de subjetividad juvenil en las Organizaciones Basadas en la Fe [OBF]”. Las reflexiones teóricas desarrolladas en dicho proyecto nos llevan a formular la siguiente tesis de trabajo: “las OBF son organizaciones que, en el marco de la diversificación del campo religioso, son configuradas por las relaciones entre la economía, la teología y el capitalismo”. Para los fines de este artículo, se tiene en cuenta el análisis de las OBF vinculadas al cristianismo.

De acuerdo con lo anterior, se asume que las OBF se encuentran inmersas y se posicionan en el campo religioso, el cual, en su proceso de diversificación, permite la incursión de las Iglesias, sus líderes y seguidores en

espacios distintos al religioso; uno de ellos es la participación en organizaciones dedicadas a la gestión de carácter económico, social y humanitario.

Para este artículo se comprenden las OBF como un dispositivo que opera como configurador de un régimen de verdad, el cual ha sido organizado históricamente desde el discurso teológico *veterotestamentario* (Antiguo Testamento) en la lucha profética contra la idolatría para posicionar el “único Dios” (Yahvé), el cual se despliega luego en el misterio de la encarnación, en la persona del hijo (Jesucristo) y del Espíritu. Este dispositivo posibilita una administración, gestión y gobierno de los hombres como *oikonomía*; es decir, como la administración del *oikos*, de la casa, y, en sentido amplio, de la gestión y el *managment*, lo cual lleva a las OBF a situarse en el campo religioso y político como administradoras de los recursos de cooperación internacional, haciendo uso de su capital simbólico (basado en los valores cristianos y en la capacidad de una lectura humanista integral en pro del bienestar), lo cual les permite posicionarse como agentes sociales valiosos para llevar a cabo el cumplimiento de la Agenda 2030 y los objetivos de desarrollo sostenible planteados por la UNESCO.

El campo religioso

Un *campo*, desde la perspectiva de Pierre Bourdieu, puede ser definido como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones adquiridas. Como concepto abierto, está destinado a ser implementado y a caracterizarse en la medida en que sus condiciones de aplicación lo exijan. El *campo*, de manera general, se describe como una esfera autónoma, un micro cosmos del espacio social, que posee una génesis histórica, al igual que unos intereses y unos capitales propios⁷⁰². Como espacio, se configura en el escenario de los posicionamientos entre los agentes y las instituciones que lo integran⁷⁰³. Estos agentes sociales generan un sistema específico de relaciones objetivas que son, a la vez, principio constitutivo

702. MARTÍNEZ, A. T. Religión y creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. En: BOURDIEU, Pierre. La eficacia simbólica. Religión y política (Gutiérrez, A. B. y Martínez, A. T., Trad.). Buenos Aires, Argentina: Biblos, 2009.

703. CHIHU AMPARÁN, Aquiles. La teoría de campos de Pierre Bourdieu. En: Revista Polis. Cultura política y debate teórico: análisis psicosocial y sociológico, 1998, vol. 98, p. 179-199.

y principio dinámico del campo⁷⁰⁴. Su funcionamiento depende de las estrategias que los agentes implementen para posicionarse dentro del espacio social, estrategias que pueden ser leídas como juegos de equilibrio y desequilibrio entre las relaciones de fuerza que se gestan⁷⁰⁵.

La noción de *campo*, en la obra de Pierre Bourdieu, puede ser comprendida desde categorías provenientes de la física teórica: espacio (macro, meso, micro cosmos), fuerza (atracción, repulsión), dinámica, refracción; conceptos que pueden tener correspondencias con las nociones abiertas de *espacio social*, *relación*, *posición*, *capital*⁷⁰⁶.

Para Bourdieu, el proceso histórico de diferenciación y racionalización de las actividades en la sociedad generó una relativa “autonomía” en torno a los dominios específicos de las prácticas sociales, autonomía liderada —por lo general— por un grupo de especialistas (clérigos) que permanentemente buscan obtener el reconocimiento social de su autoridad y de su competencia sobre esos dominios, sobre esos mesocosmos que integran el macrocosmos del espacio social. La autonomía del mesocosmos —en adelante *campo*— nunca será absoluta, siempre será relativa y estará en permanente relación con las *fuerzas de atracción o repulsión* que ejercerán sobre él los diferentes campos que integran el espacio social. De esta manera, el mesocosmos establece una red de relaciones *ad extra* con el macrocosmos, en la medida en que los intereses propios de un campo se conecten con los de otro campo, generando el “efecto de refracción⁷⁰⁷”.

Al interior del campo *ad intra* se produce una *dinámica/movimiento* a partir de aquello que lo define: “un campo se define, definiendo aquello que está en juego y los intereses específicos⁷⁰⁸”. De esta manera,

704. HERVIEU-LÉGER, Danièle. La religión: hilo de memoria [título original, 1993]. (M. Solana, Trad.). Madrid, España: Herder, 2005.

705. ASHKENAZI, Jacob. Family Rural Churches in Late Antique Palestine and the Competition in the 'Field of Religious Goods': A Socio-Historical View. In: Journal of Ecclesiastical History, 2018, vol. 69, p. 709-727. doi: 10.1017/S0022046918000015.

706. SAPIRO, Gisele. La teoría de los campos en sociología: génesis, elaboración, usos. En: Pasajes-Revista Universidad Nacional del Litoral, 2017, vol. 4, no. 5, p. 435-455. doi: 10.14409/tb.v1i5.6641

707. BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loic. Una invitación a la sociología reflexiva [título original 1992]. (A. Dilon, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI, 2005.

708. BOURDIEU, Pierre. Algunas propiedades de los campos. Pierre Bourdieu, Sociología y

la dinámica del campo estará determinada por relaciones de *atracción o repulsión* que se gestan entre los agentes e instituciones que lo integran y cuyas formas específicas hay que delinear con el fin de establecer la red de relaciones objetivas entre posiciones adquiridas⁷⁰⁹. El proyecto de investigación busca delinear las relaciones *ad extra* y *ad intra* que las OBF establecen en el campo religioso y político, identificando el carácter *oikónómico* de este sistema relacional, que se basa en un sistema de creencia y prácticas provenientes del cristianismo y que juegan estratégicamente en las formas de gestión.

El hecho social religioso puede ser leído a la luz del proceso de formalización de la teoría de los campos, lo cual implica estudiar la religión en relación directa con la comprensión del mundo social⁷¹⁰; en este orden de ideas, la religión es generadora de principios orientadores del pensar, sentir y actuar de los agentes sociales. Desde esta perspectiva, la religión es concebida como una actividad y una forma simbólica que produce y reproduce principios de estructuración (estructurados y estructurantes) del mundo a partir de un cuerpo de prácticas (rituales) y representaciones (creencias)⁷¹¹; en este sentido, el equipo de investigación asume lo religioso integrado al mundo social.

De esta manera, dentro del espacio social se constituye un campo religioso, alrededor de “la necesidad de legitimación de las propiedades asociadas a un tipo determinado de condiciones de existencia y de posición en la estructura social⁷¹²”. La constitución del campo religioso está acompañada por los agentes sociales que lo integran y que son representados por el grupo de especialistas religiosos (sacerdote, profeta, mago) y los laicos, quienes se posicionan dentro el campo a partir del capital religioso que producen y reproducen en medio de sus relaciones⁷¹³.

Cultura [título original 1976]. (M. Pou, Trad.). México: Grijalbo, 1990.

709. MARTÍNEZ. Op. Cit.

710. *Ibíd.*

711. SUÁREZ, Hugo José. Bourdieu y la religión: una introducción necesaria. En: Revista Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad, 2006, vol. 108, p. 19-27.

712. BOURDIEU, Pierre. Génesis y estructura del campo religioso [título original 1971]. (A. B. Gutiérrez, Trad.). En: Relaciones. Estudios de historia y sociedad, 2009, vol. 27, no. 108, p. 29-83.

713. DIANTEILL, Erwan. Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion: A Central and Peripheral Concern. (A. Wallis, Trad.). In: Theory and Society, 2003, vol. 32, no. 5/6, p. 529-549.

El interés que convoca el campo religioso, que genera la red de relaciones de fuerza, que convoca a los capitales —especialmente el simbólico— y que propicia los posicionamientos de los agentes sociales, puede ser caracterizado como:

La expectativa de un mensaje sistemático capaz de dar un sentido unitario a la vida, proponiendo a sus destinatarios privilegiados una visión coherente del mundo y de la existencia humana y dándole los medios de realizar la integración sistemática de su conducta cotidiana, así pues, capaz de proporcionarles justificaciones de existir como existen: es decir, en una posición social determinada⁷¹⁴.

Dentro del campo religioso, el cristianismo produce un sistema de creencias y prácticas que se fundamentan en la visión teológico *veterotestamentaria* heredada del judaísmo y expresada como denuncia profética a la idolatría, en defensa del “Dios uno” (Yahvé), configurando así un mensaje sistémico capaz de unificar la vida personal y social a través de una mirada coherente del mundo, con lo cual se afecta la conducta, la existencia de los agentes dentro del espacio social (campo religioso y político). Esta visión veterotestamentaria del Dios uno, en su proceso de diferenciación y racionalización, se configura *oikonomicamente* en una comprensión *neotestamentaria* (Nuevo Testamento) basada en la racionalidad que se establece entre las personas del Dios Padre, del Hijo y del Espíritu.

Diversificación del campo religioso y dinámica *oikonomica* del cristianismo

De acuerdo con las cifras presentadas por el Pew Research Center (2014), América Latina es el hogar de 425 millones de cristianos católicos. Sin embargo, la proporción de la población católica ha declinado de un 90 % en 1960 a un 69 % en 2014, evidenciando la transformación del campo religioso en la región.

714. BOURDIEU, Pierre. Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber. Intelectuales, política y poder [título original 1971]. (A. T. Martínez, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Eudeba, 1999, p. 49.

Dicha transformación del campo se refleja en la diversificación del creer, que ha permitido la incursión de las Iglesias, sus líderes (sacerdotes, pastores) y laicos (creyentes) en áreas distintas a la religiosa. Una de ellas es la participación en organizaciones dedicadas a la gestión —de carácter económico, social y humanitario—, lugar en el cual se forjan formas diferenciadas y en el que la persona construye su manera de entender y participar, no solo en el campo religioso, sino en el espacio social, bajo parámetros dados por el sistema de creencias y prácticas propias del universo simbólico que le aporta su Iglesia, configurando su régimen de verdad. Así, para el creyente, el entendimiento del desarrollo y el compromiso social está mediado necesariamente por el espacio que la religión le ha construido y garantizado en el mundo⁷¹⁵.

Desde esta perspectiva, el proyecto de investigación que sustenta esta revisión teórica apuesta por el estudio de las OBF, explícitamente aquellas que tienen acción en el marco del cristianismo. Para ello, se indaga sobre los sustentos teológicos que fundamentan la relación del cristianismo con la economía en la dinámica de la gestión o el *management*. Entendiendo que el cristianismo como religión monoteísta en su organización interna es trinitario (relacional) y plantea un solo dios en tres personas que constituyen una única sustancia. En este sentido, desde el sistema de creencias y prácticas del cristianismo existe un juego *oikónómico* que lo sustenta.

La palabra *oikonomía* es una expresión griega que significa “la administración del oikos (la casa)” y, más ampliamente, la “gestión” (el *management*). Según Aristóteles, es una praxis, una actividad que conduce a enfrentar un problema en unas situaciones particulares; por eso, los padres de la Iglesia cristiana lo emplean para afrontar el problema teológico de la trinidad de las figuras divinas: “Dios indudablemente es uno, pero en cambio en cuanto a su oikonomía, es decir, el modo en que administra su casa, su vida y el mundo que ha creado es triple⁷¹⁶”. Dios encarga

715. REYES SÁNCHEZ, Gina Marcela, TORRES SERRANO, Juan Manuel, JIMÉNEZ HURTADO, José Luis y BUITRAGO PEÑA, María del Pilar. (2019). Experiencia religiosa, ciudadanía y participación política. En: *Ámbito Investigativo*, vol. 4, no. 2, p. 1-10.

716. AGAMBEN, Giorgio. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno.* (F. Costa; E. Casto y M. Ruvituro, Trads.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo, 2008.

a Cristo “la economía”, la administración y el gobierno de la historia de los hombres. Por lo anterior, el término va a designar “el plan salvífico de Dios” en el que la encarnación y redención son fruto de esa *oikonomía*, de esa organización y gestión para la salvación a través del Reino de Dios. El gobierno salvífico de Dios en la historia de los hombres es resultado de ese *management*, de esa gestión, de esa *oikonomía* que es dispositivo de la salvación. De esta forma, Dios dispone de la vida divina a manera de una trinidad.

Fundamentos teológicos veterotestamentarios: la crítica profética a la idolatría

Retomando la hipótesis planteada en la investigación, las OBF que basan sus sistemas de creencias y prácticas religiosas en el cristianismo ponen como fundamento teológico y bíblico la comprensión relacional del Dios uno-trino, retomando la visión veterotestamentaria de la denuncia profética idolátrica.

En este sentido, los profetas en el Antiguo Testamento han percibido y criticado que los ídolos fascinan y atraen, cuestión que ha permitido configurar el dispositivo del “único dios”. Rivon⁷¹⁷ subraya que, aunque en la Biblia el concepto de *idolatría* no existe propiamente, sí aparece la expresión servir/adorar a otros dioses o dejarse llevar por ellos. Se trata particularmente de traicionar a ese “solo dios” que ha establecido una alianza con su pueblo, pacto a través del cual se da y se organiza el gobierno de los hombres, la gestión de la vida, a través de la figura de un único dios, del “solo Yavhé”.

En el marco del monoteísmo judío y del pacto entre Dios y el pueblo, de esa economía de salvación, este servir/adorar idolátrico es criticado por los profetas (Isaías, Jeremías, Ezequiel, Miqueas), ya que se relaciona con un culto a los dioses fabricados por manos humanas. Es por ello que los profetas señalan la impotencia de ídolos manufacturados por los hombres (Isaías 40: 19-22), sinónimo de un fetichismo ilusorio. La idolatría es un culto extranjero, profano, que es profanación y produce una alienación (sujeto escindido, perdiendo su ser, su identidad, convertido

717. RIVON, Krygier. Qu'est l'idolâtrie? En: Pardès, 2013, vol. 1, no. 53, p. 141-167.

en algo contrario a su propia esencia). Según Rivon⁷¹⁸, para Israel la idolatría llega a convertirse en una especie de adulterio (metáfora usada de forma abundante en la Biblia en Oseas 1 y Ezequiel 16: 6-30), cediendo a la poderosa seducción que el ídolo ejerce. La idolatría es traición al pacto, a la alianza establecida entre Dios y los hombres en el marco de una economía de la salvación.

A través de esta alianza sináutica se configura el discurso de un “Dios uno” que gobierna, organiza, ordena y controla la historia de los seres humanos. Así las cosas, este Dios otorga a su pueblo elegido, con el cual ha establecido un pacto, numerosas promesas de fecundidad y de prosperidad, pero exige también un intercambio del que depende su destino: el cumplimiento de sus mandamientos. Estos no son solamente códigos de buena conducta, sino que exigen del hombre la santificación, lo santo y lo sagrado, vinculado a la víctima por el sacrificio. Un programa de superación de sí mismo, una sublimación de la conducta natural a través de una disciplina y una ascesis muy exigente: numerosas leyes requieren consagrar energía, bienes y capacidades; canalizar deseos y sublimar pulsiones para dedicarse/consagrarse al culto de un dios que exige una fuerte solidaridad social, el respeto a lealtades contractuales entre las personas, una sexualidad entregada a la edificación de la familia. Es, en últimas, un dispositivo que gestiona el plan salvífico de dios. Así lo expresa el libro del Éxodo: “Ahora bien, si me obedecen fielmente y guardan mi alianza, ustedes serán el pueblo de mi propiedad entre todos los pueblos, porque toda la tierra es mía⁷¹⁹”.

Junto a la alianza, como dispositivo de gestión y administración del plan salvífico de dios, la denuncia profética señala que Yahvé es un ser viviente, con palabra, que se comunica, medio a través del cual controla y organiza la vida de los seres humanos. En este sentido, la idolatría tiene que ver con ídolos-fetiches, re-ificados, artefactos incapaces de palabra. Esta es parte de la denuncia de los profetas veterotestamentarios, afirmando que la lengua de esos dioses-ídolos ha sido tallada por obreros en oro y plata, pero que son mentirosos y no pueden hablar⁷²⁰.

718. *Ibíd.*

719. Éxodo 19: 5.

720. SONNET, Jean Pierre. *Que ceux qui les ont faites leur ressemblent. L'idolatrie dans l'ironie du prophète et du sage.* En: *Autour de l'idolatrie. Figures actuelles de pouvoir et domination.* Bruxelles: Université S. Louis, 2003.

Rodeándose de tales imágenes, el hombre se niega a sí mismo como ser viviente y hablante: imagen de un dios que vive (viviente), que habla, que se comunica. El ídolo se representa a partir del pasado, de un carácter fijo-estático, y conduce a un encerramiento en ese pasado. Así, hacer una imagen idolátrica de Dios elimina la vida y la libertad del ser humano, esclavizándolo a representaciones pasadas, volteándole la espalda al futuro y contradiciendo su libertad en cuanto sujeto de palabra.

De acuerdo a lo anterior, en el comercio con el ídolo el hombre obstruye los sentidos y empobrece el espíritu, según el plan y la voluntad salvífica de Dios. Esta es otra expresión de la gestión, del *management*, constitutiva de la administración de la salvación, de la vida de Dios y de la historia de los hombres. Así lo afirma el profeta, al señalar que todos sin excepción caen en la insensatez y pierden el sentido: “Los que rinden culto a los ídolos son estúpidos y necios. Las cosas a las que rinden culto están hechas de madera y son inútiles⁷²¹”. En esta misma línea, el profeta Isaías denuncia: “No saben ni entienden. Sus ojos están cerrados y no ven; su inteligencia no les permite comprender. No reflexionan ni son capaces de pensar o entender⁷²²”. Junto a esta denuncia profética, el libro de la Sabiduría, en el Antiguo Testamento, señala que el hombre, al recurrir a los ídolos, se encierra en las contradicciones: por la vida, implora eso que está muerto; por su protección, suplica eso que no asegura; por sus medios de existencia, su trabajo y el éxito de sus manos, pide una ayuda vigorosa a manos sin vigor⁷²³. La crítica profética a la idolatría determina que el hombre es transformado en aquello a lo que se “ata”, en su imagen que adormece y enajena el espíritu. La crítica profética a la idolatría, de imágenes talladas que no pueden hablar, radica en el engaño, ellas son mentirosas.

Como se ha venido afirmando, la crítica profética en el Antiguo Testamento, de cara a la tensión entre los ídolos y el “Dios uno”, busca salvaguardar la fe en un solo dios, en “solo Yavhé”, y así establecer una organización, gestión de la historia de los seres humanos, a través del pacto, de la imagen de un dios verdadero, viviente, con palabra,

721. Jeremías 10: 8.

722. Isaías 40: 18.

723. Sabiduría 13: 18.

que se comunica; de la recuperación del espíritu y del sentido. El pueblo de Israel cuenta su historia desde la acción salvadora de ese único y verdadero Dios, presentando su fe como una historia (economía) de salvación.

Esta comprensión del “Dios uno”, en la economía de salvación bíblica, lleva también a considerar que ese dios es el verdadero, que no engaña a los seres humanos como lo hacen los ídolos. Este régimen de verdad configura también la gestión y administración de la vida de los seres humanos a través de la ley. La alianza, como dispositivo, remite también a la entrega y al respectivo cumplimiento del decálogo, de los mandamientos, de las leyes que ese “Dios uno” y verdadero entrega a Moisés para ser cumplidas y así salvaguardar la promesa de Dios: ustedes serán mi pueblo y yo seré su dios.

En consecuencia, el ídólatra se esconde detrás del ídolo para ordenarse, debido a que el ídolo profiere un mandamiento, emite una ley parodia de la verdadera ley, enmarcada en la alianza y alejándose del “único” dispositivo de salvación. Dispositivo que está encaminado a organizar la administración de la vida y de la historia. El ídolo no habla, pero el ídólatra es un “ventríloco” que se formula a través de la imagen una ley divina a su imagen⁷²⁴. Así las cosas, el dios de la alianza, dios fiel al pacto con su pueblo, no exige eso que el ídolo exige. En consecuencia, los imperativos que se le atribuyen a Dios tocan lo monstruoso, particularmente cuando el hombre se imagina que Dios exige el sacrificio de su hijo. La denuncia del profeta Ezequiel se presenta en esta vía: “Tomaste además a tus hijos que habías dado a luz para mí, y se los sacrificaste como alimento. ¿Acaso eran poca cosa tus prostituciones⁷²⁵?”

En el contexto del dispositivo de ese dios de la alianza, el profeta denuncia la “fábrica idolátrica”, que se resiste a esta organización sacrificial donde Dios es confundido con el ídolo. De esta forma, el hombre proyecta sobre el único dios solicitudes imaginarias, siendo incapaz de volver a ser oyente de su palabra y de la voluntad de Dios, alejándose del plan salvífico. Así lo expresa el profeta Isaías: “Déjense de traerme ofrendas inútiles [...], ya no soporto más sacrificios ni fiestas [...], dejen de hacer

724. BEAUCHAMP, Paul. *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu*. Paris: Seuil, 1999.

725. Ezequiel 16: 20.

el mal y aprendan a hacer el bien, den sus derechos al oprimido, hagan justicia al huérfano y defiendan a la viuda⁷²⁶”.

El problema económico de la trinidad - Oikonomía

Los desarrollos teológicos que vienen sustentando la consolidación del monoteísmo, a partir de la crítica a la idolatría, son parte de un dispositivo, entendiendo este desde lo que plantea Foucault, en una entrevista de 1977, así:

Lo que trato de indicar con este nombre es, en primer lugar, un conjunto resueltamente heterogéneo que incluye discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, brevemente, lo dicho y también lo no-dicho, éstos son los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que se establece entre estos elementos [...]. He dicho que el dispositivo era de naturaleza esencialmente estratégica, lo que supone que se trata de cierta manipulación de relaciones de fuerza, bien para desarrollarlas en una dirección concreta, bien para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas, etc. [...]. El dispositivo se halla pues siempre inscrito en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno de los bordes del saber, que nacen de él pero, asimismo lo condicionan⁷²⁷.

Este dispositivo opera como configurador de un régimen de verdad a partir de la idea de un único dios, posibilitando una administración, gestión y gobierno de los hombres.

Este *dispositio* (dispositivo), configurado desde una teología veterotestamentaria, se reconfigura desde el misterio de la encarnación en la segunda persona y en el espíritu, que opera como articulador de las dos personas anteriores de este dios trino. El espíritu también opera para el mantenimiento y la vigencia del cristianismo, permitiendo la adecuación de este en el devenir histórico y manteniendo el plan salvífico.

726. Isaías 1: 13,15,16.

727. FOUCAULT, Michel. *Dit et écrits I. 1954-1975*. Paris, France: Éditions Gallimard, 2001, p. 299-300.

La distribución que se propone desde esta postura teológica para sustentar la crítica al politeísmo surge a través de la división en estas tres figuras. El lugar de Dios es único y está definido por su ser y sustancia, a diferencia del hijo, que pasa a ser el encargado de la economía, la gestión y el gobierno de los hombres. De esta manera, el término *oikonomía* se constituyó en el dispositivo que introdujo el dogma trinitario y que estableció la separación entre la ontología del ser y la acción económica y política⁷²⁸.

El concepto de *oikonomía* va a ser abordado por Agamben desde una perspectiva histórica y en ella va a retomar la inversión de la expresión paulina de la “economía del misterio” en “misterio de la economía”. En esta última, el misterio radica en la economía propiamente, pues implica una praxis a través de la cual Dios dispone la vida divina a manera de una trinidad y, al mismo tiempo, define el mundo para las criaturas. Entonces, en esta delimitación de un dios que es uno y trino a la vez, la *oikonomía* permite la conciliación de esa doble expresión con el fin de ejercer la acción de cuidar del mundo y, a la vez, establecer una “praxis inmanente de gobierno, cuyo misterio supramundano coincide con la historia de la humanidad⁷²⁹”.

El concepto *oikonomía* contiene en sí mismo dos posibilidades de significado: por una parte, hace alusión a la organización interna de la vida divina y, por otro lado, hace referencia a la historia de la salvación, con la característica de que en ello no se genera una contradicción, sino que ambos significados están correlacionados a manera de una cara que representa la ontología del concepto y la otra cara en la que se sitúa la pragmática.

Sin embargo, Agamben va a ver que el intento de unión teológica trinitaria termina finalmente en una separación con efectos claros. Uno de los más importantes será el de constatar, a través de la revisión de documentos, que cuando los teólogos (particularmente la teología patristica) usan el concepto *oikonomía*, este no se remite exclusivamente a una concepción teológica, sino que hay en ese uso una extensión de sentido desde la economía a la teología. De esta forma, la *oikonomía* se convierte

728. MARTÍNEZ POSADA, Jorge Eliécer. *Subjetividad, biopolítica y educación: una lectura desde el dispositivo*. Bogotá, Colombia: Ediciones Unisalle, 2014.

729. AGAMBEN. Op. Cit. p. 66.

en un dispositivo a través del cual el dogma de la trinidad y la idea de un gobierno providencial divino del mundo se introduce en la fe cristiana⁷³⁰.

Al hacer esta extensión de sentido, la *oikonomía* pierde su componente político; así, esta se concibe como un orden inmanente, doméstico y no político, tanto en la vida divina como en la humana. La consecuencia de ello es que la *oikonomía* se convierte en un paradigma de gestión y no epistémico; este término, más que un sistema de normas o de ciencia en sentido propio, designa una praxis y un saber no epistémico, gestión fundamentalmente ordenada de la casa. Al mismo tiempo, la política pierde en ese espacio su connotación de soberanía, quedando supeditada al puro ejercicio de la gestión y la administración.

Sin embargo, como suele suceder, la fractura que de este modo los teólogos habían intentado evitar y quitar de Dios sobre el plano del ser, reaparece en la forma de una cesura que separa en Dios el ser y la acción, la ontología y la praxis. La acción (la economía, pero también la política) no tiene ningún fundamento en el ser: esta es la esquizofrenia que la doctrina teológica de la *oikonomía* deja en herencia a la cultura occidental⁷³¹.

Agamben realiza un análisis de la *oikonomía* en tanto dispositivo que permite observar cómo funciona y se articula la trinidad, en tanto máquina gubernamental (de forma interna y externa). Así, encuentra que aún en las democracias occidentales contemporáneas, la *gloria* se consolida como el misterio que está detrás del poder y que se manifiesta en la aclamación pública y en los medios de comunicación masiva, que son sus administradores y dispensadores.

Cómo las OBF juegan oikonomicamente

En este apartado vamos a analizar las Organizaciones Basadas en la Fe como dispositivos que, en el marco de la diversificación del campo religioso, son configurados por las relaciones entre la economía, la teología y el capitalismo.

730. AGAMBEN, Giorgio. ¿Qué es un dispositivo? (M. Ruvituso, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo, 2014, p. 15.

731. *Ibíd.*

Las Organizaciones Basadas en la Fe son instituciones vinculadas al campo religioso, que han tenido su condición de posibilidad de existencia en la vitalidad de la religión en el ámbito de lo público (que no opera bajo un monopolio, sino en un contexto de intensa pluralización). Son instituciones que pertenecen al campo religioso; si bien en su estructura organizacional se diferencian de las Iglesias, en el caso del cristianismo no pueden ser comprendidas de una forma desarticulada, ya que muchas de ellas nacen al interior de las confesiones religiosas y comparten un régimen de verdad, un sistema de creencias y prácticas que determinan su *oikonomía*⁷³².

Las OBF se configuran de manera particular o de manera colectiva. Tienen impacto en las comunidades en las que actúan a través de la promoción de diversos servicios en el espacio social, como un conjunto heterogéneo que incluye la salud, la educación y la alimentación, entre otros, estableciendo una red entre estos elementos en la forma de dispositivo, que se viene configurando desde la tradición teológica veterotestamentaria (en la cual la crítica profética a la idolatría convoca a la compasión y no a las ofrendas y los sacrificios).

Para ello, partimos del análisis de tres componentes del **dispositivo**:

- a. Es un conjunto heterogéneo, que incluye virtualmente cualquier cosa, lo lingüístico y lo no-lingüístico al mismo tiempo: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas de policía, proposiciones filosóficas, etc. El dispositivo en sí mismo es la red que se establece entre estos elementos.
- b. El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta y siempre se inscribe en una relación de poder.
- c. Es algo general, un *resseau*, una “red”, porque incluye en sí la episteme, que es, para Foucault, aquello que en determinada sociedad permite distinguir lo que es aceptado como un enunciado científico de lo que no es científico⁷³³.

732. SÁNCHEZ, TORRES y JIMÉNEZ. Op. Cit.

733. MARTÍNEZ POSADA. Op. Cit. p. 29-30.

De acuerdo a los componentes anteriormente mencionados, no hay una forma única de entender el concepto de OBF. En algunas situaciones, el concepto se refiere a las organizaciones con un enfoque predominante o exclusivamente vinculado a la ayuda después de un desastre, desarrollo y/o construcción de paz, con diferentes grados de identificación religiosa y arraigo en las comunidades de fe: algunas son internacionales, mientras que otras son específicas de cada país, y operan como una función estratégica que siempre se inscribe en condiciones históricas de emergencia y, por lo tanto, responden como dispositivo que gestiona y organiza, en el espacio y en el tiempo, bajo esta dimensión de fe y *management*, el campo religioso y político, administrando las concepciones de desarrollo, pobreza y bienestar.

Las OBF son dispositivos que se organizan *oikónómicamente* desde discursos y prácticas de bienestar, a través de una variedad de organizaciones benéficas afiliadas a una o más religiones o tradiciones espirituales. Dentro del campo religioso, se posicionan como instituciones que, junto a las organizaciones del sector religioso, se pueden caracterizar como: congregaciones religiosas (por ejemplo, iglesias, mezquitas, sinagogas o templos); organizaciones caritativas patrocinadas o dirigidas por una o más congregaciones religiosas; organizaciones sin fines de lucro fundadas por individuos religiosos o congregaciones; instituciones ecuménicas e interreligiosas, organizaciones globales y redes, entre otras⁷³⁴.

Las medidas administrativas que permiten operar el dispositivo de las OBF están dadas en el marco de la legislación colombiana, para su existencia independiente a través del Registro de Entidades Sin Ánimo de Lucro (ESAL) que emiten las Cámaras de Comercio y el cual hace pública la situación de las personas jurídicas. En el caso de las fundaciones de carácter religioso, el registro se hace a manera de una “organización no gubernamental” (ONG) como entidad sin ánimo de lucro. A pesar de esto, es importante aclarar que muchas de las acciones sociales que desarrolla el sector religioso no necesariamente se llevan a cabo mediante la constitución de organizaciones independientes a la Iglesia o asociación religiosa.

734. ECPAT INTERNACIONAL. Alianzas con Organizaciones Basadas en Fe y líderes religiosos/as para la protección de niñas, niños y adolescentes contra la explotación sexual en línea. Bangkok, Thailand: ECPAT Internacional, 2016. Disponible en Internet: <URL: www.ecpat.org>.

Los acuerdos que se desarrollaron entre el Gobierno de Juan Manuel Santos y la guerrilla de las FARC marcaron paralelamente en Colombia una serie de acercamientos entre el Gobierno nacional y las comunidades religiosas, con el fin de que estas últimas apoyaran el proceso y se incluyeran y reconocieran como actores fundamentales en la construcción de la paz.

Así, el entonces ministro Juan Fernando Cristo fomentó una serie de encuentros con el sector religioso con el fin de crear espacios para el reconocimiento y la articulación entre las entidades del Gobierno y las diferentes Iglesias presentes en Colombia; uno de ellos fue el taller “Herramientas para el fortalecimiento de la gestión de la cooperación internacional de las iglesias y organizaciones basadas en la fe”, con el cual se promovió la efectiva gestión de la cooperación internacional por parte de las entidades del sector religioso y las OBF, argumentando que ven en ellas un potencial rol de socios estratégicos del Estado e interlocutores de la sociedad civil. En este sentido, las OBF son un dispositivo que, en su función, es esencialmente estratégico en el marco de las condiciones históricas del conflicto armado en Colombia y la negociación de la paz, respondiendo de esta forma a la urgencia que demandaron estos acontecimientos.

Al igual que el Gobierno colombiano, otros Gobiernos a nivel internacional han promovido a las OBF, argumentando la necesidad de su papel en la sociedad. Para el caso de Estados Unidos, el expresidente George W. Bush, en el año 2001, emitió la orden ejecutiva 13199 para el establecimiento de la Oficina de Iniciativas Comunitarias y Basadas en la Fe de la Casa Blanca. En esta orden, se manifiesta que “las organizaciones religiosas y otras organizaciones comunitarias son indispensables para satisfacer las necesidades de los estadounidenses pobres y los barrios angustiados. El gobierno no puede ser reemplazado por tales organizaciones, pero puede y debe darles la bienvenida como socios”. Esto confirma que las OBF son un dispositivo en el que se relacionan estratégicamente proposiciones filantrópicas con medidas administrativas y enunciados morales, que permiten las lógicas *oikónómicas* de la administración de la casa, de la vida y el mundo. De esta manera, se evidencian las relaciones que se dan entre el campo religioso y el campo político en sus formas de presión *ad extra* y de tensión *ad intra*, donde los agentes e instituciones establecen la red de relaciones objetivas de atracción, repulsión u homología.

Por otra parte, vale la pena recalcar que las OBF se han venido posicionando a nivel mundial como un dispositivo que beneficia aquellas políticas, programas y proyectos orientados a combatir la pobreza. En este sentido, organizaciones como el PNUD enuncian, a través de sus discursos,

el rol significativo que las organizaciones no gubernamentales basadas en la fe (OBF) tienen para abordar desafíos de desarrollo y humanitarios. Con un abordaje holístico sustentado en el reconocimiento de la dignidad y el valor intrínseco de cada ser humano, las OBF traen las dimensiones ética y espiritual a la mesa del desarrollo. Son actores que ejercen su influencia y liderazgo constructivos en múltiples niveles y espacios⁷³⁵.

De esta manera, el reconocimiento del papel que en el ámbito público desempeñan las religiones y sus organizaciones no solo proviene del sector religioso, sino también de las agencias internacionales que, en el marco del alcance de los objetivos del desarrollo sostenible, otorgan una legitimidad; esto es, el reconocimiento social de su autoridad y de su competencia sobre estos dominios, que hasta hace no muchas décadas habría sido cuestionada.

Son múltiples las iniciativas que la Organización de las Naciones Unidas y sus agencias han emprendido en conjunto con las OBF. A continuación, se hace referencia a tres procesos relevantes: el “Grupo de trabajo interinstitucional de las Naciones Unidas para la colaboración con actores basados en la fe para el desarrollo sostenible”, el “Diálogo de Desarrollo sobre Valores y Ética”, del Banco Mundial, e “International Partnership of Religion and Development”. Esta última es una plataforma, creada en 2016, integrada por más de 70 OBF y financiada por el Ministerio Federal de cooperación económica y desarrollo del Gobierno alemán (BMZ) y la Agencia para el Desarrollo Internacional de los Estados Unidos (USAID). En este sentido, las OBF se han configurado como un dispositivo *oikónómico* para la administración efectiva de la noción de

735. PNUD, “La contribución de las organizaciones basadas en fe a la Agenda 2030 para el desarrollo sostenible en Argentina”, Buenos Aires, Argentina, 2019, 51 p. Consultado en <https://www1.undp.org/content/dam/argentina/Publications/Agenda2030/PNUDArgentinaPubReligi%C3%B3nDesarrollo.pdf>

desarrollo que la Agenda 2030 propuso alcanzar a nivel mundial a través de los 17 objetivos del desarrollo sostenible.

Los representantes de las OBF también han visto en estas circunstancias la oportunidad para reafirmar la participación de la religión en la vida política, social y económica a nivel mundial:

Durante mucho tiempo, en el ámbito de la sociedad civil internacional las religiones se han considerado un serio obstáculo para el progreso social y la emancipación de las personas. Eran parte del problema. Sin embargo, hoy en Naciones Unidas crece la conciencia de que las instituciones religiosas están trabajando desde hace décadas en las áreas clave del desarrollo, contribuyendo precisamente a aquellas áreas de desarrollo identificadas como clave por el sistema de Naciones Unidas. De tal manera que son un actor esencial. Son parte de la solución⁷³⁶.

Aquí se muestra cómo las mismas comunidades religiosas ponen en juego su capital simbólico, basado en los valores cristianos, que les permite posicionarse en otros espacios (como el político y, explícitamente, en el campo del desarrollo a nivel internacional).

Otro de los elementos que las propias comunidades destacan para ser tomadas en cuenta en el marco de las políticas internacionales está relacionado con el fracaso de los modelos de desarrollo seculares de Occidente, hecho que abre las puertas para aplicar nuevas estrategias que indaguen sobre la relación entre el campo religioso y el campo político a partir de la presión/tensión del desarrollo, así como el papel de las OBF en los esfuerzos por mejorar la calidad de vida de las poblaciones. Sin embargo, dado que es inmensa la diversidad de organizaciones, algunas de ellas han propuesto que una tarea mínima a cumplir debe ser la reflexión sobre cómo debe subsistir una correspondencia entre la teología y la pragmática para abordar la relación entre fe y religión, por un lado, y el desarrollo y la acción social, por otro⁷³⁷.

736. GLOBAL IGNATIAN ADVOCACY NETWORK (GIAN). Comunidades de fe de todo el mundo responden a los Objetivos Mundiales. EDUJESUIT. 23 de octubre de 2015. Disponible en Internet: <URL: www.edujesuit.org/es/comunidades-de-fe-de-todo-el-mundo-responden-a-los-objetivos-mundiales/>.

737. COMITÉ CENTRAL MENONITA (CCM). La diferencia que hace la fe. En: Revista trimestral de teoría y práctica del CCM, 2016, vol. 4, no. 4, p. 1-16.

Las referencias encontradas acerca del papel de las OBF tienen en común la poca indagación sobre los efectos negativos que pueden ocasionar en las comunidades en las cuales enfocan su trabajo. Así, es recurrente encontrar comentarios donde únicamente se enaltece su labor social:

Las organizaciones religiosas u organizaciones basadas en la fe (OBF) son organizaciones vinculadas con la religión y [los] servicios sociales al público y se caracterizan por el papel que desempeñan con respecto a servicios de salud en las comunidades. Además, desde la fe o doctrina que profesan aportan valores que permiten la construcción de un ser integral⁷³⁸

Las OBF, al operar como dispositivo *oikonomico* en el marco de los discursos de desarrollo, se han configurado como agentes sociales valiosos que, por su mismo carácter, no han sido objeto de crítica por la forma en que han establecido su régimen de verdad y su organización administrativa y de gestión, lo que les ha permitido una posición relevante en el cumplimiento de la Agenda 2030 y los objetivos de desarrollo sostenible.

Conclusiones

La tesis que ha orientado este artículo ha sido que las OBF son organizaciones que, en el marco de la diversificación del campo religioso, son configuradas por las relaciones entre economía, teología y capitalismo. Estas organizaciones se ubican y se posicionan en dicho campo a través de procesos de diversificación, tendientes a su participación en la gestión de prácticas económicas, sociales y humanitarias.

738. HERNÁNDEZ, Marta; Wendy BUENO ARIZA, Adriana CANTILLO DE LA CRUZ, Nacira CARO OSORIO, Verónica CASTRO BOCANEGRA, Mayra ESCAF VERGARA, Jorge JIMÉNEZ MESINO, Lina NAVAS BORNACELLI, Alexis RAMOS BLANCO, Dairo SANTANA BELTRÁN, Orlando SILVERA TAPIA. "Percepciones, conocimientos y actitudes de diferentes organizaciones basadas en la fe frente a su participación en la formulación del Plan de Salud Territorial del distrito de Barranquilla (Colombia), Salud Uninorte, Revista de la División de Ciencias de la Salud de la Universidad del Norte, 2015, ISSN Electronico 2011-7531, ISSN Impreso 0120-5552, Volumen 31, n.º2, mayo-agosto 2015. Disponible en Internet: <https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/salud/article/download/7616/8049?inline=1>

Dentro del espacio social, se configura el campo religioso en torno a un interés que se objetiva en la producción de un mensaje sistemático capaz de dar un sentido unitario a la vida, una visión coherente del mundo y la existencia humana; este interés se consolida a partir un régimen de verdad, a través de un sistema de creencias y prácticas fundamentadas, en el caso del cristianismo, en una visión teológica veterotestamentaria y neotestamentaria desde la visión relacional de un dios uno y trino.

El dispositivo de la tradición veterotestamentaria, que operaba para configurar el discurso sobre un dios único, deviene en un dispositivo *oikónómico* (incluyendo las personas del dios Hijo y el dios Espíritu), lo cual conlleva a prácticas de administración (*management*) que, en el contexto del campo religioso diversificado, se expresan a través de las OBF encargadas de administrar los recursos de los organismos nacionales e internacionales para el desarrollo con una visión teleológica de la salvación. Por todo lo anterior, las OBF operan como un dispositivo *oikónómico* en el campo religioso.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno. (F. Costa; E. Casto y M. Ruvituso, Trads.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. ¿Qué es un dispositivo? (M. Ruvituso, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo, 2014.
- ASHKENAZI, Jacob. Family Rural Churches in Late Antique Palestine and the Competition in the 'Field of Religious Goods': A Socio-Historical View. In: Journal of Ecclesiastical History, 2018, vol. 69, p. 709-727. DOI: 10.1017/S0022046918000015
- BEAUCHAMP, Paul. D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu. Paris: Seuil, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. Algunas propiedades de los campos. Pierre Bourdieu, Sociología y Cultura [título original 1976]. (M. Pou, Trad.). México: Grijalbo, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber. Intelectuales, política y poder [título original 1971]. (A. T. Martínez, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Eudeba, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. Génesis y estructura del campo religioso [título original 1971]. (A. B. Gutiérrez, Trad.). En: Relaciones. Estudios de historia y sociedad, 2009, vol. 27, no. 108, p. 29-83.

- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc. Una invitación a la sociología reflexiva [título original 1992]. (A. Dilon, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI, 2005.
- BUSH, George W. Executive Order 13199-Establishment of White House Office of Faith-Based and Community Initiatives Online by Gerhard Peters and John T. Woolley, The American Presidency Project. Disponible en Internet: <URL: <https://www.presidency.ucsb.edu/node/217539>>.
- CHIHU AMPARÁN, Aquiles. La teoría de campos de Pierre Bourdieu. En: Revista Polis. Cultura política y debate teórico: análisis psicosocial y sociológico, 1998, vol. 98, p. 179-199.
- COMITÉ CENTRAL MENONITA (CCM). La diferencia que hace la fe. En: Revista trimestral de teoría y práctica del CCM, 2016, vol. 4, no. 4, p. 1-16.
- DIANTEILL, Erwan. Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion: A Central and Peripheral Concern. (A. Wallis, Trad.). In: Theory and Society, 2003, vol. 32, no. 5/6, p. 529-549.
- ECPAT INTERNACIONAL. Alianzas con Organizaciones Basadas en Fe y líderes religiosos/as para la protección de niñas, niños y adolescentes contra la explotación sexual en línea. Bangkok, Thailand: ECPAT Internacional, 2016. Disponible en Internet: <URL: www.ecpat.org>.
- FOUCAULT, Michel. Dits et écrits I. 1954-1975. Paris, France: Éditions Gallimard, 2001.
- GLOBAL IGNATIAN ADVOCACY NETWORK (GIAN). Comunidades de fe de todo el mundo responden a los Objetivos Mundiales. EDUJESUIT. 23 de octubre de 2015. Disponible en Internet: <URL: www.edujesuit.org/es/comunidades-de-fe-de-todo-el-mundo-responden-a-los-objetivos-mundiales/>.
- HERNÁNDEZ, Marta; Wendy BUENO ARIZA, Adriana CANTILLO DE LA CRUZ, Nacira CARO OSORIO, Verónica CASTRO BOCANEGRA, Mayra ESCAF VERGARA, Jorge JIMÉNEZ MESINO, Lina NAVAS BORNACELLI, Alexis RAMOS BLANCO, Dairo SANTANA BELTRÁN, Orlando SILVERA TAPIA. "Percepciones, conocimientos y actitudes de diferentes organizaciones basadas en la fe frente a su participación en la formulación del Plan de Salud Territorial del distrito de Barranquilla (Colombia), Salud Uninorte, Revista de la División de Ciencias de la Salud de la Universidad del Norte, 2015, ISSN Electronico 2011-7531, ISSN Impreso 0120-5552, Volumen 31, n.º2, mayo - agosto 2015, disponible en internet: <<https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/salud/article/download/7616/8049?inline=1>>

- HERVIEU-LÉGER, Danièle. La religión: hilo de memoria [título original, 1993]. (M. Solana, Trad.). Madrid, España: Herder, 2005.
- MARTÍNEZ, Ana Teresa. Religión y creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. En: Bourdieu, Pierre. La eficacia simbólica. Religión y política. (A. B. Gutiérrez y A. T. Martínez, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Biblos, 2009.
- MARTÍNEZ POSADA, Jorge Eliécer. Subjetividad, biopolítica y educación: una lectura desde el dispositivo. Bogotá, Colombia: Ediciones Unisalle, 2014.
- PEW RESEARCH CENTER. People in Emerging Markets Catch Up to Advanced Economies in Life Satisfaction. Washington, USA: Pew Research Center, 2014. Disponible en Internet: <URL: www.pewresearch.org>.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD). Religión y desarrollo resumen ejecutivo. La contribución de las organizaciones basadas en fe a la Agenda 2030 para el desarrollo sostenible en Argentina. Buenos Aires, Argentina: PNUD, 2019. Disponible en Internet: <URL: www.ar.undp.org>.
- RIVON, Krygier. Qu'est l'idolâtrie? En: Pardès, 2013, vol. 1, no. 53, p. 141-167.
- REYES SÁNCHEZ, Gina Marcela, TORRES SERRANO, Juan Manuel, JIMÉNEZ HURTADO, José Luis y BUITRAGO PEÑA, María del Pilar. (2019). Experiencia religiosa, ciudadanía y participación política. En: *Ámbito Investigativo*, vol. 4, no. 2, p. 1-10.
- REYES SÁNCHEZ, G. M., TORRES SERRANO, J. M. y JIMÉNEZ HURTADO, J. L. (2020). La religión en lo público: mirada desde las relaciones diversidad religiosa-espiritualidad-política. En: Carreño Manosalva, Clara Inés y Jiménez Hurtado, José Luis. *Compromisos para la paz: espiritualidad y política*. Bogotá, Colombia: Ediciones Unisalle.
- SAPIRO, Gisele. La teoría de los campos en sociología: génesis, elaboración, usos. En: *Pasajes-Revista Universidad Nacional del Litoral*, 2017, vol. 4, no. 5, p. 435-455. DOI: 10.14409/tb.v1i5.6641
- SONNET, Jean Pierre. Que ceux qui les ont faites leur ressemblent. L'idolâtrie dans l'ironie du prophète et du sage. En: *Autour de l'idolâtrie. Figures actuelles de pouvoir et domination*. Bruxelles: Université S. Louis, 2003.
- SUÁREZ, Hugo José. Bourdieu y la religión: una introducción necesaria. En: *Revista Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 2006, vol. 108, p. 19-27.

SEXTA SECCIÓN

Actores religiosos en la esfera pública

Pablo Moreno

**DE LA LIBERTAD RELIGIOSA A LA LIBERTAD
DE PARTICIPACIÓN EN LO PÚBLICO:
UNA PERSPECTIVA DEL ITINERARIO
DE LOS EVANGÉLICOS EN COLOMBIA**

Colombiano. Licenciado en Historia de la Universidad del Valle (Cali), Teólogo de la Universidad Bautista, magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, y doctor en Teología de la Universidad de Amsterdam. Historiador del protestantismo colombiano desde su tesis de maestría "Protestantismo y disidencia en el suroccidente colombiano, 1908-1940" (1999) y su artículo "Protestantismo histórico en Colombia" en el libro compilado bajo la dirección de la reconocida historiadora de la religión Ana María Bidegain, *Historia del Cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad* (2004), primero en el país sobre el tema desde un ambiente académico y en una perspectiva de la diversidad religiosa amparada por la Constitución de 1991. Su obra más conocida es el libro *Por momentos hacia atrás... por momentos hacia adelante. Una historia del protestantismo en Colombia 1825-1945*. Es rector de la Universidad Bautista, en Cali. Correo: pablomoreno777@gmail.com

Pablo Moreno

**DE LA LIBERTAD RELIGIOSA A LA LIBERTAD
DE PARTICIPACIÓN EN LO PÚBLICO:
UNA PERSPECTIVA DEL ITINERARIO
DE LOS EVANGÉLICOS EN COLOMBIA**

Resumen

Los evangélicos en Colombia lucharon durante décadas, con grandes sacrificios, por ganar el reconocimiento como otra forma de expresión legítima del cristianismo en Colombia. Particularmente durante los años 50 del siglo XX, vivieron una aguda crisis en el período de “la Violencia”. Después de afrontar luchas externas e internas respecto a su rol en la sociedad, lograron ser parte del cambio impulsado por la Constitución de 1991. A partir de ese momento, la lucha por la libertad religiosa evolucionó hacia una participación activa en lo público. Su propósito ahora era transformar la sociedad a partir de los principios morales promovidos por estas Iglesias. Un momento clave de esta evolución ocurrió en el año 2016, cuando se organizaron marchas en defensa de la familia, la oposición a la “ideología de género” y el apoyo al “no” en el plebiscito sobre del Acuerdo de Paz.

Palabras clave: evangélicos, libertad religiosa, participación pública, política y liberalismo.

Abstract

Evangelicals in Colombia fought for decades, with great sacrifices, to gain recognition as another form of legitimate expression of Christianity in country. Particularly during the 1950s of the 20th century, they experienced an acute crisis in the period of “La Violencia.” After facing external and internal struggles regarding their role in society, they managed to be part of the change promoted by the 1991 Constitution. From that moment on, the fight for religious freedom evolved into active participation in the public sphere. Its purpose now was to transform society based on the moral principles promoted by these Churches. A key moment of this

evolution occurred in 2016, when marches were organized in defense of the family, in opposition to "gender ideology" and in support for the "no" in the plebiscite on the Peace Agreement.

Keywords: evangelicals, religious freedom, public participation, politics and liberalism.

1. Minorías religiosas activas en medio de la Violencia (1958-1970)

La primera evidencia del rol desempeñado por los evangélicos en medio del conflicto colombiano ocurrió durante el período de la Violencia (1949-1958). Este período se caracterizó por olas de violencia en varias regiones del país. Sin embargo, el uso singular tiene relación con la definición de los hechos ocurridos en esa década como “una entidad colectiva, impersonal y anónima, equivalente a un cataclismo o una catástrofe natural, que se abate por los campos y siembra la destrucción a su paso, en la que no hay actores ni intereses claramente definidos y, por consiguiente tampoco hay responsables⁷³⁹”. Así se definió, en contraste con el Frente Nacional propuesto, para superar esa época de barbarie y representarla de tal manera que se ocultara la responsabilidad de los partidos en la promoción y generación de esa violencia. Al reconocimiento de esa realidad y responsabilidad contribuyó el trabajo de monseñor Germán Guzmán, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña⁷⁴⁰.

En ese contexto que no detallaremos aquí, por considerar suficientes los estudios realizados sobre el período, participaron los “protestantes” o “evangélicos”, como fueron denominados en varios relatos que citaremos más adelante. Estas Iglesias, que habían surgido en el siglo XIX y que lograron expandirse en la primera mitad del siglo XX con más fuerza, terminaron en este período siendo afectadas por su filiación religiosa no-católica y liberal en la política.

739. VALENCIA, Alberto. La Violencia en Colombia de M. Guzmán, O. Fals y E. Umaña, y las transgresiones al Frente Nacional. En: Revista Colombiana de Sociología, 2012, vol. 35, no. 2, p. 22.

740. GUZMÁN, Germán; FALS BORDA, Orlando y UMAÑA, Eduardo. La Violencia en Colombia, Estudio de un proceso social. Tomo I. Bogotá: Carlos Valencia editores, 1988.

Después de 1958 hubo un descenso en la violencia para los colombianos y para los evangélicos en particular, ya que estos habían vivido una experiencia dolorosa que marcó su memoria colectiva en los años siguientes. Según los estudios iniciales sobre la Violencia y lo que el sociólogo presbiteriano Augusto Libreros afirmó en su tesis sobre los conflictos políticos y las luchas religiosas en Colombia⁷⁴¹, la Violencia tuvo un primer momento de máxima intensidad entre el 9 de abril de 1948 y el 13 de junio de 1953, un segundo momento de intensidad mínima entre el 13 de junio de 1953 y el 12 de noviembre de 1954 y un tercer momento de mediana intensidad entre el 12 de noviembre de 1954 y el 10 de mayo de 1957.

Después de 1958, el primer Gobierno del Frente Nacional, presidido por Alberto Lleras Camargo, quiso “pasar la página” de la Violencia creando una representación que ayudara a olvidar la tragedia de la década anterior. El libro de Guzmán, Fals y Umaña trasgredió esa intención⁷⁴², pues puso sobre la mesa el tema de “la Violencia” como una realidad que no podía ser pasada por alto en la memoria de los colombianos.

En este contexto, las Iglesias protestantes o evangélicas habían jugado un rol muy activo, pues ocuparon algunas páginas de la prensa nacional y fueron objeto de estudios académicos y confesionales por el problema llamado “persecución religiosa”.

2. El impacto de “la Violencia” en la memoria histórica de los evangélicos

La obra pionera sobre la Violencia en Colombia, escrita por Guzmán, Fals y Umaña, ha sido objeto de muchos debates en pro y en contra de la visión que presenta del período estudiado. No obstante, marcó en gran medida el rumbo de la historia de los evangélicos, debido al impacto que este periodo tuvo sobre la población campesina, que se vio obligada a emigrar hacia la ciudad.

Lina María Sánchez, en un artículo sobre éxodos rurales y urbanización en Colombia, dice que “Colombia pasó rápidamente de ser un país rural a ser un país urbano. En 1938 contaba con 8,7 millones de habitantes, de

741. LIBREROS, Augusto. *Les conflits politiques et les luttes religieuses en Colombie dans la decennie 1948-1958*. Tesis doctoral. París: Université de Paris, Sorbonne, juin 1969. Pp. 137 y ss.

742. VALENCIA. Op. Cit. p. 16.

los cuales el 31 % se ubicaba en centros urbanos; en 1951 la población total llegó a 11,5 millones con un 39 % urbano; en 1964 ascendió a 17,4 millones de personas y la población urbana alcanzó un 52 %⁷⁴³. Como puede verse, hubo un salto importante en 1964, año que hace parte de la década posterior a la Violencia, confirmando de esta manera que la migración interna ha sido uno de los factores cambiantes del paisaje citadino en Colombia.

El estudio sobre la Violencia que realizaron Guzmán, Fals y Umaña mostró, entre varios aspectos, que hubo motivaciones políticas y sociales para la fractura que vivió la nación en esa década. Los pedazos de esa fractura que apenas se comenzaba a recomponer durante la década de 1960 no quedaron articulados —como si el pasado se recuperara de nuevo—, sino que se recompusieron dramáticamente para dar como resultado nuevos hechos de violencia que evidenciaban la reaparición de problemas —como el de la propiedad y uso de la tierra— que no habían sido resueltos en el pasado. Darío Fajardo ha resumido el problema de las causas del conflicto armado de la siguiente manera:

El desarrollo del conflicto armado he tenido etapas diferenciales en su intensidad y en su geografía, particularidades de los marcos políticos, así como otros procesos de carácter económico y social...En los años 1920 a 1930 y desde la perspectiva del desarrollo capitalista de la sociedad colombiana se confrontan dos proyectos de sociedad: uno, afianzado en la valoración de la propiedad de la tierra y confrontado con la propuesta de construcción de una economía nacional apoyada en desarrollos industriales y el desarrollo de una sólida clase media rural⁷⁴⁴.

En la anterior cita queremos destacar la larga duración del conflicto. Para comprender la afectación del conflicto a las Iglesias evangélicas es necesario tomar en cuenta que, desde los años 1920 y 1930, la intolerancia con respecto a los evangélicos fue un problema sin resolver y que se agudizó durante la Violencia.

743. SÁNCHEZ, Lina María. “Éxodos rurales y urbanización en Colombia Perspectiva histórica y aproximaciones teóricas”, Bitácora 13, Bogotá, UNAL, 2008, 60 p. 60.

744. FAJARDO, Darío. Estudio sobre los orígenes del conflicto social armado, razones de su persistencia y sus efectos más profundos en la sociedad colombiana. En: Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2015, p. 364.

3. Los datos sobre los evangélicos en medio de la Violencia

Los días 21 a 25 de junio de 1950 se reunió, en Bogotá, la Asamblea Constituyente de la Confederación Evangélica de Colombia (CEDEC), en el templo de la Iglesia Presbiteriana Central, con la participación de 40 delegados en representación de 17 denominaciones. En esta oportunidad se elaboró una constitución y una confesión de fe, que fueron aprobadas y luego sometidas a la ratificación de diversas Iglesias y convenciones nacionales⁷⁴⁵.

Esta organización fue el resultado de varios esfuerzos anteriores que buscaban la unidad de las Iglesias evangélicas para reclamar sus derechos en medio de una sociedad intolerante.

El estudio de James Goff sobre este período definió el marco con el cual la mayoría de los evangélicos de esta década recordaría “la Violencia”. Los datos estadísticos contribuyeron a la confirmación y reproducción de esa memoria.

The persecution of protestant Christians in Colombia, 1948-1958 with an investigation of its background and causes es el título del libro⁷⁴⁶ de James Goff, quien fuera misionero presbiteriano en Colombia en este período y quien jugó un papel muy activo en la CEDEC, siendo parte de la comisión de investigaciones sobre la persecución religiosa.

Este asunto había sido tratado en la asamblea de 1952, realizada en Cali; allí se propuso realizar un pronunciamiento ante el Gobierno estadounidense sobre la situación de las Iglesias evangélicas en los primeros años de la Violencia. Esta comisión estuvo dirigida por James Goff y el misionero Lorentz Emery.

Francisco Ordoñez, presidente del Consejo Evangélico de Colombia (CEDEC), dijo sobre ellos que “recorrieron los campos y las poblaciones afligidas, por la violencia religiosa, entrevistaron a toda clase de personas: evangélicos perseguidos, agentes del gobierno, católicos de los dos partidos políticos; gente de toda clase y condición⁷⁴⁷”.

745. MORENO, Pablo. Reseña histórica de CEDECOL 50 años (inédito). Bogotá, 2000, p. 2.

746. Este libro fue la publicación de su tesis doctoral presentada en 1965 al San Francisco Theological Seminary, como requisito parcial para la obtención de su doctorado en Teología (GOFF, James. *The persecution of protestant Christians in Colombia, 1948-1958 with an investigation of its background and causes*. Cuernavaca: CIDOC, 1968).

747. ORDOÑEZ, Francisco. *Historia del Cristianismo Evangélico*. Bogotá: Centros de Literatura Cristiana, 2011, p. 471.

El resultado de este trabajo, según Ordoñez, fue la recolección de “más de mil declaraciones firmadas y muchísimas fotografías que demuestran hasta qué grado de crueldad y vandalismo llegó la persecución sufrida por los cristianos evangélicos⁷⁴⁸”. James Goff tenía una idea de la historia basada en la presentación de datos como demostración de lo que ha ocurrido realmente. Por esa razón, presenta en unos apéndices los datos que logró recopilar⁷⁴⁹.

La documentación de los hechos ocurridos en la década 1948-1958 dio como resultado, en síntesis: 126 muertos por causa de la violencia; más de 66 templos, capillas y casas destinadas al culto destruidas; un número bastante grande de casas y propiedades de evangélicos confiscadas; más de 200 escuelas clausuradas y, en algunos lugares, gestos de intolerancia directa hacia los evangélicos que permitieron confirmar una “política de persecución contra los no católicos”.

El Apéndice 2.º contiene acuerdos adicionales al Concordato, como el fuero eclesiástico, la dirección de los cementerios y el registro civil. Estos temas fueron una bandera de lucha para los evangélicos desde la década de 1920.

El Apéndice 4.º trata sobre los “mártires protestantes: 1948-1958⁷⁵⁰”, citando con nombres propios, localización y breve descripción del hecho ocurrido. Goff registra en este apéndice 126 casos de homicidios.

El Apéndice 5.º menciona las escuelas protestantes cerradas entre 1948-1958; el total reportado fue de 248 casos por una orden de la autoridad civil del municipio o corregimiento⁷⁵¹.

El 6.º y último apéndice menciona los sitios de reunión destruidos en este período; aquí se registraron 60 casos de templos y casas de reunión destruidos. El año más difícil fue 1949, con 26 templos destruidos, y el departamento más afectado fue el Valle del Cauca con 12 casos⁷⁵².

Stanley Rycroft, secretario de la Junta de Misiones de la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos, escribió una carta al editor del New York Times el 8 de febrero de 1956, respondiendo a una publicación titulada

748. *Ibíd.* p. 472.

749. GOFF, Op. Cit. Apéndice, cap. 12, p. 1-39.

750. *Ibíd.* Apéndice 4, p. 17-28.

751. *Ibíd.* Apéndice 5, p. 38.

752. *Ibíd.* Apéndice 6, p. 40.

“Colombia denied religious curbs”, en la que se citaba al embajador colombiano en Washington, quien negó que en Colombia hubiesen frenos al ejercicio de la libertad de cultos. Rycroft, en un aparte de la carta, dice:

La Confederación de iglesias evangélicas en Colombia, durante los pasados 6 años, ha documentado más de 1000 casos o incidentes de persecución de protestantes en Colombia, identificando fechas, lugares y nombres de personas involucradas. Los más serios de estos casos incluye el incendio o voladura de iglesias, daños a edificios de las iglesias y otras propiedades, y ataques a individuos que son conocidos como protestantes. La declaración del embajador de Colombia de que su gobierno ha tomado todas las medidas posibles para proteger el clero y las iglesias protestantes no está comprobado por el record⁷⁵³.

La difusión de la obra de Goff en Estados Unidos tenía el objetivo de presionar a sectores políticos norteamericanos para que intervinieran ante el Gobierno colombiano. Hablar de “persecución” no era una buena señal para las relaciones diplomáticas con Estados Unidos. Además, Goff resume su propósito diciendo: “El corazón de este estudio es una descripción de la persecución de los protestantes y las restricciones puestas sobre sus derechos civiles⁷⁵⁴”.

Otro estudio importante como fuente para comprender este período y su conexión con la década de 1960 es el de Augusto Libreros⁷⁵⁵, académico que interpretó el período de afectación de “la Violencia” para los evangélicos de una manera menos confesional y más contextual, teniendo en cuenta la afinidad política que tuvo en estos años el protestantismo histórico y evangélico con el liberalismo. Algunos datos de Augusto Libreros —tomados de Goff, pero interpretados de manera diferente— son:

Augusto Libreros Illidge, presbiteriano, teólogo graduado en Campinas, Brasil, y sociólogo de la Universidad de Paris, fue docente de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad del Valle.

753. Archivo de CEDECOL, ubicado en la iglesia bautista Central de Bogotá, consultado en noviembre de 2019.

754. *Ibíd.* p. 8.

755. LIBREROS. *Op. Cit.*

Libreros presenta una explicación diferente sobre el mismo período de 1948-1958 en su trabajo doctoral. Él tiene en cuenta el trabajo de Goff y cuestiona el concepto de “persecución religiosa” de Ordoñez. Al inicio de su obra, distingue tres acercamientos al tema de la “persecución religiosa” en Colombia: el primero, la obra de Francisco Ordoñez, que califica como “puramente confesional” porque hace una apología de la resistencia protestante ante el catolicismo⁷⁵⁶. La mayor demanda en su crítica del libro de Ordoñez es que “no refleja jamás un esfuerzo de comprensión de dicha persecución religiosa. Es, en el mejor de los casos, una presentación doxológica y apocalíptica de la persecución religiosa⁷⁵⁷”.

Luego, cita otro trabajo, el de Gabriel Muñoz, “La libertad Religiosa en Colombia: ¿hacia dónde vamos?⁷⁵⁸”, que también califica como *confesional*, semejante al de Ordoñez, y que se basa principalmente en argumentos jurídicos para defender la libertad religiosa.

Finalmente, el tercer trabajo que cita Libreros es el de James Goff, del cual dice: “es una fuente precisa de información sobre la mayoría de casos de persecución contra los protestantes colombianos [...]. Sin embargo, la narrativa del autor se deja atrapar en su visión confesional⁷⁵⁹”.

El aporte de Libreros al estudio de este problema, lo deja explícito al decir: “En nuestro conocimiento no hay un análisis sociológico del fenómeno de la ‘persecución religiosa hasta la fecha⁷⁶⁰’; es decir, 1969 (diez años después), cuando las consecuencias de estos acontecimientos no se percibían con la distancia académica que propone Libreros.

La estructura de la obra de Libreros nos explica por qué llega a ciertas conclusiones. Él comienza con un análisis sociológico de la dinámica religiosa; luego, da una mirada a la historia de Colombia, subrayando el rol de la Iglesia católica en la sociedad y describiendo cómo el protestantismo representó, desde el principio, una amenaza contra la estabilidad católica.

Seguidamente, analiza el período de 1947-1958 bajo una subdivisión de tres momentos: 1947 como la pre-violencia, 1948-1953 como el primer gran período de la Violencia, 1953-1954 como un intervalo de paz

756. *Ibíd.* p. 3.

757. *Ibíd.* p. 5.

758. *Ibíd.* p. 5.

759. *Ibíd.* p. 6.

760. *Ibíd.* p. 10.

y 1954-1957 como el segundo gran período de Violencia, finalizando en 1958 como un epílogo de la Violencia⁷⁶¹.

Este marco conduce a la conclusión de que la persecución de los protestantes no fue, estrictamente hablando, una persecución “religiosa”, sino una persecución religioso-política de protestantes y liberales en los dos momentos más agudos de la Violencia (1953-1954 y entre 1954-1957). Adicionalmente, subraya que la opción política seguida por los protestantes fue causa para su persecución, ya que desde el siglo XIX vieron al liberalismo como un aliado natural para sus reivindicaciones y libertades civiles⁷⁶².

Libreros compara los períodos de mayor intensidad de la Violencia en el país con el agravamiento de la situación de los protestantes. Se nota de manera clara que ese paralelismo se puede explicar por la afinidad política de la mayoría de los protestantes afectados con los liberales perseguidos⁷⁶³.

Finalmente, Libreros constata, con esta subdivisión, que en la primera etapa de violencia intensiva la afectación se dio en casi todo el territorio nacional, mientras que durante el intervalo de 1954 se limitó a la región del Sumapaz y en la última parte (entre finales de 1954 hasta 1957) se identifican unos polos de violencia en Caldas, Tolima, Norte del Huila, Noreste del Cauca y el Valle del Cauca⁷⁶⁴.

La persecución de los protestantes o evangélicos en este período obedece al resultado de la intolerancia católica cultivada desde el siglo XIX. Es lo que Fabio Hernán Carballo desarrolla en un trabajo reciente sobre este período y el rol de los protestantes en el período de la Violencia⁷⁶⁵. Este autor se apoya en la teoría hermenéutica de Paul Ricoeur para describir la trama discursiva como mediación entre la experiencia y el oyente: “la idea con construir un discurso es la de cambiar el obrar del oyente o del lector⁷⁶⁶”.

761. *Ibíd.* p. 137.

762. MORENO, Pablo. *Por momentos hacia atrás...por momentos hacia adelante. Una historia del protestantismo en Colombia, 1825-1945.* Cali: editorial bonaventuriana, 2010, p. 45 ss.

763. LIBREROS. *Op. Cit.* p. 138-143.

764. *Ibíd.* p. 11.

765. CARBALLO, Fabio Hernán. *La Persecución a los protestantes en Antioquia durante la violencia bipartidista de mediados del siglo XX.* Medellín: ASCUN, 2013, p. 102 ss.

766. *Ibíd.* p. 102.

Carballo consulta, entonces, materiales escritos por católicos del período, como la revista *Javeriana*, panfletos de monseñor Builes, entre otros, y constata que la construcción del discurso antiprotestante logra conectar unos hechos con la percepción que de estos puede tener el oyente o lector católico.

Para que los apologistas católicos de la época pudieran formar un discurso creíble era necesario construir una estructura narrativa que venía, en apariencia, de la estructura de la acción. Había que publicar toda una red de conceptos con los cuales se tenían que ir familiarizando las personas que escucharan el nuevo mensaje. Las acciones remiten a motivos y tienen agentes, los agentes de esas acciones tienen unos motivos para llegar a unos fines y esos fines implicarán unos resultados en medio de las circunstancias, en este caso el contexto colombiano⁷⁶⁷.

Este autor, aporta un acercamiento novedoso a la construcción del discurso antiprotestante, lo que nos permite reconocer que el rol de los protestantes en este período tuvo un matiz fuertemente religioso-político, como lo anotó Libreros.

4. Historia de un caso: la Unión Misionera Evangélica

Uno de esos pedazos de la fractura fue el cambio que experimentaron los evangélicos en Colombia a partir de 1960 debido a la modificación demográfica posterior a “la Violencia”. La estadística muestra, por un lado, que entre las Iglesias más afectadas por esa década (1948-1958) estuvo la Unión Misionera Evangélica de Colombia, que estaba ubicada en el suroccidente de país, con influencia especial en los departamentos del eje cafetero, Valle, Cauca y Nariño. Juana B. de Bucana cita un boletín de la CEDEC (el no. 3, de abril de 1952) que dice: “según las estadísticas anuales publicadas en la revista mensual de la Unión Misionera en Colombia, *El Mensaje Evangélico*, el número de miembros disminuyó de 1.015 en 1948 a 513 en 1950, como resultado de las persecuciones⁷⁶⁸”.

767. *Ibíd.* p. 113.

768. BUCANA, Juana B. de. *La iglesia evangélica en Colombia, una historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995, p. 155.

No hay que suponer que esa disminución de casi el 50 % de la membresía de la Iglesia desapareció, sino que migró del campo a la ciudad, por lo que se explica que años después, de 1958 en adelante, ella misma comente: “El crecimiento de la iglesia evangélica en los años transcurridos desde 1958 ha estado siempre por encima del índice del crecimiento demográfico del país⁷⁶⁹”. En el período de 1960-1969 Iglesias como la Unión Misionera crecieron un 4,5 % anual a diferencia de las más nuevas; es decir, las que ingresaron al país entre 1958-1966 con un crecimiento del 11,7 % o entre 1968-1969 que tuvieron un crecimiento del 68,7 % anual⁷⁷⁰.

A pesar de que Iglesias como la Unión Misionera Evangélica se vieron muy afectadas en el período de “la Violencia”, el paso del campo a la ciudad de muchas familias forzadas a salir de sus territorios logró recomponer su membresía en las ciudades; no obstante, la afectación por el conflicto de “la Violencia” impidió que tuviera el ritmo de crecimiento de las Iglesias más nuevas, que llegaron a partir de 1958, evidenciando un cambio de ambiente en relación con la tolerancia religiosa.

Después del 9 de abril de 1948, la situación para los liberales estuvo completamente nublada por el “vuelo de los pájaros” en el centro y norte del Valle del Cauca, comenzando en la ladera de la cordillera occidental. El clima de confrontación por las elecciones parlamentarias de junio de 1949 era descrito así:

En Tuluá, durante una manifestación liberal, el exgobernador Francisco Eladio Ramírez fue silenciado por un destacamento de la Tercera Brigada que obedecía órdenes terminantes del Gustavo Rojas Pinilla. La directiva nacional del partido liberal pidió al presidente el enérgico retiro del comandante de la Brigada por atentar contra la libertad de palabra, pero para Ospina Pérez pasó inadvertido⁷⁷¹.

Aquí podemos notar la dimensión nacional del conflicto político que tendría expresión local en el norte del Valle: enfrentamiento entre los partidos Liberal y Conservador y participación de militares y políticos

769. *Ibíd.* p. 171.

770. *Ibíd.* p. 172.

771. ATEHORTÚA, Adolfo. *El poder y la sangre. Las guerras de Trujillo*. Bogotá: PUJ-Cali y CINEP, 1995, p. 156.

a nivel regional, que lograron el apoyo de individuos politizados que hicieron el “trabajo sucio”. León María Lozano, “el Condor”, apoyó la medida tomada por el general Rojas Pinilla, con quien ya tenía lazos estrechos desde el año anterior, cuando apoyó las tropas que recuperaron la alcaldía municipal de Tuluá de manos de los liberales.

Una de las razones políticas para la violencia que se desató en el norte del Valle fue el deseo de conservatizar los municipios y corregimientos en poder de los liberales por medio de masacres que atemorizaban a la población y le hacía huir o cambiarse de partido⁷⁷². A continuación, León María Lozano fue nombrado plenipotenciario del directorio conservador de Tuluá y José Ríos nombrado como alcalde de Trujillo, cargo que había desempeñado durante la gobernación de Francisco Eladio Ramírez, liberal y quien lo había destituido.

La consigna era conservatizar toda la cordillera occidental, pueblo por pueblo, comenzando desde Versalles hasta Bolívar, municipio al que pertenece la Tulia. Un liberal que se había pasado al partido conservador llegó a ser uno de los pájaros más destacados: Marco Tulio Triana, alias “Lamparilla”, era oriundo de las Cruces, caserío de la Tulia; quiso empezar a ser profeta en su propia tierra. El objetivo inicial fueron los pueblos de la Tulia y Betania, porque eran pueblos muy liberales y con muchos evangélicos.

Después de reunirse en el Dovio casi una centena de pájaros, con armas y municiones provenientes de Tuluá, acordaron iniciar la misión atacando a los pueblos más débiles. Dice Atehortúa: “El primero en caer asaltado fue el corregimiento de La Tulia, donde las casas de los guardias liberales fueron incendiadas y algunos de sus habitantes fusilados por órdenes de Lamparilla. Ni siquiera hubo resistencia; cuando la población observó el número, la disposición de las armas de los asaltantes, se entregó abatida o huyó entre matorrales⁷⁷³”.

Aquí se refleja la persecución de los protestantes como una retaliación por sus acciones contra la Iglesia católica, o el conflicto entre liberales y conservadores, que instrumentalizaba la religión como vehículo de expresión de sus intransigentes posturas políticas.

772. *Ibíd.* p. 157.

773. *Ibíd.* p. 163.

Otro testimonio citado por Atehortúa es muy dicente de esta realidad:

Si la violencia hubiera sido despachar a los liberales y punto, no hubiera sido tan mala. Nosotros actuábamos convencidos y muy sanos. Sabe, por ejemplo, ¿por qué perseguíamos a los evangélicos? Pues porque no eran católicos⁷⁷⁴.

En el período de 1958-1970 los protestantes (históricos y evangélicos) fortalecieron la memoria colectiva sobre “la Violencia” y su rol en medio de ella. Aquí seguimos la conceptualización de Darío Betancuort cuando define *memoria colectiva* como “la que recompone mágicamente el pasado, y cuyos recuerdos se remiten a la experiencia que una comunidad o un grupo pueden legar a un individuo o grupos de individuos⁷⁷⁵”.

A pesar de estos hechos y la tendencia mencionada en la actitud de los evangélicos, hay que destacar que la década de los 60 fue una década de puertas abiertas para la evangelización. Después del Concilio Vaticano II (1962- 1965), los evangélicos pasaron de ser “herejes” a “hermanos separados” y, aunque este cambio de “status” no se reflejó inmediatamente en la vida religiosa del país, sí permitió crear un ambiente de mayor tolerancia que marcó una diferencia con los fanatismos existentes en los años 50.

En 1961 se realizó el primer encuentro amistoso entre católicos y protestantes, llevado a cabo en el Gimnasio Evangelista Mora de la ciudad de Cali. Tres sacerdotes católicos y tres líderes evangélicos, en representación de CEDEC, presentaron un mensaje de la *Biblia* a más de 9.000 personas, en su mayoría católicas.

En 1962, CEDEC promovió una campaña nacional de alfabetización y continuó apoyando a los damnificados por la violencia de la década anterior. Además, en este periodo se pudo implementar el proyecto de “Evangelismo a Fondo”, del cual se estima que en 1968 dio como resultado más de 20.000 decisiones de fe para vincularse a la Iglesia evangélica.

774. *Ibíd.* p. 195.

775. BETANCUORT, Darío. Memoria individual, memoria colectiva y memoria histórica. En: *La práctica investigativa en las ciencias sociales*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2004, p. 126.

El pastor Alfredo Torres ofrece unas estadísticas proporcionadas por la CEDEC en 1967⁷⁷⁶ que muestran cómo “el número total de comulgantes informado en 1967 fue superior a los 70.000, siete veces el total de 1950⁷⁷⁷. Más adelante, se dice: “De acuerdo al censo de 1969, realizado por la Confederación Evangélica de Colombia (CEDEC), hay 90.573 miembros comulgantes protestantes en el país. Se estima que la comunidad constituyente del protestantismo es aproximadamente de tres veces el número de los miembros comulgantes, o sea 271.719 personas⁷⁷⁸”.

Asimismo, los protestantes (evangélicos e históricos) cultivaron en cierto sentido la “memoria histórica”, entendida esta como “la reconstrucción de los datos proporcionados por el presente de la vida social y proyectada sobre el pasado reinventado⁷⁷⁹”.

5. De la libertad religiosa a la participación política

En estos años la posición de los evangélicos frente a la participación política fue de negación; en gran parte, debido a que su actividad política cercana al liberalismo había sido entendida como una de las grandes causas de la “persecución de los evangélicos”. Se comenzó a evidenciar cierta apatía por los temas sociales y políticos; los evangélicos trataron de participar solo con el ejercicio del derecho al voto, pero evitando la controversia política liberal-conservadora que había alcanzado ciertos picos en los momentos más críticos de “la Violencia”.

No obstante, hubo varios casos de una participación política y social durante el período del Frente Nacional. A manera de ejemplo, se puede mencionar un caso. En 1970, Orlando Fals Borda, Augusto Libreros Illidge y Gonzalo Castillo Cárdenas, líderes de la Iglesia presbiteriana, fundaron “la Rosca”. Fals Borda, desde Ginebra, Suiza, se propuso crear un Centro de Estudios Sociales Aplicados, sobre el que en una carta decía: “[un centro] en el que podamos actuar según nuestras convicciones,

776. TORRES, Alfredo. *Perspectiva histórica de la Escuela Dominical*. Bogotá: Gráficas Nuevo Mundo, 1974, p. 49-52.

777. *Ibíd.* p. 49.

778. *Ibíd.* p. 50.

779. BETANCUORT, Darío. *Memoria individual, memoria colectiva y memoria histórica*. En: *La práctica investigativa en las ciencias sociales*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2004, p. 126.

divulgar el resultado de nuestras investigaciones e irradiar nuestras ideas y justificadas preocupaciones⁷⁸⁰. Así que después de haber fundado el primer programa de Sociología en América Latina y trabajar con el Ministerio de Agricultura, creó una de las primeras ONG en Colombia, la “Fundación Rosca de Investigación y Acción Social”, que mantuvo su autonomía respecto a la Academia y la Iglesia evangélica, pero recibió mensajes de rechazo desde la CEDEC, comenzando los años 1970, por su opción política.

A principios de 1990, Colombia experimentó un tumulto de eventos que sacudieron a la opinión pública nacional e internacional, como consecuencia de la agudización de la violencia, por la llamada “guerra del narcotráfico”. Si bien hubo continuidad de la violencia de los 60, protagonizada por las guerrillas, los grupos de autodefensa, los paramilitares, las bandas urbanas y las agrupaciones de “limpieza social” ligadas con el narcotráfico, la ofensiva del narcotráfico —en parte por sus acuerdos y desacuerdos con sectores de la clase política— agudizó la coyuntura política electoral con el asesinato del candidato Luis Carlos Galán y de José Antequera (del Partido Unión Patriótica, en 1989), así como con los asesinatos de los candidatos presidenciales Bernardo Jaramillo Ossa, de la Unión Patriótica, y Carlos Pizarro, de la Alianza Democrática (partido surgido de la desmovilización del M-19⁷⁸¹).

Por su lado, los paramilitares habían comenzado una ofensiva contra los cuadros más destacados de la izquierda y, en particular, contra la Unión Patriótica, por sus presuntos vínculos con las FARC. La incapacidad del Estado para hacer de la democracia algo más que un discurso de opinión pública y convertirlo en una práctica para todos los sectores de la vida nacional coadyuvó para que de esta crisis emergiera la necesidad de un replanteamiento del contrato social y se pensara en una nueva constitución⁷⁸².

780. SÁNCHEZ LOPERA, Alejandro. Orlando Fals Borda, Aporías de un pensamiento sin desilusión. En: *Nómadas*, no. 29, 2008, p. 208.

781. Parte del análisis de esta fase está basada en MORENO, Pablo. Participación política e incidencia pública de las iglesias no católicas en Colombia, 1990-2010. En: *Historia y Espacio*, agosto-diciembre de 2014, no. 43 p. 169-186.

782. Los estudios sobre la violencia en este período son ya abundantes, baste mencionar a: PALACIOS, Marco. *Entre la legitimidad y la violencia Colombia 1875-1994*. Bogotá: Norma, 1995

La Constitución del 1991 tenía el propósito de responder a un objetivo explícito, tal como lo señala Marco Palacios: “hallar fórmulas para que el Estado, gobernado por líderes honestos y competentes, pudiera asegurar la paz, liquidar la impunidad y ensanchar los ámbitos de la democracia participativa⁷⁸³”. Para los evangélicos, este último asunto era muy importante debido a la historia de marginación política que habían experimentado entre los años 1950 y 1960; por esa razón, decidieron, en una asamblea de CEDECOL realizada en Cali (1990), presentar candidatos para la Asamblea Constituyente. En esta participaron otros sectores políticos y sociales como los partidos políticos tradicionales, disidencias de estos como el Movimiento de Salvación Nacional, indígenas, sindicalistas, ex guerrilleros (M19) recién desmovilizados y campesinos.

Para los evangélicos, agrupados en CEDECOL, esta década marcó un hito, así como para los evangélicos en América Latina. En un libro publicado en 1991 por la Fraternidad Teológica Latinoamericana⁷⁸⁴ se analizaba la participación política de sus similares en Brasil, Chile, el Salvador, México, Nicaragua, Perú y Venezuela. El título del libro, *De la marginación al compromiso*, explica el paso de una condición subalterna en la sociedad a otra de mayor protagonismo y subraya la importancia del salto cualitativo dado por los evangélicos en esta década. Teniendo en cuenta que los evangélicos ya habían participado social y políticamente antes de los 90, ¿dónde estaba la novedad de esta participación? En la aspiración a tener visibilidad política, presencia ante la opinión e incidencia pública.

Hay un factor interno de mucha importancia para explicar este cambio que fue el surgimiento de nuevas Iglesias con vocación para la participación política abierta. La reivindicación de la libertad religiosa pasó a ser parte del programa político y no la única bandera que los evangélicos

y SÁNCHEZ, Gonzalo. Guerra y Política en la sociedad colombiana. Bogotá: El Áncora Editores, 1991. Las investigaciones de los llamados “violentólogos” enfatizaron la dinámica regional y local del conflicto (autores como Carlos Miguel Ortiz, Dario Betancour, Alfredo Molano, entre otros). Vid. también: El Conflicto, callejón con salida. Informe Nacional de Desarrollo Humano. Bogotá: PNUD, 2003 (este último, un estudio bastante amplio y comprehensivo).

783. PALACIOS. Op. Cit. p. 335.

784. PADILLA, René. (Compilador). De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina. Buenos Aires: FTL, 1991. La Fraternidad Teológica Latinoamericana es una comunidad de evangélicos y algunos pentecostales que trataron de presentar una respuesta “evangélica” a la Teología de la Liberación sin ser una simple reacción.

debían esgrimir en lo público. El Movimiento Unión Cristiana (MUC), nacido en Cedecol, no se liberó completamente de esa organización, ya que tenía su base electoral entre las Iglesias. El Partido Nacional Cristiano (PNC,) nacido en la Misión Carismática Internacional, irrumpió en la política pura tradicional, asociándose con otros partidos para sobrevivir políticamente (con liberales, con Cambio Radical y, finalmente, con el Centro Democrático). De la Cruzada Estudiantil nació el Compromiso Cívico y Cristiano por la Comunidad (C4), un movimiento liderado por Jimmy Chamorro, hijo del líder de la Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo, quien después de mantener cierta autonomía terminó vinculándose con el partido Liberal. De la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional emergió el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA), liderado por la hija de la pastora principal de la Iglesia, María Luisa Piraquive⁷⁸⁵.

Con excepción del MUC y del MIRA, los demás partidos migraron a otros partidos políticos tradicionales para sobrevivir políticamente; eso tiene su costo y será importante evaluar cómo se pagó ese costo. Por otro lado, William Mauricio Beltrán, en su estudio amplio y profundo sobre la pluralización religiosa en Colombia, demuestra que hubo un cambio en la primera década del siglo XXI, en la adhesión política de los evangélicos que no vieron los partidos tradicionales como la sombrilla donde protegerse; igualmente, la inclinación hacia los partidos de derecha y centro fue tendencia mayoritaria y, en el otro extremo, con mínima adhesión la izquierda⁷⁸⁶.

A modo de conclusión

Hemos señalado cómo, desde mediados del siglo pasado, los evangélicos estaban luchando por la libertad religiosa y, en la década de los 90, se dio un giro como consecuencia del logro de una ley de libertad religiosa en la Constitución de 1991. A partir de ese momento, se nota una tendencia, en la que se coincidió con otros países de América Latina, en pasar hacia una participación política pública por medio de partidos confesionales y, luego, haciendo alianzas con partidos políticos tradicionales

785. BELTRÁN, William M. Del monopolio católico a la explosión pentecostal, pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional, 2013, p. 324.

786. *Ibíd.* p. 294-297.

y nuevos partidos que surgieron de las divisiones aparecidas en la primera década del siglo XXI.

Ese giro también estuvo acompañado de cambios en el campo religioso, pues los nuevos movimientos religiosos o neopentecostalismos fueron ascendiendo con fuerza en cuanto al crecimiento numérico y a su participación política, superando los intentos de los evangélicos tradicionales (que hicieron movimientos como el MUC, que se mantuvo ligado a CEDECOL).

Surgen algunas preguntas para la reflexión: ¿De qué manera esa nueva participación política y esa presencia en lo público ha servido para ampliar la democracia en Colombia? ¿Cómo ha influido esa participación política en la presencia de las Iglesias en sus territorios y cuál es su proyección social? Estas preguntas pueden ser tomadas como una manera de evaluación y balance, respecto a las cuales es necesario hacer al menos dos afirmaciones.

Podemos mencionar que esa tendencia a la participación política, para aliarse con sectores de derecha y centro, así como con algunos partidos tradicionales, no parece haberle dado autonomía a los evangélicos en su quehacer político. Así como la alianza con el partido Liberal, en los años 50 del siglo pasado, les pasó cuenta de cobro, es posible que esta nueva alianza política les produzca una situación semejante.

La crisis de la Violencia dejó a los evangélicos muy afectados física, emocional y políticamente hablando; de ahí que la tendencia para recomponerse haya sido el manifestar su apoliticidad, proceso que terminó en los 90 con una nueva irrupción en la política. Aquí es necesario reflexionar si no se está dando un tránsito por un círculo vicioso, pues a finales de la primera década del siglo XXI hubo cierta desazón con los partidos confesionales y estos perdieron su capacidad de respuesta a los cambios políticos, desapareciendo algunos y diluyéndose otros en partidos tradicionales.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

CEDECOL. 1.ª iglesia bautista de Bogotá. Bogotá: Archivo de Cedecol.

Declaración de Antonio Avendaño. Bogotá: Archivo de Cedecol, 1959, p. 1.

Declaración de Héctor González. Bogotá: Archivo de Cedecol, 1959, 2 p.

Declaración de Leopoldo Machuca. Bogotá: Archivo de Cedecol, 1959.

Declaración de Wulfran Molina. Bogotá: Archivo de Cedecol, 1960, p. 2.

VÉLEZ, Ruperto. Treinta años de la Confederación evangélica de Colombia, CEDEC. Conferencia presentada a la Asamblea en mayo de 1980. Medellín, Antioquia, p. 4.

Referencias

- ATEHORTÚA, Adolfo. El poder y la sangre. Las guerras de Trujillo. Bogotá: PUJ-Cali y CINEP, 1995.
- BASTIAN, Jean Pierre. Protestantismos y modernidad latinoamericana, Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina. México: FCE, 1995.
- BASTIAN, Jean Pierre. La Mutación religiosa de América Latina, para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. México: FCE, 1997.
- BELTRÁN, William M. Del monopolio católico a la explosión pentecostal, pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional, 2013, p. 324.
- BETANCUORT, Darío. Memoria individual, memoria colectiva y memoria histórica. En: La práctica investigativa en las ciencias sociales. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2004.
- BUCANA, Juana B. de. La iglesia evangélica en Colombia, una historia. Bogotá: Buena Semilla, 1995, p. 155.
- CARBALLO, Fabio Hernán. La Persecución a los protestantes en Antioquia durante la violencia bipartidista de mediados del siglo XX. Medellín: ASCUN, 2013.
- CEDECOL. 50 años reseña Histórica. 1.^a iglesia bautista de Bogotá. Bogotá: Archivo de Cedecol, junio 23 de 2000.
- COLMENARES, Germán. Las convenciones contra la cultura. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1987.
- FAJARDO, Darío. Estudio sobre los orígenes del conflicto social armado, razones de su persistencia y sus efectos más profundos en la sociedad colombiana. En: Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2015, p. 364.
- GOFF, James. The persecution of protestant Christians in Colombia, 1948-1958 with an investigation of its background and causes. Cuernavaca: CIDOC, 1968.
- GUZMÁN, Germán; FALS BORDA, Orlando y UMAÑA, Eduardo. La Violencia en Colombia, Estudio de un proceso social. Tomo I. Bogotá: Carlos Valencia editores, 1988.

- LIBREROS, Augusto. Les conflits politiques et les luttes religieuses en Colombie dans la decennie 1948-1958. Tesis doctoral. París: Université de Paris, Sorbonne, juin 1969.
- MORENO, Pablo. Protestantismo histórico en Colombia. En: BIDEGAIN, Ana María. Historia del Cristianismo en Colombia, Corrientes y diversidad. Bogotá: Taurus, 2004
- MORENO, Pablo. Por momentos hacia atrás...por momentos hacia adelante. Una historia del protestantismo en Colombia, 1825-1945. Cali: editorial bonaventuriana, 2010.
- MORENO, Pablo. Participación política e incidencia pública de las iglesias no católicas en Colombia, 1990-2010. En: Historia y Espacio, agosto-diciembre de 2014, no. 43 p. 169-186.
- ORDOÑEZ, Francisco. Historia del Cristianismo Evangélico. Bogotá: Centros de Literatura Cristiana, 2011, p. 471.
- PADILLA, René. (Compilador). De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina. Buenos Aires: FTL, 1991.
- PALACIOS, Marco. Entre la legitimidad y la violencia Colombia 1875-1994. Bogotá: Norma, 1995.
- RAMÍREZ, Marco Fidel, Los Cristianos evangélicos frente al país. Diálogo abierto con Jaime Ortiz Hurtado. Bogotá: EdiSión, 1995.
- SÁNCHEZ LOPERA, Alejandro. Orlando Fals Borda, Aporías de un pensamiento sin desilusión. En: Nómadas, no. 29, 2008.
- TORRES, Alfredo. Perspectiva histórica de la Escuela Dominical. Bogotá: Gráficas Nuevo Mundo, 1974.
- VALENCIA, Alberto. La Violencia en Colombia de M. Guzmán, O. Fals y E. Umaña, y las transgresiones al Frente Nacional. En: Revista Colombiana de Sociología, 2012, vol. 35, no. 2, p. 22.

David López Amaya

**¿POR QUÉ LOS CRISTIANOS EN POLÍTICA?
DE LA IDENTIDAD RELIGIOSA A LA IDENTIDAD
POLÍTICA EN COLOMBIA**

Colombiano. Licenciado en Teología del Instituto de Superación Ministerial Asambleas de Dios de América Latina. Historiador y magíster en Historia con mención en Historia Social de la Religión de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Doctorando en Estudios Políticos de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO, sede Ecuador. Asesor Académico de la Dirección de Asuntos Religiosos del Ministerio del Interior, Gobierno de Colombia (2016-2018). Consultor temático de Religión y Desarrollo del Fondo de Poblaciones Naciones Unidas PNUD (2019). Ha escrito sobre historia religiosa colombiana y sobre la historia de las creencias. Correo: jdlopezam@gmail.com

David López Amaya

**¿POR QUÉ LOS CRISTIANOS EN POLÍTICA?
DE LA IDENTIDAD RELIGIOSA A LA IDENTIDAD POLÍTICA
EN COLOMBIA**

Resumen

El presente artículo indaga sobre las razones que explican el activismo político de grupos religiosos minoritarios, conocidos en la política colombiana como los *cristianos*. El artículo argumenta que el activismo político de los cristianos responde a las demandas de reconocimiento de una identidad política basada en una religión minoritaria, disidente de la hegemonía política-religiosa, que vivió la sociedad y la política colombiana durante la segunda mitad del siglo XX, razón por la cual el activismo político cristiano evangélico constituye la expresión de una ciudadanía construida desde abajo; en este caso, basada en una identidad religiosa. Basado en un análisis sociohistórico, el artículo presenta, en primer lugar, una conceptualización histórica de la identidad cristiana evangélica debido a la complejidad y diversidad del mundo protestante; en segundo lugar, una presentación de las variables de crecimiento del protestantismo; en tercer lugar, una caracterización de la participación política de los cristianos basada en la configuración de partidos confesionales. A manera de conclusión, el artículo presenta algunas implicaciones de la politización de una minoría religiosa para la política colombiana.

Palabras clave: protestantes, Colombia, partidos políticos evangélicos, identidad política, identidad religiosa, ciudadanía religiosa.

Abstract

This article shows the reasons that explain the political activism of minority religious groups known in Colombian politics as “the Christians”. The article argues that the political activism of Christians responds to the demands for recognition of a political identity, based on a dissident minority religion from the religious political hegemony, that Colombian

society and politics lived through during the second half of the 20th century. For this reason, this process configured the expression of citizenship built from below; in this case, it is based on a religious identity. Based on a socio-historical analysis, the article presents first a historical conceptualization of the evangelical Christian identity due to the complexity and diversity of the Protestant world; secondly, a presentation of the growth variables of Protestantism; thirdly, a characterization of the political participation of Christians based on the configuration of confessional parties. Finally, the article presents some implications of the politicization of a religious minority for Colombian politics.

Keywords: protestants, Colombia, evangelical political parties, political identity, religious identity, religious citizenship.

Introducción

Los términos *protestante*, *evangélico* o, como se conocen hoy, los *cristianos*, se refieren a una misma minoría religiosa que comparte un pasado común en Colombia. La historia de los cristianos es una historia de disidencia, marginación y estigmatización en un país caracterizado por un alto nivel de intolerancia en su devenir histórico como nación. De ahí su activismo no solamente religioso en el pasado, sino también político en la actualidad. De acuerdo a lo anterior, el activismo político de los cristianos tiene unas implicaciones sociohistóricas relacionadas con la configuración de su identidad como grupo minoritario, a pesar de su diversidad interna, sus dinámicas de crecimiento y expansión en el territorio nacional y la conformación de partidos políticos confesionales bajo condiciones de oportunidad y apertura del sistema político institucional. Estos tres elementos constituyen, en cierta medida, la expresión de una identidad religiosa como una identidad política; debido al medio social en el cual se desarrollaron, constituyeron la expresión de un tipo de ciudadanía *desde abajo* que, de acuerdo al autor, es conceptualizada como un tipo de *ciudadanía religiosa*⁷⁸⁷. Este hecho trae, evidentemente,

787. LÓPEZ AMAYA, Jeiman David. Religión, Identidad y Política del Reconocimiento. Análisis de las Demandas Públicas de los Movimientos Evangélicos 1990-1998. Tesis doctoral. Quito: FLACSO, 2020. 438 p.

implicaciones sociopolíticas para la política actual y la actuación del Estado colombiano en materia de políticas de reconocimiento, como se explica al final de este artículo.

A continuación explicaré, en primer lugar, una conceptualización de la identidad cristiana, evangélica o protestante, dada la complejidad de su diversidad. En segundo lugar, explicaré las dinámicas de crecimiento del protestantismo en Colombia, a pesar de las condiciones de hegemonía religiosa en la sociedad y el Estado colombiano antes de 1990. Y, en tercer lugar, caracterizaré la conformación de partidos políticos evangélicos desde finales del siglo XX, como un fenómeno reciente que materializa la expresión de dicha *ciudadanía religiosa*, una vez se dio la apertura o *estructura de oportunidad* en el sistema político institucional colombiano.

¿Quiénes son los protestantes?

La historia del protestantismo en Colombia —con la excepción del caso de San Andrés y Providencia, cuyo proceso histórico conserva una singularidad—, tiene una presencia apenas de un siglo y medio, comparada con la presencia del catolicismo, de más de 500 años en el territorio nacional, desde tiempos del periodo colonial español. Desde mediados de siglo XIX, los historiadores del protestantismo coinciden en que el protestantismo comenzó a difundirse como una expresión religiosa del cristianismo disidente del catolicismo, a través de las agencias misioneras protestantes que llegaron al país provenientes, en su gran mayoría, de los Estados Unidos, siendo la misión presbiteriana la primera de ellas⁷⁸⁸. El ambiente de apertura religiosa promovido por la instauración de un régimen político liberal (1863-1885), interesado en adelantar reformas radicales que contrarrestaran la hegemonía de la Iglesia católica en materia educativa y de bienestar social, condujo a que las elites liberales de mediados de siglo XIX vieran con simpatía invitar la misión protestante al

788. MORENO, Pablo. Por momentos hacia atrás, por momentos hacia adelante. Una historia del protestantismo. Una historia del protestantismo en Colombia 1825-1945. Cali: Bonaventuriana y LÓPEZ AMAYA, Jeiman David. Misiones protestantes en Colombia 1930-1946. Geografía y política de la expansión evangélico-pentecostal. En: Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, julio-diciembre 2014, no. 41, p. 65-103. Disponible en Internet: <URL: <http://dx.doi.org/10.15446/achsc.v41n2.48782>>.

territorio colombiano. Desde entonces, el protestantismo misionero llegó a Colombia para quedarse, hasta el punto que hoy, en su expresión actual, no ha dejado de crecer y atraer fieles en un país tradicionalmente católico.

La pluralidad del mundo protestante es compleja. Para comprenderla hay que remitirse a los estudios existentes sobre el protestantismo en Colombia. Desde el punto de vista académico, los estudios sobre el protestantismo no tienen, en realidad, una larga trayectoria, salvo en el momento actual, a raíz del interés que ha despertado en las últimas décadas (dado el auge de los cristianos en el campo religioso y político, como lo afirma el historiador Helwar Figueroa⁷⁸⁹). Sin embargo, si se toman en cuenta aquellos estudios existentes se pueden identificar algunas tipologías que ayudarán a entender la pluralidad del mundo protestante, tanto en su dimensión propiamente sociohistórica como en sus dimensiones misionológicas.

En cuanto a una clasificación del protestantismo en su dimensión sociohistórica, los estudios del sociólogo e historiador del protestantismo en América Latina Jean Pierre Bastian (1997 y 1994) pueden servir de referente. En la opinión de este autor, a partir de los años treinta del siglo XX el protestantismo se destaca por la convivencia de tres tendencias en cuanto a su relación con la sociedad mayoritaria y su afinidad política: el protestantismo *histórico-liberal*, el cual se mostraba como una expresión religiosa de vanguardia afín a un proyecto de democratización profunda en las sociedades latinoamericanas; el protestantismo *evangélico fundamentalista*, el cual, en el contexto de la Guerra Fría, reforzó una actitud anticomunista y se concentró en la conversión individual del creyente al evangelio, abandonando el proyecto de reforma social, en la medida en que consideraba que la solución a los problemas sociales solo vendría del cambio espiritual del individuo; y el protestantismo *pentecostal*, con algunas variaciones recientes, el cual adoptó la expresión de un tipo de religiosidad popular de masas, desprovista de un compromiso social y político con la realidad⁷⁹⁰.

789. FIGUEROA, Helwar. Historiografía sobre el protestantismo en Colombia. Un estado del arte, 1940-2009. En: Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, enero-junio 2010, no. 37, p. 191-225. Disponible en Internet: <URL: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/18377>>.

790. BASTIAN, Jean Pierre. Protestantismos y modernidad en América Latina. Historia de unas

Por otro lado, el teólogo José Miguez Bonino (1995), desde un análisis de las dinámicas misionológicas de los movimientos protestantes en América Latina, desarrolla una tipología a partir de la categoría analítica denominada *rostros*, para connotar diferentes expresiones de un mismo sujeto religioso. Así, Miguez clasifica el protestantismo en tres rostros: el *rostro liberal*, el cual se preocupó por desarrollar una reforma moral de la sociedad, otorgándole relevancia al proyecto educativo para elevar el nivel moral y material de las gentes; el *rostro evangélico*, que tuvo su mayor difusión en el siglo XX a través de la llegada de *Misiones de Fe*, el cual le concedió más importancia a la conversión personal, a la evangelización de las masas y al crecimiento de las Iglesias; y el *rostro pentecostal*, que se distingue por ser un movimiento de avivamiento espiritual basado en una espiritualidad oral y emotiva carente de una teología explícita, aunque enfatiza la salvación personal, el bautismo del Espíritu Santo, la sanidad divina y una escatología apocalíptica. Sin embargo, en cuanto a la visión de la realidad, este último *rostro*, de acuerdo a Miguez, carece todavía de un sentido crítico, por lo que tiende hacia una indiferencia respecto al cambio social, a pesar de estar arraigado en las clases populares⁷⁹¹.

Sumado a lo anterior, de acuerdo al trabajo de Heinrich Schäfer (1992), quien hace un estudio del protestantismo en Centroamérica, se pueden añadir otras tipologías para comprender la diversificación reciente del protestantismo en su expresión pentecostal y carismática. Al respecto, el autor hace tres diferenciaciones. En primer lugar, una expresión *pentecostal clásica*; es decir, aquella proveniente de las misiones pentecostales de Estados Unidos, la cual mantiene una estrecha filiación doctrinal evangélica, pero añade las prácticas espirituales como el hablar en lenguas (*glossolalia*), la oración de sanidad divina y la práctica de dones espirituales, como manifestaciones del poder del Espíritu Santo en la vida del creyente. Al igual que la expresión evangélica, responde a estructuras denominacionales. Del mismo modo, Schäfer también hace referencia,

minorías religiosas activas en América Latina. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 220-221.

791. BONINO, José Miguez. Rostros del protestantismo latinoamericano. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995.

en segundo lugar, a la tipología de *los carismáticos*, para referirse a las expresiones de tipo pentecostal dentro de las Iglesias protestantes históricas provenientes de los movimientos de reforma protestante del siglo XVI. En este tipo, Schäfer identifica nuevas versiones carismáticas dentro de la Iglesia bautista, presbiteriana, luterana, episcopal. Y, en tercer lugar, Schäfer identifica a los *carismáticos no denominacionales*, los cuales, aunque comparten las prácticas pentecostales, se ubican fuera de cualquier Iglesia establecida, formando Iglesias no-denominacionales⁷⁹². Otros autores se refieren a este último tipo como el de los *neopentecostales*, un tipo de *mutación* religiosa del protestantismo⁷⁹³.

En el caso de Colombia, si se toman en cuenta las tipologías anteriormente expuestas se pueden identificar algunos ejemplos de organizaciones protestantes como referentes históricos para estudiar la inserción y difusión de la pluralidad protestante a partir de los estudios académicos desarrollados por ciertos autores colombianos. De esta forma, se podría afirmar que el protestantismo *histórico* afín al ideario liberal tuvo lugar con la llegada de la *Misión Presbiteriana* al país en 1856. A su vez, el protestantismo *evangélico* logró insertarse posteriormente con la llegada de los misioneros de la Unión Misionera Evangélica en 1906. Mientras que, por su parte, el protestantismo *pentecostal* tuvo su lugar con la llegada de la Misión Pentecostal Wegner, luego afiliada a las Asambleas de Dios en 1939. Finalmente, la expresión *neopentecostal*, que podría verse como una expresión autóctona de un *pentecostalismo de segunda generación*, toma lugar a partir de la fundación de organizaciones religiosas, como la *Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional* y la *Misión Carismática Internacional* en los años ochenta⁷⁹⁴.

792. SCHÄFER, Heinrich. Protestantismo y crisis social en América Central. Costa Rica: Universidad Luterana Salvadoreña, 1992.

793. BASTIAN, Jean Pierre. Mutación religiosa en América Latina. México: Fondo de Cultura Económico, 1997.

794. Para un análisis del protestantismo histórico vid.: RODRÍGUEZ, Javier. Primeros intentos del protestantismo en Colombia. En: Historia del Cristianismo en Colombia. Bogotá: Taurus, 2004, p. 287-320. Para un análisis del protestantismo tipo evangélico vid.: BUCANA, Juana. La iglesia evangélica en Colombia. Una historia. Bogotá: WEC, 1995. Para un análisis del protestantismo tipo pentecostal vid.: LÓPEZ, David. Revival en la República Liberal. Tesis de Maestría en Historia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011. Y para un análisis del neopentecostalismo en Colombia vid.: BELTRÁN, William Mauricio. Pentecostales y neopentecostales. Lógicas de

Ahora bien, teniendo en cuenta las tipologías y los referentes históricos mencionados anteriormente, puede apreciarse la manera como el protestantismo en Colombia, como en el resto de Latinoamérica, se vislumbra como una fuerza religiosa *exógena* o *foránea* cuyo medio de inserción en el país se dio gracias al ímpetu misionero de las agencias protestantes provenientes de los Estados Unidos, pero también a las condiciones sociopolíticas del país, que fueron favorables al arribo de aquellas misiones, entre las que se pueden mencionar, por ejemplo, el auge del liberalismo político en el siglo XIX y, luego, la alineación geopolítica de Colombia y Estados Unidos, después de la Segunda Guerra Mundial, para enfrentar el comunismo en la región, de acuerdo a otros estudios realizados por el autor⁷⁹⁵.

Por la afinidad de intereses entre los misioneros protestantes y los intereses políticos de las élites gobernantes liberales, se constituyó una idea *conspirativa* en la opinión pública sobre los protestantes en Colombia, de ver en el activismo protestante cierto grado de proselitismo político. Aspecto que, en ciertos momentos de la historia colombiana, le costó al protestantismo momentos de marginación, estigmatización y persecución, especialmente durante el periodo de “la Violencia” bipartidista (1948-1957) entre liberales y conservadores. De ahí que muchos protestantes fueran acusados, durante este período y por ciertos sectores de las élites políticas conservadoras, de ser *guerrilleros liberales*; por los grupos guerrilleros, en periodos posteriores como el *Frente Nacional* (1958-1974), de ser *agentes de la infiltración del imperialismo norteamericano* en Colombia; o por las élites gobernantes del bipartidismo político de ser agentes del *comunismo*, dada la cercanía que tenían los grupos protestantes con las masas urbanas y rurales en momentos en los que el Gobierno libraba una campaña de pacificación en aquellos territorios que estaban bajo la influencia guerrillera. Este hecho generó una situación y experiencia de injusticia en los grupos protestantes, basadas en la estigmatización y el no-reconocimiento de la legitimidad de una expresión religiosa disidente de la cultura dominante colombiana. Del mismo modo, los grupos protestantes también sufrieron persecución por parte de los grupos guerrilleros, al convertirlos

mercado y consumo cultural. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006.

795. LÓPEZ AMAYA. Op. Cit. p. 94-99.

en *objetivos militares* por sospecha de la infiltración estadounidense en los territorios que estaban bajo su influencia. Grupos subversivos como el *Movimiento 19 de abril* (M-19) y el movimiento de las *Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia* (FARC) cometieron secuestros y asesinatos de misioneros y pastores protestantes, como lo ha documentado el presente autor en otro trabajo⁷⁹⁶. De ahí que ciertos pastores y misioneros fueran amenazados, secuestrados, asesinados, y que cierto número de congregaciones fueran cerradas o desplazadas, especialmente en aquellos territorios de influencia guerrillera. De esta forma, la estigmatización, amenaza y persecución de los protestantes en Colombia se hizo a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, tanto por agentes del Estado como por agentes de grupos armados al margen de la ley. Vale la pena resaltar que la intolerancia política hacia los protestantes también estuvo reforzada por una intolerancia religiosa, toda vez que el catolicismo en Colombia tuvo un carácter hegemónico, conservador e intransigente, como lo dejan ver algunos estudios sobre el catolicismo en Colombia⁷⁹⁷. No obstante, una historia detallada y documentada, a la luz del interés actual, sobre la denominada *persecución protestante* en Colombia, todavía está por verse.

Sin embargo, teniendo en cuenta las condiciones históricas propias del protestantismo en Colombia anteriormente expuestas, el término *protestante* fue tomando un significado peyorativo que esconde una historia de marginación y estigmatización. De ahí que, para los años cincuenta, la pluralidad protestante se reconociera bajo el nombre de *evangélicos*, con el fin de constituir una identidad propia de inserción en la vida nacional y de lucha por sus derechos de minoría. De ahí que un informe del Servicio de Evangelización para América Latina (SEPAL) sobre el protestantismo en Colombia citara en 1980 lo siguiente sobre el término *evangélico*: “Las iglesias se han autodenominado ‘evangélicas’ en lugar de ‘protestantes’ debido a que el término protestante puede tener una implicación negativa entre los católicos. La palabra ‘evangélica’ no tiene un significado especialmente doctrinal cuando es utilizada en esta manera⁷⁹⁸”.

796. LÓPEZ AMAYA. Op. Cit. p. 221-226.

797. PLATA, William Elvis. “De las reformas liberales al triunfo del catolicismo intransigente e implantación del catolicismo romanizador” (pp223-285). Bogotá, D.C: Taurus, 2004, 509 p.

798. Informe Servicio Evangelización para América Latina. Bogotá: Archivo Histórico de CEDECOL (1943 - 1991). Carpeta 5 “Informes Generales”, 1980, p. 3.

Por lo anterior, desde el punto de vista del autor, los términos *cristiano o evangélico* podrían comprenderse de manera indistinta en dos sentidos. Primero, como una categoría genérica *transdenominacional* para referirse a la pluralidad existente dentro del protestantismo (histórico, evangélico, pentecostal y neopentecostal). Segundo, como una categoría de *identidad política* de carácter histórico. Esto, dado que en Colombia las diferentes misiones y denominaciones de Iglesias compartieron, durante gran parte del siglo XX, una experiencia común de exclusión, marginación y privación religiosa, en un ambiente hostil y de intolerancia a la diversidad religiosa, animado por un catolicismo *integrista e intransigente*. Por otro lado, dichos grupos religiosos compartieron una experiencia de persecución y violencia por razones políticas. De ahí que los evangélicos se concibieran a sí mismos como una comunidad no solamente religiosa, sino también política, dentro de un Estado nacional sustentado en una ciudadanía basada en la pertenencia católica⁷⁹⁹. Los evangélicos, vistos así como una identidad política, se constituyeron en un *pueblo* (el pueblo evangélico) que expresaba una comunidad política paralela dentro del Estado confesional. De esta manera, al no encontrar espacios de identificación en la sociedad mayoritariamente católica y en un régimen de Estado confesional que duró cerca de un siglo (1886-1990), los evangélicos constituyeron un tipo de *ciudadanía religiosa* no-católica, construida a partir de sus demandas por el reconocimiento ante un Estado de derecho; de ahí las constantes reivindicaciones y demandas de derechos civiles y políticos como la libertad religiosa, la libertad de educación, la libertad de conciencia, entre otros. Desde el punto de vista histórico, la *identidad evangélica*, concebida como una identidad política dentro del Estado nacional, se

799. El principio de la catolicidad, como hecho sociológico de la nación, fue considerado como un principio jurídico de la ciudadanía en la Constitución de 1886, que perduró por cerca de un siglo hasta que se instauró la nueva Constitución de 1991. En la Constitución de 1886 se citaba, en el Artículo 38: “La Religión Católica, Apostólica, Romana, es la de la Nación; los Poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social. Se entiende que la Iglesia Católica no es ni será oficial, y conservará su independencia”. No obstante, sobre este presupuesto también se suscribieron las diferentes relaciones concordatarias entre el Estado colombiano y la Santa Sede (1887 y 1973), que subsumieron ciertos derechos ciudadanos a la pertenencia católica como la educación, la naturaleza del estado civil (nacimiento, matrimonio, sepultura), la salud, entre otros.

constituyó en Colombia de manera explícita a mediados de siglo XX para sortear las olas de persecución política religiosa y crear acciones conjuntas de defensa a través de la conformación de organizaciones transdenominacionales como la CEDEC (Confederación Evangélica de Colombia) en los años cincuenta y ASECOL (Asociación Evangélica de Colombia) en los años setenta, hasta llegar conformar un solo bloque evangélico con la constitución de CEDECOL (Confederación Evangélica de Colombia), fruto de la fusión de la CEDEC y ASECOL a finales de los años ochenta. Del mismo modo, la identificación de *evangélico*, en los términos que he explicado arriba, también ha tenido su equivalencia en la noción de *pueblo evangélico latinoamericano*, a través de la conformación de redes panamericanas como CLADE (Congreso Latinoamericano de Evangelización), cuya primera reunión se celebró en Bogotá en el año de 1969; de ahí el carácter transnacional de la identidad cristiana evangélica.

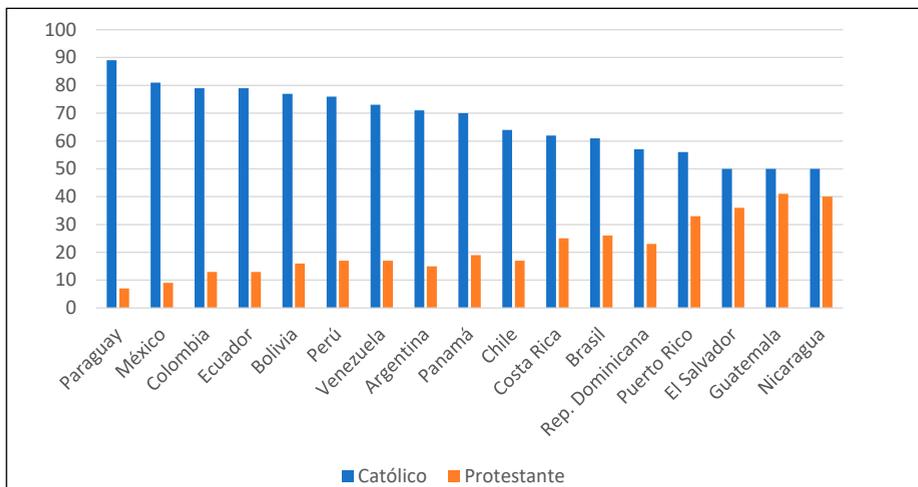
¿Cómo crece el protestantismo?

De acuerdo con recientes estudios elaborados por el Pew Research Center (2014) sobre el estado de la religión en América Latina, se puede afirmar que Colombia, en comparación con otros países de América Latina, se caracteriza por ser un país predominantemente católico con una minoría protestante no-significativa en términos porcentuales⁸⁰⁰.

Por ejemplo, de acuerdo a la Gráfica 1 se puede observar que un 79 % de la población colombiana manifiesta ser católica, lo que representa más de dos tercios de la población nacional. Mientras que, en términos de filiación protestante, Colombia tiene apenas un 13 % de la población nacional, lo que convierte a Colombia en el tercer país con el porcentaje nacional más bajo de protestantes en la región, superado apenas por México y Paraguay, como se puede ver en la Gráfica 2.

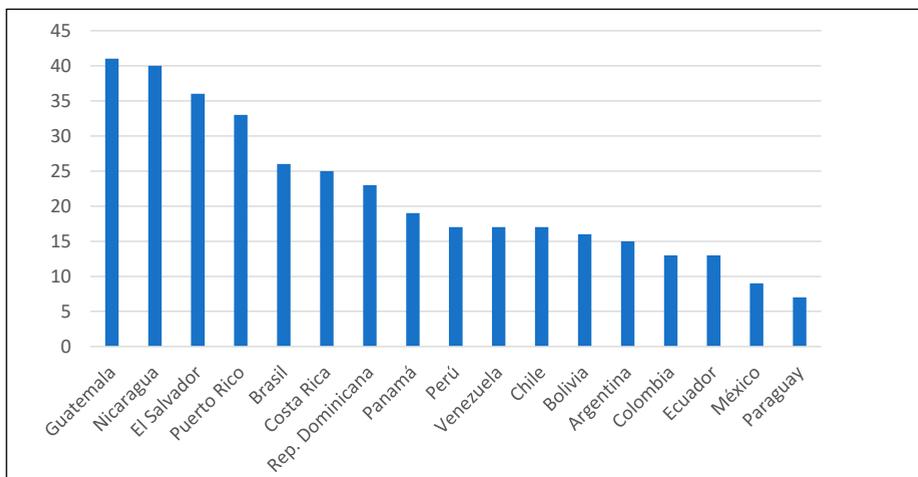
800. PEW RESEARCH CENTER. Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region [En línea]. (31 octubre de 2020). Disponible en Internet: <URL: <https://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>>.

Grafico 1. Porcentaje de Filiación Religiosa en América Latina (2014)



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos aportados por la encuesta de Pew Research Center *La religión en América Latina* (2014)⁸⁰¹.

Gráfico 2. Porcentaje de Filiación Protestante en América Latina (2014)



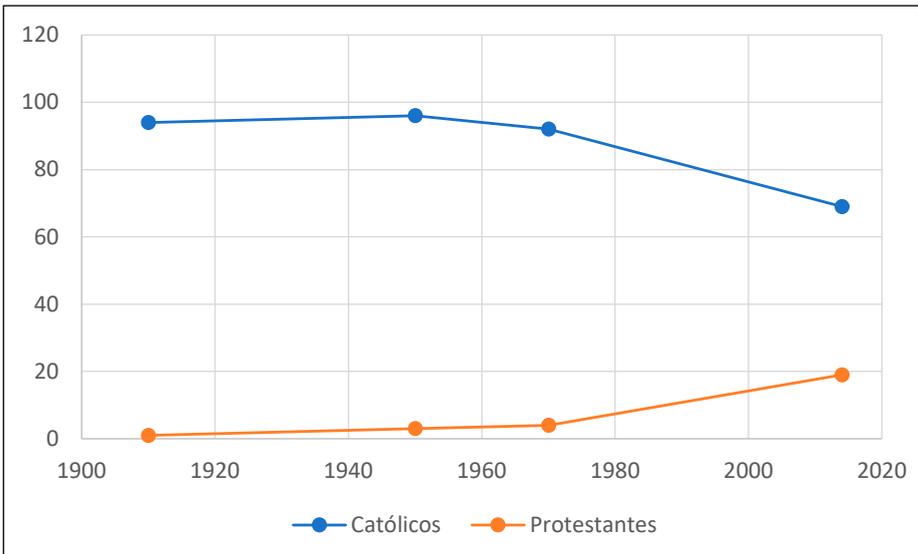
Fuente: Elaboración propia a partir de los datos aportados por la encuesta de Pew Research Center *La religión en América Latina* (2014)⁸⁰².

801. *Ibíd.*

802. *Ibíd.*

Por otro lado, si comparamos las tendencias del crecimiento católico y evangélico en América Latina, aportadas por los estudios del Pew Research Center para el 2014 (Gráfica 3), con las tendencias del crecimiento católico y evangélico para el caso de Colombia (Gráfica 4), observamos que el crecimiento de los evangélicos ha significado, al mismo tiempo, en cierto sentido, la pérdida de fieles en el catolicismo. Este hecho es denominado como *cambio religioso*. Cuando se compara en la periodización a Colombia con el resto de América Latina se puede adquirir una periodización singular, ya que mientras para América Latina el *cambio religioso* se identifica a partir de los años setenta, para el caso de Colombia dicho *cambio* se aprecia más bien para los noventa. Es decir, un momento que coincide también con el periodo del auge de los cristianos evangélicos en la política colombiana. Visto así, hay una correlación entre el auge de la política partidista electoral de los evangélicos y el auge del crecimiento de fieles evangélicos en el campo religioso.

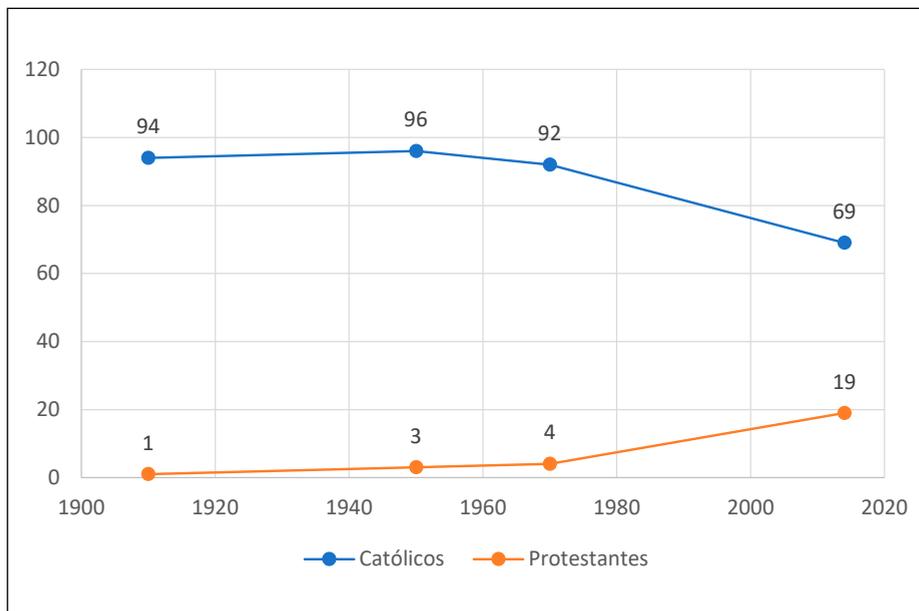
Gráfico 3. Cambio Religioso en América Latina 1900-2020



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos aportados por la encuesta de Pew Research Center *La religión en América Latina* (2014)⁸⁰³..

803. *Ibíd.*

Gráfico 4. Cambio Religioso en Colombia 1910-2014



Fuente: Elaboración propia a partir de los resultados aportados por la encuesta Pew Research Center *La religión en América Latina* (2014)⁸⁰⁴ y el informe Prolades⁸⁰⁵.

En cuanto a la composición social de los fieles evangélicos en Colombia, no existen cifras oficiales, ya que en los registros nacionales la pregunta por la filiación religiosa es un derecho fundamental perteneciente al fuero íntimo de la persona, por lo que no se incluye en los censos oficiales desde 1993. Sin embargo, algunos estudios realizados por el Centro de Estudios Sociales de la Religión (CES), de la Universidad Nacional de Colombia, han aplicado varias encuestas para entender la sociografía de la pluralización religiosa en Colombia⁸⁰⁶. De acuerdo a los datos

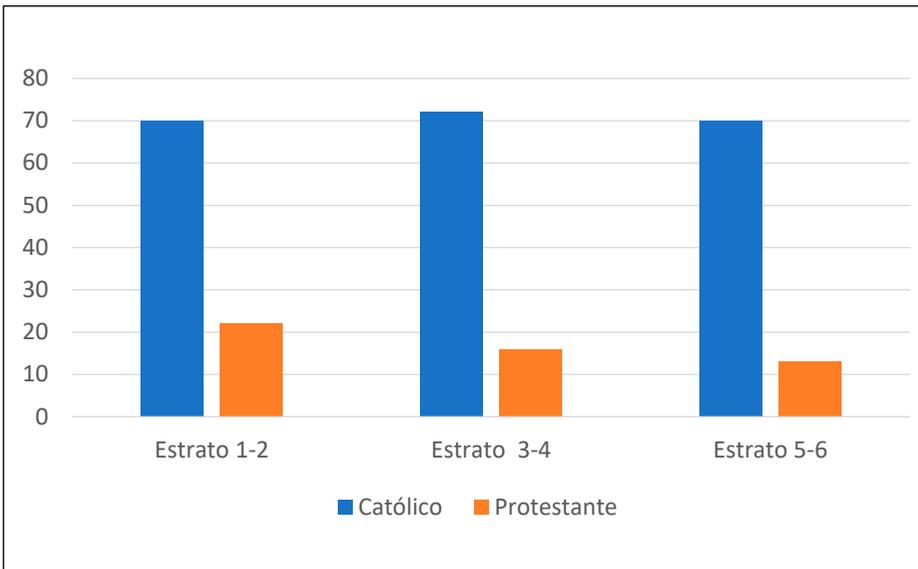
804. *Ibíd.*

805. PROLADES. Informe [citado 13 feb., 2020]. Disponible en Internet: <URL: <http://www.prolades.com/cra/regions/sam/col/colombia.pdf>>.

806. La encuesta fue realizada vía telefónica, entre los meses de mayo y agosto de 2010, en cuatro de las principales ciudades del país (Bogotá, Medellín, Cali y Barranquilla), en ciudades intermedias (Maicao, Bucaramanga y Barrancabermeja) y en varios municipios de la región del Urabá (departamento de Antioquia). BELTRAN, William Mauricio. (2013). Pluralización religiosa y Cambio Social en Colombia. En: *Revista Theologica Xaveriana*, junio 2013, no. 175, p. 66.

publicados por el sociólogo William Mauricio Beltrán (2013), el porcentaje de fieles que pertenecen a la categoría de “nuevos movimientos sociales” (NMR), como se tipifica sociológicamente a la pluralidad protestante, representa un mayor porcentaje en los estratos socioeconómicos bajos (estratos 1-2), con un 21,5 %; un número más o menos significativo de 17,70 % en los estratos medios (estratos 3-4), y un 13 % en los estratos altos (estratos 5-6), lo que permite afirmar que la filiación protestante, a pesar de surgir entre las bases populares, se encuentra en un estado de *ascenso social* entre las capas medias de la sociedad colombiana, como se puede observar en la Gráfica 5. Mientras que, por su parte, la filiación religiosa católica tiene un porcentaje de 70 % en los estratos bajos, 72 % en los estratos medios y 70 % en los estratos altos.

Gráfica 5. Filiación religiosa por estrato socioeconómico (2010*)



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos aportados por William Mauricio Beltrán⁸⁰⁷.

*De acuerdo a la ley 142 de 1994, Colombia es un país organizado por estratos socioeconómicos, según la calidad y la ubicación de la vivienda, con el fin de focalizar el régimen de subsidios provenientes del Estado.

807. *Ibíd.*

Habría que reconocer que la apertura instituida con la nueva Constitución de 1991, en relación al reconocimiento de una pluralidad religiosa ya existente, ha animado en cierto sentido el crecimiento de los fieles de Iglesias cristianas al brindar un nuevo ambiente de libertad religiosa. Este hecho diferencia a Colombia de Europa y Norteamérica, donde la pluralización religiosa está alentada por fenómenos de inmigración: en Colombia, como en el resto de América Latina, dicho fenómeno está más bien impulsado por una situación de *libre competencia religiosa*, dado el ambiente de libertad religiosa, como lo afirman algunos sociólogos del cambio religioso⁸⁰⁸.

En términos generales, se podría afirmar que, para el caso de Colombia, el crecimiento del cristianismo evangélico, el cual ha sido constante, ha estado animado históricamente por tres factores: 1) el ímpetu de la fuerza misionera estadounidense; 2) la condición histórica favorable a la aceptación de nuevas ofertas religiosas distintas del catolicismo, como lo fue el caso de las disidencias *liberales* abiertas a abrazar un cristianismo *disidente*; y 3) los espacios que dejaron la ausencia del Estado y la Iglesia Católica (como benefactora de los bienes sociales en los territorios rurales) y que fueron aprovechados por la expansión misionera evangélica y su oferta educativa, social y religiosa.

El crecimiento de la feligresía evangélica se da por procesos de conversión. A diferencia de la Iglesia católica, que responde a la idea de un tipo de *religión establecida corporativista*, en la cual se nace católico, las comunidades evangélicas se constituyen por pertenencia; esta es voluntaria, basada en una experiencia individual compartida de salvación, un tipo de *religión colectiva del corazón*⁸⁰⁹. Teniendo en cuenta lo anterior, las cifras del crecimiento protestante y de crecimiento cristiano en un país con un catolicismo tradicional e institucional son ilustrativas del nuevo impulso que trajo la política evangélica en relación al reconocimiento de la identidad evangélica como un tipo de identidad política basada en una práctica de ciudadanía religiosa.

808. PARKER, Christian. 2005. América Latina ya no es Católica. Pluralismo cultural y religioso creciente. En: Revista América Latina Hoy, no. 41, p. 35-56. Disponible en Internet: <URL: <https://revistas.usal.es/index.php/1130-2887/article/view/2431>>.

809. TAYLOR, Charles. Las variedades de la religión hoy. Barcelona: Paidós, 2003, p. 48-49.

¿Por qué los cristianos en la política?

En Colombia, los *cristianos evangélicos* comparten una condición de minoría religiosa, aunque pueden ser considerados dentro de las minorías religiosas como una *minoría activa* (no solamente en el ámbito religioso, sino también en el ámbito político). Desde el punto de vista del autor, la participación política de los evangélicos ha estado motivada por una lucha histórica de los protestantes por lograr acceder a derechos y garantías para el ejercicio pleno de su fe en un país históricamente con libertades ciudadanas restringidas. De manera que, para los evangélicos, la política se convierte en el medio o vehículo para lograr insertarse legítimamente en la sociedad mayoritaria dominante (oligárquica y católica) y así poder participar en la redefinición política de la misma. En este orden ideas, la libertad religiosa se convirtió históricamente en la bandera de lucha política de los evangélicos y sirvió como el medio de entrada en la política partidista, con el fin de hacer valer sus derechos de ciudadanía en condición de igualdad, en relación a una ciudadanía anclada en la pertenencia a la catolicidad. Del mismo modo, la emergencia del actor evangélico como actor político —a través de las reivindicaciones de derechos civiles como la libertad religiosa— facilitó el camino para que el Estado emprendiera acciones afirmativas de reconocimiento, hecho que tuvo su materialización con la recién adoptada Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos, por medio del Decreto del Gobierno Nacional 434 de 2018, un hecho que marcó un punto de inflexión en las políticas de reconocimiento por parte del Estado a las libertades religiosas en la nueva realidad. La mencionada política pública, en la cual el autor del presente trabajo participó como asesor académico, está enmarcada dentro de los lineamientos conceptuales de la política de reconocimiento. Con esta normativa, el Estado colombiano se compromete a la promoción de las garantías institucionales para el reconocimiento y la inclusión del denominado *sector religioso* como un actor social en las instancias de participación institucional creadas para la planeación y el desarrollo nacional y territorial. De esta manera, los grupos evangélicos, así como otras minorías religiosas, obtienen un acceso a la ciudadanía, sin deslindarse de su identidad religiosa⁸¹⁰.

810. El debate sobre la política del reconocimiento y la ciudadanía religiosa ha sido tratado por el autor en otra investigación desarrollado en su tesis doctoral (LÓPEZ AMAYA. Op. Cit. p. 9-32).

Si bien en Colombia la libertad religiosa apenas fue establecida explícitamente en la Constitución de 1991, vigente hasta la actualidad, este hecho no habría tenido lugar sin la participación política de los evangélicos en la Asamblea Constituyente de 1991 (que diseñó la constitución actual), al lograr ubicar dos constituyentes en dicho organismo institucional. Por cerca de un siglo, Colombia estuvo regida por un régimen de Estado confesional. La constitución anterior, de 1886, había establecido que la religión de la nación era la religión católica; por lo tanto, los poderes públicos tenían el deber de protegerla y apoyarla en su propagación. Este hecho permitió que, en 1887, se celebrara un concordato entre la Santa Sede y el Estado colombiano, el cual le otorgó prerrogativas oficiales a la Iglesia católica para cumplir con la *función social* del Estado en materia educativa, salud, matrimonio y familia, y otorgarle reconocimiento de autoridad civil en una parte del territorio nacional, amparados en el Convenio de Misiones de 1953. De manera que el cambio constitucional de 1991 produjo la transición de un régimen de *Estado confesional* a un régimen de *Estado aconfesional*, con garantías de libertad religiosa en condiciones de igualdad jurídica, en el cual no solamente se reconoce la diversidad étnica y cultural, sino también la pluralidad y diversidad religiosa hasta la actualidad. En esta transición, los grupos de minorías religiosas, como los evangélicos, luego de estar por muchos años marginados políticamente, participaron activamente en la transición del régimen constitucional, al igual que los indígenas y otras minorías culturales. De ahí que el cambio constitucional haya incentivado la politización evangélica⁸¹¹.

En la *Asamblea Constituyente* de 1990, los cristianos evangélicos se organizaron políticamente, conformando el Movimiento Unión Cristiana, como la expresión política de los evangélicos agremiados en CEDECOL (Confederación Evangélica de Colombia) para participar en las elecciones de los dignatarios constituyentes, logrando así posicionar dos representantes evangélicos, entre los cuales se encontraba el jurista, teólogo

811. Este fenómeno ya había ocurrido en Brasil. Con el cambio institucional que trajo la nueva constitución, en 1988, para restablecer la democracia, Iglesias como la Asamblea de Dios, que se autodefinía como *apolítica*, decidieron presentar un candidato por Estado (FREESTON, Paul. *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. New York: Oxford University Press, 2008, p. 21-22).

y pastor presbiteriano Jaime Ortiz Hurtado. Los resultados de la participación evangélica fueron catalogados como exitosos y permitieron reconocerlos por la opinión pública como la primera fuerza política entre los grupos minoritarios, con la cuarta votación más importante de todos los movimientos políticos, aun por encima del movimiento indígena y estudiantil que había sido referente de movilización social para la época. Para estas minorías protestantes evangélicas, la actuación en la Asamblea Constituyente sirvió como una plataforma política que hizo de la política un espacio legítimo para lograr un lugar en la sociedad política en condiciones de libertad, igualdad y reconocimiento frente al Estado nacional, no solamente en términos religiosos, sino también en términos políticos.

Durante la primera mitad del siglo XIX y gran parte del siglo XX, el poder político se disputó, bien sea por la vía de las armas o la vía electoral, entre dos partidos tradicionales: el *Partido Liberal* y el *Partido Conservador*, siendo este último el partido más favorable a la hegemonía de la Iglesia católica en la institucionalidad política del Estado. Con el proceso constituyente de 1990, este sistema fue modificado. De esta manera, la Constitución de 1991 no solamente significó el reconocimiento de una diversidad religiosa existente, sino también el reconocimiento de diversas expresiones y opciones políticas existente en el país.

A partir de la nueva realidad institucional de los años noventa, los cristianos se abrieron un espacio en la participación política electoral a través de la conformación de partidos políticos cristianos, fenómeno que persiste hasta la actualidad. Aunque un análisis sobre la trayectoria de los partidos evangélicos escapa a los objetivos de este artículo, resulta importante tener en cuenta que la diversificación protestante en el campo religioso también tuvo su expresión en el campo político electoral a través de la conformación de múltiples partidos evangélicos, como se puede observar en la Tabla 1.

Así, en 1990 surgió el Movimiento Unión Cristiana (MUC), apoyado por CEDECOL (Confederación Evangélica de Colombia), como se ha señalado anteriormente. Un movimiento que mantuvo cierta autonomía respecto a la organización evangélica, pero buscó siempre dentro de ella el caudal electoral para capitalizarse políticamente en la medida en que su conformación fue producto de una expresión colectiva de la asamblea extraordinaria de CEDECOL, reunida en 1990.

Sin embargo, también se puede constatar que, en el año anterior, la Iglesia no-denominacional *Misión Carismática Internacional*, de carácter neopentecostal, había formado el *Partido Nacional Cristiano* (PNC), liderado por los esposos castellanos, pastores fundadores de la Iglesia para participar en las elecciones locales. No obstante, para las elecciones de la Asamblea Constituyente se unieron al *Movimiento Unión Cristiana*, poniendo un candidato en el segundo renglón de la lista. Luego de este proceso, se independizaron y, posteriormente, hicieron alianzas con el *Partido Liberal* (partido tradicional).

En 1992, la denominación *Iglesia Cruzada estudiantil* formó el partido *Compromiso Cívico y Cristiano con la Comunidad* (C4), un movimiento liderado por Jimmy Chamorro, hijo del líder fundador de la Iglesia auspiciadora. Posteriormente, en el año de 1994, una disidencia del MUC, proveniente del liderazgo laico femenino de Viviane Morales, fundó el movimiento ciudadano *Frente de Esperanza* (FE), el cual se alió con el Partido Liberal.

En el año 2000, la Iglesia neopentecostal no-denominacional *Iglesia de Dios Ministerial Jesucristo Internacional* fundó el *Movimiento Independiente de Renovación Absoluta* (MIRA), el cual se mostró como un movimiento político independiente tanto del bipartidismo político como de la política mayoritaria evangélica.

Ante la reforma electoral de 2003, en la cual se condicionó el reconocimiento jurídico de los partidos políticos al logro del umbral electoral del 2 % de la votación nacional, la mayoría de los partidos evangélicos perdieron la personería jurídica tras sucumbir en las elecciones de 2006. Entre ellos se encontraban el *Movimiento Unión Cristiana*, el *Partido Nacional Cristiano* y el *Movimiento Compromiso Cívico Ciudadano por Colombia* (C4). Las discusiones en torno al apoyo de las pretensiones reelectorales del entonces presidente Álvaro Uribe Vélez dividieron las intenciones de consolidar un único movimiento político evangélico⁸¹². De esta forma, algunos militantes evangélicos buscaron un respaldo político en otros partidos seculares con el fin de mantener un nicho evangélico electoral dentro de la estructura del mismo, pero perdiendo toda perspectiva en relación a un proyecto evangélico de nación. Más bien dicha

812. BELTRÁN. Op. Cit. p. 228.

política se agotó en los fines personales y clientelistas corporativistas⁸¹³. Tal fue el caso del *Partido Nacional Cristiano* que, luego de perder su personería jurídica, se integró bajo la plataforma del *Partido de la U* en 2010 y, posteriormente, al partido *Centro Democrático* en 2014. Actualmente, dicho nicho evangélico electoral milita bajo la cortina del Partido *Cambio Radical*.

No obstante, pese a la reforma de 2003, surgieron otros intentos en la conformación de nuevos partidos confesionales evangélicos. Así, en el 2007 una coalición de pastores pertenecientes a la *Asociación de Ministros del Evangelio* en Bogotá formó el *Partido Cristiano de Transformación y Orden* (PACTO). No obstante, su existencia fue efímera, disolviéndose hacia el 2010 una vez participó en las elecciones locales.

Posteriormente, en Colombia se adelantó una nueva reforma electoral, condicionando el reconocimiento jurídico de los partidos al alcance de un nuevo umbral electoral del 3 % de la votación nacional. En este nuevo escenario institucional el Partido MIRA continuó siendo el único partido confesional que logró permanecer en el juego electoral con cierta autonomía política.

Posteriormente, en el 2015 un grupo de líderes laicos cristianos, auspiciado por el liderazgo de Ricardo Arias, político evangélico quien había sido presidente de una entidad creada por el Gobierno nacional para el fomento de la vivienda llamada *Fondo Nacional del Ahorro*, formaron el colectivo de ciudadanos denominado *Movimiento Libres*, con el fin de participar en las elecciones de la ciudad de Bogotá, presentándose con un candidato por la Alcaldía Mayor, 45 aspirantes al Concejo de la municipalidad y 184 aspirantes para las Juntas Administradoras Locales, logrando apenas una curul en el Concejo de la ciudad⁸¹⁴.

Posteriormente, el *Movimiento Libres* se reactivó políticamente junto a otros sectores evangélicos que, auspiciados por liderazgos pastorales, participaron de la marcha nacional de los padres por el derecho a educar a sus hijos, celebrada el 10 de agosto del 2016 y contra la política

813. VAN HOUTEN, Álvaro Cepeda. Clientelismo y Fe. Dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia. Bogotá: Bonaventuriana, 2007, p. 108-154.

814. Por el movimiento "Libres", Ricardo Arias presentó su candidatura a la alcaldía de Bogotá. RCN Radio, 12 mayo 2015. Disponible en Internet: <URL: <https://www.rcnradio.com/colombia/por-el-movimiento-libres-ricardo-arias-presento-su-candidatura-la-alcaldia-de-bogota-211867>>.

educativa que adelantaba el Gobierno nacional en relación a la promoción de la educación sexual en los colegios y escuelas y la reforma a los manuales de convivencia de los colegios, presionando así la renuncia de la ministra de Educación de aquel entonces como a la suspensión de tales políticas educativas⁸¹⁵. Más adelante, este hecho tendría eco en la movilización del voto por el “No” en la votación del plebiscito convocado por el presidente Juan Manuel Santos (2014-2018) para refrendar el Acuerdo de Paz del 2 octubre de 2016 con el grupo guerrillero FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia), el cual era visto con sospecha por un sector mayoritario del pueblo evangélico, acusándolo de promover la agenda de la denominada *ideología de género*, logrando así mover la balanza para que ganara el “No” por una mínima diferencia⁸¹⁶. Posterior a los resultados del Plebiscito por la Paz, el sector de los evangélicos que se movilizó por el “No” logró participar en el ajuste final del Acuerdo de Paz por invitación de la presidencia y así incluir, de esta manera, el principio de libertad religiosa como marco de implementación del Acuerdo de Paz, así como también la inclusión de la participación de las Iglesias evangélicas en todos los puntos del mismo, como garantía del trato igualitario en el Acuerdo frente a otros grupos minoritarios como, por ejemplo, aquellos provenientes de las comunidades LGBTI⁸¹⁷.

Finalmente, para las elecciones parlamentarias de 2018 los sectores evangélicos politizados contra la denominada *ideología de género* lograron consolidarse como un movimiento político ciudadano con la formación del partido político denominado *Colombia Justa Libres*, logrando articular un nuevo partido evangélico de carácter nacional e interdenominacional. En dichas elecciones el partido *Colombia Justa Libres* logró

815. Marchas agitan debates sobre supuestos cambios en manuales de colegio. En: El Tiempo, 11 agosto 2016. Disponible en Internet: <URL: <https://www.eltiempo.com/vida/educacion/protestas-sobre-cartillas-del-ministerio-de-educacion-en-los-manuales-de-convivencia-57509>>.

816. Triunfo del No: el poder de los cristianos. En: Revista Semana, 10 agosto 2016, Disponible en Internet: <URL: <https://www.semana.com/nacion/articulo/cristianos-evangelicos-inclinaron-la-balanza-con-su-no-en-el-plebiscito/498230>>.

817. Sobre la participación de los evangélicos en los ajustes al Acuerdo de Paz, el autor sirvió en calidad de funcionario público como relator en algunas reuniones y diálogos sostenidos entre representantes evangélicos y funcionarios del Gobierno colombiano entre octubre y noviembre de 2016.

obtener cuatro curules en el Congreso de la República, tres para el Senado (pastor Jhon Milton Rodríguez, Eduardo Emilio Pacheco y Edgar Palacio) y una curul para la Cámara de Representantes Senadores (Carlos Eduardo Acosta), algunas alcaldías locales y concejos municipales para el periodo 2018-2022. Dicho partido sería entonces el resultado de la unión de fuerzas políticas del anterior *Movimiento Libres* y el movimiento de pastores evangélicos que se movilizaron en la campaña por el “No” en el Plebiscito por la Paz. Actualmente, el Partido *Colombia Justa Libres* goza de legitimidad y respaldo de CEDECOL, un gran número de asociaciones de pastores a nivel nacional, denominaciones e Iglesias cristianas no- denominacionales.

Tabla 1. Partidos Políticos Confesionales en Colombia (1990-2020)

NNo.	Nombre del Partido	Organización auspiciadora	Carácter confesional	Año de fundación	Año de Terminación
11	Movimiento Unión Cristiana (MUC)	Cedecol (Confederación Evangélica de Colombia)	Cristiano Evangélico Interdenominacional	1990	2006
22	Partido Nacional Cristiano (PNC)	Iglesia Misión Carismática Internacional (MCI)	Cristiano Evangélico Neo pentecostal No-denominacional	1990	2006
33	Movimiento Compromiso Cristiano con la Comunidad (C4)	Iglesia Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo	Cristiano Neo-pentecostal Denominacional	1992	2006
44	Movimiento Laicos por Colombia	Colectivos de Laicos Católicos, apoyados por la Conferencia Episcopal de Colombia (CEC)	Católico Movimiento Laical	1994	2006
55	Movimiento Frente de Esperanza (FE)	Colectivos de Mujeres Cristianas lideradas apoyadas por Iglesia Casa sobre la Roca	Cristiano Evangélico Movimiento Laical	1994	2006

¿Por qué los cristianos en política? De la identidad religiosa a la identidad política en Colombia

NNo.	Nombre del Partido	Organización auspiciadora	Carácter confesional	Año de fundación	Año de Terminación
66	Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA)	Iglesia Ministerial de Jesucristo Internacional	Cristiano Neo-pentecostal No-denominacional	2000	Activo
77	Partido Cristiano de Transformación y Orden (PACTO)	Asociación de Ministros del Evangelio (ADME)	Cristiano Evangélico Movimiento Pastoral	2007	2010
88	Movimiento Ciudadano Libres	Colectivos de Laicos Cristianos apoyados por Iglesia Tabernáculo de la Fe	Cristiano Evangélico Movimiento Laical	2014	2018
99	Partido Colombia Justa Libres	Colectivos de Laicos Cristianos , Pastores, Iglesias no-denominacionales, denominaciones y Confederaciones de Iglesias (CEDECOL)	Cristiano Movimiento Laical -Pastoral Interdenominacional	20018	Activo

Fuente: Elaboración propia a partir de las consultas de fuentes bibliográficas como Cepeda (2004)⁸¹⁸, Beltrán y Quiroga (2017)⁸¹⁹, Velasco (2018)⁸²⁰ y Ortega (2019)⁸²¹, y fuentes primarias provenientes de notas de prensa.

* Este Movimiento posteriormente formó una coalición con el Movimiento Colombia Justa, llegando a conformar el Movimiento Colombia Justa y Libres para participar en las elecciones legislativas de 2018.

818. CEPEDA VAN HOUTEN, Álvaro (2007). Clientelismo y Fe. Dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia. Bogotá: Bonaventuriana.

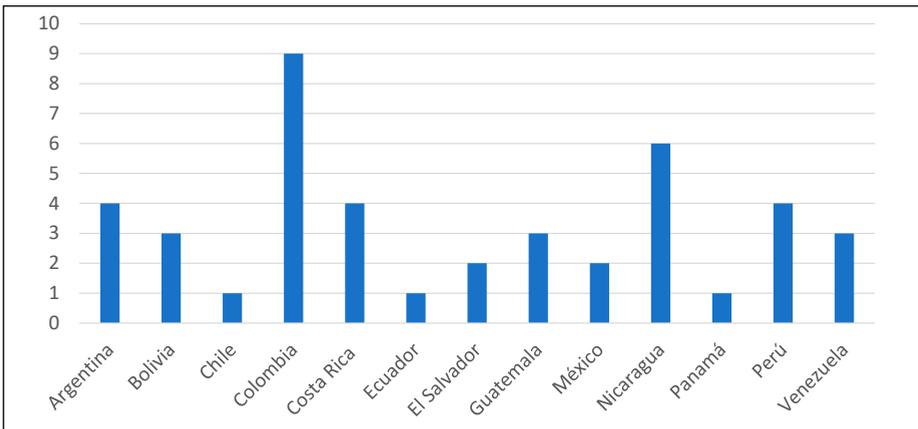
819. BELTRAN, W. M., QUIROGA, J. (2017). Pentecostalismo y política electoral en Colombia (1991- 2014). En Revista Colombia Internacional No. 91, (Jul-Sept 2017).

820. VELASCO, Juan David (2018). Colombia: de Minorías Dispersas a Aliados Estratégicos. En Evangélicos y Poder en América Latina (José Luis Pérez Guadalupe y Sebastian Grundberger editores). Perú: Konrad Adenauer Stiftung (KAS) y Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC), Versión PDF.

821. ORTEGA, Bibiana Astrid (2019). Los partidos políticos evangélicos en América Latina”. En Religión y Política. Cómo la religión está relacionada con la política en cada uno de los países de América Latina. Bogotá: MOE, Versión PDF.

La proliferación de partidos evangélicos en Colombia, durante el periodo de 1990-2018, ha sido un caso excepcional si se compara con otros países de América Latina. De acuerdo con la Gráfica 6, se puede observar que Colombia ocupa el primer lugar en cuanto a número de formación de partidos evangélicos. Esto hace que Colombia sea un caso particular en materia de participación política electoral de los evangélicos por la vía partidista-confesional. Un aspecto razonable si se comprende el tránsito de un régimen político de privación y exclusión política para los evangélicos hacia un régimen de apertura política democrática y libre competencia electoral a partir del proceso constituyente de 1990, periodo en el cual los evangélicos lograron constituirse en actores políticos, junto con otras minorías políticas, étnicas y culturales.

Gráfico 6. Número de Partidos Políticos Evangélicos (2020)*



Fuente: Elaboración propia a partir de la consulta de los trabajos de Beltrán y Quiroga (2017)⁸²², Velasco (2018)⁸²³ y Ortega (2019)⁸²⁴.

*Esta lista no incluyó el caso de Brasil.

822. BELTRAN, W. M., QUIROGA, J. (2017). Pentecostalismo y política electoral en Colombia (1991- 2014). En Revista Colombia Internacional No. 91, (Jul-Sept 2017).

823. VELASCO, Juan David (2018). Colombia: de Minorías Dispersas a Aliados Estratégicos. En Evangélicos y Poder en América Latina (José Luis Pérez Guadalupe y Sebastian Grundberger editores). Perú: Konrad Adenauer Stiftung (KAS) y Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC), Versión PDF.

824. ORTEGA, Bibiana Astrid (2019). Los partidos políticos evangélicos en América Latina”. En Religión y Política. Cómo la religión está relacionada con la política en cada uno de los países de América Latina. Bogotá: MOE, Versión PDF.

Sin embargo, a pesar de que Colombia cuenta con un gran número de partidos evangélicos constituidos, su existencia y permanencia en la política partidista ha sido efímera, como se puede observar en la Tabla 1. Esto, debido en parte a las reformas restrictivas del sistema electoral colombiano (2003 y 2010), pero también a otras razones de índole interna de la política partidista evangélica como: 1) la incapacidad de los partidos evangélicos para capitalizar el llamado *voto evangélico* (un tipo de voto cautivo), debido a tantas ofertas y alternativas políticas confesionales; 2) el decaimiento de la participación evangélica a través de partidos confesionales por las prácticas clientelistas y la cooptación de la agenda política evangélica por fuerzas partidistas tradicionales caudillista, y 3) la reconfiguración de una nueva forma de participación a través de alianzas al interior de partidos seculares, conformando pequeños *nichos* evangélicos electorales. Del mismo modo, este hecho también explica por qué, a pesar del fracaso de la política de partidos confesionales, salvo unas cuantas excepciones la política electoral evangélica todavía permanece activa.

Conclusiones

El auge de los cristianos evangélicos como actores políticos puede ser visto como la cristalización de un movimiento histórico de construcción de ciudadanía basado en una identidad religiosa, la cual se configuró bajo situaciones de marginación, discriminación y exclusión durante el régimen del Estado confesional. Sumado a lo anterior, la politización evangélica ha estado acompañada también por las cifras de crecimiento de los evangélicos en Colombia, las cuales evidencian una tendencia de auge y crecimiento constante, como en el resto de América Latina.

La participación política partidista de los evangélicos (es decir, aquella adelantada a través de la creación de sus propios partidos) puede ser valorada como un hecho legítimo si se consideran las razones históricas de sus demandas públicas como orientadas por la búsqueda de reconocimiento como un grupo de identidad política diferenciada. Si se toman en cuenta las reivindicaciones legítimas por la libertad religiosa y la consolidación de tales derechos en el marco jurídico constitucional, por mencionar un ejemplo, como razones del activismo político de los evangélicos en un país caracterizado por el sectarismo y la intolerancia religiosa del

pasado, se debe afirmar que la participación política partidista evangélica ha sido legítima. Hoy se reconoce el avance en Colombia hacia una política de reconocimiento para las minorías —no solamente étnicas y culturales, sino también religiosas—, como por ejemplo la adopción de la Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos. Hoy es posible afirmar que la identidad evangélica en Colombia no solamente tiene que ver con una identidad religiosa, sino también con un tipo de ciudadanía religiosa emergente; es decir, una forma de identidad política.

No obstante lo anterior, la proliferación de partidos políticos confesionales por parte de grupos cristianos evangélicos, desde finales del siglo XX hasta actualidad, da cuenta, por un lado, de la apertura del sistema partidista electoral y la democratización de la participación política de otros actores sociales. Pero, por otro lado, da cuenta de la incapacidad de los liderazgos políticos del movimiento cristiano evangélico para representar y gestionar los intereses de una ciudadanía diferenciada por la identidad religiosa. Así las cosas, la participación política no es suficiente si solo queda limitada a los intereses corporativistas. Si bien es cierto que la conformación de partidos evangélicos ha servido para ganar espacios de representación política por la vía del juego democrático, también es cierto que la agenda ha quedado limitada y cooptada por intereses particulares, partidistas, clientelistas y corporativos. La carencia de una agenda colectiva pertinente, de cara a los problemas nacionales, facilita la cooptación de la política evangélica por los grupos políticos tradicionales. De esta manera, la conformación de partidos políticos evangélicos configura acciones estratégicas de maquinaria electoral; en este caso, orientadas a la búsqueda de la captación de un imaginario *voto evangélico*, perdiendo de vista la función de representación, participación y contribución democrática de la expresión de una ciudadanía diferenciada por razones de identidad religiosa.

No obstante, hay que reconocer que la política evangélica no se agota en la política de partidos o la política electoral. También se evidencian otras formas de expresión política de los cristianos evangélicos, inscritas en organizaciones de la sociedad civil; un análisis de este tipo de política escapa a los fines de este artículo. Sin embargo, lo aportado en este artículo contribuye al análisis de las relaciones entre religión y política; en este caso, de las relaciones mediadas, de las prácticas de ciudadanía. Habría

que analizar en otras investigaciones si la configuración de una ciudadanía religiosa *desde abajo*, que demanda una política de reconocimiento, contribuye al fortalecimiento de la convivencia democrática o, por el contrario, queda limitada a la *minoritización* de la política, lo que generaría un proceso no deseado de fragmentación del pacto democrático.

Referencias bibliográficas

- AMAYA, Jeiman David. Misiones protestantes en Colombia 1930-1946. Geografía y política de la expansión evangélico-pentecostal. En: Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, julio-diciembre 2014, no. 41, p. 65-103. Disponible en Internet: <URL: <http://dx.doi.org/10.15446/achsc.v41n2.48782>>.
- BASTIAN, Jean Pierre. Protestantismos y modernidad en América Latina. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina. México: Fondo de Cultura Económica, 1994. 351 p.
- BASTIAN, Jean Pierre. Mutación religiosa en América Latina. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. 230 p.
- BASTIAN, Jean Pierre. Los nuevos partidos políticos confesionales evangélicos y su relación con el Estado en América Latina. En: Revista Estudios Sociológicos, enero-abril 1999, vol. XVII no. 49, p. 153-173.
- BELTRÁN, William Mauricio. Pentecostales y neopentecostales. Lógicas de mercado y consumo cultural. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006. 119 p.
- BELTRÁN, William Mauricio. Pluralización religiosa y Cambio Social en Colombia. En: Revista Theologica Xaveriana, junio 2013, no. 175, p. 57-85.
- BELTRÁN, William Mauricio y QUIROGA, Jesús David. Pentecostalismo y política electoral en Colombia (1991- 2014). En: Revista Colombia Internacional, julio-septiembre 2017, no. 91, p. 187-212.
- BIDEGAIM, Ana M. Historia del Cristianismo. Corrientes y Diversidad. Bogotá: Taurus, 2004. 509 p.
- BONINO, José Míguez. Rostros del protestantismo latinoamericano. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995. 167 p.
- BONINO, José Míguez. Poder del Evangelio y poder político. La participación de los evangélicos en la vida política en América Latina. Buenos Aires: Kairos, 1999. 72 p.

- BUCANA, Juana. La Iglesia Evangélica en Colombia. Una Historia. Bogotá: WEC, 1995. 249 p.
- CEPEDA VAN HOUTEN, Álvaro. Clientelismo y Fe. Dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia. Bogotá: Bonaventuriana, 2007. 258 p.
- FIGUEROA, Helwar. Historiografía sobre el protestantismo en Colombia. Un estado del arte, 1940-2009. En: Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, enero-junio 2010, no. 37, p. 191-225. Disponible en Internet: <URL: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/18377>>.
- FRESTON, Paul. Evangelical Christianity and Democracy in Latin America. New York: Oxford University Press, 2008. 250 p.
- GRUNDBERGER, Sebastián y GUADALUPE, José Luis. Evangélicos y Poder en América Latina. Perú: Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC) y Konrad-Adenauer-Stiftung [versión PDF], 2018.
- LÓPEZ AMAYA, Jeiman David. Revival en la Republica Liberal. Historia de las creencias y prácticas de las misiones protestantes pentecostales en el contexto nacional 193-1946. Trabajo de grado para optar por el título de Maestría en Historia con mención en Historia Social de la Religión. Bogotá: Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia, 2011, 259 p.
- LÓPEZ AMAYA, Jeiman David. Misiones protestantes en Colombia 1930-1946. Geografía y política de la expansión evangélico-pentecostal. En: Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, julio-diciembre 2014, no. 41, p. 65-103.
- LÓPEZ AMAYA, Jeiman David. Religión, Ciudadanía y Política del Reconocimiento. Análisis de las Demandas Públicas de Movimientos Cristianos Evangélicos en Colombia 1990-1998. Tesis para optar por el título de doctor en Estudios Políticos, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Quito: marzo 2020. 423 p.
- MORENO, Pablo. Por momentos hacia atrás, por momentos hacia adelante. Una historia del protestantismo. Una historia del protestantismo en Colombia 1825-1945. Cali: Bonaventuriana, 241 p.
- ORTEGA, Bibiana Astrid. Los partidos políticos evangélicos en América Latina. En: Religión y Política. Cómo la religión está relacionada con la política en cada uno de los países de América Latina [versión PDF]. Bogotá: MOE, 2019.
- PARKER, Christian. América Latina ya no es Católica. Pluralismo cultural y religioso creciente. En: Revista América Latina Hoy, 2005, no. 41, p. 35-56. Disponible en Internet: <URL: <https://revistas.usal.es/index.php/1130-2887/article/view/2431>>.

- PEW RESEARCH CENTER. Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region [En línea]. (31 octubre de 2020). Disponible en Internet: <URL: <https://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>>.
- PLATA, William Elvis. De las reformas liberales al triunfo del catolicismo intransigente e implantación del catolicismo romanizador (p. 223-285). Bogotá, D.C: Taurus, 2004, 509 p.
- SCHAFER, Heinrich. Protestantismo y crisis social en América Central. Costa Rica: Universidad Luterana Salvadoreña, 1992. 328 p.
- TAYLOR, Charles. Las Variedades de la Religión Hoy. Barcelona: Paidós, 2003. 126 p.
- VELASCO, Juan David (2018). Colombia: de Minorías Dispersas a Aliados Estratégicos. En *Evangélicos y Poder en América Latina* (José Luis Pérez Guadalupe y Sebastian Grundberger editores). Perú: Konrad Adenauer Stiftung (KAS) y Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC), Versión PDF.

SÉPTIMA SECCIÓN

Desafíos a la educación y el pluralismo religioso

Danyelle Ortiz Mantilla

**LA LIBERTAD Y ENSEÑANZA DE LA RELIGIÓN
EN LAS ESCUELAS. PROPUESTAS PARA
UNA REVISIÓN HISTÓRICA**

Colombiana residente en Alemania. Profesional en Relaciones Internacionales y Estudios Políticos de la Universidad Militar Nueva Granada, especialista en Pedagogía para la Educación Superior de la Universidad Santo Tomás y magíster en Gestión de Conflictos Interculturales de la Universidad Alice Salomon de Berlín. Profesora e investigadora de la Universidad Santo Tomás hasta el año 2019 y miembro fundador de la Fundación Resiliencia Colombia. Miembro del grupo de investigación GEGRI (Grupo de Estudios en Gobierno y Relaciones Internacionales) y del Grupo Resiliencia (COL0216631). Publicaciones: *Memoria y confianza. Variables para la reconciliación en los procesos de construcción de paz. Una revisión conceptual*, 2020; *La educación en la transición hacia la vida civil de los excombatientes de las FARC-EP y las Fuerzas Militares de Colombia*, 2017; *Social Business: Alternativas para promover desarrollo y bienestar como base para una paz positiva*, 2017; *El uso de las NTIC en el proceso de aprendizaje*, 2016, y *Colombia como factor determinante para la seguridad del continente americano*, 2012. Correo: direccion@fundacionresilienciacolombia.org

Danyelle Ortiz Mantilla

**LA LIBERTAD Y ENSEÑANZA DE LA RELIGIÓN
EN LAS ESCUELAS. PROPUESTAS PARA
UNA REVISIÓN HISTÓRICA**

Resumen

En el marco de la construcción de paz en Colombia, específicamente en lo referente a la transformación de escenarios violentos, así como a la popularmente referida “pérdida de valores”, se hace necesario un análisis del rol que juega la enseñanza y el ejercicio de la religión en la contribución a dicha paz. Tomando como referente un doble rol de la educación, emancipador y reproductivo, este artículo pretende aportar elementos para una revisión histórica, dada su característica crítica y de reinterpretación de los hechos.

Palabras clave: libertad y enseñanza religiosa, construcción de paz, rol emancipador y reproductivo de la educación, revisionismo histórico.

Abstract

As part of the process of peacebuilding in Colombia, specifically with regard to the transformation of violent conflicts, as well as the popularly referred to as "loss of values", an analysis of the role played by teaching and the exercise of religion in contribution to that peace becomes necessary. Taking as a reference a double emancipatory and reproductive role of education, this article aims to provide elements for a historical revision, given its critical characteristic and facts reinterpretation.

Keywords: freedom of religion and teaching, peacebuilding, emancipatory and reproductive role of education, historical revisionism.

Introducción

En 1969, Theodor Adorno, de la Escuela de Frankfurt, expresaba que la principal demanda que se le hace a toda la educación es que Auschwitz

no se repita nunca jamás, evocando el filósofo, de esta forma, los vejámenes y las atrocidades cometidos en la Segunda Guerra Mundial en los campos de concentración referidos. La relación que encuentra entre lo que se imparte en las escuelas y el desencadenamiento de diferentes tipos de violencia, en los que pocas o ninguna garantía quedan para la protección de los derechos humanos, va a ser significativa para la construcción de paz y la mitigación de discursos de odio e intolerancia que, muchas veces, tienen su asidero en identidades étnicas y/o religiosas.

El caso colombiano y sus múltiples conflictos, sus desigualdades endémicas e institucionalización de la violencia, no es menos complejo; valorado como uno de los países más creyentes en América Latina —o en donde más del 90 % de la población se identifica con algún tipo de creencia— es, a su vez, uno de los países más violentos de la región, resultando también paradójico que no es de los países donde falta la cobertura de la educación básica y donde siempre ha existido una relación estrecha entre la religión y la enseñanza. De esta manera, surgen algunas preguntas: ¿qué es lo que le corresponde a la educación en la prevención de los discursos de odio o la prevención de violencia cultural que se materializa en repetidas ocasiones en discriminación? ¿La estrecha relación que ha existido entre el proyecto de República y las instituciones religiosas ha sido lo suficientemente pluralista?

Este artículo pretende ser un aporte para suscitar un revisionismo histórico acerca de esa relación entre lo que se enseña en la escuela, referente a la religión, y lo que se demanda socialmente para una construcción de paz, sin decir que con el alcance de este artículo pueda lograrse completamente tan ambicioso propósito de revisión histórica.

Para lo anterior, es necesario revisar, desde la construcción misma del Estado soberano —es decir, desde que Colombia es la República de Colombia—, cuál era el proyecto de nación y cómo la religión y su inclusión en la educación coadyuva a dicho proyecto; las experiencias en otras latitudes serán de gran aporte para entender las corrientes secularistas que rechazan y se movilizan en torno a la exclusión de los asuntos religiosos del currículo escolar. De igual forma, la intención de revisión histórica pretende evidenciar que muchos de los conceptos a los que se ha recurrido en los procesos de paz tienen una estrecha relación con los principales pilares de creencias y religiones a las que, en ocasiones, se margina de

dichos procesos o no se permite la participación pluralista, encontrándose estas subrepresentadas o relegadas.

Del republicanismo francés y la Independencia de Colombia

No solo para Colombia, sino también para el resto de América Latina, va a existir una clara inspiración en la Revolución francesa para las independencias, en lo concerniente a las victorias a favor de los derechos del hombre y las reformas en las estructuras políticas, económicas y sociales para que dichas victorias se materializaran. Como parte de los triunfos del republicanismo, se expresaba el laicismo de la vida pública, de tal manera que aun las campanas de la iglesia debían regularse y no tocarse abiertamente, cuánto más podía decirse de la incidencia de la Iglesia en la educación pública, donde bajo el amparo del laicismo se fortalece la exclusión de prácticas religiosas de la Iglesia católica de ese contexto y se entendía como un triunfo de la República en tanto que, como lo expresa Zambrano,

la escuela es el espacio privilegiado del Estado, de los saberes, de las prácticas, de las relaciones con el pensamiento, entonces la enseñanza, los aprendizajes y sus saberes son laicos. Significa esto que la escuela garantiza la construcción de la sociedad de tolerancia, el respeto, la integración. Ella debe oponerse a los intereses privados, cualquiera sean sus formas. Garantiza la paz social, por medio del pensamiento libre, la autonomía pública, la enseñanza universal⁸²⁵.

No obstante lo anterior, en el inicio del siglo XIX, durante el fortalecimiento de la República —cuyo modelo intentaron replicar las nacientes repúblicas en América Latina—, el poder de la Iglesia no podía ser marginado simplemente con la visión laica que se le diera a la esfera pública, dándose así lo que podría interpretarse como el regreso de ideas clericales pre-revolucionarias como, por ejemplo, la organización e incidencia escolar.

Para Montagut, “uno de los aspectos más importantes de la política interior de Napoleón fue el relacionado con el Papado y la religión católica. Napoleón comprendió que para fortalecer su poder tenía que llegar

825. ZAMBRANO, Armando. Laicidad y escuela de la República en Francia. En: Revista Educación y Pedagogía, septiembre-diciembre 2010, vol. 2, no. 58, p. 126.

a acuerdos con otro poder evidente, el de la Iglesia Católica, que le podía causar serios problemas. El acercamiento, por lo tanto, tenía razones políticas y no estrictamente religiosas⁸²⁶”. De lo anterior van surgiendo preguntas acerca del presente tema de estudio, como, por ejemplo, en lo concerniente a las ideas laicas de la educación que persisten en la actualidad: ¿son ellas contestatarias a los dogmas religiosos en sí o a la instrumentalización política de ellos?

De esta forma, no es de extrañarse que ese utilitarismo de la religión que empleó Napoleón para mantener el poder político también se viera representado en la República de Colombia, donde en un inicio se contó con la instrumentalización de la religión para la reproducción de un *status quo* con intereses políticos y/o económicos. Para Orlando Fals Borda, “el sistema educativo aparece a mediados del siglo XX como un punto convergente de pugnas entre la educación moral de la Iglesia católica y la educación laica de las reformas liberales, que trataban de adecuar el desarrollo técnico de la nación a los adelantos de la economía y el mercado mundial⁸²⁷”.

De lo anterior surge la necesidad de hablar de los diferentes roles de la educación y cómo esta es, por excelencia, el escenario para la difusión de intereses institucionales; para la época, el interés de Roma por no desaparecer como poder frente a las ideas republicanistas francesas y, posteriormente, de alguna forma, la contención, de las ideas luteranas protestantes que llegarían para cuestionar su estructura (no solo en Europa, sino en las diferentes colonias en América Latina).

Del rol emancipador o reproductivo de la educación

Para hablar de dos roles en los que la educación cumple una función de reproducción y otra de emancipación, el caso de los países de la antigua República de Yugoslavia aporta al presente artículo varias reflexiones

826. MONTAGUT, Eduardo. La Religión y Napoleón [en línea]. En: Historia y Política. Disponible en Internet: <URL: <http://www.andalan.es/?p=12241>>.

827. FALS BORDA, O. La educación en Colombia. Bases para su interpretación sociológica. Bogotá: Inqueima, 1962. Citado por: Quintero, Óscar Alejandro. Hacia una sociología de la educación propia. Reconstrucción reflexiva a partir de la obra de Orlando Fals Borda. En: Revista Colombiana de Sociología, 2019, vol. 42, no. 2, p. 144.

propias de un escenario de construcción de paz, donde visiblemente estuvieron presentes los asuntos religiosos. Con el inicio de la disolución de la República en 1991, al pasar de ser una República Federal Socialista a constituirse en seis Estados soberanos, vinieron las hostilidades y el escalamiento de conflictos armados en algunas de las regiones independentistas, dejando muertes y crisis que evocaron lo ocurrido en la Segunda Guerra Mundial, aunque esta vez con mayor diversidad étnica y religiosa dentro de un solo Estado.

Con el cambio de ser una sola república a ser seis Estados diferentes, las reformas en la educación se dejaron ver desde la modificación de los textos escolares, en los que la historia y la geografía fueron purgadas de toda referencia positiva a la Yugoslavia del Mariscal Tito, hasta la transición que hubo en las políticas educativas del socialismo, enfocado primeramente en las clases y donde claramente la educación cumplía más un rol reproductivo del modelo político a uno con enfoque de etnias, religiones e identidades lingüísticas. La transición de estas políticas ha venido alternando entre un legado comunista y una "europeización" de la educación en los Balcanes, lo que podría interpretarse como un rol emancipador de la educación con respecto a la escuela como proyecto socialista.

Bacevic, al tratar acerca de la educación antes y después de la disolución de Yugoslavia, analiza el rol que tiene la educación particularmente en contextos que han sido o están expuestos al conflicto armado. Expresa que este rol no es puramente emancipador ni solamente reproductivo; como cualquier otra política pública, la educación tiene el potencial tanto de reproducir como de cambiar el orden existente. La educación no es una simple práctica de "transmitir conocimiento"; por el contrario, comprende la construcción activa y la estructuración de identidades políticas y subjetividades. Algunas de estas pueden conducir al mantenimiento del *statu quo*, mientras que otras pueden desafiar o incluso cambiar las relaciones de poder existentes⁸²⁸.

De lo anterior, surgen también preguntas como: ¿de qué manera puede darse en la educación una construcción activa de identidades políticas

828.BACEVIC, Jana. From Class to Identity: The Politics of Education Reforms in Former Yugoslavia. New York: CEU Press, 2014, p.196.

y subjetividades si se cercena un derecho como el de la libertad religiosa y su ejercicio en ámbitos externos a propósito de una educación laica?

Para Moya, “el conflicto, tanto el colombiano como aquel del colegio, es un escenario donde el futuro de las identidades y los imaginarios de sus participantes dependen del aniquilamiento de la contraparte, mas no de resolver aquello que los separa⁸²⁹”. En su columna, el autor citado anteriormente hace una relación entre la perpetuación de los múltiples conflictos en Colombia y sus manifestaciones de violencia cultural por parte de actores no militares o de insurgencia; es decir, en escenarios como la escuela, donde los discursos de odio, las distintas discriminaciones y, específicamente, la intolerancia religiosa, no solo representan *per se* un tipo de violencia, la cultural, sino que también hay una transición hacia una violencia directa: esto es, que la generación de discursos de odio, incluso muchas veces enfrentando dos derechos fundamentales como la expresión y la creencia, van a concretarse en el aniquilamiento físico y la privación de otros derechos fundamentales.

Con respecto a la sincronización que existe entre las distintas formas de violencia y como la una engendra muchas veces a la otra, hablando de la violencia cultural y de la violencia directa el autor Johan Galtung explica la fenomenología de la violencia figuradamente de la siguiente manera: “las tres formas de violencia utilizan el tiempo de manera diferente, algo así como la diferencia que existe en una ‘teoría del terremoto’ entre el fenómeno en si de una determinada magnitud, el movimiento de las placas tectónicas como proceso y la línea de falla como condición más permanente y profunda⁸³⁰”.

Dicha línea de falla, como condición más permanente y profunda, estaría relacionada con las bases sociológicas y, si se permite, antropológicas, con las que en la escuela se reconoce una alteridad, en el marco de la tolerancia y/o convivencia, en una expresión más amplia que la de la educación cívica, que está presente en tantos currículos, o la de la de ética

829. MOYA, Alejandro. Colombia está enferma de violencia cultural [en línea]. En: El Espectador. Disponible en Internet: <URL: <https://www.elespectador.com/opinion/colombia-esta-enferma-de-violencia-cultural-columna-737386/>>.

830. GALTUNG, Johan. La violencia cultural, estructural y directa. En: Cuadernos de estrategia, 2016, no. 183, p.154.

misma, que ha sido secularizada de los asuntos religiosos sin soportes históricos holísticos de rigor.

La construcción y deconstrucción del enemigo desde la escuela

A propósito de la afirmación de Waldman acerca de que “Colombia estaba gravemente enferma de violencia cultural como consecuencia del largo conflicto⁸³¹”, se puede decir que tantos años de violencia —no solo representada en cifras de guerra, sino también en cifras de pobreza extrema, exclusión, desigualdades— van a contribuir a la construcción de la idea del “enemigo” y, de la misma manera en que el republicanismo francés atribuía tanto valor a la educación pública por ser el espacio donde se formara el pueblo —y que, por lo tanto, debía estar libre de cualquier interés particular—, el propósito en la educación debe corresponder con un interés altruista o filantrópico que encuentre en la alteridad una semejanza de proyecto de vida.

Para Moya, “una de las fuentes de la violencia cultural son las normas mismas. La sociedad que mediante sus leyes glorifica la fuerza y la destrucción de sus enemigos, siembra en la mente de la gente ínfulas de superioridad, legitimándola para anular al otro, para quitarle su rostro y para verlo como un cuerpo tóxico, sin derechos y sin humanidad, reducible a un estereotipo diabólico⁸³²”. Nuevamente, una educación para la paz, que se siembra en la escuela, no solo debe germinar en el aula misma, sino también corresponder con la demanda de tolerancia y reconciliación necesaria para Colombia.

Cuando se habla de la construcción del enemigo, en los conflictos del siglo XX y lo que va del XXI en la geopolítica mundial, es recurrente encontrarse con el versus de Occidente y Oriente para entender desde la violencia directa hasta la violencia cultural encarnada en discursos de odio, persecución e intolerancia. Así, luego de los atentados del 11 de septiembre de 2001, se le dio relevancia a lo que años atrás había expuesto Samuel Huntington en su obra *El choque de civilizaciones*, en lo referente

831. WALDMAND, Peter. Is There a Culture of Violence in Colombia? In: *Terrorism and Political Violence*, 2007, vol. 19, no. 4, p. 593-609. Citado por: MOYA. Alejandro. Colombia está enferma de violencia cultural [en línea]. En: *El Espectador* Disponible en: <URL: <https://www.elespectador.com/opinion/colombia-esta-enferma-de-violencia-cultural-columna-737386/>>.

832. MOYA. Op. Cit.

a las futuras guerras, cuya causa no serían más los recursos tangibles — que en épocas imperiales se materializaba en soberanía sobre grandes extensiones de tierra, acompañadas obviamente de poderío militar—, sino que se darían entre las distintas civilizaciones: uno de esos escenarios sería, por ejemplo, la política antiterrorista por parte de los Estados Unidos que, en su blanco, siempre tenía un referente no occidental o, por lo menos, relacionado con lo que desde el mismo Occidente se ha definido como “no occidental”. De esta manera, resultan clasificadas creencias, identidades y etnias de diversa índole bajo una misma categoría.

En contraposición a lo expuesto por Huntington, Edward Said, en su obra *Orientalismo*, ofrece herramientas que hoy se pueden tomar para la deconstrucción de la idea de “enemigo”, creada desde Occidente con respecto a “no Occidente”, y que ha arrojado cifras de guerra y violación de derechos humanos con el elemento de la intolerancia religiosa en común.

La labor de un orientalista en este aspecto es, en palabras de Edward Said, juntar fragmentos de un retrato, como si se tratara de un cuadro restaurado, de Oriente y de lo oriental. Estos conceptos son una mera invención del colonialismo francés e inglés debido a un reparto de terreno después de la Segunda Guerra mundial, la percepción de Occidente para Oriente se debe también a unos rasgos diferenciadores culturales e étnicos y no sobre la civilización. Partimos de que existe una sola civilización y que el mundo gira en torno al desarrollo humano sin diferenciación de raza ni fronteras ni separaciones de otro tipo [...]. Se busca más bien la coherencia interna del orientalismo y sus ideas sobre Oriente⁸³³.

Para Said, la deconstrucción de las ideas acerca de Oriente —que se formaron en Occidente— permitiría un mejor entendimiento de las culturas árabes y del mundo musulmán. Para el momento en el que se escribe este artículo, comunidades del mundo musulmán expresan un *boycott* a los productos provenientes de Francia y, en general, al Gobierno de Emmanuel Macron, por expresar que en Francia no se censura la libertad de expresión con ocasión de la decapitación de un profesor francés que

833. KISSAMI, Ahmed. Oriente y Occidente: dos conceptos a debate. En: Revista académica liLETRAd, 2018. no. 4, p. 447.

en su clase publicó una caricatura del profeta Mahoma, como ya había ocurrido con el tabloide Charlie Hebdo, y que días después fue asesinado, suceso que no es de poca importancia teniendo en cuenta que la población que se identifica como *musulmana* en Francia es significativa y que en el resto de Europa no es diferente. De igual manera, este suceso permite ver que las ideas construidas carecen de voluntad y de rigor histórico para la comprensión del otro y que, seguramente, ninguna de las dos acciones —ni la decapitación ni la ofensa— se hacen en nombre de la esencia del islam ni del cristianismo.

El currículo para la mitigación de la intolerancia

El currículo, entendido como la concreción del contenido, los tiempos y los medios a través de los cuales se imparte la educación en las instituciones educativas, va a jugar un papel relevante para la difusión de mínimos de tolerancia y para el ejercicio pleno de libertades como la religiosa. Uno de los aspectos en los que la educación puede ser, por ejemplo, *reproductiva* o *emancipadora* de discursos de odio e intolerancia son los textos de obligatoria lectura, más allá de que exista en el currículo una asignatura llamada Religión que, por coyunturas históricas, genera rechazo por parte de algunos sectores de la sociedad; es poder encontrar, de manera transversal e implícita al currículo, los elementos propios de las creencias o dogmas que han estado presentes junto con la historia y la geografía mismas. Es decir: ¿por qué relegar el conocimiento de las diferentes creencias y su entendimiento histórico y geográfico a una asignatura extracurricular que imparte, en vez de lo anterior, una doctrina muy particular, al punto de relegar el conocimiento de asuntos religiosos a lo sacramental de una creencia en particular?

Cuando se habla del *currículo* se está hablando de algo que va más allá de la organización de los contenidos y grados de la escolaridad; es por eso que aspectos de usos, costumbres, participación política y comunitaria, y, en general, lo concerniente al ámbito externo de la libertad religiosa, también deben estar incluidos en la organización de dicho currículo. Es de gran relevancia analizar el grado de participación que hay de la pluralidad religiosa en las escuelas. Para citar solo uno de aquellos aspectos, que no por ser muy controvertido ha perdido su importancia, se puede

mencionar la prohibición del velo islámico en las escuelas de algunos países europeos, donde la prohibición de llevar el velo se extiende incluso a empleadas del sector público —incluidas las profesoras de escuelas públicas— mientras que el uso del hábito para monjas y sacerdotes no tiene ningún tipo de prohibición.

Con respecto a los textos de lectura obligatoria, Martha Nussbaum⁸³⁴ menciona el ejemplo del libro *Nathan der Weise* (o *Nathan el sabio*), el cual tuvo un enorme éxito cuando se escribió por influir realmente en las actitudes. Su popularidad ha continuado y se ha instalado en los cánones de la literatura alemana como texto requerido en las escuelas alemanas y austriacas para los jóvenes de 14 años; este se ha convertido en un catalizador para las discusiones en clase acerca de la amistad entre religiones y el tratamiento a los musulmanes y otros subgrupos.

El argumento filosófico de dicho libro se puede encontrar en muchas fuentes; lo llamativo de sus personajes complejos y el poder de la poesía han sido capaces de entrar en lo profundo de las personas, incluso si no están muy interesadas por los principios filosóficos primeros.

Con respecto a la organización de contenidos —en los que los asuntos religiosos pueden abordarse sin llamarse asignatura de Religión—, por la misma línea de textos como el citado anteriormente, Voltaire, uno de los filósofos de la Ilustración, escribe el *Tratado sobre la Tolerancia*, que ha servido también de referente en la construcción de paz y en la eliminación de discursos de odio e intolerancia religiosa. A continuación, un fragmento con el que finaliza su obra:

No es ya a los hombres a los que yo me dirijo, sino a ti, Dios de todos los seres, de todos los mundos y de todos los tiempos...Tú no nos has dado un corazón para odiarnos ni manos para estrangularnos. Haz que nos ayudemos mutuamente a sobrellevar una vida de por sí dura y pasajera; que las pequeñas diferencias en la vestimenta que cubre nuestros débiles cuerpos, entre nuestros insuficientes lenguajes, entre las circunstancias que nos condicionan tan exageradas ante nuestros ojos y tan semejantes ante los tuyos; que todos esos pequeños matices que distinguen los

834. NUSSBAUM, Martha. *The new religious intolerance: overcoming the politics of fear in an anxious age*. Cambridge: Belknap Press, 2012, p.165. ISBN: 978-0-674-06590-1.

átomos llamados hombres no sean signos de odio y de persecución; que quienes encienden velas a mediodía para honrarte soporten a quienes se contentan con la luz del sol; que quienes se cubren con tela blanca para expresarte su amor no detesten a quienes dicen lo mismo bajo un manto de paño negro; que valga lo mismo adorarte en una jerga tomada de una lengua antigua que en otra más reciente; que quienes tienen por costumbre teñir su ropa en rojo o violeta y que dominan una pequeña parcela de los barrizales de este mundo y que poseen fragmentos redondeados de un cierto metal, que esos tales disfruten sin orgullo lo que llaman *grandeur* y *richesse*; y que los demás les miren sin envidia pues tu sabes bien que nada hay en semejantes vanidades de qué envidiar ni de qué enorgullirse. Ojalá puedan todos los hombres recordar que son hermanos. Que se horroricen de las tiranías que se abaten sobre las almas, de la misma manera que maldicen los latrocinios de quienes se apropian por la fuerza el fruto del trabajo y de la sosegada laboriosidad. Si el azote de la guerra es inevitable, al menos que no nos odiamos, que no nos destrocemos entre nosotros en tiempos de paz y que empleemos el instante de nuestra existencia para bendecir en mil lenguas distintas, desde Siam a California, tu bondad que nos ha dado este instante⁸³⁵.

La intención de presentar un fragmento considerable de la obra de Voltaire en este escrito reside en querer hacer una relación entre lo expuesto de manera poética por el filósofo y las bases de las tres religiones monoteístas inspiradas en el libro, razón por la que también se conocen como *las religiones del libro*, pero que en su difusión seguramente no han contado con la misma coyuntura que en los autores de la Ilustración, que posteriormente inspiraron la Revolución Francesa, en la que tanto énfasis se hizo de la laicidad en la educación.

Consideraciones finales

Muchas de las ideas que terminan en una guerra se gestaron en cómo comprendemos al otro en la escuela; tal vez a esto se refería Adorno con su apuesta por la educación, evocando a Auschwitz, y tal vez esto es lo

835. VOLTAIRE. Tratado sobre la Tolerancia. Con ocasión de la muerte de Jean Calas (1763). Tecnos, 2015, p.161

que otros autores denominan *el suicido de la razón*, refiriéndose al siglo XX y a las dos guerras mundiales con las que Europa cambió su configuración geopolítica y demostró que no solo bastaría con una instrucción racional y científica —cuyo impulso se dio con el Renacimiento—, sino que nuevamente al hombre le era necesario buscar dentro de sí y entre sus semejantes, recurriendo para esto a sus creencias, de las cuales la ciencia no puede dar completa razón.

La idea de *deconstrucción del enemigo* desde la deconstrucción de ideas y corrientes religiosas que se han institucionalizado en la educación ofrecería herramientas más variadas para la tolerancia y para una verdadera educación para la paz.

La instrumentalización de la religión con fines políticos es, ante todo, un punto de partida para la reinterpretación de hechos históricos como las independencias mismas en América Latina o, en general, de los tiempos coloniales.

La intolerancia religiosa sigue siendo objeto de estudio de diversas disciplinas del conocimiento; delegar dicha tarea a una sola disciplina es un error por fragmentación que, posteriormente, se refleja en la resolución de conflictos como un momento de estancamiento en cualquier negociación o proceso de paz.

Referencias bibliográficas

- BACEVIC, Jana. *From Class to Identity: The Politics of Education Reforms in Former Yugoslavia*. New York: CEU Press, 2014. 196 p. ISBN: 978-615-5225-72-7
- FALS BORDA, O. *La educación en Colombia. Bases para su interpretación sociológica*. Bogotá: Inqueima, 1962. Citado por: Quintero, Óscar Alejandro. *Hacia una sociología de la educación propia. Reconstrucción reflexiva a partir de la obra de Orlando Fals Borda*. En: *Revista Colombiana de Sociología*, 2019, vol. 42, no. 2, p. 135-161.
- GALTUNG, Johan. *La violencia cultural, estructural y directa*. En: *Cuadernos de estrategia*, 2016, no. 183, p. 147-168.
- KISSAMI, Ahmed. *Oriente y Occidente: dos conceptos a debate*. En: *Revista académica liLETRAd*, 2018. no. 4, p. 447-456.

- MONTAGUT, Eduardo. La Religión y Napoleón [en línea]. En: Historia y Política. Disponible en Internet: <URL: <http://www.andalan.es/?p=12241>>.
- MOYA, Alejandro. Colombia está enferma de violencia cultural [en línea]. En: El Espectador. Disponible en Internet: <URL: <https://www.elespectador.com/opinion/colombia-esta-enferma-de-violencia-cultural-columna-737386/>>.
- NUSSBAUM, Martha. The new religious intolerance: overcoming the politics of fear in an anxious age. Cambridge: Belknap Press, 2012, 267 p. ISBN: 978-0-674-06590-1.
- SAID, Edward. "on Orientalism". London: Vintage; 1st Vintage Books ed edition (October 12, 1979), 368 p. ISBN-10: 039474067X; ISBN-13 : 978-0394740676
- VOLTAIRE. Tratado sobre la Tolerancia. Con ocasión de la muerte de Jean Calas (1763). Madrid: Tecnos, 2015, 1.ª edición. 184 p. ISBN: 978-84-309-6581-6
- WALDMAND, Peter. Is There a Culture of Violence in Colombia? In: Terrorism and Political Violence, 2007, vol. 19, no. 4, p. 593-609. Disponible en Internet: <URL: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09546550701626836>>.
- ZAMBRANO, Armando. Laicidad y escuela de la República en Francia. En: Revista Educación y Pedagogía, septiembre-diciembre 2010, vol. 2, no. 58, p. 126.

**Gustavo Adolfo Mahecha, Ciro Javier Moncada Guzmán
y Eduard Andrés Quitián Álvarez**

**APORTES DE LA ESPIRITUALIDAD
A LA CONSTRUCCIÓN DEL PLURALISMO
RELIGIOSO EN LA ESCUELA**

Gustavo Adolfo Mahecha es colombiano. Profesional en Filosofía de la Universidad Minuto de Dios, licenciado en Teología de la Universidad Javeriana, magíster en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional. Docente de Ética y Educación Religiosa en secundaria y media en un colegio público y docente investigador de la Universidad Santo Tomás. Líder investigador en un equipo interinstitucional donde se resaltan obras como “Currículo en ERE: orientaciones para su reflexión, fundamentación, diseño e innovación”, “Experiencias para una Didáctica de la Espiritualidad” y “Evaluación en la Educación Religiosa Escolar en Colombia”. Correo: gustavomahecha@ustadistancia.edu.co

Ciro Javier Moncada Guzmán es colombiano. Investigador asociado de Colciencias, licenciado en Filosofía y Educación Religiosa de la Universidad Santo Tomás y magíster en Tecnologías Digitales Aplicadas a la Educación de la Universidad Manuela Beltrán. Docente investigador en la Facultad de Educación de la Universidad Santo Tomás, con énfasis en espiritualidad y estudios de la religión. Se resaltan investigaciones como “Aportes de la Educación Religiosa Escolar al cultivo de la espiritualidad humana”, “La Educación Religiosa como disciplina escolar en Colombia” y “Aproximaciones a la naturaleza y fundamentos epistemológicos de la Educación Religiosa Escolar”. Correo: ciromoncada@ustadistancia.edu.co

Eduard Andrés Quitián Álvarez es colombiano. Licenciado en Ciencias de la Educación, con especialidad en Estudios Religiosos de la Universidad de la Salle, profesional y magíster en Filosofía de la Universidad de los Andes. Docente, investigador y coordinador de la Licenciatura en Filosofía y Pensamiento Político en la Universidad Santo Tomás de Colombia. Asiduo participante y ponente de distintos eventos científicos nacionales e internacionales. Dentro de sus principales publicaciones se resalta un capítulo de libro, en 2019, llamado: “Los estudios de la religión y la Educación Religiosa Escolar, una relación incipiente en Colombia”, así como un artículo titulado “Formación en investigación pedagógica desde metodologías emergentes. Inferencias epistémicas en perspectiva pedagógico-crítica”. Correo: eduardquitian@ustadistancia.edu.co

**Gustavo Adolfo Mahecha, Ciró Javier Moncada Guzmán
y Eduard Andrés Quitián Álvarez**

APORTES DE LA ESPIRITUALIDAD A LA CONSTRUCCIÓN DEL PLURALISMO RELIGIOSO EN LA ESCUELA⁸³⁶

Resumen

El artículo comienza con una reflexión filosófica sobre la razonabilidad de las creencias religiosas —que puede fundamentar posturas que van de la discordancia al pluralismo religioso—; luego, se alude al sentido de la espiritualidad en procura de la educabilidad respetuosa del pluralismo; se finaliza con una articulación que posibilite la comprensión de un currículo y una didáctica específica, que promuevan el desarrollo de la dimensión espiritual desde el área de la educación religiosa.

Palabras clave: pluralismo religioso, educación religiosa, espiritualidad, escuela, razonabilidad.

836. Ponencia producto del proyecto de investigación interinstitucional “Didáctica de la Educación Religiosa” financiada por la Universidad Santo Tomás.

Abstract

The article begins with a philosophical reflection on the reasonableness of religious beliefs —which can support positions that go from disagreement all the way to religious pluralism—; then, it alludes to the sense of spirituality in pursuit of educability which is respectful of pluralism; It ends with an articulation that enables the understanding of a specific curriculum and didactics, which promote the development of the spiritual dimension from the area of religious education.

Keywords: religious pluralism, religious education, spirituality, school, reasonableness.

Introducción

La educación religiosa escolar en Colombia ha sido vista sistemáticamente durante muchos años como un escenario para la evangelización y la catequesis, principalmente mediante el ejercicio de una formación centrada en continuar con el proceso de desarrollo de una fe particular, a través de la instrucción religiosa, que propone secuenciaciones didácticas permeadas en un plan de estudios doctrinal; esto es, aprender los contenidos básicos del credo que se entiende como el mayoritario y oficial para la institución educativa, el docente o, incluso, el país⁸³⁷:

La influencia del pensamiento cristiano católico en la evolución y [el] desarrollo de las dinámicas sociales, culturales, políticas y educativas en Latinoamérica y, especialmente, en Colombia, ha sido determinante para comprender los factores histórico-legales constitutivos de una nación, cuyo progreso se ha visto fuertemente impactado por la hegemonía de las relaciones político-religiosas entre la Iglesia católica y el Estado⁸³⁸.

837. PÉREZ, John; PINTO, Carlos; MONCADA, Ciro; NIETO, Johan y SANTAMARÍA, Juan. Reflexiones alrededor de la Iglesia y la educación en el contexto latinoamericano. Córdoba, Argentina: Universidad Católica de Córdoba, Comunicarte, 2020.

838. CUELLAR, Natalia; MONCADA, Ciro y VALENCIA, William. Currículo en ERE. Orientaciones para su reflexión, fundamentación, diseño e innovación. Cali, Valle: Sello Editorial Unicatólica, 2020, p. 65.

En últimas, este ejercicio sistemático de evangelización y catequesis, que puede ser en la práctica de lenguaje reemplazado por los términos de *proselitismo* y *adoctrinamiento*, termina desconociendo las particularidades de la multiculturalidad de un mundo globalizado y entretejido por la complejidad de la irrupción de variadas comprensiones del mundo, de la vida, no solo a través de sistemas religiosos estructurados y rígidos por jerarquías específicas, sino también a través de la construcción de sentidos de vida marcados por una espiritualidad que no se restringe a una definición tradicional de *religión* o que, incluso, se puede circunscribir en el marco de las increencias⁸³⁹.

Por ello, este escrito tiene por intencionalidad presentar una propuesta amplia que reconozca y critique dichos escenarios de proselitismo religioso y que, sumado a ello, permita la creación de espacios para el cultivo de la espiritualidad desde una perspectiva en la que es primordial la formación integral. Para cumplir con dicho cometido, en primer lugar, se reflexiona sobre la discordancia, el pluralismo y la libertad religiosa; en segundo lugar, se alude al sentido de la espiritualidad en procura de la educabilidad respetuosa de dicho pluralismo; y, por último, se indaga por la articulación que posibilite la comprensión de un currículo y una didáctica específica para la educación religiosa escolar (ERE), que promueva el desarrollo de la dimensión espiritual.

1. De la discordancia, el pluralismo y la libertad religiosa

En la escuela, así como en otros escenarios de socialización, confluyen personas con diferentes historias de vida, experiencias, proyectos e ideas, que enriquecen los procesos de formación de los educandos, no solo por vía del diálogo y la sociabilidad, sino también a través del conflicto y el desacuerdo. Esta pluralidad de visiones comprende también las creencias religiosas, que los individuos se forman a partir de la cultura, la educación y la familia, y que pueden diferir entre sí. En el trasfondo de esta diversidad de creencias, que son reflexionadas por teorías religiosas, subyacen unos desacuerdos que no son de fácil resolución y que desconciertan, al no avizorar una comprensión de la experiencia religiosa humana.

839. BELTRÁN, William. Aportes a la comprensión de la increencia en Colombia. En: *Theologica Xaveriana*, 2019, vol. 69, no. 188.

Por lo general, estas diferencias entre las teorías religiosas no son abordadas en el contexto de la escuela porque se presta atención a un solo sistema cultural predominante (en el caso de Colombia, marcado por el cristianismo, especialmente el católico) que, muchas veces, las desconoce e invisibiliza; esto también sucede porque existe una idea de que dichos desacuerdos no deben ser abordados en la escuela porque pueden amenazar la convivencia o porque se parte de una indiferencia con relación a la religión como elemento que configura la construcción de subjetividad en el marco de los procesos educativos.

Ahora bien, frente a esta situación de desacuerdo religioso pueden surgir varias posturas, desde la filosofía de la religión, que ayudan a problematizar la idea del pluralismo y, junto a ella, la de libertad religiosa en este encuentro. Por una parte, los escépticos religiosos consideran que las teorías religiosas deben ser abandonadas porque no permiten el acceso a la verdad. En la medida en que no es viable una comprensión unificadora de la experiencia religiosa a partir de las diferentes teorías religiosas, entonces no queda otra opción que descartarlas.

Otros se muestran de acuerdo con los escépticos en que la diversidad religiosa no permite la comprensión de la verdad sobre la experiencia religiosa humana; sin embargo, no por eso es procedente abandonarla, dado que las religiones pueden configurarse como intentos igualmente válidos para responder a los objetivos de la religión y dar respuesta a la experiencia religiosa:

Desde una perspectiva global, no hay ninguna razón para pensar que una de estas religiones haya conseguido descubrir más que las otras la verdad sobre las cuestiones religiosas, o que Dios o los dioses prefieran una serie de rituales sobre los otros, ni que una sea significativamente superior a las demás desde el punto de vista moral⁸⁴⁰.

Así, mientras que algunos pluralistas religiosos consideran que la teorización religiosa no tiene una pretensión de verdad absoluta y que, por tanto, su propósito es permitir la expresión de valores, sentimientos

840. REA, Michael. C. y MURRAY, Michael. J. Introducción a la filosofía de la religión. Barcelona: Herder Editorial, 2017, p. 33.

y creencias preferentes, otros señalan que los credos religiosos tienen una pretensión práctica. A las creencias religiosas no se les podría atribuir una racionalidad de tipo epistémica, sino práctica o utilitaria, que les permitiría acoplarse a la experiencia religiosa de cada uno, según sus expectativas, necesidades y fines.

Una postura alternativa al escepticismo y al pluralismo religioso es el exclusivismo religioso, que considera que hay una explicación objetiva de la experiencia religiosa y que esta se puede conocer en una parte muy relevante. Quienes se reconocen como *exclusivistas* reconocen que todo aquello que pueden conocer sobre los asuntos de Dios es suficiente para tenerlo como criterio de juzgamiento sobre lo que otras religiones señalan como verdadero (o la clave de la relación con ese ser, mas no absoluto). El conocimiento que se logra de la explicación sobre la experiencia religiosa es determinante, pero limitado.

De un modo desprevenido, se puede asegurar que la discrepancia religiosa implica el pluralismo, pero esto no es así necesariamente porque ante una situación tal cada uno de los interlocutores podría pensar que su teorización religiosa sería la verdadera. Lo anterior sería una actitud arrogante y soberbia, a la cual se antepone una actitud humilde y dialógica, que considera la posibilidad de que hay varias propuestas religiosas que pueden ser igualmente verdaderas. Pero esta es una razón más pragmática que necesaria porque la afirmación de que hay varias opciones religiosas igualmente válidas para comprender la verdad sobre los asuntos religiosos bien podría resultar falsa.

La argumentación desarrollada hasta acá permite poner en relación el pluralismo religioso con otras posturas suscitadas por el desacuerdo religioso, tales como el escepticismo y el exclusivismo. Ahora bien, podemos preguntarnos sobre la relación del pluralismo con la libertad religiosa. Una libertad que, siguiendo a Isaiah Berlin, puede asumirse desde un punto de vista negativo o positivo. En el sentido negativo, la libertad religiosa alude a la ausencia de barreras que dificulten o imposibiliten su expresión. Para ello, el Estado tiene la obligación de proteger a los ciudadanos de posturas fundamentalistas o supremacistas que privilegian una opción religiosa que se considera a sí misma como la verdadera o la mejor.

Ahora bien, en el sentido positivo, la libertad religiosa hace referencia a la posibilidad de realización del derecho a expresar abiertamente las

ideas, prácticas y creencias religiosas propias, en el nivel personal y social. El desarrollo de este derecho va de la mano con el de otros como la libertad de cultos, conciencia, pensamiento y expresión. En este sentido,

habrá libertad de expresión religiosa cuando la persona haga explícitas sus creencias en materia de fe por cualquier medio de comunicación (verbal, escrito, audiovisual o artístico). Habrá libertad de opinión religiosa cuando al manifestar aquellas creencias la persona haga apreciaciones valorativas sobre hechos o sucesos. Y en su relacionalidad social, en una sociedad donde se practica el pluralismo propio de una verdadera libertad religiosa la persona puede actuar lícitamente por fuera —e incluso en contra— de los postulados de las religiones practicas en dicha sociedad⁸⁴¹.

Así entonces, la ausencia de impedimentos y la construcción de estímulos para la realización del derecho de la libertad religiosa tienen que ver con el orden constitucional de un Estado. En el caso particular de Colombia, dicho ordenamiento da cuenta de una declaración como país aconfesional que garantiza el reconocimiento y la protección legal de todas las confesiones religiosas. Según la constitución vigente, Colombia corresponde al conjunto de

Estados laicos con plena libertad religiosa, en lo que existe una estricta separación entre el Estado y las iglesias; no existe una religión oficial, el Estado no tiene doctrina oficial en materia religiosa y existe el pleno derecho a una igualdad entre todas las confesiones religiosas. Estos regímenes reconocen el hecho religioso y protegen la libertad de cultos, pero en el proceso de secularización no favorecen ninguna, por su laicismo⁸⁴².

No obstante, en la práctica política se evidencia que varias de estas condiciones o características no se cumplen, por ejemplo: 1) “no hay tal separación entre el Estado y las Iglesias” cuando, desde las campañas partidistas, el ejercicio de la administración del poder y los acuerdos

841. LOZANO, Carlos. *Persona, religión y Estado: reflexiones sobre el derecho a la libertad religiosa*. Defensoría del Pueblo. Bogotá: 1995, p. 40.

842. MEZA, José Luis. (Director). *Educación Religiosa Escolar*. Bogotá: San Pablo, 2011, p. 252.

políticos coyunturales, el Gobierno de turno encuentra en las Iglesias (de cuño cristiano católico y evangélico, sobre todo) aliados estratégicos para lograr metas electorales; 2) “el Estado no tiene doctrina religiosa” cuando los lineamientos curriculares para la Educación Religiosa en la escuela oficial están elaborados por la Conferencia Episcopal de Colombia con un marcado talante confesional y por encargo del Gobierno nacional; y 3) no se “favorece ninguna [confesión religiosa] por su laicismo”, cuando los últimos Gobiernos no han mantenido una postura laica, sino cercana a Iglesias (generalmente, las mayoritarias) que les representan réditos electorales y favorabilidad en el marco de partidos políticos.

En algunas de las instituciones educativas se tiene en cuenta el plan de estudios propuesto por la CEC, debido a que no existen unos lineamientos ni estándares desde el Ministerio de Educación Nacional⁸⁴³.

Lo anterior deja ver que la libertad religiosa sigue siendo un desafío para el Estado colombiano y un proceso que tomará no pocos años por la gran carga cultural que mantiene el cristianismo y, de manera especial, el catolicismo, entre la población. Asimismo, por la instrumentalización de la religión por parte de los Gobiernos de turno, que ven en las Iglesias nichos potenciales y coyunturales de votos, así como por el desinterés y la displicencia para desarrollar una educación religiosa desde el hecho religioso, el pluralismo religioso y la diversidad étnico-cultural. Tratándose en la práctica de vacíos notorios —tanto en lo curricular como en lo didáctico y lo evaluativo— de esta experiencia de formación escolar que puede aportar tanto a favor del tejido social y personal del tiempo y contexto presente y futuro.

2. Espiritualidad y pluralismo religioso

Para zanjar los problemas que subyacen a la reflexión por la razonabilidad de las creencias religiosas, se propone aquí una breve reflexión desde la comprensión del concepto de la *espiritualidad*, el cual emerge como puente articulador que cultiva el terreno para la construcción del pluralismo religioso.

843. CUELLAR, Op. Cit., p. 47 (El capítulo 3 de esta obra dedica una amplia reflexión al desarrollo histórico de esta condición a partir de la cual la CEC promueve las líneas curriculares de la ERE).

Es común escuchar los conceptos de *espiritualidad*, *fe* y *religión* como sinónimos; sin embargo, en la actualidad esta comprensión ha sido fuertemente discutida y negada por autores como Michael Foucault⁸⁴⁴, Pierre Hadot⁸⁴⁵, André Comte-Sponville⁸⁴⁶, Enric Benavent⁸⁴⁷, María Corbí⁸⁴⁸, Jordi Font⁸⁴⁹, Francesc Torra⁸⁵⁰, Danah Zohar e Ian Marshall⁸⁵¹, en tanto que en sus respectivas discusiones investigativas han podido clarificar que la dimensión espiritual va más allá de los límites impuestos por las estructuras culturales que sostienen un determinado credo:

La espiritualidad puede ser entendida como la praxis natural del cultivo de la interioridad humana, no como intimismo o individualismo, sino como búsqueda del conocimiento de sí mismo y el cuidado del desarrollo personal, fundamentados en las construcciones de sentido de vida, horizonte que manifiesta la epifanía de la apertura humana a la comprensión de sus distintas realidades, de tal forma que posibilita a todos la resignificación, emancipación, vinculación y transformación de la cotidianidad, movidos por la propia autonomía y hacia la conquista de la verdad y la libertad⁸⁵².

De esta forma, la dimensión espiritual no está restringida a las dinámicas de la fe, sino que las supera, pues emerge como la condición natural del individuo de indagar y construir sentidos desde la reflexión en la interioridad, de tal forma que el mundo de la vida es comprendido en el marco de una dirección, un significado, una sensibilidad y una búsqueda de la verdad⁸⁵³.

844. FOUCAULT, Michael. *Hermenéutica del sujeto*. Traducido por F. Álvarez-Uría. Madrid: España: Ediciones La Piqueta, 1987.

845. HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.

846. COMTE-SPONVILLE, André. *El alma del ateísmo: introducción a una espiritualidad sin Dios*. Barcelona: Paidós, 2006.

847. BENAVENT, Enric. *Espiritualidad y educación social*. Barcelona: UOC, 2013.

848. CORBÍ, María. *Hacia una espiritualidad Laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder, 2007.

849. FONT, Jordi. *Naturalización de la espiritualidad (2)*. *Pensamiento*, 2017, vol. 73, no. 276.

850. TORRALBA, Francesc. *La inteligencia espiritual*. Barcelona: Plataforma Actual, 2010.

851. ZOHAR, Danah. y MARSHALL, Ian. *Inteligencia espiritual: la inteligencia que permite ser creativo, tener valores y fe*. Barcelona: Plaza & Janes, 2001.

852. NARANJO, Sonia y MONCADA, Ciro. *Aportes de la Educación Religiosa escolar al cultivo de la espiritualidad humana*. En: *Revista Educación y Educadores*, 2019, vol. 22, no. 1.

853. GRONDIN, Jean. *Hablar del sentido de la vida*. En: *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, 2012, vol. 17, no. 56, p. 77.

Cuando se habla de *interioridad* no se está aludiendo a algún tipo de intimismo o individualismo que ubica a la persona en una comprensión cerrada de la realidad, así como tampoco se hace referencia a una apatía social; en cambio, es la atención que todo ser humano desarrolla a favor del descubrimiento, la construcción, la conservación y el desarrollo de la propia identidad, fundamentada en la autoestima y movida por un libre movimiento de autonomía, de tal forma que no se está buscando un en-simismamiento o un bien orientado de manera exclusiva por el egoísmo, sino el desarrollo personal integral a partir del autocuidado. Por ello, los sistemas religiosos y las espiritualidades en general ofrecen mecanismos tales como ejercicios físicos (yoga), dominio y regulación de la respiración, control del pensamiento, meditación, oración y contemplación⁸⁵⁴ desde la prospectiva del autoconocimiento.

En esta praxis, se evidencia un dinamismo continuo y cotidiano de búsqueda del conocimiento de sí mismo. Al respecto, las variadas manifestaciones religiosas y espirituales posibilitan al individuo espacios de discernimiento —a veces en solitario, a veces con acompañamiento de guías espirituales— que intentan facilitar la reflexión por la inmersión en el inconsciente, de tal forma que sea posible armonizar las repercusiones del pasado, las acciones del presente y la prospectiva del futuro. Para Pierre Hadot, esta es la esencia de un ejercicio espiritual: situarse desde la perspectiva del todo a partir de la reflexión en la totalidad psíquica del sujeto; ejercicio que no solo es producto del pensamiento, sino también de la práctica⁸⁵⁵.

Este ejercicio de interioridad y conocimiento de sí no queda limitado a la reflexión individual, pues la historia de la religión comparada, así como la fenomenología y sociología de la religión, manifiestan que los escenarios de resignificación personal conducen a la emancipación y a la búsqueda de transformación de la cotidianidad y de la comunidad⁸⁵⁶. De este hecho son testimonio la variedad de doctrinas sociales construidas por algunos sistemas religiosos, así como también los ejercicios de

854. REMOLINA, Gerardo. Los fundamentos de una ilusión. ¿Dios y la religión, ilusión o realidad? Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017, p. 289.

855. HADOT, Pierre. Ejercicios espirituales y filosofía antigua. Madrid: Siruela, 2006, p. 24.

856. BOTERO, Carlos y HERNÁNDEZ, Álvaro. Approaches to the Nature and Epistemological Foundations: Of Religious Education in Colombian Schools. Bogotá, D.C.: Ediciones USTA, 2018.

altruismo y la proyección social, evidenciados en diversos escenarios por sujetos que, incluso, se identifican en el escenario de las increencias.

Esta articulación entre la interioridad (autoconocimiento y cultivo interior) y la exterioridad (proyección social) evidencian que la espiritualidad es vivida de forma plena y auténtica cuando le permite a cada sujeto y a cada comunidad construir sentido y/o sentidos de vida⁸⁵⁷. Siguiendo el discurso de Jean Grondin, dicho sentido puede evidenciarse en la construcción de proyectos de vida, en la identificación de las circunstancias y/o personas valiosas, en la sensibilidad por el mundo de la vida y en la búsqueda incansable por la verdad⁸⁵⁸.

La espiritualidad, entonces, configura al sujeto a partir de estas dinámicas y búsquedas que previamente han sido permeadas por el aspecto cultural a través de los múltiples escenarios de socialización que vive un sujeto, ya sea en su familia, en la escuela, en la web o en la sociedad en general. Sin embargo, a la base de todo este acontecimiento siempre será evidente cierto tipo de indagación por la conquista de la verdad, la realización personal y la libertad; en palabras de Michael Foucault:

Denominaremos por tanto espiritualidad al conjunto de estas búsquedas, prácticas y experiencias entre las cuales se encuentran las purificaciones, la ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para tener acceso a la verdad⁸⁵⁹.

Cuando se tiene conciencia de la existencia de estas dinámicas y, más aún, cuando se reconoce en ellas al sujeto espiritual que indaga por su interioridad, a la vez que proyecta al exterior su comprensión del mundo de la vida, urge no caer en la tentación de los fundamentalismos, pues a la base siempre estará el componente cultural, el cual ha posibilitado miles de configuraciones de creencias que responden a dicha necesidad humana⁸⁶⁰:

857. PICO, Angélica; CUBILLOS, Haider y MAHECHA, Gustavo. Aportes de la dimensión espiritual al currículo de la ERE en el caso de la educación básica. En: Revista Nuevas Búsquedas, 2018, vol. 8, p. 25.

858. GRONDIN. Op. Cit. p. 77.

859. FOUCAULT, Michael. *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta, 1987, p. 38.

860. CUELLAR, Natalia y MONCADA, Ciro. *La Educación Religiosa como disciplina escolar en Colombia*. Cali, Valle: Sello Editorial Unicatólica, 2019.

La multiplicidad de formas en que se expresan las culturas de los grupos y sociedades [...] se manifiesta no solo en las diversas formas en que se expresa, enriquece y transmite el patrimonio cultural de la humanidad mediante la variedad de expresiones culturales, sino también a través de distintos modos de creación artística, producción, difusión, distribución y disfrute de las expresiones culturales, cualesquiera que sean los medios y tecnologías usados⁸⁶¹.

Cuando se comprende a la diversidad como un lugar de riqueza y no de enemistad es posible abonar el terreno del pluralismo religioso, entendiendo este último como la postura hermenéutica de un sujeto parado desde su comprensión del mundo de la vida frente a las posturas de otros sujetos que, de cara al mismo universo, han construido otras interpretaciones, de tal forma que no concibe esta diferencia como enemigo, sino como riqueza, en tanto a la multiplicidad de respuestas a la pregunta por el sentido y la trascendencia.

3. La dimensión espiritual en la ERE

En este punto del desarrollo investigativo se necesita absoluta claridad acerca de que los espacios académicos del sistema escolar, específicamente la asignatura de Educación Religiosa, que no están llamados a reproducir un sistema específico de creencias, ni sus prácticas y ritos, menos aún sus falencias (manifestadas en lo que se ha denominado como *fundamentalismos*). Contrario a ello, este es un espacio académico cuya base epistemológica, curricular y metodológica, en su propuesta didáctica, está relacionada con la confrontación personal y colectiva acerca del desarrollo de la dimensión espiritual, trascendente y de diálogo con la cultura, desde la perspectiva del pluralismo religioso. Aspecto que, en la práctica, está invitando a ejercer las principales características de una personalidad crítica que está en condiciones de valerse de un currículo preferiblemente sociocrítico, humanista, para vivir experiencias educativas que promueven el aprendizaje en cuanto promotor de transformación

861. UNESCO. Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales. París: UNESCO, 2005, p. 4.

de aquello que no aporta a la consolidación de la personalidad en el marco de proyectos de vida.

Es por ello que se menciona tan marcadamente, a lo largo de este ensayo, el tema de lo que significa *la verdad*, comprendiéndola como un aspecto que, cada vez más, es un constructo que tiene implicaciones como la valoración de los que piensan distinto para así enriquecer las miradas desde el ejercicio de la ampliación de horizontes de comprensión. Lo más importante es educar para el diálogo desde el reconocimiento del otro y su verdad, de tal manera que tengan mucho que decir teorías como el multiperspectivismo y la multicausalidad, desde donde se hace más posible aún la superación del mencionado exclusivismo, poniendo en juego la capacidad para discernir y analizar aquello que subyace a las distintas creencias o increencias y que aporta, a manera de capacidades instaladas, para la vida misma. No es solo cultura general, sino sobre todo inteligencia espiritual para derivar aquello que aplica al fortalecimiento y cultivo de la espiritualidad.

Es evidente que esta perspectiva de diálogo, entre la espiritualidad y el pluralismo dentro de la escuela, va más allá de la atención a la preparación para una serie de pruebas internas y externas, pero a su vez promueve la emancipación respecto a comunidades educativas que se puedan percibir como acriticas, precisamente porque el interés profundo de esta perspectiva de espiritualidad y de trascendencia tiene relación directa con la articulación entre la Educación Religiosa y categorías tales como la integralidad, la personalización, la formación política, la humanización, la libertad y la liberación, la sistematización de experiencias, la valoración de la diversidad y demás aspectos favorables para la consolidación de mejores estilos de vida respecto a las múltiples necesidades en las que se hallan las anteriores y nuevas generaciones que asumen la vida en este siglo.

Siendo claro, en todos los casos, que no se trata de una invitación al sincretismo religioso, sino de la promoción para la construcción pedagógica en medio de la escolaridad, de personalidades capaces de reconocer la profundidad del otro, de sí mismas, y de otros que histórica y culturalmente pueden aportar para que la vida misma de la comunidad humana crezca en todas las implicaciones posibles de la dimensión espiritual; todo ello puede ser expresado, en otras palabras, como la importancia de ampliar más aún la concepción cristiana de *universalidad*, a la cual llama

continuamente el Dios de los cristianos, de tal manera que el fuerte de relación educativa no sea lo eclesial o lo religioso, sino los valores que subyacen a la vida misma, asumida desde las acciones que corresponden al sentido o los sentidos a que haya lugar en los seres individuales y colectivos.

Sencillamente, la espiritualidad, asumida en sentido amplio, necesita ser formada y cultivada para que la persona esté en condiciones de aportar para el desarrollo de lo que se ha denominado como *competencias ciudadanas*, aspecto que en sí es bastante benéfico para la construcción de realidades atentas y conscientes del proceso de vivir, pero con el valor agregado que corresponde a la vivencia de la autonomía, la libertad y la liberación que requiere una ciudadanía espiritual⁸⁶²; todo ello nace de los ejercicios de diálogo investigativo en torno a los fundamentos y las posibles transformaciones curriculares, en el marco de las prácticas pedagógicas de educación religiosa escolar en Colombia.

Este tipo de análisis permitirá, poco a poco, identificar tendencias curriculares y didácticas que emergen de las prácticas pedagógicas, así como tendencias teóricas que han incidido en la ERE en Colombia de manera reciente, evidenciando especificidades curriculares que se conviertan en insumo para una futura proposición de lineamientos y estándares en este campo de conocimiento, donde, como se ha mencionado, no solo deben caber creyentes, sino donde independientemente de la postura religiosa o de creencias y de cultura se pueda dar alcance a competencias relacionadas con el desarrollo de las dimensiones espiritual y trascendente a favor de un profundo pluralismo.

Esto, aclarando que no es concebible un pluralismo religioso sin la práctica del diálogo desde distintas posturas personales, experienciales y de sentido, en el marco del respeto profundo por la historia personal de los individuos y sus dinámicas familiares, como tampoco es concebible un proyecto pedagógico en sus distintas vertientes de currículo, didáctica y evaluación, en las cuales no tenga la primera palabra la comprensión amplia de lo que para el siglo XXI significa e implica la espiritualidad, haciendo posibles dinámicas investigativas en torno a lo que implica indignarse con la propia realidad para que, a partir del diálogo de saberes,

862. CUELLAR, Op. Cit. p. 90.

se llegue a niveles de decisión emancipadora a favor de la propia existencia en términos de abandono de la discordia y la desazón de la vida, acogiendo la paz y el sentido de la misma, y así con el larguísimo etcétera que le aplica a las necesidades reales —no solo inventadas por el sistema capitalista— de la comunidad humana.

Es precisamente una espiritualidad encarnada en la realidad (interna y externa) la que es capaz de tomar distancia de sistemas específicos, de maneras de vivir lo que se cree y hasta de sistemas morales, para dialogar con los múltiples contextos, no necesariamente dejando de lado aquello que a lo largo del tiempo y la cultura se ha desarrollado como fenómeno religioso, pero sí yendo a lo fundamental en términos de respeto y cuidado de la vida, así como de comprensión, interiorización y aplicación de las múltiples implicaciones de la solidaridad planetaria a la que están llamadas todas las culturas, creencias y/o increencias.

Del mismo modo, no conviene, desde ningún punto de vista, un desarrollo pedagógico de la educación religiosa escolar donde sean desconocidas las orientaciones de la misma, tales como, por ejemplo: ley 133 de 1994, por la cual se desarrolla el Decreto de Libertad Religiosa y de Cultos, reconocido en el artículo 19 de la Constitución Política; el Decreto 4500 de 2006, por el cual se establecen normas sobre la educación religiosa en los establecimientos oficiales y privados de educación preescolar, básica y media, de acuerdo con la ley 115 de 1994 y la ley 133 de 1994; o el Decreto 437 de 2018, por el cual se adiciona el Capítulo 4 al Título 2 de la Parte 4 del Libro 2 del Decreto 1066 de 2015, Único Reglamentario del Sector Administrativo del Interior, denominado Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos.

Ninguno de los valores propios de la espiritualidad, en diálogo con las múltiples búsquedas religiosas, podrá ser real si se continúa prolongando una especie de discusión para ver quién tienen mayores verdades; contrario a ello, se crecerá en espiritualidad y, en ese sentido, en disposiciones para el diálogo que reconoce la pluralidad, en la medida en que sean valorados los múltiples aportes y puestos en relación a favor de la difícil tarea de descifrar el sentido y los sentidos de una comunidad humana llena de bienes, a la vez que necesitada del vaciamiento propio de la espiritualidad: una comunidad llena de posibilidades de realización, a la vez que ennegrecida por el egoísmo personal y colectivo que

la lleva a optar por lo más pequeño en términos de realización personal y comunitaria.

Definitivamente, uno de los aportes de la espiritualidad a la construcción del pluralismo en la escuela está relacionado con un llamado práctico y vital a favor del reconocimiento de sí mismo y del otro en sus necesidades —tanto internas como externas—, brindando medios como el diálogo crítico con los contextos para hacer de la experiencia de vivir un camino de posibilidades que aporten a descubrir causas y efectos de las acciones impregnadas por los distintos valores propios de quien aprende a descentrarse centrándose, a ponerse en camino de valoración del propio ser y de los seres a su alrededor con pretensiones explícitas de liberación en medio de realidades que sí se pueden modificar, pero que infortunadamente son naturalizadas y reproducidas de manera inconsciente.

Será labor de los sujetos de aprendizaje dedicados a esta disciplina escolar resignificar y proyectar todo aquello que “ya se ha pensado” acerca del perfil y los criterios de relación propios de quien enseña y de quien aprende en el marco de la educación religiosa escolar, pues lo evidente es que es bastante el recorrido por hacer en los términos que se proponen a lo largo de esta ponencia, ya sea por lo cultural, lo académico, lo curricular, lo didáctico, lo evaluativo, lo investigativo y los demás aspectos a los que llama la labor profesional de la formación espiritual y trascendente.

Referencias bibliográficas

- BELTRÁN, William. Aportes a la comprensión de la increencia en Colombia. En: *Theologica Xaveriana*, 2019, vol. 69, no. 188. p. 1-24. Disponible en Internet: <URL: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx69-188.acic>>.
- BENAVENT, Enric. *Espiritualidad y educación social*. Barcelona: UOC, 2013.
- BOTERO, Carlos y HERNÁNDEZ, Álvaro. *Approaches to the Nature and Epistemological Foundations: Of Religious Education in Colombian Schools*. Bogotá, D.C.: Ediciones USTA, 2018. Disponible en Internet: <URL: <https://doi.org/10.2307/j.ctvr33dht>>.
- COMTE-SPONVILLE, André. *El alma del ateísmo: introducción a una espiritualidad sin Dios*. Barcelona: Paidós, 2006.
- CORBÍ, María. *Hacia una espiritualidad Laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder, 2007.

- CUELLAR, Natalia y MONCADA, Ciro. La Educación Religiosa como disciplina escolar en Colombia. Cali, Valle: Sello Editorial Unicatólica, 2019. Disponible en Internet: <URL: https://editorial.unicatolica.edu.co/omp/index.php/Sello_Editorial/catalog/book/53>.
- CUELLAR, Natalia; MONCADA, Ciro y VALENCIA, William. Currículo en ERE. Orientaciones para su reflexión, fundamentación, diseño e innovación. Cali, Valle: Sello Editorial Unicatólica, 2020.
- FONT, Jordi. Naturalización de la espiritualidad (2). En: Pensamiento, 2017, vol. 73, no. 276, p. 631-647. Disponible en Internet: <URL: <https://doi.org/10.14422/pen.v73.i276.y2017.030>>.
- FOUCAULT, Michael. Hermenéutica del sujeto. (F. Álvarez-Uría Trad.). Madrid: España: Ediciones La Piqueta, 1987.
- GRONDIN, Jean. Hablar del sentido de la vida. En: Revista Utopía y Praxis Latinoamericana, 2012, vol. 17, no. 56. p. 71-78. Disponible en Internet: <URL: <https://www.redalyc.org/pdf/279/27921998008.pdf>>.
- HADOT, Pierre. Ejercicios espirituales y filosofía antigua. Madrid: Siruela, 2006.
- LOZANO, Carlos. Persona, religión y Estado: reflexiones sobre el derecho a la libertad religiosa. Bogotá: Defensoría del Pueblo, 1995.
- MEZA, José Luis. (Director). Educación Religiosa Escolar. Bogotá: San Pablo, 2011.
- NARANJO, Sonia y MONCADA, Ciro. Aportes de la Educación Religiosa escolar al cultivo de la espiritualidad humana. En: Revista Educación y Educadores, 2019, vol. 22, no. 1, p. 103-119. Disponible en Internet: <URL: <https://doi.org/10.5294/edu.2019.22.1.6>>.
- PICO, Angélica; CUBILLOS, Haider y MAHECHA, Gustavo. Aportes de la dimensión espiritual al currículo de la ERE en el caso de la educación básica. En: Revista Nuevas Búsquedas, 2018, vol. 8, p. 25. Disponible en Internet: <URL: http://www.unimonserrate.edu.co/wp-content/uploads/2019/01/Revista-Nuevas-busquedas_alta1.pdf>.
- REA, Michael C. y MURRAY, Michael J. Introducción a la filosofía de la religión. Barcelona: Herder Editorial, 2017.
- REMOLINA, Gerardo. Los fundamentos de una ilusión. ¿Dios y la religión, ilusión o realidad? Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017.
- TORRALBA, Francesc. La inteligencia espiritual. Barcelona: Plataforma Actual, 2010.
- UNESCO. Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales. Paris: UNESCO, 2005.
- ZOHAR, Danah y MARSHALL, Ian. Inteligencia espiritual: la inteligencia que permite ser creativo, tener valores y fe. Barcelona: Plaza & Janes, 2001.

Loida Sardiñas Iglesias

**LA TEOLOGÍA DEL PLURALISMO RELIGIOSO
COMO PROPUESTA DIALÓGICA**

La Rev. Loida Sardiñas es teóloga de origen cubano, nacionalizada colombiana y presbítera de la Iglesia Episcopal Anglicana, Diócesis de Colombia. Se desempeña como profesora de tiempo completo del Centro de Formación Teológica de la Facultad de Teología, de la Pontificia Universidad Javeriana. Graduada de Médico General por la Universidad de La Habana, Cuba (1991); licenciada en Teología por el Seminario Evangélico de Teología en Matanzas, Cuba (1995); magíster en Teología por la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) en San José de Costa Rica (2002); doctora en Teología por la Universidad de Hamburgo, Alemania (2009); y posdoctora en Educación e Interculturalidad por la Universidad Santo Tomás, Colombia (2018). Otras experiencias docentes en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), la Universidad Nacional Autónoma (UNA), en Costa Rica, la Universidad de San Buenaventura y la Universidad Santo Tomás, en Bogotá, Colombia. Sus áreas de interés son la teología sistemática, el ecumenismo y el diálogo interreligioso, la ética y la relación de la teología con las ciencias sociales. Entre sus publicaciones se encuentra "La dignidad humana y su fundamentación. Diálogo teológico en perspectiva latinoamericana" (USTA) e investigaciones y artículos varios. Correo: lsardinas@javeriana.edu.co

Loida Sardiñas Iglesias, Th. D.

**LA TEOLOGÍA DEL PLURALISMO RELIGIOSO
COMO PROPUESTA DIALÓGICA**

Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana /
Iglesia Episcopal Anglicana de Colombia

Resumen

Uno de los temas contemporáneos que representa un desafío al auténtico espíritu del pluralismo y la libertad religiosa y de culto constituye el posicionamiento de las Iglesias cristianas frente al diálogo interreligioso. Los aportes de las Iglesias históricas —católicas y protestantes— sobre el necesario diálogo teológico, histórico, testimonial, social, etc., entre el cristianismo y las diversas religiones mundiales, han estado marcados por aciertos y desaciertos varios, evidenciados en documentos y declaraciones de las instituciones propias de la *oikoumene*. Sin embargo, uno de los desafíos teológicos actuales proviene fundamentalmente de autores católicos, que interpelan el quehacer teológico protestante, anglicano, ortodoxo y católico desde la llamada Teología del Pluralismo Religioso, que parte de reconocer la existencia plural y la aceptación mutua entre las religiones. Esta propuesta teológica se pregunta no solo por la posibilidad de elaborar una teología “cristiana” sobre el pluralismo religioso, sino que va más allá al proponer construir una teología “interreligiosa” abierta a todas las religiones. El presente texto busca presentar algunos elementos de la necesaria superación del exclusivismo e inclusivismo teológicos para aproximarnos hacia un nuevo paradigma pluralista en clave dialógica.

Palabras clave: teología, pluralismo, diálogo, interreligiosidad.

Abstract

One of the contemporary themes that represents a challenge to the true spirit of pluralism and freedom of religion and worship is the position of the Christian Churches in the face of interreligious dialogue. The

contributions of the historical Churches —Catholic and Protestant— on the necessary theological, historical, testimonial, social dialogue, etc., between Christianity and the various world religions, have been marked by various successes and mistakes, evidenced in documents and statements of the institutions of the *oikoumene*. However, one of the current theological challenges comes mainly from Catholic authors, who challenge the Protestant, Anglican, Orthodox and Catholic theological work from the so-called Theology of Religious Pluralism, which starts from recognizing the plural existence and mutual acceptance between religions. This theological proposal asks not only about the possibility of elaborating a "Christian" theology on religious pluralism, but it goes further by proposing to construct an "interreligious" theology open to all religions. This lecture seeks to present some elements of the necessary overcoming of theological exclusivism and inclusivism towards a new pluralist paradigm in a dialogic key.

Keywords: theology, pluralism, dialogue, interreligiousness.

Introducción

Habitamos un mundo cultural y religiosamente plural. No es que las religiones sean un fenómeno contemporáneo, pues ellas han existido desde hace al menos 4.500 años⁸⁶³, pero la coexistencia temporal y espacial de religiones diversas como fenómeno mundial sí es novedosa. Entre las causas de este pluralismo religioso se encuentran, entre otras, la interacción de personas occidentales tradicionalmente cristianas con grupos religiosos importantes —musulmanes, hinduistas, budistas, judíos, entre otros—; las migraciones; los matrimonios mixtos en términos religiosos, y la globalización mediática, tecnológica y de movilidad, que permite el intercambio y la difusión informativa entre personas de diferentes religiones. De tal manera, nos hemos constituido en “la primera generación en toda la historia de la humanidad [que] vive en un ambiente religioso realmente plural⁸⁶⁴”. Pasamos de ser ciudadanos de

863. VIGIL, José María. Desafíos de la Teología del Pluralismo Religioso a la fe tradicional, p. 1. Disponible en Internet: <URL: <http://servicioskoinonia.org/relat/366.htm>>.

864. VIGIL, José María. Teología del Pluralismo Religioso. Curso sistemático de teología popular. Quito: Abya Yala, 2005, p. 24.

sociedades monoreligiosas —con evidente homogeneidad, estabilidad y hegemonismo cristiano en Occidente, de mayorías católicas en el “sur” o predominantemente protestantes en los países nórdicos, por ejemplo— a ser ciudadanos de un mundo plurirreligioso.

Ahora bien, las vivencias y experiencias alrededor de las religiones no solo son amplias y diversas, sino también paradójicas y ambivalentes. Por un lado, continuamente los analistas sociales señalan el origen religioso de la mayoría de los problemas y conflictos que aquejan a la humanidad: el terrorismo, la violencia y la confrontación interétnica y racial entre los pueblos tiene su génesis y fundamento, en no pocas ocasiones, en el fanatismo religioso militante y en los sistemas extremistas de fe y creencias. Desde esta perspectiva, la religión contiene, para algunos, el germen de las principales patologías sociales contemporáneas.

Por otro lado, y paralelamente, la mayoría de las comunidades religiosas y los creyentes ven en la religión la única salida viable a la violencia, la corrupción moral y la desesperanza, llegándose a afirmar que solo la mediación religiosa y, concretamente, los valores religiosos y el testimonio creyente de los fieles, podrían conducir a la humanidad a la paz y la reconciliación. Esta situación de ambigüedad nos ayuda a evitar una actitud romántica hacia las religiones, a la vez que valorar en su justa medida la doble expresión social de las religiones: ellas han sido fuerza desestabilizadora a la vez que potencial transformador; causantes de temor, a la vez que fuente y origen de esperanza.

El resurgir de la religión, sin embargo, no resulta lineal ni sigue los patrones de las religiosidades tradicionales. Es decir, se trata de un “retorno a lo religioso”, mas no una vuelta a las religiones tradicionales en su papel hegemónico social ni en su institucionalidad clásica. Ello es posible argumentarlo a partir del propio cristianismo, cuyas expresiones institucionales y estructuras tradicionales han sufrido transformaciones importantes, por citar solo dos ejemplos: (a) las personas buscan nuevas formas de vínculos religiosos de fe más “personal”, no siempre articulada a una pertenencia institucional; (b) aumenta la conciencia crítica frente a las prácticas “cristianizadoras” o de un evangelismo misional de acercamiento a las otras religiones con fines proselitistas, existiendo cada vez más consensos sobre la libertad religiosa.

I. Relación del cristianismo con las religiones

A partir de este nuevo contexto de sociedades plurales y plurirreligiosas, la teología cristiana se pregunta por el impacto de la interreligiosidad en la (re)conformación y (re)configuración de la propia identidad cristiana. En la constelación de respuestas teológicas posibles, se argumenta tanto desde el temor a que se caiga en un sincretismo como hasta la apreciación de la pluralidad y diversidad religiosa como una oportunidad de profundizar y enriquecer la propia fe cristiana. En este segundo sentido, el pluralismo provocaría y crearía las condiciones idóneas para explorar más plena y dialógicamente la realidad de otras tradiciones religiosas y afirmar nuestra propia identidad como cristianos en un mundo religiosamente plural.

Una constatación importante aquí es que la propia identidad de la tradición cristiana ha ido forjándose a lo largo de los siglos a partir de contextos, encuentros-desencuentros y caminos diversos, que tampoco fueron unívocos, lineales ni homogéneos. Esta identidad se origina en un ambiente sociocultural fundamentalmente judeo-helenista, en un contexto y una experiencia de una fe judaica y de cristianismo minoritario, extranjero y perseguido en su lucha por definirse a sí mismo, diversificado, impactado y transformado por las tradiciones religiosas, filosóficas y culturales con las que entra en contacto. Esta realidad heterogénea configurante no se reduce a esos orígenes del judeocristianismo, sino que encuentra eco en las experiencias sociohistóricas y culturales de las diversas confesiones cristianas, como son: la integración de aspectos culturales en el cristianismo ortodoxo oriental; la transformación de la tradición cristiana en religión del Imperio romano (modelo de cristiandad) y la configuración de toda una civilización occidental por parte del cristianismo católico romano; la proliferación de confesiones y denominaciones en un marco de afirmación del protestantismo; la inculturación del evangelio en las experiencias de expansión misionera en Asia, África y América Latina; la pluralización de las lecturas teológicas cristianas en los diversos contextos; el auge de las nuevas experiencias de fe de las Iglesias pentecostales, carismáticas y neopentecostales, entre otras. En todas estas manifestaciones, el cristianismo ha evidenciado su capacidad de mostrar nuevos rostros, nuevas aristas que enriquecen y constituyen finalmente aquello que denominamos la *tradición cristiana*.

II. Perspectiva histórica del abordaje al pluralismo religioso (exclusivismo, inclusivismo)

Resulta imposible abordar la cuestión del pluralismo y la libertad religiosa y de culto sin que nos preguntemos por las posturas históricas y contemporáneas de la teología cristiana frente a las otras religiones. Por supuesto que aquí se muestra un abanico de posibilidades, algunas de las cuales evidencian diferencias irreconciliables e insalvables entre sí, desde el clásico “exclusivismo cristocentrista”, que afirma la salvación exclusiva y únicamente subyacente a determinadas expresiones cúllicas concretas, hasta teologías más pluralistas e “interreligiosas teocéntricas” o abiertas a todas las religiones. Con el objeto de abordar la relación de la tradición cristiana, aquella que ha primado en Occidente, con las religiones, se expondrá a continuación una tipología de tres perspectivas de la relación con las religiones. Así mismo, se enfatizarán los aspectos principales de una de las teologías contemporáneas más creativas y prolíficas, la Teología del Pluralismo Religioso (TPR), la cual ha tenido entre sus representantes a Paul Knitter, John Hick, Raimon Panikkar, Jacques Dupuis, Andrés Torres Queiruga, José M. Vigil, Faustino Teixeira, entre otros destacados teólogos.

Ya en el año 1986 el teólogo católico norteamericano P. Knitter identificaba cinco momentos de la autocomprensión del cristianismo frente a las religiones, como tipología que se correspondía con una perspectiva histórico-evolutiva de la soteriología cristiana: (1) Cristo *contra* las religiones, (2) Cristo *dentro* de las religiones, (3) Cristo *por encima* de las religiones, (4) Cristo *con* las otras religiones y, finalmente, (5) la Teología “liberacionista” de las religiones⁸⁶⁵. Afirma Knitter que la primera de estas etapas ha ocupado la mayor parte de la historia del cristianismo y está marcada por una actitud de hostilidad hacia otras religiones, negándose la gracia salvífica por fuera de la Iglesia (etapa *eclesiocéntrica*). El segundo punto de vista tiene lugar en el marco del “progresismo” que caracterizó al Concilio Vaticano II, al declararse el valor y la validez de las otras religiones, pero dentro de una comprensión cristológica; es decir, orientadas hacia Cristo y la Iglesia (etapa *cristocéntrica*). La tercera postura católica

865. KNITTER, Paul. “La teología de las religiones en el pensamiento católico”. p. 129. En *Concilium*, 203 [enero 1986].

se niega a reconocer una presencia oculta o subconsciente de Cristo en las otras religiones y afirma que no es necesario que Cristo esté presente en esas religiones para que puedan ser válidas desde la perspectiva de una teología teocéntrica, pero esta validez sigue siendo incompleta, pues Cristo es revelación plena y normativa. La cuarta etapa —también *teocéntrica*, como la tercera y la quinta— propone que, del mismo modo que ocurre con Cristo y el cristianismo, las otras religiones han de tener su propio lugar dentro del proyecto de Dios. Por último, en la quinta perspectiva el autor formula una teología de la liberación aplicada a las religiones, asumiéndose la hermenéutica de la sospecha y un paradigma *sociocéntrico*, dirigido a atender desde las religiones las situaciones que aquejan a la humanidad.

En continuidad con esta tipología, el teólogo R. Haigh, en su libro *Jesús, símbolo de Dios*⁸⁶⁶, señaló las tres posturas que ya se han hecho clásicas sobre la relación entre Cristo y la salvación del ser humano: el exclusivismo, el inclusivismo y el pluralismo. Ellas se abordarán con más detenimiento en la medida que ayudan a sintetizar y explicitar los modelos de Knitter.

El *exclusivismo* es aquella perspectiva teológica que afirma la existencia de una única religión verdadera revelada por Dios, que tiene en exclusiva la verdad. Esta sería la religión cristiana o, a lo máximo, el judeocristianismo, como revelación procesual que se plenifica en Cristo. Las otras religiones son falsas, simplemente naturales o productos humanos, y no tienen potencial salvífico. Durante veinte siglos esta ha sido la posición clásica del cristianismo frente a las religiones, cuya expresión simbólica más evidente es el dogma “*extra ecclesiam nulla salus*” (fuera de la Iglesia no hay salvación), atribuido a Orígenes y san Cipriano, pero afirmado por el Concilio de Florencia en 1442, donde se sostuvo que “ninguno de aquellos que se encuentran fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos, los herejes y los cismáticos, podrán participar en la vida eterna⁸⁶⁷”.

866. HAIGHT, Roger. *Jesús, símbolo de Dios*. Madrid: Trotta, 2007, 592 p. Citado por TAMAYO, Juan José. Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo (p. 277). Barcelona: Biblioteca Herder, 2011, 406 p.

867. DENZINGER, Enrique. El Magisterio de la Iglesia (p. 1351). Barcelona: Editorial Herder, 1999.

José M. Vigil⁸⁶⁸ nos recuerda que el exclusivismo responde a un contexto marcadamente *eclesiocéntrico*, que consideraba que solo la Iglesia católica es instituida por Dios y depositaria de la revelación con carácter salvífico. Por su parte, en el ámbito protestante el exclusivismo no tiene una modalidad *eclesiocéntrica*, sino que se centra en los principios protestantes (las cinco “solas”): *sola fide, sola gratia, soli Deo gloria, sola Scriptura y sacerdocio universal de los creyentes*, fuera de las cuales tampoco habría salvación. El paladín de esta postura es el teólogo luterano suizo Kart Barth, para quien las religiones son un esfuerzo humano de buscar a Dios y, por tanto, insuficientes y deficitarias, diferentes de la revelación cristiana como manifestación del Dios que sale al encuentro de la humanidad. De ahí también se deduce el celo por la salvación de las almas y la conversión de los pecadores a la única religión verdadera en los Congresos de Misión (Edimburgo, en 1910, y Chicago, en 1960, de modo particular). En la opinión de los teólogos de la religión, esta postura exclusivista ha sido abandonada por el cristianismo, siendo únicamente sostenida por los grupos fundamentalistas. Se trata de la esquizofrenia del cristianismo que proclama una fe universalista en Jesús de Nazaret, guiada por criterios éticos de inclusión y acogida (Lc 13, 29; Mt 25; Gal 3, 28), y que paralelamente asume que solamente menos de una tercera parte de la población mundial —la cristiana— tendría acceso a tal salvación universal.

Por su parte, la postura *inclusivista* cristiana —aquello que Knitter denomina “Cristo dentro de las religiones”— implica la superación del *eclesiocentrismo* y, en ese sentido, supone un avance respecto al exclusivismo. Afirma que, aunque la verdad y la salvación se encuentran en la religión cristiana, también se hallan presentes elementos o aspectos salvíficos en las otras religiones, aunque de forma deficiente o imperfecta; es decir, como participación de la verdad y salvación en la única religión verdadera. Se trata de la posición que se abrió paso a partir del Concilio Vaticano II y que cuenta ya con más de medio siglo de existencia. Dentro de esta, pueden mapearse al menos dos posturas inclusivistas clásicas: (a) la teoría del cumplimiento y (b) los cristianos anónimos.

868. En este apartado se seguirá el texto de Vigil, *Teología del Pluralismo Religioso. Curso sistemático de teología popular*, en su capítulo 7: “Visión general: exclusivismo, inclusivismo y pluralismo”, p. 61-80.

La primera sostiene que el cristianismo es cumplimiento, consumación y plenitud de todas las religiones; las otras religiones son naturales y preparatorias para la venida del cristianismo, a manera de una “pre-historia salvífica”. Los fieles de estas religiones no se salvarán a causa de ellas, sino a pesar de ellas, pues es Cristo quien actúa a través de ellas. Jean Danielou, H. de Lubac, Urs von Balthasar (en el ámbito católico) y W. Pannenberg (en el protestante) son algunos de los autores que se referencian dentro de esta línea. La segunda perspectiva fue la más influyente en el Concilio Vaticano II⁸⁶⁹, y es atribuida a K. Rahner, quien consideraba a las otras religiones también como sobrenaturales, con valores salvíficos, dado que en ellas se manifiesta la gracia salvadora de Cristo. En ese sentido, se trata de una postura cristocéntrica, que incluye a toda la humanidad — con consciencia o no— dentro de la salvación de Cristo, actuante y presente no solo en la Iglesia, sino en todas las religiones: “El cristianismo explícito es pequeño, pero el cristianismo implícito o 'anónimo' es tan extenso como toda la Humanidad de buena voluntad que en su corazón está dispuesta a acoger la autodonación de Dios⁸⁷⁰”. Esta postura inclusivista resulta la mayoritaria en el cristianismo contemporáneo, tanto católico como protestante.

El paso del exclusivismo al inclusivismo ha permitido positivamente que las relaciones, el diálogo y la teología de las religiones empezaran a ser considerados dentro de la teología. Algunos de sus críticos sostienen que, finalmente, se trata de una forma de “conquistar mediante el abrazo” (H. Küng); es decir, que se valora la religión *otra* para decirle que, en el fondo, es cristiana, lo que es una manera de introducir a los no cristianos en la Iglesia por la puerta de atrás (P. Knitter). Por su parte, J. M. Vigil denomina al *inclusivismo* un “exclusivismo suavizado”. Estas y otras consideraciones polémicas han llevado a afirmar una crisis del paradigma inclusivista, que se reafirma en la renovada valoración ética de las religiones como manifestación plural de Dios, pero también en la condición particular y cultural del cristianismo.

869. Algunos documentos conciliares asumen que en las religiones no cristianas existen “semillas del Verbo” y “cosas verdaderas y buenas” (LG 16), “preciados elementos religiosos y humanos” (GS 92), “semillas de contemplación” (AG 18), “elementos de verdad y de gracia” (AG 9), “semillas de la Palabra” (AG 11, 15), “destellos de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres” (NA 2).

870. VIGIL. Teología del Pluralismo Religioso. Curso sistemático de teología popular. Op. Cit. p. 67.

III. Hacia el paradigma del pluralismo religioso: el teocentrismo como propuesta de fe

La teología del pluralismo religioso, cuyos máximos representantes son el teólogo presbiteriano inglés J. Hick y el propio P. Knitter, va a implicar un cambio teológico radical respecto al paradigma anterior. Este enfoque sostiene que todas las religiones participan de la salvación de Dios, cada una a su modo y autónomamente; es decir, que no hay ninguna religión que esté en el centro mismo del universo religioso, pues en el centro solo está Dios (teocentrismo). Las religiones giran en torno a Dios y en todas ellas Dios sale al encuentro de lo humano. Hick, usando la analogía del giro copernicano, desde el paradigma geocéntrico al heliocéntrico, apuesta por un cambio y una transformación de visión sobre la realidad religiosa como realidad teocéntrica. En el centro del fenómeno y de la experiencia religiosa no se encuentra la Iglesia ni el cristianismo, ni siquiera Cristo, sino solo Dios; la Iglesia, Jesucristo y las otras religiones giran en torno a Dios. Se trata de una postura que propone una *igualdad básica* entre las religiones, en el sentido de afirmar que no hay una de ellas que sea la verdadera y en la que resida la salvación, pues todas ocuparían idéntico estatuto salvífico⁸⁷¹.

Para Knitter la cuestión central a dirimir en una propuesta teológica tal es comprender de qué manera opera la salvación de Dios por mediación de Jesús. El autor plantea que no puede pesar más la particularidad de Jesús —a partir, fundamentalmente, del “evangelio” paulino— que la universalidad del amor de Dios. Jesús salva, transforma las vidas y las llena de paz y del poder de la presencia de Dios. Él revela al Padre y lo que el Padre ya estaba haciendo en la humanidad, pero no es el único puente que nos permite estar en unión o comunión con Dios. Jesucristo nos muestra, a través de su mensaje, su persona y su actuar, lo que ya estaba unido. Estas dos comprensiones diferentes generan dos maneras de asumir la teología de las religiones: comprender o experimentar a Jesús como el que simboliza, condensa y representa el amor de Dios, o comprenderlo como aquel revela un amor ya dado en Dios por la humanidad. En tal sentido, la creación, la alianza, el éxodo, la encarnación y la resurrección constituyen acciones de Dios, a través de las cuales se manifiesta el propio Dios.

871. *Ibíd.* p. 72-75.

Algunas de las acusaciones que se le hacen a la teología del pluralismo religioso tienen que ver con el criterio de *igualdad* entre religiones tan plurales ética y evolutivamente. Se puede afirmar la igualdad básica de las religiones en rechazo al inclusivismo —el cual supone una religión por encima de las demás—, pero no un igualitarismo que haga prácticamente idénticas a todas las religiones. Se impone sostener una desigualdad real de las religiones, en la medida en que tienen desarrollos diferentes, sensibilidades y capacidades diversas, itinerarios y evoluciones particulares. En ese sentido, el pluralismo religioso no puede ser indiferentista ni igualitarista: ha de reconocer las diferencias entre las identidades específicas. Otro de los cuestionamientos más frecuentes a esta teología es si ella relativiza las religiones al proponer su criterio de igualdad básica. Frente a esto, se sostiene que “el pluralismo afirma la relatividad de las formas religiosas, no el relativismo frente a las religiones⁸⁷²”; esto es, se reconocen las diferencias fenoménicas entre las religiones, pero se sostiene que todas ellas poseen un conocimiento real —aunque precario e inadecuado— de Dios.

La teología académica católica no podrá obviar por mucho más tiempo la existencia efectiva de la teología del pluralismo religioso e, incluso, de una teología holística incluyente, y tendrá que asumir un diálogo serio con este paradigma. Más allá de las medidas consideradas que se requieren alrededor de la teología del pluralismo religioso, lo cierto es que, frente a las cuestiones del diálogo cristiano con las otras religiones, se impone reconocer que la acción del Espíritu de Dios ocurre más allá de las definiciones y preconcepciones limitadas de nuestro entendimiento (Jn 3, 8) y que se nos exige el discernimiento de la presencia de Dios allí —en la experiencia religiosa otra— donde se manifiesta el amor, la alegría, la justicia y la paz (Gal 5: 22-23). En este sentido, “en el diálogo y las relaciones con personas de otras religiones, hemos podido comprender que nuestras afirmaciones teológicas no agotan el misterio de la salvación de Dios. *La salvación pertenece a Dios*. De ahí que no podamos tener la temeridad de erigirnos en jueces de otros⁸⁷³”.

872. *Ibíd.* p. 77.

873. CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS. Consideraciones ecuménicas sobre el diálogo y las relaciones con creyentes de otras religiones, no. 17. Disponible en Internet: <URL: <http://www.oikoumene.org/es/documentacion/documents/programas-del-cmi/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/04-consideraciones-ecumenicas-sobre-el-dialogo-y-las-relaciones-con-creyentes-de-otras-religiones.html>>.

En el encuentro, el diálogo y las relaciones con los hermanos y las hermanas de otras religiones conviene asumir algunos principios en los que tendríamos que continuar profundizando y que incluyen, al menos, del mismo modo que en el diálogo ecuménico, la superación de posturas de soberbia y poder para asumir el respeto, el (re)conocimiento y el enriquecimiento mutuo; la posibilidad de crecer en la fe desde y en la participación en la experiencia religiosa otra; y la necesidad de afirmar la esperanza para construir conjuntamente sociedades más justas y humanas, aun en medio de las divisiones y la extrañeza del otro. Quizá tengamos que ser honestos y honestas con nuestros propios límites teológicos y doctrinales, lo que en palabras del patriarca de la Iglesia Apostólica de Armenia (sede de Cilicia), S.S. Aram I, significa que “no podemos indicar ningún otro camino de salvación que Jesucristo, y, al mismo tiempo, no podemos poner límites al poder de salvación de Dios [...]. Apreciamos esa tensión y no tratamos de resolverla⁸⁷⁴”. Pero necesariamente tendremos que ser valientes, atrevidos y creativos para asumir un diálogo que nos transformará al evidenciar la riqueza y diversidad de manifestaciones de los dones de la gracia de Dios. Se trata necesariamente de ampliar horizontes doctrinales, transformar las hermenéuticas teológicas sesgadas y dejarse interpelar por la plurirreligiosidad, de manera que la nuestra resulte una teología más preparada para un diálogo profundo y realmente significativo con lo trascendente.

Referencias bibliográficas

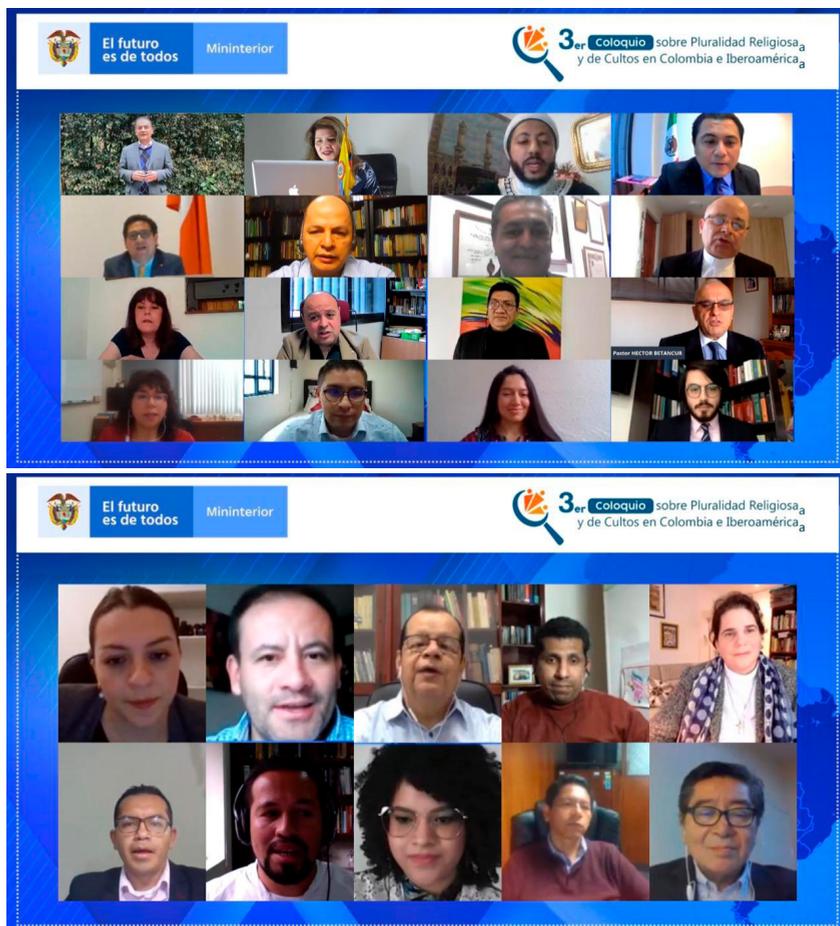
- AMESTOY, Norman R. Ascética protestante y modernidad en el Río de la Plata (1875-1900). En: Teología y cultura, diciembre 2007, vol. 8, año 4.
- BASTIAN, Jean-Pierre. (Coordinador). La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada. México: FCE, 2004.
- CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS. Pluralidad religiosa y autocomprensión cristiana. Ginebra: WCC Publications, 2005.

874. KESHISHIAN, Aram I. Informe del Moderador de Diálogo Interreligioso ante el Comité Central del Consejo Mundial de Iglesias. Ginebra: WCC Publications, 2003.

- CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS. Consideraciones ecuménicas sobre el diálogo y las relaciones con creyentes de otras religiones [citado 28 oct., 2011]. Disponible en Internet: <URL: <http://www.oikoumene.org/es/documentacion/documents/programas-del-cmi/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/04-consideraciones-ecumenicas-sobre-el-dialogo-y-las-relaciones-con-creyentes-de-otras-religiones.html>>.
- DENZINGER, Enrique. “El Magisterio de la Iglesia”. Barcelona: Editorial Herder, 1999. ISBN-10: 8425413885
- HAIGHT, Roger. *Jesús, símbolo de Dios*. Madrid: Trotta, 2007, 592 p. Citado por TAMAYO, Juan José. Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo (p. 277). Barcelona: Biblioteca Herder, 2011, 406 p.
- KESHISHIAN, Aram I. Informe del Moderador de Diálogo Interreligioso ante el Comité Central del Consejo Mundial de Iglesias. Ginebra: WCC Publications, 2003.
- KNITTER, Paul. “La teología de las religiones en el pensamiento católico”. (pp. 123-134), En: Concilium, 203 [enero de 1986].
- TAMAYO, Juan José. Fundamentalismo y diálogo entre religiones. Madrid: Trotta, 2004.
- TAMAYO, Juan José. Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo (p. 277). Barcelona: Biblioteca Herder, 2011, 406 pp.
- VIGIL, José María. Desafíos de la Teología del Pluralismo Religioso a la fe tradicional. Disponible en Internet: <URL: <http://servicioskoinonia.org/relat/366.htm>>.
- VIGIL, José María. Teología del Pluralismo Religioso. Curso sistemático de teología popular. Quito: Abya Yala, 2005.

ANEXOS

Fotografías de los participantes en el Coloquio



-Anexos-

Andrea Paula De Vita

Texto de su intervención en el Coloquio

**LIBERTAD RELIGIOSA, CONSTRUCCIÓN
DE CIUDADANÍA Y ESTRATEGIAS DE GESTIÓN.
LA EXPERIENCIA DE LA REPÚBLICA ARGENTINA**

Argentina. Doctora en Filosofía (Universidad de Sevilla, España). Licenciada en Teología (IU-ISEDET). Licenciada en Estudios Orientales (Universidad del Salvador). Docente titular de la Universidad del Salvador, Buenos Aires. Coordinadora académica en ciencias de la religión de la Red Ecuménica de Educación Teológica (REET). Es miembro de CREAS. Fue Directora Nacional del Registro Nacional de Cultos, Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, República Argentina, entre los años 2008 y 2020. Actualmente, Andrea Paula De Vita es asesora de la Subsecretaría de Asuntos Nacionales de la Cancillería argentina. Correos: apv@mrecic.gov.ar/andrea.devita@usal.edu.ar

Andrea Paula De Vita

**LIBERTAD RELIGIOSA, CONSTRUCCIÓN
DE CIUDADANÍA Y ESTRATEGIAS DE GESTIÓN.
LA EXPERIENCIA DE LA REPÚBLICA ARGENTINA**

La humanidad tiene un patrimonio común de creencias y objetos cuyo conocimiento es un reto de sabiduría que puede permitir burlar los intentos de hegemonía ideológica y reconocer y apreciar culturas diversas para sentirlas propias. La Argentina ofrece, en tal sentido, un apreciado ejemplo de ello y de su ya larga experiencia en el diálogo interreligioso e intercultural. Asimismo, las tradiciones religiosas y los valores que ellas representan cumplen una función determinante de contención ante las necesidades y los conflictos personales y comunitarios.

Desde hace tiempo, el diálogo ecuménico no solo reflexiona sobre la unidad de los cristianos, sino que impulsa la dimensión social de la fe. Lo mismo sucede con el diálogo interreligioso; esto es, aquellas tradiciones no cristianas —orientales y occidentales— que, reconociendo sus diferencias, sostienen una concepción religiosa de la vida. De igual manera, y a través del diálogo, los actores de la interculturalidad, creyentes y no creyentes, se ven desafiados por la realidad contextual.

Efectivamente, estos mecanismos ya permanentes y ágiles deben transformarse en el instrumento determinante para prevenir conflictos sociales, cooperar para el desarrollo y promover la participación ciudadana.

Proponemos brevemente describir en esta oportunidad aspectos de la gestión en materia de asuntos religiosos en la Argentina y, al mismo tiempo, recorrer sucintamente el camino emprendido como región.

Gestión de políticas públicas en asuntos religiosos en la Argentina

Entre los años 2008 y 2015, la Dirección Nacional del Registro Nacional de Cultos, además de aplicar la normativa vigente en materia de inscripción y reconocimiento de las entidades y organizaciones religiosas con jurisdicción en la República Argentina, se propuso facilitar este mecanismo a través de un proceso de descentralización de la oficina central.

Fue así que, a través de la firma de convenios de cooperación con los Gobiernos provinciales y municipales, se procedió a la apertura de oficinas de enlace con atención al público, con el propósito de que las organizaciones religiosas pudieran realizar sus trámites y consultas dentro de su jurisdicción y de forma gratuita.

Esta política pública de descentralización tuvo dos impactos inmediatos. Por un lado, la facilitación y agilización de los trámites y las consultas de carácter administrativo inherentes al ámbito religioso. Por otro lado, la firma de estos acuerdos posibilitó acciones conjuntas entre el Estado nacional y las provincias y los municipios tendientes a capacitar, a través de diferentes actividades, a funcionarios responsables del área de cultos, tanto en materia legislativa como en el conocimiento de las tradiciones religiosas y sus organizaciones (que conviven en la Argentina); es decir, su historia, su doctrina, sus celebraciones, su actividad social y comunitaria, entre otros aspectos.

La formulación de esta política pública permitió, fomentó y optimizó la articulación de diferentes programas de modo transversal entre las propias organizaciones religiosas con otros organismos del Estado y agencias del Gobierno. Esta se basó en un enfoque territorial, con el objeto de fortalecer la articulación de las entidades en sus territorios con el ámbito gubernamental y validar su expresión pública y los fines sociales, culturales, educativos y demás dimensiones del actuar religioso. Un enfoque de institucionalidad religiosa que garantiza la titularidad y el goce efectivo de los derechos colectivos de libertad religiosa, de cultos y demás, derivados de sus ámbitos de acción, participación y aporte al bien común.

Es decir, la diversidad en marcha y en diálogo por el desarrollo.

Gestión de políticas públicas en América del Sur

Estas acciones institucionales (es decir, el proceso de descentralización y su impacto) tuvieron como principal inspiración y fundamento la defensa irrestricta de la libertad religiosa, de cultos y de creencias, consagradas en la Constitución de la República Argentina y en tratados internacionales que este auditorio conoce perfectamente y no vamos a mencionar ahora. Precisamente, la promoción de estos principios constitucionales debe llevarnos a la coordinación efectiva de estrategias para la consolidación de los Objetivos del Desarrollo Sostenible (ODS).

En este marco, la República Argentina —que tiene una larga, rica y vasta experiencia en el diálogo ecuménico, interreligioso e intercultural— impulsó, a través de los mecanismos de cooperación sur-sur, una actividad en la hermana República de Colombia con el propósito de compartir la experiencia argentina en materia de cultos.

Así fue que la Dirección General del Registro de Cultos, dependiente de la Cancillería, y el Centro Regional Ecuménico de Asesoría y Servicio (CREAS), promovieron y concretaron el “Primer Conversatorio sobre libertad religiosa en Argentina y Colombia”. Esta actividad, que se realizó en Casa la Giralda, del Ministerio del Interior, el 7 de octubre de 2014, cumplió con el objetivo de dar el primer paso hacia la creación de una política pública enfocada en garantizar los derechos de las diferentes comunidades religiosas que se encuentran presentes en Colombia. Participaron cerca de 85 líderes de entidades religiosas, académicos, funcionarios y representantes medios de comunicación religiosos.

Ese gran primer paso dio lugar a otro gran primer paso, ya no de carácter bilateral, sino regional. Nos referimos a la realización del Primer Encuentro de Políticas Públicas en Asuntos Religiosos de los países de la UNASUR, que se llevó a cabo en Buenos Aires, los días 27 y 28 de mayo de 2015. Nuevamente CREAS, junto con la Dirección General del Registro Nacional de Cultos del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto de la Argentina, facilitó la organización del evento. Debemos mencionar que esta iniciativa fue auspiciada y acompañada por el presidente Ernesto Samper, quien favoreció condiciones para la paz en su país y que, como secretario general de la UNASUR, promovió un espacio de intercambio que integrara los temas vinculados con la cooperación interreligiosa.

La reunión de Buenos Aires fue el comienzo. Allí se creó un grupo de trabajo y un plan de acción específico, que se mantiene hasta la fecha con variantes y no pocas dificultades en el desarrollo y la promoción de una política activa que favorezca mejores condiciones de convivencia e inclusión en materia de diversidad religiosa.

Los objetivos generales planteados en esa oportunidad, aún vigentes, fueron:

- Construcción de ciudadanía.
- Reafirmación de derechos humanos.

- Promoción de la equidad.
- Fortalecimiento de los movimientos ecuménico e interreligioso.
- Fortalecimiento del Movimiento de Cooperación para el Desarrollo.
- Producción de conocimiento y sistematización de estrategias comunitarias y experiencias para el desarrollo de modelos de intervención en las problemáticas sociales.

En esa oportunidad, los países que participaron fueron, además de la Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador y Perú. En esa oportunidad se analizaron los cambios en la región y el desafío que eso suponía y supone para las políticas públicas en materia de cultos. Asimismo, se compartieron las normativas vigentes y se plantearon problemas comunes. De ese encuentro surgieron las siguientes conclusiones, propuestas y compromisos, volcados en el acta correspondiente:

- Avanzar en el análisis de la **relación Estado-diversidad religiosa**, atento a los cambios de carácter político de muchos de los países, y advertir sobre las políticas públicas en relación con la inclusión y el desafío de la reducción de las desigualdades.
- Que parte de una política pública es modificar cierto **vocabulario** de carácter discriminatorio e inválido (por ejemplo, *convivencia* por *tolerancia*).
- Avanzar en el armado de una red **Red Regional**, a nivel de los países del UNASUR, que vincule a los responsables de las políticas públicas nacionales y/o puntos focales.
- **Empoderamiento** de las políticas públicas de asuntos religiosos:
 - Sustentabilidad.
 - Producción de conocimiento a partir del intercambio y el desarrollo de buenas prácticas.
- Mandato de integrar un equipo regional, junto con la Secretaría General de UNASUR, para desarrollar una **política regional** sobre asuntos religiosos.
- Oportunidad de continuar con el intercambio de **buenas prácticas** en términos de procesos regionales y **cooperación Sur-Sur**. Ejemplo: política de descentralización.

- Construcción de **un espacio regional en UNASUR** que permita la cooperación entre los Estados sobre la materia. Se propone que Argentina diseñe una **hoja de ruta** para ser compartida y lograr tal propósito.
- Desafío de **aunar criterios para la desagregación** de los diferentes grupos religiosos; criterios que permitan visibilizar y comunicar la diversidad religiosa y las espiritualidades en la región y sus aportes sociales, especialmente en lo referido a la reducción de desigualdades e inclusión. Trabajar juntos la visibilidad. Entendimiento común/reconocimiento de que las diferencias nos enriquecen como sociedad.
- Oportunidad para los Estados de establecer relaciones de **cooperación binacionales o trinacionales** en materia de políticas públicas de asuntos religiosos.
- Desafío de la comunicación de las acciones.
- Se acordó que **CREAS** acompañe todo el proceso, tanto regional como en los países, en el alcance de estas recomendaciones y compromisos.

Me permito señalar en “negrita” palabras y conceptos claves en el tema que nos convocó y nos convoca.

Vemos que, en esa oportunidad, se planteó una agenda de trabajo que se fue especificando y concretando y que estableció los antecedentes suficientes para su continuidad. Antecedentes que nos animaron a seguir en la búsqueda de nuevos y renovados proyectos y encuentros, atentos a la realidad de cada uno de los países que conforman esta red.

Después de la primera reunión en Buenos Aires, fue Perú el anfitrión de la segunda reunión regional que se realizó en Lima, los días 6 y 7 de diciembre de 2016. En esa oportunidad, se estableció que Colombia fuera sede del tercer encuentro, actividad que se concretó el 4 de julio de 2017. Posteriormente, se llevaron a cabo otros encuentros en Cartagena, México y Washington, de los que han surgido actas y declaraciones, siempre con el compromiso de promover la libertad religiosa, de cultos y de creencias, de generar más sinergia y empatía en virtud de objetivos comunes y de ejercer una militancia activa en función de nuestros principios.

Como corolario a estos años de trabajo y de diálogo, la hermana República de Colombia organizó el Foro Hemisférico de Libertad Religiosa y de Creencias, que se llevó a cabo los días 22 y 23 de octubre pasado y al que tuvimos oportunidad de asistir y compartir.

Este Foro le dio un nuevo y renovado impulso a la tarea que nos venimos proponiendo, en el que se incorporaron otros países en este camino de cooperación entre los Estados y las organizaciones y entidades religiosas.

Finalmente, estos esfuerzos deben encaminarse a instancias de diálogos más asiduos. Efectivamente, se trata de diálogos (en plural) que indiquen la riqueza de nuestras diversidades y espiritualidades, porque somos parte de un pueblo y los pueblos se constituyen y son a compromiso, memoria y destino.

Los Estados de los que somos parte deben comprender precisamente ello. Que los pueblos hacen su historia y que los diálogos con esos pueblos deben tener reglas, como dijo sabiamente Pablo VI: el diálogo debe ser claro, cordial, sincero, confiado y prudente.

Son los gestos comunes los que mejorarán nuestra convivencia.

Editores

Lorena Ríos Cuéllar. Colombiana. Abogada egresada de la Universidad del Rosario, con Especialización en Derecho Ambiental y Maestría en Derecho Administrativo de la misma universidad (tesis de investigación de maestría: “Límites a la Libertad de Cultos en Colombia”). Por más de quince años ha venido realizando estudios e investigaciones acerca de la Ley de Libertad Religiosa y de Cultos en Colombia. Como directora jurídica nacional de la Confederación Evangélica de Colombia (CEDECOL) y del Concilio de las Asambleas de Dios de Colombia, publicó los manuales *Directrices Jurídica y Tributarias para las Iglesias en Colombia* y *La Iglesia como agente de transformación social*. Desde el año 2014 se desempeñó como coordinadora de Asuntos Religiosos del Ministerio del Interior, para luego convertirse, en el 2018, en la primera directora de Asuntos Religiosos del país, teniendo como reto principal la implementación de la Política Pública Nacional de Libertad Religiosa y de Cultos, la cual tuvo la responsabilidad de formular. Correo: lorena.rios@mininterior.gov.co

William Renán-Rodríguez. Colombiano. Abogado de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional y magíster en Derecho del Estado de la Universidad Externado. Profesor Asociado de la Universidad del Magdalena, donde pertenece al Grupo de Investigación Saberes Jurídicos. Catedrático en temas de libertad religiosa en Zion International University. Investiga y ha publicado libros y capítulos de libros sobre historia y política universitaria, y sobre el conflicto armado en Colombia. Actualmente, su área de interés investigativo principal son los asuntos religiosos. Correo: williamrenan@gmail.com



Editorial
UNIMAGDALENA



El futuro
es de todos

Mininterior