

El Problema del Pesebre en La Moneda¹

Cristóbal Bellolio²

101

Resumen: Uno de los renovados focos de interés de la teoría política liberal ha sido la forma en que los estados despliegan símbolos religiosos en el uso de su capacidad expresiva, es decir, sin coerción. ¿Son estas formas de establecimiento religioso simbólico permisibles en un estado formalmente separado de la iglesia? Esta pregunta es pertinente para el caso chileno, donde la autoridad conmemora una serie de ritos religiosos al interior del palacio de gobierno, siendo la instalación de un pesebre gigante de Navidad el que genera más resistencia en una fracción de la creciente población de ateos, agnósticos y no creyentes en general. Este artículo recurre a la recientemente influyente teoría del “secularismo mínimo” de Cecile Laborde para concluir que el pesebre en La Moneda solo es políticamente relevante si envía un mensaje de exclusión cívica a una identidad vulnerable y subordinada, lo que es difícil de argumentar desde la perspectiva de sus críticos.

Palabras claves: Estado Laico, Secularismo, Símbolos Religiosos, Liberalismo.

¹ Una versión preliminar de este artículo fue presentada con el título “The problem with nativity crèche from the disaggregation approach. The Chilean case” en la conferencia “Secularism, Separation, (Non-)Establishment: the Liberal State vs. Religion?” que tuvo lugar en Junio de 2019 en la Universidad de Konstanz, Alemania. Agradezco a los organizadores, en especial a Aurelia Bardon, y a los comentarios de los asistentes, en particular a Cecile Laborde. Estoy en deuda también con los insumos de Ely Orrego Torres.

² Cristóbal Bellolio es profesor de la Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibáñez, Chile. Es PhD en filosofía política (UCL, Reino Unido). Mail cristobal.bellolio@uai.cl. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7547-7773>.

1. Introducción

Uno de los temas recurrentes en la revitalizada literatura sobre religión en la teoría política liberal aborda la permisibilidad de formas simbólicas de establecimiento religioso.³ A diferencia de las fórmulas constitucionales o legales de establecimiento religioso -cuando el estado manifiesta oficialmente una preferencia religiosa-, el establecimiento simbólico es más sutil, pues solo implica el despliegue de símbolos, discursos y ceremonias religiosas en espacios públicos. Sin embargo, esto no los hace políticamente inocuos, pues se trata del estado desplegando su poderosa “capacidad expresiva” para transmitir un determinado mensaje.⁴ Por esto, la mayoría de los teóricos políticos liberales advierte contra la presencia de símbolos religiosos que tensionan la promesa de imparcialidad ética y metafísica del liberalismo.

102 Este artículo explora si acaso el despliegue de un símbolo religioso tan ostentoso como un pesebre navideño gigante en el palacio de gobierno chileno (de ahora en adelante, La Moneda) afecta la promesa de neutralidad religiosa asociada al estado liberal, o si acaso existen otros criterios normativos para juzgar su permisibilidad o impermisibilidad. La primera parte de este trabajo reseña la posición dominante en la teoría política liberal respecto de la permisibilidad o impermisibilidad de los símbolos religiosos en los espacios públicos, a través de autores como Martha Nussbaum, Christopher Eisgruber, Laurence Sager, Ronald Dworkin, Charles Taylor, Jocelyn Maclure y Sune Lægaard. La segunda sección introduce la recientemente influyente teoría del “secularismo mínimo” de Cecile Laborde, que sugiere desagregar el fenómeno religioso en aquellas dimensiones que efectivamente tensionan la democracia liberal, aceptando en consecuencia su presencia pública en aquellas áreas donde no resulta problemática. Nos interesa especialmente la idea del “estado inclusivo” como criterio de legitimidad liberal. La tercera sección presenta el caso de estudio – el pesebre en La Moneda – en el contexto del debate en torno al estado y la iglesia en Chile. Aquí, si bien se reconoce un esfuerzo político por avanzar en materia de igualdad religiosa, se advierte que el

³ Por teoría política liberal me refiero en general al andamiaje conceptual y normativo de la tradición liberal moderna, especialmente a partir del trabajo seminal de John Rawls.

⁴ Para una revisión panorámica de la idea de capacidad expresiva del estado, ver Anderson & Pildes 2000. Para examinar su relación con el fenómeno religioso, ver May (2012).

estado no ha sido neutral respecto del creciente mundo de los no creyentes. Sin perjuicio de lo anterior, a partir del novel enfoque de Laborde, se concluye que, dadas las características locales, el pesebre en La Moneda no transmite un mensaje inequívoco de exclusión cívica a quienes no comparten la fe cristiana. Sería, por tanto, compatible con un estado liberal en tanto “mínimamente” secular.

2. La Teoría Política Liberal frente al Establecimiento Simbólico.

103 La permisibilidad o impermisibilidad de los símbolos religiosos en espacios públicos que se presumen neutrales es uno de los temas recurrentes del renovado interés de la teoría política liberal por el lugar de la religión en el estado. Este interés no es, valga la aclaración, el mismo de la sociología por los procesos de secularización cultural de las sociedades contemporáneas. La teoría política liberal se interesa por el lugar que le *corresponde* a la religión en las distintas dimensiones de lo público, ya sea en su función estrictamente normativa (como leyes y políticas públicas), ya sea en su capacidad expresiva o simbólica (como en el caso de símbolos, discursos y ceremonias religiosas patrocinadas por el gobierno). Otros temas recurrentes que ocupan a la teoría política liberal contemporánea son las excepciones o acomodaciones que solicitan algunas comunidades religiosas respecto de reglas generalmente obligatorias (donde se discute la autonomía de las organizaciones religiosas, el derecho a discriminar apelando a la libertad religiosa, o la objeción de conciencia corporativa), la permisibilidad y el financiamiento de la educación religiosa (donde se incluyen los llamados debates curriculares), y la controvertida cuestión de la admisibilidad de argumentos religiosos en la discusión legislativa (donde se enfrentan defensas y críticas a la idea de razón pública liberal).

La cuestión de los símbolos religiosos, como hemos señalado, entra en el contexto de la discusión de las diversas formas de establecimiento religioso.⁵ Algunos estados han adoptado una religión oficial – lo que se conoce como establecimiento religioso formal, legal, o constitucional –, mientras otros estados que omiten dicho reconocimiento formal, aun así despliegan ciertas acciones, envían

⁵ La expresión establecimiento religioso es una castellanización del concepto de *religious establishment* que utiliza la mayoría de la literatura, influenciada por los debates en torno a la Primera Enmienda de la constitución de Estados Unidos, que prohíbe al gobierno el “establecimiento de una religión oficial”.

ciertos mensajes y amparan ciertas expresiones de carácter religioso que pueden considerarse formas de establecimiento simbólico. La idea de símbolo, entonces, está tomada en un sentido amplio, que va desde la invocación frecuente de la divinidad por parte de las autoridades hasta el patrocinio de ceremonias y festividades de carácter religioso en edificios públicos. En este punto es interesante el contraste entre Argentina y Chile. Mientras Argentina establece formalmente en su constitución que el “Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano” (CNA, artículo 2º), Chile carece de establecimiento religioso formal, lo que comúnmente se interpreta como una separación entre estado e iglesia. La pregunta es si acaso despliega ciertas formas de establecimiento religioso simbólico, y si estas son políticamente problemáticas. Esta discusión excluye, naturalmente, el despliegue de símbolos religiosos en espacios privados, comunitarios, sociales, o incluso algunos lugares públicos que por sus características (por ejemplo, parques) no están sometidos a las exigencias de neutralidad estatal de la teoría liberal – aunque este último será siempre un criterio disputado. ¿En qué sentido el establecimiento religioso simbólico así descrito, y en concreto el despliegue de símbolos religiosos en el espacio público, es considerado problemático desde la teoría política liberal? Para Marta Nussbaum, los símbolos gubernamentales suelen enviar un mensaje que afirma una preferencia, del tipo “esto lo hemos puesto para que tú lo veas, con nuestro patrocinio” (2008, p. 252). Esto es problemático, sugiere, si se hace desde un lugar o investidura que encarna un ideal de igualdad ciudadana. Comentando el caso de un pesebre gigante instalado por el municipio de Pawtucket, en Rhode Island, Nussbaum sostiene que “la escena de la Natividad es claramente un símbolo religioso sectario... cuando no va acompañado de ningún mensaje secular, inevitablemente crea una clara y fuerte impresión acerca del gobierno apoyando al cristianismo” (2008, p. 256). En cualquier caso, advierte, la evaluación será siempre contextual: depende de un juicio acerca del mensaje estatal, tanto el que se intenta transmitir como el que se recibe por parte de la población.

En un registro similar, los teóricos legales Christopher Eisgruber y Laurence Sager se preguntan en qué contexto el despliegue de un símbolo religioso equivale a un mensaje de promoción o favoritismo. En el caso del pesebre, les parece que hay poco que debatir: “cuando el gobierno instala un pesebre, dicho acto tendrá el significado social de celebrar el nacimiento de Jesucristo y, por tanto, afirma las

creencias que abrazan a Jesucristo como personaje de reverencia” (EISGRUBER & SAGER, 2007, p. 131). El problema político, en consecuencia, es que “el significado social del pesebre incluye el menosprecio de aquellos que no abrazan el cristianismo como creencia religiosa” (EISGRUBER & SAGER, 2007, p. 131). Esto no ocurre cuando el símbolo religioso es una obra de arte, ejemplifican los autores, como una exhibición municipal de Tesoros del Renacimiento que incluye la pintura La Anunciación de Fra Angelico.

Hay otros casos más disputados, como cuando el símbolo religioso es acompañado de otras figuras que suponen una composición más ecuménica, cuyo contenido teológico estricto parece diluido en un marco más amplio de referencias. Esta es la llamada regla de los “tres animales de plástico”, que se invocó para defender el pesebre de Pawtucket, que contenía, además de un Santa Claus, un reno, un elefante y un oso Teddy. Más allá de lo insólito de la regla, Eisgruber y Sager argumentan que estas adiciones no modifican el mensaje central del pesebre, solo agregan “hojas de higuera” (como las que usan Adán y Eva para cubrir su desnudez en el Génesis) que no alcanzan a ocultar el sentido teológico de la escena de natividad.

105

En su obra póstuma sobre religiosidad personal y religión en el espacio público, Ronald Dworkin señala que el principio central de “independencia ética” que informa el orden político liberal es contrario a las “exhibiciones oficiales de emblemas religiosos en las cortes de justicia, así como en los espacios públicos, salvo que hayan sido drenados de contenido religioso y tengan significancia ecuménica y cultural” (2013, p. 138). Dworkin ejemplifica con el hombre disfrazado de Santa Claus que visita un orfanato. De lo contrario, advierte, “esas exhibiciones utilizan fondos y propiedad estatal para celebrar un tipo de religión sobre otro, o la preferencia de la religión sobre la no religión” (DWORKIN, 2013, p. 138). Siguiendo con la distinción – tan propia del liberalismo – entre un ámbito público y un ámbito privado, Dworkin considera que justamente no hay buenas razones para restringir el velo musulmán, pues se trata del despliegue privado de un símbolo religioso.

Añado finalmente el punto de vista del canadiense Charles Taylor, si bien reconocido filósofo comunitarista y católico, forma parte de lo que he llamado

genéricamente teoría política liberal.⁶ En este campo, Taylor (2011) promueve una “redefinición radical” del concepto de secularismo político, que se asemeja bastante a la idea de neutralidad frente a la diversidad religiosa, ética y metafísica de las sociedades contemporáneas.⁷ Aunque Taylor no se refiere explícitamente al caso del pesebre navideño, en su trabajo junto a Jocelyn Maclure discute otra dimensión del establecimiento simbólico: las alocuciones de la autoridad. En particular, Taylor y Maclure cuestionan los discursos del presidente francés Nicolás Sarkozy en que manifiesta su preferencia por la religiosidad en desmedro de la no-religiosidad. La actitud de Sarkozy, sostienen, “es difícil de reconciliar con el igual respeto que las autoridades políticas deben mostrar a creyentes y no creyentes. Aunque el ciudadano Sarkozy es obviamente libre para sostener esas creencias, es más problemático cuando estas palabras son pronunciadas por el presidente de la república en ejercicio de sus deberes” (MACLURE & TAYLOR, 2011, p. 89).

106

De esta lógica se desprende que otros despliegues simbólicos sectarios en espacios públicos, que su naturaleza representen un ideal de igualdad cívica, deben ser igualmente cuestionados. Fuera de estos espacios, como la gran mayoría de la literatura liberal en este punto, Taylor y Maclure piensan que no aplican restricciones especiales. Los ciudadanos no tienen algo así como un derecho general *a no ser expuestos* a símbolos religiosos en su cotidianeidad, cuando esta exposición es parte del derecho de terceros a manifestar su fe.⁸

Sin perjuicio de las contribuciones de estos referentes de la teoría política liberal, el danés Sune Lægaard (2017) sistematiza los eventuales problemas normativos del establecimiento simbólico – y en consecuencia del despliegue de símbolos religiosos en el espacio público – resumiéndolos en dos posibilidades: la teoría de la alienación y en la teoría de la igualdad simbólica. Según la primera, el establecimiento religioso simbólico es “ofensivo” y “alienante” para aquella porción de la población que no comparte dicha creencia (AHDAR & LEIGH, 2005, p. 130).

⁷ En este sentido, la propuesta conceptual de Taylor es “moralizada”, pues incorpora una evaluación positiva del secularismo en el mismo concepto, que lo hace *siempre* normativamente deseable. Un régimen secular, dice Taylor (2011), asegura -por definición- libertad e igualdad de creencias, ya sean religiosas o de otra índole. Esta propuesta “moralizada” se contrasta con nociones “neutras” o “no-moralizadas” de secularismo político, para las cuales el secularismo se trata -por definición- de sacar a la religión de la política.

⁸ Si bien todas las personas tienen libertad-a-la-religión (*freedom of religion*), Taylor & Maclure piensan que no tienen libertad-de-la-religión (*freedom from religion*).

Alienación, en este sentido, no se refiere a la noción marxista de algo que se le quita o sustrae al ciudadano, sino más bien se refiere a la situación en la cual “alguien es desconectado de algo, donde esa desconexión es considerada problemática de alguna forma” (THOMPSON, 2020, p. 3). Es problemática cuando esta desconexión constituye una forma objetiva de “daño psicológico” (BRUDNEY, 2005, p. 819). Sin embargo, la teoría de la alienación es vulnerable a una serie de objeciones. Los ciudadanos podrían ser indiferentes al establecimiento religioso simbólico, y no sufrir ningún tipo de desconexión social relevante. También podrían ser psicológicamente robustos. Según Lægaard, el principal problema de esta teoría es que la alienación depende de estados mentales subjetivos verificables, ni objetivos ni hipotéticos. Por tanto, para evaluar si el establecimiento simbólico es impermisible habría que ir caso a caso comprobando dichos estados.

107

La segunda posibilidad es identificar el problema del establecimiento simbólico en la teoría de la igualdad simbólica. Según esta, el despliegue de símbolos religiosos en (ciertos) espacios públicos atenta contra el ideal político de igualdad cívica. Lægaard cita justamente a Nussbaum para describir este enfoque: el establecimiento simbólico es problemático en tanto envía un mensaje que le dice a los no creyentes de la religión en cuestión que no son iguales ciudadanos (LÆGAARD, 2017, p. 124; NUSSBAUM, 2008, p. 225-7). A diferencia de la teoría de la alienación, que depende de como “yo” me sienta, la teoría de la igualdad simbólica es esencialmente comparativa: descansa sobre una noción de igualdad relacional.

Por cierto, ambas posibilidades no están enteramente desvinculadas: Lægaard reconoce que los sentimientos de alienación pueden ser sintomáticos de una relación de desigualdad cívica. Pero el problema normativo fundamental es la desigualdad cívica, porque es incompatible con la idea de igual ciudadanía que funda el orden político democrático liberal. En definitiva, el establecimiento simbólico es problemático porque replica simbólicamente el tipo de tratamiento desigual y la falta de respeto que presenciamos cuando se les niega a los ciudadanos los mismos derechos (LÆGAARD, 2017, p. 125).

Finalmente, como la teoría de la igualdad simbólica no depende de consideraciones psicológicas ni de sensibilidades idiosincráticas, su afectación tiene un carácter más objetivo: puede rastrearse a través del examen hipotético de la “persona razonable” que abunda en la filosofía política liberal desde Adam Smith a

John Rawls. Es decir, el veredicto de desigualdad simbólica no emana del sujeto actual sino de una posición *construida* como imparcial, que considera factores como la fuerza comunicativa de los símbolos en cuestión, la intención del emisor, la plausibilidad de la interpretación del receptor, etcétera. Es decir, depende de que el mensaje que envían las instituciones políticas en uso de su capacidad expresiva pueda ser razonablemente interpretado como cívicamente excluyente.

3. Secularismo Mínimo y Estado Inclusivo.

A partir de la publicación de *Liberalism's Religion* (2017), la tesis del “secularismo mínimo” de la teórica francesa Cecile Laborde ha alcanzado cierta prominencia en la filosofía normativa que examina la relación entre religión y política.⁹ En lo central, Laborde se pregunta cuánto secularismo, entendiendo por secularismo la autonomía de la política respecto de la religión, es estrictamente necesario en una democracia liberal. Su conclusión es que basta con un “secularismo mínimo”, que garantice la autonomía de la política respecto de la religión en aquellas áreas específicas donde se juegan los valores centrales del orden democrático liberal. Allí donde no están en juego esos valores centrales, no habría entonces inconveniente normativo para que el fenómeno religioso participe, influya, interactúe y penetre en la vida pública.

Estos valores centrales son (a) “estado justificable”, que garantiza que las normas coercitivas son epistémicamente justificadas con argumentos o razones públicamente accesibles; (b) “estado inclusivo”, que garantiza que el estado no hace distinciones entre ciudadanos de primera y segunda clase; y (c) “estado limitado”, que asegura que el poder político limita sus ambiciones regulatorias respecto de la vida privada de los ciudadanos. El problema que presenta la religión para el liberalismo, según Laborde, es que *algunas* de sus facetas amenazan estos valores centrales: los argumentos basados en los textos sagrados son inaccesibles para quienes no comparten la misma fe – violando así el imperativo de justificación –, la identidad religiosa ha sido históricamente fuente de conflicto y división en las sociedades pluralistas – violando así el imperativo de inclusión –, y las doctrinas

⁹ Algunas recopilaciones destacadas pueden encontrarse en *The Review of Politics* 81.4 (2019), *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 23.1 (2020), *The Journal of Applied Philosophy* 36.5 (2019), *Secular Studies* 1.1 (2019), entre otras.

religiosas suelen tener pretensiones normativas comprehensivas sobre la conducta de las personas – violando así el imperativo de limitación del poder.

109 Pero estas son solo *algunas* facetas del multidimensional fenómeno religioso; habrá otras tantas facetas que no afectan este núcleo de valores liberales. Del mismo modo, hay fenómenos seculares que amenazan estos valores centrales: la invocación de una experiencia onírica es inaccesible al resto de nuestros co-deliberadores, la raza o la etnia ha sido un factor tan históricamente divisivo como la filiación religiosa, y ciertas ideologías han aspirado a regular la totalidad de la experiencia humana. En este sentido, sostiene Laborde, la religión no es especial como categoría político-legal en la teoría liberal: no *toda* la religión es impermisible ni *solo* la religión es impermisible. Por ende, la tesis de Laborde es que no hay un solo modelo institucional correcto de relación entre estado e iglesia desde el punto de vista liberal, sino un rango de posibilidades que van desde el secularismo mínimo, que admite distintas expresiones de religiosidad en el espacio público, hasta regímenes fuertemente seculares, como el modelo de *laïcité* a la francesa. Al primer modelo lo denomina *Divinitia*, al segundo *Secularia*.¹⁰

Para los propósitos de este artículo, el valor central relevante es el “estado inclusivo”: la exigencia de que el poder político y sus instituciones traten a los ciudadanos con igualdad. Este es el marco adecuado para problematizar el establecimiento simbólico. Según Laborde, la mera apelación a la neutralidad estatal no sirve para tratar este problema. Los estados liberales, dice, promueven una serie de valores y principios que no son estrictamente neutrales, como el patriotismo, la igualdad de género, la enseñanza de la teoría de la evolución, o bien subvencionan ciertas expresiones artísticas y culturales. En la mayoría de estas situaciones no decimos que el poder político esté faltando el respeto a parte de la población. Debe haber algo específicamente problemático acerca de la promoción de símbolos religiosos, entonces. El establecimiento religioso simbólico está mal, piensa Laborde, “cuando comunica que la identidad religiosa es constitutiva de la identidad cívica, es decir, de lo que significa ser ciudadano en ese estado, y por tanto niega

¹⁰ En *Divinitia*, por ejemplo, el establecimiento simbólico está permitido siempre y cuando no viole el estatus de igual ciudadanía de los disidentes, algunas leyes tienen inspiración religiosa pero aun así su fundamento es epistémicamente accesible. En *Secularia*, por otra parte, el estado es estrictamente no-religioso (que no es lo mismo que anti-religioso), es decir, no despliega símbolos religiosos en el espacio público, pero tampoco excluye o menosprecia a los creyentes, todas las leyes tienen fundamento secular.

dicho estatus a quienes no comparten esa identidad, que son tratados como ciudadanos de segunda clase” (2017, p. 135). Aquí, la dimensión simbólica es relevante: la igual ciudadanía no se satisface con igualdad de derechos y justicia distributiva, sino que requiere un apropiado tratamiento expresivo por parte de las instituciones públicas.

En esto, Laborde sigue a Eisgruber & Sager (2007, p. 124-136), al identificar que el elemento verdaderamente problemático del establecimiento simbólico está en lo que llama “menosprecio cívico” (2017, p. 82), alejándose de Dworkin y la tesis de que lo está en juego es la “independencia ética” de los individuos, que sería, en el marco teórico de Laborde, una violación del estado limitado. Esta calificación del problema del establecimiento religioso, a su vez, se asimila a la segunda teoría que describe Lægaard: los símbolos religiosos en espacios públicos afectan la igualdad cívica. Laborde es aun más precisa: “lo que importa no es lo que el gobierno intenta comunicar, ni como los ciudadanos subjetivamente lo perciben, sino si acaso los mensajes gubernamentales expresan objetivamente las actitudes apropiadas hacia la gente” (2017, p. 135). En otras palabras, el problema se suscita cuando un estado se asocia de forma tan cercana a una religión que corre el riesgo de afectar el estatus de igual ciudadanía de los disidentes (usualmente minoritarios), pero ese estatus no depende – al menos no completamente – de los sentimientos específicos de un grupo ni de su percepción subjetiva de alienación. Es probable que los grupos racistas se sientan alienados de un estado que combate el racismo, pero ese tipo de alienación no es problemático para un estado liberal. Laborde respalda la idea de un examen objetivo – u *objetivable* –, que se traduce en la evaluación de una “persona razonable” en una determinada situación.

La pregunta clave es si acaso expresiones que parecen patrocinar a una religión – como la instalación de un pesebre navideño en el frontis de una municipalidad, ejemplifica Laborde – “pueden ser razonablemente presentadas como mensajes de exclusión cívica” (2017, p. 135). Parafraseando a Nussbaum (2007), la pregunta es si acaso el establecimiento simbólico se siente como el tipo de cachetada que un noble le propina a su vasallo, en tanto manifiesta una forma de jerarquía. Como se advierte, el valor político-legal protegido en estos casos no es la neutralidad metafísica del liberalismo, sino más bien un ideal social de no-

subordinación o no-dominación, en un lenguaje que probablemente sea más familiar al pensamiento republicano que al liberal (ver LABORDE, 2013).

En síntesis, desde esta perspectiva, el problema del establecimiento religioso para los valores del orden político liberal es su potencial socialmente divisivo. El problema se genera *cuando* la identidad religiosa opera como un distintivo de vulnerabilidad social, que se profundiza cuando el poder político despliega símbolos religiosos en espacios públicos que constituyen el ámbito de igualdad cívica por excelencia. A la inversa, un estado que se abstiene de promover símbolos divisivos en un contexto de conflictividad religiosa, “garantiza de mejor manera el estatus de igualdad cívica de los miembros de las minorías religiosas” (LABORDE, 2017, p. 137). El problema político se genera, en consecuencia, bajo ciertas condiciones contextuales: el estado debe abstenerse de desplegar símbolos religiosos *sólo cuando* una identidad religiosa minoritaria o disidente es vulnerable. A la inversa, en los contextos en los cuales la religión no genera esa división identitaria, no habría mayor inconveniente normativo con ciertas formas de establecimiento simbólico.

111

Esta es la conclusión de la teoría del secularismo mínimo en resguardo del imperativo de inclusión del estado liberal. Recordemos finalmente que, para esta teoría, la religión no es única ni especial en su potencial de exclusión cívica. En muchos otros casos, el eje identitario que divide entre grupos dominantes y dominados lo determina la raza, o incluso la casta o la clase.¹¹ En estos casos, la respuesta liberal debiera ser la misma: en pos de la igualdad cívica, el estado debe abstenerse de promover una identidad racial o de casta en desmedro de otras. Esta restricción no corre en aquellos casos en que la raza o la casta no son divisivas. Mucho depende del contexto. Dentro del contexto, también hay que evaluar qué símbolos son considerados divisivos y cuáles no. Que ciertas identidades religiosas sean socialmente vulnerables no significa que todos los símbolos, ceremonias y expresiones contribuyan a profundizar su ciudadanía de segunda clase. No todos los símbolos envían mensajes inequívocos en ese sentido. No todos tienen, en palabras de Laborde, una “valencia excluyente” (2017, p. 138). Por ejemplo, no es lo mismo

¹¹ Piense en el sanguinario conflicto entre Hutus y Tutsis en Ruanda. Aunque usualmente se asume que se trata de un enfrentamiento étnico, algunas teorías sugieren que se trata realmente de castas o clases que se organizaron primitivamente en torno al ganado y el cultivo de la tierra, respectivamente (CHRÉTIEN, 2003).

una cruz en una plaza que un crucifijo en un colegio público, en el frontis del congreso o en una corte de justicia.

En el caso del pesebre navideño, probablemente sea difícil licuar completamente su significado teológico-social (a saber, el nacimiento de una deidad en torno a cuya figura se ha construido una frontera de inclusión/exclusión). No obstante, en la teoría de Laborde, y a diferencia de lo que sostienen otros autores revisados en la sección anterior, tampoco se hace necesario “culturizar” o “secularizar” el pesebre para hacerlo normativamente aceptable, porque los mensajes excluyentes que envía el poder político también pueden ser culturales o seculares. Apelar al valor o contenido cultural de un símbolo no es un argumento decisivo en su favor, en el caso que ese valor o contenido cultural sea socialmente divisivo.

112

Si seguimos a Laborde, habría que rechazar el argumento que esgrimió la Gran Cámara de la Corte Europea de Derechos Humanos para fallar en favor del estado italiano en *Lautsi v. Italy*. En dicho caso, una ciudadana atea llamada Soile Lautsi exigió la remoción del crucifijo que presidía la sala de clases de su hijo en una escuela pública de la provincia de Padua. Aunque ganó en primera instancia, en segunda instancia se formó una coalición de estados que se plegaron a Italia para defender su derecho a exhibir crucifijos en espacios públicos.¹² Esta coalición argumentó – con éxito – que la cruz no era (solo) un símbolo religioso, sino sobre todo un distintivo cultural europeo, constitutivo de su historia e identidad.

Sin embargo, en la medida que “las culturas e identidades nacionales pueden ser tan excluyentes como las identidades religiosas” (LABORDE, 2017, p. 138), la “culturización” o “secularización” del cristianismo no asegura el imperativo de inclusión que debiese caracterizar al estado liberal. Veamos el ejemplo de Suiza, que prohibió la erección de minaretes apelando a la idea de un secularismo específicamente cristiano – donde los símbolos cristianos, no así los otros, se consideran neutrales –, en un claro intento de marginalizar a las comunidades musulmanas. En conclusión, que el cristianismo en algunos países se haya convertido en un asunto de identidad cultural más que religiosa, no implica que aquella identidad – ahora secularizada – pueda ser promovida en el espacio público,

¹² La coalición incluía a Armenia, Bulgaria, Chipre, Grecia, Lituania, Malta, Rusia y San Marino, con el respaldo del Vaticano y de Iglesias nacionales ortodoxas.

si de aquella promoción se desprende un mensaje de exclusión cívica en desmedro de quienes no comparten dicha identidad. La cultura, en definitiva, no es esencialmente más inclusiva que la religión.

Recapitulando, la teoría del secularismo mínimo sostiene que solo algunas dimensiones de la inmensa complejidad de fenómeno religioso son problemáticas para el estado liberal. Estas dimensiones son aquellas que dificultan su deber de justificación normativa, su deber de inclusión cívica, y su deber de autocontención regulatoria. Más allá de estas áreas de conflicto, es permisible que la religión interactúe en la esfera pública. En este sentido, es un secularismo mínimo o minimalista. Esto significa que hay distintas posibilidades institucionales para vincularse con la religión, que van desde *Secularia* a *Divinitia*, satisfaciendo ambas los requerimientos de la legitimidad liberal.

113 Respecto del imperativo liberal de inclusión cívica, donde enmarcamos el problema del establecimiento simbólico, la teoría de Laborde sugiere que evaluemos su potencial divisivo, es decir, si puede ser interpretado razonablemente como un mensaje de exclusión cívica, antes que fijarnos en su carácter religioso o cultural. Esta evaluación no depende de percepciones subjetivas de alienación, sino de si acaso es plausible adscribir un significado objetivo al mensaje estatal desde el punto de vista de una “persona razonable”. La evaluación de esa plausibilidad es contextual, ya que el mismo símbolo puede significar cosas distintas de una sociedad a otra. Una sociedad sin conflictos religiosos agudos probablemente no ha generado una ciudadanía de segunda clase asociada a una identidad religiosa determinada. La evaluación contextual también es sensible a otras consideraciones como el lugar donde se exhiben o despliegan estos símbolos religiosos.

Bajo este enfoque, el problema del establecimiento simbólico no gira en torno al grado de separación entre estado e iglesia en sí mismo, sino a si ese grado es el apropiado dependiendo del caso. Tampoco gira en torno a la idea de neutralidad, sino a si se honra el deber de inclusión cívica del estado liberal en una sociedad pluralista. En Europa y en Estados Unidos, el despliegue de símbolos religiosos avalados por el estado suele ser controversial porque se trata de sociedades que arrastran una larga historia de conflicto religioso, donde la religión ha sido un “modo tóxico de identidad política” (LABORDE, 2017, p. 142). Lo mismo podría decirse de la India, Israel o Egipto, que aspiran a los estándares normativos básicos de la

democracia liberal – en el entendido que a las teocracias no se les exige el mismo estándar. El caso latinoamericano, con sus particularidades religiosas, ha sido menos estudiado por esta rama de la teoría política liberal.¹³ En la siguiente sección, nos interrogamos si acaso el despliegue de símbolos religiosos por parte del estado chileno es permisible según los criterios del secularismo mínimo que hemos introducido aquí.

4. El Caso del Pesebre en La Moneda

Cada mes de diciembre, en uno de los patios interiores del palacio de gobierno de Chile – más conocido como La Moneda – se instala una representación de la natividad de Jesucristo a escala humana. Junto al pesebre, se celebran los respectivos ritos religiosos con carácter ecuménico, en los que suele participar el presidente de la república y sus ministros. Esta costumbre se ha mantenido con independencia de las creencias personales del presidente: aunque los primeros gobernantes tras el retorno de la democracia fueron católicos practicantes (Patricio Aylwin y Eduardo Frei Ruiz-Tagle), esta práctica no fue interrumpida por los agnósticos que los sucedieron (Ricardo Lagos y Michelle Bachelet). Pero fue desde el primer gobierno de Sebastián Piñera – otro católico practicante – que el pesebre en La Moneda se ha vuelto relativamente controversial, con discusiones epistolares en la prensa y pequeñas manifestaciones organizadas por grupos no creyentes como la Sociedad Atea de Chile.

A juicio de esta última, la instalación del pesebre utiliza recursos públicos para promover una creencia religiosa, violando así los principios de un estado laico o secular, y faltando el respeto a la importante minoría de chilenos que no profesa el cristianismo. Agregan que “la única manera en que un estado puede respetar a todas las confesiones religiosas, o la falta de éstas, es restándose de ellas”¹⁴. En este sentido, estos grupos cuestionan la posibilidad de una laicidad o secularismo *inclusivo*, es decir, que el estado cumpla su compromiso de imparcialidad abriendo

¹³ Notables excepciones son Faviola Rivera-Castro y Sebastián Rudas.

¹⁴ Ver “Ateos rechazan millonario pesebre instalado en La Moneda y acusan mal uso de recursos públicos” (Biobío, 14 de diciembre de 2014). Accesible en <https://www.biobiochile.cl/noticias/2014/12/11/ateos-rechazan-millonario-pesebre-instalado-en-la-moneda-y-acusan-mal-uso-de-recursos-publicos.shtml>.

sus puertas a las distintas expresiones religiosas que coexisten en la sociedad, sin expresar favoritismo por una denominación particular. En cambio, sostienen una visión de la laicidad o secularismo *exclusiva*, argumentando que no solo es fácticamente imposible asegurar la inclusión de toda la diversidad religiosa de un país en la esfera pública, sino que la noción misma de laicidad inclusiva no es suficientemente neutral entre religiosidad y ausencia de religiosidad, pues favorece sistemáticamente a la primera, aunque sea en forma ecuménica.¹⁵

El propio Piñera ha entregado señales que confirman estas aprehensiones. En diciembre de 2011, a propósito de la inédita celebración de la festividad judía de Janucá en La Moneda, seguida del rito cristiano de Navidad junto al pesebre gigante, declaró:

115

Hubo un tiempo en que daba la impresión que si uno era autoridad pública no podía hablar de Dios... (Pero) este es un Gobierno que no es neutral con respecto de la espiritualidad, que cree firmemente, al menos como presidente y como creyente, aunque pecador, creo firmemente en el valor de la espiritualidad y por eso buscamos promoverla y hablar de Dios¹⁶

La declaración es interesante en dos sentidos. Primero, porque afirma explícitamente la preferencia del poder político por una espiritualidad de tipo religioso, por sobre la ausencia de espiritualidad religiosa. Siguiendo los tres criterios canónicos de separación institucional entre estado e iglesia formulados por Robert Audi (1989), el estado chileno cumpliría los requerimientos del principio *libertario* – toda vez que los ciudadanos pueden expresar libremente su fe, cualesquiera que ésta sea –, exhibe la voluntad de avanzar respecto del principio *igualitario* – busca tratar de igual forma, sin discriminar legal o simbólicamente, a todas las confesiones religiosas –, pero falla en el cumplimiento del principio de

¹⁵ La distinción entre una visión *inclusiva* y una visión *exclusiva* de la laicidad del estado, precisamente en un contexto latinoamericano, la tomo de Rivera-Castro (2017). En el mismo sentido, otros distinguen entre neutralidad *inclusiva* y neutralidad *exclusiva*. De acuerdo con la primera, “tanto en la discusión política como en las leyes y políticas públicas, hay espacio para tomar en cuenta la diferencia religiosa. Los ciudadanos son libres de expresar y organizarse en el espacio público a partir de su creencia religiosa, y el estado apoya algunas actividades religiosas” (VAN DER BURG, 2011, p. 4). En la segunda, en tanto, “el estado debe ser ciego a la diferencia religiosa, y todas las expresiones religiosas, en términos de argumentos, organizaciones y símbolos, debe quedar fuera de la esfera pública” (VAN DER BURG, 2011, p. 4).

¹⁶ Ver “Presidente Piñera se definió como “creyente, aunque pecador”” (Cooperativa, 23 de Diciembre de 2011). Accesible en <https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/presidente-pinera/presidente-pinera-se-definio-como-creyente-aunque-pecador/2011-12-23/141326.html>.

neutralidad – aquel que ordena el deber estatal de tratar a creyentes y no creyentes con imparcialidad (BELLOLIO, 2019).

En efecto, la celebración de ritos religiosos distintos a los cristianos en La Moneda –como el mencionado Janucá, que se celebra desde 2008, o más recientemente la festividad musulmana que pone fin al mes de Ramadán – puede ser razonablemente interpretada como un paso hacia la igualdad religiosa. El hito crucial en este desarrollo fue la entrada en vigor de una nueva Ley de Cultos (1999), que permitió a una variedad de denominaciones protestantes y evangélicas acceder a reconocimiento legal – como personas jurídicas de derecho público – y, por consiguiente, a ciertos beneficios y exenciones que goza la Iglesia Católica en Chile.

Ha sido precisamente el mundo evangélico el que más ha presionado por inclusión en las distintas áreas de la esfera pública donde el catolicismo ha gozado históricamente de exclusiva presencia. Varios casos atestiguan este avance: la incorporación en 2008 de un feriado que celebra el Día Nacional de las Iglesias Evangélicas y Protestantes, la inclusión – a partir de ese mismo año – de capellanías evangélicas en las Fuerzas Armadas para prestar asesoría espiritual a la tropa, y el nombramiento de un capellán evangélico – que se suma al capellán católico y a un representante del judaísmo – en el mismo palacio de gobierno.

116

Aunque subsisten algunas zonas de tratamiento asimétrico (Precht 2006), el discurso del poder político chileno respecto de la religión en los últimos lustros – trascendiendo la ideología y la creencia de los gobernantes – ha afirmado el valor de la igualdad religiosa. Esto se ha hecho desde la lógica de la laicidad *inclusiva*: se abren las puertas del espacio público a la diversidad religiosa, aunque sin promover específicamente ningún credo. Naturalmente, esto despierta las suspicacias de los partidarios de la laicidad *exclusiva*, que insisten en la imposibilidad práctica de incluir todas las expresiones religiosas en el espacio público -no hay capellanes Hare Krishna ni feriados legales budistas, por ejemplo-, pero principalmente porque la celebración oficial de la espiritualidad religiosa, aunque sea en forma genérica y ecuménica, no es neutral respecto de los ateos, agnósticos y no creyentes en general.

El segundo aspecto llamativo de la declaración de Piñera es que parece reivindicar una idea que algunos denominan “post secular”, a saber, un reconocimiento (empírico) y una celebración (normativa) del *retorno de lo religioso*, después de un tiempo en que Dios habría estado desterrado de lo público.

La alusión al tiempo parece dotar de sentido cronológico a la noción “post secular”, como un período que viene *después* del secularismo. En algunos casos, esta sucesión temporal se condice con la realidad: en México, por ejemplo, existió un proyecto histórico-político orientado a secularizar las instituciones tras la revolución de comienzos del siglo XX. Este proyecto se convirtió en la visión “tradicional”, que solo recientemente ha sido desafiada por la retórica del *retorno de lo religioso* (RIVERA-CASTRO, 2017). Desde la perspectiva cronológica, entonces, México actual sería post secular.

El caso chileno es distinto: más allá de los movimientos político e intelectuales que promovieron la secularización de las instituciones en la segunda mitad del siglo XIX, no es históricamente plausible referirse a un período secular en los mismos términos.¹⁷ Si la tesis post secular es necesariamente cronológica, no puede aplicarse para Chile. Sin embargo, es posible interpretar la idea post secular en otra clave, donde lo relevante no es que sea cronológicamente *posterior* a una etapa secular, sino que la *supera* como posición política. Rajeed Bhargava, por ejemplo, sostiene que su India nativa “siempre ha sido post secular”, denotando la atemporalidad del concepto. En su visión, lo post secular se refiere “a la presencia continua de múltiples religiones, al reconocimiento de su valor positivo, a su coexistencia con perspectivas no-religiosas, y al imperativo político de un estado diseñado para acomodar este pluralismo” (BHARGAVA, 2015, p. 110-111).

De este modo, la tesis post secular se presenta como (a) una refutación empírica de la tesis secular asociada a la Ilustración, que pronostica la retirada de la religión ante el avance de la modernidad, la ciencia y el capitalismo, y como (b) una afirmación normativa de que la religión no *debe* desaparecer del espacio público, en tanto provee de significados irremplazables a las personas tanto en su vida privada como en su dimensión pública, significados que no admiten fraccionamiento. Las palabras Piñera pueden entenderse en este sentido atemporal de lo post secular (contra lo secular), aunque también como un compromiso con la idea de un laicismo *inclusivo* que promueve la espiritualidad religiosa en general (contra la idea de un laicismo *exclusivo* que es neutral entre religiosidad y ausencia de ella), lo que guarda

¹⁷ En México, señala Sol Serrano, “la Iglesia y el catolicismo no sólo [fueron] expulsados del Estado sino también excluidos de la sociedad civil”, lo que no ocurrió en el resto de Latinoamérica, incluido Chile, donde el proceso de secularización del estado respecto de la religión “no significó su ausencia de la esfera pública” (2008: 23).

evidentes similitudes con aquella sociedad ficticia que Laborde llama *Divinitia* (contra *Secularia*).

118 Sin perjuicio de lo anterior, siguiendo a Laborde, el criterio estricto para evaluar la permisibilidad de los símbolos religiosos en el espacio público no es la neutralidad metafísica, sino la capacidad del poder político de generar un marco de inclusión cívica de las distintas identidades. La pregunta respecto del pesebre en La Moneda no es, entonces, si acaso su instalación viola el principio de neutralidad, sino si envía un mensaje de exclusión cívica a los disidentes religiosos. ¿Lo hace? Tal como se hizo en *Lautsi v. Italy*, una forma de responder a esta interrogante es presentando al pesebre navideño como un artefacto primordialmente cultural, tradicional o asociado a la identidad nacional, vaciado de su carga teológica. Sin embargo, al menos en La Moneda, este no ha sido el caso: en distintas navidades como presidente de la república, Piñera ha llamado a recordar “el nacimiento de un niño que cambió nuestras vidas”¹⁸, profundizando en el sentido religioso del símbolo. Pero, aunque sea plausible presentar el pesebre como símbolo nacional o artefacto propio de la cultura – lo que ha intentado en Chile el antropólogo Pablo Ortúzar –¹⁹, esto no hace mayor diferencia en la teoría de Laborde: aquí, lo relevante es si acaso el mensaje que envía la autoridad al patrocinar estos símbolos – sean religiosos o seculares, tradicionales o importados – divide a los ciudadanos en dos categorías o identidades, una subordinada a la otra. La respuesta depende de una evaluación contextual del rol y la relación que tienen en Chile las distintas identidades religiosas y no religiosas, con independencia de la plausibilidad de darle al pesebre un significado cultural.

El factor fundamental para considerar es que Chile no tiene una historia de conflicto religioso del tipo que divide entre ciudadanías de primera y segunda clase,

¹⁸ Ver “Las reflexiones del Presidente Piñera en Navidad” (Cooperativa, 24 de Diciembre de 2012). Accesible en <https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/presidente-pinera/las-reflexiones-del-presidente-pinera-en-navidad/2012-12-24/114156.html>

¹⁹ Ortúzar sostiene que, si bien es “razonable exigir al Estado que no promueva activamente una religión”, hay que reconocer que “todo Estado se asienta sobre una Nación, y que una Nación es un conjunto de creencias, símbolos, expresiones y costumbres que vinculan a distintas generaciones entre sí. El Estado, al reflejar elementos de la identidad nacional, no está, entonces, haciendo una promoción artificial de símbolos y creencias. Muchos de estos elementos, por supuesto, tendrán una raíz religiosa. Tal es el caso del pesebre en un país occidental e hispanoamericano como Chile” (2014). Ortúzar concluye que no hay problema normativo con el pesebre en La Moneda – por el contrario, lo celebra – en la medida que “es un símbolo que es parte de nuestra tradición nacional y que no atenta contra los derechos, la dignidad o la integridad de ninguna persona” (2014).

119 como podría decirse del caso irlandés – entre católicos y protestantes – o del caso indio – entre hindúes y musulmanes. Es mucho más plausible argumentar que el distintivo de la vulnerabilidad en Chile ha sido la pertenencia a pueblos originarios, principalmente el Mapuche (FRANCO, 2006; CROW, 2010). Otros sostienen que es la clase (BARR-MELEJ, 2001), aunque probablemente estas identidades estén ligadas. Pero no existe una minoría religiosa que pueda reclamar una opresión sistemática por parte del estado. El mundo evangélico articuló en las últimas décadas un reclamo por reconocimiento e inclusión en la esfera pública, pero – como vimos – esa deuda ha comenzado a saldarse. En cualquier caso, la representación de la Natividad en el pesebre no es problemática desde la perspectiva evangélica: todo el mundo cristiano – incluidos los mormones – celebra el nacimiento de Jesús como el Hijo de Dios. Cuestión distinta es la veneración mariana, característica del Ejército de Chile, que ha sido cuestionada porque se trata de una figura que divide aguas en el cristianismo: los evangélicos no practican el culto a la Virgen, y su abierta promoción por parte de una institución del estado podría interpretarse como un mensaje de exclusión a una minoría religiosa (BELLLOLIO, 2020). Respecto de las Fuerzas Armadas, algunos han sostenido que la discriminación que sufren los evangélicos no es estrictamente religiosa sino de clase, un tipo distinto de vulnerabilidad (ESCOBAR, 2009; CONTRERAS, 2012). En cualquier caso, respecto del pesebre en La Moneda, los evangélicos no son la minoría subordinada.

¿Qué hay de los ateos, agnósticos y aquellos que no se consideran parte de ninguna religión? La oposición más enérgica contra el despliegue de símbolos religiosos, en especial el pesebre navideño, proviene de estos grupos. ¿Se trata de un grupo socialmente desaventajado, cuya vulnerabilidad es explotada por la capacidad expresiva del estado? ¿Se trata de una minoría disidente subordinada? En general, es difícil sostener que los no creyentes sufren auténtica discriminación en las sociedades democráticas y liberales de Occidente. Suelen estar en los segmentos más educados e influyentes de la población. Esta es una de las críticas que recibe el llamado Nuevo Ateísmo, y sus cuatro figuras más mediáticas: Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Daniel Dennett y Sam Harris: son todos hombres blancos mayores y acomodados de círculos académicos progresistas (BREWSTER, 2014; CIPRIANI Y GARELLI, 2016). En la expresión de la popular bloguera, atea y feminista

norteamericana Greta Christina, “el nuevo ateísmo es un movimiento de talla única: de talla para hombres blancos”.

120 Por supuesto, la situación de los ateos en regímenes teocráticos o fuertemente confesionales es muy distinta: en una docena de países de Medio Oriente son perseguidos por su (ausencia de) creencia. Respecto de Estados Unidos, se suele observar que existe un prejuicio cultural extendido contra los ateos, incluso más severo que respecto de otras minorías (EDGEELL, GERTEIS & HARTMANN, 2006). Recién en 2007, un representante de un distrito de California – Pete Stark – pudo anunciar públicamente su ateísmo, a pesar de estar en el Congreso desde 1973. Por los variados tipos de discriminación que aun subsisten, se ha debatido si sus reivindicaciones deben ser tratadas como la nueva causa en materia de derechos civiles. Sin embargo, la marea parece estar cambiando²⁰. En Latinoamérica, subcontinente hegemonícamente cristiano, donde las autoridades de izquierda y derecha hacen frecuentes alusiones religiosas – por un lado, Chávez, Correa, Ortega; por el otro, Piñera, Bolsonaro, Añez – la ausencia de creencia religiosa también ha sido vista con cierta sospecha. Pero esto también podría estar cambiando en algunos países de la región, como Chile y Uruguay, que han acelerado en las últimas décadas sus procesos de secularización cultural. En otros países latinoamericanos, el descenso del catolicismo se ha traducido en un aumento de evangélicos, pero no en estos casos. Chile es el segundo país del continente donde más ha declinado la religiosidad en el período 2007-2019 (INGLEHART, 2020). Según Latinobarómetro (2018), la población chilena que se declara atea, agnóstica o sin religión crece en forma estable y progresiva en las últimas décadas: desde un 7% en 1995 a un 35% en 2017. Mientras tanto, el porcentaje de católicos desciende de 74% a 45% en el mismo lapso. Es decir, Chile pasó de tener una mayoría hegemonica de católicos frente a una pequeña minoría de no creyentes, a tener dos grupos de tamaño medio. Este no es el lugar para escudriñar las causas de este significativo cambio en el

²⁰ Se usa el caso de Estados Unidos para objetar la tesis prevalente que vincula desarrollo material a ausencia de religiosidad, como ocurre en Europa del norte. Sin embargo, hay varias razones que contribuyen a explicar la “excepcionalidad americana”. En primer lugar, se ha sostenido que la religión encontró en Estados Unidos la forma de convertirse en un mercado vibrante y competitivo, afín a las pulsiones culturales de la población (MOORE, 1994). En segundo lugar, durante la Guerra Fría, el ateísmo fue asociado a comunismo y por ende a traición a la patria. Este estigma se debilitó después de la desaparición de la URSS. Según un reciente estudio, Estados Unidos es el país donde más ha declinado la religiosidad en el continente americano entre 2017 y 2019 (INGLEHART, 2020). Es decir, su comportamiento se comienza a ajustar a la tesis prevalente.

paisaje cultural chileno, aunque es posible especular que combina elementos propios del desarrollo capitalista, el incremento general del nivel educacional, y – ciertamente – la seguidilla de escándalos que han mancillado la reputación de la Iglesia Católica.

Según Inglehart (2020), las sociedades contemporáneas se han vuelto menos religiosas a nivel global, en parte, porque ya no se sienten obligadas a defender las normas sexuales y roles de género que las grandes religiones han promovido por siglos. Cuales sean las razones de esta transformación, para los propósitos de este artículo, lo relevante es constatar que el ateísmo *en tanto* identidad no parece hacerse más vulnerable, al menos en términos demográficos. La condición minoritaria, recordemos, tiene cierta importancia en la evaluación contextual que sugiere Laborde. Tampoco es plausible sostener que su estatus social se haya debilitado en las últimas décadas. Por contrario: han proliferado las organizaciones que agrupan diversas causas del mundo no creyente,²¹ y ha surgido una nueva literatura atea cuyos autores no provienen de los márgenes de la sociedad sino de su elite académica (SQUELLA, 2011; BELLOLIO, 2014). La afirmación del ateísmo en Chile parece haber perdido incluso su carácter rupturista. Al revés: desde el poder político y eclesial se considera que la afirmación de la fe es actualmente provocadora.²² En definitiva, hay indicios de que la posición no-religiosa crece en términos numéricos y de estatus. Es, por tanto, una identidad menos vulnerable desde la perspectiva de Laborde.

Esto no quita que el sentimiento de indignación que invade a muchos ateos frente al pesebre de La Moneda sea genuino. Sin embargo, bajo los presupuestos examinados es este artículo, este sentimiento subjetivo no basta para calificar su situación como objetivamente subordinada. Un espectador razonable diría que su situación ha mejorado en los últimos años. En este sentido, resulta forzado sostener que un símbolo religioso como el pesebre en La Moneda debe ser interpretado como un mensaje estatal que excluye de la comunidad política de iguales a una identidad

²¹ Además de la mencionada Sociedad Atea, se cuentan la Asociación Escéptica de Chile, el capítulo chileno de la Asociación Internacional de Libre Pensamiento, la revista Iniciativa Laicista, el movimiento por una Educación Laica, entre otras.

²² En una entrevista de 2010, el entonces alcalde y luego senador Manuel José Ossandón señaló que el “único exiliado en Chile es Dios”. En 2013, uno de los eslóganes del precandidato presidencial Claudio Orrego era “Creo en Dios, ¿y qué?”. En 2014, el obispo Felipe Bacarreza criticaba que ahora “parece casi de buen gusto ser ateo o agnóstico”.

oprimida. En el contexto chileno, la religiosidad no es una línea identitaria que divida entre ciudadanos de primera y segunda clase, ya sea entre denominaciones religiosas, ya sea entre creencia y ausencia de creencia religiosa. Es cierto que el despliegue de símbolos religiosos en espacios públicos que encarnan la aspiración de igual ciudadanía – como el palacio de gobierno –, no contribuye a generar un clima de confianza cívica con el ateísmo militante. Pero entre eso y la conclusión de que el ateísmo es una minoría vulnerable, simbólicamente excluida de la comunidad política por la instalación de un pesebre, hay un considerable trecho. También es cierto que este despliegue simbólico de religiosidad no sería aceptable bajo otros criterios, como la estricta separación institucional entre estado e iglesia que incluye una exigencia de imparcialidad entre creyentes y no creyentes, especialmente si el establecimiento simbólico va acompañado de discursos abiertamente no-neutrales de la autoridad, como es el caso de Chile.

122 Sin embargo, la conclusión es distinta – más permisible – si aplicamos el criterio del secularismo minimalista de Laborde. Esta conclusión puede cambiar si las condiciones cambian. En el escenario actual, el estado chileno es suficientemente “inclusivo” en la medida que no envía mensajes que puedan ser razonablemente interpretados como excluyentes por la disidencia religiosa. En otras palabras, el pesebre en La Moneda no presenta un problema político insalvable para la teoría liberal. El estado chileno se asemeja de este modo a *Divinitia*, en contraste a *Secularia*: admite el reconocimiento simbólico de varios credos religiosos, pero no de una manera que sacrifique la igualdad cívica de quienes no adhieren a esos credos.

Como nota final, podría sugerirse que en el caso del pesebre en La Moneda las víctimas de exclusión cívica son grupos vulnerables que no se definen por su filiación religiosa (como los evangélicos) o ausencia de ella (como los ateos), sino por *padecer* la influencia política de la Iglesia Católica, como las mujeres feministas que promueven derechos reproductivos o la población LGBTI que aspira a la igualdad legal respecto del mundo heterosexual. Es indiscutible que estas agendas se han enfrentado a la resistencia del mundo conservador en general y de la Iglesia Católica en particular (Morán 2013; Stutzin & Troncoso 2019). No obstante, es al menos discutible que el pesebre como símbolo tenga la “valencia excluyente” que exige Laborde contra estos grupos históricamente vulnerables, toda vez que una

parte relevante del cristianismo que venera el pesebre -en Chile y en el mundo- comparte actualmente la justicia de estas causas. Las corrientes teológicas feministas o *queer* son las expresiones más radicales, pero también es posible constatar, tanto en el clero como en la feligresía, posiciones cada vez más progresistas respecto de estos asuntos. Por lo demás, los grupos feministas y LGBTI en Chile son cada vez *menos* vulnerables desde la perspectiva de la inclusión y el reconocimiento: desde los noventa a la fecha, en Chile se aprobó la derogación del delito de sodomía, la igualación de hijos nacidos dentro y fuera del matrimonio, la ley que permite la disolución del vínculo matrimonial, los métodos anticonceptivos de emergencia, la ley antidiscriminación, el acuerdo de unión civil para parejas del mismo sexo, la interrupción del embarazo en tres causales, y prontamente será ley el matrimonio igualitario con derecho a adopción homoparental. En todos estos debates, que se dan en paralelo en el foro legislativo y en la sociedad, la jerarquía de la Iglesia Católica ha sido sistemáticamente derrotada, es decir, no ha sido capaz de imponer su influencia política para subordinar a las identidades en cuestión.

123 5. Conclusión

En los últimos años, la instalación de un pesebre navideño en el palacio de gobierno chileno – más conocido como La Moneda – ha generado un debate entre quienes defienden el reconocimiento religioso en el espacio público y aquellos grupos no religiosos que lo consideran una afrenta a los principios de un estado laico o secular en forma. Si bien la mayoría de la teoría política liberal que examina la relación entre estado e iglesia cuestiona el despliegue de expresiones religiosas en la esfera pública, en el marco de la pregunta por la admisibilidad del establecimiento religioso simbólico, este artículo sugiere el empleo de un enfoque que ha ganado prominencia en la literatura reciente: la teoría del secularismo mínimo de Cecile Laborde. Bajo este enfoque, la pregunta relevante es si acaso el pesebre en La Moneda envía un mensaje a la disidencia religiosa que puede ser razonablemente interpretado como la profundización de una línea divisoria entre una ciudadanía de primera y segunda clase, como un dispositivo de exclusión cívica contra una minoría vulnerable y subordinada. En el caso chileno, al menos, la respuesta a esa pregunta es negativa. Esto no quiere decir que los ateos no sientan genuino malestar ante el

patrocinio estatal de símbolos religiosos, o que esta forma de establecimiento simbólico no viole otros criterios más exigentes de neutralidad religiosa. Pero ninguna de estas consideraciones convierte al mundo no religioso en una identidad vulnerable en Chile, especialmente tomando en cuenta su notable crecimiento en número e influencia en el último tiempo. Se concluye que el pesebre en La Moneda es permisible en la medida que no afecta gravemente el estatus de igual ciudadanía de la población.

6. Referencias

AHDAR, R.; LEIGH, I. **Religious freedom in the liberal state**. OUP Oxford, 200.

AUDI, R. The separation of church and state and the obligations of citizenship. **Philosophy & Public Affairs**, 1989, 259-296.

ANDERSON, E.; PILDES, R. Expressive theories of law: A general restatement. **University of Pennsylvania Law Review**, 148(5), 2000, 1503-1575.

BELLOLIO, C. **Ateos fuera del clóset**. Santiago: Debate, 2014.

- 124 BELLOLIO, C. Secularismo político en Chile a partir de los enfoques de Robert Audi y de Cecile Laborde. **Estudios Políticos**, (56), 2019, 222-247.

BELLOLIO, C. The Chilean Military after Antuco: Shortcomings of a Post-Secular Discourse. **Religions**, 11(3), 2020, 146.

BHARGAVA, R. **Political secularism**. In: The Oxford Handbook of Political Theory, 2006.

BHARGAVA, R. **We (In India) Have Always Been Post-Secular**. In: Global Secularisms in a Post-Secular Age. Boston and Berlin: De Gruyter, 2015, 109-35.

BILGRAMI, A. Secularism: Its Content and Context. **Economic and Political Weekly**, 2012, 89-100.

BRUDNEY, D. On noncoercive establishment. **Political Theory**, 33(6), 2005, 812-839.

CHRÉTIEN, J.P. **The Great Lakes of Africa: Two Thousand Years of History**. Cambridge, MA: MIT Press, 2003.

CROW, J. Negotiating inclusion in the nation: Mapuche intellectuals and the Chilean state. **Latin American and Caribbean Ethnic Studies**, 5(2), 2010, 131-152.

DWORKIN, R. **Religion without god**. Harvard University Press, 2013.

EDGEELL, P.; GERTEIS, J.; HARTMANN, D. Atheists as “other”: Moral boundaries and cultural membership in American society. **American Sociological Review**, 71(2), 2006, 211-234.

EISGRUBER, C.; SAGER, L. **Religious freedom and the constitution**. Harvard University Press, 2009.

ESCOBAR, F. Uniformados evangélicos: El lento camino de la Igualdad Religiosa. **Puro Periodismo**. 2009. Recuperado de <http://www.puroperiodismo.cl/uniformados-evangelicos-el-lento-camino-de-la-igualdad-religiosa/>

FRANCO, J. ‘Alien to Modernity’: The Rationalization of Discrimination. **Journal of Latin American Cultural Studies**, 15(2), 2006, 171-181.

INGLEHART, R. Giving up on God: The Global Decline of Religion. **Foreign Affairs**, 99, 2020, 110.

LABORDE, C. Political liberalism and religion: On separation and establishment. **Journal of Political Philosophy**, 21(1), 2013, 67-86.

LABORDE, C. **Liberalism’s religion**. Harvard University Press, 2017.

125 LÆGAARD, S. **What’s the problem with symbolic religious establishment?** The alienation and symbolic equality accounts. In: Religion in Liberal Political Philosophy . Oxford University Press, 2017, 118-131.

Latinobarómetro. **El Papa Francisco y la religión en Chile y América Latina**. Latinobarómetro 1995-2017. 2018. Recuperado de <http://www.latinobarometro.org/latNewsShow.jsp>

LEVRAU, F.; LOOBUYCK, P. With or Without Religious Symbols? Why Political Liberalism is Inconclusive in the Case of Civil Servants. **Res Publica**, 2020, 1-17.

MACLURE, J.;TAYLOR, C. **Secularism and Freedom of Conscience**. Harvard UP, Cambridge, MA, 2011.

MAY, S. C. Democratic legitimacy, legal expressivism, and religious establishment. **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, 15(2), 2012, 219-238.

MODOOD, T. Multiculturalizing secularism” **The Oxford handbook of secularism**, 2017, 354-368.

MOORE, R. L. **Selling God: American religion in the marketplace of culture**. Oxford University Press, 1994.

MORÁN, J. M. Feminismo, Iglesia Católica y derechos sexuales y reproductivos en el Chile post-dictatorial. **Revista Estudios Feministas**, 21, 2013, 485-508.

NUSSBAUM, M. **Liberty of conscience**: in defense of America's tradition of religious equality. Basic Books, 2008.

ORTÚZAR, P. El pesebre y los supuestos liberales. **Instituto de Estudios de la Sociedad**, 6 de enero, 2014. Recuperado de <https://www.ieschile.cl/2014/01/el-pesebre-los-supuestos-liberales-6-01-13/>

PRECHT, J.). **15 Estudios sobre Libertad Religiosa en Chile**. Santiago: Universidad Católica de Chile, 2006.

RIVERA-CASTRO, F. **Laicism**: Exclusive or Inclusive? In: Laicidad and Religious Diversity in Latin America. Cham: Springer, 2017, 43–56.

RUDAS, S. **Against moralized secularism**. In: Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum, Vol. 12, No. 2-3, 2017, 37-59. Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal.

SERRANO, S. **¿Qué hacer con Dios en la República?** Política y Secularización en Chile 1845–1885. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2008.

SQUELLA, A. **¿Cree usted en Dios?** Yo no, pero.. Santiago: Lolita Editores, 2011.

STUTZIN, V.; TRONCOSO, L. La agenda heteropatriarcal en Chile: Cruces entre política, moral y religión contra la" ideología de género". *Nomadías*, (28), 2019, 9-41.

TAYLOR, C. **Why we need a radical redefinition of secularism**. In: The power of religion in the public sphere, 2011, 53.

THOMPSON, S. Alienation and Establishment. *Religions*, 11(6), 2020, 282.

VAN DER BURG, W. **Inclusive neutrality in the classroom**. In: Yearbook of the European Association for Education Law and Policy. Alphen: Kluwer Law International, 2011.

The problem with the Nativity Creché in La Moneda Palace

Cristóbal Bellolio

Abstract: In the last few decades, liberal political theorists have been increasingly concerned in the way states sponsor religious displays in their expressive capacity, that is, without coercion. ¿Are these forms of symbolic religious establishment permissible in a state that is legally separated from the church? This question gains relevance in the Chilean case, wherein the authority commemorates a variety of religious rituals inside the government palace. The one that arouses more resistance among the growing population of atheists, agnostics and non-believers in general is the giant Christmas crèche or Nativity scene. This article draws on Cecile Laborde's recently influential theory of “minimal secularism” to argue that the crèche in La Moneda only becomes politically problematic if it sends a message of civic exclusion to a vulnerable and subordinate identity, an argument that is hard to follow in the case of its critics.

Keywords: Symbolic Establishment; Secularism; Church State relation; Chile.

O problema do presépio no Palácio de La Moneda

Cristóbal Bellolio

Resumo: Um dos focos renovados de interesse na teoria política liberal é a maneira como os estados exibem símbolos religiosos no uso de sua capacidade expressiva, ou seja, sem coerção. Essas formas de estabelecimento religioso simbólico são permissíveis em um estado formalmente separado da igreja? Essa questão é relevante para o caso chileno, onde a autoridade comemora uma série de rituais religiosos dentro do palácio do governo, sendo a instalação de um gigantesco presépio de Natal a que gera mais resistência em uma fração da crescente população de ateus, agnósticos e não-crentes em geral. Este artigo baseia-se na recente teoria do “secularismo mínimo” de Cecile Laborde para argumentar que a manjedoura de La Moneda só é politicamente relevante se enviar uma mensagem de exclusão cívica a uma identidade vulnerável e subordinada, questão difícil de provar neste caso.

Palavras-chave: Símbolos religiosos; Estado laico; Secularismo; Chile.