

DE GRUYTER
OLDENBOURG

*Jeffrey Tyssens, Niels De Nutte
and Stefan Schröder (Eds.)*

THE NON-RELIGIOUS AND THE STATE

SECULARS CRAFTING THEIR LIVES IN DIFFERENT
FRAMEWORKS FROM THE AGE OF REVOLUTION TO
THE CURRENT DAY



NEW PERSPECTIVES ON THE HISTORY
OF LIBERALISM AND FREETHOUGHT

DE
—
G

Jeffrey Tyssens, Niels De Nutte kaj Stefan Schröder (Red.)

La Nereligiuloj kaj la Ŝtato

Novaj Perspektivoj pri la Historio de Liberalismo kaj Liberpenso

Redaktita de
Liberas

Garantiita Kolega Revizia Serio

Volumo 3

La Nereligiuloj kaj la Ŝtato

Sekularuloj Kreantaj Siajn Vivojn en Malsamaj Kadroj de la
Epoko de Revolucio ĝis la Nuntempo

Redaktita de

Jeffrey Tyssens, Niels De Nutte kaj Stefan Schröder

DE GRUYTER
OLDENBOURG

Ĉi tiun publikajon afable finansas Liberas kaj CAVA.



ISBN 978-3-11-133701-2

e-ISBN (PDF) 978-3-11-133798-2 e-

ISBN (EPUB) 978-3-11-133835-4

ISSN 2751-5311

e-ISSN 2751-532X

DOI <https://doi.org/10.1515/9783111337982>



Ĉi tiu verko estas disponebla laŭ la permesilo Krea Komunaĵo Atribuite-Nekomerce-SenModifitaj 4.0

Internacia Permesilo. Por detaloj iru al <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

La kondiĉoj de reuzo de la permesilo Krea Komunaĵo ne validas por iu ajn enhavo (kiel ekzemple grafikajoj, figuroj, fotoj, eltiraĵoj, ktp.) ne originala en la publikaĵo kun libera aliro, kaj plia permeso povas esti necesa de la rajtoposedanto. La devo esplori kaj klarigi permeson kuŝas nur ĉe la partio, kiu reuzas la materialon.

Kontrolnumero de la Biblioteko de la Kongreso: 2024941821

Bibliografiaj informoj publikigitaj de la Deutsche Nationalbibliothek La Deutsche Nationalbibliothek listigas ĉi tiun publikaĵon en la Deutsche Nationalbibliografie; detalaj bibliografiaj datumoj haveblas en la interreto ĉe <http://dnb.dnb.de>.

© 2025 la aŭtoro(j), redaktado © 2025 Jeffrey Tyssens, Niels De Nutte kaj Stefan Schröder, eldonita de Walter de Gruyter GmbH, Berlino/Bostono

La libro estas publikigita libere alireble ĉe www.degruyter.com.

Kovrilbildo: Edouard Guillaumin Pepin, "Rosa-Josepha - Antiklericalism", en Le Grelot, nr. 1054, la 21-an de junio 1891 © Gallica – Bibliothèque Nationale de France Kompatado:

Integra Software Services Pvt. Ltd.

Presado kaj bindado: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Agnoskoj

La esplorgrupo de la Asocio pri Sekularaj Studoj en Bruselo (SSAB) ĉe la Libera Universitato de Bruselo (VUB) organizis la internacian konferencon "La Nereligiaj kaj la Ŝtato", inter la 20a kaj la 22a de oktobro 2022 ĉe la Reĝa Flandra Akademio de Belgio por Scienco kaj Artoj en Bruselo. La konferenco rezultis el la esplorlinio 'Multoblaj Sekularismoj'. SSAB ankaŭ faras interfakan esploron pri la temoj 'Morto kaj Sekularismo', 'Framasonismo', 'Bioetiko' kaj 'Klerismo kaj Liberpensado'. Ene de la linio de 'Multoblaj Sekularismoj', membroj de SSAB esploras la agadkampojn, en kiuj la larĝa nekredanta kaj ne-eklezia loĝantaro - organizoj, retoj aŭ engaĝitaj individuoj - estas aktiva, kun aparta fokuso sur la historiaj kaj ekzistantaj rilatoj inter

publikaj aŭtoritatoj kaj la nereligioj en malsamaj naciaj kuntekstoj. La kolokvio en oktobro 2022 ofertis programon kun 28 parolantoj el 12 landoj

kiu rigardis la diversajn manierojn, laŭ kiuj sekularuloj rilatas al formoj de registaro.

La Brusela SSAB-kolokvo metis la fundamenton por ĉi tiu volumo.

La konferenco ricevis bonkoran financadon de la Esplorfonduso – Flanders (FWO), deMens.nu, la Hooverfonds de la VUB kaj Humanists International. La konferenco ankaŭ ricevis organizan subtenon de Liberas (Heredaĵa Centro por la Historio de la Libereca Idealo), CAVA (Centro por Akademia kaj Sekularaj Humanistaj Arkivoj) kaj la Internacia Societo por Historiistoj pri Ateismo, Sekularismo kaj Humanismo (ISHASH). La tritaga konferenco provizis ŝanco kompari malsamajn historiajn, geografiajn kaj politikajn kuntekstojn, same kiel diversajn disciplinajn kaj metodikajn vidpunktojn. La fakto, ke artikoloj estis prezentitaj kaj samtempe tradukitaj el la angla en la francan aŭ inverse provizis unikan ŝancon por fakuloj de malsamaj esplortradicioj, lingvaj grupoj kaj retoj diskuti kaj pli bone konatiĝi kun la laboro de unu la alian.

Ĉi tiu libroprojekto emfazas la gravecon de kunlaboro inter akademianoj partneroj kaj heredaĵaj institucioj en la burĝona kampo de sekularaj studoj. La profesia kolekto de arkivoj de sekularuloj kaj sekularaj organizoj ĝenerale interpretitaj, kiuj ludis sian rolon en la konflikta sekularigo de la publika vivo en iliaj respektivaj landoj estas esenca por protekti ĉi tiun heredaĵon kontraŭ neglekto kaj forgeso. Ĉi tiu libro montras kiel, ekzemple, la fontoj produktitaj de dekaŭjarcentaj liberpensaj organizaĵoj en Okcidenta Eŭropo kaj la ciferecaj dudekunu-jarcentaj sociaj amaskomunikilaj paĝoj de loze strukturitaj ateismaj kaj humanismaj komunumoj en Afriko kaj Latinameriko povas ambaŭ esti vidataj kiel valoraj "kontraŭarkivoj",

VI — Agnoskoj

termino kutime uzata rilate al postkolonia historio sed ankaŭ tre grava en la kampo de sekularaj studoj.

Ĉi tiu volumo aperas kiel la tria libro en la serio "Novaj Perspektivoj pri la "Historio de Liberalismo kaj Liberpenso" de la eldonejo DeGruyter - malformalira serio dediĉita al la rezultoj de internaciaj sciencaj laborrenkontiĝoj kaj kolokvoj en kiuj Liberas partoprenas kiel organiza partnero. Por la okazo, ĉi tiu volumo en la libroserio Liberas estis kunfinancita de CAVA. La kolektoj de kaj Liberas (Gento) kaj CAVA (Bruselo) dokumentas la historian rilaton inter sekularaj grupoj kaj publikaj aŭtoritatoj ene de la flandra/belga kunteksto kaj esploristoj de ambaŭ organizaĵoj aktive partoprenas en SSAB. Ambaŭ heredaĵaj organizoj estas financataj de la flandra registaro. Iliaj analogaj kaj denaske ciferecaj kolektoj fokusiĝas al diversaj sekularaj grupoj. Liberas konservas la heredaĵon kolektoj de la liberala movado en Flandrio/Belgio en larĝa senco, kovrante larĝa spektro de individuoj kaj organizoj, kiuj ĉerpis inspiron de liberala liberecidealo por strebi al la sekularigo de la publika vivo en Flandrio/Belgio de la mezo de la deknaŭa jarcento ĝis hodiaŭ. CAVA konservas la heredaĵajn kolektojn de la VUB kaj la postmilita nederlandlingva sekulara humanisma movado en Flandrio kaj Bruselo dum kaj post la humanisma turniĝo.

Ni esperas, ke ĉiuj esplorkazoj inkluzivitaj en ĉi tiu volumo ne nur generos renoviĝintan intereson pri la interfaka studo de la rilato inter la nereligioj kaj la ŝtato, sed ankaŭ stimulos la profesion zorgadon pri fontoj kaj heredaĵkolektoj kiuj dokumentas kiel sekularuloj formis siajn vivas en malsamaj regionaj kaj sociologiaj cirkonstancoj tra la tempo.

Enhavo

Agnoskoj V

Jeffrey Tyssens, Niels De Nutte, Stefan Schröder
Enkonduko: Sekularuloj Kreantaj Siajn Vivojn en Malsamaj Kadroj de la Epoko de
Revolucio ĝis la Nuntempo 1

Parto I

David Nash
Duelante kun la Diablo, kiun vi Konas. Sekularismo en Viktoria Anglio kaj ĝia Rilato al la Ŝtato 21

Karolino Kosuch
Kolizioj, Konkurado kaj Komunaj Celoj: Italaj Sekularismoj kaj la
Liberala Ŝtato

 39

Jeffrey Tyssens
La Ateisto kaj la Kortumo. La Malsukcesa Sekularigo de la Jura Ĵuro en la Deknaŭa-
jarcenta Belgio

 63

Adelaide Madera
Ateismo en Jura Diskurso: Kompara Analizo de Usono kaj la
Itala Konstitucia Scenaro

 87

Parto II

Leono Igwe
Adamo kaj Eva aŭ Eva kaj Eva: Samseksemaj Rajtoj kaj Religiaj/Nereligiaj
Publikaj Difinoj de Geedzeco en Ganao 109

Sabrina Testa
La Prezo de Sekularista Aktivismo: Organizita Nekredemo antaŭ la Ŝtato en
Brazilo

 129

Abraham Hawley-Suárez

Ĉu meksikanoj subtenas sekularan reĝimon? Tipoj de sintenoj al ĝi
Sekularismaj Politikoj en Kvar Religiaj Grupoj 147 —

Jozefo Blankholm

La Religieco de la Usona Neprofitcela Sektoro kaj Ĝia Efiko sur Sekulara
Virinoj 167 —

Stacey Gutkowski

Ŝtata (Ne)Sekularismo kaj Religia Ambivalenco en la Proksima Oriento — 183

Sofia Nikitaki

Nereligiaj Perceptoj pri Religio kaj Rilatoj inter Eklezio kaj Ŝtato en
Eŭropo: Transkultura Kvalita Studo en Flandrio, Grekio kaj
Norvegio 209 —

Parto III

Jean-François Husson

Ni Parolu Pri Mono. Demandoj kaj Defioj Ĉirkaŭ la Publika
Financado de Humanismaj Organizoj — 229

Niels De Nutte

Akomodismo kiel batalkampo? La loka "rekono" kaj financado
Sekularaj Humanistoj en Flandrio en la 1970-aj jaroj — 267

Vincent Genin

Morala kaj Religia Konsilado en Franclingva Belgio ekde la
1970-aj jaroj. La Serĉado por Jura Rekono kaj Digno — 287

Alain Vannieuwenburg

Malimplikiĝo de Eklezio kaj Ŝtato: La Granddukejo de
Luksemburgio — 301

Anne Lancien

La Ligue de l'Enseignement kaj la Franca Ŝtato ekde 1950: Inter
Influo kaj Disonanco — 321

Parto IV

Katharina Neef

Padronoj de Malkresko en Germana Organizita Liberpensulo en la Dudeka Jarcento
Jarcento — 339

Eva Guigo-Patzelt

La Orientgermana Asocio de Liberpensuloj (1988–1991), "Lasta
"Ideologia Ofensivo" kaj Finfina Problemo-Instiganto al la Politika
Sistemo — 357

Stefano Schröder

Organizita Nereligio kaj la Ŝtato en Nuntempa Germanio:
Religi-rilata enkorpiĝo kaj internaj konfliktoj — 373

Kontribuantoj — 389

Indekso — 393

Jeffrey Tyssens, Niels De Nutte, Stefan Schröder

Enkonduko: Sekularuloj Kreantaj Siajn Vivojn en Malsamaj Kadroj de la Epoko de Revolucio ĝis la Nuntempo

Kiel sekularuloj rilatas al formoj de registaro? Ĉi tiu libro enhavas diversajn kontribuoj pri la afero, kiuj ĉiuj estas la produkto de la konferenco organizita en oktobro 2022 (vidu 'Agnoskojn'). Malgraŭ iliaj malsamaj fokuso kaj aliroj, ĉiuj kontribuantoj kunhavas intereson pri la spertoj, elektoj kaj strategioj de sekularaj individuoj kaj grupoj en sia aparta Lebenswelten ('vivomondoj') kun speciala konsidero al ilia rilato al la ŝtato.

Tempoj kaj Lokoj

Kiam oni pripensas la specifajn rilatojn inter la ŝtato kaj religiaj aŭ por nereligiaj homoj, estas bona ŝanco, ke por multaj, unu el la unuaj konstelacioj venantaj al la menso estos la apartiga reĝimo en Francio. Kiel ajn atendita tio povas esti, ĝi fakte ne estas senproblema. Efektive, la studo de la rilato inter la nereligia kaj publika aŭtoritato devas iri preter kliŝaj vizioj pri franca laikeco kaj la leĝo de 1905. La supozeble ateisma naturo de sekularaj kadroj,¹ kiel kreitaj per apartigpolitikoj, estas sufiĉe ofte progresintaj sed nur malofte enradikiĝinta en la fakto. Tio fariĝas eĉ pli evidenta kiam oni rigardas al aliaj apartigaj reĝimoj aŭ al tre malsamaj manieroj atribui socian spacon al la nereligiaj.² Konvena atento al varioj en tempo kaj spaco estas do esenca.³

Ni uzas la koncepton de "sekulara kadro", kiel enkondukitan de Jacques Berlinerblau, anstataŭ la pli ofta nocio de "sekulara ŝtato". Ĉi-lastata eble emas kunfandiĝi kun la opcio favore al radikala apartigo. Abstraktaj nocioj pri apartigo apenaŭ iam, se entute, korespondas kun juraj realaĵoj, des malpli kun fakta praktiko. La nocio de "kadro" ankaŭ ŝajnas pli fleksebla en sia apliko al aliaj niveloj de publika politiko ol la ŝtato en la strikta senco. Vidu Jacques Berlinerblau, *Sekularismo*. La Bazaĵoj (Londono: Routledge, 2022). Pri la bezono inkluzivi la indiferentulojn, vidu Chris Cotter, *The Critical Study of Non-Religion*. Dis-course, Identification and Locality (Londono: Bloomsbury, 2020).

La bezono de adekvataj distingoj kaj nuancoj estis alvokita jam de iom da tempo, precipe de Jean Baubérot, sed nur foje kondukis al sciencaj publikaĵoj. Unua klopodo post la alvoko de Baubérot troviĝas en la aktoj de pariza konferenco en 1993; vidu Alain Dierkens (red.), *Pluralisme religieux et laïcités dans l'union européenne* (Bruselo, Editions de l'Université de Brux-

Por la organizantoj de la konferenco, ŝajnis esence konsideri la epokon de revolucio - pli-malpli la periodon de 1789 ĝis 1848, reflektitan en la klasikaĵo de Eric Hobsbawm libro – kiel deirpunkto.⁴ Ĉi tiu epoko evidente vidis fundamentan redifinon de la rilato inter la ŝtato, religio kaj la civitano. Samtempe tempo, ne estas mirinde, ke la usona, franca kaj aliaj revolucioj ofte funkciis kiel la ĉefa referencadro por fruaj sekularaj grupoj. La politika kaj La socia efiko de la epoko de revolucioj estis tia, ke kia ajn sekulara kadro poste formiĝis, estis influita - almenaŭ ĝis certa grado amplekso – per la heredaĵoj de tiu epoko. Interese, ĉi tiu frua epoko ŝajnas malpli ĉeestanta en sekularaj studoj nuntempe, kie anstataŭe estas la postmilita periodo kiu tutmonde dominas esploron. Tio ankaŭ validas por ĉi tiu volumo.

Ĉu tio implicus, ke la longa daŭro ne gravas? Kun du historiistoj inter la aŭtoroj de ĉi tiu enkonduko, estas tute evidente, ke ni obstine konsilas kontraŭ ĝeneraligita "prezenismo" ene de la kampo kaj elektas favore al pli granda tempokadroj. Sed ĉi tiuj devas esti pritraktitaj singarde. La danĝeroj de anakronismo kaŝiĝas ĉie. Tio estis ekzemple observita en klopodoj "malkovri" formojn de ateismo antaŭ ĝia pozitiva aserto. Kiel Anton Jansson argumentas en pensiga recenza eseo pri la afero,⁵ gravas esti zorgu pri kiam komenci sian rakonton. Kvankam oni ne devus komenci tro frue en (artefarite) identigado de formoj de ateismo, ekzemple, (kiel en la kazo de la identigo de antiklerikalismo), estas same grave ne komenci tro malfrue kiam identigante novajn specojn de rilatoj inter publika aŭtoritato kaj malsamaj konceptoj religiemaj kaj filozofiaj ('religiaj kaj filozofiaj konceptoj').⁶ La unuaj malfermoj de iu legitima spaco por la nereligiaj, kvankam timemaj, datas de antaŭ la apero de la militemo de liberpensaj socioj, ekzemple. Esti klare, la humanisma turno eĉ venas multe pli poste.

La epoko de revolucioj kaj ĝiaj tujaj sekvoj, la apero de fruaj liberalaj konstitucioj en kontinenta Eŭropo, estas traktataj en ĉi tiu volumo de Nash kaj Tyssens. La unua elvokas Thomas Paine, Carlisle kaj Owen, kritikajn kaj kvankam ili estis suspektemaj pri ŝtata aŭtoritato kiel aliancano de regresaj fortoj, im-

elles, 1994). Pli posta monografio kun simila celo estas Jean Baubérot kaj Micheline Milot, *Laïcités sans frontières* (Parizo: Éditions du Seuil, 2011), Kindle-eldono.

Eric Hobsbawm, *La Epoko de Revolucio 1789–1848* (Londono: Weidenfeld & Nicholson, 1975).

Anton Jansson, "Recenza Eseo: La Historio de Ateismo, Sekularismo kaj Humanismo: Lastatempaj Verkoj kaj Estantaj Direktoj," *Historio de Intelektala Kulturo* 2 (2023): 163–188.

Ni uzas la nocion de "filozofia koncepto" laŭ la belga leĝdona kadro.

Ĉi tie, la organizita postmilita humanismo estas nomata koncepto filozofia senkonfesa. Ni preferas ĉi tiun terminologion al la eble senhistoriaj kaj valorŝarĝitaj elektoj de "vivo"

"sinteno" aŭ "mondkoncepto".

metante limojn al libereco kaj havante neraciajn kaj netuŝeblajn fundamentojn por ĝiaj povoj. Ĉi-lasta montras koncize kiel laikaj advokatoj en la 1860-aj jaroj aludis al la laikiĝo de la jura sistemo dum la Franca Revolucio kaj la eĥoj, kiujn tio havis en la preparaj diskutoj pri la belga konstitucio de 1831. La kontestado de persistaj religiaj restaĵoj en la funkciado de la ŝtato (la religia ĵurformulo en tribunaloj) montras kiel sekularismaj organizoj estis fine fariĝante la kerno de lobiadaj retoj, kiuj provis rekomenci aŭ plilongigi pli fruajn laŭligajn klopodojn. Kiel montrite de Kosuch, ĝi estis same en la dua duono de la dekaŭa jarcento, ke premo favore al kremacio estis entreprenita de dediĉitaj sekularismaj unu-tamaj organizaĵoj en Italio. Antaŭenigi la forbruligon de mortaj restaĵoj kaj ĝian asignon al urbaj aŭtoritatoj estis unu el la ĉefaj manieroj malstreĉi la ĉenojn de klerikala potenco.⁷

Kvankam ĉi tiuj evoluoj certe estas fundamentaj, historiistoj pri ateismo, sekularismo kaj humanismo ne devus limigi sin al la dua duono de la naŭdek-jarcento. dek-an jarcenton (etendante ĝis 1914). Estas evidente kial ĉi tiu periodo allogas tiom multe ekzamenon. Ĝi estas ĝuste la tempa kunteksto por formalaj sekularaj organizaĵoj kun klara videbleco, kiuj generis taŭgan, facile identigeblan fonton kolektaj. Tamen, ĉi tiu institucia fontproduktado povas konduki al ia speco de silo-perspektivo. Ĝi emas marĝenigi pli fruajn sekularajn praktikojn. Ĝi plue obskuras personan pledadon, ĉu nuntempan al la organizoj aŭ ne sin mem. Fine, ĝi trudas binaran vidpunkton pri konflikto kaj ŝanĝo - la sekularan kontraŭ la religia sen meza vojo - dum realaĵoj ĉe la bazo nivelo ofte estis multe pli kompleksa kaj certe malpli klara.⁸ Por historiistoj, ĉi tiu observado povas esti instigo por evoluigi malsaman aliron al heŭristiko kaj metodaro. Kune kun ankoraŭ valida organiza kaj 'politika historio', ĝi estas dezirinde rigardi preter memevidentaj identigiloj kaj diskursoj, ekzemple, per esplorante praktikojn kaj personojn (prefere ne la kutimajn suspektatojn), dum mo-

Ĉi tiu itala ekzemplo reprezentas pli larĝan tendencon ne plu tro emfazi la nacia nivelo kaj anstataŭe atenti pli al aliaj niveloj, kiel ekzemple la urba aŭ alie loka. Vidu, ekzemple, Jeffrey Tyssens, "Fruaj Sekularaj Entombigoj en 19-jarcentaj Flandraj Provincaj Urboj," *Sekularaj Studoj* 4, n-ro 1 (2022): 42–70.

Christopher R. Cotter, *La Kritika Studo de Nereligio: Diskurso, Identigo kaj Lokeco* (Londono: Bloomsbury, 2006), 10–12. Lois Lee argumentis kontraŭ ĉi tiuj binaraj aliroj por multajn jarojn. Vidu, ekz., Lois Lee, *Rekonante la Nereligiojn*. Reimagante la Sekularan (Oksfordo: Oxford University Press, 2015), 15–16, 41–42, 159–184. Ŝi kreskigis ne-binaran aliron denove en ŝia kontribuo al la lastatempa Régimes de croyance – Régimes de vérité konferenco en Parizo, 23-24 novembro 2023.

mobilizante pli malnovajn esplorstrategiojn de historio 'de sube', por povi rigardi trans la kutimajn (makro) kadrojn.⁹

Sendube, similaj defioj restas en risko post la longa deknaŭa jarcento, t.e., de la intermilita periodo pluen ĝis la humanisma turno ie post la Dua Mondmilito.¹⁰ Oni povas atendi, ke ĉi tiu alia, malpli formale organiz-centrita maniero alfronti sekularismon/sekularecon kaj sekularigon (t.e., per malsupren-supren perspektivo, uzante la historian mikroskopon, retrovante forgesitajn rakontojn, ktp.), povus konduki al renovigita atento al la intermilita periodo. Interese kaj paradokse, en ĉi tiu volumo, nur preterpasanta atento estis donita al tiu aparta tempokadro. Ĉi tion faris ĉefe Neef, fokusante pri (proletaj) liberpensuloj en Germanio. Ĉu povus esti, ke, tutmonde parolante, la intermilitaj jaroj ricevis malpli da atento pro la samaj kialoj, kiuj regis la dominan perspektivon de la deknaŭa jarcento? Efektive, al la intermilita periodo ne mankas organizoj aŭ iliaj fontoj, sed la organizoj kaj iliaj diskursoj ŝajnas trovi sin inter du taburetoj. Dum la Unua Mondmilito, Burgfrieden, Union Sacrée, Godsvrede (angle: 'Sankta Unio') metis la politikan projekton de la liberpensaj socioj en seriozan embaraso. Ŝajnas, ke ĉi tiuj organizoj havis gravajn malfacilaĵojn por superi ĉi tiun malplivaloriĝon. Tamen, kvankam ili ne komprenis kaj konektiĝis kun kelkaj emerĝantaj liberalaj kaŭzoj, aŭ nur malfrue komprenis kaj konektiĝis kun ili, tio ne signifas, ke korppolitiko, novaj edukaj projektoj, demokratia rezisteco kaj la serĉado de 'moderna' humanismo ne estis (aŭ ankoraŭ ne) en danĝero. Ofte, ĉi tiujn novajn aferojn portis retoj aŭ grupoj, kiuj estis malpli ekskluzive identigitaj kiel sekularaj(ismaj), eĉ se en ĉi tiuj kuntekstoj, sekularaj(ismaj) individuoj ja ludis ŝlosilajn rolojn.¹¹

Kiel oni povus atendi, la plej ofta periodo de la kontribuoj al ĉi tiu redaktita volumo estas la dua duono de la dudeka jarcento ĝis hodiaŭ. Certe tio rilatas al la faka fono de la plimulto de la aŭtoroj. Sed

La sama punkto estas farita rilate al korpoj, emocioj kaj afekcioj en Monique Scheer, Nadia Fadil kaj Brigitte Schepelern Johansen, red., *Secular Bodies, Affects and Emotions. European Configurations* (Londono: Bloomsbury, 2019). La specifa deirpunkto malsamas de lando al lando.

Kronologie: Usono en 1941 (American Humanist Association), Nederlando en 1946 (la Humanistisch Verbond), Belgio en 1951 (ankaŭ Humanistisch Verbond) kaj Germanio eĉ en 1993 (kun la Humanistischer Verband Deutschlands). Ĉi tio estas klara ekzemple kiam oni rigardas vivfinajn problemojn en ĉi tiu periodo aŭ iun fruan manifestiĝon de nova, mem-identigita humanismo de sekularistoj; vidu Niels De Nutte,

"In the Face of Death. Societal Attitudes and Popular Opinion on Medical Aid and Dying in Belgium 1936-1950", *Secular Studies* 4, nr. 1 (2022): 71-92; Jeffrey Tyssens, "Vergeten voorlopers van het vrijzinnig humanisme. Over enkele teksten van Georges Guy-Grand", en *Redelijkheid. Lber amico-rum Johan Stuy*, redaktita de Marc Van den Bossche kaj Karl Verstrynghe (Bruselo: VUBPress, 2023), 163-211.

oni ankaŭ devus konsideri la efikon de la humanisma turniĝo ĝenerale, kaj ankaŭ kiel la kreskanta graveco de sekularizado en la socio.¹² La graveco de ĉi tio turno – kiu povas esti difinita kiel reorientiĝo de la sekulara sfero post la Monda Dua Milito direkte al ceremonia kaj socia servo kaj loĝejisto

sinteno rilate al religio-rilataj politikaj kaj juraj aranĝoj¹³ – ne povas esti nei. La geografia disvastiĝo estis tiel bona kiel tutmonda, ĉar humanismaj identigoj okazas en ĉiuj kontinentoj hodiaŭ. Ĉi tiu postmilita ŝanĝo koincidis kun malpliigo

efiko de "latinaj" landoj – ĉefe katolikaj landoj kun latinidaj lingvoj, precipe Francio – al pli granda sfero proksime ligita al anglalingva kulturo, evidente ampleksanta la anglo-usonan kuntekston sed ne

estante limigita al ĝi.¹⁴ Krome, oni devas emfazi, ke la humanisma turno ankaŭ havis klara nuanco de suspekto rilate al komunismo kaj komunistaj reĝimoj.

Tiu ĉi ĝeneraligita suspekto pri komunismo ene de la humanisma sfero (individua humanistoj kun komunistaj simpatioj malgraŭ) ne devus esti kunfanditaj kun specifa usona kontraŭateisma sento ligita al kontraŭkomunismo. La humanisma turno ne penetris la sovetan blokon, kie disvolviĝis tre malsamaj scenaroj. La ĉapitroj de Neef kaj Guigo-Patzelt pri la Germana Demokratia Respubliko

Ni daŭre uzas la nocion de sekulariĝo por rilati al la malkreskanta efiko de religio (ĉefe kristanismo) en okcidentaj socioj, sed ni ne provas reprodukti la binaran skemon eneca al la teorio de sekularigado. Ni referencas al pli fruaj rimarkoj pri ne-binara aliro de religio kaj nereligio, kaj ankaŭ al la korpuso de historiaj verkoj, kiuj provas klarigi la dinamikon ludantan en ĉi tiuj sociaj transformoj. Por citi nur unu ekzemplon: Christoph De Spiegeleer, "Sekularigo kaj la Moderna Historio de Funebra Kulturo en Eŭropo. Konflikto kaj Merkata Konkurenco Ĉirkaŭ Morto, Entombigo kaj Kremacio," *Trajecta*, n-ro 2 (2019): 169–201. Ĉi tiu akomodisma sinteno estis akompanata de ŝanĝiĝantaj manieroj rilati al la ŝtato, kiu estas rigardata kiel (ofte komplika) partnero de sekularaj organizaĵoj kaj ebliganto de ilia praktiko, precipe en landoj kie publika financado fariĝis la ĉefa fonto de financado de la ceremonia kaj socia servo de ĉi tiuj grupoj. Por kompletigi la bildon de la humanisma turniĝo, oni devas diri, ke ĉi tiuj evoluoj ankaŭ ekigis la aperon de kontraŭmovadoj ene de la sekulara sfero, kiuj povas esti tre kritikaj pri la humanisman "molan linian aliron" kaj renovigi klasikajn kaj foje radikalajn separismajn kaj kontraŭreligiajn liberpensulajn motivojn.

Jeffrey Tyssens kaj Niels De Nutte, "Komparaj Humanismoj: Sekulareco kaj Vivsintenoj en la "Postmilita Publika Sfero", Rigardante Reen por Rigardi Antaŭen: Organiza Humanismo en la Mondo: Belgio, Britio, Nederlando kaj Usono 1945–2005, redaktita de Niels De Nutte kaj Bert Gasenbeek (Bruselo: ASP, 2019), 151–172. La nocio de humanisma turno estis kreita de Stefan Schröder, *Freigeistige Organisationen in Deutschland. Weltanschauliche Entwicklungen und strategische Spannungen nach der humanistischen Wende* (Berlino: DeGruyter, 2018).

elstarigi la ofte neatenditajn specifaĵojn de tiuj centre- kaj orienteŭropaj dinamikoj ĝenerale. Certe la ĉeesto de ĉi tiuj kontribuoj pri iamaj komunistaj ŝtatoj en nia volumo estas sufiĉe unika.¹⁵ La tiel nomataj "popularaj demokratioj" formas apartan eksterordinaran situacion. Sekve, la humanismaj sentemoj aperis nur malrapide kaj ofte sufiĉe heziteme en tiuj landoj post 1989. La inkludo de centre- kaj orienteŭropaj landoj en nian larĝan komprenon pri eŭropa sekulara humanismo povas montri, ke ĉi-lastata tute ne estas kohera ento kun komuna rakonto. En Eŭropo, la Nordokcidento ne estas la Sudo kaj ambaŭ estas a fortiori ne la Oriento (kio estas tro ofte forgesita).

Dum la postmilita periodo, specifa atento estis donita al la difinado kaj redifinado de rilatoj inter ŝtato, filozofiaj konceptoj kaj civitanoj, same kiel al iliaj financaj implicoj (vidu la ĉapitrojn de Schröder, Igwe, Ma-dera, Vannieuwenburg kaj Husson). Aparta atento ankaŭ estis donita al la strategioj de individuoj kaj organizoj rilate al ĉi tiuj diversaj instituciaj kuntekstoj, okcidentaj kaj neokcidentaj (ni povas citi Gutkowski pri traktado de individua aŭ familia statuso en la Proksima Oriento aŭ Lancien pri la specifaj formoj de kunlaboro inter la ŝtato kaj sekularaj interesgrupoj en Francio).

Strategioj ankaŭ estas la kerno de ĉapitroj, kiuj fokusiĝas al pli malaltaj niveloj de decidiĝo, regionaj kaj lokaj (vidu Schröder, Genin, De Nutte kaj Testa).

Tri ĉapitroj estas dediĉitaj al perceptoj. Blankholm kaj Nikitaki konsideras sekularajn manierojn rigardi (nereligiajn) servojn, personajn identigilojn kaj eklezian influon. Hawley-Suarez plilarĝigas la amplekson al ĝeneralaj perceptoj pri la meksika sekulara kadro. Interese, la fokuso estis malpli sur la manieroj trakti la tiel nomatan revenon de religio kaj la religia aliulo, ĉefe la lokon de Islamo (nur Lancien mallonge tuŝas la aferon).¹⁶ Same rimarkebla estas la foresto de ekzamenado de lastatempaj dekstraj transprenoj de sekular(ismaj) sintenoj.¹⁷ Ni revenos al tio.

Kelkaj lastatempaj verkoj pri sovetia ateismo inkluzivas Victoria Smolkin, *A Sacred Space is Never Empty: A History of Soviet Atheism* (Princeton: Princeton University Press, 2018).

Ofte kun implica referenco al la nocio de Samuel P. Huntington pri "kolizio de civilizoj", la ideo pri "reveno de religio" estis plej elstare esprimita de sociaj sciencistoj fine de la 1990-aj jaroj kaj komence de la 2000-aj jaroj, ekz. Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der "Krieg der Kulturen"* (Munkeno: Beck, 2000).

Kiel identigite, ekzemple, de Jean Bauberot en *Les 7 laïcités françaises* (Parizo: Maison des Sciences de l'Homme, 2015), 103–118 kaj kaj Stephen LeDrew, *The Evolution of Atheism. La Politiko de Moderna Movado* (Novjorko: Oxford University Press, 2016), 178–212.

Publika Aŭtoritato kaj la Sekulara Civitano

Ekzistas bonaj kialoj por intence uzi la nocion de "publika aŭtoritato" anstataŭ la nocio de "ŝtato", kiu estas la kutima maniero trakti ĉi tion afero. Implicite, kun ĉi tiu ŝlosila nocio de "eklezio-ŝtata rilatoj", nur la "centra" ŝtato estas vere konsiderata. Evidente, bonega esplorado estis produktita el tiu perspektivo,¹⁸ sed ekzistas kelkaj problemoj kun ĉi tiu aliro.

La ekskluziva fokuso sur la "ŝtato" jam prezentas komparajn problemojn, ĉar centralizitaj modeloj kaj federaciaj variaĵoj povas funkcii laŭ tre malsama logiko. Sed gravas iri preter tiun diferencigon kaj inkluzivi pli malaltajn nivelojn de decidiĝo. Ni aludas al ĉiaj specoj de "lokoj", kiel Martínez-Ariño¹⁹ nomas ilin, sed ankaŭ al kazoj kiuj povas esti iom pli grandaj, sen nepre fariĝi germanaj Länder, belgaj gewesten/regionoj, francaj departementoj, kaj la kiel. Sendube ĉi tiu perspektivo helpas korekti tro unuecan vidpunkton pri naciaj kazoj kaj ankaŭ plenigas kelkajn blindajn punktojn.

Regionaj apartaĵoj montriĝas en la aliro de Genin al sekularaj moralaj servoj ofertitaj hodiaŭ en la belga franclingva komunumo kaj eĉ pli. en la prezento de Schröder pri la specifecoj de Bayern en la nuntempa germana sekularismo. Pli malaltaj niveloj same ĉeestas en pluraj ĉapitroj. En la historia kontribuoj, la loka nivelo jam venas al la avangardo. La kontestado de la La formulo de religia ĵuro en Belgio rezultis, kiel montras Tyssens, el la loka respondo de juĝistoj, kiuj povis permesi al disidentoj aserti sen ia religia alvoko, praktiko kiu estis fine limigita per decido de centra, supera kortumo.

Alia ekzemplo estas la analizo de Kosuch pri kremacio en Italio, kie la rolo de urboj en organizado de kremaciejoj estis esenca. Denove en Belgio, kiel montras De Nutte, faktaj agnoskoj de laikaj organizaĵoj en Flandrio okazis je municipa nivelo longe antaŭ ol iu ajn subvencia leĝo estis voĉdonita je la nacia nivelo.

Ni prilaboris diversajn nivelojn ene de publika aŭtoritato, sed ni devas ankaŭ atenti la diversajn sektorojn, kiuj subdividas ĝin. Efektive, en la rilato inter publika aŭtoritato kaj la nereligiaj, pli estas en risko ol la simpla financado de diservo, ekzemple. La rekono de 'nekonfesia komunumo' en landoj kiel Belgio jam plilarĝigis la amplekso de ŝtataj financoj origine mobilizitaj por pagi klerikojn. Sed estas multe pli. Kiel ni eble atendus por landoj kun malnova laikeco, Lancien kaj Hawley-Suarez montras kiel edukado estas tre kerna sektoro en la konstruado de

Vidu, ekzemple, Gerhard Robbers, red., *Ŝtato kaj Eklezio en la Eŭropa Unio: Tria Eldono* (Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG: Baden-Baden, 2019).

Vidu Julia Martínez-Ariño, *Urban Secularism. Negotiating Religious Diversity in Europe* (Londono: Routledge, 2021), 13.

sekularaj kadroj en Francio kaj Meksiko. La ellaboro de servomodelo ene de la mondo de sekularaj humanismaj socioj en la postmilita periodo enkondukita humanismaj armeaj pastroj al hospitaloj kaj aliaj specoj de prizorgaj institucioj, kutime kiel volontuloj, kelkfoje salajropagitaj.²⁰ La integriĝo de nereligiaj aktoroj en ĉi tiuj sektorojn igis kelkajn el ĉi tiuj nereligiaj organizaĵoj adapti sian internan modus operandi por konveni al kadroj origine desegnitaj por religiaj agantoj, t.e., struktura izomorfio kiel montriĝe de Schröder en ĉi tiu volumo.²¹ La foje malkomforta adaptiĝo al pli malnovaj "koloniigitaj" modeloj (en Nederlando dum longa tempo aŭ en Belgio ankoraŭ hodiaŭ) estas unu ekzemplo de tio. Enkadrigo de si en pli larĝajn jurajn provizaĵojn por bonfaraj organizaĵoj (en Britio kaj Usono), kiel ekzemple impost-sendevigaj skemoj, estas alia.²² Ĉi tio eĉ povus konduki al pli fundamenta repoziciigo de tiuj organizaĵoj. Kio estas klara, konsiderante la diversecon de publikaj aŭtoritataj niveloj, modeloj kaj sektoroj, estas ke la nereligiaj organizaĵoj hodiaŭ estas tre dependaj de la vojo. Ni revenos al tio kiam ni tuŝos la apero de la sociserva tipo de sekularismo.

En la densa arbaro de nereligiaj organizaĵoj, kie ni trovas la individuon?²³ Ni jam emfazis la gravecon ne esti kaptitaj en tunela vizio tio obskuras ĉion, kio okazas "ekster" la apartaj premisoj de organizoj. La individua defendo de la nereligia civitano devas esti prenita serioze. Agenteco de tute nekonataj liberpensuloj, sekularistoj kaj similaj - ne nepre karthavantoj, aperantaj kiel "ekstremistoj" nur unufoje en la vivo - estis kio kondukis al la plej frua rompo de malnovaj religio-difinitaj praktikoj. La ĵuro demando estas bonega ekzemplo de tio, kaj ne nur en Belgio cetere.²⁴ Sed

La servomodelo ne nepre limiĝas al prizorgo en la strikta senco, sed en iuj kazoj etendiĝas al prizonaj institucioj, armeaj korpusoj kaj flughavenoj (mallonge fermitaj institucioj). Preter ĉi tiuj specifaj kampoj, en kelkaj maloftaj kazoj tio inkluzivas nacian publikan dissendadon. Tio eĉ povas konduki al fenomenoj de 'socia hiperĝusteco', kie ekzemple la fokuso sur apartaj ceremonioj montras neatenditan strebon al religiaj praktikoj, kutime je la kosto de klasika sekularisma profilo. Por la koncepto, vidu Abdelmalek Sayad, "Enmigrado kaj "penso" d'État," *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 129, n-ro 1 (1999): 5–14. Ĉi tiuj adaptaj kondukis al kritiko sed ankaŭ naskis entuziasmon, kiu, sekvante Levine aŭ Engelke, oni ja povas nomi ĝin "ĝoja sekularismo". Vidu Matthew Engelke, "Postparolo: akiri teno de sekularismo", en *Sekularaj Korpoj*, 200.

Diversajn strategiojn uzatajn de usonaj sekularaj organizaĵoj montras Joseph Blank-holm en "Secularism and Secular People," *Public Culture* 2 (2018): 254–261.

Ni devas aldoni al tio, ke rilatoj de parenceco, amikeco kaj najbareco estas tre multe subesplorita ankaŭ, kvankam ilia efiko sur sekularisman militemon estis kaj estas de esenca graveco.

Ĉi tio jam estis montrita en la pionira studo de Edward Royle, **Victorian Infidels. The Origins of the British Secularist Movement 1791–1866** (Manĉestro: Manchester University Press, 1974).

la loko de individuoj ne devas esti rigardata nur en batalemaj kuntekstoj. Individuaj intertraktadoj pri tre personaj aferoj - kiel tiuj elstare ĉeestantaj en la ĉapitro de Gutkowski pri Libano - povas esti same malkaŝanta. Tio evidente alvokas por adekvata identigo de aro da trajtoj de tiuj samaj individuoj. La kampo vidis kreskantan atenton donitan al ĉi tio kun kelkaj kaz esploroj pri, ekzemple, afrikusonaj aŭ feminismaj liberpensuloj aŭ eĉ sekularismaj praktikoj de kaj rilate al infanoj.²⁵ Klaso estis fokuso de maljunuloj, etneco, sekso kaj aĝo (malpligrade) fariĝis pli centraj. La streĉiĝo inter centro kaj la periferio (Tutmonda Nordo kontraŭ Tutmonda Sudo; la urba kontraŭ la kampara; la organizita kontraŭ la libere ŝvebanta) restas problemo.

Ĉi tiu nova fokuso sur individuoj, malaltnivelaj situacioj, mallonge mikro(hi)rakontoj, fine helpas atingi pli bonan komprenon pri laikeco, 'sekulareco', 'apartiĝo', ktp. kompare kun la maniero kiel ili estas kutime alproksimitaj, t.e. laŭ (kvazaŭ)konstituciaj normoj kaj leĝoj. Evidente, ĉi tiuj reguligaj elementoj estas kaj restas esencaj sed povas esti vere komprenataj nur kiam pezataj per per iliaj konkretaj efektivigoj sur la tero. Konsiderinda distanco inter ĉi tiuj du figuroj ofte observeblas. Tio memorigas nin pri la tiel nomata "maldika difino", kiun Jacques Berlinerblau prezentis pri "politika sekularismo". Laŭ liaj vortoj, tio estus "laŭleĝe devigaj agoj de la sekulara ŝtato, kiuj celas" reguligi la rilaton inter si mem kaj religiaj civitanoj, kaj inter religiaj civitanoj mem".

²⁶ La "malpakado" de la nocio de "sekulara ŝtato" (aŭ ĝiaj malpli klare 'sekularaj' ŝtatoj) kiujn Berlinerblau postulas tiel aŭ alie, bezonas inkluzivi ĉi tiujn kompleksajn aferojn de problema efektivigo, la adaptiĝon al la realaĵoj sur la tero, intertraktadojn kun grupoj, familioj kaj individuoj.

Cetere, ĉi tiuj dinamikoj inter malsamaj niveloj de publika aŭtoritato montri kiel iuj klišaj reprezentantoj de francaj laikec-tipaj sistemoj fakte maltrafas la celon. La supozeblaj kontraŭreligiaj trajtoj de tiuj sekularaj kadroj estas ne vere ripetita de observebla fakto. Kiel unu el la aŭtoroj de ĉi tiu enkonduko diris jam rimarkita, ĉi tiu opozicia kompreno, kiun ni suspektas esti iom ŝuldanta al nunaj ripetoj de sekularaj grupoj, atribuas karakterizaĵon al sekularismo, kiu ne apartenas al ĝi, nome, tiun de socia aŭ interhoma dimensio. Sekularismo okupiĝas pri institucioj kaj organizaj konstelacioj kiel

Christopher Cameron, Nigraj Liberpensuloj. Historio de Afrik-usona Sekularismo (Evanston: Northwestern University Press, 2019); Laura Schwartz, Malfidela Feminismo. Sekularismo, Religio kaj Virina Emancipiĝo, Anglio 1830–1914 (Manĉestro: Manchester University Press, 2013); Jeffrey Tyssens, "Infanoj de la laborista klaso, morto kaj sekulareco: Belgio en la 1890-aj jaroj," *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 4 (2017): 917–936
Berlinerblau, Sekularismo. La Bazaĵoj, 5–6.

ili rilatas al religio.²⁷ La interago inter malsamaj niveloj montras tre interesajn dinamikojn. Lokoj povas igi ĝeneralajn normojn pli uzeblaj en apartaj kuntekstoj, dum centraj institucioj - kiel la franca Konsilio de Ŝtato - alvokas

ĝeneralaj principoj por korekti ankaŭ deviojn de lokaj aŭtoritatoj (precipe kiam ili ŝajnas preni malamikajn poziciojn kontraŭ apartaj religiaj grupoj).²⁸ Eĉ se la centra ŝtato estas rigardata kiel tia, administraj praktikoj ankaŭ povas montri malpli evidantaj manieroj subteni filozofiajn grupojn. Lancien montras, ekzemple, kiel la franca ŝtato, dum almenaŭ kelkaj jaroj, uzis transdonmekanismojn por donu faktan subtenon al la (modera) sekularisma Ligue de l'Enseignement, spite al la principo de apartigo.

Varioj kaj Kuntekstoj inter Du Tipoj: La Birdoj kaj la Plumoj

Kiam sekularaj individuoj fondas grupojn aŭ konstruas organizojn por esprimi siajn filozofiajn, kulturajn kaj politikajn asertojn, eksplicite aŭ implicite, ili plej ofte ofte faras tion rilate al publika aŭtoritato. Kiel montras la ĉapitroj de ĉi tiu volumo, tio estas farata laŭ multmaniere. La memkompreno de tiaj kolektivoj, la maniero ili organizas kaj la tagordoj, kiujn ili sekvas, dependas de la publika kunteksto, en kiu ili agas en, inkluzive de malsamaj modeloj de religio-ŝtataj rilatoj, historiaj vojoj de sekularigado, juraj regularoj (la ĉapitro de Madera montras tion en kompara kadro por Usono kaj Italio), same kiel socipolitikaj kadroj kaj ilia nivelo de religia normigo. Kiel ĉiu alia temo, nereligiaj grupoj kaj organizoj estas implikitaj en historie-kulturaj, same kiel politikaj kadroj kaj iliaj "multoblaj sekularecoj".²⁹

Tamen, plej malfrue kun la fondo de la Internacia Humanisma kaj Etika Unio en 1952, kaj la posta humanisma turniĝo, internacia duobla tipologio formiĝis ene de la sekulara sfero laŭ la linioj de malsamaj

Niels De Nutte, "Sekularistoj ne plu? La malfacilaĵoj de la belga sekulara sfero rilate al vivsinteno agnoskata en modelo de reciproka interdependo," Papero prezentita ĉe Sekularaj Ŝtatoj Luktantaj kun Religia Libereco, ETF Lovenjo, 4-a de majo 2023.

Vidu, ekz., "Burkini, crèches de Noël et laïcité: les décisions du Conseil d'État," Vie publique, lasta modifita la 22an de junio 2022, <https://www.vie-publique.fr/eclairage/38383-burkini-et-creches-de-noel-de-cisions-du-conseil-detat-sur-la-laicite>.

Vidu Monika Wohlrab-Sahr kaj Marian Burchardt, "Multoblaj sekularecoj: Direkte al kultura sociologio de sekularaj modernecoj," Kompara Sociologio 6 (2012): 875-909.

idealaj tipoj de grupoj kaj organizoj, kaj iliaj respektivaj politikaj projektoj. Le-Drew nomas ilin "ateismo" kaj "humanismo",³⁰ Tyssens kaj De Nutte uzas de la terminoj "protesta identeco" kaj "projekta identeco".³¹ En sia ĉapitro pri Germanio en ĉi tiu volumo, Schröder nomas ilin "sekularismaj premgrupoj" kaj "sociaj" servotipo" kaj argumentas ĉi tie kaj aliloke, ke la amplekso de streĉiĝoj kaj konfliktoj inter ili superas la germanan ekzemplon kaj observeblas en pluraj aliaj kuntekstoj – kutime de postmilitaj socialŝtatoj – ankaŭ.³²

Por kompreni la genezon de ĉi tiu evoluo, oni devas konsideri ŝanĝiĝantaj rilatoj inter nereligiaj grupoj kaj organizoj kun publika aŭtoritatoj en Okcidenta Eŭropo post la Dua Mondmilito, ĉar ili ludas ŝlosilan rolon en ĉi tiu procezo. Precipe en Nederlando kaj Belgio, kaj ankaŭ iom pli poste en Norvegio kaj Germanio, nereligiaj kolektivoj komencis fokusiĝi pri rilatado al juraj aferoj kaj politikaj aranĝoj, kiuj estis origine destinitaj por religiaj komunumoj, precipe kristanaj preĝejoj, kaj sukcese postulis 'egalan' traktadon por sin mem. Ĉi tion akompanis ia speco de tio, kion oni povus nomi "identeca politiko" hodiaŭ, kun la koncepto de humanismo en sia koro. Kiel humanismo, nereligio estis reinterpretita kiel vivsinteno aŭ filozofio enkonstruita paralelaj manieroj al dominaj religiaj kadroj en la respektivaj kuntekstoj kaj en paca kunekzisto kun ili. Humanismaj grupoj kaj organizoj fokusitaj je sociaj servoj por la nereligioj, inkluzive de morala konsilado (vidu De Nutte en ĉi tiu volumo por la belga kazo), edukaj servoj (vidu la ĉapitron de Lancien por Francio), hospicaj servoj aŭ sekularaj vivciklaj ceremonioj (vidu Schröder en ĉi tiu volumo por la germana kazo). La varia aro de humanismaj sociaj servoj provizitaj en malsamaj kuntekstoj evidente dependas de la ekzisto de similaj praktikoj fare de religiaj komunumoj kaj publika subteno por ili, ekzemple per publika financado (vidu la ĉapitrojn de Husson por Belgio kaj Schröder por Germanio). Ĉi tiuj specifaj korporaciaj sistemoj ne nur generas sed ankaŭ (foje tre mallarĝe) limigas agadkampoj por humanismaj grupoj kaj organizoj. En iuj kuntekstoj, tamen, humanistoj lernis rilati al ĉi tiuj sistemoj laŭ manieroj, kiuj kondukas al kreskantaj praktikkampoj, kreskantaj membrecnombroj kaj publika rekono – Belgio kaj Norvegio venas en la menson kiel du elstaraj ekzemploj.

Stephen LeDrew, "Ateismo Kontraŭ Humanismo. Ideologiaj Streĉitecoj kaj Identecaj Dinamikoj," en *Ateistaj Identecoj*. Spacoj kaj Sociaj Kuntekstoj, redaktita de Lori G. Beaman kaj Steven Tomlins (Ĉam: Springer, 2015), 53–68.

Tyssens kaj De Nutte, "Komparaj Humanismoj: Sekulareco kaj Vivsintenoj en la Postmilita Publika Sfero," 170–171.

Stefan Schröder, "Humanismo en Eŭropo", *La Oksforda Manlibro de Humanismo*, redaktita de Anthony Pinn (Novjorko: Oxford University Press, 2021), 109–129.

Kiel jam menciite pli frue en ĉi tiu enkonduko, tamen, la humanisto turno ankaŭ kaŭzis kontraŭmovadojn ene de la sekulara sfero, kiuj ofte rilatas al klasikaj kaj sufiĉe radikalaj separistoj kaj antiklerikaj, kelkfoje kontraŭreligiaj, liberpensaj kadroj (priskribitaj en ilia historia genezo, ekz. de Kosuch en ĉi tiu volumo por Italio), sed kelkfoje ankaŭ provas doni al politike sekularismaj asertoj modernan perspektivon, kiel en la kazo de la Giordano Bruno Stiftung en Germanio, fondita en 2004 (vidu Schröder en ĉi tiu volumo). Multaj el iliaj anoj konsideras la akomodisman aliron de humanismo perfido de la sekularista afero. Ili kritikas nereligiajn organizaĵojn, kiuj profitas de juraj kaj politikaj aranĝoj destinitaj por religiaj komunumoj por legitimi kaj stabiligante ĉi tiujn aranĝojn anstataŭ fari la ĝustan aferon kaj strebi al ilia malpliigo. Por ili, humanismo ne estu komprenata kiel filozofio aŭ vivsinteno samnivela kun religiaj komunumoj, sed kiel meta-filozofio aŭ meta-vivsinteno, gvidilo por la socio kiel tuto, inkluzive de vere kaj tute sekularigita ŝtato. Streĉiĝoj kaj konfliktoj inter la sekularisma premgrupo kaj la socia servo aperas inter malsamaj nereligiaj kolektivoj sed certe ankaŭ povas esti aranĝitaj ene de unu grupo aŭ organizo.

Ĝis kia grado la duobla tipologio povas esti ĝeneraligita? Dum ni pensas, ke uzi ĝin heŭristike povas konduki al fruktodonaj analizaj komprenoj, ne devus esti dubo, ke ni refutas ajnan esencisman komprenon de ĉi tiu modelo kaj elektas por profunde kontekstusigante ĝian aplikon. Kiel la ĉapitro de Gutkowski pri la Mezoriento montras, la utileco de la tipologio povus esti limigita al kuntekstoj en kiuj kristanismo estas la domina "religia alia", kiel komprenoj pri sekulareco kaj esti nereligia kun superreganta rilato al islamo ŝajnas transversa la plimulto de kristanismo-rilataj kazoj en ĉi tiu volumo. Krome, la modelo estas etendita ĝis siaj limoj en kuntekstoj, kie religia normigo nur permesas por tre mallarĝaj spacoj de esti malkaŝe nereligia kaj rilati al publikaj aŭtoritatoj kiel tia (vidu, ekzemple, Igwe en ĉi tiu volumo).

La Alia Sekulara Paradokso?

Kio, post konferenco kiel tiu, kiun ni organizis, ŝajnus esti la optimuma "sekulara kadro" por la nereligiuloj? La originalaj celoj kaj finaj rezultoj demando povus ŝajni havi evidentan respondon, sed tio ŝajnas iom tro simpla. Tial la titolo de ĉi tiu subsekcio aludas al la lastatempa libro de Jozefo Blankholm, unu el la kontribuantoj al ĉi tiu volumo. Laŭ lia vidpunkto, rezulto de antropologia aliro, la sekulara paradokso signifus ŝajne kontraŭdiran-

konservativaj kredreĝimoj de la nereligioj kaj al ilia posta produktado kaj bontenado de retoj, komunumoj kaj praktikoj (kiuj estas tre kompareblaj al la kredreĝimoj kaj retoj, ktp., de la religioj).³³ Ni aludas al io alia, nome, la fina konkludo, ke reĝimoj, kiuj ŝajnas oferti la plej bonajn ŝancojn por la projekto de la sekularistoj, eble simple ne, aŭ ne ĉiam, estas tiel favoraj al la nereligioj ĝenerale kaj al sekularistoj pli specife.

Ĝuste rilate al tio la ĉapitroj rilataj al la Germana Demokratia Respubliko (GDR) pravas sian specifan aldonan valoron al pli ĝenerala studo de sekularaj kadroj kaj la klopodoj de la nereligioj. La subteno de batalema ateismo en Sovetunio jam estis nur provizora fazo en la politikoj de la komunista partio kaj rapide marĝeniĝis en la 1930-aj jaroj. Interese, tio ne estis vere unika figuro. Kiel montras la ĉapitro de Neef, en la Germana Demokratia Respubliko, sekularismaj aŭ sekularaj humanismaj organizoj apenaŭ ĉeestis, malgraŭ germana pasinteco kun tre videbla proletara amasmovado por instigi la eliron de la eklezio, precipe en la Vajmara Respubliko. La orientgermana "Scienca Ateismo" havis malmulte da rilato kun sekularismaj organizoj kaj iliaj celoj. Rivele, kiel montras Guigo-Patzelt, ŝtate sponsorita movado de Freidenker nur aperis en la plej lasta(j) jaro(j) de GDR.

Tio ĵetas neatenditan lumon sur la supozatan sekularismon de la tiel nomataj "popolaj demokratioj" en centra kaj orienta Eŭropo. Sed la demando ne devas limiĝi al ĉi tiuj ŝtataj formacioj, kiuj nun malaperis (ni abstraktas kompareblajn kazojn kiel la Ĉina Popola Respubliko). Aliaj ekzemploj de (tre memkonsciaj) sekularaj kadroj kiel Francio ŝajnas montri kompareblajn problemojn. Kie francaj malliberejoj, hospitaloj, ktp. (la "fermitaj institucioj", kiujn ni jam menciis) havas katolikajn, protestantajn, islamajn, budhanajn, ortodoksajn, judajn kaj eĉ atestantojn de Jehovo,³⁴ nenio komparebla ekzistas por la nereligioj en la laika respubliko. Kio sendube klarigas, kial iuj en ĉi tiu kunteksto, post la "venko" de la sekularisma principo en 1905, ŝajnas rigardi kun ia sopiro al modeloj kiel la belga, kie sekularaj armeaj pastroj ekzistas kaj eĉ estas financataj de publikaj aŭtoritatoj. Similaj pripensoj povas esti faritaj rilate al Usono. Blankholm emfazas la senton de manko de sekularaj servelektoj en Usono, kiujn liaj intervjuitoj supozas ekzisti en Eŭropo.

Klare la usona muro de apartigo ludas rolon en ĉi tiu maniero taksii la

Joseph Blankholm, *La Sekulara Paradoxo. Sur la Religieco de la Ne-Religio* (New York: New York University Press, 2023), 26-28. Nadia Beddiar, "La laïcité en prison, un principe emprisonné?," en *L'État et la religion dans l'espace public: approches pratiques et théoriques de la laïcité*, redaktita de Jérôme Grosclaude (Rueno: PURH, 2021), 146-147.

allogo de sekulara humanismo. Oni povus demandi kiel ĉi tiuj temoj estis aŭ estas perceptitaj en kuntekstoj kiel la turka laiklik aŭ kio restas de ĝi.

Ĉi tio evidente ne estas kaŝita pledo favore al la socia servo-tipo ekskluzive adoptita en ĉiu lando. Kiel ni montris antaŭe, sentemoj malsamas inter kaj ene de specifaj landoj. Kelkaj elektis modelon de racia akcepto, kiel Cécile Laborde identigas kiel unu el siaj idealaj tipoj,³⁵ kiu inkluzivas la nereligiojn kiel grupo en si mem. Ĉi tio eble estas favora modelo, sed eble ekzistas alia flanko de la flanko. Racia adapto tute ne implicas, ke malsamaj filozofiaj kaj religiaj konvinkoj estas vere traktataj egale. Aliaj havas malpli tentata de ĉi tiu aliro kaj ankoraŭ preferas apartigan modelon. Sed ekzistas ankaŭ ĉi tie estas aliaj flankoj. Oni eĉ povas dubi ĉu la disiĝo estas tiel kompleta en ĉi tiuj kuntekstoj – ĝi ne estas, fine de la tago – kaj ĝi eĉ prezentas la demandon pri ĉu tio estas entute ebla. Kiel ajn tio estu, ŝajnas klare, ke tio povas implicas diskriminacion ankaŭ por la nereligiojn, estante ekskluditaj de specifaj servoj, eĉ en la kadro de publikaj institucioj kiel en Francio, dum ĉi tiuj servoj estas konsiderataj io tute natura por religiemaj civitanoj.

Iasence, tio kondukas nin al analizo, kiun ni faris en publikaĵo en 2019, kiam ni aludis al la koncipa triopo de sociologo Castells pri "legitimigo", "rezisto" kaj "projektoj" identecoj (identecoj de sociaj aktoroj akordiĝantaj kun dominaj institucioj, c.e. kontraŭstarantaj ilin radikale "el la tranĉeoj" aŭ provantaj difini novan pozicion por transformi la ĝeneralan konfiguracion).³⁶ Kaj rezisto kaj projekt-identecoj fokusiĝas al la garantio de egalaj rajtoj por homoj apartenantaj al religiaj aŭ filozofiaj malplimultoj. Rezista identeco tamen fokusiĝas al la tutmonda transformo de ekzistantaj medioj en ion tute novan, la ĝeneralaj celoj tiel estas negativaj kaj pozitivaj samtempe. Projekta identeco ŝajnas esti pli direktita al akomodo kaj laboro ene de ekzistantaj medioj. La ĝeneralaj celoj tiam estus nur pozitivaj. Kelkaj reduktus ĉi tiun streĉon, sendube, al tiu inter apartiga kaj socia servo-tipo, sed tio ne estas nia vidpunkto. Efektive, ĉu ni vere povas paroli pri sekvenco, kiu estas ĝenerala kaj prezentas sin preskaŭ kiel leĝo de la naturo? Ni supozas, ke certe ĉi tio ne nepre estas la kazo. Kompleksaj kombinaĵoj inter ambaŭ identecoj ŝajnas esti en risko. Konfiguracioj efektive povas esti transformitaj, ekzemple kiam la religia aliulo estas transformita. Projektaj identecoj tiam povas denove reveni al sentemoj, kiujn ni volus kutime asociita kun rezista identeco. Tial, ĉi tiu volumo kontraŭas ĉian ajn determinisma legado de la nereligia kaj de sekularaj kadroj ĝenerale.

Cécile Laborde, "Politika Liberalismo kaj Religio: Pri Apartigo kaj Establado," La Revuo pri Politika Filozofio 21, n-ro 1 (2003): 68.

Tyssens kaj De Nutte, "Komparaj Humanismoj", 164–167.

Pliaj Perspektivoj por Pliaj Trovoj

En ĉi tiu lasta sekcio ni unue ŝatus reveni al la temo de tempoj kaj lokoj. Ni rimarkigis komence de ĉi tiu ĉapitro, ke la epoko de revolucioj tradicie estis grava referencepoko por la plej fruaj manifestiĝoj de sekulara militemo. Interese, la nombro da eseoj en ĉi tiu volumo, kiuj eksplicite inkluzivis tiun pli fruan periodon, etendiĝantan ĝis ĉirkaŭ la mezo de la deknaŭa jarcento, restis sufiĉe limigita. Kiam la dua duono de la deknaŭa aŭ frua dudeka jarcentoj aperas, tio ŝajnas esti proksime rilata al la ĉeesto de sekularaj organizaĵoj en diversaj landoj. Pli fruaj manifestiĝoj de sekulara praktikoj kaj iliaj ofte ankoraŭ neformalaj manieroj de organizado tiel emas resti sub la radaro de historiistoj.³⁷ Sendube tio spegulas la konfiguracion de la kampo de sekularaj studoj ĝenerale. Sendube, kelkaj historiistoj estas aktivaj ene de ĝia kunteksto sed pro la grava efiko de problemdifinoj kaj fontkolektoj rilataj al sekularizado aŭ moderna humanismo, procezoj okazintaj post la Dua Mondmilito ricevis la plej grandan atenton. Ne ekzistas dubo, ke ĉi tiu atento estas pravigita, sed tio ne malhelpas la utilecon rigardi pli fruajn periodojn armitajn per la demandoj, difinoj kaj komprenoj, kiuj jam ekzistas lastatempe kreskigita ene de la vasta interfaka kampo de sekularaj studoj.

Kvankam multaj nunaj evoluoj estas la kerno de multaj esplorprojektoj, iuj aktualaj debatemoj estis nur "malpeze" esploritaj ĝis hodiaŭ. Intersekcio, ofte uzata koncepto nuntempe, apenaŭ estis tuŝita, aŭ plej bone nur koncerne la ligitajn duoblajn malfacilaĵojn de sekular(ismaj) virinoj (vidu Blankholm en ĉi tiu volumo) kaj GLAT-uloj (vidu la ĉapitron de Igwe), liberpensuloj en etnaj malplimultoj, malaltklasaj sekularistoj, laboristaj liberpensuloj, ktp. Multvaria analizo analizo de diskriminacio ligita al esti nereligia ankoraŭ bezonas esti pli amplekse ekzamenita. En esplorado pri intersekcio, diskriminacio de la nereligiuloj malofte estas inkluditaj, se entute. La tuta politika spektro gravas por identigi la nereligiulojn. Ekzemple, kio pri la sekularaj projektoj venante de la politika (ekstrema) dekstro? Kiaj estus iliaj konsekvencoj por la kiel ŝtatoj rilatas al religiaj kaj filozofiaj konceptoj? Kia estas la efiko de novliberalismo kaj ĝia antaŭenigo de malpliigo de la ŝtato kiel provizanto de financoj kaj aliaj rimedoj de subteno por preĝejoj kaj aliaj religiaj instancoj, ĉu sekularaj servaj organizoj?

Koncerne Eŭropon, fariĝas ĉiam pli klare, ke homogenigo reprezentoj de sekularaj kadroj por la tuta kontinento ne

Tiuj agadoj certe lasis siajn spurojn, sed oni devas serĉi ilin en aliaj specoj de fontomaterialo ol tiuj produktitaj de formalaj sekularaj(ismaj) organizaĵoj.

laboro. La kutima fokuso sur aro da landoj en ĝia okcidento aŭ nordokcidento jam montras konsiderinda diverseco. Ĉi tiu diverseco verŝajne fariĝus eĉ pli granda kiam atento estas donita al regionoj kaj landoj, kiuj malpli ofte estas objekto de artikolojn pri internaciaj platformoj. Ni bonvenigus pliajn esplorojn pri la rilato inter la ŝtato kaj la nereligioj en mediteraneaj landoj kiel Hispanio kaj Portugalio. La dinamiko de esplorado rilate al centra kaj sendube orienta Eŭropo devas esti konservata. Sekularaj kadroj en 'popola' demokratioj kun malsamaj religiaj kontekstoj kiel Pollando, Rumanio aŭ Bulgario povas proponi interesajn komprenojn. Lastatempa libro pri ateismo kaj liberpensoj en postkomunismaj eŭropaj landoj jam indikis kiom malmulte da unueco la komunisma pasinteco trudis al la regiono rilate al la manifestiĝoj de nekredemo, reflektante, sendube, malsamajn religiajn kuntekstojn (precipe kun la ĉeesto de kristanaj ortodoksaj eklezioj).³⁸ Oni nun povas demandi kiomgrade ĉi tio eĥas en la rilato inter la nereligioj kaj iliaj publikaj aŭtoritatoj hodiaŭ.

Ĉu la tipologioj, kiuj estis evoluigitaj por malsamaj eŭropaj landoj ĉu ili havas ian ajn signifon en ne-eŭropaj kunteksto, kie oni traktas tute malsamajn religiajn figurojn? Rilate al la jam menciita projekto "mult-sekularcoj", nuntempe oni faras sufiĉe da laboro pri la azia kunteksto kun nuntempaj³⁹ same kiel historiaj fokuso.⁴⁰ Tio povus konduki al profitodonaj komparaj perspektivoj, kondiĉe ke sekularaj aktoroj efektive aperas en ĉi tiuj studoj. Ĉi tio ne ĉiam povas esti prenita kiel memkompreneblaĵo. Ifoje la kompreno de sekularco ŝajnas esti limigita al abstrakta principo aŭ diskurso sen eĉ tuŝante respektivajn individuajn aŭ kolektivajn identecojn. Interese laboro estis kaj estas farata pri la MENA-landoj, sed tio ne kovri la tutan problemon de landoj kun islama plimulto.⁴¹ Oni povas pensu pri kunteksto kiel Indonezio, kompreneble, sed estas pli en risko. Necesas iri preter la ripetado de konataj historiaj faktoj pri kemalismo kaj atingi pli akrajn komprenojn pri ĝiaj realaĵoj surloke kaj ĝia nunaj transformoj. La studo de islamaj loĝantaroj en iama centra

Tomáš Bubík, Atko Rimmel kaj David Václavík, red., *Liberpensoj kaj Ateismo en Centra kaj Orienta Eŭropo. La Disvolviĝo de Sekularco kaj Nereligio* (Londono: Routledge, 2021).

Ekz. Mascha Schulz kaj Johannes Quack, "Kiu Kalkulas kiel 'Neniu'? Ambivalenco, Enkorpa, kaj "Situaciaj Reĝimoj de Nereligieco en Nuntempa Sudazio", *Religio kaj Socio* 14, nr. 1 (2023): 126–139.

Ekz. Max Deeg, Oliver Freiburger, Christoph Kleine kaj Karénina Kollmar-Paulenz, red., *Gren-zen der Religion: Säkularität in der Asiatischen Religionsgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2023); Ugo Dessi kaj Christoph Kleine, red., *Sekularaĵoj en Japanio* (Lejden: Brill, 2022). Aziz al-Azmeh, *Sekularismo en la Araba Mondo. Kunteksto, Ideoj kaj Sekvoj* (Edinburgo: Edinburga Universitata Eldonejo, 2021).

Aziaj sovetaĵaj respublikoj – kiuj foje ŝajnas pretendi sekularisman naturon – povas proponi tute novajn perspektivojn.

Kiel ni menciis antaŭe, pli da atento devas esti donita al 'pli malaltaj' niveloj de analizo: Personoj, retoj, familioj, malgrandaj komunumoj kaj iliaj respektivaj strategioj. Tio ne kondamnas la akademiulon al ia reveno al 'lokismo', precipe pro la enradikiĝo de ĉi tiuj malgrandaj unuoj de analizo en pli grandaj kaj pli grandaj eĉ transnaciaj unuoj. Ĉi tio estas konsiderata memevidenta por la nuna

situacio, sed la observado same validas ekzemple por la deknaŭa jarcento. Unu ebla eniro estas la maniero kiel retoj de grandaj urboj - kiel scenejoj de sekularaj politikoj en diversaj kampoj - konsistigis gravajn kanalojn de informoj kaj regadaj modeloj. Ĝi ankaŭ levas la demandojn pri kiaj perantoj - ekzilitoj kaj migrantoj ekzemple – efektive ĉeestis sur la kampo. Nereligio kaj ĝia rilato al publika aŭtoritato povas esti analizita per *histoire croisée* (interplektita historio). Tiel, kompleksaj interŝanĝaj procezoj kaj konektitaj politikaj transformoj aperas.

La internaciaj kadroj de liberpensado ne evitis atenton, sed certe ankoraŭ ekzistas valora esplorkampo pri la manieroj kiel publikaj aŭtoritatoj – inkluzive de la lokaj – ne simple agas laŭsupozeble fermita nacia medio. Pli da atento ankaŭ necesas doni al grandaj regionaj specifecoj. Ĉu ne ekzistus plusvaloro trovebla en komparo inter romia juro kaj komuna juro, precipe en la maniero kiel procesoj estas uzata kiel sekularisma strategio por modifi la pozicion de publika aŭtoritato rilate al la malsamaj religiaj kaj filozofiaj konceptoj?

Interkonekteco ankaŭ povas esti rigardata rilate al la materiecio kaj spacieco de la sekulara sfero en malsamaj landoj. Tio levas demandojn pri la infrastrukturo en kiu la nereligioj funkcias. Estas publikaj konstruaĵoj kiel kremaciejoj sed ankaŭ konstruaĵoj de pli privata naturo. Sekularaj ejoj en Londono, kiel ekzemple Conway Hall, akompanis apartan modus operandi, malsaman ol tiu en pli frua konstruaĵo de la South Place Ethical Society.⁴² Ĉi tio ŝajnas kontrasti kun la belgaj VLC-oj, t.e. la sekulara humanisma komunumo centroj de hodiaŭ. En ĉi-lasta kazo, tre malsamaj specoj de spacoj estis atribuitaj al nereligiaj komunumoj fare de lokaj aŭtoritatoj, sed tio ne ŝajnas influis la esencon de iliaj labormanieroj. Kia ajn estas la efiko de spaco eble, la kosto de konstruaĵoj kaj ilia plenumo de sekurecaj postuloj, por ekzemple, estas de tia naturo, ke publika aŭtoritato kutime ĉeestas je difinita momento scenejo, kiel sponsoro, kiel luiganto, almenaŭ kiel reguliganto de iu speco. Estas bone

Callum Brown, David Nash kaj Charlie Lynch, *La Humanisma Movado en Moderna Britio. A Historio de Etikistoj, Racionalistoj kaj Humanistoj* (Londono: Bloomsbury, 2023), 62–63.

estas konate, ke la materieco de kultoj konsistigas gravan parton de la maniero kiel publikaj aŭtoritatoj reguligas la ĉiutagan praktikon de religioj. Apenaŭ io estas konata pri kiel ĉi tiuj manieroj reguli religiajn kaj filozofiajn konceptojn funkcias por nereligiaj grupoj kaj komunumoj.

Resumante, pluraj aksoj povas esti difinitaj por renovigoj de perspektivo dum pritraktado de la rilato inter la nereligiuloj kaj la ŝtato. La kampo bezonas plurtavola alirol al publika aŭtoritato. La samo validas por sekularaj aktoroj: personoj, familioj, retoj kaj aliaj neformalaj figuroj. En ĉi tiu kadro, spacoj kaj materiecoj de sekulareco ankaŭ povas esti metitaj en la esploran tagordon. La tuta spektro inter la loka kaj la transnacia, kun la kompleksa interkonekteco inter kaj ene de tiuj malsamaj niveloj, povas tiel ricevi sian ĝusta lokon. Tio ne ekskludas la bezonon plenigi la klasikajn blindajn makulojn, kiuj daŭras hodiaŭ. Kelkaj tempokadroj kaj kelkaj landoj aŭ regionoj ankoraŭ bezonas elfosi siajn bazaj faktoj kaj ciferoj; evoluoj, kiuj estis bone studitaj en la pasinteco, povas ankaŭ estu rigardata denove tra la lenso de sekularaj studoj.

Parto I

Davido Nash

Duelante kun la Diablo, kiun vi Konas. Sekularismo en viktoria Anglio kaj ĝia rilato al la ŝtato

Kaj la ĉielo kaj Anglujo estas elektaj monarkioj [...]. Kion la Parlamento faris, la Parlamento povas malfari. (Secular Review, 16-a de februaro 1884)

Ĉi tiu ĉapitro esploras la ambivalencan rilaton, kiun la deknaŭjarcenta Britaj sekularistoj havis kun la ideo kaj realeco de la ŝtato dum la daŭro de tiu jarcento. Per la ekzamenado de pluraj individuaj karieroj, kaj iliaj ideologiaj produktaĵoj, ĝi konsideras la manierojn kiel multaj sekularistoj teoriadis la ŝtaton kaj ĝian rolo. Aparte, ĝi ekzamenas tion, kion ili trovis problema pri la ŝtato kaj kiel tio – esence – certigis, ke sekularismo en Anglujo preskaŭ ĉiam havas sian kernon difinitan kiel liberala kaj individuisma. La homoj studitaj ampleksas la tuta jarcento (kaj iagrade preter tio) ebligante al ni vidi gravajn elementojn de simileco kaj diferenco, precipe se ni konsideras la evoluon de ideologio same kiel kontinueco kaj ŝanĝo.

Dum la frua deknaŭa jarcento, la ŝtato povus facile esti portretita kiel malbono subtenanta establitan religion je la kosto de liberpensuloj kaj libereco de penso. Tamen same oni atingis ĝin kiel la iam panaceon kaj ebligan mekanismo de reformo kaj kiel garantianto de civitaneco. Tiel, tra la tuta deknaŭa jarcento ĝi havis ĉi tiun profunde ambivalencan potencialon por sekularistoj, kiuj volis ŝanĝon sed same taksis siajn proprajn atingojn. Efektive, la atingoj de sekularismo kaj ĝia historio de popecaj gajnoj estis kiel la movado mezuris ĝian sukceson. Kiam ni ankaŭ konsideras kiel sekularismo allogis la lerta laborista klaso, grupo kiu intersekiĝis kun konsiderinda aŭtodidakto kulturo, eblas vidi kiel atingo estis signifa klasidentigilo. Ni povas alproksimiĝi al ĉi tiuj elementoj per analizo de la ĉefaj figuroj de sekularismo en Britio. Tiuj estis renkontoj kun potenco, privilegio, propraj interesoj kaj, optimisme, kelkaj tre iomete malfermitaj pordoj.

Tomaso Paine

Se vi estus Thomas Paine, la viro kiu efike eksportis multajn ideojn inspiritajn de la Klerismo de la Franca Revolucio al Anglio kaj Ameriko, teorio pri la estonteco de la ŝtato signifus ke vi unue devis forpeli la pasintecon kiu kuŝis ĉio

ĉirkaŭ vi. La ofte akra verkado de Paine atingis la imagon, esence ĉar li ofte ŝajnis konvinkita, ke ĉi tio estis la ŝlosilo al la ŝtato kapablo ekzerci potencon super siaj subuloj. Ene de sekulara kaj liberpensa perspektivo, Paine priskribis la ŝtaton kiel enton fidantan je mistikismo por fari sian laboron. Ĉi tiu mistikismo certigis, ke tia registaro fidis je respekto, majesto kaj profunda impresoj por regi. Neniam konsento kaj partopreno estis serĉataj de tio, kio... formoj de aŭtoritato, kiuj ekzistis. Tial estis facile argumenti, ke tiaj konceptoj pri registaro, tiuj kiuj fidis je organikismo kaj natura hierarkia ordo estis nelegitimaj kaj neraciaj. Ĉi tiu deklaro ankaŭ kunfandis kritikon pri la ŝtato kun kritiko de la pretendoj de kristanismo al aŭtoritato. Ĉar Paine ambaŭ antaŭvidis havi tenon super la mensoj kaj imagoj de la homaro sen kredinda pravigo.

Strukturoj, ĉu sanktaj aŭ sekularaj, estis faritaj por sentiĝi naturaj kaj graciaj disdonita de pli alta kaj bonvola potenco. La celo de ĉi tio estis konvinki individuojn simple konsenti pri la lando kiel la ĉiama ludejo de reĝa arto, pastra arto kaj sinjoro-arto. Tro ofte ni pensas, ke Paine ĉi tie identigis gamon de malamikoj, kiu estas ia klasanalizo antaŭ klaso, kiel ĝenerale agnoskita de posta marksisma analizo. Grave, kiel JCD Clark avertis nin, tro multaj malsamaj pensoskoloj tro facile ekipas Paine per la mensa lertecon por esti profeto de iuj specoj de moderneco, memkonscie antaŭdirante revoluciojn kaj la alveno de sociala ŝtato.¹

Konsiderante Paine pli evidente en kunteksto, ni ofte fokusiĝas al la unua duono de la vortoj 'Reĝo', 'Pastro' kaj 'Sinjoro'. Ĉi tiuj substantivoj parolas pri hierarkiaj kaj klaso, kiel ankaŭ rimedojn kaj motivojn por subpremo. Sed ni devas rigardi preter ĉi tion ĉar ni neglektas la gravecon de la aldona vorto 'metio', ĉu verbo aŭ adjektivo, kaj ĝian kapablon ekzameni aferojn ĉirkaŭ maniero, idiomo kaj formoj de hegemonio. Ni memoru, ke la nocio de "metio" implicas lertecon, trompon kaj malfacile rezisti allogon bazitan sur la uzo de mistikismo. Paine indikis, ke la regado de lia epoko, kaj tiel la ŝtato, estis nelegitima kaj tenis la mensojn de ĝiaj civitanoj principe en formo de mensa sklaveco. Li ja ligis la kritikon de monarkio kaj la kritiko de religio, kaj specife li vidis la monarkion de sia aĝo estis heredita kiel produkto de la jude-kristana mondo. Ĉi tion li vidis kiel distordita kaj damaĝa ion, kion li priskribis kiel ofendan, idolkultan kaj anateman al la vera religio de sia diismo: "[K]iam homo serioze pripensas la idolkultan omaĝon, kiu estas pagata al la personoj de reĝoj, li ne bezonas miri, ke la

JCD Clark, Thomas Paine: Britio, Ameriko kaj Francio en la Epoko de Klerismo kaj Revolucio (Novjorko: Oxford University Press, 2018).

Ĉiopova ĉiam ĵaluza pri sia honoro, malaprobis formon de registaro kiu tiel evidente invadas la prerogativon de la ĉielo.”²

En La Rajtoj de Hom li argumentis: "Ĝi povas esti nur blindigante la komprenon de homo, kaj igante lin kredi, ke registaro estas ia mirinda mistera afero, ke oni akiras troajn enspezojn. Monarkio bone taŭgas por certigi ĉi tiun celon. Ĝi estas la papismo de la registaro; afero konservata por amuzi la nesciulojn kaj trankviligi ilin per impostoj.”³

Paine parolis por la komerca intereso vidante ĉi tion kiel ligitan al la esenca justeco de demokratio, grave kiel urĝe bezonata panaceo por la malbonoj de la socioj, kiujn li atestis. Kiel argumentis Matteo Battistini, "la nacio-ŝtatoj povus renovigu sian politikan legitimecon nur respondante al la popolaj postuloj pri libereco, egaleco kaj prospero, kiuj leviĝus el iliaj socioj. Alivorte, la naciaj kaj internaciaj politikoj de la deknaŭa jarcento baziĝus sur la interrilato inter komerca ekspansio kaj demokratiigo.”⁴

Ĉi tiu ideo serĉi panaceon por la malbonoj eternigitaj de la alianco de la socio kun la ŝtato forte instigis la postan liberpensan movadon en Britio. Kiel tiaj, liberpensuloj daŭrigis kulturon de kritiko kaj serĉado de alternativaj solvoj, kiuj reaperas en la ideoj kaj agoj de Owen, Holyoake, Bradlaugh kaj Besant. La intereso de Paine pri financado de formoj de sociala helpo ankaŭ indikis ke la ŝtato estu akuzita pro sia malsukceso liveri materian prosperon. Tamen, ĝi ankaŭ estis komisiita por liveri tion, kion ni nun nomus homa prosperado. Tio ne povis okazi, laŭ Paine, ĉar niaj plej bonaj naturoj estis neitaj de mistikismo, kiun la ŝtato antaŭenigis kaj subtenis.

La fido de Thomas Paine al demokratio konstruiĝis sur legado kaj pensado pri publiko - verŝajne kultura perspektivo, kiu igis lin amata de la sekularistoj. la socie memfaritaj kaj aŭtodidaktaj membroj de la movado. Paine eble neniam havis pripensis, ke la komunikiloj de moderneco povus eventuale fariĝi kunkulpulo en la mistikismo, kiun li argumentis, ke oni forbalaigu. La individuoj, kiuj abonu monarkion nun, esprimu rakontojn kaj tropojn de admiro, sindonema servo kaj dumviva sindonemo. Se li vivus por vidi ĝin, Paine eble argumentus, ke nia socio iris laŭ la vojo, kiun Edmund Burke kaj la ĉefkonservativuloj kune kun li volis tion. Leĝoj, registaraj institucioj kaj sociaj intereso povas

Thomas Paine, "Pri la Origino kaj Dezajno de Registaro Ĝenerale kun Koncizaj Rimarkoj pri la angla konstitucio," en *Common Sense* (Filadelfio: R. Bell, 1776).

Thomas Paine, "Pri la Malnovaj kaj Novaj Sistemoj de Registaro de la Nuntempo", en *La Rajtoj de Viro, Dua Parto* (1792).

Matteo Battistini, "Vivante en Transiro en la Atlantika Mondo: Demokrata Revolucio kaj Komerca Socio en la Politikaj Skriboj de Thomas Paine," *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (junio 2012), <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.63485>.

evoluis organike, sed ili ankoraŭ postulas formojn de alloga mistikismo

kiu tre evidente estas potenca kaj ankoraŭ sukcesa metodo por akiri konsenton en la nuntempa mondo. Ĉi tiu mistiko, kiu ĉirkaŭas monarkion kaj hierarkiojn, estas unu elemento, kiu cementas ligojn inter sekularismo kaj la

respublikana movado – unu kiu transcendas la simplajn personajn ligojn de Paine aŭ Bradlaugh – sed pli pri tio poste.

Sed ni ankaŭ devas remeti Paine en internacian kuntekston kaj rimarki kiel liaj deklaroj pri la Brita Konstitucio sidas apud kaj kritiko kaj admiro de konstruitaj formoj de alternativa registaro en Francio kaj Usono. Kvankam li konsciis pri tio, Paine eble ne antaŭvidis la precizan

naturon de sintenoj al angla/brita esceptismo - io plifortigita de pripensadoj pri la historio de registaro kaj socio kaj antaŭ kaj post la verko de Paine propra tempo. Ĉi tiu konfuza sed daŭra rakonto provizas fenestron al la escepte malklaraj - preskaŭ misteraj - vidpunktoj de la britoj pri la ŝtato. Unu verŝajne helpita kaj subtenata per evitado de la religiaj militoj de la deksepa jarcento (certe evidenta en iuj perspektivoj). Simile, la lando ankaŭ evitis la grandajn renversiĝojn, kiujn multaj eŭropaj landoj spertis kiel rezulto de la franca Revolucioj de 1830 kaj 1848, kaj la komunismo de 1870. La renversiĝoj en Rusio, Germanio, Italio kaj Aŭstrio tuj post la Unua Mondmilito estis apenaŭ reproduktitaj en Britio. Sed rezulte de ĉi tiuj 'forestoj' Britio parolis sin en esceptismon, kio signifis, ke ĝi timis la perforton kontraŭ moralo kaj socio, kiun ĝi povis facile imagi. Nur la providenca favoro de la ĉiopova malebligis tian masakron - multe da pruvoj pri tio ekzistas en popularaj verkoj deklaroj pri blasfemo kaj leteroj al la Ministerio pri Internaj Aferoj.⁵

Fruaj Jarcentaj Antaŭuloj

Se vi estis unu el tiuj, kiuj heredis la mantelon de Thomas Paine - Rikardo Carlile, lia edzino, lia fratino kaj kelkaj samlandanoj en la 1820-aj jaroj – vi ja argumenti, ke la ŝtato estis io, kio malpermesis liberan parolon, liberan argumenton kaj la racia aliro al scio. Tio estis scio pri ĉio, de la misteroj pri kiel la lando estis regata kaj ideoj pri 'legitimeco', rajto ĝis misteroj de kontraŭkoncipado.

La ŝtato kaŝis sin malantaŭ kelkaj privataj agentejoj, kiel ekzemple la morsocieto kiun ĝi sponsoris por procesigi pro blasfemo kaj ribeleco kontraŭ Kar-

Vidu David Nash, *Blasfemo en Moderna Britio, 1789 ĝis la Nuntempo* (Middlesex: Routledge, 2021).

lile kaj multaj aliaj.⁶ La ŝtato estis do malkuraĝa kaj timis la publikan opinion, sed tamen preta uzi la tribunalejon por silentigi individuojn. Ĝi do ŝajnis intervenisma sen iam ajn doni siajn kialojn por farit. Tamen ĉi tiuj akuzitoj ĉiam sukcesis prezenti ĉi tiujn kialojn kiel tute negativajn.

Robert Owen en la 1830-aj kaj 1840-aj jaroj – la individuo, kies utopismo estis unu el la inspiroj malantaŭ la frua deknaŭjarcenta sekularisma movado – trovis sin alfronti la ŝtaton kiel rektan kontraŭulon de sia programo. La ŝtato por Owen estis la "Malnova Malmorala Mondo" – io, kio ebligis al malzorgema kapitalismo fremdigi individuojn de la produktadrimedoj (elpensita laŭ maniero, kiu antaŭdatas Karl Marx). Owen deziris komunumismon kaj ekonomian fuĝon de la teruroj kaj malegalecoj de la merkato. Por Owen, la ŝtato ankaŭ estis la protektanto de ŝtataj religioj kaj la malbonoj, kiujn ili faris. Sed, interese, Owen iam kontaktis reĝojn kaj ĉefministrojn, invitante ilin vidi la raciecon de sia propra utopia sistemo, aktive invitante ilin dissolvi sin kiel institucioj, por ke tio enkonduku la Novan Moralan Mondon.⁷

George Jacob Holyoake, ĉefa movanto en la kooperativa movado kaj la fondinto de deknaŭjarcenta sekularismo, estis kunvojaĝanto de Owen, almenaŭ por iom da tempo. Post la kolapso de Owenismo, la ŝlosilvorto de Holyoake estis protekto kaj tio formis lian fundamenton de la mezjarcenta ideologio de sekularismo. Antaŭ tio li ludis gravan rolon en la fondado de la defensivema Kontraŭ-Persekuta Unio, kaj ĝia ĵurnalo donas interesan komprenon pri unu speco de ambivalenco pri la ŝtato. La Gazeto de la Movado kaj Kontraŭ-Persekuta Unio apogis religian progreson kiel idealon – sed ĝiaj paĝoj estas plenaj de la procesigoj de ĝiaj aktivuloj en Londono, Skotlando, Madejro en la Atlantiko kaj aliloke. Tio instigis lian gazeton aserti: "Diri, ke privataj homoj havas nenion komunan kun la registaro, estas diri, ke privataj homoj havas nenion komunan kun sia propra feliĉo kaj mizero".

8

Do ni povas vidi la esencon de sekularismaj vidpunktoj en ĉi tiu deklaro en la 1840-aj jaroj montrante la ŝtaton funkciantan kiel agento de subpremo – sed finfine (se

La plej bona unuopa raporto pri Carlile kaj lia agitado estas Michael Laccohee Bush, *The Friends and Following of Richard Carlile: A Study of Infidel Republicanism in Early Nineteenth-Century Britain* (Tarpon Springs: Twopenny Press, 2016). Por Owen, vidu Gregory Claeys, *Citizens and Saints. Politics and Anti-Politics in Early British Socialism* (Kembriĝo: Cambridge University Press, 1989); Frank O'Hagan kaj Robert A Davis, *Robert Owen* (Londono: Continuum Press, 2010); John FC Harrison, *Robert Owen and the Owenites in Britain and America: Quest for the New Moral World* (Novjorko: Routledge kaj Kegan Paul, 1969). *The Movement* 4 (1843): 7.

ni kredas je progreso) ĝi povas esti la agento de ebligado. Verŝajne la tasko, kiun alfrontis sekularistoj meze de la deknaŭa jarcento, estis rafini, disvolvi kaj artiki kion tiu ebligo povus signifi.

Provinca Sekularismo - Sydney Gimson kaj Leicester

Se oni estus Sydney Gimson (prezidanto de la plej sukcesa provinca parlamento de Anglio) Sekulara Societo en la anglaj mezlandoj, organizo kiu prosperis precipe en la 1880-aj jaroj) - viro kiu ankaŭ estis loka inĝeniera dunganto en Leicester - la ŝtato estis eble malica. Sydney Gimson provizis provincan

La plej daŭra kaj sukcesa prelegplatformo de Anglio ekde la 1880-aj jaroj ĝis bone en la dudeka jarcento. Kiel prelegestro kaj aŭskultanto li atente aŭskultis la diversajn fluojn de politika teorio debatitajn ĉe la Leicester

Sekulara Socio dum ĉi tiu periodo. Tiel li estis eksponita al Fabiana socialismo, la kultura socialismo de William Morris kaj la orienteŭropa anarkiismo de Step-niak.⁹ Sed li evitis ĉion por iĝi fervorulo de la individuisma teorio de Herbert Spencer liberalismo kaj libertarianismo, kaj de aliaj individuismaj movadoj kiel ekzemple la Ligo por Defendo de Libereco kaj Posedaĵo. Ĉi tiu organizo vidis socialismon kiel engaĝitan sur la aneksado de posedaĵo kaj atako kontraŭ la liberecoj, kiuj havis verŝajne fariĝi bazŝtono de la kritiko de la ŝtata potenco kaj ĝia fare de sekularismo misuzo. Kiel tia, Gimson reprezentis multajn trenitajn de liberalismo al ĝia ekstrema rando en la formo de libertarianismo. Ĉi tiuj viroj efike restis kiel mezjarcentaj radikaluloj kiam aliaj (kiel ekzemple Frederick James Gould kaj multaj kiuj estis altirita al pozitivismo) vidis pli da potencialo en la aspiroj de la laborista movado.¹⁰

Sed kiu Charles Bradlaugh?

Rigardante la britan sekularan movadon, kaj ĝian progreson dum la deknaŭa jarcento, ni kutime estas altiritaj al la opinioj kaj karaktero de Karlo

Bradlaugh. Li fondis la Nacian Sekularan Societon en 1866, restante ĝia Prezidanto (malgraŭ unu-jara paŭzo) ĝis 1890. Ĉi tiun profilon plifortigis lia longa

David Nash, *Sekularismo, Arto kaj Libereco* (Londono: Pinter Press, 1992).

Nash, *Sekularismo, Arto kaj Libereco*.

lukto por eniri la parlamenton kaj lia serĉado por la laŭleĝa rekono de ateistoj en la parlamento signifis, ke li akiris heroostatuson inter la ordinaraj sekularistoj.

Dum proksimume 25 jaroj, Charles Bradlaugh enkorpiĝis por multaj, precipe en la metropolo, la esperojn de ordinaraj sekularistoj ĉirkaŭ la kampanjanta nacia movado. Ĉi tiuj esperoj fokusiĝis al kelkaj mejloŝtonoj de civitaneco.

La rajto aserti, la rajto aliri kontraŭkoncipilan literaturon, la gazetara libereco kaj la rajto kandidatiĝi kaj sidi en la parlamento estis ĉiuj kampanjoj en kiuj Bradlaugh ludis la ĉefan rolon. Fokusiĝante sur tia kampanjado, la movado celis trakti plendojn anstataŭ proponi efektiviĝi superregan programon por nova ekonomia aŭ socia bazo de la socio. Konsiderante ĉi tiun diferencon, la sekulara movado pli ofte similas al la ĉefa liberala

partio kiu kunigis kelkajn radikalajn kaŭzojn kaj plendojn, unuigante ilin sub la ombro de malstrikta progresema alianco. Efektive, laŭ multaj aspektoj ni povas vidi kelkajn el ĉi tiuj tendencoj en la reago de Bradlaugh al la politikaj kaj kulturaj elektoj, kiuj kuŝis antaŭ li. Kelkaj el ĉi tiuj estis politikaj eventoj, tamen kelkaj el ili ankaŭ estis formaj spertoj en lia vivo, kiuj formis lian perspektivon kaj pensadon. Gravas noti, ke ĉi tiuj venis al ni el multaj aŭtobiografiaj skribaĵoj. Tiel, la pensoj kaj spertoj de Bradlaugh sufiĉe ofte formis ordinaran opinion pri la religia kaj politika pejzaĝo de la fina kvarono de la dekaŭa jarcento. Tamen ankaŭ ekzistis grado da mem-formado por krei allogan bildon.

La Juna Kavaleriano Charles Bradlaugh

Bradlaugh kaj poste lia filino, Hypatia Bradlaugh Bonner, rimarkis la gravecon de liaj spertoj en la armeo kiel formigan faktoron de lia abomeno pri imperio kaj imperiaj entreprenoj. Kiel membro de kavaleria regimento, Charles Bradlaugh estis iu, kiu en kolonia Irlando trovis sin senscia agento de la ŝtato. Bradlaugh atestis eldomigon ĉe Iniscarra (Graflando Cork), en kiu la patrino de la elmetita domanaro petegis, ke la domo estu savita, simple por permesi al ŝia malsana edzo morti en ĝi. Ignorante tion, la loka bienagento instrukiis la soldatojn daŭrigi la eldomigon kaj la detruon de la loĝejo. La virino videble freneziĝis pro la suferado kaj venis al la ĉefaj pordegoj de la kazino portante mortintan infanon kun alia videble malsatanta, sceno priskribita de Bradlaugh mem dolorige detale.¹¹ Lia propra respondo estis...

konsideris, ke se li estus vira parenco de ĉi tiu virino, li estus

Charles Bradlaugh, Ĉampiono de Libereco (Londono, Watts kaj Co.: 1933), 243–244.

pravigita serĉi venĝon pro tia nehoma traktado. Ĉi tiu okazaĵo lasis profundan impreson kaj daŭra impresio sur Bradlaugh, kiu argumentis, ke ĝi formis lian sintenon al imperio poste. Li ankaŭ fariĝis reprezentanto por Irlanda Aŭtonomio kaj lojala defendanto de irlandaj intereso. Tiaj spertoj ebligis al li vidi imperion kiel ludejon por aristokrataj malicaj intereso, kiuj ruinigis koloniajn sociojn en serĉado de negajnitaj kaj neleĝaj riĉeco. Riĉecoj akiritaj per ŝtelo, fraŭdo kaj ruzo. Tipa por tiaj argumentoj estis la okazo kiam Bradlaugh akuzis la investon de nacia kapitalo en la akciojn de la Suez Kanalo. En ĝi li vidis korupton, ĉar Disraeli pruntis monon de la Rothschild-oj kun troa intereso. Bradlaugh malkaŝis la malbonan financon staton de Egiptujo, la "putrecon de la egipta registaro", ĝian subpremadon de nacia movado por memdetermino en ĝia mezo, kaj la ŝuldo de la Ĥedivo.¹²

Efektive, la pli posta pli larĝa analizo de Bradlaugh pri la problemoj de Irlando iris preter individua persona renkonto, kaj kombinis kontraŭimperiismon kun libera merkato. ekonomiko. Li vidis, ke la provoj de irlandaj agrikulturo kaj protoindustrio estis regule strangolata el ekzisto per anglaj tarifoj, komercaj embargoj kaj interferoj.¹³ Enirante la parlamenton, Bradlaugh havus la ŝancon eksponi irlandajn plendojn al publika rigardo, tiel hontigante la ŝtaton, kiu kuraĝigis kaj permesis tiajn agojn.¹⁴

Bradlaugh kaj la Unua Internacio

Bradlaugh partoprenis en kelkaj el la formaj momentoj kie meze de la jarcento radikalismo diskutis siajn eblajn malsamajn direktojn. Sufiĉe fascinita de multajn el ĝiaj celoj, Bradlaugh partoprenis en la kunveno de la Unua Internacio. Li retiriĝis de ĝi pro kaj ideologiaj kaj personaj kialoj. Sur persona nivelo, Marx maltrankviliĝis, ke IWMA ne estu kaptita pro ateismo kaj la liberpensa tagordo. Marx ankaŭ laciĝis pri la klaskunlaborisma tendenco, kiu

Annie Besant, Aŭtobiografiaj Skizoj (Londono: Freethought Publishing Company, 1885), 109–110.

Bradlaugh, Ĉampiono de Libereco, 241–242.

Patrick Corbeil argumentis, ke ekzamenado de imperio kaj la atingoj de imperiaj sekularistoj estis gravaj por provizi tion, kion li nomis "municio" por atakoj kontraŭ hejmaj anakronismoj, kaj ankaŭ por reliefigi la eblecojn de estonta progreso. Vidu Patrick Corbeil, *Empire and*

Progreso en la Viktoria Sekularisma Movado: Imagante Sekularan Mondon (Londono: Palgrave Macmillan, 2021).

manifestiĝis per romantikigita admiro al Giuseppe Mazzini.¹⁵ Dume, Bradlaugh trovis sin malŝatanta la direkton de socialismo kaj anstataŭe asertante multe pli mildan liberalan individuismon. Tamen tio permesis al li subteni multajn el la agadoj kaj aspiroj de sindikatanaroj, kaj tiuj, kiuj kredis je solvado de la terproblemo en Anglio de la fino de la dekaŭa jarcento. Certe li evoluigis sian propran kritikon pri malegaleco de riĉeco.

Pliprofunde fosante, eblas vidi la obsedojn de Bradlaugh pri sendependeco, konscia pri lia allogo al la lertaj laboristaj klasoj, subtenantajn iujn el lia reago al socialismo.¹⁶ Aparte li ankaŭ aliĝis al nov-Maltusa linio kiu facile kongruis kun lia memhelpa ideologio kaj ĝia allogo al la spertaj laboristo. Tio tuj kontraŭis lin al Markso, ĉar ĝi neis la ideon de "plusvaloro" kaj la rezervan armeon de laboro.¹⁷ Kio komence gravas ĉi tie estas, ke li senerare asociis socialismon kun versioj de ŝtata kontrolo, dum liaj propraj iniciatoj kaj disvastigo de la nov-maltusa mesaĝo farus kreis tion, kion Deborah Lavin nomas "kapitalisma utopio".¹⁸ Bradlaugh ankaŭ estas kredis, ke individuaj politikaj kuntekstoj povus tro facile puŝi individuojn en pli ekstremajn poziciojn ol estis utilaj por la tuta socio. Bradlaugh atribuis la kreskon de socialismo en Germanio al nepripensita, kvankam komprenebla, reago al la ŝajne despota registaro de Otto von Bismarck.¹⁹ Simile, li kontentiĝis akcepti, ke revolucio povas ŝajni alloga ene de subprema despota socio sen esprimlibereco kaj 'reprezenta institucioj, ĉi tion la eŭropanoj mem decidu:

Sed en lando kiel la nia, kie la politika potenco iom post iom transiras en la manojn de la tuta popolo, kie, se la gazetaro ne estas tute libera, ĝi estas antaŭ preskaŭ ĉiu eŭropa lando, kaj ĉiu nuanco de opinio povas trovi sian eksponenton, ĉi tie revolucio kiu postulis fizikan forton por efektiviĝi ĝin estus eraro kaj ankaŭ krimo.²⁰

Rekomendi tion en Britio estis "distordi verajn malbonojn, kaj tiel kaŭzi malbonon al tiuj kiuj celas efektiviĝi sociajn reformojn".²¹ Li vidis la ŝtaton sub socialismo kiel ento kiu paralizis individuan penadon kaj disigus valoran energion kiu

Deborah Lavin, Bradlaugh kontraŭ Markso: Radikalismo kontraŭ Socialismo en la Unua Internacio (Londono: Socialist History Society), Foja Publikigaĵo n-ro 28, 36 kaj 40.

Lavin, Bradlaugh kontraŭ Markso: Radikalismo kontraŭ Socialismo en la Unua Internacio, n-ro 53.

Lavin, Bradlaugh kontraŭ Markso: Radikalismo kontraŭ Socialismo en la Unua Internacio, n-ro 24.

Lavin, Bradlaugh kontraŭ Markso: Radikalismo kontraŭ Socialismo en la Unua Internacio, n-ro 24.

Charles Bradlaugh, Kelkaj Objektoj kontraŭ Socialismo (Londono: Freethought Publishing Company, 1884), 100.

Bradlaugh, Kelkaj Objektoj Kontraŭ Socialismo, 112.

Bradlaugh, Kelkaj Objektoj Kontraŭ Socialismo, 105.

alie profitigus la socion.²² Krome, lia respekto por speco de angla lingvo esceptismo igis lin rifuzi eŭrop-stilan revolucion, tamen paradokse li povus subteni limigitajn defiojn de publika ordo kontraŭ subpremo.²³ Establado de socialisma ŝtato povus okazi nur kiel rezulto de fizika forto-revolucio, kiu forbalas kun si ĉiujn atingojn de graduala lukto. Tia revolucio neeviteble celus senposedigi posedantojn, kion Bradlaugh konsideris preskaŭ neebla, ĉar la vasta plimulto de la lando

posedis tian posedaĵon. Ĉi tio estis disigita, kvankam apenaŭ egale, inter granda multaj klasoj. Kiel li argumentis: "Domposedanto estas ne nur Rothschild, Baring, aŭ Superŝtono, li estas tiu persono, kiu havas ion ajn preter tio, kio estas necesa por la efektiva ekzisto nuntempe. Tiel, ĉiuj ŝparaĵoj, kiom ajn moderaj; ĉiuj hejmaj mebloj, libroj, efektive ĉio krom la plej simplaj vestaĵoj estas posedaĵo, kaj la posedantoj de la posedaĵo apartenas al ĉiuj klasoj".²⁴

Ke ĉi tiu socio de proprieto venkiĝus al konfisko de la aktivaĵoj de malgrandaj ŝparantoj kaj amikaj societoj, konsistigus tion, kion li nomis "atako sur la privata posedaĵo de la laboristo."²⁵ Sed li ankaŭ restis maltrankvila pri defendi la atingojn de la sekulara movado dum la antaŭaj 60 jaroj, konstruita sur lobiado kaj gradualismo. Sekularismo elektis glorigi la koncepton de libera parolo kaj maŝinaro per kiu opinio estis cirkulita kaj diskutita. Bradlaugh konsideris ĉiujn ĉi tiujn atingojn danĝere subtakataj de la socialisma ŝtato, kaj en iuj kazoj aktive minacata de ĝi. La socialismo ŝajna certeco konvinkis Bradlaugh, ke la libera esprimo de opinio, precipe malsamopinio, ne povus esti garantiita. Plejbone li antaŭvidis ke estus kompleta "stagnado de opinio".²⁶ Angla esceptismo estis ankaŭ evidenta en la triumfo de gradualismo, kiu permesis al politika liberalismo prosperi kaj ellasis radikalajn tendencojn, kiuj povis liveri mezuritajn rezultojn kaj legitima ŝanĝo. Fremdaj despotismoj reprezentis siajn proprajn danĝerajn sed finfine tre malsama kunteksto.

La malsimpatio de Bradlaugh al socialismo poste konfirmiĝis per lia pritraktado de postaj eventoj. Li fine provis krei sian propran anstataŭaĵon por la IWMA, kiun li nomis la Internacia Laborista Unio. Kiam ĝia estraro volis krei okazigis prelegcirkviton por antaŭenigi socialismajn ideojn. Bradlaugh rapide retiris sian subtenon de organizo, kiun li plejparte fondis.²⁷

Bradlaugh, *Kelkaj Objetoj Kontraŭ Socialismo*, 102.

Lavin, *Bradlaugh kontraŭ Marx*, 48–49.

Bradlaugh, *Kelkaj Objetoj Kontraŭ Socialismo*, 104.

Bradlaugh, *Kelkaj Objetoj Kontraŭ Socialismo*, 110.

Bradlaugh, *Kelkaj Objetoj Kontraŭ Socialismo*, 105.

Lavin, *Bradlaugh kontraŭ Marx*, 70–71.

Bradlaugh celas eniri la parlamenton

Bradlaugh havis miksaĵon de ŝtata aparataro kaj proceduro direktita kontraŭ li en siaj ripetaj provoj eniri la parlamenton dum la frua parto de la 1880-aj jaroj. La leĝo teknike malpermesis al li preni sian sidlokon kaj unufoje li estis enfermita de la Serĝento-ĉe-Armoj en la horloĝturo de la parlamentejo dum la nokto.

Bradlaugh komence celis aserti, ion kio estis permesita nur Kvakeroj kaj Moravianoj, kiuj estis konceditaj kiel koncesio por marĝena kristanaj grupoj. Kiel ateisto, Bradlaugh ne rajtis fari la solenan religian ĵuron aŭ la aserton rezervitan por marĝenaj kristanaj grupoj. Estante rifuzis Bradlaugh denove provis ĵuri la religian ĵuron. Tio kaŭzis konsterniĝon kaj en laikaraj kaj en religiaj tendaroj, sed por niaj celoj valoras pli detale rigardi kelkajn el la kialoj, kial li estis preta ĵuri. Metante sin antaŭen por ĉi tiu rito de akcepto, malgraŭ sia manko de kvalifiko, estis interrompa de proceduroj sed li same vidis ĉi tiun ikonoklastan agon kiel esencan. Bradlaugh argumentis, ke tiaj ĵuroj aktive ne havis konsekvencon por la regado nek por la jurŝtato. Lia argumento estis, ke aliaj jam en la Ĉambro de Komunuloj jam en sia koro malrespektis la gravecon kaj solenan naturo de ĉi tiuj preskriboj, kaj sekvante tiajn paŝojn li simple faris kiel ili faris.

Celante preteriri ion nur simblan, Bradlaugh celis la ligan inter eklezio kaj ŝtato montrante la tre trvideblan naturon de ĉi tiu anakronismo - eĥo de la kritiko de Tom Paine pri monarkio. Tamen la "kazo Bradlaugh" ankaŭ lumigis proprajn interesojn agantajn sur la opoziciaj benkoj. Tio signifis, ke la "kazo Bradlaugh" montris al radikala Anglio, ke potenco kaj korupto kuŝis ĉe la koro de la ŝtato kaj povus esti facile uzata senpune kontraŭ ili. Ŝtata potenco, pri kiu la lando estis konvinkita kiel bonkora kaj atentema estis ĉi tie prezentita kiel parteca pri kiu estu inkludita en la funkciado de la konstitucio kaj kiu estis ekskludota.

Bradlaugh ene de la Parlamento

Charles Bradlaugh fine venkis en sia batalo kaj eniris la parlamenton en 1886. Post tio farante tion, li efektivigis daŭran serion da agoj vaste celantaj protekti diversajn partojn de la socio kontraŭ propraj interesoj. Li partoprenis en la realigo de pluraj leĝoj leĝdonaĵoj, kiuj helpis malgrandajn merkatajn komercistojn kaj malgrandajn produktantojn. Tiaj individuoj estis tre multe lia balotantaro, sed la handikapoj, kiujn ili prilaboris

sub estis kutimaj kaj simptomoj de propraj interesoj kolektantaj kontraŭleĝan kaj neservitan impostadon, kiu damaĝis komercon kaj prosperon.

Dum ĉi tiu tempo Bradlaugh ankaŭ fariĝis la membro de la Ĉambro de Komunuloj por "Hindio", radikala kromnomo heredigita al individuo preta aktive defendi la kolonion kaj ĝiajn interesojn. Per tio li plenumis sian destinton kiel kontraŭulo de imperio, kritikante proprajn interesojn ĉe la laboro. Ĉi tiuj, laŭ li, fariĝis la reganta klaso en Barato reprezentanta klikon de aristokrataj rabistoj kaj profitistoj, kiuj prirabis la landon kaj riĉigis sin je la kosto de la hinda loĝantaro. Li malkovris kaj diskutis en la parlamento nombro da skandaloj kiuj tion montris, ofte embarasante la konservativajn benkojn kontraŭe kaj kelkajn individuojn.²⁸

Kiam pro malfortiĝanta sano li vojaĝis al Hindio, li estis festita de grandaj homamasoj kiuj vidis lin kiel la respondon al siaj problemoj pri registaro. Respublikanismo ĉe hejmo, kiam akompanata de sendia sekularismo, signifis, ke li estis firme en politika kaj ideologia malplimulto hejme, lia mesaĝo estis multe pli realigebla en Barato. Al la unuan generacion de la Hinda Kongresa Partio respubliko ŝparus al ili de brita imperiismo – sekulara imperiismo verŝajne savus ilin de reveno al la kvazaŭ-feŭda administrado de iliaj iamaj regantoj.²⁹

Bradlaugh la Respublikisto

La respublikanismo de Charles Bradlaugh, kvankam plene teoriadita, verŝajne ankaŭ fakte (paradokse) venis el respekto por institucioj kaj la jurŝtato. Esence, li konstruis modelon, laŭ kiu monarkio estu juĝata kiel institucio kiel iu ajn alia. Fundamente, ĝi estis reago al la moralo de monarkio, financa kaj seksa miskonduto kaj observado de eventoj. La lerteco de Reĝino Viktorio pri la preciza naturo de ŝia financa situacio estis dolora punkto kun multaj radikaluloj. Krome, la divorca afero de Mordaunt - situacio kie la heredonto de la trono estis kritikita kaj ekzamenita pro sia verŝajna amafero kun Lordino Harriet Mordaunt, precipe ĉar ŝi nun estis graveda. La de Bradlaugh propra National Reformer publikigis kelkajn artikolojn, kiuj esploris la implicojn

Vidu Walter. L. Arnstein, *La Kazo Bradlaugh: Studo pri Malfruviktoria Opinio kaj Politiko* (Oksfordo: Clarendon Press, 1965); Daniel Argov, *Moderuloj kaj Ekstremistoj en la Hinda Naciisma Movado 1833–1920* (Londono: Asia Publishing House, 1967), 37, 45.

David Nash, "Charles Bradlaugh, Barato kaj la multaj kameleonaj cellokoj de respublikanismo," en *Republicanism in Victorian Society*, redaktita de David Nash kaj Antony Taylor (Stroud: Sutton, 2000), 106–124.

de reĝa konduto, en ĉi tiu kazo, portretante la invadon de la komforta hejma sfero de la mezaj klasoj kun malico en menso.³⁰ La financa malŝparemo de la Princo de Kimrujo ankaŭ estis celo kaj estis farita por kontrasti kun la pli evidente sobraj kutimoj de la mezaj klasoj.³¹ Ĉi tiu kritiko de aristokrataro kaj monarkio montris al la supro kaj fundo de la socio, kie entuziasmo por ambaŭ ŝajnis pli evoluinta ol en mezaklasaj rondoj. Ĉi tio estis konstruita por indiki pinĉmovadon de la masoj kaj aristokrataro, kiu estis ebla atako kontraŭ la mezaj klasoj.³² Ĉio ĉi servis por indiki, ke la mezaj klasoj, verŝajne la solaj vere respondecaj klasoj, devus fortigi sin kaj siajn atingojn kontraŭ rabado fare de tio, kion Reynolds Newspaper nomis "despotismo".

33

Bradlaugh, ekzemple, ironie alparolis la Princon de Kimrujo kiel kolegan framasonon, argumentante ke neniuj kolega framasono povus "skribi kokridon de la frunto de dekduo da edzoj, esti ĉasanto de pentritaj Donzeloj kaj simile profunde ŝuldiĝinta". Ĉi tio estis akuzo kontraŭ reĝeco sed ankaŭ celebrado de la institucioj de frata civila socio, kiuj estis la vivsango de flora politika korpo.³⁴ Juĝite kontraŭ ĉi tiuj, ĝi fariĝis potenca argumento por kompari la konduton de la monarkio kun aliaj ŝtataj institucioj, kiuj estus ekzamenitaj kaj malmuntitaj se ilia konduto estus tiel malŝparema.³⁵

Annie Besant

Ni eble kutimas analizi Annie Besant en diversaj formoj. Tiuj etendiĝas de sindona kristana edzino ĝis konvinkita hinda naciisto antaŭ la fino de ŝia vivo. Sed por niaj celoj, fokusiĝi sur ŝia transiro de sekularismo al socialismo elstarigas certajn reprezentajn aspektojn de la aliro de ĉiu ideologio al la ŝtato kaj iliajn respektivajn kritikojn de la alia respektiva ideologia pozicio.

Kiel sekularisto, Besant subtenis la kritikistojn de la rifuzo de la nuntempa socio permesi liberan paroliberecon pri aferoj rilataj al familiaj limigoj. En tio ŝi rolis kune kun tiuj, kiuj kampanjis por libera kaj senbrida aliro al scio. Ŝi ankaŭ rolis kune kun Charles Bradlaugh kiel kolega defendanto de

Reynolds's Newspaper, 27-a de februaro 1870.

National Reformer XIII, 13-a de junio 1869; National Reformer XXV, 25-a de julio

1875. Vidu John Davis, "Slums and the Vote, 1867-90," Historical Research 64 (1991): 375-388.

National Reformer XXVII, 9-a de aprilo 1876.

National Reformer XXV, 25-a de julio

1875. Vidu G. Standring, Court Flunkeys, their 'Work' and Wages (Londono: Freethought Publications Company, 1879).

permesante aliron al literaturo pri familiaj limigoj - esence la argumento malantaŭ la proceso pri la pamfeto de Knowlton. Tio implikis la procesigon de Besant mem kune kun Bradlaugh pro publikigo de la maltusa verko de Charles Knowlton, La Fruktoj de Filozofio, kiu fine rezultigis la implikiĝon de Besant en la Malthusiana Ligo, kies formado estis unu sekvo de la juĝo kio kontraŭis la du akuzitojn. Kiel Maltusano, Besant akceptus la klarigon, ke rimedoj estas finhavaj kaj ke familia limigo estas la plej bona vojo el malriĉeco kaj mizero por la masoj. Ŝi eĉ turnis sin al, ĉe almenaŭ por kelka tempo, kulpigante koloniigitajn naciojn pri la malsatego kaj okazis en Irlando kaj Barato.³⁶

Post la konvertiĝo de Besant al socialismo, ŝi devis forĵeti ĉi tiu sama koncepto. Ŝia ĉefa publikaĵo pri la afero, *Modern Socialism* (1886), proponis subkonsumisman analizon de la ekonomia kaj socia stato de la socio malbonoj. Ŝia analizo de socialismo, kiu komencas ĉi tiun verkon, revizitis la historion de la ideologio en Anglujo montrante la konvenan respekton al Robert Owen, la arkitekto de subkonsumismaj argumentoj.³⁷ En ĉi tiu verko Besant priskribas la fiaskon de liberalismo kaj neinterveno. Ŝi skizas industriajn epokojn, kiu kreis vastan riĉeco meze de malriĉeco. La sistemo ankaŭ malsukcesis pro troabundeco en la merkato, gvidante al senlaboreco.³⁸ Ŝi vidis kapitalon kaj laboron en milito, priskribante tion jene: "[Ĉar] kapitalo povas kreski nur per plusvaloro, ĝi klopodas plilongigi la labortagon kaj malpliigi la ĉiutagan salajron. La Laborista Partio luktas por mallongigi la horojn da laboro, kaj eltiri de la Kapitalo pli grandan parton de sia propra produkto en la formo de pli alta salajro".³⁹ Besant refutis la defendon de Bradlaugh pri posedo de malgranda kapitalo - argumentantoj, ke la efiko de forigo de la instigo al ŝparemo estis iluzia, plejparte ĉar la interezo akirebla de tiaj ŝparaĵoj estis simple tro malgranda por pravigi objekton.⁴⁰

Pruvo de ŝiaj pli vastaj zorgoj, kiuj subestas ĉiujn ŝiajn pensojn, tra la tuta tempo multaj ŝanĝoj estis la efiko de nunaj sistemoj sur la naturon kaj ekzercadon de moraleco. Ĉi tiu fokuso pri moraleco ankaŭ ŝajnas esti la komenco de multaj sekularismaj kritikoj de ekzistanta socio. Kritikante liberalan laissez-faire-socion kaj ekonomikon, ŝi rimarkis, ke ekzemple, la fuŝado de varoj estas ofta en la ekzistanta sistemo instigis falon de moraleco.⁴¹ Besant plue argumentis, ke ĉiuj

Lavin, Bradlaugh Contra Marx, 27.

Annie Besant, *Moderna Socialismo* (Londono: Freethought Publishing Company, 1886), 5.

Besant, *Moderna Socialismo*, 4.

Besant, *Moderna Socialismo*, 19.

Besant, *Moderna Socialismo*, 35.

Besant, *Moderna Socialismo*, 27.

industriaj malbonoj povas esti kuracitaj per "la anstataŭigo de kunlaboro per konkurenco," de organizado por anarkio en industrio."⁴²

Ŝia altiro al socialismo je ĉi tiu punkto signifis, ke ŝia koncepto pri la ŝtato estis, ke signifaj partoj de ĝi velkos. Certe sindonemo al malgrandskala kunlaboro kaj loka organizado estis vidataj kiel ia anstataŭaĵo por centralizita kontrolo, kiu montriĝis mankhava. Infrastrukturaj publikaj aktivaĵoj kiel fervojoj kaj tramoj, sub socialismo, estus organizitaj de lokaj municipoj kaj 'lokaj instancoj'. Tia aranĝo ankaŭ devus esti konstruita por kaj gaso kaj akvoprovizoj.⁴³ La fido, kiun Besant havis pri tio, povas esti montrita per ŝia sugesto, ke sistemoj de justeco estus preskaŭ nenecesaj, ĉar socialismo estus iginta superfluaĵn la krimojn de avareco.⁴⁴

La ŝtato nur interrompis ĉi tiun klopodon por malcentralizo en la kampo de edukado. Besant vidis, ke nacia sistemo de edukado rafinus guston kaj manierojn: "Individueco tiam fine trovos plenan esprimon, kaj neniuj bezonos..." subpremi sian fraton por certigi plenan eblecon por sia propra disvolviĝo." Pli noblaj kaj pli raciaj estaĵoj estus kreitaj per tia sistemo. Ĝi estus "deviga, ĉar la ŝtato ne povas permesi al si lasi siajn estontajn civitanojn sensciajn" kaj senhelpa".⁴⁵

Kiam Annie Besant transiris al siaj teozofiaj kredoj, ŝi ankaŭ kunigis iom da ĉi tiu pensado en ŝia reago al politikaj eventoj. La Unua La Mondmilito, ekzemple, puŝis ŝin konsideri, ke la ŝtato devus esti identigita kun la nacio kiel partnereco antaŭeniranta en la postmilitan mondon. Citante Henry Sidgwick ŝi fermis la tradician liberalan filozofian timon de la ŝtato. La diraĵo de Sidgwick, ke 'ju pli granda la sfero de la ŝtato, des pli malgranda la libereco de la individuo' nun pasis. Ŝi tiam identigis la ŝtaton kun la

nacio tiel ke la registaro fariĝis "la Ekzekutivo plenumanta la volon de la nacio- 46".

En la sama jaro, 1919, ŝi plue detale priskribis ĉi tiun temon:

Nun, en la Nova Epoko la ŝtato kaj la Nacio estos la samaj; la ŝtato ne estos burokratio kiel ĝi estas nun eĉ ĉi tie iagrade, sed la administrado estos la servistoj de la popolo, en fakoj de la Nacia vivo organizitaj por la bono de la tuto kaj ne por la profito de parto.⁴⁷

Besant, Moderna Socialismo, 28.

Besant, Moderna Socialismo, 36.

Besant, Moderna Socialismo, 47.

Besant, Moderna Socialismo, 41.

Annie Besant, La Milito kaj ĝiaj Lecionoj pri Libereco (Londono: Teozofia Eldonejo, 1919), 15.

Annie Besant, La Milito kaj la Konstruantoj de la Ŝtatkomunumo (Londono: Teozofia Eldonejo, 1919), 15.

Iom da ĉi tio ankaŭ estis inkludita en kritiko de la Okcidento. En La Granda de 1921 Plan Besant argumentis, ke la Oriento havis historian koncepton, ke la devo de la individuo estis al la ŝtato. En la Okcidento, kristanismo evoluis kun la ideo, ke ĝi devis kreskigi la kreskon de la individuo. Poste la socio funkciis surbaze de socia kontrakto. Tamen, ĉi tio mallongigis moralecon, lasante la socion sen forta sufiĉe da juraj sistemoj por kontraŭbatali falsigaĵoj kaj fraŭdon. Besant asertis, ke la La Unua Mondmilito donis al ĉi tiu sistemo sian mortigan baton.⁴⁸

La Fino de la Deknaŭa Jarcento

Antaŭ la fino de la jarcento la ŝtato restis ambivalenca ĉeesto en sekularismaj idealoj kaj retoriko. Multo de ĉi tio devenis de la alligiteco de angla sekularismo al liberalismo. Bradlaugh rapide forigis sin de la Unua Internacio, tiel fermante vojon, per kiu ĉi tiu branĉo de radikalismo povus poste asociiĝi kun la laborista movado kaj socialismo. Rezulte, pluraj provincaj sekularistoj identigis sin kun libertariana liberala individuismo kiu eĥ-

la furioza kontraŭŝtatismo de Herbert Spencer. Tiaj vidpunktoj ankaŭ devenis de aŭtodidaktaj sintenoj kiuj malfidis devigon en la pritraktado de sociaj kaj moralaj malbonoj.

Tamen individuoj kiel Bradlaugh vidis la potencon kaj eblecojn de la ŝtato en tagordo de "ebliga" progreso, kiu forbalas proprajn interesojn kaj privilegiojn per gradualismo. Pogranda renverso de la establita religio de la ŝtato eble iam estis pripensita, sed antaŭ la fino de la jarcento, Viktoria sekularismo pli kaj pli komprenis, ke la ŝtato estas aliancano en la konstruado de progresemaĵ tagordoj. Tian situacion helpis la laŭgrada retiriĝo de kristanismo en Britio, anstataŭ pograndaĵ rompoj kun ĝia pasinteco. Parte ĉi tiu laŭgrada speco de ŝanĝo klarigas la diverĝon de Bradlaugh en pli vastan enlandan kaj imperian politikon same kiel lian respekton por la angla jura sistemo, kaj lian malfidon de kontinenta stilo rompas kun la pasinteco kaj saltas antaŭen en eblajn politikajn mallumo. Eble, strange sugestante Bradlaugh kiel heredonton de Edmund Burke tiom kiom al Thomas Paine.

Ĉi tiu ambivalenco klarigas la surprizan distancon de brita sekularismo de formoj de socialismo kaj socialisma kulturo, kiu estis grava en aliaj eŭropaj landoj antaŭ la fino de la deknaŭa jarcento. Krome, tiuj, kiuj provis tiri britan sekularismon en tiun direkton (kiel ekzemple FJ Gould kaj Annie Besant en unu fazo de ŝia kariero) trovis sian taskon finfine malsukcesa.

Annie Besant, La Granda Plano (Madraso: Teozofia Eldonejo, 1921), 102–104.

Efektive estas interese, ke Gould en pli postaj jaroj trovis sin operacianta en la meze de supernacia ŝtata organizo en la formo de la Ligo de Nacioj kaj tio eble malfermas norman dilemon por humanistoj kaj sekularistoj, kiuj devas alfronti tiajn problemojn regule. Kiel tiaj organizoj devus plani kaj efektivigu strategiojn, kun kiuj ili laboras por realigi ŝanĝon? Ĉu ili moviĝas al kunlabori kun transmaraj organizaĵoj kaj premgrupoj kiam antaŭeniro ene de ilia propra nacio-ŝtato ŝajnas malfacila aŭ neebila?

La Malferma Societo

La streĉiteco inter mallarĝaj kaj larĝaj celoj konfirmiĝis poste en la dudeka-jarcenta postmilita mondo, kiam la diversaj organizaĵoj, kiuj reprezentis britan humanismon, komencis apogi la ideojn de Karl Popper - kiel enkorpiĝitaj en lia koncepto de la 'Malferma Socio'. Ĉi tio estis respondo al totalismo kaj ĝiaj filozofioj, kiuj formis la realecon de la 1940-aj jaroj. La verko de Popper akuzis Platonon kiel konservanto de propraj interesoj kaj pro malestimo pri la potencialo ene de la ordinara individuo. Marx, dume, estis deterministo, historiisto kaj tro obsesita pri klasbatalo. La libro do estis defendo de liberala demokratia socio. Argumentante, ke tia socio estis tute libera de propraj interesoj kiel iu ajn deknaŭjarcenta liberalulo rekonintus.

En ĉi tiu kazo la ŝlosilvorto, kiu estis adoptita, estis "ebligi". Ĝi parolis pri demokratio sed ankaŭ pri meritokratio kaj almenaŭ eĥis la aspirojn de la longa historio de aŭtodidakta kulturo de la sekulara movado kaj la deknaŭa jarcento.

liberala serĉado de mezaklasa reprezentado kaj kontrolo de civilaj institucioj.

Tiel en la postmilita mondo konservi Malferman Societon estis speco de atenteco kombinita kun la daŭra klopodo etendi rajtojn. La fokuso poste falis sur elsendo-amaskomunikiloj, kaj ĉi tiu duobla tagordo videblas funkcia en ĉi tiu aparta kunteksto. La deziro serĉi egalecon de aliro al la BBC montrus humanisman moralecon por la masoj, sed ankaŭ fortigus tiujn, kiuj volis pruvojn, ke humanistoj estas konsiderataj taŭgaj por pli vasta kaj pli profunda civitaneco.

Tamen la logiko de la Malferma Societo antaŭvidis akiri aliron al elsendo-amaskomunikilaro per la prudentulo garantiis la bontenadon de diskutplatformoj kaj debato. Ĝi ankaŭ estis garantianto kontraŭ totalisma kontrolo kaj la malhonorigo de enhavo. Tio estis io, kio almenaŭ parte kongruis kun la vizioj de Lord Reith, ke la BBC devus eduki, informi kaj amuzi. Tamen la BBC ankoraŭ regule cenzuris liberpensajn individuojn kaj elsendojn - neante iujn aliro al la nuntempa periodo.

La koncepto de Malferma Socio ankaŭ okupis sin pri tio, kion ŝtata edukado signifas estis por kaj ĉi tio venis dramece en la tagordon post 1944. La Malferma Societo havis idealojn pri civitaneco sed ankaŭ volis, ke humanismo kontraŭbatalu la ideon, ke infanoj estis trejnataj por esti raddentoj en moderna maŝino. Tio estis parte vizio de liberalaj artoj miksita kun kredo je la ebliganta potenco de homa potencialo - timante la mekanikisman utilisman finon de raciismo.

Konkludo

Tiel ni renkontis konfuzigan aron da respondoj al la ŝtato, kiu indikas kiel humanismo kaj sekularismo en Britio estas superforte ligitaj al liberalaj mondkonceptoj. Kiel tiaj, ili ne fariĝis substance rulitaj en progreseman radikalismen, kiun eble reprezentas la tre milde socialisma Laborista Partio Partio de la dudeka jarcento. Ĝis hodiaŭ multaj humanistoj kaj sekularistoj restas liberalaj/ socialdemokrataj balotantoj. Fundamente grava komuna fadeno tra ĉiuj ĉi tiuj interpretoj estas, ke la ŝtato estis "uzita" de tiuj, kiuj havas aliron al ĝi kiel ilo por balotdistrikta manipulado kaj privata profito. Ĉiuj konceptoj pri ĝia ŝanĝo, antaŭenigitaj de sekularistoj ekde la plej fruaj jaroj de la deknaŭa jarcento (eĉ se en pli postaj ideologiaj alivestiĝoj), komenciĝis de ĉi tiu fundamenta premiso. Fine ili volis, ke ĝi faru diversajn aferojn. Bradlaugh volis, ke ĝi malsovaĝigita por la florado de individuismo kaj senbrida konstitucio; Besant volis, ke ĝi, kiam socialisma, velku aŭ simple estru edukadon. Kiam teozofo ŝi volis, ke la ŝtato estu identigita kun la nacio ofertanta potencon kaj subtenon al ĉiuj civitanoj, efike implicante ke la ŝtato antaŭe regule subtenis troprivilegian pugon.

Estis, kaj restas neniu koloniigo en Britio kiel okazis en aliaj landoj kaj, rezulte, neniu laŭleĝa enkorporigo de sekularistoj en la pensado kaj leĝdonado de la ŝtato. Tiel oni povus montri, ke la ŝtato malhelpas kaj ekzerci malicon, ofte ĉirkaŭ kiu kontrolis resursojn kaj komunikadon, kaj por radikaluloj kaj sekularistoj tio devis esti malkaŝita. Tamen la ŝtato povis ankaŭ leĝdoni favore kaj akcepti la rajtojn kaj respondecojn de ĝia ateisto civitanoj kaj sin mem esti ebliga mekanismo por la Malferma Socio de la dudeka jarcento. Sed la postulo pri vigleco por protekti tiajn instituciojn kaj iliajn kapablojn ĉiam estis centra parto de la sekularisma tagordo.

Karolino Kosuch

Kolizioj, Konkurado kaj Komunaj Celoj: Italaj Sekularismoj kaj la Liberala Ŝtato

Enkonduko

La kovrilo de la numero 3 de la itala revuo L'Ateo ('La Ateisto'; ekde 2020: Nessun Dogma'), eldonita de la Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti ('Unio de Ateistoj kaj Raciismaj Agnostikuloj' – UAAR)¹ montras klerikon kun avide malfermita buŝo kaj trolonga lango larĝe elstaranta. (Figuro 1)

Mono pluvas de supre en lian malsatan faŭkon.² La diketa kleriko manpremas kun iu, kiu restas senkorpa krom sia mano kaj antaŭbrako, vestita en jako. Per ĉi tiu bildo, la UAAR memorfestis la naŭdekan datrevenon de la Laterana Traktato, kontrakto subskribita por solvi la tiel nomatan Roman Demandon kaj por meti rilatojn inter eklezio kaj ŝtato sur novan bazon.³ Parto de ĉi tiu

traktato kritikita de L'Ateo kaj multaj aliaj nereligiaj agantoj per vorto kaj bildo implikis kompenson al la Sankta Seĝo pro ĝiaj perdoj de posedaĵo kaj teritorio dum la itala unuiga procezo. Krome, la traktato donis ŝtatan sendependecon al Vatikanurbo, kio malfermis novajn politikajn ŝancojn por la Sankta Seĝo, kaj nacie kaj internacie. Fine, ka-

¹ Ĉi tiu ĉapitro estas parte bazita sur mia libro *Die Abschaffung des Todes: Säkularistische Ewigkeiten vom 18. bis ins 21. Jahrhundert* (Frankfurto/Ĉeĥa: Kampuso, 2024). Krom se alie dirite, ĉiuj tradukaĵoj estas miaj.

Pri la UAAR, vidu ankaŭ la konkludon de ĉi tiu ĉapitro.

La karikaturo sur la kovrilo de L'Ateo memorigas pri antiklerikalaj karikaturoj publikigitaj en Italio dum la kultur milito de la deknaŭa jarcento. Vidu Manuel Borutta, "Kontraŭkatolikismo kaj la kultur milito en Risorgimento Italio," en *The Risorgimento Revisited: Nationalism and Culture in Nineteenth-Century Italy*, redaktita de Lucy Riall kaj Silvana Patriarca (Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2012), 191–213. Pri la Laterana Traktato kaj la rolo de la Vatikana Ŝtato en la dudeka-jarcenta internacia politiko, vidu Maria d'Arienzo, "La Laterana Traktato kaj la Hermeneŭtiko de la Neŭtraleco de la Sankta Seĝo:

La Fina Malvenko de la Papa Ŝtato kaj la Roma Demando," en *The Vatican and Permanent Neutrality*, redaktita de Marshall J. Breger kaj Herbert R. Reginbogen (Lanham: Lexington Books, 2022), 39–62. La itala originalo de la kontrakto konsulteblas sub "Patti Lateranensi," Vatikana Ŝtata Arkivo, alirita la 30an de aprilo 2023, https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archi_vio/documents/rc_seg-st_19290211_patti-lateranensi_it.html. Pri la Laterana Traktato, vidu ankaŭ la konkludon de ĉi tiu ĉapitro.



Figuro 1: Maurizio Di Bona, kontraŭklerikala karikaturo sur la ĉefpaĝo de L'Ateo 3/2019 (124).⁴

tolikismo estis reasertita kiel la sola legitima ŝtata religio, dum la eklezio denove ricevis specialajn privilegiojn ene de la socio. Kiel la kovrilo de L'Ateo sugestas, ke la Laterana Traktato, subskribita en 1929 kaj reviziita nur en la 1980-aj jaroj, estas ankoraŭ fonto de kritiko por sekularistoj hodiaŭ.⁵ Ĝiaj efikoj kaj heredaĵoj restas esenca-

Reproduktado de la artaĵoj de Di Bona el ĉi tiu ĉapitro estas malpermesita.

Sub la termino "sekularistoj", mi resumas tiujn liberpensantajn, framasonajn, ateismajn, socialismajn aŭ anarkiismajn individuojn kaj grupojn, kiuj klopodis aktive kontraŭbatali religion en ĝiaj institucioj, kaj kredoj, ofertante nereligiajn alternativojn anstataŭe. Sekularistoj, kiel mi komprenas ilin, ne nur deziris privatigi religiajn kutimojn kaj kredojn sed celis anstataŭigi kaj finfine abolicii ilin. En praktiko, kompreneble, tiaj distingo inter sekularaj kaj sekularismaj sintenoj estas prova. En ilia konstanta interagado kun la religia, la sekulara kaj la sekularista formas interplektita konfesia kombinaĵo kun ofte fluidaj limoj. Tamen, por strukturi

esenca parto de la itala nereligia pensmaniero. Ĉi tiu faskita kritiko estu aŭdita en Italio hodiaŭ, kaj la organizaĵoj kiuj esprimas ĝin, kiel la traktato de 1929, havas prahistorio kiu devenas de la itala deknaŭa jarcento kun siaj kulturmilitoj inter eklezio, ŝtato kaj la emerĝanta publika sfero. Estas ĉi tiu historio, kiun mi faros lumigi en la sekvanta.

Ĉar la centro de la katolika mondo situas sur la itala duoninsulo, konfesiaj kaj politikaj luktoj rilataj al moderna itala naciokonstruado dum la dua duono de la deknaŭa jarcento ŝajnis neeviteblaj. Sube, mi iros preter la dueco de ŝtato kaj eklezio per inkludo de pli grandaj partoj de la itala konfesia kampo, pli specife, ĝiaj sekularismaj kaj judaj segmentoj.⁶ Sekvante laŭ la observoj de Martin Papenheim, oni devus emfazi anticipe, ke la kulturmilitoj en Italio kaj aliloke ne estis batalitaj laŭ fiksitaj batallinoj. Prefere, antiklerikalismo, kontraŭkatolikismo,⁷ kontraŭmaterialismo kaj kontraŭmodernismo koliziis en ĉiam ŝanĝiĝantaj konstelacioj kun la eklezio. La respondaj organizoj foje forĝis stabilajn kaj aliffoje pli malfortajn aliancojn kun la ŝtato.⁸

Ekzameni la interagadon inter ŝtato, eklezio kaj sekularistoj, en la unua parto En ĉi tiu ĉapitro, mi konsideros kelkajn aspektojn de la rilatoj inter ŝtato kaj eklezio en la deknaŭjarcenta Italio. Emfazo estas metita sur la liberala ŝtato kun ĝia sekulariga politika tagordo unuflanke kaj pri la respondoj de la Katolika Eklezio al moderneco aliflanke alia. Referencante al ĉi tiuj evoluoj, Hubert Wolf parolis pri "la invento de

la konfesiajn fenomenojn en la longa deknaŭa jarcento pli atente, estas esence labori por diferenciga terminologio kaj uzi ĝin kiam ajn la fonta situacio tion permesas. La termino "sekularistoj" originas de brita historio kaj diferencas laŭ iuj aspektoj (klaso, membreco, virina partopreno) el la itala kazo. Tamen, pro manko de pli bonaj alternativoj, mi translokigas ĝin al la itala kunteksto. Por koncipaj konsideroj, vidu Edward Royle, *Radikaluloj, Sekularistoj kaj Respublikanoj: Populara Liberpenso en Britio, 1866–1915* (Oksfordo: Manĉestro Universitata Eldonejo, 1980). Vidu ankaŭ José Casanova, "La Sekulara, Sekularigoj, Sekularismoj," en *Repensante Sekularismon*, redaktita de Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer kaj Jonathan van Antwerpen (Oksfordo: Oxford University Press, 2011), 154–174.

Pri la konfesa kampo (diskutata kontraŭ germana fono), vidu Todd Weir, "Säkularis-mus (Freireligiöse, Freidenker, Monisten, Ethiker, Humanisten)" en *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*, redaktita de Lucian Hölscher kaj Volkard Krechsch. 6.2; 20. Jahrhundert: Religiöse Positionen und soziale Formationen (Paderborn: Schöningh, 2016), 189–218. Kulturaj militoj en Italio dum la deknaŭa jarcento estas tematigitaj fare de Christiane Liermann, "Kulturkampf in Italien: Sonderfall unter Sonderfällen", en *Europäische Kulturkämpfe und ihre gegenwärtige Bedeutung*, redaktita de Ulrich Lappenküper (Paderborn: Schöningh, 2017), 67–95.

Por diferencoj inter antiklerikalismo kaj kontraŭkatolikismo, vidu Borutta, "Kontraŭkatolikismo" kaj la Kulturo-Milito," 191–192.

Vidu Martin Papenheim, "Roma o morte: Culture Wars in Italy," en *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, redaktita de Wolfram Kaiser kaj Christopher Clark (Kembriĝo: Cambridge University Press, 2003), 208.

9 moderna katolikismo".

Tiaj kompreno pri la interago inter ŝtato kaj eklezio estas esencaj antaŭkondiĉo por kompreni la rolon kaj pozicion de sekularismaj grupoj kaj sekularismoj en la juna itala nacio-ŝtato, kune kun iliaj konfliktoj kaj koalicioj.¹⁰ Ili estos konsiderataj pli detale en la dua parto de ĉi tiu ĉapitro. La tria parto poste esploras la ŝtaton kaj ĝiajn interagojn kun sekularismaj ideoj kaj pozicioj. Aparta atento estas donata al edukado kaj kremacio, nova maniero trakti la mortinta kiu estis proksime ligita al sekularismaj konceptoj kaj tagordoj. Por klarigi la diversecon de sekularismoj, en la fina parto, la juda malplimulto estas traktita.¹¹ La baza argumento, kiun mi traktas en ĉi tiu ĉapitro, estas, ke la ŝtato efektive estis konfesia ludanto, interplektita laŭ multaj manieroj kun la itala konfesia kampo de la tempo. Ŝtataj politikoj de sekularigado foje tre proksimiĝis al la postuloj de la sekularismaj flanko, eĉ se la ŝtato ne malkaŝe pledis por sia propra sekularisma agendo, kiel mi faros montri sube.

Ŝtato-Preĝeja-Rilatoj en la Dua Duono de deknaŭjarcenta Italio

La potenco kaj influo de la Katolika Eklezio en religiaj kaj sociaj aferoj, kaj la teritoria kaj administra supereco de la Papo super grandaj partoj de centra Italio estis realaĵoj, kiujn kaj la itala nacia movado kaj la nekatolikaj konfesiaj agantoj de Italio devis konsideri. Post montrado de komencaj subteno por la nacia ideo, Pio la 9-a rifuzis subteni la Risorgimenton post 1848/1849.¹² Ĉi tiu manko de engaĝiĝo kaj la daŭra katolika premsigno sur la pensmaniero-

Hubert Wolf, *Der Unfehlbare: Pio la 9-a. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert* (Munkeno: CH Beck, 2020).

Pri la diverseco de sekularecoj, vidu Marian Burchardt kaj Monika Wohlrab-Sahr, "Multiple Secularities: Religion and Modernity in the Global Age," *International Sociology* 28, n-ro 6 (2013): 605–611.

Pri itala judismo en la longa deknaŭa jarcento, vidu Ester Capuzzo, *Gli ebrei italiani dal Risorgimento alla scelta sionista* (Florenco: Le Monnier, 2004) kaj la sekvajn konsiderojn. Pri papeco kaj la evoluo de la Katolika Eklezio en la deknaŭa jarcento, vidu Wolf, *La Nekonvenebla*. Pri la itala ŝtato kaj katolikismo en la jaroj de la Risorgimento, vidu Francesco Traniello, *Religione cattolica e stato nazionale: Dal Risorgimento al secondo dopo-guerra* (Bologno: Il Mulino, 2007), 7–220. Katolikaj reagoj al la nacia celo estis, entute, multe pli nuancia. La vasta plimulto de la civitanoj en la nova ŝtato restis ligitaj al katolikismo - malgraŭ la antiklerikalismo kaj kontraŭkatolikismo de gvidaj figuroj de la nacia movado, la populara ideo de Mazzini pri Tria Romo de la popolo kaj sendepende de antiklerikalaj motivoj estantaj esencaj al liberala katolika kulturo mem. Vidu ankaŭ Guido Verucci, *L'Italia*

ligoj, ĉiutaga vivo, sociaj rilatoj, legkulturoj kaj edukado, kune kun la foresto de delonga komuna itala historia tradicio, igis la formado de transregiona itala civila socio sen katolika influo defio. Kunlaboro inter la emerĝantaj sekularismaj grupoj kun iliaj modestaj membreco en la dua duono de la jarcento estis same komplika pro tio konstelacio.¹³

Unua grava paŝo al pli vasta sekularigo estis markita per la regado de Napoleono super grandaj partoj de la duoninsulo komence de la deknaŭa jarcento. La Napoleona Kodekso forigis administrajn, ekonomiajn kaj infrastrukturajn barojn ankaŭ en Italio kaj restrukturis la rilatojn inter ŝtato kaj eklezio laŭlonge de la linioj de la konkordato, establita en 1801.¹⁴ Plurajn jardekojn poste, la influa Ĉefministro de Piemonto-Sardio, Camillo Benso, Grafo de Cavour, kiu havis solida kalvinisma-ĝeneva fono, parolis la francan kiel sian gepatran lingvon kaj fariĝis la unua tute itala ĉefministro en 1861, daŭrigis laŭ tiu ĉi vojo. Cavour antaŭenigis civilan religion kaj havis antiklerikalajn vidpunktojn, kiuj nutris lian sekularan politikan tagordon, kiu poste formis la tutan italan ŝtaton.¹⁵ Malgraŭ ĉi tiu sekulara tendenco, kaj malgraŭ ke religia toleremo estis deklarita konstitucia principo kiu defiis katolikan superecon per inkludo de religiaj malplimultoj en la jura kadro, la unua paragrafo de la Statuto Albertino, la Konstitucio de la Regno Piemonto-Sardio (kiu fariĝis la Itala Konstitucio en 1861 kaj daŭris ĝis 1946) kodigis la statuson de katolikismo kiel la sola religio de la ŝtato.¹⁶

Romo aliĝis al la nove fondita Regno de Italio nur en 1871, post esti kaptita de italaj naciaj trupoj. Tio finis la Papan Ŝtaton, kiu havis ekzistis dum pli ol jarmilo, kaj sigelis la tempan regadon de la Papo. La teritoriaj luktoj de tiuj jaroj forte resonis en la socipolitika sfero, kie eklezio kaj ŝtato batalis por supereco. Inter la disputataj pozicioj inter la sekulara kaj religia potenco en la juna itala nacio-

laica prima e dopo l'unità, 1848–1876: Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana (Romo: Laterza, 1981), 3–13.

Vidu pri ĉi tiuj grupoj, ilia formado kaj politiko, Verucci, *L'Italia laica*. La formado de la moderna itala civila socio dum la deknaŭa jarcento estas diskutita en Steven C. Soper, *Konstruante Civilan Societon: Asocioj, Publika Vivo, kaj la Originoj de Moderna Italio* (Toronto: Universitato de Toronto Press, 2013).

Por la napoleona epoko en Italio, vidu Christopher Duggan, *La Forto de Destino: Historio de Italio ekde 1796* (Boston: Houghton Mifflin, 2008), 3–68.

Pri Cavour kaj lia politiko, vidu Anthony Cardoza, “Cavour kaj Piemonto,” en *Italio en la deknaŭa jarcento, 1796–1900*, redaktita de John A. Davis (Oksfordo: University Press, 2000), 108–131.

“Statuto Albertino,” *Portale Storico della Presidenza della Repubblica*, alirita la 30an de aprilo 2023, https://www.quirinale.it/allegati_statici/costituzione/Statutoalbertino.pdf.

ŝtato estis eklezia jurisdikcio, la primato super geedziĝoj, la nombro de religiaj ferioj, ŝtata limigo de eklezia posedaĵo kaj la forigo de religiaj institucioj, inkluzive de ordenoj. "Ankaŭ en Italio, post 1850, liberaluloj sekvis ĉioampleksan projekton de sekularigado [...], radikaluloj kaj pozitivistoj eĉ argumentis por la seniluziigo de la socio."¹⁷ La bazo por ĉi tiu sekulara-

ŝtatpolitiko en la juna nacio-ŝtato estis la tiel nomataj Siccardi-leĝoj, kiuj estis pasigita en Piemonto-Sardio en 1850.

La rilatoj inter la ŝtato kaj la eklezio tiam atingis novan historian minimumon kun la leĝoj Casati (1859/1861) kaj Coppino (1877).¹⁸ Ĉi tiuj du leĝokorpusoj certigis la ŝtata prerogativo en edukado, inkluzive de ŝtata superrigardo de lernejoj. En la instruplanoj de publikaj lernejoj kaj universitatoj, civitana edukado kaj la natursciencoj ricevis konsiderindan akcelon, dum religia edukado perdis gravecon de ekde 1870 kaj ricevis laŭvolan statuson.¹⁹ En 1873, ĉiuj teologiaj fakultatoj estis devigitaj fermiĝi. Civila geedzeco estis enkondukita en 1865, sekvata de la laiigo de la ĵurformulo en 1876.²⁰ La ŝtato ankaŭ provis transpreni en la areo de sociala helpo: en 1890, ŝtata socia asekuro estis efektivigita. Kun la Sanitara Leĝo de 1888, kremacio fariĝis laŭleĝa. Ĉi tiu leĝo, antaŭenigita ĉefe de la higienisto kaj framasono Luigi Pagliani²¹ sub la ĉefministro de Francesco Crispi de la Historia Maldekstro,²² instigis daŭrantan kulturmilton pri tombejoj-

Manuel Borutta, *Antikatholizismus: Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kul-turkämpfe*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 326; 326–351 (pri la ĝenerala sekularigo-kampanjo en Italio en la dua duono de la dekaŭa jarcento).

Itala esplorado emas emfazi la religiajn aspektojn de la Risorgimento kaj emfazas la Katolika kontribuo al nacia unuigo, dum la interpreta kadro de la kulturo militoj estas de malpli graveco. Vidu Liermann, "Kulturkampf in Italien".

Eĉ antaŭ ĉi tiuj novigoj en edukado, kleraj ideoj, politikaj reformoj kaj sciencaj tendencoj ĉeestis en la itala kulturo, ne nur inter la aristokratato, sed ankaŭ antaŭenigitaj de certaj katolikaj regantoj ene de la katolika eduka sektoro. En la dua duono de la dekaŭa jarcento

jarcento, pli ĝenerala ŝanĝo en prioritatoj sub sekularigaj aŭspicioj okazis. Vidu Duggan, *La Forto de Destino*, 144–152.

Alessandro Ferrari, "La politica ecclesiastica dell'Italia post-unitaria: Un modello post-Westphaliano," *Rivista telematica: Stato, Chiese e pluralismo confessionale* 7 (2013): 3, https://d1vbhhqv6ow083.cloudfront.net/contributi/a.ferrari_la_politicam.pdf, alirita la 17an de decembro 2023.

Pri italaj higienistoj kaj ilia biopolitika misio, vidu Claudio Pogliano, "L'utopia igienista (1870–1920)," en *Storia d'Italia, Annali* 7: *Malattia e Medicina*, redaktita fare de Franco Della Peruta (Torino: Einaudi 1984), 589–631. Pri la higiena paradigmo kaj movado en transnaciaj dimensioj, vidu Philipp Sarasin kaj Brian Hanrahan, "The Body as Medium: Nineteenth-Century European Hygiene Discourse," *Grey Room* 29/*New German Media Theory* (2007): 48–65.

Por Crispi kaj la burĝa, demokratie orientita itala historia maldekstro, kiu formis politiko kaj socio de la 1870-aj jaroj ĝis la 1910-aj jaroj kun ĝiaj ideoj pri sekularigado kaj demokratiigo edukaj, balotaj kaj fiskaj reformoj, sed ankaŭ progresinta kolonia ekspansio, vidu Kristoforo

ioj kaj rilataj mondkonceptaj debatoj pri morto kaj mortado.²³ En ĉi tiu milito, kaj la ŝtato kaj tiuj organizitaj en kremaciaj societoj, subtenataj de framasonoj, liberpensuloj kaj socialistoj, alianciĝis kontraŭ la religia ekvivalento kaj ĝia delonge establita suvereneco super la mortintoj.²⁴

La Katolika Eklezio respondis al la minaco prezentita al eklezia teritorio fare de la Risorgimento kaj al la sekularigaj politikoj de la liberala ŝtato, kiuj subfosis la prerogativojn de la eklezio, per kontraŭliberalaj polemikoj kaj dogma rigideco. Moderna katolikismo, kiel ĝi disvolviĝis en la deknaŭa jarcento, centriĝis ĉirkaŭ la figuro de la Papo, kiu deklaris sin esti la tradicio²⁵ kaj kiu deklaris sian neeraripovon en aferoj de kredo kaj moralo. Ĉi tiu katolikismo estis "pli unuforma, pli..."

centralizita, kaj pli 'romia' ol la dekoka-jarcenta eklezio estis."

26

Per la Syllabus Errorum, apendico al la encikliko Quanta Cura, publikigita en 1864, rekta atako estis lanĉita kontraŭ sekularaj kaj nereligiaj pozicioj. Ĝi kondamnis filozofiajn konceptojn kiel raciismo, politikajn ideojn inkluzive de liberalismo kaj socialismo kaj religiajn vidpunktojn kaj poziciojn, inter ili panteismon, religian liberecon kaj la prerogativon de la ŝtato en la civila socio. Krome, surbaze de la papa buleo Non Expedit (1874), politika partopreno en la nova ŝtato, ĉu en partioj aŭ elektoj, restis malpermesita por katolikoj ĝis 1919.²⁷ Alia novaĵo de tiu tempo koncernis la kreskantan gravecon atribuitan al la laikoj. La eklezio turnis sin al ili kaj mobilizis ilin, ĉu per kreskanta merkato de katolikaj presitaj amaskomunikiloj aŭ per ilia inkludo en la kreskanta sektoro de nove emerĝantaj katolikaj bonfaraj organizaĵoj kaj sociaj organizaĵoj. Ĉi tiujn kunordigis la Opera dei Congressi, tegmenta organizaĵo fondita en 1874. Ĝi okazigis katolikajn festivalojn, iniciatis pilgrimadojn, kreis ŝancojn por publika engaĝiĝo kaj kunigis kritikon kontraŭ kontraŭkatolikaj ŝtataj politikoj.²⁸

Duggan, "Politiko en la Epoko de Depretis kaj Crispi, 1870–96," en *Italio en la Deknaŭa Jarcento, 1796–1900*, redaktita de John A. Davis (Oksfordo: Oxford University Press, 2000), 154–180. Ŝanĝojn en la itala kulturo de morto kaj mortado dum la deknaŭa jarcento traktas Hannah Malone, "Sekulariĝo, Antiklerikalismo kaj Kremacio ene de Italaj Tombejoj de la Deknaŭa Jarcento," *Moderna Italio* 19, n-ro 4 (2014): 385–403. Pri ĉi tiu kultur milito batalita pri la mortintoj, vidu Fulvio Conti, Anna Maria Isastia kaj Fiorenza Tarozzi, *La morte laica: Storia della cremazione in Italia (1880–1920)* (Torino: Scriptorium, 1998). Vidu Wolf, *Der Unfehlbare*, 11. Christopher Clark, "The New Catholicism and the European Culture Wars," en *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, 11. Konkiza superrigardo pri religiaj evoluoj en Italio estas provizita en David Kertzer, "Religion and Society, 1789–1892," en *Italy in the Nineteenth Century, 1796–1900*, redaktita de John A. Davis (Oksfordo: Oxford University Press, 2000), 181–205. Pri la Opera dei Congressi, vidu John Pollard, *Catholicism in Modern Italy: Religion, Society and Politics since 1861* (Londono: Routledge, 2014), 6–68.

Aliancano de la Ŝtato? Italaj Sekularismoj kaj Edukado

Proksime interplektita kun ĉi tiuj konfliktoj inter la sekulara kaj la religia potencoj, itala sekularismo, aŭ pli ĝuste sekularismoj, komencis organiziĝi. Male al katolikismo, sekularismo en Italio restis pozicio tenata nur de malplimulto. La heterogenaj italaj sekularistoj estis unuigitaj ĉefe per sia malakcepto de la Katolika Eklezio kaj ilia komuna lukto kontraŭ la katolika doktrino. Ili ankaŭ kolektive kontraŭstaris la influon de la eklezio sur la socion kaj ĝiajn instituciojn, nome, lernejoj, universitatoj, karieroj, bonfaradoj kaj civila statuso.²⁹ Por proponi alternativojn, italaj sekularistoj kampanjis por science bazita, racia, materialisma, sed ankaŭ humanismaj aŭ civil-religiaj pozicioj en politiko kaj kulturo, kiuj iris preter nura kontraŭkatolikismo aŭ antiklerikalismo.³⁰

Sekularismoj en Italio organizitaj en lozaj kaj dinamikaj grupoj kiuj interkovriĝis rilate al enhavo kaj membreco. Kiel aliloke, la subtenantoj de nereligiaj mondkonceptoj en Italio estis plejparte viroj.³¹ Sociaj kaj instituciaj lokoj en kiu italaj sekularismoj aperis inkluzivis partiojn kiel la Estrema Sinistra Storica, fondita fare de kuracisto kaj framasono Agostino Bertani; socialismaj kaj anarkiismaj medioj; kremaciaj asocioj antaŭenigitaj fare de kuracisto kaj framasono Gae-tano Pini; la rondoj de Mazzini kaj Garibaldi³² kaj ankaŭ akademiularo, kiel la ekzemplo de higienisto kaj antropologo Paolo Mantegazza kaj tiu de fiziologo Jakobo Moleschott indikas. Ambaŭ havis universitatajn katedrojn en Italio kaj ambaŭ esprimis nereligiajn vidpunktojn en siaj sciencaj kaj popularaj skribaĵoj, kaj siaj publikaĵoj-

Pri la komuna bazo de sekularistoj, vidu Verucci, *L'Italia laica*, 179–356.

Todd Weir distingas du tipojn de sekularismo: negativa sekularismo, t.e. esti 'kontraŭ' la eklezio kaj religiaj kredoj,' kaj pozitiva sekularismo, t.e. 'defendi ion kaj sekvi apartan sekularisman tagordon.' Vidu Todd Weir, *Sekularismo kaj Religio en la Deknaŭa Jarcento* Germanio: La Ascendo de la Kvara Konfeso (Kembriĝo: Cambridge University Press, 2014), 70; 84.

Ĉi tiu vir-centriĝo de la nereligia sfero estis eĉ pli okulfrapa en katolikaj Italio ol en protestanta Britio, kie virinoj, almenaŭ iagrade, havis voĉon en sekularismaj asocioj kaj – kelkfoje elstare – publike parolis por ĉi tiu mondkoncepto. Vidu Laura Schwartz, *Malfidela Feminismo: Sekularismo, Religio kaj Virina Emancipiĝo, Anglio 1830–1914* (Manĉestro: Manĉestra Universitata Eldonejo, 2017).

Pri la kontraŭklerikalismo de Garibaldi kaj Mazzini, vidu Laura Fournier-Finocchiario, "Garibaldi and Mazzini: Antiklerikalismo, Laikismo, kaj la Koncepto de Nacia Religio," en *Liberpensuloj en Eŭropo: Naciaj kaj Transnaciaj Sekularecoj, 1789–1920-aj jaroj*, redaktita de Carolin Kosuch (Berlino: De-Gruyter, 2020), 87–108.

publikaj engaĝiĝoj.³³ Plej grave, nereligiaj ideoj disvolviĝis en certaj amaskomunikiloj. De la 1860-aj jaroj ĝis la 1880-aj jaroj, la itala sekularisma diskurso estis dominata de La libera pensanta ĵurnalo de Luigi Stefanoni, Il Libero Pensiero, de la socialisma gazeto, La Plebe, redaktita de Enrico Bignami, kaj ankaŭ de framonaj orgenoj kiel la Rivista Massonica kaj la Almanacco del Libero Muratore. Estis ĝuste ĉi tiuj amaskomunikiloj kiuj instigis la italan kulturan militon per traktado de decidaj temoj kiuj ankaŭ pelis la ŝtatan politikon de sekularigado, nome, civilan geedziĝon, la antaŭenigon de natursciencoj, kampanjo por voĉdonrajtoj, por la enkonduko de kremacio kiel alternativo al tero-enterigo kaj larĝa edukada iniciato en lernejoj kaj universitatoj. Sekularistoj verkantaj por ĉi tiuj periodaĵoj ankaŭ esprimis siajn opiniojn pri aferoj de mondkoncepto, pripensitaj pri sekulara moraleco, diskutis la emancipiĝon de virinoj kaj disvastigis la teorion pri evolucio. Aliaj fokusoj implikitaj penslibereco, racia mondkoncepto bazita sur scienc-materialismaj principoj, la lukto kontraŭ religia dogmo kaj la disvastiĝo de civila religio en La senco de Mazzini.³⁴

Pro sia minoritata statuso kaj sia proksima tema interplektiĝo, la diversaj sekularismoj en la Regno de Italio ankaŭ subtenis unu la alian. Unuflanke aliflanke, ĉi tiu alianco estis forĝita deekstere, ĉar, ekzemple, la vaste legis Civiltà Cattolica, eldonita ekde 1850 de grupo de napolaj jezuitoj kaj rigardata kiel la kontraŭframasona kaj kontraŭliberala porparolanto de la Papo,³⁵ kreis unuecan sekularisman-politikan malamikan bildon.³⁶ Aliflanke, malgraŭ la foje malkaŝa konkurenco kaj sendepende de provoj trovi apartajn vidpunktojn, sekularistoj ankaŭ defendis kaj kuraĝigis unu la alian sur nacia kaj transnacia nivelo pro vera sento de solidareco.³⁷ Frue, ekzemple,

Pri Mantegazza, vidu Carolin Kosuch, "Hygiene, Rasse und Zukunftstechnik: Paolo Mantegazzas Beiträge zur Italianità," QFIAB 97 (2017): 316–338-a Vidu pri Moleschott, Costanza D'Elia, "Grupo Por-trajto kun Liberpensulo: Jacob Moleschott, Risorgimento Culture, and the Italian Nation-Building, and the Italian Nation-Building, and the Italian Nation-Building. Procezo", en Liberpensuloj en Eŭropo, 109–130. Por ambaŭ akademiuloj, vidu ankaŭ la jenon. Pri ĉi tiuj temoj kaj por komentita elekto de kontribuoj al la Libero Pensiero, vidu Antonio De Lauri, Scienza, laicità, democrazia: Il libero pensiero; giornale dei razionalisti, 1866–1876 (Milano: Biblion, 2014).

Pri la Civiltà Cattolica, vidu Francisco Dante, Storia della «Civiltà Cattolica» (1850–1891): Il lab-oratorio del papa (Romo: Edizioni Studium, 1990).

Vidu, ekz., Anonym., "La guerra contro i morti," Civiltà Cattolica (1875): 415–430, artikolon polemizanta kontraŭ kremacio, sekularismo kaj liberalismo. Vidu ankaŭ Anonym., "Gli scandagli della scienza nella immensità del creato," Civiltà Cattolica (1879): 664–677, kiu argumentas por la supereco de kreado super scienco. Por kontraŭframasona kaj kontraŭliberala kontribuo, vidu Anonym., "La Massoneria e la Guerra," Civiltà Cattolica (1870): 529–539.

Ekzemplon de transnacia sekularisma solidareco esploras Daniel Laqua, "Liberpensuloj, Anarkiistoj kaj Francisco Ferrer: La Kreado de Transnacia Solidareca Kampanjo," Eŭropa Review of History (2014): 467–484. Pri komunaj sekularismaj projektoj, vidu Jeffrey Tyssens kaj Petri Mir-

Framasonoj antaŭenigis kremacion en siaj skribaĵoj, dum publikaĵoj de kremaciistoj subtenis la lastan deziron de Garibaldi, framasono, pri kremacio³⁸ kaj aliĝis al la polemikoj kontraŭ la Roma Kurio.³⁹ Il Libero Pensiero, siaflanke, popularigis la penson de Mazzini, recenzis socialismajn publikaĵojn kun simpatio, antaŭenigis kremacion kaj serĉis aliancon kun religiaj malplimultoj, precipe kiam utile por sia propra tagordo.⁴⁰ Konfliktoj en la konfesia sfero do okazis malpli inter la malsamaj

sekularismoj aŭ inter sekularismo kaj religiaj malplimultoj ol kun la katolika flanko. Dum ĉi tiuj disputoj kaj la Katolika Eklezio kaj la nereligiaj agantoj solidigis siajn poziciojn, difinis siajn karakterizaĵojn kaj akre batalis pri la prerogativo pri certaj konceptoj kaj la ĝenerala diskursiva potenco en la socio, kiun ambaŭ volis formi laŭ siaj celoj kaj konvinkoj. En la italaj kulturmiltoj, oni finfine negocis kio kvalifikiĝis kiel religia aŭ nereligia, kaj oni pritaksis kiu el la du frakcioj, je kiu tempo kaj rilate al kiu afero tenus la potencon pozicion.⁴¹ La ŝtato kun sia politiko de sekularigado formis la spinon de ĉi tiuj konfliktoj. Ĝi agis kiel partio en la konfesiaj konfliktoj kaj kunlaboris kun sekularistoj kaj religiaj malplimultoj.

La alianco de la ŝtato kun fifamaj sekularistoj fariĝis aparte videbla en la kampo de edukado. Por tio, kiel jam nelonge menciite en ĉi tiu sekcio, taŭga ekzemplo estas la fiziologo kaj ĉefa subtenanto de scienca materiismo, Jakobo

ala, "Transnational Seculars: Belgium as an International Forum for Freethinkers and Freemasons in the Belle Époque," *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* (2012): 1353–1372. Pri konkurenco kaj kunlaboro en la sekularisma kampo, vidu Lisa Dittrich, "European Connections, Obstacles and the Search for a New Concept of Religion: The Freethinker Movement as an Example for Transnational Anti-Catholicism in the Second Half of the 19th Century," *Journal of Religious History*, Speciala Numero, International Connections: Transnational Approaches to the History of Anti-Catholicism 39 (2015): 261–279.

Pri framasonismo kaj kremacio en Italio, precipe en Romo, vidu Anna Maria Isastia, "La laicizza-zione della morte a Roma: Cremazionisti e massoni tra Ottocento e Novecento", *Dimensione e problemi della ricerca storica* 2 (1998): 55–98.

Vidu, ekz., Malachia De Cristoforis, red., *Atti del quarto congresso della lega delle Società Italiane di Cremazione* (Milano: Tipografia L. Marchi, 1891), 50–57. Vidu Giambattista Demora, "Giuseppe Mazzini ei liberi pensatori d'Italia", *Il Libero pensiero*, 22 marto 1866, 180–194; I. Goffarelli, "Sulla cremazione dei cadaveri," *Il Libero pensiero*, 13 julio 1871, 20–25; *Un Internazionale*, "Lo spettro del socialismo," *Il Libero pensiero*, 1 februaro 1872, 71–102. Pri sekularisma solidareco kun la perforte baptita juda knabo Edgardo Mortara kaj pri sekularismaj kampanjoj direktitaj kontraŭ la Katolika Eklezio kaj ĝia politiko, vidu D'Inc., "Un'altra infamia," *Il Libero pensiero*, 21 februaro 1867, 127–128. Ĉi tiuj intertraktaj procezoj disvolviĝis, je diversaj gradoj, tra Eŭropo en la deknaŭa jarcento. Por la Germana Imperio, vidu Rebekka Habermas, red., *Negotiating the Secular and the Religious in the German Empire: Transnational Approaches* (Novjorko: Berghahn, 2019).

Moleschott, kies fama verko *Der Kreislauf des Lebens* ("La Ciklo de Vivo", 1852) estis tradukita en la italan de Cesare Lombroso, unu el liaj studentoj.⁴² Moleschott, nederlandano, estis minacita de la badena registaro per elpelo de la Universitato de Hajdelbergo pro siaj ateismaj konvinkoj, minaco kiun li kredite "incitita de klerikoj."⁴³ Dum sia svisa ekzilo, la itala komisario-sionero de Eduko, Francesco de Sanctis, faris al li viziton. De Sanctis tiam proponis al Moleschott katedron pri fiziologio ĉe la Universitato de Torino, kiu estos starigota ekskluzive por li.⁴⁴ Liberalaj fortoj en Italio aktive varbis famajn sekularistajn akademiulojn aŭ provizis katedrojn por tiuj jam en Italio por reformi la eduka pejzaĝo, kiu estis dominata de religiaj fortoj antaŭ la Risorgimento.

La verko de Moleschott estis vere sekularisma: lia Ciklo de Vivo rakontis la historion de materio difinanta la fizikan mondon en procezo de formiĝo kaj putriĝo. La libro subesta koncepto malakceptis ĉian nocion pri transcendeo, dualismo, animo, dio aŭ la postvivo. Ĉiu esprimo de vivo, argumentis Moleschott, estus determinita de materio. Centra al lia pensado estis nutrado: se ĝi sufiĉis, li konsideris ĝin esenca elemento de progreso; se ĝi mankus, ĝi rezultus en malforta cerbo aktiveco, malriĉeco kaj sekve malhelpas la plenan disvolviĝon de homa potencialo.⁴⁵ Moleschott ankaŭ esprimis filozofemajn vidpunktojn, interesiĝis pri politiko kaj funkciis kiel senatano en la Regno de Italio, kie li kampanjis por virinaj rajtoj, inter aliaj aferoj.

Inter tiuj, kiuj havis materialismajn kaj evoluismajn vidpunktojn en Italio, kaj kiuj ricevis katedrojn en la juna itala nacio-ŝtato, estis ankaŭ Paolo Mantegazza. Li verkis diversajn sciencajn kaj popularsciencajn skribaĵojn, kiuj estis tradukitaj en plurajn lingvojn dum sia vivo kaj altiris pli larĝan legantaron. Ĉi tio verko atestis pri la ampleksa eduka misio, kiun li persekutis.⁴⁶ La scienckia libro *L'anno 3000: Sogno* ('La Jaro 3000: Revo'), publikigita en 1897, servis ĉi tiun celon laŭ aparta maniero. Ĝia intrigo envolvigis en fikcio la perspektivojn de deknaŭjarcenta sciencisto, higienisto kaj sekularisto, kiu, kiel infano de sia tempo,

Pri la vivo kaj verko de Moleschott, vidu Laura Meneghello, *Jacob Moleschott: Transnational Biography* (Bielefeld: transskribaĵo, 2017).

La originala germana esprimo de Moleschott portis pli pejorativan antiklerikalan tonon. Li parolis pri *Pfaffenseelen*. Jacob Moleschott, *Licht und Leben: Rede beim Antritt des öffentlichen Lehramts zur Erforschung der Natur des Menschen an der Züricher Hochschule* (Frankfurto/Main: Meidinger, 1856), Dediĉo.

Vidu D'Elia, "Grupportreto kun Liberpensulo."

Por la nutraj konceptoj de Moleschott, vidu Claus Spenniger, *Stoff für Konflikt: Fortschrittsdenken und Religionskritik im naturwissenschaftlichen Materialismus des 19. Jahrhunderts, 1847–1881* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021), 77–88.

Vidu Kosuch, "Hygiene, Rasse und Zukunftstechnik."

ne hezitis ankaŭ esprimi mizoginajn kaj rasajn pensojn. En ĉi tio romano, estas natursciencistoj kiuj regas la socion.⁴⁷ Ĉiutagan vivon regas racio, scienca novigado, teknologio kaj mondkoncepta pluropo. La katolika La eklezio estas aboliciita, dum komuna civila moraleco certigas la feliĉon kaj prosperon de la homoj. Per tiaj publikaĵoj, antropologo kaj kuracisto Mante-gazza, kiu tenis la unuan italan katedron pri antropologio en Florenco, kontribuis al la disvastiĝo de sekularismaj ideoj. Tio validas ankaŭ por almanakoj instruantaj siajn legantojn kiel vivi laŭ higienaj principoj kaj romanoj rakontantaj eŭgenikan rakontojn al pli vasta publiko.⁴⁸ Ĝenerale, por Mantegazza, ŝajnis nur afero de tempo, ke problemoj de lia moderna sekulara epoko, inkluzive de alkoholismo, memmortigo kaj manko de feliĉo, kiun li diagnozis inter siaj samtempuloj, estus superita. En la nuna situacio, pesimismo kaj nervozeco triumfus - "pasemaj statoj"

⁴⁹ necesa survoje al progreso, kiun oni povus kuraci, li argumentis, per taŭga edukado en la lernejoj de la estonteco kaj per efektivigo de moraleco bazita sur vera pozitivismo.⁵⁰

Tria en ĉi tiu vico de italaj sciencistoj persekutantaj tiajn konceptojn estis esplorado vojaĝanto kaj profesoro pri anatomio Filippo De Filippi, kiu instruis ĉe la universitato de Torino kaj verkis multajn publikaĵojn. La intereso de De Filippi variis vaste de anatomio ĝis zoologio ĝis geologio. Lia *L'Uomo e le Scimmie* ('Homo kaj Simioj', 1864), libro kiu popularigis la ideojn de Darwin ekde la 1860-aj jaroj pluen, renkontiĝis kun vigla sed ankaŭ polemika respondo.⁵¹ De Filippi mem evitis malkaŝan sekularismo kaj deklaris Darwinismon kongrua kun kristanismo: "Ĉu la origino de homo estu malpli dia kiam la biblia teritorio transformiĝas en la tutan organikan formadon?"⁵² li demandis retorike en ĉi tiu libro. Malgraŭ tiaj engaĝiĝoj al scienco-sciencia neŭtraleco, liaj instruoj falis sur fekundan sekularisman grundon, kiel montras artikoloj en la itala liberpensa gazetaro, kiuj defendis De Filippi kontraŭ jezuito defraŭdon kaj interpretis liajn trovojn por siaj celoj.⁵³

Sekularismaj amaskomunikiloj regule publikigis publikaĵojn pri edukaj aferoj. La ĉefa intereso de framasonaj eldonoj, ekzemple, koncernis la edukadon de virinoj, por provizi al ili ilojn kaj kapablojn, kiuj ebligis al ili

Vidu Paolo Mantegazza, *L'anno 3000 - sogno* (Milano: Fratelli Treves, 1897).

Vidu, ekz., Paolo Mantegazza, *Igiene della cucina* (Milano: Brigola, 1871) kaj Paolo Mantegazza, *Un giorno a Madera: Una pagina dell'igiene d'amore* (Milano: Treves, 1874).

Paolo Mantegazza, *Il secolo nervosico* (Pordenone: Edizione Studio Tesi, [1887] 1995), 73.

Vidu Mantegazza, *Il secolo*, 70-71, 81, 101-102.

La ricevon de darvinismo en Italio studis Giuliano Pancaldi, *Darwin en Italio: Scienzo trans Kulturaj Limoj* (Bloomington: Indiana University Press, 1991).

Filippo De Filippi, *L'uomo e le scimmie: Lezione pubblica* (Milano: G. Daelli e comp., 1864), 68.

Vidu, ekz., Mauro Macchi, "Non è possibile", *Il Libero Pensiero*, 4 aprilo 1867, 221-222.

fariĝi sendependa kaj de la Katolika Eklezio kaj de la pastroj. Tiamaniere, la ligo kun la religia kontraŭulo, al kiu virinoj ŝajnis aparte proksimaj, devus esti malstreĉita.⁵⁴ Per scienca trejnado pri praktikaj aferoj de la vivo kiel ekzemple nutrado, hejma higieno, mastrumado kaj la antaŭenigo de civitana virtoj – alivorte, per sekularisma civitana virina formado – ĉi tiuj 'novaj' virinoj, laŭ la vizio de la viraj sekularistoj, kiuj evoluigis ĉi tiun edukan programon, devis antaŭenigi siajn familiojn. Ili ankaŭ devis fariĝi pli bonaj edukistoj por siaj infanoj, kiuj, per ĉi tiu speco de hejma edukado, estis atenditaj disvolviĝi en bonajn civitanojn kaj ĝustajn homojn. Ĉio ĉi la framasona gazetaro prezentita kiel urĝa tasko de la moderna epoko.⁵⁵

Edukado ankaŭ estis centra zorgo en la itala liberpensa gazetaro.

okupitaj inkluzivis moralan kaj civitanan edukadon, la forigon de pastra influo, monaĥajn idealojn kaj la tiel nomatajn "kontraŭsociajn instituciojn" de la Katolika Eklezio.

Anstataŭe,

familibazita modelo de reproduktado estis prioritatigita. La liberpensa gazetaro ankaŭ metis speciala emfazo pri la "racia edukado de virinoj,"⁵⁷ malakceptante teologion kiel "produkto de homa imago".⁵⁸ Kio restis nekontestita estis la neevitebla-stabileco de la naturaj leĝoj kaj la supereco de materiismo.⁵⁹ Jacob Moleschott regule aperis en ĉi tiu gazetara organo kun citaĵoj, referencoj kaj propraj kontribuoj, (Figuro 2) kiel ankaŭ faris aliaj nuntempaj liberpensuloj kiel Büchner, materialistoj kiel Vogt kaj eminentaj religiokritikistoj de ĉiuj tempoj.

La redaktoroj bonvenigis la kompletigon de la historiaj kaj kritikaj pripensadoj de De Boni, Macchi kaj Miron pri raciismo, kiujn en ĉi tiu revuo transprenis la pozitivist-sciencia kaj eksperimenta interpreto de ĉi tiu filozofio fare de Moleschott.

Katolikaj publikaĵoj vehemente kontraŭstaris tiajn sekularismajn teoriojn kaj konceptojn, kiuj prosperis en la dua duono de la deknaŭa jarcento. Denove, estis la *Civiltà Cattolica* kiu difinis la tonon en kontraŭsekularisma diskurso. La revuo temigis kaj defendis la koncepton de senmorta homa animo, de revelacio, la ekzisto de dio, la resurekto, kaj la sankteco de la eklezio kaj ĝiaj institucioj. Postaj numeroj negative komentis pri pozitivismo, materialismo, evoluciismo, la sekularigo de tombejoj kaj kremacio. Apud amaskomunikiloj kiel la *Rivista Antimassonica* kaj la ĉiutaga *Osservatore Romano*, kiu ekde 1861 faris

Vidu T. Campanati, "La donna: Causa di barbarie e di civiltà", *Rivista Massonica* (1871), 158–159; O. Faust, "La donna e l'istruzione professionale", *Almanacco del Libero Muratore* (1872), 59–68. Ĉi tiuj publikaĵoj portas kaj antiklerikalajn kaj mizoginajn nuancojn.

Vidu Cesare Prandi, "L'educazione della donna", *Rivista Massonica* (1877): 290–299.

Anonym., "L'individuo e la famiglia nel comune", *Il Libero Pensiero*, 20 oktobro 1870, 253.

E., "Educazione razionale della donna", *Il Libero Pensiero*, 5 julio 1866, 433–437.

F. Turotti, "Fiammiferi illuminanti senza fuoco", *Il Libero Pensiero*, 1 novembro 1873, 374.

Vidu Turotti, "Fiammiferi", 372–377.

Anno I.

26 Luglio 1866

N. 50

I L

LIBERO PENSIERO

Giornale dei Razionalisti

Siamo lieti di annunciare ai nostri lettori che l'egregio professore all'università di Torino JAC. MOLESCHOTT, al quale, sulla relazione dell'onorevole Macchi, la Camera conferiva, non ha guari, i diritti di cittadinanza italiana, incominciando da oggi, entra nel novero dei collaboratori del *Libero Pensiero*.

Per tal modo, come il razionalismo era già valentemente rappresentato nella parte storica e critica da DE BONI, MACCHI e MIRON, avrà ora, anche nelle parti che strettamente lo collegano alle scienze positive e sperimentali, il suo degno rappresentante. La Direzione non può che rallegrarsi di questo primo tentativo d'unione, destinato a sempre più cementare e rendere durevole l'edificio della nuova filosofia.

Figuro 2: Il Libero Pensiero, 26 julio 1866, 465. Anonco de la renovigita de Moleschott kunlaboro kun Il Libero Pensiero.

publikaj oficialaj pozicioj de la Sankta Seĝo pri nuntempaj demandoj, 60 estis ĉefe la Civiltà Cattolica polemikanta kontraŭ la "dieca ŝtato" kredus je. La ĵurnalo akuzis ŝtatan liberalismon pri tiranado de la socio per ĝia malakcepto de kaj dio kaj morala leĝo kaj kritikis ĝin pro ĝia mem-absolutigo en la socio.⁶²

⁶¹ liberaluloj

Kio elstaras legante ĉi tiujn publikaĵojn estas la intima scion, kiun la aŭtoroj posedis pri sekularismaj kaj sciencaj skribaĵoj. Ricevante kaj diskutante tiajn publikaĵojn, ankaŭ ili partoprenis en la sciencigo de edukado. Sciencaj metodoj kaj ideoj antaŭenigitaj kaj de la ŝtato kaj de ĝia edukado-

Vidu, ekz., Anonym., "La cremazione ei protestanti", Osservatore Romano, 22 aprilon 1885.

Anonym., "Rivista della stampa", Civiltà Cattolica (1870): 182.

Vidu Anonym., "Il due internazionali", Civiltà Cattolica (1872): 367-368.

naciaj politikoj kaj de sekularistoj do ne estis fremdaj al la katolika diskurso. Pli ĝuste, temis pri malsamaj interpretoj ene de moderna sciencbazita aliro dividita de ĉiuj konfesiaj agantoj.

Kremacio: Subtenata Sekularisma Projekto de la Ŝtato

Leĝaro ankaŭ montriĝis tre favora al sekularismaj pozicioj rilate al kremacio. Dum la fina deknaŭa jarcento, la kremacio de la homaj kadavroj korpo kaj konservado de la cindro en urno en komunaj tombejoj estis temoj vaste diskutita ne nur en la Regno de Italio, sed ankaŭ en Unuiĝintaj Nacioj ŝtatoj kaj en diversaj eŭropaj landoj kiel la Germana Imperio, Francio aŭ Svislando.⁶³ Al tiuj, kiuj subtenis ĉi tiun metodon, kremacio ŝajnis higiena, spacŝpara, moderna, civilizita kaj estetika maniero trakti la mortintojn. Ili ankaŭ konsideris kremacion rimedo por rompi la superecon de katolikismo super la mortintoj, anstataŭigante ĝin per civitana kulturo de entombigo kaj memorfesto ankoraŭ esti establita en la nova ŝtato kaj ĝia civila socio. Kiel sanitara projekto, kremacio estis antaŭenigita de italaj kuracistoj kaj higienistoj - kelkaj el ili framasonoj aŭ radikalaj respublikanoj - ĉe sciencaj kongresoj kaj en publikaĵoj.⁶⁴ Konsiderinda subteno por la nova praktiko ankaŭ venis de framasonaj kaj liberpensaj rondoj. La Rivista Massonica, ekzemple, ofte raportis pri la progreso de la kremacia movado kaj reklamis ĝiajn kongresojn kaj organizojn. Ĝi ankaŭ represis, "kun fervora plezuro" ⁶⁵ kaj kun antiklerikalaj flankaj batoj, raportoj de aliaj gazetoj pri la "religio de la urnoj, religio de sentoj kaj de amo por memorigi la mortintojn, kortuŝa, kaj sen paradema aŭ medumevaj aperoj." ⁶⁶ Envolvita en sia kampanjo por kremacio, Il Libero Pensiero esprimis similajn kontraŭkatolikajn vidpunktojn.⁶⁷

La higienistoj, liberaluloj kaj sekularistaj subtenantoj de kremacio profitis de pli fruaj provoj reenkonduki la forbruligon de la mortintoj en modernaj tempoj dum-

Por ĝeneralaj informoj pri la historio kaj fenomenologio de kremacio tutmonde, vidu Douglas J. Davies kaj Lewis H. Mates, red., *Enciklopedio de Kremacio* (Aldershot: Ashgate, 2005).

Vidu Fulvio Conti, "Aspetti culturali e dimensione associativa", en Conti, Isastia kaj Tarozzi, *La morto laika*, 3–25.

Anonym., "La cremazione a Firenze", *Rivista Massonica* (1891), 251.

Anonym., "La cremazione", 251.

Vidu I. Golfarelli, "Sulla cremazione dei cadaveri", *Il Libero Pensiero*, 13-a de julio 1871, 20–25.

dum la Franca Revolucio.⁶⁸ Francaj skribaĵoj pri la temo el la fino de la dekoka kaj komenco de la deknaŭa jarcentoj trovis eĥon inter kremaciistoj en Italio en la dua duono de la deknaŭa jarcento.⁶⁹ Por establi fundamenton por ilia preferata metodo trakti la kadavron, kiu kongruus por la jarcenta kristana tradicio de ter-enterigo, modernaj kremaciistoj alvokis precipe romian kaj grekan antikvecon, kaj rilatis al aliaj historiaj kaj al nuntempaj kremaciaj tradicioj tra la mondo.⁷⁰

En la 1870-aj jaroj, la unuaj kremaciaj societoj aperis, precipe en Norda Italio.⁷¹ Ili ankaŭ antaŭenigis komunumajn tombejojn kaj civilajn entombigajn ceremoniojn. Tio ŝuldiĝis al pro ilia iniciato, ke la unuaj kremaciejoj estis konstruitaj en Italio. Tiu inaŭgurita en En 1876, ĉe la Cimitero Maggiore de Milano, funkciis la unua moderna kremaciejo en Eŭropo regule. Ĝi estis kontrolata de lokaj municipaj aŭtoritatoj kaj la sanitara konsilio de la regiono.⁷² Gvidata de milana patrioto, kuracisto, higienisto, membro de la kontraŭalkohola movado, framasono kaj senatano de la Regno de Italio Malachia De Cristoforis,⁷³ La kremacia movado de Italio renkontiĝis kun kaj profitis de diversaj leĝdonaj iniciatoj. Respublikanoj kiel Agostino Bertani, aktivulo de la Risorgimento, Ministro pri Internaj Aferoj kaj, poste, Ĉefministro de la Regno de Italio, Francesco Crispi, kuracistoj, higienistoj kaj politikistoj kiel Carlo Maggiorani aŭ la Mazzinistoj kaj reklamanto de virina emancipiĝo, Salvatore Morrelli, certigis, ke politiko traktu la temon de kremacio kaj metu ĝin en "sekulara tradicio."⁷⁴

Kiel menciite antaŭe, kremacio en nove establita italaj komunumaj tombejoj estis unue reguligita per leĝo en 1888. Artikolo 59 de la koncerna kodo deklaris:

Kremacio de kadavroj devas esti farita en kremaciejoj aprobitaj de la provinca kuracisto. Municipoj ĉiam devas provizi la spacon bezonatan por la konstruado de kremaciejoj en tombejoj senpage. Urnoj enhavantaj la restaĵojn de la sukcese farita funebra ceremonio... kremacio povas esti metita en tombejojn, en kapelojn aŭ templojn de ŝtate agnoskitaj organizaĵoj-

Vidu Marina Sozzi kaj Charles Porset, *Il sonno e la memoria: Idee della morte e politiche funerarie nella Rivoluzione francese* (Torino: Paravia, 1999).

Vidu, ekz., Gaetano Pini, "La cremazione dei cadaveri", *Rivista Massonica* (1876): 6–16.

Vidu Vincenzo Grossi, *La cremazione nell'antichità storica e preistorica* (Milano: Carlo Ali-Prandi, 1899).

Vidu Conti, "Aspetti culturali."

Vidu Carolin Kosuch, "La Remalkovro de Kremacio en Italio kaj Germanio," *La Liberpensulo*, 15a de novembro 2022, <https://freethinker.co.uk/2022/11/the-rediscovery-of-cremation-in-italy-and-germultaj/>, alirita la 30an de aprilo 2023.

Pri De Cristoforis, vidu Annalucia Messina, *Malachia De Cristoforis: Un medico democratico nell'Italia liberale* (Milano: F. Angeli, 2003).

Fiorenza Tarozzi, "Il rapporto centro/periferia nel dibattito istituzionale", en Conti, *Isastia kaj Tarozzi, La laika morto*, 134.

cioj aŭ en privataj kolumbarioj kun konstanta celloko tiel ke oni ne povas
ia ajn profanigo.⁷⁵

En 1892, kremacio estis plue detala per leĝo, kiun la reguligaj aŭtoritatoj havis ellaborita kaj aprobita. Ĝi fiksas kotizojn kaj provizaĵojn por transporto sed ankaŭ lasis spacon por la individuaj bezonoj de municipoj kaj kremaciaj societoj.⁷⁶ Kvankam la vojo al ĉi tiu leĝigo serpentumis inter respekto por la katolika plimulto kaj ĝiaj kredoj, unuflanke, kaj la vizio de sekulara aŭ eĉ sekularisma kaj higiena estonteco aliflanke, ĉi tiuj leĝoj plifirmigis la supereco de nacia, regiona kaj loka politiko kaj publikaj sanoficistoj super tombejoj, sanitaraj kaj funebroj.⁷⁷ Institucioj servantaj la publikon, kiel ekzemple la Supera Sanitara Konsilio, konsistis el kuracistoj, inĝenieroj, naturaj sciencistoj, kemiistoj, bestokuracistoj, farmaciistoj kaj administraj kaj juraj fakuloj nomumitaj de la Ministro pri Internaj Aferoj. Religiaj fakuloj ne havis voĉdonrajton pri ĉi tiu registara-administra-medicina-sciencia alianco. Ĉar fama sekularistoj kiel Moleschott elektis ĉi tiun manieron trakti liajn mortigajn restaĵojn, kremacio fariĝis eĉ pli kodigita laŭ sekularismaj terminoj. Lia funebra ceremonio estis aranĝita de kolegoj kaj kunuloj en ceremonio libera de iu ajn religia aludo. La cindro estis metita en la nekatolikan sektion de la Tombejo Verano en Romo.⁷⁸

Kompare kun aliaj eŭropaj landoj, la Regno de Italio estis unu unu el la fruaj uzantoj de kremacio. Dum Francio, Svedio kaj Svislando leĝigis la forbruligon de mortintoj ĉirkaŭ la sama tempo kiel la Regno de Italio, Britio kaj Prusio ne permesis la novan metodon ĝis 1902 kaj 1911, respektive, kvankam la unuaj kremacioj en Britio estis faritaj antaŭ tio. surbaze de specialaj permesoj. La unua aŭstra kremaciejo funkciis en 1922. En Grekio, kremacio estas laŭleĝa nur ekde 2006.⁷⁹ Ĉe la katolika flanko, kremacio restis malpermesita por katolikoj ĝis 1965. Tio plilongigis la kulturan militon. super la mortintoj bone en la dua duono de la dudeka jarcento. Dum la longa

"Legge 22 Dicembre 1888", Normattiva, alirita 30 aprilon 2023, <https://www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:legge:1888-12-22;5849&vig=1891-11-18>.

Vidu Tarozzi, "Il rapporto", 147–148, 170.

Jam dum la regado de Napoleono super grandaj partoj de la itala duoninsulo, lia Décret Impérial sur les Sépultures (1804) malpermesis entombigojn en preĝejoj kaj tombejoj kaj ordonis ilin okazi ekster setlejoj en nove establitaj tombejoj. La leĝaro de la nova Itala Ŝtato reprenis ĉi tiujn evoluojn. Por italaj tombejoj en la deknaŭa jarcento, vidu

Hannah Malone, Arkitekturo, Morto kaj Nacieco: La Monumentaj Tombejoj de Deknaŭjarcenta Italio (Londono: Routledge, 2017), 35–36 (pri la leĝo de Napoleono).

Vidu Meneghello, Moleschott, 434.

Vidu la kronologion en Davies kaj Mates, red., Enciklopedio, 457–473.

deknaŭa jarcento, katolikaj gazetaraj organoj furioze polemikis kontraŭ kremacio, kiun ili rigardis kiel simbolon de la malestimata sekulara mondkoncepto kaj signon de la nebonvena politiko de la ŝtato pri sekularizado. Tiaj kampanjoj kontraŭ kremacio centrita ĉirkaŭ la tiel nomata "milito kontraŭ la mortintoj"⁸⁰ minacante la savon de la mortintoj kaj malobservante ajnan formon de kulturo. La kremaciistoj, siaflanke, turnis sin al scienca materiismo: laŭ ilia vidpunkto, kremacio ebligis la rapidan reintegrigon de korpaj konstrubriketoj en la vivciklon priskribitan de Moleschott kaj aliaj.⁸¹ Kiel ĉi tiu sekcio ilustris, la ŝtato, per sia leĝaro, flanke deviĝis kun la sekularistoj. Por kelkaj italaj politikistoj, kaj por multaj sekularistoj, kremacio simbolis modernecon. Per efektivigo de ĉi tiu praktiko kaj la rilata teknologio en Italio, ili esperis kontraŭagi la antaŭjuĝon vivi en supozeble malantaŭenira suda lando kompare kun la pli industriigitaj eŭropaj socioj.⁸² Ĉar kremacio estis diskutata kaj praktikata ĉefe en Norda Italio, ĉi tiu spaca fokuso plue nutris stereotipojn establitajn dum la Risorgi-mento pri subevoluinta, reakcia kaj superstiĉa Sudo kaj progresema, racia kaj moderna Nordo.⁸³

Religiaj Malplimultoj, Sekularismo kaj la Ŝtato: La juda kazo

Ne devus surprizi, ke la kulturaj militoj inter la ĉefaj religiaj kaj la sekularaj(ismaj) partioj en deknaŭjarcenta Italio ankaŭ influis la religian malplimultoj sur la duoninsulo. Aldone al la malgranda protestanta komunumo,⁸⁴ ĉi tio

Anonym., "La guerra contro i morti", *Civiltà Cattolica* (1875): 415–430.

Vidu, ekz., Guglielmo Funaro, "La cremazione", *Rivista Massonica* (1906): 236–247. Vidu ankaŭ Sil-vestro Zinno, *Discorso sulla inumazione, imbalsamazione e cremazione dei cadaveri* (Napolo: Tip. Johano di Majo, 1873).

Tia estis, ekzemple, la rezonado de Paolo Gorini, kiu inventis unu el la unuaj kremaciaĵoj en uzo ene kaj ekster Italio. Paolo Gorini, *La conservazione della salma di Giuseppe Mazzini: Notizie fornite* (Genova: Tipografia del R. Istituto Sordo-muti, 1873).

Por mallonga enkonduko al ĉi tio, vidu Marco Meriggi, "Legitimismo, Liberalismo kaj Naciismo: La Naturo de la Rilato inter Nordo kaj Sudo en Itala Unuiĝo," *Moderna Italio* 19. n-ro 1 (2014): 69–79.

Antaŭ la unuigo, protestantismo en Italio konsistis ĉefe el kalvinistaj influitaj Valdanoj, kiuj ekloĝis en la alpaĵ valoj de Norda Italio. Protestantismo estis konsiderata 'fremda' al Italio kaj estis sukcese kontraŭbatalita de la Katolika Eklezio. Nur post la formado de la nacio-ŝtato luteranoj, metodistoj kaj aliaj komencis sian misian laboron. Vidu Kertzer, "Religio kaj Socio", 201. En 1861, ĉirkaŭ 32 000 protestantoj vivis en la tuta Italio.

aplikita precipe al la juda malplimulto. Dum la Statuto Albertino de 1848 en Piemonte-Sardio kaj ekde 1861 en la tuta Regno Italio donis laŭleĝan kaj politika egaleco al ĉiuj civitanoj sendepende de ilia kredo, la Legge Rattazzi de 1857 antaŭvidis specialajn regularojn por judoj. 85 Katolikoj kaj protestantoj estis traktataj laŭ ĝenerala civila juro, dum la juda komunumo subtenis siajn entreprenajn organiza strukturo protektata de la ŝtato. Tio ebligis al ili, interalie, pagi impostojn.⁸⁶ Estis membroj de la Sinistra Storica, precipe Rattazzi, kiuj havis subtenis la postulojn de la judaro de Piemonte por aŭtonomio en religiaj aferoj, post varmegaj politikaj debatoj en la parlamento pri tio, kio devus esti prioritatigita: la egaleco de ĉiuj civitanoj aŭ la libereco kaj memdetermino de certaj partoj de la socio.⁸⁷ Ĉar la liberala ŝtato plene emancipis la italan judaron, faciligis ĝeneralan judan partoprenon en politiko, socio kaj ekonomio, kaj ankaŭ donis kun certa grado da aŭtonomeco, ĝi estis alte estimata de judaj civitanoj.⁸⁸

Meze de la jarcento, ĉirkaŭ 40 000 judoj vivis en Italio, la plej multaj el ili en la nordo kaj centro de la duoninsulo.⁸⁹ Multaj aktive subtenis la Risorgimenton ekde la malfruaj 1850-aj jaroj kaj bonvenigis la fondon de la nacio-ŝtato; plimulto ricevis emancipiĝo pozitive.⁹⁰ En la nova ŝtato, judoj okupis ĉefajn akademias, politikajn kaj armeajn postenojn. Pli ol 100 judaj membroj de la parlamento kaj la senato kontribuis al la formado kaj firmigo de la nova ŝtato ĝis la

Unua Mondmilito. En 1912, kun Luigi Luzzatti, Italio havis judan ĉefministron kaj De 1902 ĝis 1903, la jud-itala Giuseppe Ottolenghi funkciis kiel Ministro de Defendo.⁹¹

Stefania Dazzetti, "La legge organica per le Università israelitiche piemontesi del 1857: Il dibattito e le scelte del Parlamento subalpino", *Rivista telematica* 1 (Januaro 2023).

Judismo en Toskanio, Lombardio, Veneto kaj aliaj regionoj estis organizita malsame, surbaze de pri libervola komunuma membreco. Nur sub la faŝisma Legge Falco de 1930/1931 leĝaro koncerne la judajn komunumojn de Italio estis unuigita. Vidu Tullia Catalan, "Juden und Judentum in Italien von 1848 bis 1918", en *Denn in Italien haben sich die Dinge anders abgespielt: Judentum und Antisemitismus im modernen Italien*, redaktita de Gudrun Jäger kaj Liana Novelli-Glaab (Berlino: Trafo, 2007), 83.

Vidu Dazzetti, "La legge organica."

Pri la procezo de juda emancipiĝo kaj la historio de judismo en dekaŭjarcenta Italio, vidu Elizabeth Schächter, *La Judoj de Italio, 1848-1915: Inter Tradicio kaj Transformo* (Londono/Portlando: Valentine Mitchell, 2010).

Vidu la kataluna, "Juden und Judentum", 71–86.

Por diskuto pri malsamaj aliroj al emancipiĝo, vidu Andrew M. Canepa, "Emancipiĝo kaj juda respondo en Italio de la mezo de la dekaŭa jarcento," *European History Quarterly* 16 (1986): 403–439.

Pri itala judismo kaj la socia akcepto de judoj en la liberala itala ŝtato, vidu Martin Baummeister, "Ebrei fortunati? Juden in Italien zwischen Risorgimento und Faschismus", en *Italien*,

Emanciĝo kaj la perspektivo (kaj ankaŭ la neceso) de kulturigo alfrontis italan judaron al nova situacio. Civila egaleco kaj civitaneco necesaj. Ĉiu juda individuo kaj la komunumoj en kiuj ili vivis por redefini kion esti juda signifus de nun en socio de egaluloj en kiu religio estis farita pli-malpli privata afero. Nove fondita juda amaskomunikilo kiel ekzemple la Triesto-bazita *Corriere Israelitico*, kiu fine de la jarcento alprenis pli cionismajn poziciojn, kaj la piemonta *Vessillo Israelitico*, kiu tendencis al reformo kaj kulturigo, provizis publikajn platformojn por la intertraktado de tiaj demandoj.⁹² Italaj judoj ankaŭ aliĝis al framasojn loĝioj. Ĉi tio rezultis parte el civitana konscio sed ankaŭ ĉar antisemitismo estis konsiderata kiel firma loko en certaj katolikaj amaskomunikiloj kaj en partoj de katolika kulturo kiel faris kontraŭmasonismo.⁹³ Konsiderante tion, la antiklerikalismo kaj kontraŭkatolikismo de sekularistoj en maniero ankaŭ funkciis kiel protekta ŝildo kontraŭ tia brutanta antisemitismo minacoj.⁹⁴

Pli proksima rigardo al la itala juda gazetaro de la dua duono de la jarcento malkaŝas, ke judaj amaskomunikiloj konstante pripensis temojn rilatajn al juda vivo en ĝia kreskanta konfrontiĝo kaj intermiksiĝo kun la kristana ĉiutaga kulturo de la plimulto.⁹⁵ Tiuj inkluzivis miksitajn geedzecojn, manĝregulojn, cirkumcidon aŭ la observadon de la ŝabato en kristana socio kun malsama festivala ordo. Kiel parto de ĉi tiu tema elekto, judaj gazetaraj organoj ankaŭ traktis temojn, konceptoj kaj valoroj antaŭenigitaj kaj de la liberala ŝtato kaj de sekularistoj. Preskaŭ preterpase, ili ankaŭ fariĝis judaj entreprenoj. Tio estis vera pri liberalaj kaj sekularismaj nocioj kiel "progreso", precipe de la itala nacio kaj la itala civila socio, kiun la *Corriere Israelitico* instigis judajn civitanojn laŭeble plej bone kreskigi kiel aliancantojn de siaj italaj fratoj.⁹⁶ La termino "higieno" same ricevis atenton en judaj amaskomunikiloj, koncepto kiu, kiel diskutite pli frue, funkciis kiel paradigmo por kaj la ŝtata sanitara politiko kaj la sekularisma kremacia kampanjo. Kontraŭ ĉi tiu fono, la *Vessillo Israelitico* proklamis

Blicke: Neue Perspektiven der italienischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, redaktita de Petra Terhoeven (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 43–60.

Krom aliaj kontribuantoj, ankaŭ rabenoj publikigis en ĉi tiuj revuoj. Tiel, ilia interpreto de juda juro estis prezentita al pli vasta rondo de legantoj. Ĉi tiuj rabenoj reprezentis diversajn italajn rabenajn skolojn.

Vidu Jose David Lebovitch Dahl, "La Rolo de la Romkatolika Eklezio en la Formado de Moderna Antisemitismo: La Civiltà Cattolica, 1850–1879," *Modern Judaism* 23, n-ro 3 (2003): 180–197.

Vidu la kataluna, "Juden und Judentum", 82.

Pri juda identeco en la nova ŝtato, vidu Carlotta Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani: Autorappresentazioni di una minoranza* (1861–1918) (Bologna: Il Mulino, 2011).

Vidu Nicola Antippa, "La causa d'Israele propugnata da un cristiano," *Il Corriere Israelitico* (1864): 38.

ĝenerala juda higieno "fizika kaj morala"⁹⁷ rezisteco kiu ĉiam estis la antaŭkondiĉo por iu ajn juda kunekzistado kun aliaj popoloj. Fine, ĉi tiuj ĵurnaloj ampleksis raciismon, civitanan edukadon, bonfarton kaj moralecon kiel esencajn por juda tradicio kaj vivo. Kelkaj kontribuoj eĉ asertis la kongruecon de juda religio kun darvinismo.⁹⁸ Konektante politik-liberalajn (kaj certajn sekularismajn) temojn al liberala interpreto de judismo, ĉi tiuj amaskomunikiloj celis alianciĝi la juda malplimulto kun la ŝtato (kaj neeviteble, iagrade, kun la sekularistoj). Tiel la kontribuantoj al ĉi tiuj ĵurnaloj provis sin deteni de akiri kaptitajn en la kaptiloj de kultura milito. Anstataŭe, ili prezentis judismon kiel jam sufiĉe sekulara kaj moderna por fari signifan kontribuon al la sekulara nacia estonteco.

En la jardekoj post la unuigo, kremacio aparte estis signifa zorgo ne nur pri ĉi tiuj amaskomunikiloj sed ankaŭ pri judaj religiaj aŭtoritatoj, kiel indikas rabenaj disertacioj publikigitaj pri ĉi tiu temo. Dum la influaj Livornoj rabeno kaj kabalisto Elia Benamozegh malakceptis ajnan eblan akcelon de korpa malkomponiĝo kontraŭe al la kabala principo de Gilgul, la ciklo de reenkariniĝo, kaj multaj ne-kabalaj rabenoj ankaŭ estis sufiĉe kritikaj aŭ hezitemaj direkte al kremacio,⁹⁹ malplimulto de rabenoj kiel Vittorio Castiglioni aŭ Moischè Tedeschi esprimis pozitivajn opiniojn pri ĉi tiu praktiko. Por ili, kremacio ŝajnis tute ne malkongrua kun judaj tradicioj. Judismo, ili asertis en siaj skribaj deklaroj, ĉiam bonvenigis progreson kaj novajn evoluojn. Laŭ ilia opinio, kremacio ne faris escepton al tio.¹⁰⁰

Konsiderante tion, kelkaj judoj iris eĉ pli foren jam en la deknaŭa jarcento kaj decidis kremaciigi siajn mortajn restaĵojn.¹⁰¹ Ĉi tiu decido estis signo de ilia sukcesa emancipiĝo kaj kulturigo. Sed male al sekularistoj kun kristan-katolika fono, kremacio aŭ la akcepto de aliaj sekularismaj konceptoj en la juda kazo ne nepre indikis malakcepton de la juda kredo. Ofte, ĝi estis pli ĝuste gesto de aprezo al la ŝtato kaj ĝiaj politikoj, kiuj donis al ili rajtojn kaj ofertis al ili esperplenan perspektivon por la estonteco post jarcentoj da kontraŭjuda leĝaro. Tiel, "formoj de sekularismo

Anonym., "A proposito dell'igiene e delle malattie negli ebrei", *Il Vessillo Israelitico* (1891): 329.

Vidu Anonym., "La Bibbia e il Darwinismo", *Il Vessillo Israelitico* (1892): 69–70.

Pri rabenaj konfliktoj en deknaŭjarcenta Italio, vidu Carolin Kosuch, "Zwischen Gesetz und Technik: Die Feuerbestattungsfrage des 19. Jahrhunderts als Prisma italienisch-jüdischer Selbstverortung," en *Technologien des Glaubens: Schubkräfte zwischen technologischen Entwicklungen und religiösen Diskursen*, redaktita fare de Klaus Tanner et al., *Acta Historica Leopoldina* 71 (2017): 155–171.

Vidu Kosuch, "Zwischen Gesetz und Technik", 166.

Por statistika superrigardo, vidu Conti, "Aspetti culturali," 93 (inter 1876–1910, 1 298 katolikoj, 83 judoj kaj 76 protestantoj elektis esti kremaciitaj en Italio).

kaj judeco povis iri man-en-mane por italaj judoj.” Eminentaj ¹⁰² Tamen, la kremacioj de judaj italaj, kiel ekzemple la delonga ĉefrabeno de Triesto, poste de Romo, Castiglioni,¹⁰³ aŭ la antaŭa roma urbestro, Ernesto Nathan, ĉiam estis sensacio.

Disvolviĝinte sur kristana fono en la dua duono de la deknaŭa jarcento, sekve ankaŭ sekve resonis, estis akceptita kaj daŭre antaŭenigita de la juda malplimulto, tamen sen nepre reflekti nereligiajn sintenojn.

Konkludo

Kiel ĉi tiu ĉapitro montris, la liberala itala ŝtato de la deknaŭa jarcento, kun sia politiko de sekularigado, profunde interplektiĝis kun la konfesia kampo. Konkurenco kaj longdaŭra kultura milito ekestis ĉefe kun katolikismo kaj ĝiaj institucioj. Ili dominis la socion kaj politikon de la itala duoninsulo antaŭ la Risorgimento kaj daŭre ludis gravan rolon en la vivoj de homoj. La aliaj konfesiaj agantoj - reprezentantoj de sekularismo kaj religiaj malplimultoj, precipe la juda, kiu estis diskutita pli detale en ĉi tiu ĉapitro - emis al la liberala ŝtato sed ankaŭ unu al la alia. Kelkaj liberalaj judoj subtenis certajn praktikojn antaŭenigitajn de sekularistoj, kiel ekzemple kremacio, dum sekularistaj amaskomunikiloj raportis kun simpatio pri religiaj malplimultoj.

Tamen, ĉi tiu strategia alianco ne povis kaŝi sin de la fakto, ke la antiklerikala kaj kontraŭreligia retoriko uzata de sekularismaj amaskomunikiloj kelkfoje ankaŭ celis certajn rabenojn aŭ la profetojn de la Torao.¹⁰⁴ Kiel argumentite en ĉi tiu ĉapitro, juda aprobo de sekularismaj ideoj aŭ praktikoj indikis neniun ĝeneralan judan tendencon al sekularismaj pozicioj. Plej multaj italaj judistoj (kiel judoj aliloke en Eŭropo dum la procezo de emancipiĝo kaj alkulturiĝo) vivis ekstere iniciatemajn kaj engaĝitajn vivojn subtenantajn la ŝtaton kaj ĝian socion, al kiu ili apartenis. Ilia judismo turniĝis internen kaj havis sian lokon en familioj, ankaŭ en sociaj rilatoj aŭ en certaj areoj de kulturo. Ĝi ne malaperis, ĝi ŝanĝiĝis.¹⁰⁵

Luisa Levi D'Ancona Modena, "Prospero Moisè Loria: Kaza Studo de Juda Sekularismo en Liberala Italio", *Juda Historio* 31 (2018): 265. Loria estas ekzemplo de juda sekularisma engaĝiĝo kaj filantropio sen forlasi judismon. Vidu David Gianfranco Di Segni, "I rabbini di Roma nell'Ottocento e agli inizi del Novecento", en *Ebrei a Roma tra Risorgimento ed emancipazione* (1814-1914), redaktita fare de Claudio Procaccia (Romo: Gangemi, 2014), 155-159. Vidu Gino Lafesti, "I profeti", *Il Libero Pensiero*, 1-a de februaro 1866, 68-70. Vidu Capuzzo, *Gli ebrei*, 82.

Malgraŭ la kodigo de katolikismo kiel ŝtata religio en la Statuto Al-bertino kaj sen disvastigi propran sekularisman mondkoncepton, sed prefere strikta apartigo de eklezio kaj ŝtato kiel la bastono kaj la daŭra ekzisto de “purigita, [...] pli libera”¹⁰⁶ eklezio en la nova nacia ŝtato kiel la karoto, la la sekularigpolitiko de la ŝtato ankoraŭ kontentigis centrajn sekularistajn postulojn kaj poziciojn. Inter ili, kiel jam montrite, estis la anstataŭigo de religia per civitana, sciencbazita edukado, la provizado de laŭleĝaj rimedoj por libere elekti kremacion, aŭ la celo establi socion bazitan sur komunaj valoroj kiel civitana moraleco, higieno kaj la familio konceptita kiel la nukleo de la nacia komunumo.

Kompare kun civitanoj, kiuj apartenis al religia komunumo, la statuso de ateistoj aŭ tiuj, kiuj ne deziris esti parto de iu ajn konfeso, estis sufiĉe malfirma. En la deknaŭa kaj ankaŭ dudeka jarcentoj, ĉi tiuj individuoj estis diskriminaciitaj. Ekzemple, en kazo de malliberigo, ili devis ĉeesti katolikaj religiaj servoj, kiuj laŭsupoze utilis ilian moralan reedukadon. Sub la faŝisma reĝimo, katolikismo estis konsiderata la morale ordiganta spino de la lando. Tio malkvalifikis tiujn, kiuj ne apartenis al iu ajn konfeso, kiel morale suspektindaj ribelantoj.¹⁰⁷ Daŭrigi la observojn en la enkonduko al ĉi tiu ĉapitro kaj konsideri el longdaŭra perspektivo la kompleksan rilatoj analizitaj supre: ekde 1929, kun la Laterana Traktato, geedziĝoj iam denove falis sub la prerogativon de la eklezio, religia instruado estis reenkondukita en lernejojn kaj blasfemo denove fariĝis puninda delikto.¹⁰⁸ La respublikana konstitucio de 1947 do antaŭvidis religian liberecon kaj liberan praktikadon de religio ene de la jura kadro. Ekde 1979, tio ampleksas la rajton esti agnostika aŭ ateista kaj ne aparteni al iu ajn konfeso (Artikolo 19). Dume, la praktikaj implicoj por la nereligia flanko estis kaj estas afero de intertraktado en kulturo kiu ankoraŭ estas ĉefe katolika.¹⁰⁹ Interkonsentoj havas atingita duflanke, laŭ la konstitucio (Artikolo 8), inter la ŝtato kaj religiaj agantoj en la konfesia kampo,¹¹⁰ ne kun la nereligiaj

Camillo Conte di Cavour, “Parolado de Grafo Cavour pri la Romia Demando,” New York Times, la 21-an de aprilo 1861, 3.

Vidu “Ateismo e legislazione italiana”, UAAR, <https://www.uaar.it/laicita/ateismo-legislazione-italia/>, alirita la 30an de aprilo 2023.

La Laterana Traktato ne kondukis al kompleta rekonfesiigo. Ĝi faris gravajn koncedojn al la Katolika Eklezio sed daŭre certigis la prerogativon de la ŝtato.

Vidu Alessandro Ferrari kaj Silvio Ferrari, “Religio kaj la Sekulara Ŝtato: La Itala Kazo,” en *Religio kaj la Sekulara Ŝtato: Naciaj Raportoj*, redaktita fare de Javier Martínez-Torrón et al. (Ma-drid: Universidad Complutense, 2015), 435.

Vidu Ferrari kaj Ferrari, “Religio kaj la Sekulara Ŝtato,” 437–438. Surbaze de tiaj interkonsentoj, religiaj aŭ bonfaraj institucioj povas ricevi impostmonon (‘otto per mille’, 0.8 procentoj de la salajroimposto).

al kiuj ĝis nun estas rifuzataj la statuso de konfeso en Italio.¹¹¹ La kreskanta nereligia flanko nuntempe kampanjas kontraŭ tio.¹¹²

Kun UAAR, fondita en 1991 kaj membro de la Eŭropa Humanisma Federacio, kreiĝis asocio, kiu aktive defendas la rajtojn de ateistoj kaj agnostikuloj en Italio kaj defendas ateismajn kaj nereligiajn ideojn. Plurfoje, ĉi tiu organizo lanĉis iniciatojn por atingi interkonsenton kun la ŝtato necesan por provizi al la nereligia flanko rajtojn kaj garantiojn por financado de nereligia lernado aŭ socia kaj bonfara laboro. Ilia organo, L'Ateo/Nessun Dogma, kiel ilustrite en la enkonduko, daŭrigas la vojon prenitan de deknaŭjarcentaj sekularistoj kun iliaj postuloj pri laikismo kaj la batalo kontraŭ katolikaj prerogativoj. Ĉion konsiderante, la batalo de italaj sekularistoj por...

"civika dimensio de politikaj decidoj" daŭras ¹¹³ kaj la "sekulareco de institucioj" ¹¹⁴ bone en la dudekunuan jarcenton.

Vidu pri ĉi tiuj interkonsentoj Ferrari kaj Ferrari, "Religion and the Secular State," 437–438. La traktado de la nereligia tendaro nuntempe atendas sin antaŭ la Eŭropa Kortumo. Ĝin prezentis la UAAR. Dum en 2007, 13 procentoj de ĉiuj italaj identigis kiel nekredantoj, la procento estis 22.6 procentoj en 2017. Vidu Tina Magazzini, "Country Report: Italy," <http://grease.eui.eu/wp-content/uploads/sites/8/2019/11/Italy-Report.pdf>, 7, alirita la 30an de aprilo 2023. Tamen, ĉi tiuj ciferoj ne reflektas la organizan nivelon de nekredado, kiu estas pli malalta. Stefano Incani, "L'Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti compie trent'anni," L'Ateo 5, nr. 114 (2017): 6. Incani, "L'Unione," 6.

Jeffrey Tyssens La

Ateisto kaj la Kortumo. La Malsukcesa Sekularigo de la Jura Ĵuro en la Deknaŭa-jarcenta Belgio

Enkonduko

Se iuj eble prenis la nocion de ĵuro kiel memkompreneblan, ĝi estas tute alia. Sciencaj traktatoj montras mirigan kompleksecon je historia, antropologia, lingva kaj filozofia niveloj. Tial estas neeble eĉ nelonge alproksimiĝi al tia figuraĵo en ĉi tiu ĉapitro. Tamen, permesu al mi reteni el ĉi tiu fascina scienca verko la difinon, kiun la franca lingvisto Emile Benveniste donis pri ĝi en 1947 kiel "aparta modaleco de aserto, kiu subtenas, garantias, demonstras, sed ne fondas ion ajn. La ĵuro estas nur per tio, kion ĝi plifortigas aŭ solenigas: pakto, engaĝiĝo, deklaro". ofte kombinas normigitan formulon kun mana gesto.² La ĉefa observado, tamen, estas, ke normale pli alta¹ La ĵuro prezentas sin kiel "buŝan riton", kiu potenco estas alvokata, ekzemple dia potenco, de kiu kondiĉa sankcio estas postulata sur sin, se pakto aŭ engaĝiĝo ne estas plenumata aŭ se deklaro ne konformas al la vero. Ĵuro povas preni du bazajn formojn. Unue, ekzistas la "promesa" ĵuro, kiu engaĝigas individuon por la estonteco, ekzemple lojale plenumi siajn devojn en publika ofico. Poste, ekzistas la "aserta" ĵuro, kiu dungas individuon kiel atestanton por diri la veron pri faktaj aferoj, kiuj okazis en la pasinteco. Ambaŭ tipoj fine montriĝis konfliktemaj kiam, en la deknaŭa jarcento, ateistoj devis ĵuri en sia tradicia formo. Dum la promesĵuro kaŭzis konsiderindan tumulton en Britio - fifame kun la kazo Bradlaugh,³ - efektive la aserta ĵuro mobilizis sekularajn fortojn en Belgio.

Mia traduko. Vidu Emile Benveniste, "L'expression du serment dans la Grèce ancienne," *Revue de l'Histoire des Religions* (1947):

82. Simone Lecoindre, "Ma langue prête serment...", *Le Serment*. I. Signes et fonctions, redaktita de Raymond Verdier (Parizo: CNRS,

1991), 6. Kiel amplekse analizite en Walter Arnstein, *The Bradlaugh Case. A Study in Late Victorian Opinion and Politics* (Oksfordo: Clarendon Press, 1965). Britio ankaŭ konis siajn problemojn kun la asertora ĵuro. Ambaŭ demandoj estus traktataj en leĝpropono prezentita de Bradlaugh post kiam li estus instalita kiel parlamentano. Vidu Edward Royle, *Victorian Infidels. The Origins of the British Secularist Movement 1791–1866* (Manĉestro: Manchester University Press, 1974), 268–272.

Frapante, la afero ricevis nur malmultan sciencon atenton,⁴ kompare kun la bone studitaj lernejoj militoj aŭ la tombeja konflikto. Oni tamen ne subtaksi ĝian gravecon, ĉar ĝi levis esencajn demandojn pri la funkciado de nekredantoj en la socio ĝenerale kaj pli specife ene de ĝia institucia aparato. Dum la brita debato pri promesĵuro levis demandojn pri la valoro de la fideleco de la nekredanto al la ŝtato kaj juro, la asertoĵuro lanĉis polemikon pri ĉu ateisto povus legitime funkcii kiel kredinda atestanto ene de la jura sistemo de la lando. Tio tute ne estis negrava afero, ĉar ĝi elstarigis fundamente ne-sekularan trajton de publika aŭtoritato en Belgio. Efektive, kiel Max Weber deklaris en sia ĉapitro pri politikaj komunumoj en *Wirtschaft und Gesellschaft*, la administrado de justeco povas esti konsiderata unu el la kvin bazaj funkcioj de la ŝtato (kune kun ĝiaj leĝdonaj, policaj, militaj kaj higienaj/edukaj/bonfartaj/kulturaj funkcioj),⁵ eĉ de noktgardista ŝtato kiel Belgio estis dum la plej granda parto de la deknaŭa jarcento. La konsekvencoj ne povus esti pli klaraj. Se ateisto sekvus sian konsciencon kaj rifuzus postuli dian sankcion, lia aliro al ĉi tiu baza ŝtata servo estus almenaŭ mankhava. Li certe alfrontis sankcion, lia atesto povus esti nuligita ipso facto kaj li eĉ riskis neon de justeco, tute simple, kiel ekzemploj eksterlande pruvis.⁶ En ĉi tiu ĉapitro, mi traktos la jenajn demandojn: kia estis la preciza jura kadro de la jura ĵuro en Belgio? Kiu alfrontis ĝian religian formaton per agoj de rifuzo aŭ protesto? Ĉu ĉi tio estis organizita formo de sekulara rezisto?

Kion oni povas diri pri ĝia ofteco, kronologio kaj geografio? Kiel reagis la tribunaloj al rifuzoj de ĵuro, kaj specife la supera kortumo de la lando, la Kortumo de Kasacio, kiam ĝi devis trakti (finajn) rimedojn pri la afero (kaj eble nuligi juĝon de pli malalta jura nivelo)? Evidente, la afero provokis doktrinan debaton inter advokatoj, kiu tuj disverŝiĝis en polemikojn en la ĉiutaga gazetaro. Ĉi tiuj estis plej revelaciaj pri la vidpunktoj pri ateismo (aŭ supozebla ateismo) en la socio, la pura ebleco de tio kaj la protekto, kiun ĝi povus akiri - aŭ ne - sub la konstitucio de 1831. Kiujn efikojn rezultis el ĉi tiuj konfliktoj-

Charles Huberlant, "La formule du serment en justice et la liberté religieuse", *Annales de Droit* (1968): 141-187; Pol Defosse, *Dictionnaire historique de la laïcité en Belgique* (Bruselo: Pire, 2005), 250-251; Nicolas Banneux, "Brèves observations sur le caractère religieux du serment au XIXe siècle à travers l'affaire 'Michel'", *Histoire du droit et de la justice: Une nouvelle génération de recherches*, redaktita fare de Dirk Heirbaut, Xavier Rousseaux & Alain Wijffels (Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires, 2091-510), 4091-510.

Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen: JCB Mohr, 1922), III, 615. Kiel montrite, ekzemple, en Britio en la fama kazo *Maden* - "banala" familia konflikto pri la posedo de piano - de 1860/1861. Vidu Royle, *Victorian Infidels*, 270-271.

cioj? Ni scias, ke la belga leĝaro rilate al ĵuroj laŭ la leĝo pri pruvoj restis senŝanĝa ĝis 1974. Do klare, la liberalaj politikaj elitoj ne kapablis devigi la laikon de la jura sistemo, kio estis la ambicio de la sekularismaj grupoj, eĉ dum leĝdonaj periodoj kun liberalaj plimultoj kaj administradoj. Kiuj strategioj, se iuj, funkciis ĉe la liberala flanko? Ĉu ĉi tiuj estis unikaj por ĉi tiu aparta afero aŭ ĉu ili malkaŝas pli larĝajn trajtojn de la liberala sinteno pri la kreado de sekulara publika sfero? Kio pri iliaj katolikaj kontraŭuloj? Ĉu ili estis tiel striktaj en sia malakcepto de pli malferma formato? Kaj, fine, kion la konflikto rilate al ĵuroj malkaŝas pri la bazaj trajtoj de la civitaneco de nekredantoj en landoj kiel Belgio, malgraŭ liberala konstitucio?

La belga leĝo kaj ĝiaj malkontentoj

En la belga kazo, afero Bradlaugh estis neebla, ĉar la promesĵuroj (de la reĝo, parlamentanoj, ŝtaticistoj, ktp.) neniam enhavis ian ajn eksplacitan dian referencon, eĉ se la esprimo je jure ne estis tiel senkulpa. Kun la asertiva ĵuro de atestantoj, la afero estis tre malsama, ĉar la alvoko Ainsī Dieu me soit en aide ('do helpu min Dio') efektive estis parto de la ĵuro. Ĝi baziĝis sur nederlanda leĝo de 1814, kiun la sendependa Belgio heredis kaj kiu daŭrigis la uzon de tradiciaj formuloj, kiuj alvokis Dion. Ĉu tiu leĝo ankoraŭ validis post kiam la konstitucio de 1831 protektis la liberecon de konscienco kaj deklaris, ke neniu ĵuro povus esti trudita krom per leĝo? Tio estis la fundamenta demando. Estas rimarkinde, ke la afero ne estis metita sur la politikan tagordon per parlamenta iniciato. Efektive, ĝi eniris publikan debaton de la popola nivelo supren ekde 1866, dum la unua specifa leĝpropono por formale abolicii la malnovan formulon de 1814 estis enkondukita nur en aprilo 1884 (mi revenos al tio).

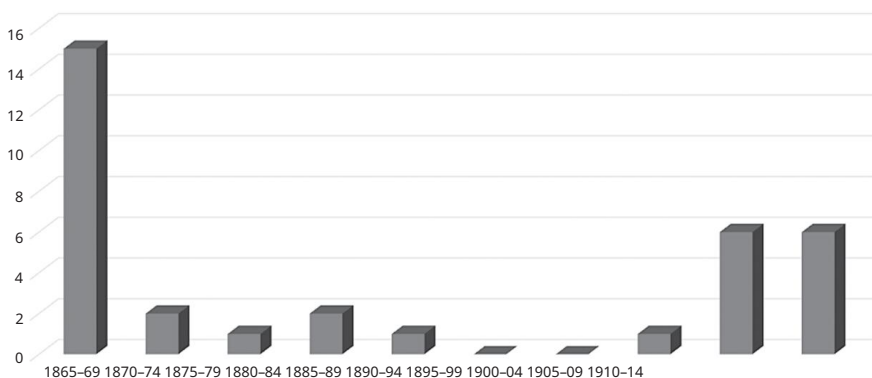
La demando pri ĵuro atingis la politikan tagordon per serio da okazaĵoj, kelkaj el ili konsistigante tion, kio plej bone kvalifikiĝas kiel agoj de civila malobeo. Mi identigis (ĉefe surbaze de intensa ekzamenado de la belga ciferecigita gazetararo) 34 okazaĵojn, kiuj okazis en malsamaj belgaj tribunaloj inter 1866 kaj 1914. Tiu nombro povus ŝajni relative limigita, certe kompare kun la senfinaj konfliktoj, kiuj produktis la lernejan militon de 1879, aŭ kiuj tiel ofte akompanis la sekularajn entombigojn de la longa deknaŭa jarcento. Ĉion konsiderante, ĉi tio estas malĝusta impresio. Multaj infanoj frekventis lernejojn kaj fine ĉiuj mortas, do elektoj en tiuj kampoj estas neeviteblaj, sed la ŝancoj, ke oni devos...

Kiel deklari en Artikolo 127. Vidu <http://www.just-his.be/eprints/6809/1/Constitution.pdf>.

atestantoj en tribunalo estas relative malgrandaj. Tio donas malsaman sonon al la kazoj, kiuj fine estis registritaj. Kaj estas pli: ĉi tiuj okazaĵoj kondukis al proceduroj en apelaciaj kortumoj kaj ankaŭ en la Kortumo de Kasacio, kie oni establis polemikan jurisprudencon, kiu decidis aferojn ĝis la

jura reformo de pli ol jarcento poste. Do, ni unue rigardu ĉi tiujn kortumajn okazaĵojn.

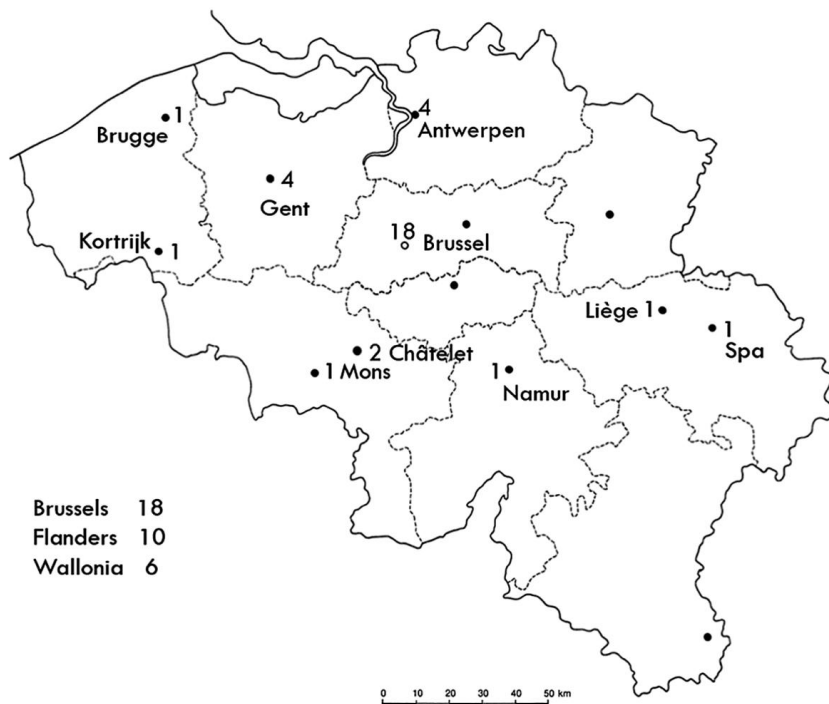
Tiel oni povis identigi tridek kvar rifuzojn aŭ protestojn kontraŭ la alvoko de la dieco. Verŝajne kelkaj restis nerimarkitaj. La plej multaj okazaĵoj okazis sur la korekta nivelo, kelkaj en kortumo, kaj eĉ estis problemoj en milita tribunalo, sed sufiĉe malmulte estis raportita pri okazaĵoj antaŭ pli malaltaj juraj instancoj. Do, estas tute eble, ke la nombro de identigitaj kazoj estas subtaksata. Ilia distribuo laŭlonge de la tempo estas plej malkaŝanta.



Figuro 1: Ĵurokazaĵoj en kvinjaraj periodoj, 1865–1914.

Ĉirkaŭ duono de la okazaĵoj okazis fine de la 1860-aj jaroj, la plej multaj el ili eĉ en nur du jaroj, t.e. 1867 kaj 1868 (vidu Figuron 1). Poste la nombro da okazoj malpliigis kaj la afero eĉ ŝajnis malaperi en la 1890-aj jaroj, sed poste denove reaperis en la jaroj tuj antaŭ la Unua Mondmilito. Alfrontite kun tiu unua ondo de okazaĵoj, kelkaj katolikaj observantoj sugestis, ke ili estis la rezulto de sekularisma komploto.⁸ Tiu takso verŝajne ne estis tiel malproksima de la vero. Sufiĉe multaj advokatoj, kiuj estis implikitaj, ĉu defendante atestantojn rifuzantajn fari religian ĵuron, ĉu rifuzante obei mem, estis rekte parencaj al la societoj Libre Pensée en Antverpeno, Bruselo

⁸ Le Bien Public, 25 julio 1867, 2; la saman opinion havis alta brusela magistrato: Charles-Victor de Bavay, De l'invocation divine dans le serment (Bruselo: Gobbaerts, 1867), 34.



Figuro 2: Geografia distribuo de konfliktoj, 1865–1914.

kaj Lieĝo. Krome, la Libre Pensée aktive subtenis tiujn, kiuj rifuzis la alvoko, precipe pagante iliajn monpunojn.⁹

La geografia distribuo ankaŭ estas revelacia (vidu Figuron 2). Pli ol duono de la konfliktoj okazis en bruselaj tribunaloj. Ses okazis en tribunaloj en Valonaj urboj kaj dek en tribunaloj en Flandrio. Ke plej multaj okazaĵoj estis registritaj en Bruselo ne surprizas: la justicdistrikto de la ĉefurbo ĉiam havis grandan nombron da procesoj. Kio malpli atendis estas la limigita nombro de okazaĵoj en Valonio, precipe en la provinco Hainault, kvankam ĝi posedis densa reto de liberpensulaj societoj, kaj ankaŭ laika gazetaro kiu estis tre fervora pri raportado de ĉi tiuj aferoj. Rimarkinde, Charleroi kaj la centro de la provinco, kiu respondecis, ekzemple, pri la plej alta procento de la lando de sekulara entombigoj, ŝajnas preskaŭ forestantaj.

Tridek unu malsamaj homoj estis implikitaj en la okazaĵoj. Unu el la advokatoj el nia loĝantaro malakceptis la ĵurformulon tri fojojn. Frua

⁹L'Indépendance Belge, 23 aŭgusto 1867, 1.

socialista liberpensulo rifuzis dufoje. Gazetaraj raportoj montras, ke nur viroj estis koncernitaj. Koncerne ilian okupacian profilon, ni havas almenaŭ iuj informoj pri 27 homoj implikitaj. La kazoj klare montras, ke rifuzoj de religia ĵuro estis ĉefe afero de la meznivelaj ordoj, ĝenerale difinitaj, intervalante de viroj de la supra meza klaso, kiel ekzemple universitataj profesoroj kaj bonhavaj advokatoj, ĝis la pli modestaj membroj de la malalta meza klaso, kun bazlernejaj instruistoj kaj dungitoj. Laboristaj homoj ne forestis sed sendube subreprezentita se oni komparas ĉi tiun specimenon kun la tutmonda konsisto de la movado de belgaj liberpensuloj. Kiam ni komencas identigi la koncernajn individuojn pli detale, aferoj fariĝas eĉ pli interesaj. La panoplio kovras tri grupojn: (1) plejparte nekonataj mezaklasaj homoj sen batalema profilo; (2) mezaklasaj liberaluloj kun pli da videbleco, kutime apartenantaj al radikalaj tendencoj ene de la partio, plejparte advokatoj sed ne konsistigantaj la grandan grupo, kiun oni eble atendus; kaj (3) kelkaj batalemaj socialistoj, plejparte sed ne ĉiam (kvalifikitaj) laboristaj viroj.

Ni unue koncentriĝu pri ĉi tiuj "anonimaj" kontraŭuloj. Oni devas evidente komenci kun Edouard Malfaison (1827–1886). Li estis la unua, kiu rifuzis la dian alvokon en antverpena tribunalo en novembro 1866, estis kondamnita kaj poste apelaciis, lia kondamno tamen konfirmiĝis.¹⁰ Malfaison estis Ostendo-naskita filo de butikisto, kiu, ankoraŭ dungita kiel oficisto, edziĝis al prizona filino de la direktoro. Li poste fariĝis lignomakleristo en la havenurbo kaj ankoraŭ havis tiun okupon kiam li mortis je la aĝo de 58.¹¹ Kvankam li ne estis militisto karaktero, ĉu ekzistis ia ajn ligo inter Malfaison kaj la liberpensa movado? Nerekte certe ekzistis. La Antverpena Libre Pensée estis aparte aktiva rilate al la ĵurdemando, subskribis peticion al la senato je tiu afero en 1868¹² kaj, aldone al ĝia prezidanto Victor Arnould (1839–1893) aganta kiel advokato de Malfaison, ĝi plej verŝajne helpis la viron, kiun katolikaj ĵurnaloj moknomis la "Antverpena ateisto", pagi sian monpunon.¹³ Ni povas supozi, ke li havis liberalan inklinojn, sed li nenie videblas en lokaj partiaj strukturoj.

Alia ekzemplo de tiuj nekonataj ĵurrifuzantoj troviĝis en Bruselo, sed ĉi-foje kun tre malsama profilo. En februaro 1867, Albert Kayser (1818–?), apotekisto bazita en la municipo Saint-Josse-ten-Noode, estis vokita kiel atestanto en kazo de kontraŭleĝa vendado de medikamentoj. Kayser rifuzis la

L'Indépendance Belge, 28 novembro 1866, 1; 10 decembro 1866, 1; 24 junio 1867, 1.

Het Handelsblad, 8 junio 1858, 3; 5 novembro 1870, 4; 14 februaro 1886, 2; Le Courrier de l'Es-caut, 25 novembro 1866, 2; La Belgique Judiciaire, 11 majo 1905, 596.

Annales Parlementaires. Senato, 1867-1868, 19 majo 1868, 205.

Le Bien Public, 4 decembro 1866, 1.

ĵuron kaj estis kondamnita al monpuno¹⁴ sed ŝajne neniam plu transiris la vojon de batalema sekularismo. Ni tamen scias iom pli pri liaj publikaj agadoj.

Kayser naskiĝis en Antverpeno sed estis de nederlanda deveno kaj estis membro kaj malavara sponsoro de la Nederlandsche Vereeniging van Weldadigheid, nederlanda filantropia societo.¹⁵ Kayser estis la sekretario de pluraj lokaj komitatoj pri publika sano.¹⁶ Li estis kunfondinto de la Société de Pharmacie de Bruxelles (societo agante kontraŭ ĉarlatanoj) en 1846, kaj de tempo al tempo aperis en la konferenca cirkvito de la ĉefurbo, kie li ŝajnis kombini sociajn reformajn sentemojn kun siaj higienismaj inklinoj. Supozeble Albert Kayser ankaŭ devis havi liberalajn simpatiojn, sed, denove, li ne aperas en partiaj strukturoj.

Inter la pli videblaj kaj batalemaj burĝoj, la grupo de advokatoj staras ĉefe en tiu unua ondo de okazaĵoj. Interese, ĉi tiuj viroj de la leĝo faris ne nur agas kiel defendantoj de siaj malobeantaj klientoj, kiel Victor Arnould aŭ ankaŭ Pierre Splingard (1839–1883),¹⁷ kunlaboranto de la sekularista periodaĵo, *Le Libre Examen*, sed plurfoje sekularistaj advokatoj mem rifuzis la ĵuron.

Inter ili, Gustave Jottrand (1830–1906) estis tipa reprezentanto de la maldekstra flanko de la Liberala Partio, kunfondinto de la Brusela Libre Pensée, eminenta framasono kaj aktivulo de la Ligue de l'Enseignement, alivorte, la tuta fronto de burĝa sekularismo en la ĉefurbo. Jottrand sukcesis senpune fari sekularan ĵuron antaŭ la Conseil de Guerre.¹⁸

La plej frapa ago estis certe tiu de Adolphe Demeur (1827–1892), kiu rifuzis ĵuri ne malpli ol tri fojojn en 1868 kaj 1869.¹⁹ Demeur estis fouriériste en sia junaĝo sed denove povas esti rimarkita ĉefe ĉe la maldekstra flanko de la Liberala Partio, notinde kiel kunlaboranto de radikalaj gazetoj kiel *La Liberté*. Demeur estis membro de la avangarda framasona loĝio *Les Amis Philanthropes* kaj estis elektita kiel Liberala parlamentano de 1870 ĝis 1884.²⁰ Poste en tiu unua ondo, alia protesto – sed ne sekvata de fina rifuzo – estis aŭdita de Alfred Dwelshauwers (1834–1914), tiutempe advokato sed poste, la urba sekretario de Bruselo. Dwelshauwers havis malpli da batalema profilo ĉe unuarigarde, sed li estis klare produkto de la sama medio. Kiel preskaŭ ĉiuj implicaj advokatoj, li estis eks-studento de la sekulara Université Libre de Bruxelles

L'Echo du Parlement, 17-a de februaro 1867, 2.

Nederlandsche Vereeniging van Weldadigheid (. . .) Verslag over het tweede dienstjaar (. . .) (Bruselo: De Somer, 1869), 28.

Journal de Bruxelles, 2 oktobro 1867, 2.

Biographie Nationale, XXIII, 460–465.

L'Indépendance Belge, 21 aprilo 1869, 1; 22 aprilo 1869, 1.

L'Indépendance Belge, 16-a de februaro 1868, 3; 17 februaro 1869, 1–2; L'Echo du Parlement, 18 majo 1868, 2. Li estis monpunita dufoje. En la tria kazo, kiam li rifuzis sakri kiel kuratoro, ne estas klare ĉu sankcio sekvis.

Defosse, Dictionnaire historique de la laïcité, 90.

kaj estis la bofilo de Altmeyer, konata kaj bataleme laika ULB-profesoro.²¹ La burĝaj radikalaj rondoj de la brusela universitato reaperis en unu el la pli postaj kazoj, precipe kiam Eugène Monseur (1860–1912), mem profesoro pri sanskrito, kunfondinto de la belga Ligue des Droits de l'Homme, framasono kaj membro de la Ligue de l'Enseignement, estis denove monpunita laŭ la kutima maniero pro rifuzo en 1912.²²

La socialismaj ekstremistoj formas apartan kategorion. Ĉi tie, denove, ni renkontas aron da nomoj, kiuj lasis konsiderindan spuron en la historio de la belga maldekstro. La plej fifama liberpensulo el la aro estis la brusela ĉarpentisto Simon Staatje (1826–1912): li estis kunfondinto de la Affranchissement en 1854, la unua brusela liberpensula societo. En 1856, lia edzino estis la unua virino, kiu havis sekularan entombigon en la ĉefurbo. Jaron poste, oni diris, ke li estis la unua laborista kandidato por parlamenta seĝo. Staatje estis senkompromisa ekstremisto, kiu jam estis 70-jara, kiam li ankoraŭ pruviĝis esti forta gvidanto de ĉarpentista striko.²³ Li rifuzis la religian ĵuron dufoje. Unu el la pli postaj konkursantoj de la ĵuro (kiun li fine prenis post protestado) dum la proceso de la Granda Komploto de 1889 (fifama kazo kie respublikanaj socialismaj rondoj estis infiltritaj de policaj provokistoj),²⁴ estis "patro" Conreur (1830–1907). Auguste Conreur, tajloro, fondis aŭtentan socialisman dinastion (ĉiuj filoj fariĝante ekstremistoj) en La Louvière en 1869, la loko kie li komencis la Fédération Rationaliste du Centre, kune kun multaj laboristaj societoj. Kiel proksima amiko de la konata belga revoluciulo, Nicolas Cou-Ion (1816–1890), alia el la fondintoj de L'Affranchissement, li loĝis en Parizo de 1845 ĝis 1848, kaj partoprenis en la malsukcesa provo eksporti la francan ribelon al Belgio.²⁵

Inter la pli juna generacio de revoluciaj aŭ socialismaj ekstremistoj estis Charles Delfosse (1856–1898), desegnisto kaj ĵurnalisto de mezaklasa deveno. Jam kiel 19-jaraĝa, Delfosse estis kondamnita pro sia implikiĝo en perforta okazaĵo por devigi civilan entombigon. Delfosse estis proksima al la Wal-

koleraj respublikanaj socialismaj disidentoj kaj poste klare apartenis al la maldekstra alo de la belga laborista partio.²⁶ Ni ankaŭ devas mencii Auguste Okolowics (1838–1891),

Jeffrey Tyssens, "Le jésuite et le franc-maçon. Mort laïque et prosélytisme cléricale à Bruxelles dans les années 1870", *Cahiers bruxellois. Revue d'histoire urbaine* (2022): 49–77.

Paul Delsemme, *Les écrivains francs-maçons de Belgique* (Bruselo: Bibliothèque de l'ULB, 2004), 192–194. Le

Peuple, 1-a de junio 1912, 2.

Luc Keunings, *Des polices si tranquilles. Une histoire de l'appareil policier belge au XIXe siècle* (Louvain-la-Neuve: PUL, 2009), 508–510.

Le Peuple, 3 marto 1907, 3; 5 marto 1907,

2. Biographie Nationale, XXXVII, 200–203; Indépendance Belge, 14 junio 1875, 3.

franco de pola deveno, membro de la unua Internacio, kiu estis unu de la generaloj de la Pariza Komunumo kaj poste, preskaŭ eskapante de pafado taĉmento, fuĝis al Belgio, kie li vivis kiel malriĉa vendisto en Bruselo.²⁷ Estas inter la socialistoj ke la sola kazo troveblas kie la rifuzanto finiĝis en malliberejo. Ĝi koncernis Alfons Brienens (1869–1947), dungiton de la kooperativo Vooruit en Gento, kaj membron de la loka ligo de socialismaj liberpensuloj. Kiel atestanto en ŝtela kazo en 1907, kie li rifuzis la ĵuron, Brienens ankaŭ rifuzis pagi la kutiman monpunon kaj anstataŭe iris al malliberejo. Tie li tamen malsaniĝis, kaj estis liberigita post kiam la monpuno estis finfine pagita.²⁸ En 1909, ĉe la proceso de la rusa anarkiisto Harten-stein, ne malpli ol tri ĵurokazaĵoj estis rimarkitaj. Unu protestanto estis ULB-studento Kibaltĉiĉ, poste revolucia verkisto pli bone konata kiel Viktor Serge (1890–1947). Unu alia atestanto, juna tipografo Jean De Boe (1889–1974), poste revolucia sindikato, estis maldungita pro sia daŭra rifuzo prononci la bezonatan formulon.²⁹

De Kortumaj Decidoj ĝis la Jura Debato

Kial ĉi tiuj homoj subite komencis rifuzi obei la tradiciajn ĵurformulojn? Kaj kiaj estis la konsekvencoj por la ĵuro kiel tia? Eblas, ke koincido ekigis aferojn. Sekularismaj advokatoj eble supozis, ke la religia ĵuro ne estis vere tiel ĝeneraligita kaj sankta kiel ĝi ŝajnis pro neatendita evoluo dum murdoproceso en Namuro en 1865. Ĝiaj ĵurianoj estis invititaj ĵuri nur simple kiel Je le jure. La defendaj advokatoj uzis ĉi tion, inter aliaj argumentoj, por kontesti la juĝon antaŭ la Kortumo de Kasacio. Interese, ĉi-lasta malakceptis la peton kaj referencis al sia propra jurisprudenco, kiu deklaris, ke ĵurianoj ne estis devigitaj aldoni la alvokon al la ĵuro.³⁰ Ĉu tio povus esti vekinta la ideon, ke eble estis fendo en la muro? Du kazoj ekestis kun du-monata intervalo (inter novembro 1866 kaj januaron 1867), kie Malfaison kaj Staatje, ambaŭ alvokitaj kiel atestantoj, rifuzis eldiri la preskribitan formulon. La rimarkinda parto estis, ke ambaŭ tribunaloj reagis malsame. En Antverpeno, Malfai-

L'Echo du Parlement, 8-a de aŭgusto 1879, 2; 9-a de aŭgusto 1879, 2; vidu ankaŭ lian biografion en la Maître repertuaro: <https://maitron.fr/spip.php?article67264>, alirita la 24an de aprilo 2023.

Vooruit, 30 septembro 1907, 1; 12 januaro 1947, 4.

L'Indépendance Belge, 19 junio 1909, 3; Jan Moolaert, Rood en zwart. De anarchistische beweging in België 1880-1914 (Louvain: Davidsfonds, 1995), 357-362.

Pasicrisie Belge, 1866, 276-282.

filo ne rajtis atesti kaj estis monpunita kvazaŭ li rifuzis aperi. En Bruselo, kontraste, Staatje rajtis atesti post aserto.

sen ia ajn alvoko de la supernatura, iom mirige fare de juĝisto kiu laŭdire estis katoliko.³¹

Baldaŭ poste, en jurisprudenca repertuaro kiu publikigis la kontraŭdirajn decidojn, unu el la redaktistoj, Remacle Bonjean (1807–1887), konsiliano ĉe la apelacia kortumo de Lieĝo aldonis preskaŭ panikplenan komenton. Ne estis tiel multe la kontraŭdiro, kiu plej maltrankviligis lin, sed la ebleco, ke nereligia ĵuro povus esti enkondukita de nun. Do tuj Bonjean, ne la ŝajne la plej maldekstraflanka juĝisto defendis la tradician juŝjuran-dum kaj prezentis almenaŭ parton de la etimologiaj kaj juraj argumentoj en favore al ĝi, kiu revenus denove kaj denove en la sekvaj monatoj. Cetere, li ne povis vere kredi, ke plena neo de la diaĝo estas vera ebleco kaj supozis, ke la problemon kaŭzis pironismo, t.e., skeptikuloj anstataŭ ateistoj. Bonjean estis aparte ĉagrenita, ke la rifuzo de Staatje estis nek kondukis al apelacio, nek al proceduro antaŭ la Kortumo de Kasacio kiu povus indukti aŭtoritatan juĝon kaj tiel alporti novan, klaran deklaron favore al la alvoko.³² Ke Bonjean timis, ke aferoj povus iri en la alia direkto ne estis koincido. Nur kelkajn semajnojn antaŭ la du aferoj, iu juna advokato, Léon Houet (1838–1885),³³ faris paroladon ĉe la konferenco de la Jeune Barreau de Lieĝo, kie li deklaris, ke konservi la dian alvokon povus konduki al rekta religia persekutado. Tiu tezo estis konfirmita per la kondamno de Malfaisson, diris la influa jura semajnjurnalo, La Belgique Judi-ciaire, kiu publikigis la paroladon de Houet.³⁴

Bonjean bone servos en aprilo kaj majo 1867, ne nur ĉar li ricevis liaj apelaciaj proceduroj, sed ili ankaŭ konfirmis liajn vidpunktojn. La unua apelacio estis procesita en Lieĝo kaj estis listigita de la prokuroro kontraŭ alia nekondamno, ĉi-foje de la dentisto, Maurice Michel (ĉ. 1838–1911), pro simila rifuzo en Namuro.³⁵ Nur kelkajn semajnojn poste estis Malfaisson kiu apelaciis

La Belgique Judiciaire, 22 novembro 1866, 1,487–1,488; L'Echo du Parlement, 30 januaro 1867, 3; Chambre des Représentants. Dokumentoj, 1883–1884, nr. 154, 8 aprilo 1884, 2.

Jurisprudence des tribunaux de première instance (. . .), 1866–1867, 794–811. Houet estis advokato kaj poste fariĝis profesoro pri publika kaj administra juro en Lieĝo universitato. Li estis kunfondinto kaj unua sekretario de la Société Franklin, liberala plenkreskula edukada socio.

La Belgique Judiciaire, 18 novembro 1866, 1,457–1,467.

La Belgique Judiciaire, 5 majo 1867, 561–576; Pasicrisie, 1867, 275–295. Michel havis Alfred Guinotte (1834–1915) kiel advokaton, do la prezidanton de la Libre Pensée de Lieĝo. Vidu Eric Maques-tiau, Histoire de la Libre Pensée au pays de Liège (Lieĝo: ALLP, 1986), 27–29.

en Bruselo kontraŭ lia kondamno en Antverpeno.³⁶ En ambaŭ proceduroj la rifuzantoj malvenkis.³⁷ Tio kondukis al perforta reago fare de liberala advokato Gustave Duchaine (1836–1907) – denove eks-studento de la ULB kaj membro de la loĝio Amis Philanthropes – en La Belgique Judiciaire baldaŭ poste, atakante ambaŭ juĝojn kiel simptomojn de retroiraj tendencoj en la juĝistaro.³⁸ Kaj pli estis ankoraŭ venonta. Fine de majo 1867, Maurice Michel enkondukis proceduron antaŭ la Kortumo de Kasacio kaj denove malvenkis, kvankam la alta kortumo estis profunde dividita pri la afero. Ĝia juĝo havis plimulton de nur unu sola voĉdono.³⁹ Liberalaj advokatoj kaj magistratoj konsideris ĉi tiun malbonan jurisprudencon⁴⁰ kaj tamen provis kontesti ĝin. Denove en Bruselo, en aprilo 1869, malgraŭ lastatempa jurisprudenco, advokato Gustave Jottrand sukcesis konvinki la juĝistojn de la Konsilio de Guerre akcepti lian rifuzon de la alvoko,⁴¹ sed tio estis la lasta fojo kiam ateisto sukcesis senpune. En tiuj samaj monatoj, advokato Adolphe Demeur venis tempo kaj denove kontraŭ brikmuro, kiel ni vidis.⁴² Tio montras, ke eĉ Bruselo estis devigita vici en tiuj monatoj. Ĝia ĝenerala prokuroro, Charles-Victor de Bavay (1801–1875), konservativa magistrato proksima al la monarkio, prenis la plumon por defendi la dian alvokon jam en 1867⁴³ kaj premis la bruselajn juĝistojn por konformiĝi al la plej nova jurisprudenco.⁴⁴ Lia eksplicita poziciigo ne celis plaĉi al la Liberala Ministro de Justico Jules Bara (1835–1900), kaj laŭdire ĝi aldonis al la decido de ĉi-lastata maldungi la ĝeneralan prokuroron kelkajn jarojn poste okaze de lia traktado de financa skandalo en kiu katolikaj politikistoj estis implikitaj.⁴⁵ Sed tio ŝanĝis nenion.

La argumento kontraŭ la apelaciaj kaj nuligaj proceduroj konstante rilatis al etimologia punkto, t.e., al la rilato de la vorto **serment** al **sacr**.

Pasicrisie, 1867, 295–298; La Belgique Judiciaire, 12 majo 1867, 599–608.

La Belgique Judiciaire, 13 junio 1867, 737–760.

La Belgique Judiciaire, 19 majo 1867, 625–637. Ekde sia fondo pluen, la enhavo de La Belgique Judiciaire estis plejparte determinita fare de Brusel-bazitaj kaj liberalaj advokatoj. Vidu Sebas-tiaan Vandenbogaarde, Vectoren van het recht. Geschiedenis van de Belgische juridische tijdschrijft-en (Bruĝo: Die Keure, 2018), 70–93.

Preskaŭ certe kun la prezidanto de la tribunalo – la konata liberalulo kaj framasono Eugène Defacqz (1797–1871), kiu estis fervora defendanto de la principo de libera konscienco en la konstituciiga asembleo de 1830 ĝis 1831 – estante metita en la malplimulton. Vidu: L'Indépendance Belge,

la 3-an de junio 1867, 1.

Huberlant, "La formule du serment", 153.

L'Indépendance Belge, 22 aprilo 1869, 1; Le Bien Public, 26 aprilo 1869, 1.

Pasicrisie Belge, 1868, 393–402.

Charles-Victor de Bavay, De l'invocation divine dans le serment (Bruselo: Gobbaerts, 1867).

Le Bien Public, 24 februaro 1867, 1.

Le Bien Public, 12 julio 1870, 1; Biographie Nationale, XXXIV, 54–56.

ramentum, por pruvi, ke sen dia sankcio, ĵuro simple ne estus ĵuron. Interese, la verbo jurer estis prezentita kiel havanta la saman impicon. Tio signifus, ke eĉ la simpla uzo de je jure ('mi ĵuras') tuj generis ĵuron, kiu kombinis civilan kaj religian agon. Almenaŭ unu el la konkursantoj, kiuj estis informitaj pri tiu aparta punkto dum lia proceso, poste rifuzis uzi ankaŭ la verbon kaj deziris teni ĝin je simpla aserto.⁴⁶ Sed reen al la argumento: etimologion sekvis jura doktrino, kie serio da aŭtoroj estis menciitaj, komencante per Cicerono (kiu ankaŭ estis citita de la sekularistoj) kaj Kajo ĝis pli postaj epokoj kun (hodiaŭ) obskuraj juraj akademiuloj kiu kutime komentis pri la ĵuro de la Antikva Reĝimo. La strikta kontinueco de la religia naturo de ĵuroj ĉiam estis emfazita, sen atento al historiaj eventualaĵoj aŭ al la desakraliĝo de politika potenco, kiu jam komenciĝis longe antaŭ la franca revolucio.

Elokvente, la sekularigado de la ĵuro laŭ la Konvencio de 1793 estis prezentita nur kiel krampo en historio alie determinita de neŝanĝebleco. Estas same malkaŝe, ke oni klopodis pruvi, ke la alvoko de Dio estis ne kontraŭdiris la konstituciajn provizaĵojn de 1831 pri la libereco de konscienco kaj la malpermeson devigi homojn partopreni en ia ajn sekto, simple ĉar la ĵuro ne implicis tian partoprenon kaj ĉar la konstituciiga asembleo, laŭ oni diris, nur signifis liberecon de konscienco ene de la limoj de libera elekto inter kultoj - vidpunkto tre komparebla laŭ nuntempa franca jurisprudenco.⁴⁷ Konscienco ne donis kialon por eskapi leĝo kiu trudis ĵuron kiel mezuron de publika ordo, certe ne pro ateismo, kiun la Lieĝa kortumo kvalifikis kiel nenion malpli ol aberacion de la menso. Kiel tia, la leĝo de 1814 ankoraŭ validis kaj ne estis superregata de la konstitucio. Kelkaj eĉ diris, ke ĉi tiu konstitucia libereco de konsidero-scienco ne estis sen siaj limigoj. Adaptoj de la jusjurandum estis agnoskita por aliaj kredantoj tamen: ĉar ili ankoraŭ agis sub dia sankcio, ne vere estis problemo. Sed certe ekzistis unu kun ateistoj. Forigi la alvokon de dio tute abolicius la ĵuron, do oni asertis: ĝi malebligus la pruvon de punindaj faktoj kaj tial igus la socion sinki en kaoson kaj anarkion.

La liberala kontraŭargumento, plej bone traktita de Duchaine en lia artikolo *Belgique Judiciaire* de la 19a de majo 1867,⁴⁸ ĉiam emfazis kiom multe 1789 kaj la belga kon-

Pasicrisie, 1867, 275.

Jean-Yves Piboubès, "La libereco de konscienco à l'épreuve du serment: individu, religio kaj politiko au XIXe siècle", en *Imaginaire et sensibilités au XIXe siècle. Etudes pour Alain Corbin*, redaktite fare de Anne-Emmanuelle Demartini kaj Dominique Kalifa (Pariza: Créaphis, 2005), 157-167.

La Belgique Judiciaire, 19 majo 1867, 625-637.

Tiu institucio kaŭzis rompon kun la Antikva Reĝimo kaj kun juraj sistemoj, kie homa kaj dia justeco ne estis klare apartigitaj. Ĉi tiu apartigo klare ĉeestis post kiam la volo de la nacio, kaj ne de supera estaĵo, devis fari leĝon. Justeco fariĝis pure homa institucio, do la devo deklari la veron jam ne povis esti religia devo. Falsĵuro estis nur krimo laŭ la leĝo de homoj. Se aliaj, t.e. religiaj konsideroj, ludis rolon por individuo, tio estis strikte lia aŭ ŝia propra afero, ne afero de la leĝdonanto. En moderna juro, religia ĵuro evidente fariĝis senseca. Konservaj ĝin en konstitucia kunteksto kun libereco de konscienco estis neakceptebla kontraŭdiro, ĉar ĝi neeviteble vundis la konsciencon de la nekredanto aŭ eĉ punis lin pro liaj kondamnoj. Ne mirinde, ke ĉi tiuj advokatoj estis tre ĉagrenitaj de la juĝoj en apelacio kaj kasacio.

La juĝoj "solvis" konstitucian demandon kontraŭ la konstitucio, asertis Gustave Duchaine. La senfinaj referencoj al aŭtoroj de doktrino en juraj reĝimoj, kiuj jam ne ekzistis, estis simple sensignifaj fronte al tio, kion li nomis "le pacte belge", t.e. la konstitucio de 1831. Tio kondukis al ateisma ŝtato, iuj asertis, sed tio estis absurda: la ŝtato estis aŭ devis esti neŭtrala aŭ, eĉ pli bone, nekompetenta pri religiaj aferoj. La belga konstitucio estis tre klara pri tiu punkto kaj lasis ĉiujn aferojn de ĉi tiu naturo al la individua konscienco de la civitanoj. Ĝi stipulis, ke neniuj ĵuro povus esti trudita krom per leĝo, kaj, el la komento de la konstituciiga asembleo, oni deduktis, ke vundi onian konsciencon per tia leĝo ne estis eblo. Nekredantoj estis inkluditaj en tiuj provizaĵoj: libereco de konscienco validis por ĉiuj, ne nur por kelkaj. Kion la tribunaloj faris estis derogo de la konstitucio, kaj tio estis simple neakceptebla, certe ĉar por aliaj vivsituoj esceptoj estis faritaj.

Per ĉi tiuj kondamnoj la tribunaloj metis la landon sur teokratian glitigan deklivon. Ne mirinde, ke la kritiko plej multe protestis kontraŭ la decido de Lieĝo, kiu deklaris, ke ĵuro kaj socio fine baziĝas sur kredo, ĉar ĝi evidente konfuzas la tempan kaj la spiritan. Sekulara ĵuro restus solena, ĝi same bone kreus kontrakton inter la persono faranta la ĵuron kaj la socio ĝenerale, kun juraj sankcioj pro falsĵuro.

Ĉu politika solvo finfine?

Se ŝajnas, ke tiuj liberalaj advokatoj havis pli bonan argumenton intelektu, ne iliaj vidpunktoj triumfis en la plej altaj tribunaloj. Ne mirinde, ke la katolika gazetaro estis pli ol ĝojega pri la juĝoj. Estis ĉefe la Gent-bazita ultramonta ĵurnalo, Le Bien Public, kiu klarigis per klaraj kaj agresemaj terminoj.

pri la sekvoj de ĉi tiu jurisprudenco por belgaj ateistoj. Koncerne la Bien Public, la verdiktoj pruvis, ke la belga juro efektive baziĝis sur la principoj de kristanismo kaj ke la vero (egala al la katolika kredo) havis siajn rajtojn kontraŭ liberala 'dogmatiko'. kaj simple ne estis aŭditaj juste: "Niant⁴⁹ Ateistoj estis radikale nekapablaj ĵuri Dieu, ils perfortaj per la sama morala leĝo, dont Dieu est la source et n'offrent par conséquent aucune garantie de vrai-cité." Ateistoj apriorie estis konsiderataj mensogantoj. Eĉ profesiaj ŝtelistoj estis pli fidindaj.⁵⁰ Kaj tiel plu dum multaj, multaj paĝoj. Evidente, oni povus demandi sin, kial la Liberala Partio ne provis ŝanĝi ĉi tiun konstelacion per simpla nova leĝo. Kun Jules Bara, ili havis la Justicministron: li oficis en 1867, kaj restus tia ĝis 1870. Estas bone konate, ke Bara, fifama antiklerikala, ne vere havis multajn dubojn pri malpligrandigo de la rolo de religio en la ŝtato kaj socio.⁵¹ En la parlamentoj inter 1878 kaj 1884, la belgaj liberaluloj denove oficis, kun la sama Justicministro, en pli larĝa kunteksto, kie alfronti katolikismon estis eĉ pli en la tagordo, kondukante al tio, kion iuj nomis la "efemera belga sekulara ŝtato". Tamen, sekulariga leĝprojekto estis enkondukita nur kelkajn monatojn antaŭ la elektoj de 1884, kiuj devis redoni katolikan plimulton en ambaŭ ĉambroj (dum 30 jaroj,⁵² Neniam-cetere): tiu leĝprojekto ne originis de la liberala administrado, sed estis enkondukita de la marĝenoj, t.e. de la plej radikalaj parlamentanoj, kaj tial ne havis grandan ŝancon esti akceptita (vidu sube).

Tamen, malgraŭ tiu ŝajna timemo, ŝajnas esti ekzistinta ia "pli profunda" strategio inter ĉefaj liberaluloj, precipe inter la kabinetaj ministroj. Krome, tiu strategio aspektas sufiĉe kongrua kun la maniero kiel aliaj sentemaj vivsintenaj aferoj estis traktataj. Ni povas observi tion rilate al la parta sekularigado de tombejoj. Liberalaj plimultoj ne riskis⁵³

Le Bien Public, 24-a de novembro 1866, 1.

Le Bien Public, 5-a de decembro 1866, 1. En

sia doktora disertaĵo, Bara esprimis siajn rezervojn pri la religia naturo de la juro. Vidu Jules Bara, *Essai sur les rapports de l'État et des religions* (Tournai: Ritte, 1859), 138-140. Carolin Sägesser, "Sekularismo en franclingva Belgio," en *Rigardante Malantaŭen* por Rigardi Antaŭen.

Organizita Humanismo en la Mondo: Belgio, Britio, Nederlando kaj Usono, 1945-2005, redaktita de Niels De Nutte kaj Bert Gasenbeek (Bruselo: VUBPress, 2019), 23-42.

Estas malfacile diri, kio instigis tiun sufiĉe timeman aliron. La timo, ke ĝi eble kondukis al perforta reago fare de la pastraro, sendube subtenata de grandaj partoj de la loĝantaro? Duboj, ke eĉ la frakcio de la Liberala parlamentano ne sekvus en ĝia tuteco? Kombinaĵo de ambaŭ? La du argumentoj estus tre raciaj. La lernejoj militoj devis montri, kion la unua scenaro implicus, t.e. "moralan civitan militon", kiel ĝi estis kvalifikita. La dua scenaro estis sendube io videbla sur malsamaj niveloj, kie sekularigaj mezuroj ne nepre estis...

ŝanĝi probleman leĝon rekte sed, ekde la 1860-aj jaroj pluen, kalkuliĝis anstataŭe sur jurisprudenco kaj ne sen iom da sukceso fine de la tago.⁵⁴ En la ĵuro problemo, la verdiktoj de la Kortumo de Kasado malebligis tiun agmanieron. Sed la liberaluloj ankoraŭ daŭre elektis nerektan strategion, pli precipe per provante adapti la ĵurformulon pli-malpli nerimarkite, "kaŝante" novan aliron en la "klara vido" de multe pli granda reformo de civila kaj puna proceduro.⁵⁵ Tio ne nepre estis malbona elekto. En la sereneco de la postaj specialistoj komisionoj, kiuj devis prepari tiun ĝeneralan reformon, katolikaj advokatoj-kun-parlamentanoj, eĉ kiam laŭdire sufiĉe "klerikalistaj", foje povis esti konvinkitaj prenu pli toleremajn poziciojn. La problemo tamen estis, ke ĉi tiu longedaŭra reforma procezo ne nur montriĝis pene malrapida, sed, ĉar pluraj proponoj fariĝis nulaj ĉe la fino de la leĝdonaj periodoj, ĝi neniam estis kompletigita antaŭe 1914. Ree kaj ree, ĉi tiuj rekodigoj estis voĉdonitaj nur parte kaj ĉiufoje, la pli fleksebla aliro de la ĵurformulo neniam trapasis la limon, kvankam ĝi iam preskaŭ sukcesis. Por klarigi tion, diversaj faktoroj estas esti klarigita. Sed ni rigardu kiel la afero estis traktita de la preparaj komisionoj de la 1860-aj kaj 1870-aj jaroj.

La aferon unue traktis komisiono, kiu estis nomumita en la somero de 1866 – do nur kelkajn monatojn antaŭ ol okazis la unua rifuzo – kaj laboris pri la civila proceduro ĝis 1869. Ĝia raporto kun la rilata reformleĝo estis prezentita nur en novembro 1876, fare de la katolika ministro pri justico, Théophile De Lantsheere (1833–1918). En la propono, la klasika formulo *Ainsi Dieu me soit en aide* estis konservita, sed Artikolo 33 kondiĉis ke se onies kredo postulis alian ĵurformulon, ĉi tio estis permesita kaj Artikolo 34 (ĵus kiel aliaj artikoloj pri fakuloj, ktp.) aldonis, ke se oniaj konvinkoj malakceptis ĉiujn ĵuroj, la promeso diri la tutan veron kaj nenion krom la vero sufiĉus. La komisiono havis gravajn rezervojn pri la valoro de ĵuroj ĝenerale sed, ĉar tio superis ĝian mandaton, ĝi ne proponis tute abolicii ilin. estas plej verŝajne, ke ĝi estis la protraktanto de la komisiono, Albéric Allard (1834–1872), tiam juĝisto en Verviers (baldaŭ fariĝos jurprofesoro ĉe la Universitato de Gento)

ĉiam plene subtenata de la elektitoj de la partio. Vidu Jeffrey Tyssens kaj Danny Praet, "La ten-tation de Mithra: la franc-maçonnerie et Franz Cumont," en *Tracing the Life and Work of Franz Cumont: Arkivoj – Objektoj – Retoj – Vojaĝoj*, redaktita de Corinne Bonnet & Danny Praet (Brus-sels-Romo: Studia Academiae Belgicae, 2024).

Jurisprudenco estis la bazo de ministeriaj instrukcioj, kiuj estis efektivigitaj nur malfacile sed finfine ja ŝanĝis lokajn figuraĵojn. Vidu Jeffrey Tyssens, "Een vreemdeling genaamd Bré-bart: over de eerste burgerlijke begrafenis in Turnhout", *Taxandria - Jaarboek van de Koninklijke Geschied – en Oudheidkundige Kring van de Antwerpse Kempen* (2019): 105–139.

John Gilissen, "Kodigoj kaj projektoj de kodigo en Belgique au XIXe siècle (1804-1914)" *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis* (1983): 203–285.

kaj konata liberpensulo (li studis en Bruselo),⁵⁶ kiu defiis la vidpunkto pri la ĵuro kiel religia ago. Rilate al doktrino kaj etimologio, ĵuro povus rilati al dieco sed, alternative, al io sekulara same bone (ekz. 'la popolo'). Tamen, la plimulto de la komisiono volis aserti, ke je jure prenis dion same kiel la socion kiel atestanton kaj defendis la konservadon de la dia alvoko, eĉ se tio estis pleonasmo kun *je jure*. La alligiteco al ĝi fare de la "malsuperaj klasoj" estis motivo favora por tio.

Pluraj membroj, kiuj preferis ununuran formulon sen aparta religia referenco – la liberaluloj, evidente – atendis, ke ĉi tiu status quo kondukos al embarasaj malfacilaĵoj, dum aliaj – la katolikoj sendube – opiniis tiun riskon troigita sed tamen permesis varion. Ne estis diskuto pri religiaj malplimultoj (jurisprudenco sufiĉis), sed kio pri tiuj, kiuj havis "filozofiajn konvinkojn kaj skrupulojn", t.e. la nenomitaj ateistoj? Allard eksplicite menciis la polemikon, kiu kreskis ekde la rifuzo de Malfaison. Se la aprobo de rifuzo estis nur malforte defendita, dixit Allard, la malakcepto de tia atesto klare havis pli da subteno. Fine la komisiono decidis, kvar kontraŭ tri, favore de la laŭvola aserto por ateistoj. La malplimulto argumentis, ke tio estis por abolicii la ĵuro entute, klasika argumento kiu revenos denove kaj denove. La plimulto bazigis sian vidpunkton sur la konstitucia protekto de la konsciencolibereco, kiun la malplimulto opiniis ne esti en danĝero, alia el la topioj ripetataj de tiam. Interese, Allard argumentis en la raporto, ke la konsistiganta asembleo (la 'Nacia Kongreso') de 1830 ĝis 1831 konsideris la ĵuron kiel civilan agon anstataŭ kiel religia, aldonante ke la ŝtato nekompetentas ekzameni la konscienco de la individuo – precize la samaj vortoj kiel uzitaj de la liberalaj kritikistoj de la jurisprudenco de 1867.⁵⁷

Paradokse, kiam nova raporto kaj propono pri puna proceduro estis prezentita de Jules Bara kiel la Ministro pri Justico de la lasta Liberala registaro, la tonalo estis tre malsama. Ĉi tie la raporto estis tre nefleksebla en sia kontraŭstaro kontraŭ ĉiuj tendencoj forigi ĵurojn, denove rilate al "l'esprit la popolo", kaj eksplicite kvalifikis la ĵuron kiel sakramenta. La solaj esceptoj fariĝi koncernaj disidentaj sektoj por kiuj jurisprudenco estis havebla. Ne plu spuro de filozofiaj objetoj troviĝis. Kiel atendeble, rifuzo de la ĵuro kun ĝia religia vortprovizo denove estos aprobita, eĉ pli

Biographie Nationale, XXX, 32–35. Pri Allard kaj jura reformo, vidu Maarten Vankeersbilck, Justitie in de steigers: gerechtelijke hervormingen en België. De moeizame weg naar het gerechtelijk wetboek (PhD-disertaĵo, Gent University, 2019), 113–134, 403–411.

Chambre des Représentants. Dokumentoj, 1876–1877, nr. 18, 28 novembro 1876, 26, 29–30, 142–148.

peze ol la malnova kodo kondiĉis.⁵⁸ Kial ĉi tiu renverso de tono kompare kun la raporto de Allard? Ankaŭ ĉi tie, la personeco de la protraktoro estis decida. Ĉi tiun raporton verkis Jean Nypels (1803–1886), pli maljuna punjura specialisto de la Universitato de Lieĝo, kiu komence ne estis sekularisto kiel Allard⁵⁹ kaj kiu sendube pruviĝis kontraŭulo de iu ajn diluado de la religia formulo. Kelkajn jarojn poste, Nypels eĉ uzis La Belgique Judiciaire por publikigi sian tradukon de teksto de la nederlanda ministro pri justico, Anthony Modderman (1838–1885), kiu, kvankam liberalulo mem, klare malakceptis iun ajn "miksitan sistemon" ofertantan elekton inter ĵuro kaj aserto.⁶⁰ Du malsamaj vidpunktoj do, sed neniu el ili estis transformita en leĝaron.

Kiam ankoraŭ alia parlamenta komisiono eklaboris kaj transdonis la plej multajn el siaj raportoj dum la Liberala registaro de 1878 ĝis 1884, aferoj denove iris en alia direkto.⁶¹ Ĉi-foje la raporton produktis Joseph Thonissen (1816–1891), kiu ne nur estis jura profesoro de la Katolika Universitato de Loveno, sed ankaŭ membro de la Katolika Partio. En 1884, li eĉ fariĝis Ministro pri Internaj Aferoj de la katolika registaro de Beernaert. Malgraŭ la ideologia profilo de Thonissen, lia raporto ne sekvis la linion de Nypels, sed denove pli proksimiĝis al Allard. En Artikolo 114 de ĝi, oni antaŭvidis escepton pri la formulo de ĵurado antaŭ Dio kaj la homaro kiam temas pri konsciencaj motivoj, rilate al solena promeso paroli sen malamo aŭ timo kaj diri la tutan veron kaj nenion krom la veron. La artikolo eĉ emfazis, ke ĉi tiu promeso estu konsiderata ekvivalenta al ĵuro. La formulon proponis nenomita membro de la komisiono, plej verŝajne unu el la du liberaluloj,⁶² kaj la plimulto akceptis ĝin.⁶³ Tio povus esti okazonta okazo,⁶⁴ sed la aferoj tre alimaniere rezultis.

Chambre des Représentants. Documents, 1878–1879, n-ro 88, 5-a de marto 1879, 227–229, 241. Se Nypels ŝajne ne estis aparte proksima al la Katolika Partio, li estis entombigita kun diservo. Vidu Biographie Nationale, XVI, 22–28; La Meuse, 8-a de marto 1886, 2. La Belgique Judiciaire, 30-a de oktobro 1881, 1,377–1,383; 4-a de decembro 1881, 1,537–1,544. Ĉi tiu evoluo klare instigis la "deklaron" de Nypels-Modderman, kiun ni ĵus menciis.

Ĝi koncernis Eudore Pirmez (1830–1890), ĉiam tre moderan en religiaj aferoj, kaj Jules Guillery (1824–1902), pli maldekstren de la partio kaj iaman gvidanton de la sekulara Ligue de l'Enseignement. Verŝajne estis ĉi-lasto, kiu defendis la eblecon de elekto. Joseph Thonissen, Travaux préparatoires du Code de procédure pénale. Rapports faits à la Chambre des Représentants, au nom de la commission parlementaire (Bruselo: Lefèvre, 1885), I, 264, 266–268, 296.

Kelkaj liberaluloj konsideris ke ĝi estis, precipe François Laurent (1810–1887), jura profesoro de fama antikla Universitato de Gent. En sia sesvoluma libro pri la reformo de la civila kodo, li estis nefleksebla en sia takso de la ĵuro kiel civila ago kaj estis memfida, ke la akcepto

de ĉi tiu principo fare de la parlamenta komisiono - iom troiga, ĉi tio - estis por...

Unue, por la radikala alo de la Liberala Partio, la solvo de Thonissen ne iris sufiĉe malproksimen: tial la leĝprojekto provanta enkonduki unuecan kaj sekularan ĵuron formulo. La leĝprojekto estis prezentita en la Ĉambro la 28-an de marto 1884, fare de Eugène Robert (1839–1911) kaj estis kunsubskribita de aliaj parlamentanoj de simila maldekstra-liberala orientiĝo, du el ili (Demeur kaj Arnould) aktive kontraŭstaris la religian formulon en la 1860-aj jaroj. Ĉiuj estis elektitaj en Bruselo kaj plej multaj havis ligojn kun la Libera

65 Penso. La fakturo anstataŭigis Ainsī Dieu me soit en aide per Sur mon honneur et ma conscience, mi jure. La antaŭa formulo estis konsiderata kontraŭa al la principo de libereco de conscience, la egaleco de civitanoj kaj la digno de la ĵuro. La nova formulo laŭdire baziĝis sur sentoj komunaj al ĉiuj homoj, kiaj ajn estis iliaj religiaj aŭ filozofiaj opinioj. Nur per ĉi tiu speco de sekulara formulo la volo de la origina konstituciiga asembleo povus esti realigita. Ke la leĝprojekto ankoraŭ asertis, ke *je jure* ne estis sen ambiguecoj, sed la subskribintoj eksplicite neis tion.⁶⁶ La ideo estis, ke la nova formulo konfirmus la ĵuron kiel ekskluzive civila ago kaj ĉesigi la nelegitiman enstrudiĝon de religio en la civilan ordon. La miksitaj aliro de la raporto Thonissen ne sufiĉe klarigis la "karakteron esence laikan kaj sekularan" de la ĵuro (notu la duobla koncepto). Ĝi ankaŭ portis la riskon negative influi la opinion de la juĝisto, dum ĉiuj atestoj devis esti pesitaj en tute egalaj cirkonstancoj. La leĝprojekto estis prezentita al la Ĉambro la 8-an de aprilo 1884,⁶⁷ sed poste, pro la fino de la leĝdona periodo, ĝi fariĝis nula kaj malvalida. Do, fine, nur la Thonissen solvo estis diskutita en la Ĉambro. Interese, tio estis farita sub nova katolika plimulto, komence eĉ kun la subteno de influaj konservativaj katolikoj,⁶⁸ sed poste aferoj neatendite malboniĝis.

fini la debaton unufoje por ĉiam. Vidu: François Laurent, Avant-projet de révision du code civil. Tomo kvaropo. Artikoloj 1050–1429 (Bruselo: Bruylant, 1884), 382–384. Vidu ankaŭ Elisabeth Bruyère, Cor-riger et compléter la loi: les vues avantgardistes et contestées de l'avant-projet de revision du Code Civil pour la Belgique par François Laurent (1882–1885) (PhD-disertaĵo, Gent University, 2020). Plej verŝajne la leĝprojekto estis farita en konsento kun la brusela liberpensulo-societo: nur kelkajn tagojn antaŭ la prezento en la Ĉambro, la Libre Pensée enkondukis peticion favore al la abolicio de la religia formulo. Vidu Annales Parlementaires - Chambre, 1883–1884,

la 1-an de aprilo 1884, 1008.

Ili referencis al la vortaro de la franca lingvo verkita de la pozitivistoj Littré, kie la alvoko ne estis ekskluzive direktita al dieco sed povis ankaŭ rilati al personoj aŭ aferoj, t.e. la argumento "aŭ... aŭ" de Allard c. kontraŭ la klasika tezo "kaj... kaj".

Chambre des Représentants. Dokumentoj, 1883–1884, nr. 154, 8 aprilo 1884, 1–9.

Ĉi tio estas sufiĉe rimarkinda, ĉar la katolika gazetaro estis sufiĉe kritika kiam la projekta teksto unue estis prezentita en 1882. Vidu Le Bien Public, 13-a de marto 1882, 1; 22-a de marto 1882, 1.

La artikoloj kun la ĝeneralaj ĵuraj dispozicioj kaj la escepto pasis unua voĉdono en la Ĉambro sen ia debato la 22an de decembro 1886.⁶⁹ Tamen, la katolika gazetaro rapide intervenis kaj atakis la dispozicion ĉar ĝi neeviteble kondukus al fakta forigo de la ĵuro.⁷⁰ Kiam paralelaj ĵurkondiĉoj por ĵurianoj devis pasi unuan voĉdonon la 19-an de januaro 1887, ili estis malkaŝe atakita de kelkaj katolikaj parlamentanoj per la kutima aro da argumentoj en favoro al konservado de la tradicia formulo. La unua voĉdono estis akceptita, do oni diris, ĉar neniu "rimarkis" la aferon. La liberala opozicio defendis la "miksitan" formulon kaj deklaris, ke la episkopoj mobilizis sian gregon por bloki la reformon. La katolika justicministro Joseph Devolder (1842–1919) provis defendi la projekton – per argumentoj ne tre malproksimaj de tiuj de la moderaj liberaluloj, cetere – sed fine li devis cedi. Rimarkinde, tio povas klarigita per la fakto, ke unu el la ĉefaj katolikaj membroj de la komisiono, Charles Woeste (1837–1922), tre influa parlamentano, kiu origine subtenis la reformon, deklaris, ke ĝia defendo fare de la liberala opozicio igis lin ŝanĝi sian opinion. Vera ebleco de ne partopreno kun egala valoro de la atesto ne estis tio, kion li celis, li diris, eĉ se la originala teksto estis nedubebla pri tio. Kiel ajn tio eble estis, malgraŭ la unua voĉdono, ĉiuj artikoloj pri la ĵurformulo estis resenditaj al la komisiono.⁷¹ Tiel la tuta afero denove estis enterigita. Ĝi nelonge reaperis en decembro 1890. Kun raporto verkita ĉi-foje de Woeste mem, la aserto fariĝos ebleco, sed ĉi-foje oni deklaris, ke la atestantoj devis deklari eksplicite ke ili ne kredas je dio.⁷² Sed denove, ĉi tiu malfermo neniam estis voĉdonita, nek ĝia reciklita versio estis en alia projekto en 1902.⁷³

Kiam nova reformleĝo estis proponita de la katolika justicministro Carton de Wiart (1869–1951) al la Ĉambro baldaŭ antaŭ la eksplodo de la Unua Mondmilito, ĝi ŝajnis lasi la decidon pri escepto al la individua juĝisto, eble por homoj deklarantaj, ke ili ne kredas je dio, sed la raporto tamen konfirmis, ke la diaĵo formas la substancon de ĵuro kaj deklaris, ke eĉ por nekredantoj, la alvoko markis ĝian solenaĵon.⁷⁴ Tio aspektis kiel regreso-

Annales Parlementaires - Chambre, 1886-1887, 22 decembro 1886, 273.

Le Patriote, 9 januaro 1887, 1; 17 januaro 1887, 1; L'Indépendance Belge, 13 januaro 1887, 1.

Annales Parlementaires - Chambre, 1886-1887, 19 januaro 1887, 312-326.

Chambre des Représentants. Dokumentoj, 1890-1891, nr. 39, 12 decembro 1890, 2-6. En la ĉefa socialisma ĵurnalo, oni taksis ĉi tion kiel "perfektan" solvon, sed la sekularisma gazetaro malakceptis tiun naivan vidpunkton. Vidu Le Peuple, 17-a de decembro 1890, 2; La Raison, 20-a de januaro 1891, 2-3.

Chambre des Représentants. Dokumentoj, 1901-1902, nr. 71, 20 februaro 1902, 50-51.

Chambre des Représentants. Dokumentoj, 1913-1914, nr. 237, 24 aprilo 1914, 69-70

sion kompare kun la pli fruaj formuliĝoj.⁷⁵ Tamen, ĝi ne havis multan gravecon. Denove, la projekto neniam estis traktita. Ne estas neeble, ke la preparado de ĉi tiu raporto en la jaroj antaŭ la Unua Mondmilito - kiam novaj rifuzoj de ĵuro atingis la gazetaron - reaperis la ideon pri aparta leĝprojekto prezentota de parlamentanoj de la maldekstra opozicio, sed tiu plano neniam realiĝis.⁷⁶ Nur en la fruaj 1920-aj jaroj socialista parlamentano el Charleroi, Victor Ernest (1875-1940), fervora liberpensulo sed nur randbenkisto, enkondukis novan leĝprojekton pri la afero.⁷⁷ Ĝi eĉ neniam atingis la tagordon. Paradoxse, post 1918, liberaluloj kaj/aŭ socialistoj ĉiam estis parto de registara koalicio. Tio teorie devus esti pliiginta la ŝancojn de ĵurreformo, sed ĝi ne faris tion. Ekde la militaj jaroj, religiaj aferoj, kiuj povus esti dividintaj la regantan plimulton de katolikoj kaj nekatolikoj, estis sisteme submetitaj al status quo-interkonsento.⁷⁸ Socialismaj gvidantoj kiel Jules Destrée (1863–1936), bone konata pro sia politiko de proksimiĝo al la Katolika Partio, deklaris en 1925, ke nova ĵurformulo estis nur unu el tiuj "mikroskopaj reformoj", eta reformo, kiun li povus subteni,⁷⁹ sed li kaj la aliaj el la Socialista Partio-elito neniam faris tion, klare por ne malkontentigi la Katolikan Partion, por kiu ĝi tute ne estis tia "reformajo". Kaj tiel, la ĵura demando estis entombigita en la tombejo de koalicia politiko. Ĝi reaperos en la Ĉambro nur en la 1970-aj jaroj.

Konkludoj

La demando pri ĵuro estis unu el la ĉefaj debatoj, kie la sekularaj aŭ nesekularaj fundamentoj de la belga ĵura sistemo, kaj tial de la belga ŝtato ĝenerale, estis en risko.⁸⁰ Ĉi tio evidente ne estis bagatela demando, eĉ se la nombro da okazaĵoj estus nur relative limigita. Kiel do ni devas taksu ĉi tiun kon-

Kvankam pluraj laikaj advokatoj kaj jurprofesoroj, precipe de la brusela universitato, estis komisionanoj, ili certe devis esti sufiĉe pasivaj pri la afero. L'Indépendance Belge, 17-a de marto 1909, 2; Journal de Charleroi, 27-a de marto 1909, 1. Chambre des Représentants. Documents, 1922–1923, n-ro 334, 7-a de junio 1923.

Jeffrey Tyssens, *Strijdpunt aŭ pasmunt? Levensbeschouwelijk links en de schoolkwestie 1918–1940* (Bruselo: VUBPress, 1993), 48–85.

L'Indépendance Belge, 15a de novembro 1925,

2. Estas rimarkinde, ke la ornamado de juĝejoj - krucifikoj, pentraĵoj kun religiaj motivoj, ktp. - ŝajnas esti multe malpli grava temo, eĉ se ĝi foje estis diskutita. Kelkaj katolikoj estis ĉagrenitaj de la brusela juĝejo, kun ĝia supozebla 'novpagana' stilo, kiel "la simbolo de la moderna laikismo kontraŭ la katedralo". Vidu Revue de l'Art Chrétien, januaro 1884, 116. En la brusela municipo Molenbeek, kelkaj okazaĵoj inter katolika juĝisto kaj la liberalaj urbaj aŭtoritatoj estis raportitaj en 1889 kaj koncernis la forigon kaj redonon de la kruco en nova halo.

konflikto? Por plene kompreni ĝin, ni devas rilati al la pionira verko de la historiisto Paolo Prodi laboro pri la afero,⁸¹ kie li ĉefe traktas la promesĵuron sed ankaŭ konsekvencoj ankaŭ por la asertora ĵuro. Prodi montras, ke la argumento de la Belgaj juĝistoj favore al la neŝanĝebla karaktero de la religia ĵurformulo tute ne kongruis kun tio, kion la historio efektive montris. Mi ne povas detale priskribi la profundajn ŝanĝojn en la sintenoj de kristanismo rilate al la ĵuro, sed Mi devas menci la gravecon, kiun Prodi atribuas al natura ĵuro kaj socia kontrakto pensante pri la malplivalorigo de la ĵuro al akcesora rito, longe antaŭ la belgaj polemikoj de la 1860-aj jaroj. Eĉ pli grava estas tio, kion Prodi kvalifikas kiel la 'horloĝbombo' metita sub la ĵuron kiel tia fare de Spinoza, la unua majstro à penser de la radikala klerismo, precipe kiam li proponis (en la *Tractatus Politicus*) tute forigi dion el la ĵurego. Ĉio ĉi ja kaŭzis reflektoj kiuj pavimis la vojon por la nova ĵuro de 1793 en revolucia Francio. Ĉu la belgaj disidentoj kaj iliaj advokatoj konsciis pri tiu intelekta deveno? Apenaŭ. Por la plejmulto, oni nur aludis al la franca revolucio.⁸² Sed eble estas nur unu escepto, nome Gustave Duchaine, kiu eksplacite kontraŭstarigis kontraktan vidpunkton pri ĵuro kun la trudado de la tradicia alvoko de supera estaĵo. Estu kiel ajn, kun la firma opozicio kontraŭ sekularizita ĵuro fare de konsiderinda proporcio - kvankam ne la tuta - belga katolikismo, kunligita kun la timema pozicio de liberalaj plimultoj kaj la eventualaĵoj de procedura reformo, la horloĝbombo de Spinoza bezonis tre longan tempon por eksplodi.

Se la atesto de ateisto povus esti nuligita nur pro la atestanto rifuzo eldiri dian alvokon aŭ se li eĉ povus esti sankciita pro tio, tiam nekredanto efektive ne estis plene rajtigita membro de la res publica. La ĵurdemando estis klara signo, ke ateistoj ankoraŭ estas blokita en kio estis kvalifikita kiel "malforta civitaneco", precipe en kolektiva verko redaktita de la itala jura filozofo Danilo Zolo,⁸³ specife pro nekompleta ento-

por la pacjuĝisto. Vidu *Le Patriote*, 7a de oktobro 1889, 1; 26a de oktobro 1889, 1; *La Réforme*, 30-a de oktobro 1889, 1. Sed ĉi tiu speco de konflikto ŝajnas esti restinta plej malofta.

Paolo Prodi, *Il Sacramento del Potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente* (Bologna: Il Mulino, 1992); Paolo Prodi, *Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte* (München: Verlag Historisches Kolleg, 1992).

La ambiguecoj de la kristana tradicio tamen estis atentigitaj en Jules Declève, "Pri la abolicio" du serment proposée au nom des chrétiens," *Revue de Belgique* (1878): 116-120.

Enkondukante la francan tradukon de la libro *Visibilmente crudeli* de Todeschini (vidu plu), la historiisto Patrick Boucheron atentigis pri la uzo de la koncepto fare de Zolo. Vidu Giacomo Todeschini, *Au pays des sans-nom. Gens de mauvaise vie, personnes suspectes ou ordinaires du Moyen-Age à l'époque moderne* (Lagrasse: Verdier, 2015), 23; *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, redaktita de Danilo Zolo (Romo: Laterza, 1999).

aranĝo de esencaj ŝtataj servoj. Ĉi tio certe ŝajnas esti eĥinta tre arkaikajn formojn de ekskludo de la heterodoksoj. Se oni legas la nuntempan katolikan gazetaraj komentoj pri ĉi tiuj aferoj, sendube tiuj en la ĵurnaloj de rigoruloj, oni povas nur konkludi, ke ili reproduktis antikvajn pensmanierojn, en kiuj nekredantoj, kvazaŭ ili estis ordinaraj krimuloj, falis sub la centran kategorion de "fifamo", kiu jam en la romia epoko implicis tute malpermeson ĵuri.

Tiu stigmatizado de la nekredanto ilustris la daŭrigon de ekskludo mekanismoj de mezepoka konstruado kaj posta reproduktado, kies genezon kaj plilarĝiĝon adekvate analizis la historiisto Giacomo Tode-schini en lia monografio *Visibilmente Crudeli*.

⁸⁴ Ĉu antaŭ la leĝo aŭ en

socio ĝenerale, la centra afero estis unu el 'kredindeco', aŭ la manko de ĝi, kiu povus, ekzemple, esti rilata al religia devio. Nur tiuj, kiuj prave kredis, povus mem esti prave kredataj. Ateistoj plej bone estis lokitaj ekster la komunumo entute, senvorta kaj nevidebla (kiel klare montris en la fruaj entombigaj konfliktoj), sed tio ankaŭ devis esti reflektita en la foresto de normala aliro al la jura sistemo. Kio revenigas nin al la konceptigo de Zolo kiel citita komence de ĉi tiu paragrafo.

Se oni studas la okazaĵojn en belgaj tribunaloj, oni rimarkas la iom pli posta apero de la afero, ekzemple, kompare kun Britio, kie kontestado ekestis jam en 1839.⁸⁵ Sed poste, fine de la 1860-aj jaroj, tiu prokrasto estis rapide atingita. Ne estas surprize observi la belgajn liberpensulajn sociojn havi mobilizan rolon, sed estas pli gravaj konkludoj por konsideri tirita en ĉi tiu rilato. Estas evidente ekscito identigi la kutimajn suspektatojn en la incidentoj en la tribunalejo, sed la plej valora observado laŭ mia opinio estas la relative granda implico de ŝajne ordinaraj homoj, la "malgranduloj" de la specimeno de disidentoj. Tio konfirmas miajn pli fruajn konkludojn rilate al la ŝlosila rolo de nekonataj, neorganizitaj individuoj en la historio de sekulara entombigoj⁸⁶ kaj subtenas mian vidpunkton, ke, pli ol antaŭe, la historiografio de sekularismo devus foriri, almenaŭ parte, de historio, kiu ankoraŭ tro ofte estas bazita sur rakontoj kun nur la grandaj nomoj (la Bradlaugh-tipa, ni diru) direkte al aŭtenta historio de sube, kie ĝi ne estas la kutima kadro de la liberpenso movado kiu aperas, sed prefere la simplaj aŭ eĉ la plejparte nefiliigitaj, 'anonimaj' simpatiantoj kaj kunvojaĝantoj-

Giacomo Todeschini, *Visibilmente crudeli*. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna (Bologna: Il Mulino, 2007).

Royle, Viktoriaj Malfideluloj, 268.

Jeffrey Tyssens, "Fruaj Sekularaj Entombigoj en 19-a-jarcentaj Flandraj Provincaj Urboj," *Sekulara Studoj*, (2022): 42–70.

listoj.⁸⁷ Evidente, ĉi tio tute ne estas nova nek eĉ originala celo, sed kiel programo por la historio de sekularaj movadoj, ĝi iomgrade ankoraŭ devas esti efektivigita. Ĉi tiu programo ne ŝajnigas esti moda, des malpli al pasinta modo, sed direktas la historiiston al la pli ĝenerala konkludo, kiun oni povas tiri: ke nerimarkindaj, eĉ relative izolitaj individuoj, povas ludi fundamentan rolon en la genezo de sekularaj dinamikoj, kiuj influas eĉ la ĉefaj sektoroj de la moderna ŝtato.

Tio ne signifas, ke iuj el la (pli frua) historiografio ne provis kaj sukcesis farante tion. Mi povas denove rilati al la verko de Edward Royle, kie ĉi tiuj malgrandaj nomoj ricevas sian meritatan mencion.

Adelaide Madera

Ateismo en Jura Diskurso: Kompara Analizo de la Usona kaj la Itala Konstitucia Scenaro

Enkonduko

Kreskanta nombro da akademiuloj fokusiĝas al nereligio, ĝiaj multnombraj identecoj kaj ĝia protekto sub la konstituciaj paragrafoj celantaj protekti religion.¹ Efektive, dum longa tempo, ateismo estis perceptita kiel nebonvena malplimulto kaj en Usono kaj en la itala scenaro, sendepende de la diverĝaj modeloj de eklezio-ŝtataj rilatoj (separismaj aŭ kooperaj), malsamaj interpretoj de sekularismo (ne-interfero en aŭ antaŭenigo de religio), kaj malsamaj konstituciaj aliroj al la protekto de religia libereco (fokuso sur nura individuo aŭ eĉ sur kolektiva dimensio de religio). Kvankam nereligio estas ĉiam pli konsiderata parto de kreskanta religia diverseco, multaj demokratiaj juraj sistemoj ankoraŭ problemetigas la difinon de nereligio kaj malfacile traktas la demandojn pri ĝia jura traktado.² Laŭ Margiotta Broglio, la demando pri ateismo funkcias kiel "strestesto por la Efektive, la

ŝtataj modeloj de religia neŭtraleco, socia kohezio kaj kunvivado". La defio³ pri nereligio devas esti enkadrigita en la pli larĝan demandojn pri ĉu religio ankoraŭ estas unika kaj meritas specialan protekton. Unuflanke, en post-sekulara epoko, kiu montras la fiaskon de teorioj, kiuj antaŭdiris la malaperon de religio el la publika spaco, juraj sistemoj spertas "revigliĝon de religio" en la publika diskurso kaj ili devas trakti kreskantajn postulojn pri religia plurismo, pro enmigradaj fluoj.⁴ Tradicia kristana privilegio spertas kreskantan erozion, kiu kaŭzas novajn kulturajn militojn. Aliflanke, modernaj socioj spertas profundajn ŝanĝojn en siaj religiaj pejzaĝoj, kiel ekzemple la dis-

Steven Tomlins kaj Lori G. Beaman, "Enkonduko", en Ateistaj Identecoj. Spacoj kaj Sociaj Kunteksto, redaktita de Lori G. Beaman kaj Steven Tomlins (Cham: Springer, 2015), 1. Helge Årsheim, Mauritsen Lundahl kaj Anne-Laure Zwilling, "Enkonduko - Nereligio en Malfruaj Modernaj Societoj," en Nereligio en Malfruaj Modernaj Societoj, redaktita de Helge Årsheim, Mauritsen Lundahl kaj Anne-Laure Zwilling (Cham: Springer, 2022), 1. Francesco Margiotta Broglio, "Mi diverse kredas en la sistemo de la Eŭropa Unio," Co-scienza e Libertà (2020): 59-60 Thomas Scott, La Tutmonda Revigliĝo de Religio kaj la Transformo de Internaciaj Rilatoj: la Lukto por la Animo de la Dudekunua Jarcento (Novjorko: Palgrave Macmillan, 2005).

alligiteco de kaj malfido al tradiciaj religioj, la apero de 'neniuj' kaj de novaj formoj de individua spiriteco,⁵ la samtempaj fenomenoj de "kredado sen aparteno"⁶ kaj "aparteni sen kredi".⁷ Kiel la limo inter religio kaj nereligio fariĝas pli kaj pli malklara, la ŝlosila demando estas ĉu specialaĵo reĝimo devus esti etendita al nereligiaj postuloj, levante la riskon de trovastiĝo de esceptoj al ĝeneralaj provizaĵoj, aŭ ĉu egalismo implicas la forigon de religiaj esceptoj, malprofite al malplimultoj suferantaj la neegalan efiko de ĝenerale aplikeblaj provizaĵoj.⁸ En la usona pejzaĝo kaj en Italio, la polemika demando pri la jura protekto de ateismo estis la objekto de amara politika kaj akademia debato, kulminanta per furioza proceso kaj influanta la interpreto de la konstitucia teksto, kun aparta konsidero al publika videbleco de religio kaj neegalan traktadon rilate al publika financa subteno. Por pluraj jardekojn, en ambaŭ kuntekstoj la juĝistaro pravigis la publikan videblecon de religiaj simbolismo en publikaj spacoj, luktante por unuigi ŝtatan neŭtralecon kun la konservado de historio, kulturo kaj tradicio.⁹ En la itala religia pejzaĝo, katolikismo tradicie estis la superrega religio, la katolika eklezio ludis ŝlosilan rolon en la socio, eĉ influante politikajn elektojn, kaj la forigon de ĝia ekspozicioj en publikaj spacoj ankoraŭ estas objekto de polarigita publika debato. En la usona religia pejzaĝo, ekde la kolonia epoko, la ideo pri komuna aro de valoroj, ritoj, simboloj kaj festadoj disvolviĝis, rezultante en speco de civila religio. Kvankam ĝi neniam estis enkorpigita en ununura institucio, la interago de politiko kaj religio tradicie estis perceptita kiel bastiono de komuna identeco, generante intoleremon al nereligio.

La nuna ĉapitro celas analizi ateismajn asertojn en kompara perspektivo por taksii ĉu kaj kiomgrade ili antaŭenigis evoluantan interpreton de la signifo de religio en konstitucia lingvaĵo kaj pliiĝis la videblecon de ateismo en la publika spaco.¹⁰

Lori Beaman, "Nereligio, Ŝanĝiĝantaj Religiaj Pejzaĝoj kaj Bone Kunvivi," en *Nereligio en Malfrumodernaj Socioj*, 16.

Gracie Davie, "Kredi Sen Aparteni: Ĉu Ĉi Tio Estas la Estonteco de Religio en Britio?", *Socia Kompaso* 37 (1990): 455–469.

Daniele Hervieu-Léger, *Religio kiel ĉeno de memoro* (Nov-Brunsviko: Universitato Rutgers Gazetaro, 2000), 70–72.

François Boucher, "Esceptoj al la Leĝo, Religia Libereco kaj Konscienca Libereco en Postsekularaj Societoj," *Filozofio kaj Publikaj Aferoj* 3 (2013): 159; Brian Leiter, *Kial Toleri Religion?* (Princeton: Princeton University Press, 2013), 64.

Carlo Nardella, Marcello Toscano kaj Luca Pietro Vanoni, *I simboli contesi. Simboli religiosi tra rappresentazioni pubbliche e conflitti giuridici* (Milano: UTET, 2023), x.

Ethan G. Quillen, *Ateisma Esceptismo. Ateismo, Religio, kaj la Supera Kortumo de Usono* (Londono/Novjorko: Routledge, 2018).

La Konstitucia Protekto de Religio en la itala kaj usona kunteksto

La komplekseco de la afero ŝuldiĝas ĉefe al la konstitucia dilemo de modernaj juraj sistemoj, kiuj garantias specialan protekton al religio sed ne estas ekipita por doni al ĝi juran difinon.¹¹ Kvankam la usona kaj itala juraj sistemoj komencas de diverĝaj konstituciaj aliroj rilate al la interago de religio kun la registaro, ambaŭ landoj estas ĉefe kristanaj nacioj, kiuj havas malfacilaĵojn efektiviĝi plenan religian plurismon. Krome, reduktado de la rilatoj inter eklezio kaj ŝtato al ununura unueciga teorio (kiel ekzemple "apartigo" aŭ 'kunlaboro') ignoras ilian multifacetan naturon.

Efektive, en la itala konstitucia kadro, la rilatoj inter eklezio kaj ŝtato estas fondita sur kompleksa ekvilibro inter la principoj de sekularismo, egala libereco de ĉiuj kredkomunumoj (Artikolo 8.1 de la Konstitucio), kaj kunlaboro inter eklezio kaj ŝtato (Artikoloj 7.2 kaj 8.3 de la Konstitucio). En la usona kunteksto, la interago inter religio kaj la registaro estas regata de la dualismaj interpretoj de la Religiaj Klaŭzoj (Unua Amendo), kiuj devus garantii la konservadon de apartigo inter eklezio kaj ŝtato, libera praktikado de religio kaj ne-enmiksiĝo en internajn ekleziajn aferojn.

En ambaŭ juraj kunteksto, la jura signifo de religio, ĝia amplekso kaj ĝiaj limoj kaŭzis furiozan akademian kaj juran debaton. La itala Ĉarto elektis eviti la terminon "religio". Pri ĉi tiu punkto, akademiuloj ŝanceliĝis inter diversaj aliroj, sen atingi komunan aliron, kaj provizaĵoj pri la afero havas limigitan amplekson.¹² Ĉar mankas jura difino, tribunaloj estis ĉefe komisiitaj pri la tasko rekoni religian naturon al "novaj" kredkomunumoj kaj ili luktis por difini unuformajn normojn. Ekde la 1990-aj jaroj, juraj estraroj alfrontis la problemon kun specifa konsidero al la kazo de Scientologio. Ili tiel provis starigi kelkajn bazajn normojn, kiuj rondiris ĉirkaŭ la ekzisto de publika agnosko, komuna vidpunkto kaj la regularo de organizaĵo-

Boucher, "Esceptoj al la Leĝo", 167.

Akademiuloj turnis sin al kvantaj, historiaj, sociologiaj, psikologiaj kaj memreferencaj metodoj argumentoj. Vidu Vincenzo Pacillo, *I delitti contro le Confessioni religiose dopo la legge 24 febbraio 2006*, n. 85. *Problemi e prospettiva di comparazione* (Milano: Giuffrè, 2007), 69. Vidu Leĝdona Dekreto n-ro. 251 el 2007, Artikolo 8, kiu evoluigis ekspansieman difinon de religio inkluzive de la "teistaj, neteistaj kaj ateismaj" kredoj.

nizado, 13 celante eviti la duoblan riskon de ĝenerala memreferenca aliro, kaj troa administra diskreteco.¹⁴

Laŭ tekstista aliro, en la usona kunteksto, la konstitucia paraĝrafoj eksplicite fokusiĝas al religia protekto. Krome, la Supera Kortumo tradicie montris heziton difini religion rilate al konstituciaj protekto.

Tamen, multaj demandoj pri la statuso de ateismo ekestas el interpreto de la Religiaj Klaŭzoj (Klaŭzo pri Establado kaj Klaŭzo pri Libera Ekzercado). svingiĝante inter separismo kaj akomodismo. Kvankam akademiuloj fokusiĝis pri la difino de la baza kerno de religio, distriktaj tribunaloj klopodis provizi funkciajn normojn, ŝanĝiĝantajn inter funkcia kaj analoga aliro. Pri ĉi tiu punkto, la Tria Cirkvita Juĝisto (Adams) proponis tribranĉa testo. Laŭ tia testo, la nocio de religio implicis ampleksan sistemon de valoroj, kiu "traktas fundamentajn kaj finfinajn demandojn rilatajn al profunda kaj nekalkulebla afero", inkluzive de "la signifo de vivo kaj morto, la rolo de homo en la Universo, [kaj] la ĝusta morala kodo de rajtoj kaj malĝusta". Tia testo donis signifan pezon al "ĉiaj formalaj, eksteraj aŭ surfacaj signoj, kiuj povas esti analogigitaj al akceptitaj religioj".¹⁵

Usona kaj itala jurisprudenco influanta la statuson de Ateismo

En pli frua usona jurisprudenco, la Supera Kortumo adoptis larĝpensantan aliron, celante vastigi la protekton de religio preter la limojn de teismo,¹⁶ kune kun forta separisma sinteno implicanta la malpermeson de ĉia formo de publika religia devigo:

Konstitucia Kortumo 195/1993.

Pri ĉi tiu punkto, la itala Konstitucia Kortumo decidis, ke religiaj komunumoj devus montri sian religion naturon surbaze de sia aliĝĉarto, siaj celoj kaj siaj efikaj agadoj (Konstitucia Kortumo 467/1992). Vidu Adelaide Madera, "La

definizione della nozione di religione ed il ruolo della giurisprudenza: una comparazione fra l'ordinamento statunitense e quello italiano," *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* 34 (2018): 555.

Malnak v. Jogolo, 592 F.2d 197, 207–208 (3d Cir. 1979); Afriko kontraŭ Pensilvanio, 662 F.2d 1025, 1032 (3a Cirkvito 1981).

Mark Movsesian, "Difinante Religion en Usona Juro: Metapsikia Sophie kaj la Ascendo de Nones,"

(1-a de februaro 2014). Esplorartikolo n-ro 2014/19 de la Centro Robert Schuman por Altnivelaj Studoj, St.

Esplorartikolo pri Juraj Studoj de Johano n-ro 14-0001, alirita la 27an de decembro 2023, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2399470>.

Ni ripetas kaj denove reasertas, ke nek ŝtato nek la federacia registaro povas konstitucie devigi iun "konfesi kredon aŭ nekredon je iu ajn religio." Nek povas konstitucie aprobi leĝojn aŭ trudi postulojn, kiuj helpas ĉiujn religiojn kontraŭ nekredantoj, kaj nek povas helpi tiujn religiojn bazitajn sur kredo je la ekzisto de dio kontraste al tiuj religioj fonditaj sur malsamaj kredoj.¹⁷

Krome, ateismo utiligis interpreton de la Libera Ekzercado Klaŭzo tendencanta antaŭenigi la statuson de religiaj malplimultoj.¹⁸ Tiel, kie asertoj por akceptebla aranĝo, tribunaloj egaligis la traktadon de religiaj kredoj kaj etik-moralaj konvinkoj, deklarante ilian mankon de jurisdikcio "traktante la fundamentajn demandojn pri la malfacila situacio de la homo en la vivo, en la morto aŭ en fina juĝo kaj venĝo"¹⁹ (kazoj de 'konstitucia evitado') kaj fokusante sur la specifaj koncernaj provizaĵoj.²⁰ Fine, la Supera Kortumo agnoskis, ke kiu ajn konfesas "donitan kredon", kiu povas esti konsiderata "sincera" kaj senchava", kaj kiu "okupas lokon en la vivo de sia posedanto paralele al kiu plena de la ortodoksa kredo je Dio", rajtas je konscienca objekto.²¹ Tamen, en la kazo Wisconsin kontraŭ Yoder, ĝi adoptis pli restriktan alproksimiĝo kaj difinos la limojn inter asertoj bazitaj sur religiaj kredoj kaj nuraj "vivmanieroj", kiuj ne povas esti etenditaj al la protekto bazita sur la Klaŭzo pri Libera Ekzercado.²²

Ekde 1990, post la grava decido Smith,²³ religia protekto estis pli kaj pli reguligita per federaciaj kaj ŝtataj leĝoj (RFRA, RLUIPA), vastiĝante ĝia amplekso kaj limoj preter la tradiciaj limoj de religio. Leĝdonantoj havas estis komisiita per la tasko juste balanci regulojn kaj esceptojn, kaj taksi religiaj ŝarĝoj kun la risko subfosi publikajn politikojn.²⁴ Laŭ tiu vidpunkto, certaj pli malaltaj tribunaloj adoptis novan promesplanan juran trajektorion. Ili havas

Torcaso kontraŭ Watkins, 347 Usono 488 (1961).

Adelaide Madera, "Traktante Ateismon: una lettura alternativa dei rapporti fra Stato kaj Con-fessioni nell'ordinamento statunitense", Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica 3 (2019): 859.

Usono kontraŭ Seeger, 380 US 163 (1965).

"Konstituciaj evitadaj kazoj" estis decidoj kie la Supera Kortumo, laŭ

bone establita jura doktrino, evitis alfronti kontestatajn konstituciajn problemojn, ĉar ĝi ne estis strikte necesa, kaj provis mallarĝe adaptitan juran respondon bazitan sur laŭleĝaj bazoj.

Christopher Lund, "Religio estas sufiĉe speciala," Virginia Law Review 103 (2017): 508.

Usono kontraŭ Seeger, 380 US 163 (1965); Kimra lingvo kontraŭ Usono, 398 US 333 (1970).

Viskonsino kontraŭ Yoder, 406 US 205 (1972).

Dungada Divizio, Departemento de Homaj Rimedoj de Oregono kontraŭ Smith, 494 US 872 (1990).

Jonathan P. Kuhn, "La Religia Diferenco: Egala Protekto kaj la Akcepto de

(Ne)-Religio," Washington University Law Review 94 (2016): 29.

utiligis la Eganalan Protekto-Klaŭzon (Kvina Amendo) por egaligi la traktado de etik-moralaj postuloj por akcepto kaj religiaj postuloj.²⁵

La efektivigo de egaleca normo igis pli malaltajn tribunalojn emfazi la kompareblecon inter religiaj kaj filozofi-etikaj defioj, rezultante en la racieco de "paralelaj" formoj de protekto, kiuj...

mildigi la problemon de la jura nocio de religio en la usona rakonto, evitante ĝin kaj agnoskante, ke "forte enradikiĝintaj ideologioj kaj profundaj engaĝiĝoj" meritas kompareblan traktadon.²⁶ Plibonigante specon de "simile situanta normo", tribunaloj trovis, ke "religieco 'ne povas esti kompleta respondo' kie [...] du grupoj kun komuna atributo estas simile situantaj 'en ĉio krom unu' kredo je diaĵo."²⁷ La jura rezonado de la tribunaloj rekomencis la Superan la argumentoj de la Kortumo en la kazoj Kimra kaj Torcaso, kaj etendis ĝin al la kolektiva dimensio de nereligio. La Kortumoj ignoris la difinon de religio kaj fokusiĝis al la komparebleco de la "preciza atributo elektita por adapto" laŭleĝe provizita,²⁸ kio rezultigis la malsaĝecon de neegalaj traktadoj inter religiaj kaj sekularaj asertoj.²⁹

En Italio, la transiro de mallarĝvida teista interpreto de la konstitucia teksto al plena plurismo estis malfacila procezo, pro la katolika influo sur politika kaj jura diskurso. La ĉefa aliro de la akademiuloj estis ke konstituciaj provizaĵoj protektantaj religian liberecon ne kovras nereligion, kiu trovas protekton sub pli ĝenerala konstitucia garantio de libereco de esprimo (Artikolo 21). Frua jurisprudenco montras netolereman kaj diskriminacian aliron al ateismo: nereligiaj atestantoj, kiuj rifuzis ĵuri dum procesoj, alvokante konsciencan protekton, estis submetitaj al krimaj sankcioj; tribunaloj preferis religiemajn gepatrojn al ateistoj en kazoj koncernantaj infanojn gardado, kaj en grava kazo, Apelacia Kortumo absolis katolikan episkopon de kalumnio, kiel li difinis du partnerojn, kiuj celebris civilan geedziĝon (sen religia festo) kiel "publikaj konkubinoj".³⁰ Signifa ŝanĝo okazis en 1979, kiam la Konstitucia Kortumo deklaris la kontraŭkonstituciecon de la dispozicio-

Marŝo por la Vivo kontraŭ Burwell, 128 F. Supp. 3d 116 (DDC 2015); Centro por Enketo, Inc. kontraŭ Marion Sekretario de Provincojuĝejo, 758 F.3d 869 (7a Cirkvito 2014).

Christopher L. Eisgruber kaj Lawrence G. Sager, *Religia libereco kaj la konstitucio* (Kembridge: Harvard University Press, 2007), 6.

Marŝo por la Vivo kontraŭ Burwell, 128 F. Supp. 3d 116 (DDC 2015).

Sarah Kim, "Sendevigi aŭ Neendevigi: Religio, Nereligio, kaj la Kontraŭkoncipa Mandato," *San Diego Law Review* 54 (2019): 793.

Christopher L. Eisgruber kaj Lawrence G. Sager, "Religia Libereco," 826-830; Kuhn, "La Religia Diferenco," 8.

Rossella Bottoni kaj Cristiana Cianitto "Ĉu Nereligio estas Religio? Itala Jura Sperto," en *Nereligio en Malfrummodernaj Socioj*, 49-69.

la provizora enkonduko de la Krima Kodo trudanta la ĵuron al Dio kaj ligis la protekton de ateismo ne nur al esprimlibereco (Artikolo 21) sed ankaŭ al Artikolo 19 (religia libereco). Por la unua fojo, la Konstitucia Kortumo trovis, ke "la reganta opinio inkluzivas konscian liberecon de nereligiaj individuoj ene de la larĝa protekto de religia libereco garantiita de Artikolo 19 de

31 la Konstitucio".

La supre menciita decido devus esti reprezentinta punkton de senreveno en la evoluo de religia libereco. Tamen, la rajto je ateisma propagando estis defiita ĝis antaŭ nelonge, kaŭzante juĝon ripetantan ĝian protekton laŭ Artikolo 19 de la Konstitucio sur egala bazo kun religia propagando.³²

Ateismaj Defioj Rilate al Publika Financo Subteno de Religio

En ambaŭ juraj sistemoj, pliaj ateismaj defioj koncernis publikan financon subtenon de religio kaj religiaj simboloj. En la usona kunteksto, tiaj asertoj rondiris ĉirkaŭ la Establa Klaŭzo, ĝia polemika interpreto kaj la risko de religia devigo malprofite al malplimultoj. En pli frua jurisprudenco, la Supera Kortumo adoptis striktan separisman aliron, bazitan sur du "kolonoj": registara neŭtraleco kaj nedevigo.³³ Komence, ateismaj asertoj signife kontribuis al la sekularigo de publika edukado kaj la forigo de ajna religia implico, ĉar la Supera Kortumo establis tiujn elementojn, kiuj kaŭzis nepravigeblan subtenon de religio kaj troan implikiĝon inter la registaro kaj religiaj celoj.³⁴ Efektive, du el la tri dentoj (celo kaj efiko) de la Citrona Testa,³⁵

Konstitucia Kortumo nr. 117/1979.

Civil Kasacio, preskribo n-ro. 7893/2020. Vidu Silvia Baldassarre, "Gli atei sono una minoranza religiosa? La condizione giuridica dell'ateismo in Italia e in alcuni paesi dell'Unione europea," Stato Chiese e Pluralismo Confessionale 13 (2021): 67, alirita la 18an de majo 2023. Michael Blank, "Distestablishing Deism: Advocating Free Exercise Challenges to State-Induced Invocations of God," Washington University Journal of Law & Policy 31 (2009): 169. McCollum v. Board of Education, 333 US 203 (1948); Abington Township v. Schempp, 374 US 203 (1963). Lemon v.

Kurtzman, 403 US 602 (1971). La decido establis la Lemon-Teston, laŭ kiu leĝaro influanta religion estas kongrua kun la Establada Klaŭzo se a) la koncerna statuto havas sekularan celon; b) la ĉefa efiko de la statuto estas nek antaŭenigi nek malhelpi la liberan praktikadon de religio; c) la statuto ne rezultigas "troan registaran implikiĝon" kun religio.

kiu fariĝis la bastiono malhelpanta registaran agon rezultigi la antaŭenigon de religio, originis en Abington Township kontraŭ Schemmp.³⁶

Specife, tia normo de revizio estis adoptita por juĝi kazojn koncernantajn la aliron de religiaj institucioj al publika financado. Komencante de Everson, la Supera Kortumo ekskludis religiajn instituciojn de rekta publika financado kaj serioze ekzamenitaj kazoj koncerne "ĝenerale sektajn instituciojn", kie la risko de eklezia-ŝtata implikiĝo estis pli alta.³⁷

Tamen, dum la lastaj 30 jaroj, la separisma aliro spertis laŭgrada erozio kaj estis anstataŭigita per pli bonvola normo de revizio al religiaj institucioj, kiu trudis egalan traktadon de religiaj kaj sekularaj entreprenoj. Prioritante la Klaŭzon pri Libera Ekzercado lige kun la Klaŭzo pri Egala Protekto en lastatempa jurisprudenco, la Supera Kortumo trovis, ke la ekskludo de religiaj institucioj de registara financado, celanta subteni sekularan celas nur pro sia religia identeco, rezultigis konstitucian malobservon, ĉar ĝi kaŭzis religian diskriminacion.

Kvankam komence tia rezonado estis adoptita rilate al specifa kazo koncerne strikte sekularan uzon de registara financado,³⁸ en lastatempa jurisprudenco, la La Kortumo ripetis tian aliron, malklarigante la distingon inter "diskriminacio surbaze de religia statuso" kaj "uzo-bazita diskriminacio". kaj iom post iom vastigante la aliron de religiaj institucioj al publika subteno.³⁹ La Establa Klaŭzo tial pli kaj pli ricevas "mallarĝan" interpreton, celantan nur "plifortigi" religian protekton garantiitan per la Klaŭzo pri Libera Ekzercado.⁴⁰ Tia religiema jura aliro iris kune kune kun alarme kreskanta limigo de la rajto de la malkonsentaj voĉoj defii registarajn agojn subtenantajn religion. En Hein kontraŭ Freedom from Religious Foundation, la Supera Kortumo decidis, ke impostpagantoj ne povas ekzerci siajn "rajto procesi" kontraŭ la konstitucieco de elspezoj de la ekzekutivo.⁴¹

La kazo Abington temis pri la plendo de gepatro, aligita al Universala Unitarismo, kontraŭ ĉiutaga lernej-sponsorita bibliolegado kaj deklamado de kristana preĝo. La Kortumo trovis nepravigebla uzo de publikaj rimedoj kaj regionoj por antaŭenigi religion. En McCollum, kazo pri laŭvolaj religiaj kursoj en ŝtataj edukprogramoj, ateista gepatro postulis kontraŭ la nepravigebla uzo de edukaj materialoj kaj regionoj por subteni religion.

Everson kontraŭ Estraro de Edukado, 330 US 1 (1947). Quillen, "Ateista Esceptismo," 32-90.

Trinity Lutheran Church of Columbia, Inc., kontraŭ Comer, 137 S. Ct. 2012 (2017).

Espinoza kontraŭ Montana Dept. of Revenue, 140 S. Ct. 2246 (2019); Carson kontraŭ Makin, 142 S. Ct. 1987 (2022), ĉe 2001. Ira C. Lupu kaj Robert W. Tuttle, "La Restaĵoj de la Establa Klaŭzo,"

Hastings Jura Revuo 74 (2023): 1763-1812.

Angela C. Carmella, "Progresema Religio kaj Sendevigoj de Libera Ekzercado," Kansas Law Review 68 (2020): 564.

Hein kontraŭ Religia Libereco-Fonduso, Inc., 551 US 587 (2007).

La kazo koncernis la konstitucionan koherecon de la tiel nomataj "Kred-Bazitaj Iniciatoj", kiuj permesis al kred-bazitaj socialaj organizaĵoj havi aliron al publika subteno por siaj bonfaraj agadoj sur egala bazo kun siaj sekularaj ekvivalentoj. Por difini la limojn de la "fakte damaĝa" praviganta impostpagantan agon, la Kortumo konfirmis polemikan kaj iometan distingon inter specifaj kongresaj asignoj kaj elspezoj de la ekzekutivo branĉo (kiuj falas ene de la ordinara agadoj de la ekzekutivo kaj estas kovritaj per larĝa diskrecio) por limigi la Flast-escepton, kiu tradicie regis la rajton jurpersekuti en asertoj de la Establo.⁴² Krome, en Arizono kristana En la kazo "School Tuition Organization" kontraŭ Winn, la Kortumo deklaris, ke impostpagantoj ne rajtas defii programon, kiu provizis impostkreditojn al tiuj, kiuj donacis al lernejaj instruadaj organizaĵoj, kiuj provizis stipendiojn al studentoj ĉeestantaj... privataj (inkluzive religiaj) lernejoj.⁴³ Ĉi tie, la Kortumo zorge analizis la "kapablo de triapartaj ŝtataj impostpagantoj defii la konstituciecon de ŝtato traktado de aliaj impostpagantoj", por emfazi la distingon inter rekta registara agado (kiu povas kaŭzi damaĝon al impostpaganto pro rajta prezento) celoj, kie "ilia posedaĵo estas transdonita tra la registara trezorejo al sekta ento") kaj impostkreditoj.

En ĉi-lasta kazo, religia antaŭenigo estis determinita de privataj elektoj, ekskludante konsciencan vundon atribueblan al rekta registara ago. La limigo de la amplekso de la staranta doktrino, kaj serioza enketo pri la okazo de religia devigo sur impostpagantoj riskas malfortigi la interesojn protektitajn de la Establa Klaŭzo, malprofite al malplimultoj, inkluzive de ateismo.⁴⁴ La nova jura aliro, celanta akcepti aliron de religiaj institucioj al publika subteno, kune kun kreskantaj limigoj al la rajto de individuo defii supozeblajn malobservojn de la Establa Klaŭzo per "proceduraj" juraj respondoj riskas prioritati plimultajn vidpunktojn kaj kondamnojn.⁴⁵ Anstataŭe, malplimultoj spertas limigon de siaj fundamentaj rajtoj

Flast kontraŭ Cohen, 392 US 83 (1968); Ira C. Lupu kaj Robert W. Tuttle, "Pilko sur Pinglo: Hein v. Libereco de Religia Fondaĵo, Inc., kaj la Estonteco de Religia Klaŭza Adjudikado," Jura Revuo de BYU 119 (2008): 115.

Arizona Christian School Instruction Organization kontraŭ Winn, 563 US 125 (2011). Lupu kaj Tuttle, "Pilko sur Pinglo," 120–134.

Vidu Elk Grove Unified Sch. Dist. kontraŭ Newdow, 542 US 1 (2004), kie la tribunalo malakceptis ateisman aserton kontraŭ la deklamado de la ĵuro de Fideleco (inkluzive de la vortoj "sub Dio") en la eduka kunteksto pro proceduraj kialoj (neo de la rajto procesi al la akuzanto).

Quillen, "Ateista Esceptismo," 106–147.

al statuso, kiu tradicie kontraŭpezis ilian nekapablon havi efikan pezon en politikaj elektoj.⁴⁶ En la itala jura kunteksto, la

demando pri aliro al publika financado rondiris ĉirkaŭ kompleksa konstitucia modelo, kaŭzante selekteman plurismon kaj neegalan traktadon de malplimultoj. Efektive, la binara diferenco inter egaleco kaj diverseco ŝuldiĝas al malsimetrio inter larĝa rekono de egala libereco al ĉiuj religiaj konfesioj (Artikolo 8.1) kaj la progresema limigo de la efikaj ricevantoj de la pliaj niveloj de protekto donitaj de Artikolo 8.2 (memreguligo) kaj Artikolo 8.3 (aliro al duflankaj interkonsentoj).⁴⁷ Fakte, tia malsimetria modelo de la administrado de religia plurismo rezultigis privilegion de religiaj komunumoj, kiuj eniris interkonsenton kun la ŝtato (kiu garantias aliron al nerekta publika financado kaj antaŭsolvon de konfliktoj de lojaleco inter ĝeneralaj provizaĵoj kaj religiaj devoj). Ĉar ankoraŭ mankas ĝisdatigita leĝo reguliganta religian liberecon, la jura traktado de religiaj malplimultoj, kiuj ne eniris interkonsenton, estas provizita de leĝo n-ro 1159/1929. Kvankam ĉi tiu leĝo ankoraŭ validas iagrade, ĝi estas esprimo de malmoderna jura kadro (devenanta de la faŝisma epoko) en kiu la katolika religio estis la establita religio kaj la registaro konservis penetran kontrolon super religiaj agadoj.

Kun la tempo, ateismo akiris ĉiam pli "militeman" dimension kiel asocia realo, kiu instigas la leĝdonanton ŝanĝi la nunan juran kadron kaj premas por plena efektivigo de la konstitucia teksto, celante egaligi ĝian juran traktadon al tiu de religiaj komunumoj.⁴⁸ Dum multaj jaroj, la Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti (Unio de Ateistoj kaj Raciismaj Agnostikuloj - UAAR), filozofia asocio, sendependa de iu ajn politika partio, celanta antaŭenigi la atingon de efika sekularismo en Italio kaj antaŭenigi agnostikajn kaj ateismajn vidpunktojn, defiis la decidojn de la registaro. Tiaj decidoj neis, ke ateismo povus esti egaligita al religia grupo kaj ĝui la avantaĝojn rilatajn al la religia statuso. Efektive, en 1996, ĉi tiu grupo postulis la rajton eniri interkonsenton kun la ŝtato por la plej unua fojo. Tribunaloj adoptis diverĝajn alirojn al la afero.⁴⁹ En 2016, la Konstitucia Kortumo rifuzis aliron de ateista organizo (UAAR) al interkonsento, levante ekstreme dividan argumenton: la registaro havas diskrekan povon.

Frederick M. Gedicks, "La Revenanta Paradokso de Grupoj en Liberala Ŝtato," en *Utah Law Re-view* 47 (2010): 47. Giuseppe Casuscelli,

Concordati, intese e pluralismo confessionale (Milano: Giuffrè, 1974), 151. Francesco Alicino, "Ĉu Batalema Ateismo Povas Formi la Juran Sistemon?", en *Nonreligion in Late Modern Societies*, 71–92. Vidu Administran Kortumon de Latio, n-ro 12539/2008; Ŝtata Konsilio, Kvara Sekcio, n-ro 6083/2011; Civila Kortumo de Nuligo, n-ro 16305/2013.

decidi ĉu komenci intertraktadojn kun kandidata grupo kun la celo al eniro en interkonsenton.⁵⁰

En sia rezonado, la Konstitucia Kortumo maldece etendis la gamon de politikaj agoj, kiuj ne estas submetataj al jura dubo-divenado. Efektive, laŭ la tribunalo, la decido komenci intertraktadojn estas politika laŭ naturo kaj ne estas submetita al jura revizio. Do, laŭ la supre menciita jura rezonado, la itala registaro povas taksi la taŭgecon de la peto de religia komunumo komenci intertraktadojn. Krome, tia politika takso estas imuna kontraŭ jura dubado pri la rezonado substanta la registaran decidofaradon.

Tia juĝo substrekis konflikton kun la principo de religia plurismo subtenata de Artikolo 8.1 de la Konstitucio, asertante egalan liberecon por ĉiuj religiaj konfesioj, kun miopa percepto de la metodo de duflanka konsento,

kie la registaro ĝuas senbridan potencon "elekti religiajn partnerojn".

Laŭ tiu vidpunkto, limigita nombro da kredkomunumoj ĝuas pli alta nivelo de protekto de la kolektiva dimensio de religia libereco, kaj la amplekso de aliaj konstituciaj provizaĵoj, kiuj povus inkluzivi sub sia protekta kovro religiajn, filozofiajn, etikajn organizojn, estas troe minimumigita.⁵² Fine, la jura rezonado emfazis malfacilajn demandojn: kio estas religia konfeso? Kiu estas komisiita pri la tasko difini kion religia konfeso estas? Ĉu konfeso povas esti ateisma?⁵³ Kiel estas konate, la Konsilio de Ministroj opiniis, ke ateismo ne povas esti komparata kun religia konfeso. Tribunaloj donis konfliktantajn respondojn al la afero, kaj la Konstitucia La tribunalo evitis la aferon, fokusiĝante sur la postulo pri "rajto al interkonsento".

Tia aliro estas malproksima de esti "senpartia"⁵⁴ ĉar ĝi ligas duflankan-ismo pli kaj pli dependas de politika decidiĝo, kio kaŭzas la riskon de vastigante privilegian traktadon de ĉefaj tradiciaj religioj. Laŭ tiu vidpunkto, la itala modelo estas malkongrua kun la gvidlinioj, kiujn la Eŭropa Kortumo Homaj Rajtoj (EKHR) provizita en sia jurisprudenco. Kvankam la EKHR havas tradicion-

Konstitucia Kortumo n-ro 52/2016.

Antonio Ruggeri, "Confessioni religiose tra iurisdictione e gubernaculum, oververosia l'abnorme dilatazione dell'area delle decisioni politicamente non giustiziabili (prima legato de Corte Cost. n. 52 del 2016)," *Federalismo* 7 (2016): 9.

Gianfranco Macrì, "Il futuro delle intese (anche per l'UAAR) passa attraverso una legge generale sulla libertà religiosa. Brevi considerazioni sulla sentenza della Corte Costituzionale n. 52 del 2016," *Osservatorio Costituzionale* 3 (2016): 1.

Emanuele Rossi, "Le confessioni povas essere atee? Kelkaj konsideroj pri la temo antiko alla luce di vicende nuove," *Stato Chiese e Pluralismo Confessionale* 27 (2014): 1, alirita

la 18-an de majo 2023.

Nahshon Perez, *Mondpolitiko kaj Diaj Institucioj*. Nuntempaj Enmiksiĝo de Kredo kaj Registaro (Novjorko: Oxford University Press, 2023), 110.

aliancano adoptis memregadon rilate al la modeloj de la membroŝtatoj pri eklezio-ŝtataj rilatoj, asertante ke naciaj aŭtoritatoj estas pli bone poziciigitaj por difini kiel homaj rajtoj povas esti efektivigitaj en specifa jura, historia, politika, kultura kaj socia kunteksto, ĝi provizis aron da komunaj valoroj, kiuj devus subteni enlandan leĝaron. Unue, la Eŭropa Kortumo pri Homaj Devoj trovis, ke ĉiuj konvinkoj aŭ kredoj, kiuj estas de sufiĉa forto, seriozeco, kohereco kaj graveco, ĝuas la protekton de Artikolo 9 de la Eŭropa Konvencio pri Homaj Rajtoj (ECHR).⁵⁵ Krome, la Eŭropa Kortumo pri Ekuroj kaj Homaj Aferoj (ECHR) decidis, ke kvankam la konkludo de interkonsentoj inter ŝtato kaj religia komunumoj ne kontraŭas Artikolojn 9 kaj 14 de la ECHR, kaj deklaras ne estas ŝargitaj per la devo provizi normigitan juran statuson por ĉiuj religiaj komunumoj, sistemo de eklezia-ŝtata kunlaboro devas konformiĝi al la principo de nediskriminacio.⁵⁶

Laŭ tiu perspektivo, la Eŭropa Kortumo pri Homaj Rajtoj multfoje ripetis, ke ŝtataj reĝimoj provizantaj diferencigitajn traktadojn inter malsamaj kredoj kaj kredmanifestiĝoj estas submetitaj al strikta ekzamenado por certigi diferencojn inter la diversaj grupoj rilate al la ĝuado de materiaj avantaĝoj baziĝas sur raciaj kaj objektivaj pravigoj kaj konformas al la normo de proporcieco.⁵⁷ Tiel, se "ŝtato starigas kadron al kiu specifa statuso estas ligita, ĉiuj religiaj grupoj kiuj tion deziras devas havi justan ŝancon peti ĉi tiun statuson kaj la establitaj kriterioj devas esti aplikataj nediskriminacie". La bezono de rigora apliko de la principo de nediskriminacio estos pli konvinka kiam "la avantaĝo akirita de religiaj socioj estas konsiderinda kaj ĉi tiu speciala traktado sendube faciligas la sekvado de religiaj celoj fare de religia socio".⁵⁸

Ateismaj Defioj Rilate al Religiaj Simboloj

En la usona kunteksto, multaj ateismaj asertoj koncernis la publikan videblecon de religio en publikaj spacoj, kaj petantoj provis montri la vundon, kiun ili suferis. suferis pro eksponiĝo al religiaj montraroj. Tamen, tribunaloj hezitis

ECtHR, Granda Ĉambro, Bayatyan kontraŭ Armenio, aplikaĵo 23459/03, 7 julio 2011.

Françoise Tulkens, "Questioni teoriche e metodologiche sulla natura e l'oggetto delle sentenze della Corte europea dei diritti dell'uomo," en *Diritto e religione in Europa*, redaktita de Roberto Maz-zola (Bologno: il Mulino, 2012), 55–86.

Françoise Tulkens, "La Eŭropa Konvencio pri Homaj Rajtoj kaj la Rilatoj inter Eklezio kaj Ŝtato: Plurismo kontraŭ Plurismo," *Cardozo Law Review* 30 (2009): 2585.

ECtHR, Unua Sekcio, 9 decembro 2010 (App. No. 7798/08), *Savez Crkava "Riječ Života"* kaj *Aliaj kontraŭ Kroatio*.

gravas subteni defiojn kontraŭ religiaj simboloj, praktikoj kaj montroj, kiuj tradicie estis konsiderataj komuna heredaĵo.⁵⁹ Efektive, la inkludo de religiaj

simboloj, praktikoj kaj montroj en publikaj spacoj estis tradicie pravigita surbaze de la ideo de "civila religio", nome nacia identeco bazita sur komuna aro de valoroj. Civila religio estis konsiderata kiel "formo de religio, kiu donas sanktan signifon al nacia vivo", kunfandante vidpunktojn devenantajn de Puritanismo kaj la usona Klerismo.⁶⁰ Influa akademiuloj substrekiis, ke ekde la dekaŭa jarcento ĝi plifortigis socian kohezion, kvankam ĝi kaŭzis ĉiam pli alarman implikiĝon inter religio kaj politiko.⁶¹ Referencante al historio, tribunaloj legitimis la konservadon de delongaj specoj de la tiel nomata "ceremonia diismo" en publikaj spacoj, kiel ekzemple la malfermo de leĝdonaj kunsidoj per religiaj preĝoj, la moto "Je Dio Ni Fidas" sur moneroj, la deklamado de la Ĵuro de Fideleco aŭ la montrado de naskoscenoj en lernejoj.⁶² Laŭ iuj juraj opinioj, la delonga disvastiĝo de certaj praktikoj rezultigis diluon de ilia origina signifo, aŭ eĉ ilian konverton en nur historian-kulturan heredaĵon, celantan solenigi publikajn okazaĵojn.⁶³ Tamen, difini la limojn inter historiaj kaj religiaj elementoj de simbolo estas delikata afero.⁶⁴ Lastatempe, la Supera Kortumo ĉiam pli ofte recurris al la argumento de civila religio por pravigi la videblecon de diversaj specoj de religiaj... esprimo en publikaj spacoj, ignorante ilian kreskantan dividan efikon, pro ilia reganta jud-kristana signifo, kiu jam ne plu estas motoro de kohezio en ĉiam pli plurisma socio. Tia aliro estis ĵus ripetita en la

kazo de la Usona Legio, kie la Supera Kortumo decidis, ke la montrado de la Kruco de Bladensburg sur publika tereno ne malobservis la Establan Klaŭzon, malakceptante la peton pri forigo de ateisma organizo.⁶⁵ Preterirante la Citronan Teston, la plimulta opinio fokusigis al la historia signifo de tia religia montrado, farante probleman distingon inter antikvaj monumentoj

Salazar kontraŭ Buono, 559 US 700 (2010); Van Orden kontraŭ Perry, 545 US 677 (2005); Pleasant Grove City, Utah, et al., kontraŭ Summum, 555 US 460 (2009); Town of Greece kontraŭ Galloway, 572 US 565 (2014).

Derek H. Davis, "La Interagado de Juro, Religio kaj Politiko en Usono", en *La Oksforda Manlibro de Preĝejo kaj Ŝtato en Usono*, redaktita fare de Derek H. Davis (Oksfordo kaj New York: Oxford University Press, 2010), 509. Robert Bellah, "Civiled Religion." Luca

Pietro Vanoni, *Il process di secolarizzazione e le corti: il pluralismo fra*

neutralità e argomento storico, in "I simboli contesi," 110. Lee v. Donnelly, 465 US 668, 693 (1984)

(O'Connor, J., konsentante). Luca Pietro

Vanoni, "Il processo di secolarizzazione e le corti," 113. American Legion

v. American Humanist Association, 588 US __ (2019).

kaj ekspoziciaĵoj kies historie-kultura signifo kreskas laŭlonge de la tempo kaj novaj formoj de religia manifestado.⁶⁶ Laŭ la plimulto, la legitimeco de la religia monro estas ligita al la paso de la tempo ekde ĝia starigo, kio kaŭzas malfacilaĵon identigi ĝian originan signifon. Krome, kvankam tia militmonumento eble origine servis celon trapenetritan de religio, la paso de la tempo riĉigis ĝian kulturan kaj historian signifon, malfortigante la religian signifon, ĉar konateco fariĝas la ĉefa kialo por ilia konservado. La loka komunumo tiel akiris diskretecon rilate al publikaj spacoj ene de ilia jurisdikcio kaj simbolaj monroj eksponitaj en sociaj areoj, kaj forigo de la monumento povus esti perceptita kiel religie malamika al la loka komunumo, ĉar la religiaj kaj historiaj kaj tradiciaj signifoj estas tiel strikte interplektita.⁶⁷

El tiu vidpunkto, la plimulta opinio adoptis konservativan aliron kiu subtenis la "socian akcepteblecon" ⁶⁸ de la publika videbleco de ĉefaj religioj regionoj, eroziante la "neŭtralecan engaĝiĝon" subestantan la Establan Klaŭzon kaj kaŭzante nepravigeblan subtenon de religio.⁶⁹ Krome, la "historia filtrilo" ⁷⁰ antaŭenigis selekteman plurismon, kie nur plimultaj simboloj kaj monroj gajnis legitimecon en publikaj spacoj, malprofite al la ekskluditaj malplimultoj. La la kortumo do ŝajnas malproksima de etendi rajton al publika videbleco al malplimultoj, de efektivigante ne-preferacisman aliron aŭ adoptante simile situacion normo de revizio por garantii akcepteblan adapton al ĉiuj kredoj kaj konvinkoj. Krome, la percepto de la juĝistoj pri historio kaj tradicio anstataŭigis la "perspektivo de la racia observanto", ⁷¹ emfazante pli kaj pli skeptikan aliro al la ideo de "ofendita observanto", kaj trudado de la ŝarĝo de la akuzanto prui "faktan vundon, kaŭzecon kaj kompanseblecon" por havi rajton procesi.⁷²

La aliro de la Supera Kortumo en la kazo de la Usona Legio povas esti komparata kun juĝo de la Eŭropa Komisiono pri Homaj Rajtoj koncerne Italion, kie la Granda Ĉambro deklaris, ke la deviga montrado de krucifikso ne malobservis la Konvencion, kun aparta konsidero

Micah Schwartzman kaj Nelson Tebbe, "Establa Klaŭza Packomforto," Supera Kortumo Recenzo 1 (2019): 271.

Perez, "Vorta Politiko," 83.

Quillen, "Ateista Esceptismo", 192.

Amerika Legio, Ginsburg, malsamopinia, 2.

Quillen, "Ateisma Esceptismo", 192.

Ira C. Lupu kaj Robert W. Tuttle, "Disigita Kortumo Lasas la Bladensburĝan Krucon Sendifekta,"

Scotusblog, 21-a de junio 2019, alirita la 18-an de majo 2023, <https://www.scotusblog.com/2019/06/symposium-a-splintered-court-leaves-the-bladensburg-cross-intact/>.

Amerika Legio, (Gorsuch, konsentante), 2.

al Artikolo 9 de la Eŭropa Komisiono pri Eduko kaj Artikolo 2 de Protokolo n-ro 1.73 Antaŭ ol atingi la Eŭropan Komisionon pri Eduko, la La kazo Lautsi estis juĝita antaŭ la administraj hejmaj tribunaloj,⁷⁴ kiuj malakceptis la postulojn de sinjorino Lautsi pri forigo de la krucifikso el la klasĉambro de la malsupran mezlernejon, kiun ŝiaj infanoj frekventis, trovante, ke la krucifikso esprimas sociaj valoroj komunaj al kredantoj kaj nekredantoj, kiel ekzemple digno, toleremo kaj libereco, ne kontraŭdiras ŝtatan sekularismon, kaj ensorbigas rifuzon de fundamentismo en lernantoj.⁷⁵ En unua etapo, la dua sekcio de la verdikto de la Eŭropa Kortumo pri Eduko kaj Homaj Rajtoj kondamnis Italion pro malobservo de Artikolo 9 de la Eŭropa Kortumo pri Eduko kaj Artikolo 2 de Protokolo n-ro 1. Laŭ laŭ la rezonado de la sekcio, inter la pluropo de signifoj, la religia signifo de la krucifikso estis superreganta. Krome, ne nur negativa religia libereco implicas la foreston de religiaj servoj kaj edukado, sed ankaŭ plenan neŭtraligon de la eduka kunteksto rilate al simbolismo esprimanta kredojn, konvinkojn kaj religiojn. La montrado de kristana religia simbolo subfosis la rajtoj de gepatroj eduki siajn infanojn laŭ siaj konvinkoj kaj kompromitis la negativan religian liberecon de infanoj, kiu meritis specialan protekton ĉar ili estis perforte eksponitaj al religiaj simboloj, kiujn ili ne povis eviti sen suferi neproporciajn penon kaj oferon (la eblo ĉeesti privata institucio). Tian juĝon renversis la Granda Ĉambro.

Donante larĝan marĝenon de aprezo al la itala ŝtato, la Granda Ĉambro difinis la krucifikson kiel pasivan simbolon, kiu ne naskas religiajn sentojn. endoktrinigo. Ĉar nenio sugestas netolereman aliron al aliaj kredoj (la ĉeesto de la krucifikso ne estas asociita kun deviga kristana instruoj, la eduka medio estas malfermita al aliaj religioj, lernantoj rajtas porti religiajn simbolojn kaj vestojn), la "pli granda videbleco" de la krucifikso ne malobservis italiajn konvenciajn devojn laŭ la ECHR. Ekzistas malmulte da dubo, ke tia juĝo estis la rezulto de la forta subteno, kiun la italo ŝtato ricevis de pluraj aktoroj. Efektive, 20 landoj oficiale esprimis ilia subteno por la apelacio de Italio kontraŭ la decido, kune kun la Vatikano, la Ortodoksa Eklezio kaj usonaj konservativaj evangeliuloj. En 2021, la temo de la krucifikso en la klasĉambro denove venis sub juran ekzamenon en Italio.⁷⁶ Kvankam

Eŭropa Kortumo pri Justeco kaj Homaj Aferoj, Granda Ĉambro, Lautsi kontraŭ Italio, Aplikaĵo n-ro 30814/06, 18-a de marto 2011.

Administra Regiona Kortumo Veneto, 17-a de marto 2005, n-ro 1110; Ŝtata Konsilio, 15-a de februaro 2006, Sekcio 4575/03-2482/04.

Marcello Toscano, "La sentenza Lautsi e altri c. Italia della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo," Stato Chiese e Pluralismo Confessionale la 31-an de oktobro (2011): 31, alirita la 18-an de majo 2023.

Civila Kasacio, 24414/2021. La kazo temis pri instruisto en mezlernejo, kiu forigis la krucifikson sur la muro de klasĉambro, ĉar li perceptis ĝin kiel malobservon de sia konsciencolibereco. Laŭ la tribunalo, la montrado ne implicas nerektan diskriminacion kiel pasivan simboloj ne estigas religian ligon inter lia instruado kaj kristanaj valoroj; plie, la instruisto ne suferis malfavoratan situacion pro sia malkomforto kaj sia

la Kasacia Kortumo agnoskis, ke dispozicio establanta la devigan ŝtata montrado de la krucifikso kontraŭdiras la principon de laicita (Artikolo 118-a 30-a de aprilo 1924, n-ro 965), ĝi pravigis sian montradon kiel rezulton de libera elekto je la parto de la eduka komunumo. La tribunalo donis polemikan interpreton de la principoj de sekularismo kaj nereakta diskriminacio kaj, paradokse, ŝanĝis la komunuran doktrinion de akceptebla aranĝo en ilon por antaŭenigi plimultajn vidpunktojn. Tio kaŭzas aranĝon de tirana katolika plimulto: ĉar mankas leĝo reguliganta akcepteblan aranĝon, kiu ludas la "rolo de mediacio" en tia proceduro kaj kiel oni povas kontraŭpezi la malegalecon de marĉandaj povoj?⁷⁷ Tia post-sekulara aliro, kiu pravigas la montrado de plimultaj simboloj, spertas danĝeran transiron en "civilaj sentoj", kiuj eĉ defias la liberecon de nereligio kaj endanĝerigas la principon, ke neegalaj traktadoj sen objektiva kaj racia kialo rezultas en diskriminacio.⁷⁸ Efektive, en Italio la publika eduka medio ankoraŭ estas influita de la katolika influo, kaj montras la mankon de plena sekularigado. Kvankam la konstitucia kadro donis egalan religian liberecon al ĉiuj kredoj, la principo de duflanka kompreno legitimis katolikajn doktrinojn kiel esencan "parton" de la Itala kultura heredaĵo (Artikolo 9 de la Eklezio-Ŝtato Interkonsento de 1984).⁷⁹ La ŝlosilo la problemo estas, ke la juĝistaro hezitas malmunti la videblecon de katolika simbolismo, kies montrado ankoraŭ estas perceptita kiel socie akceptebla en publikaj edukaj institucioj. Tamen, egala protekto ne estas garantiita al valoroj, simboloj kaj festadoj de aliaj kredkomunumoj, kies asertoj ankoraŭ kaŭzas polarigitajn politikajn reagojn. Krome, la agnosko de larĝa marĝeno de libereco por la eduka komunumo, kiun emfazis la juĝistaro kiam la montrado de la krucifikso estis en danĝero, ĝuste spertas drastan redukton kie aliaj la praktikoj de kredoj estas koncernaj.⁸⁰

kultura malkonsento. Laikeco ne implicas la ekskludon de religia videbleco de la publiko spaco, sed prefere la protekto de religia libereco en reĝimo de religia pluralismo.

Marcello Toscano, "Il crocifisso 'accomodato'. Considerazioni a prima lettura di Corte cass., Sezioni Unite civili, n. 24414 del 2021," Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale 18 (2021): 67, alirita la 18-an de majo 2023.

Jlia Pasquali Cerioli, "'Senza D.' La campagna Uaar tra libertà di propaganda e divieto di discriminazioni," Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale 9 (2020): 50, alirita la 18-an de majo 2023.

Marcello Toscano, "La parabola della laicità 'all'italiana' nelle controversie sull'esposizione dei simboli religiosi nei luoghi pubblici", in "I simboli contesi," 136.

Komence de ĉi tiu jaro, la decido de lernejo fermiĝi dum Ramadano kaŭzis zorgon kaj severaj politikaj reagoj. La vicĉefministro difinis tian decidon kiel "neakcepteblan" (Tom Kington, "Lerneja Fermo kontraŭ Italaj Valoroj, Diras Ministroj," The Times, 18-a de marto 2024, <https://www.thetimes.co.uk/article/school-closure-for-ramadan-against-italian-values-say-ministers-66528zsrk>, alirita la 18-an de aprilo 2024). Aliaj ministroj esprimis zorgon pri "inversa inter-

Konkludo

Kvankam la ideo, ke "religiaj kredoj kaj agadoj povus esti speciale protektataj, sed ne unike tiel" akiras impeton en post-sekularaj socioj,⁸¹ en ambaŭ juraj sistemoj la aliro al ateismaj asertoj spegulas la neadekvatecojn de iliaj manieroj efektiviĝi efikan plurismon. En pli frua usona jurisprudenco, ateismo utiligis de separisma aliro al la Establa Klaŭzo, kiu rezultigis sukcesajn asertojn kontraŭ nepravigebla antaŭenigo de religio. Krome, ateismo utiligis interpreton de la Klaŭzo pri Libera Ekzercado, kiu emas antaŭenigi la statuson de religiaj malplimultoj. Pli lastatempe, konservativa plimulto de la Supera Kortumo iom post iom malmuntis la separisman aliron. Tia jura turno havis efiko sur ateismaj asertoj, kontraŭdirante pli fruan jurisprudencon.

Unuforma aliro al ateismo ankoraŭ mankas, ĉar ĝi fluktuas inter konfliktaj perspektivoj. Unuflanke, laŭ aliro al egala protekto, nereligiaj asertoj meritas protekton kompareblan al religio surbaze de la simile situanta normo de revizio. "Forigante" la difinon de religio "el la ekvacio" kaj fokusante sur la konkretaj interesoj koncernaj, tia normo garantias samtempan akomodon al religio kaj sekulara "forte subtenataj ideologioj",⁸² sen la bezono de nepravigebla vastiĝo de la tradicia paradigno de religio. Tiel, la risko de jura enmiksiĝo en internajn ekleziajn aferoj estas forigitaj kaj la aliro de racia loĝado (kiu implicas forigante la barojn, kiujn ŝajne religie neŭtrala kaj ĝenerale aplikebla leĝo trudas al klasoj de individuoj malfavorataj pro certaj trajtoj) povas esti etenditaj preter la limojn de religia statuso kaj aplikitaj al

gracio", kiu "trudas islamajn valorojn al italaj infanoj" (Tom Kington, "Italaj Lernejoj Ne Volos "Pli Longa Fermo por Eid," The Times, 15a de aprilo 2024, <https://www.thetimes.co.uk/article/italian-schools-not-close-eid-ramadan-islam-f3cv06pwj>, alirita la 18an de aprilo 2024). Plue, la registaro estas konsiderante la eblecon devigi novan regularon, celantan malpermesi la fermon de lernejoj religiaj festoj, kie interkonsento inter la ŝtato kaj la koncerna kredkomunumo estas mankas. Vidu Adalgisa Marrocco, "Valdidara prepara una norma anti-Ramadan: sarà impossibile chiudere le scuole," Huffington Post Italia, 9 aprilo 2024, https://www.huffingtonpost.it/politica/2024/04/09/news/valditara_una_norma_per_impedire_scuole_chiuse_per_ramadan-15599628/, alirita la 18-an de aprilo 2024.

Cécile Laborde, "Egala Libereco, Ne-Establado kaj Religia Libereco," Jura Teorio 20 (2014): 54.

Christopher L. Eisgruber kaj Lawrence Sager, "Ĉu Gravas Kia Religio Estas?", Notre Dame Jura Revuo 84 (2009): 825. Vidu ankaŭ Movsesian, "Difinante Religion."

aliaj vundeblaj grupoj en simila situacio. Krome, novaj sociaj agantoj ne estas tentataj "reformuli siajn asertojn kiel religiajn".⁸³

La transversa normo de nediskriminacio permesas al religiaj kaj filozofiaj aroj de valoroj ĝui kompareblan traktadon kaj egaligon de jura protekto. Laŭ jurisprudenco, kvankam "ŝtato povas akcepti religiajn vidpunktojn, [...] tio ne implicas kapablon favori religiojn super ne-teistajn grupojn, kiuj havas moralajn sintenojn ekvivalentajn al teistaj, escepte

pro nekredo je Dio".⁸⁴

La fleksebla jura doktrino de racia loĝado tiel permesas, ke religioj kaj sekularaj grupoj estu egalaj kiam ili "estas identaj rilate al la atributo elektita por tiu loĝejo".⁸⁵

Tamen tia aliro kolizias kun la kreskanta jura protekto de 'publika religio', kiu prioritigas plimultajn rakontojn. Tia konservativa vidpunkto igis la Superan Kortumon rekoni la kongruecon kun la konstitucia teksto de simboloj kaj praktikoj, kiuj alie konsistigus formon de nepravigebla antaŭenigo de religio. Tia rezulto ne nur estas la rezulto de erozio de la separisma modelo, sed ankaŭ ĝi estas la rezulto de la kreskanta politikigo de religio. Efektive, kristana naciismo kaŭzis strangan interagadon inter la 'sankta' kaj la 'sekulara' pravigitaj en la nomo de historio kaj tradicio, kaj la konservativa alo de la Supera Kortumo forte subtenis ĉi tiun vidpunkton.⁸⁶

En Italio, simila konservativa jura aliro estis adoptita rilate al la publika videbleco de katolikaj simboloj. Krome, la Konstitucia Aliro de la Kortumo estis malproksima de etendi egalan protekton al ĉiaj "profundaj" aferoj. kaj valoraj engaĝiĝoj",⁸⁷ kaj de similado al la usona jura normo "simile situaciita".⁸⁸ Kie la kolektiva dimensio de religia libereco estis maltrankvila, ĝi adoptis respektaman sintenon al la registaro, rifuzante uzi nediskriminacian normon por zorge taksu la raciecon de neegalaj traktadoj. Krome, la Kortumo emfazis la manko de ĝisdatigita leĝo reguliganta religian liberecon, kaj provizanta juran difinon de religio, kun la celo alvoki la leĝdonanton provizi taŭgan jura respondo al novaj sociaj atendoj.

Kuhn, "La Religia Diferenco", 23.

Marŝo por la Vivo kontraŭ Burwell, 128 F. Supp. 3d 116 (DDC 2015).

Centro por Enketo, Inc. kontraŭ Marion Circuit Court Clerk, 758 F.3d 869 (7a Cirkvito 2014). Madera, "Traktado de," 866.

Quillen, "Ateista Esceptismo," 192.

Eisgruber kaj Sager, "Ĉu Gravaj Kia Religio Estas?" 826-830.

Marŝo por la Vivo kontraŭ Burwell, 128 F. Supp. 3d 116 (DDC 2015); Centro por Enketo, Inc. kontraŭ Marion Sekretario de Provinĵuĝejo, 758 F.3d 869 (7a Cirkvito 2014).

La itala jura sistemo do ŝajnas kaptita inter la kristaliĝo de duflankaneco kaj leĝdonan malemon ludi ĝian pivotan rolon en solvado de konfliktoj kaj intertraktante malkonsentojn, malprofite al malplimultoj. Efektive, la itala jura kadro estas malkongrua ne nur kun siaj konstituciaj principoj (Artikoloj 19 kaj 20 de la Konstitucio) sed ankaŭ kun la eŭropa aliro. La vera problemo en la itala jura sistemo estas la manko de ĝisdatigita leĝo reguliganta liberecon de penso, konscienco kaj religio, provizante bazan protekton al ĉiuj konvinkoj kaj kredoj kontraŭ ĉia diskriminacio kaj evitante la efikon de ĝeneralaj provizaĵoj sur kredkomunumoj, sendepende de iliaj specifaj bezonoj.⁸⁹ En aliaj eŭropaj juraj sistemoj, ekzistas pli detala reguligo koncerne la statuson de religiaj organizoj per sistemo de registrado.⁹⁰ Religiaj organizoj tiel ricevas klarajn normojn, kiujn ili devas plenumi por ĝui religian statuson kaj la respektivan reĝimon, kaj tial la riskon de misuzo de politikaj diskreteco estas malhelpata.⁹¹ Sur ĉi tiu jura bazo, tribunalo estus faciligita rekoni ĉu la ŝtata reguligo estis aplikita en maniero generanta malegalecan traktadon de kompareblaj komunumoj. Anstataŭe, la manko de ĝenerala leĝo malhelpis la italan Konstitucion Kortumon adopti rezonadon kompareblan kun la aliro de la Eŭropa Kortumo pri Eminencaj Aferoj, ĉar al ĝi mankis komparilo por taksu ĉu ekzistas estas objektivaj kaj validaj kialoj, kiuj pravigas malegalecan traktadon inter similaj komunumoj. Tamen, la ebleco, ke la registaro de Giorgia Meloni, ĵurita la 22an de oktobro 2022, moviĝos al progresema aliro al la afero estas problema. Ni ne povas forgesi, ke nuntempe dekstra partio kun popisma tendenco akiris politikan plimulton. Tiel, en Italio (kiel en la usona kunteksto), ekzistas risko de kreskanta politikigo de la temo de religia libereco, kaj de pli konservativa retoriko, celante emfazi la historian elementon, kiu privilegias ĉefajn religiojn kaj marĝenigas grupojn malpli enradikiĝintajn en donita soci-politika scenaro.

Tial, ambaŭ juraj sistemoj bezonas fari pliajn klopodojn por moviĝi al interpreto de la principo de nediskriminacio lige kun tio de religia neŭtraleco por forigi malegalecon inter ĉefaj religioj kaj aroj de valoroj, kiuj ne povas esti strikte integritaj en la kadron de tradicia religio. Tia aliro implicas la serĉadon de kompromisaj solvoj, kiuj permesas repaciĝon inter sinceraj konsciencaj konvinkoj kaj

Nicola Colaïanni, "Ateismo de combat e intesa con lo Stato", Rivista AIC 4 (2014):15.

Elena Ervas, "La Interkonsentoj Inter Eklezio kaj Ŝtato: La Itala Perspektivo," BYUL Rev. (2017): 869–893.

Giuseppe Casuscelli, "La tutela dell'identità delle minoranze religiose deve potersi avvalere di "un giudice e un giudizio" (ancora sulla sentenza della Corte costituzionale n. 52 del 2016)," Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale 21 (2018): 27, alirita la 18an de majo 2023.

la strebado al publikaj celoj.⁹² Tial ekzistas kreskanta bezono malfermi fruktodonajn
 "kanaloj de komunikado"⁹³ inter la ŝtato kaj novaj sociaj aktoroj kun
 celo de "konstruado de pontoj"⁹⁴ kaj superante ĉian formon de marĝenigo en
 civila socio kiel tuto. Ĉiuj aroj de valoroj devus havi la eblecon kontribui
 al la antaŭenigo de nia kultura heredaĵo kaj rekonstrui socian harmonion kun
 celo emfazi grandan plurismon, kiu forte influu nian manieron
 de kunvivado.

Boucher, "Esceptoj al la Leĝo", 200.

Javier Martínez Torrón, "COVID-19 y libertad religiosa: ¿problemas nuevos o soluciones anti-guas?", en COVID-19 y libertad religiosa, redaktita de Javier Martínez Torrón kaj Belén Rodrigo Lara (Madrid: Iustel, 2020), 30.

Salvatore Berlingò, "L'affaire dell'UAAR: da mera querelle politica ad oggetto di tutela giudi-ziarla," Stato, Chiese e Pluralismo confessionale 4 (2014): 22, alirita la 18an de majo 2023.

Parto II

Leono Igwe

Adamo kaj Eva aŭ Eva kaj Eva: Samseksemaj Rajtoj kaj Religia/Nereligia Publika Difino de Geedzeco en Ganao

Ekzistanta debato superforte fokusiĝis al la rolo de religio en la konceptigo de geedzeco en subsahara Afriko. Scienculoj rimarkis la grandegan influo de religiaj doktrinoj sur formojn kaj kategoriojn de geedzeco, inkluzive de kiel religiaj kredoj formis infanan, samsekseman kaj alisekseman geedzecon praktikoj.² Malmulta atento estis donita al nereligiaj difinoj kaj konceptigoj de geedzeco kaj seksaj rilatoj. La fakto, ke religiaj ideoj pri samseksema geedzeco elvokis respondojn de nereligiaj aktivuloj kaj komunumoj estis plejparte ignorita. Ateistoj, agnostikuloj aŭ humanistoj, kiel oni diverse priskribas la nereligiajn, estis laŭtaj kaj sinceraj en kritiko la difino de geedzeco fare de preĝejoj, moskeoj kaj aliaj religiaj instancoj. Uzante intervjuoj de membroj kaj aliaj datumoj el la sociaj amaskomunikilaj kontoj de la Humanisma Asocio de Ganao kaj la koncepto de malprivatigo de nekredemo,³ ĉi tiu ĉapitro montras, ke religiaj instancoj ne havas monopolon pri la difino de geedzeco kaj seksaj rilatoj. Humanistoj en Ganao estas aktivaj partoprenantoj en ĉi tiu debato. Ili kontraŭis la kontraŭsamsekseman leĝprojekton, kiu estis aprobita de la parlamento sed ankoraŭ ne subskribita de la prezidanto, defiante la religian komprenon pri geedzeco.⁴ La ĉapitro argumentas, ke tiaj malfermaj asertoj kaj publikaj esprimoj de ateistoj kaj agnostikuloj atestas ŝanĝiĝantan noción pri seksaj normoj kaj pluronon de perceptoj kaj difinoj de geedzeco en Ganao.

Regin Gemignani kaj Quentin Wodon. "Infana geedzeco kaj religia aparteno en subsahara Afriko: Stiligitaj faktoj kaj diverseco," *The Review of Faith & International Affairs* 13, nr. 3 (2015): 41–43.

Leonard Ndzi, "Samseksemo kaj la Dio-a Institucio de Geedzeco: Afrika Evangelia Perspektivo," *ShahidiHub Internacia Revuo pri Teologio kaj Religiaj Studoj* 3, nr. 2 (2023): 157–159.

Egbert Ribberink, Peter Achterberg kaj Dick Houtman, "Malprivatigo de nekredemo?: Nereligieco kaj kontraŭreligieco en 14 okcidenteŭropaj landoj," *Politiko kaj Religio* 6, n-ro 1 (2013): 101–105.

Ĉi tiu leĝprojekto, kiun kelkaj parlamentanoj proponis en 2021, malpermesas samseksan geedziĝon, samseksan sekskuniĝon kaj promocion de samseksemaj agadoj en Ganao. Vidu Bahar Makooi, "Ganao: Proponita leĝprojekto minacas samseksemulojn per longaj prizonpunoj," laste modifita 27a de oktobro 2021, alirita, 28a de decembro 2023, <https://www.france24.com/en/africa/20211027-ghana-proposed-bill-threatens-homosexuals-with-long-prison-terms>.

Enkonduko: Ganao kaj Samseksemo en la Novaĵoj

Alparolante komunumon de Anglikana Eklezio en februaro 2021, la prezidanto de Ganao, Nana Akufo-Addo, deklaris, ke samseksemo ne estos leĝigita sub lia prezidanteco.⁵ Lia deklaro markis iometan ŝanĝon de pli frua modera pozicio. En la fruaj tagoj de lia prezidanteco, Nana Akufo-Addo deklaris, ke la temo de samseksemo ne estis en la tagordo por ganaanoj. Li rimarkigis, ke ĝi postulus iun fortan koalicion por ŝanĝi la situacion.⁶ Sed la posta prezidenta deklaro ĉe la evento en februaro 2021 elvokis tondrantan aplaŭdon de fervoraj ĉeestantoj, inkluzive de klerikoj.

La deklaro indikis, ke la registaro klinus al la pozicio de la eklezio kaj aliaj religiaj instancoj en la difino de geedzeco kaj la determinado de la laŭleĝeco aŭ kontraŭleĝeco de samseksa kuniĝo en Ganao. Kiel en aliaj En afrikaj landoj kiel Niĝerio, Kenjo kaj Ugando,⁷ la temo de samseksaj rilatoj estis vaste debatita kaj raportita en la ganaaj amaskomunikiloj.⁸ Ĉi tiuj amaskomunikilaj raportoj elstarigis diskutojn kaj perspektivojn, interkonsentojn kaj malkonsentojn, proponojn kaj opoziciojn al la krimigo kaj malkrimigo de samseksemo kaj samseksaj rilatoj. Unu el la raportoj notis la atako kaj fermo fare de la ganaaj sekurecaj taĉmentoj de la oficejo de la grupo por rajtoj de lesbaj, geaj, ambaŭseksemaj, transgenraj, interseksaj kaj kviraj (LGBTIQ) en Akrao.⁹ Aliaj tiris atenton pri kiel la rekono de samseksemaj rajtoj kontraŭis la afrikan kulturan

Kenneth Awotwe Darko, "Samseksa geedzeco neniam okazos sub mia prezidanteco – Akufo-Addo," laste modifita la 27-an de oktobro 2021, alirita la 28-an de decembro 2023, <https://www.myjoyonline.com/samseksa-geedziĝo-neniam-okazos-sub-mia-prezidanteco-akufo-addo/>.

"Samseksemo ne estas en la tagordo de Ganao – Prezidanto Akufo-Addo," laste modifita la 9an de decembro 2019, alirita la 27an de decembro 2023, <https://www.africanews.com/2017/11/26/homosexuality-not-on-ghana-s-agenda-president-akufo-addo/>.

Leo Igwe, "Homa Florado Preter Religio: Samseksemo kaj Ateismo en Kenjo," en Juro, Religio kaj Homa Florado, redaktita de M. Christian Green (Stellenbosch: African Sun Amaskomunikiloj; 2019), 265–267.

"Ganao aprobas kontraŭ-GLAT-leĝprojekton krimigantan samseksajn rilatojn," laste modifita la 20-an de julio 2023, alirita la 12an de novembro 2023, <https://www.rfi.fr/en/africa/20230720-ghana-is-on-the-way-to-ratify-a-bill-criminalising-same-sex-relations>.

"Sekurecaj taĉmentoj de Ganao fermis oficejon por GLAT: rajtoj-grupo," laste modifita la 24-an de februaro 2021, alirita la 21an de novembro 2023, <https://www.aljazeera.com/news/2021/2/24/ghana-shuts-down-lgbt-of-oficirajta-grupo>.

normoj.¹⁰ En ĉi tiuj diskutoj, la voĉoj kaj vidpunktoj de religiaj gvidantoj, religiaj membroj de la publiko kaj parlamento estis dominaj. Ekzemple, la reprezentanto kaj reprezentanto de la nacia Imamo, ŝejko Aremeyaw Shuaibu, instigis la ganaajn aŭtoritatojn fermi la GLAT-oficejon en Akrao.¹¹

Religiaj organizaĵoj en Ganao kiel la Katolika Eklezio, la Kristana Konsilio, la Pentekosta kaj Karisma Konsilio kaj la Koalicio de Islamaj Organizaĵoj¹² havas plejparte parolis subtene de la leĝprojekto kaj registris sian opozicion al la agnosko de la rajtoj de gejoj en la lando. Cetere, la Katolika Eklezio en Ganao prezentis ambiguan pozicion subtenante la leĝprojekton sed kontraŭante ĝin. la krimigo de samseksemo.¹³ Ganaa kardinalo, Peter Tuckson, havas parolis kontraŭ la krimigo de samseksemo. La katolikaj episkopoj deklaris, ke ili kontraŭas la ĉikanadon de GLAT-personoj en la lando.

Debato pri samseksa geedzeco

Ekzistantaj esploroj ligis samseksemon kaj religion en Ganao, argumentante ke religio limigas samseksajn praktikojn kaj esprimojn.¹⁴ Scienculoj rimarkis, ke religio influas la politikon kaj perceptojn pri samseksaj rilatoj.¹⁵ Religiaj institucioj en Ganao kontraŭstaris la leĝigon de geedzeco por GLAT-uloj

Leah Amelash, "Proponita leĝo en ĉi tiu lando devigus civitanojn raporti GLAT-homojn al la aŭtoritatoj," laste modifita la 13an de septembro 2023, alirita la 30an de novembro 2023 <https://www.cnn.com/2023/09/13/afriko/ganao-lgbtq-komunumo-timoj-cec/index.html>.

"Fermu la oficejon de GLAT-grupo en Akrao, deklaru vian sintenon – Ŝejko Aremeyaw al la registaro," laste modifita la 23an de februaro 2021, alirita la 21an de novembro 2023, <https://www.myjoyonline.com/close-lgbtq-accra-office-declare-your-stance-sheikh-aremeyaw-to-government/>.

"Antaŭbalotoj de NDC: Islamaj organizaĵoj subtenas kontraŭsamseksemajn parlamentanojn," laste modifita la 9an de majo 2023, alirita 29-a de decembro 2023, <https://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/NewsArchive/NDC-primaries-Muslim-organisations-back-anti-gay-MPs-1763189>.

Roberto Igual, "Ganao: Ŝanĝoj de la katolika eklezio pri GLAT+-rajtoj," laste modifita la 2an de decembro 2023, alirita la 26an de decembro 2023 <https://www.mambaonline.com/2023/12/02/ghana-catholic-church-flips-flops-on-lgbtq-rights/>.

Seth Tweneboah, "Religio, Internaciaj Homaj Rajtoj-Normoj, kaj la Politiko de Samseksemo en Ganao," Afrika Revuo pri Sekso kaj Religio 24, n-ro 2 (2018): 26–27.

John Anarfi kaj Angela Gyasi-Gyamrah, "Religieco kaj sintenoj al samseksemo: "Opinioj de ganaaj universitataj studentoj," Esploro en la Socia Scienca Studado de Religio 25 (2014):194–196.

personoj.¹⁶ La religia aparato estis deplojita kontraŭ la esprimo kaj manifestiĝo de samseksemaj normoj. Cetere, la ligo inter nereligio,¹⁷ dum samsekse geedzeco en Afriko ne ricevis adekvatan sciencan atenton. Konsiderante la varmegan debaton pri samsekse geedzeco en Ugando, Kenjo kaj Niĝerio, kaj la elstaraj roloj, kiujn religiaj instancoj kiel la Ganaa Pentekosta kaj Karisma Konsilio,¹⁸ la Kristana Konsilio de Ganao kaj la Ganaa Katolika Episkopa Konferenco ludis en la diskutoj,¹⁹ ne estis sufiĉe da fokuso de studentoj pri religio pri ĉi tiu interesa evoluo en la afrika religia pejzaĝo. Manko de scienca atento pri nereligiaj difinoj de geedzeco povus esti atribuita al la vaste agnoskita nevidebleco de nereligiaj personoj kaj grupoj en la regiono.²⁰

Religiaj organizaĵoj estis malfermaj kaj publikaj en siaj proponoj rilate al kaj difinado de geedzeco. Ĉi tiuj proponoj estis uzitaj por kontraŭstari leĝprojektoj pri sekse edukado kaj la rajtoj de GLAT-oj.²¹ Tamen, nereligiaj grupoj kaj aktivuloj ne restis mutaj. En Kenjo, ateistoj kolektiĝis kontraŭ la ŝtato malpermeso de filmo, kiu supozeble antaŭenigis samseksemon.²² Individuoj, kiuj mem-priskribitaj kiel humanistoj aŭ ateistoj respondis kaj defiis la poziciojn de religiaj organizaĵoj. Humanistoj parolis kontraŭ religia homofobio kaj movoj krimigi samseksajn rilatojn. Ili uzis debatojn pri samsekse geedzeco por aserti siajn kritikajn kaj malsamopiniajn vidpunktojn, kaj ankaŭ kiel iliaj publikaj objektoj kontraŭ religiaj pozicioj kaj proponoj. Malprivatigo

Juĝisto Yaw Adua, Religio kaj Samseksemo en Ganao: Takso de la Faktoroj Limigantaj la Leĝigo de Samseksemo en Ganao: Studo pri la Sub-Metropoliten Areao Klottey Korle de Akrao (doktora disertaĵo, Universitato de Ganao, 2018).

Phil Zuckerman, Luke W. Galen, kaj Frank L. Pasquale, La nereligioj: Komprenante sekularajn homojn kaj sociojn (Oksfordo: Oxford University Press, 2016), 14.

"Registaro devas alvoki eksterlandajn diplomatojn subtenantajn GLAT+ en Ganao," laste modifita 24-a de februaro 2021, alirita la 29-an de decembro 2023, <https://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/NovajArkivo/Registaro-devas-alvoki-fremdajn-diplomatojn-subtenantajn-GLAT-en-Ganao-1188379>.

"La familia sistemo de Ganao strikte kontraŭ samseksemo – Kristana Konsilio," laste modifita 25-a de februaro 2021, alirita la 29-an de decembro 2023, <https://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/NovajArkivo/La-familia-sistemo-de-Ganao-strikte-kontraŭ-samseksemo-Kristana-Konsilio-1188850>.

Yonatan N Gez, Nadia Beider, kaj Helga Dickow, "Afrika kaj nereligia: La stato de esplorado pri subsaharaj religiaj neoj kaj novaj sciencaj horizontoj," *Africa Spectrum* 57, n-ro 1 (2022): 50–71.

"Ganaaj grupoj kontraŭas enkondukon de sekse edukado," laste modifita la 1-an de oktobro 2019, alirita 3-a de decembro 2023, <https://www.dailyfinland.fi/worldwide/12695/Ghanaian-groups-oppose-introducing-sexual-education>.

"Malpermeso de samseksema filmo estas nepravigebla", diras la Ateistoj en Kenja Societo," laste modifita la 24-an de septembro 2021, alirita la 29-an de decembro 2023, <https://humanists.international/2021/09/ban-on-gay-film-is-uncalled-for-says-the-atheists-in-kenya-society/>.

de nekredemo rilatas al procezoj de malkaŝo fare de ateistoj. La procezoj implicas esprimojn de kontraŭreligiaj sentoj kaj argumentadon por forigo de religio el la politika aŭ publika sfero. Per tiaj esprimoj, nekredantoj transformas "indiferenta 'nereligieco' en memcertan 'kontraŭreligieco'".²³ Scienuloj de religio ankoraŭ ne klarigis kiel esprimoj de nekredantoj rilatas al la debato pri samseksa geedzeco en Ganao, precipe kun enketoj sugestantaj profundan religiecon inter ganaanoj,²⁴ kaj ekzistantaj stereotipaj nocioj kaj reprezentoj de Afrikanoj kiel fifame religiaj.²⁵ Esprimoj de kontraŭreligiaj sentoj tradukas ĉi tiujn dispoziciojn en memcertajn kaj publikajn deklarojn,²⁶ kun konsekvencoj pri sociaj situacioj, normoj kaj formacioj. Konsiderante tion, ĉi tiu ĉapitro klarigas kiel ganaanoj, kiuj ne estas religiaj, kontribuas al publikaj diskutoj pri geedzeco.

Religia kaj Nereligia Demografio en Ganao

Ganao estas lando kie la plejparto de la loĝantaro identigas sin kiel religia, kaj en En 2012, Ganao estis elektita kiel la plej religia nacio sur la tero, sekvata de alia okcident-afrika lando, Niĝerio. 27 kristanismo, islamo kaj indiĝenaj kredoj estas la ĉefaj religioj. Citante la registaran censon de 2010, la Internacia Raporto pri Religia Libereco de 2019 deklaras, ke proksimume 71 procentoj de la loĝantaro de Ganao estas kristana, 20 procentoj estas islamanoj, tri procentoj identiĝas kiel indiĝenaj/animismaj kredantoj, dum 6 procentoj de la loĝantaro konfesas aliajn religiojn aŭ ne havas religio.²⁸ Statistike, la nereligiaj en Ganao estas en unucifera nombro. Kristanismo kaj Islamo ne ĉiam estis dominaj en Ganao, dum religiaj balotantaroj havas grandegan influon sur politikojn kaj leĝarojn en Ganao. La Na-

Ribberink, Achterberg kaj Houtman, "Malprivatigo de nekredemo?", 101-105.

Harriet Sherwood, "Junuloj pli religiemaj ol maljunuloj en nur du landoj en la mondo," laste modifita la 13an de junio 2018, alirita la 20an de novembro 2023, <https://www.theguardian.com/world/2018/jun/13/junaj-pli-religiaj-ol-maljunuloj-en-nur-du-landoj-en-la-mondo>.

John Mbiti, Afrikaj religioj kaj filozofio (Londono: Heinemann, 1990), 1.

Ribberink, Achterberg kaj Houtman, "Malprivatigo de nekredemo?", 101-105.

Sedefka V. Beck kaj Sara J. Gundersen, "Evangelio de prospero? Analizo de la rilato inter religio kaj enspezo en Ganao, la plej religia lando en la mondo," *Journal por la Scienca Studado de Religio* 55, n-ro 1 (2016): 105-106.

Usona Ŝtata Departemento, "Raporto de 2022 pri Internacia Religia Libereco: Ganao," alirita 30-a de decembro 2023, <https://www.state.gov/reports/2022-report-on-international-religious-freedom/Ganao/>.

internacia kristana katedralo estis dividanta temo kaj generis varman debaton kaj opozicion de iuj segmentoj de la publiko. La katedralprojekto notita kiel ekzemplo de religia "forkapto" de politiko, kiel malŝparo de rimedoj, malobservo de la sekulareco de Ganao kaj perturbo de ĝia percepto kiel religie plurala lando.²⁹ Ganaanoj, kiuj konfesas neniun religian kredon, ateistoj, agnostikuloj aŭ humanistoj, estas en la malplimulto kaj havas tre limigitajn sferojn de influo. Tamen, kristanaj kaj islamaj religiaj grupoj estis videblaj kaj aktiva en formado kaj influado de politikoj kiel ilustre en la debato pri la krimigado kaj nekrimigado de samseksemo kaj samseksema geedzeco.

Kontraŭ-Samseksema Leĝpropono kaj Religia Subteno en Ganao

La 2an de aŭgusto 2021, la Promocio de Ĝustaj Homaj Seksaj Rajtoj kaj Ganaa Leĝo pri Familiaj Valoroj, ankaŭ konata kiel la Kontraŭlesba, Samseksema, Ambaŭseksema, Transgenrulo, Plus (GLAT+) Leĝprojekto trapasis unuan legadon en la Parlamento de Ganao. La leĝprojekto deklaras kontraŭleĝa esti gejo kaj defendi samseksemajn rajtojn en la lando. La unua legado estas etapo en leĝdonado de leĝprojekto kaj provizas ŝancojn por aliaj parlamentanoj kontribui kaj doni kontribuon al la leĝdona procezo. Sam Nartey George, parlamentano de la opozicia Nacia Demokrata Kongreso kune kun sep aliaj parlamentanoj prezentis ĉi tiun leĝprojekton, kiu punas samseksajn rilatojn. La leĝprojekto pretendas provizi taŭgajn homajn seksajn rajtojn kaj ganaajn familiajn valorojn, kaj malpermesas GLAT-ajn kaj rilatajn agadojn. Samseksemo jam estas malpermesita en la lando. La leĝprojekto estas klopodo plifortigi la kontraŭleĝecon de samseksemo en Ganao. La leĝprojekto punas tiujn, kiuj instigas samseksemon, inkluzive de tiuj, kiuj defendi GLAT-personojn aŭ publikigi informojn pri samseksemo. Krome, la Nacia Koalicio por Ĝustaj Homaj Rajtoj kaj Seksaj Valoroj proponas programon pri samseksema konverta terapio, kiu deplojos konsilistojn kaj spiritistojn "por evoluigi holisman seksterapian sistemon por trakti ĉi tiun problemon".

30

La superforta impreso estas, ke samseksemo estas neafrika kaj la movo por subteni la rajtojn de gejoj kaj leĝigi samseksan geedzecon estas parto

George M. Bob-Milliar kaj Karen Lauterbach, "La Politiko de Nacia Katedralo en Ganao: Simbolo de Koruptita Registaro, aŭ Atingi Vakandon?" laste modifita la 21an de januaro 2019, alirita la 10an de aprilo 2024, <https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/2019/01/the-politics-of-a-national-cathedral-in-ghana-a-symbol-of-a-corrupted-government-or-reaching-wakanda/>.

Victoria Kissiedu, "Koalicio por subĉiela holisma terapio por samseksemo," laste modifita 26-a de septembro 2019, alirita la 30-an de novembro 2023. <https://www.graphic.com.gh/news/general-news/holisma-terapio-por-trakti-samseksemulojn-moseo-foh-amaoning.html>.

de la okcidenta tagordo.³¹ Subteno por la leĝprojekto estas provo kontraŭstari la klopodojn de la Okcidento por trudi la gejan tagordon al Afriko. Kvankam ne okazis ajna konfirmita provo leĝigi samseksan geedzecon, estis zorgoj pri kelkaj sekretaj provoj de okcidentaj registaroj devigi afrikajn landojn subteni la rajtojn de GLAT+ personoj kaj igi samseksajn rilatojn akcepteblaj.³² Religiaj organizaĵoj inkluzive de la Ganaa Pentekosta kaj Karisma Konsilio, Eklezio de Pentekosto, kaj Advokatoj por Kristo esprimis plenan subtenon por la leĝprojekto.³³ Aliaj subtenantoj de la leĝprojekto esprimis sian voĉon kaj akran kontraŭstaron al samseksemaj rilatoj kaj samseksa geedzeco en Ganao. Kristana parlamentano minacis bati la aŭstralian ambasadoron en Ganao pro pledado por Rajtoj de GLAT+.³⁴ La parolanto de la parlamento, kiu priskribis sin kiel katolikon, deklaris, ke li preferus morti ol vidi samseksemon leĝigitan en Ganao.³⁵ A katolika episkopo ankaŭ instigis la parlamenton leĝdoni kontraŭ samseksa geedzeco en Ganao ĉar samseksemaj praktikoj estis malkongruaj kun ganaaj kutimoj kaj ekleziaj instruoj.³⁶ La Katolika Episkopa Konferenco instigis la registaron ne cedi al internacia premo leĝigante samsekseman edzecon en la lando.

La Difino de Geedzeco de Adam kaj Steve

Centra al la debato pri la GLAT-leĝpropono estas la difino de geedzeco kaj kio konsistigas ĝustan kaj akcepteblan formon de seksaj kaj familiaj rilatoj. La leĝpropono estas provo protekti kaj konservi la religian difinon de geedzeco kiel kuniĝo inter viro kaj virino, alie konata kiel la kuniĝo inter

Lere Amusan, Luqman Saka kaj O. Adekeye Muinat, "Samseksemaj rajtoj kaj la politiko de kontraŭsamseksema leĝaro en Afriko," *Journal of African Union Studies* 8, n-ro 2 (2019): 45–66.

Hakeem Onapajo kaj Christopher Isike, "La Tutmonda Politiko de Samseksemaj Rajtoj: La Streĉantaj Rilatoj inter Okcidento kaj Afriko," *Journal of Global Analysis* 6, n-ro 1 (2016): 21–45.

Ryan Truscott, "Ghana Churches Push Law to Combat Promotion of Homosexuality" (Preĝejoj en Ganao puŝas leĝon por kontraŭbatali la antaŭenigon de samseksemo), laste modifita la 2an de oktobro 2021, alirita la 20an de novembro 2023, <https://www.christianitytoday.com/news/2021/october/ghanao-glata-leĝpropono-familiaj-valoroj-samseksaj-aktivuloj.html>.

"Sentima Sam George aplaudas aŭstralian ambasadoron pri GLAT+ leĝigo," lasta modifita la 3an de majo 2021, alirita la 30an de decembro 2023, https://www.mynewsgsh.com/fearless-sam-george-claps-back-at-australian-ambassador-on-lgbtq-legalization/?expand_article=1.

Princo Adu-Owusu, "Mi preferas morti ol vidi GLAT-on leĝigitan – Alban Bagbin," laste modifita la 13an de junio 2023, alirita la 31an de decembro 2023, <https://www.myjoyonline.com/i-prefer-to-die-than-to-see-lgbtq-legalised-alban-bagbin/>.

Emmanuel Modey, "Katolika Episkopo instigas la Parlamenton realigi leĝojn kontraŭ GLAT," lasta modifita la 10an de aprilo 2021, alirita la 30an de decembro 2023, <https://www.graphic.com.gh/news/general-news/catholic-bishop-urges-parliament-to-enact-laws-against-lgbtq.html>.

Adamo kaj Eva, ne Adamo kaj Steve aŭ Eva kaj Eva.³⁷ La celo de la Leĝo pri Antaŭenigo de Ĝustaj Homaj Seksaj Rajtoj kaj Ganaaj Familiaj Valoroj estis protekti ĉi tiun formon de familiaj kaj seksaj rilatoj, kaj certigi, ke la ŝtato ne ŝanĝi ĉi tiun familian formadon. La religia difino de geedzeco malakceptas kuniĝon inter Adamo kaj Steve aŭ kuniĝo inter Eva kaj Eva. Ĝusta seksa rilato estas aliseksema, ne samseksema. La kristanaj kaj islamaj difinoj rigardas samseksajn aŭ samseksajn agojn, geedzecon kaj aliajn rilatojn kiel nedecajn, neakcepteblajn, kaj tial devus esti krimigitaj. La respondoj kaj reagoj de religiaj instancoj kaj iliaj parlamentaj aliancanoj estis superforte subtenantaj la leĝprojekton kaj la plifortigon de la malpermeso de samseksa kaj samseksa geedzeco. Tamen, en la pasinta jardeko, la nereligiaj publiko, humanistoj kaj ateistoj en Ganao komencas organiziĝi kaj fari iliaj pozicioj konataj. Ili fariĝis pli kaj pli memcertaj kaj videblaj en la amaskomunikiloj. Ili esprimas sian opinion kaj kontribuas al aferoj de publika intereso kiel seksa edukado, homaj rajtoj, kaj nun samseksa geedzeco kaj samseksaj rilatoj. La Humanista Asocio de Ganao (HAG) gvidis ĉi tiun iniciaton. HAG estis voĉa en defiado de la religia ideo pri geedzeco kaj religia opozicio al GLAT-rajtoj kaj samseksa geedzeco en la lando.

La Humanista Asocio de Ganao: Ne-Religieco kaj Etikaj Vivstiloj Informitaj per Racio

La Humanista Asocio de Ganao estis formita ĉe internacia konferenco en Akrao en 2012.³⁸ La konferenco kunigis humanistojn kaj aliajn nereligiajn personojn el tuta Niĝerio kaj aliaj okcident-afrikaj landoj. HAG estis ne la unua humanisma asocio en Ganao. La Racia Centro, kiu komenciĝis en la 1980-aj jaroj, estis la kunveno por ĉiuj humanistoj, ateistoj kaj agnostikuloj en la lando.³⁹ Sed la grupo malaperis kiam la fondinto, Hope Tawiah, forpasis for en 2009. La Twitter-konto de HAG deklaras, ke la organizo antaŭenigas etikan

Toni Lester, "Adamo kaj Steve kontraŭ Adamo kaj Eva: Ĉu la Nova Supera Kortumo Donos al Gejoj la Rajto Edziĝi," *Am. Uj Gender Soc. Poly & L.* 14 (2006): 253.

Chris Stein, "En la plej religia lando de la mondo, humanistoj amasiĝas por sekulara spaco," laste modifita la 25-an de novembro 2012, alirita la 30-an de decembro 2023, <https://www.csmonitor.com/World/Africa/2012/1125/En-la-plej-religia-lando-de-la-mondo-humanistoj-amasigas-por-sekulara-spaco>.

Leo Igwe, "Humanismo en Ganao," laste modifita la 11an de marto 2014, alirita la 12an de novembro 2023. <https://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/features/Humanism-in-Ghana-302995>.

vivstiloj, kiujn influas racio,⁴⁰ dum ĝia Facebook-paĝo klarigas, ke HAG estas "volontula organizo de ateistoj/agnostikuloj loĝantaj en Ganao, kiuj subtenas humanismon kiel vivsintenon kaj batalas por protekti homajn rajtojn kaj antaŭenigi kritikan pensadon".⁴¹ En sia retejo, HAG estas priskribita kiel "organizo de ateistoj/agnostikuloj loĝantaj en Ganao, kiuj subtenas humanismon kiel vivsintenon, batali por protekti homajn rajtojn kaj antaŭenigi kritikan pensadon. Ni kredas, ke ni povas krei pli bonan socion per diskuto kaj agado bazitaj sur scienco, racio, kaj respekto por homa digno".⁴² La retejo enhavas afiŝojn pri diversaj temoj inkluzive de skeptiko en gvidado, geja amo en Ganao, humanismaj mitoj kaj tradicioj, ktp.

En Ganao, malkaŝiĝi kaj publikiĝi kiel ateisto aŭ humanisto estas plena de riskoj kaj malfacilaĵoj. Kofi, unu el la fondintoj de la Humanista Asocio de Ganao, rakontis al mi kiel li fariĝis humanisto:

Kvankam mi tenis humanismajn principojn sen iam koni humanismon. Mi estis senreligia ekde la aĝo de ĉirkaŭ 13 jaroj. Tio ne signifas, ke mi estis aparte religia de... la komenco. Mia familio kredas je ia diaĵo, sed ili ĉiam donis al ni spacon por pensu mem. Mi ne estis aparte premita ĉeesti religiajn kunvenojn kiel ekzemple deservoj dum la tuta tempo kiam mi loĝis en Akrao kaj kiam mi vizitis mian hejmurbon, Tema, mi ne okupiĝis pri iuj superstiĉaj aŭ kulturaj agadoj, ĉar tio estas la domajno de plenkreskuloj. Tio permesis al mi pripensi ideojn sen praktiki ilin kaj poste preni ilin intelekte aparte por vidi iliajn mankojn en provado solvi homajn problemojn ambaŭ fizike kaj emocie.⁴³

Kiel Kofi rimarkigis, vivi for de familianoj estis avantaĝo ĉar ĝi igis ebligas al li pensi sendepende kaj esplori ideojn kaj vidpunktojn sen multe da premo aŭ devigo fare de parencoj aŭ komunumanoj. Familiaj rilatoj estas tre gravaj en Ganao ĉar ŝtataj institucioj estas malfortaj. Multaj humanistoj dependas de siaj familioj por socia subteno kaj eduka sponsorado. Tiel, iri kontraŭ la fluo de familia religio kaj kredo povus esti multekosta kaj riska. Ĝi havas konsekvencojn inkluzive de ostracismo, rezigno kaj malheredigo.

Humanista Asocio de Ganao (@HumanistsGH), "Humanista Asocio de Ganao Staras Por Humanaj Valoroj kaj Etikaj Vivstiloj Informitaj de Racio. Ni Antaŭenigas Kritikan Pensadon kaj Homaj Rajtoj," Twitter, 30a de decembro 2023, <https://twitter.com/humanistsgh>. Humanista Asocio de Ganao, "Volontula organizaĵo de ateistoj/agnostikuloj loĝantaj en Ganao, kiu subtenas humanismon," Facebook, alirita la 20an de novembro 2023, <https://www.facebook.com/humanistojGH/>.

"Humanista Asocio de Ganao," alirita la 27an de decembro 2023, <https://ghanahumanists.org/index.php/pri-ni/>.

Kwame Kofi, 16 marto 2021.

Sed en la kazo de Kofi, ĝi estis malsama. Kiel li plue klarigas:

Tiu edukado permesis al mi esplori diversajn ideojn kaj pridubi ilin hejme kaj inter miaj samuloj. Baldaŭ mi trovis min pensanta laŭ ateismaj linioj antaŭ ol mi povis apliki la terminon al mi mem jarojn poste. Mi klare memoras havi noktajn debatojn pri religio uzante logikon en miaj mezlernejaj jaroj ĉe Tema. Kvankam multaj estis fervore religiaj, ili koncedis, ke ili ne cedus en sia kredo je diaĵo; ili trovis mian logikon kaj argumentojn kontraŭ la ekzisto de dioj solidaj. Mia konkludo el ludado kun ĉi tiuj diversaj ideoj el la tuta mondo kondukis min pli proksimen al mia nuna formo.⁴⁴

Tiel, Kofi atribuas sian nunan humanisman kaj ateisman sintenon al la kapablo pridubi kaj libere esplori ideojn. Kofi fariĝis ateisto kiam li estis en universitato kaj kiel universitata studento li komencis sopiri komunumon de similaj mensoj:

Mi fariĝis plene ateisto dum mi estis en universitato kaj pli kaj pli bezonis komunumon, kun kiu ligiĝi en hiperreligia socio kiel mia lando. Tio kondukis min renkontiĝi kun aliaj liberpensuloj en Ganao, el kiuj la plej multaj loĝis en Akrao. Dum ferioj, mi ĉeestis kelkajn renkontiĝojn kaj faris bonajn amikojn. En unu tia renkontiĝo, post niaj kutimaj filozofiaj diskutoj, ni konsentis, ke ne sufiĉas simple esti ateisto. Kion ni faris poste? Venis punkto, ke ni konsentis kun la humanisma mondkoncepto kaj plejparte vivis ĝin kiel parton de niaj ateismaj vivoj. Ni fondis la Humanisman Asocion de Ganao kun tiu fono. Ni organizis du okcident-afrikajn konferencojn kaj kreskas de tiam.⁴⁵

Alia fondinta membro de la Humanista Asocio de Ganao kaj nuntempe vicprezidanto de Humanists International, Mould rakontis al mi kiel ŝi fariĝis humanistino: “Mi komencis vojaĝon de objektiva, persona esplorado kaj kompreno de religio, precipe kristanismo, por konverti miajn eŭropajn amikojn kaj fine malkonvertis min mem”.

46

En artikolo publikigita en la ganaa reto, uzante la plumnomon Lyn, ŝi plue notis:

Mi fariĝis nekredanto en 2007. Ĝi komenciĝis per la ideo sopiri pli da scio pri kristanismo, specife, la katolika religio en kiu mi kreskis. Mi vivis en katolika paroĥo kaj frekventis bazlernejajn kaj mezlernejojn. Mia patrino familio estas plejparte katolika kaj mia patra flanko estas anglikana. Mi estis komunianto antaŭ la aĝo de 10 jaroj kaj ricevis konfirmanon en la Sankta Spirito dum mia mezlernejo kiam mi estis 18-jaraĝa. Ĉiuj miaj katekismo kaj konfirmacioklasoj estis mia decido. Eĉ en tiu juna aĝo, mi volis kredi je Dio. Mi havis kelkajn dubojn pri religio kiam mia patrino mortis kiam mi estis kvarjara, sed mi

Kofi, marto 2021.

Kofi, marto 2021.

Ros Mould, 12 marto 2021.

ne povis pridubi ĝin ĉar mi pensis, ke religio devas esti vera, ĉar ĉiuj, kiujn mi konis estis religia. Ĝi estis sur mia esplorvojaĝo, kaj per la volo povigi min mem kun faktoj pri mia religio, ke mi iom post iom, kaj dolore, malkonvertis min mem.⁴⁷

Sed Mould restis sekreta ateisto ĝis 2012, kiam ŝi ĉeestis la humanisman lernejon. konferenco en Akrao. Ŝi plue klarigis:

Mi deklaris min ateisto kiam mi ĉeestis mian unuan renkontiĝon en 2012 kun aliaj ateistoj. kaj agnostikuloj loĝantaj en Ganao. Aŭdante iliajn rakontojn kaj kunhavigante informojn, mi rimarkis, ke mi eĉ ne skrapis la surfacon de mia esplorado kaj apenaŭ sciis ion ajn pri la kvanto da informoj kaj scio, kiuj ekzistis. Mi ne estis sola aŭ freneza - estas ateistoj en Ganao! Mia plej unua internacia humanisma konferenco tiu jaro cementis mian nekredon. Ganao ne estis sola! Estis ateistoj el Niĝerio, Sieraleono kaj Liberio. Mi estis miregigita, ke ni ekzistis tra la tuta kontinento. Ekde tiam, mia memfido kreskis kaj mi decidis malkaŝi mian identecon al amikoj kaj familio. Feliĉe, mi havas senantaŭjuĝan familion kaj lojalajn amikojn. Kvankam ili ne komprenas, mi tamen estas amata, akceptita, kaj respektata pro miaj opinioj, male al kelkaj, kiujn mi renkontis tra la Humanista Asocio de Ganao kaj liberpensaj kunvenoj. Aliaj estis stigmatizitaj, malakceptitaj de siaj familioj, kaj eĉ deklaris sorĉistinojn!⁴⁸

Kiel en Kenjo kaj Niĝerio,⁴⁹ sociaj retoj estis instrumentaj por la kreskanta videbleco de ateistoj kaj por konektado de skeptikuloj kaj agnostikuloj en Ganao kaj aliaj lokoj. en la regiono. Sociaj retoj ŝirmas senreligiajn afrikanojn kontraŭ persekutado kaj cenzuro kaj ebligas al humanistoj kaj ateistoj aserti siajn vidpunktojn kaj nunajn poziciojn pri aferoj de publika intereso sen multe da timo pri venĝo. Kvankam ili estas en la malplimulto, humanistoj kaj aliaj nereligiaj personoj en Ganao asertis siajn vidpunktojn kaj opozicion, kiel okazis kun la kontraŭsamseksema leĝpropono.

Kontraŭi Religiajn Difinojn de Samsekso Rilatoj en Ganao

Kiel individuoj kaj kiel organizo, nereligiaj personoj en Ganao respondis al la kontraŭ-GLAT-leĝpropono kaj la movo krimigi samseksaman geedzecon. Kofi diris al mi kiel, kiel humanisto, la opozicio al la kontraŭsamseksema leĝpropono estis logike necesa paŝo:

Lyn Ros, "Kial mi estas ateisto – parto 1," laste modifita la 18an de majo 2014, alirita la 20an de novembro 2023, <https://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/religion/artikel.php?ID=309652>.

Ros, "Kial mi estas ateisto – parto 1."

Leo Igwe, "Homa Florado Preter Religio: Samseksemo kaj Ateismo en Kenjo," 2019.

Subteno por la rajtoj de samseksemuloj estas logika paŝo kiam oni akceptas, ke religia mondkoncepto uzata por persekuti homojn pro ilia sekso kaj sekseco estas mankhava. Esti humanisto signifas akcepti homojn en ĉiuj niaj diferencoj laŭ raso, sekso kaj sekso, interalie. Egaleco fariĝas la funkcia vorto kaj se oni volas egalecon, tiam oni ne povas resti senmova dum aliaj estas rifuzataj baza de deco kaj respekto. Mia vojaĝo en GLAT+-aktivismo komenciĝis sur mia Facebook-muro. Mi sciigis mian opinion al miaj amikoj interrete kaj familio unue. Tio venis kun kontraŭreago, sed tion mi antaŭvidis, do estis mense facile trakti tion. Tamen, tio ne estas la sama rakonto por aliaj humanistoj kaj aktivuloj.⁵⁰

Kofi rimarkigis, ke la humanisma perspektivo devigis onin defii kaj kontraŭstari mankhavaj religiaj doktrinoj, precipe la ideo pri sekseco kaj geedzeco fare de religiaj organizaĵoj. Li plue rimarkigis, ke lia opozicio al la leĝprojekto baziĝis sur ordinara racio kaj internacia juro:

La kialo de mia subteno kaj partopreno en la diskuto estas afero de ordinara racio. kaj internacia juro. Kion individuoj faras, kio ne malrespektas la rajtojn de aliaj ne devus esti krimigata. Ĉiu leĝo, kiu malhelpas iun ami kiun ili volas, estas problema kaj ne la koncernaj individuoj. Ĉiu sistemo, kiu celas igi la identecon de homoj kontraŭleĝa estas simple malĝusta kaj ridinda, kaj kiel tia, devas esti kontraŭata per la povo de la homa intelekto kaj koro ĝis venko en egaleco estas atingita kaj empatio regas supera.⁵¹

Humanistoj opinias, ke religiaj pozicioj kaj preskriboj, kiuj inkluzivas iliajn difinojn de geedzeco kaj ĝustaj seksaj rilatoj, ofte estas bazita sur kredo kaj dogmo, ne ordinara racio, sur diaj reguloj kaj komandantoj en la sanktaj tekstoj, ne en naciaj aŭ internaciaj leĝoj. La GLAT-leĝo montras, ke religiaj balotantaroj lobbies kaj kampanjas por certigi, ke iliaj pozicioj kaj proponoj fariĝas ŝtataj leĝoj kaj politikoj pri geedzeco kaj seksaj normoj.

En la sama maniero, Mould deklaras kiel ŝi ekimplikiĝis en aktivismo por samseksemaj rajtoj:

Mi persone kaj pli intense pledas por GLAT-rajtoj ekde 2015, kiam mi fariĝis Prezidanto de la Afrika Laborgrupo de IHEYO kaj Prezidanto de la Humanista Asocio de Ganao. Ekde tiam, la GLAT-komunumo implikis min en multaj programoj. Lastjare, la grupo GLAT+ Rights Ghana elektis min kiel estraron por helpi en la administrado de la grupo, kaj mi estis invitita partopreni la eventon por marki la malfermon de la la plej unua GLAT-oficejo en Akrao fare de la grupo, kiun ĉeestis multaj eminentuloj, inkluzive de la aŭstralia ambasadoro, la ambasadoro de EU al Ganao kaj la dana ambasadoro. La malfermo ekfunkciigis koleron de homofoboj en la lando.⁵²

Kofi, marto 2021.

Kofi, marto 2021.

Ŝimo, Marto, 2021.

Antaŭ ol la leĝprojekto estis prezentita al la parlamento, religiaj grupoj mobilizis siajn membrojn kaj balotantarojn. Mould rakontis la rolon de religiaj organizaĵoj en la movo krimigi samseksan geedzecon en Ganao:

Dum jaroj, multaj religiaj grupoj, gvidantoj kaj organizoj kontraŭis la rajtojn de GLAT+-uloj, kaj lastatempe ekde la malfermo de la Oficejo pri GLAT+-Rajtoj en Ganao, ili multe premis la registaron por fermi la oficejon, aresti la organizintojn de la evento kaj sendi eksterlandajn diplomatojn, kiuj subtenis la grupon, reen al siaj landoj [...]. La Nacia Koalicio por Ĝustaj Homaj Seksaj Rajtoj kaj Familiaj Valoroj estis ĉe la avangardo de ĉi tiu homofoba kampanjo. Advokato, Moses Foh Amoaning, gvidas la kampanjon. Li intencas komenci samsekseman konvertan terapion kaj enkonduki privatan membrecan leĝprojekton en la parlamenton antaŭ la fino de marto, por procesigi ĉiujn GLAT+-ulojn kaj aktivulojn.⁵³

Kiel Mould rimarkigis, religiaj grupoj forte subtenis la subpremon kontraŭ GLAT-personoj en Ganao. Religia subteno por la malpermeso de samseksaj rilatoj baziĝis sur la difino de geedzeco kiel rilato inter Adamo kaj Eva, ne Adamo kaj Steve aŭ Eva kaj Eva. De kiam la leĝprojekto estis prezentita al la parlamento en Ganao, Mould parolis internacie kontraŭ ĝi.

Ŝi dividis kun mi deklaron, kiun ŝi faris ĉe UN-sesio. Ŝi diris:

En realeco, la nuna kontraŭ-GLAT-leĝpropono sub la nomo "Ganaa Leĝpropono pri Familiaj Valoroj" celas celi nur perceptitajn aŭ realajn GLAT-personojn, kio lasus ĉiun ganaanon kiel celon iel aŭ alie. La leĝpropono malrespektas la rajton je privateco, esprimo, movado, asocio, loĝado kaj edukado, ktp. Krom la ok parlamentanoj, kiuj propagandis la leĝproponon, kelkaj nunaj kaj pasintaj registaraj oficistoj, inkluzive de la nuna Parolanto de la Parlamento, parolis favore al la leĝpropono. Ili parolis kontraŭ la GLAT-komunumo kaj aliancitaj grupoj, individuoj kaj eĉ la diplomatia korpuso ekde la traserĉo de GLAT-komunuma spaco en 2021. La oficejo estis establita por trakti problemojn de misuzo kaj diskriminacio, kaj por subteni la komunumon per medicina, jura kaj financa helpo. Okazis timigado de aliaj Honorindaj Parlamentanoj por subteni la leĝproponon, kaj ne estis ia ajn ŝanco dialogi kun la GLAT-komunumo aŭ ĝiaj aliancanoj, malgraŭ la forta opozicio al la leĝpropono fare de multaj ganaanoj, kun tri procesoj kontraŭ la Ĝenerala Prokuroro kaj Parolanto de la Parlamento atendantaj en la tribunalo.⁵⁴

Krome, Mould uzis sian pozicion kiel estrarano de Humanists International por instigi eksterlandajn organizaĵojn ĉesi eksporti samsekseman malamon al Ganao:⁵⁵

Ĉi tiu klopodo de usonaj fundamentistoj kaj ekstremdekstraj evangeliaj kristanaj grupoj disvastigi sian mesaĝon de malamo sur la afrika kontinento kaj en mia amata lando, kiam ĝi

Mould, marto 2021.

Roslyn Mould, retroŝta mesaĝo al aŭtoro, 11 julio 2023.

Humanists International estas la tutmonda reprezenta korpo de la humanisma movado. Vidu "Pri Humanists International," Alirita la 29an de decembro 2023, <https://humanists.international/about/> ?.

malsukcesis en sia, ne estos tolerata [...]. Homofobio estis fremda al afrikanoj ĝis koloniigo kaj jen ni denove estas kun historio ripetanta sin. Kiel Humanisto, mi kondamnas la agojn de ĉi tiuj grupoj en ilia antaŭenigo de malamo, malegaleco, [la] subfosado de la rajtoj de virinoj al genera sano, kaj ilia [la] trudado de siaj religiaj ideoj pri "familio" al ni. Ĉi tio odoras je imperiismo kaj totala neglekto de [por] homaj rajtoj.⁵⁶

Kiel notite el la citaĵo, ekzistas internacia religia dimensio al la kampanjo por la krimigo de samseksemaj rilatoj en Ganao. Humanistoj kritikis ĉi tiujn religiajn grupojn, precipe usonajn fundamentistojn, pro ilia rolo. Ĉi tiuj fundamentistoj estas konservativaj evangeliaj kristanaj grupoj en Usono, kun bazoj en Kenjo kaj Zimbabvo, kiuj sponsoras kaj antaŭenigas kontraŭabortajn kaj kontraŭsamseksemajn agendojn en Afriko.⁵⁷ Kiel asocio, humanistoj kaj ateistoj en Ganao reagis al la leĝprojekto antaŭ la parlamento. La prezidanto de la asocio,

Boasiako, diris al loka novaĵagentejo, ke la leĝprojekto estis distraĵo kaj ne prioritato konsiderante la sociekonomikajn defiojn, kiujn ganaanoj alfrontis. Li diris, ke la fokuso sur la leĝprojekto montris la mankon de kompreno de la parlamentanoj pri siaj konstituciaj devoj kaj respondecoj:

Ni havas landon de 30 milionoj da homoj kun multaj problemoj, kaj ni provas solvi ilin. Ke la Parolanto de la Parlamento pensu pri tio kiel inda problemo por solvi aŭ inda afero por agi, precipe kontraŭ viaj civitanoj, mi ne komprenas. Mi ne scias de kie tio venas. Ĉi tiu nivelo de homofobio estas simple nekredebla venante de iu, kiu ĵuris servi ĉiujn homojn en Ganao.⁵⁸

Boasiako deklaris, ke la parlamento ne devus aprobi aŭ legitimi malamon aŭ maltoleremon kontraŭ samseksamaj homoj, kiuj amas aŭ geedziĝas unu kun la alia. Li plue rimarkigis, ke la leĝprojekto malobservis la homajn rajtojn de ganaanoj: "Koncerne niajn nunajn leĝojn, kion la Parolanto proponas aŭ aludas estas subpremado de esprimlibereco, kredlibereco aŭ eĉ lobiado, kaj ili donis al ni deklaron pri tio, kion ili faris al la 21 GLAT-oj en Ho".

⁵⁹ Kiel Boasiako rimarkigis, la polico

Roslyn Mould, "La kristana ekstremdekstro de Usono ne devus eksporti sian malamon al Ganao," laste modifita la 1an de novembro 2019, alirita la 20an de novembro 2023, <https://humanists.international/2019/11/roslyn-mould-americas-christian-far-right-should-not-be-exporting-their-hate-to-ghana/> . David Smith, "Usonaj evangeliaj kristanoj akuzitaj pri antaŭenigado de homofobio en Afriko," laste modifita la 24an de julio 2012, alirita la 20an de septembro 2023, <https://www.theguardian.com/world/2012/jul/24/evangelical-christians-homophobia-africa> . "Humanista Asocio de Ganao Kritikas la Plej Lastan Movon de la Parlamento Kontraŭ Samseksemuloj kaj Lesbaninoj," laste modifita la 24an de junio 2021, alirita la 20an de oktobro 2023, <https://www.peacefonline.com/pages/local/social/202106/447301.php> . "Humanista Asocio de Ganao Kritikas la Plej Lastan Movon de la Parlamento Kontraŭ Samseksemuloj kaj Lesbaninoj," 2021.

arestis 21 personojn, 16 virinojn kaj kvin virojn, suspektatajn pri samseksemeco. Ĉi tiuj personoj ĉeestis konferencon en Ho, ĉefurbo en la regiono Volta de Ganao. Ili estis akuzitaj pri kontraŭleĝa kunveno. La tribunalo rifuzis al ili kaŭcion plurfoje kaj poste absolvus ilin pro manko de sufiĉaj pruvoj por ilia procesigo.⁶⁰ Simile, la Komunikada Oficejo de la Humanista Asocio de Ganao, Okai Allotey, kies Twitter-uzanto havas la haŝetikedon *QueerLivesMatter*, diris al mi, ke HAG aliĝis al kampanjo por la liberigo de la 21 GLAT-raĵitaj aktivuloj responde al la ondo de homofoba bigoteco tra la lando. La organizo aperis en nacia televido por kondamni la areston kaj instigis la registaron liberigi la aktivulojn.⁶¹ La Humanista Asocio dividis ĉi tiun afiŝon en sia Twitter (X) paĝo: "Fariĝis

evidente, ke nia registaro intencas daŭrigi la persekutadon de GLAT-homoj kaj eĉ planas krimigi lobiadon. Ni ricevis gustumon de tio per la aresto kaj daŭra persekutado de 62 la #HO21".

Kiel Boasiako plue rimarkigis:

Ĉi tio ne estas nur GLAT-raĵa afero, sed potenc-ludo, atako kontraŭ la fundamento de iu ajn liberala socio - parolibereco kaj esprimo, penslibereco kaj konscienco, same kiel libereco kunveni. Ĉiu, kiu malkonsentas kun aŭ provas ekzerci sian demokratian rajton aŭdi siajn opiniojn, estas subpremita per aŭ elpensitaj akuzoj aŭ per multekostaj juraj procedoj. Ni ĉiuj devas obei aŭ alfronti la koleron de niaj pseŭdodiktatoroj.

Ni devas batali kontraŭ tio aŭ por ĉiam perdi la animon de ĉi tiu lando pro bigoteco!⁶³

Kiel sugestis la deklaro de Boasiako, la leĝprojekto kaj la ŝtata subpremo de la GLAT-komunumo donis al humanistoj kaj ateistoj en Ganao la ŝancon reliefigi homofoban bigotecon, religian dogmismen kaj subpremon.

Senreligiaj ganaanoj uzis la debaton pri samseksemo por esprimi sian nekredemon je religiaj doktrinoj kaj proponoj. La leĝprojekto donis al la senreligia balotantaro en Ganao la ŝancon elstarigi la difektojn kaj mankojn en religia moraleco, same kiel religiajn ideojn pri geedzeco kaj seksaj rilatoj.

Agence France-Presse en Akrao, "Tribunalo en Ganao liberigas 21 arestitojn pro partopreno en maja GLAT+ evento," laste modifita la 5an de aŭgusto 2021, alirita la 20an de septembro 2023, <https://www.theguardian.com/world/2021/aug/05/ghana-court-frees-21-arrested-for-attending-may-lgbtq-event> . TV3 Ganao, "Aresto de 21 aktivuloj," alirita la 20an de novembro 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=ZNc1zWcHyKI> . Humanisma Asocio de Ganao, "Fariĝis evidente, ke nia registaro intencas daŭrigi la persekutadon de GLAT-uloj," Twitter, 23 junio 2021, 19:34, <https://twitter.com/humanistsgh/status/1407768993214181389> . Antwi Kwabena Boasiako, retpoŝto al la aŭtoro, 23 junio 2021.

En la sama maniero, Mould diris al mi, ke la batalo kontraŭ homofoba bigoteco estis kongrua kun la humanisma vidpunkto:

Humanismo estas vivstato, kiun mi elektis. Ĝi estas sen dogmaj, religiaj aŭ superstiĉaj pensmanieroj. Ĝi ampleksas sciencajn, logikajn pensmanierojn bazitajn sur kompatato. Mi kredas je la homaj rajtoj de ĉiuj GLAT+ homoj kaj mi kredas je batalado por pli bona mondo por ĉiuj, precipe marĝenigitaj grupoj kiel la GLAT+ komunumo, tial mia pasio pri defendante siajn rajtojn kiel Humanisto. Mi kredas, ke homoj ne estu diskriminaciitaj kontraŭ, misuzita, aŭ stigmatizita pro sia seksa orientiĝo aŭ socia sekso. Mi kredas, ke homofobio estas formo de malamo kaj devus esti ekstermita el la socio.⁶⁴

Krome, la Humanista Asocio de Ganao aliĝis al 16 aliaj NROoj kaj sendis memorandon al la parlamento. En la memorando, ili skizis kialojn por kontraŭi la leĝprojekton. Ili rimarkigis, ke la larĝaj limigoj de la leĝprojekto pri esprimo, kunveno, informo kaj asocio per krimigado de la defendo de samseksemaj rajtoj subfosis la laboro de homaj-rajtaj organizaĵoj en Ganao. La memorando ankaŭ notis ke limigoj pri esprimo kaj asocio metas homaj-rajtajn defendantojn, inkluzive de humanistoj kaj ateistoj en Ganao, en riskon de perforto, arbitraj arestoj kaj ĉikanado. Ili rimarkigis, ke la leĝprojekto subfosas la ideon de familio, kiu ampleksis amo kaj zorgo unu pri la alia kaj malobservis la rajtojn de parolibereco, rajto je religia aŭ kreda libereco, rajto je privateco, rajto je loĝado kaj libereco de diskriminacio.

Du humanistoj el la asocio, Okai-Allotey kaj Mould, faris individuajn submetiĝojn al la parlamento pri la leĝprojekto. En sia submetiĝo, Okai-Allotey priskribis la leĝprojekton kiel nehoman kaj malobservon de la konstituciaj rajtoj de ganaanoj. Li prezentis la jenon:

Ĉi tiu proponita leĝprojekto esence limigas la rajton de ganaanoj je kunvenado, libera parolo kaj aliĝante al iu ajn organizo laŭ sia elekto. La leĝprojekto plue krimigas la pledadon por la rajtoj de ĉi tiuj seksaj minoritataj grupoj, kio estas klara ofendo al nia konstitucio de 1992. Se permesite estos aprobita, ĉi tiu leĝprojekto havos vastajn sekvojn por la rajtoj kaj liberecoj de multaj ganaanoj. Ganao estas laika lando kun religia plimulto. Ĝi donacas al al ni la ŝancon protekti minoritatajn grupojn, kio estas la malo de tio, kion ĉi tiu leĝprojekto celas fari[. . .] Mi rekomendas, ke ĉi tiu proponita leĝprojekto estu malakceptita, ĉar ĝi ne konformas al la demokratiaj valoroj de Ganao pri libereco kaj justeco por ĉiuj ĝiaj civitanoj.⁶⁵

En sia submetiĝo al la parlamento, Mould rimarkigis, ke la leĝprojekto provis trudi difinon pri tio, kio estas kulture kaj religie konvena en la ganaa socio, kiu estas kulture kaj religie diversa. Ŝi deklaris:

⁶⁴ Ŝimo, Marto, 2021.

⁶⁵ Juĝisto Okai-Allotey, Memorando al la Komizo, Komitato pri Konstituciaj, Juraj kaj Parlamentaj Aferoj Oficejo de Parlamento, Osu-Accra, 30 septembro 2021.

La Leĝo pri Ĝustaj Homaj Seksejaj Rajtoj kaj Ganaaj Familiaj Valoroj, unue proponita de la Nacia Koalicio por Ĝustaj Homaj Seksejaj Rajtoj kaj Familiaj Valoroj, celas sugesti, ke ili intencas difini kio estas "ĝusta" por homoj rilate al ilia sekseco kaj ankaŭ provi difini kaj trudi siajn ideojn pri tio, kion ili nomas esti "ganaano". Ganao, kiel lando, estas diversa kaj inkluziva socio de homoj el diversaj historioj, triboj, religiaj kaj nereligiaj kredsistemoj, kaj kulturoj, kiuj ĉiuj estas protektitaj kaj sanktigataj en nia Konstitucio kaj tial ne devus esti ŝanĝitaj aŭ reinterpretitaj de iu ajn nombro da homoj por malobservi homajn rajtojn.⁶⁶

En sia submetiĝo, Mould malakceptis la ideon de la leĝprojekto pri tio, kio estas sekse konvena por ganaanoj, notante la diversecon kaj pluronon de tio, kio povus esti konsiderata sekse konvena en Ganao. Ŝi ankaŭ atentigis pri kiel la leĝprojekto malobservis la liberecon de religio aŭ kredo de ganaanoj:

La leĝprojekto ankaŭ celus malhelpi Ganaon atingi Religian aŭ Kredan Liberecon (RFL). . .]. Ganao devas esti gvidata de la principoj difinitaj en Artikolo 18 de la Deklaracio de Unuiĝintaj Nacioj pri Homaj Rajtoj (UNDHR) pri la rajto je libereco de penso, konscienco, religio aŭ kredo. Tial, la rajtoj de grupo je RFL ne devus malobservi la rajtojn de aliaj.⁶⁷

Ŝi plue atentigis pri ŝanĝoj kaj ŝanĝoj en aliaj mondopartoj, kiujn kristanoj kaj islamanoj en Ganao povus imiti. Mould indikis, ke male al

Ganao, kristanoj kaj islamanoj en Eŭropo kaj Ameriko komencis ŝanĝi siajn poziciojn kaj subteni GLAT-rajtojn kaj samseksaman geedzecon:

Multaj kristanaj grupoj tra la mondo ankaŭ komprenis la gravecon de subtenado de la homaj rajtoj de GLAT-personoj kaj agnoskas la damaĝon kaŭzitan al aliaj pro homofobio uzante religion kiel ilon. Lastatempe, la Metodista Eklezio permesis samseksan geedzecon per "momenta" voĉdono. Jam en 1978, la Presbiteriana Eklezio alvokis civitanajn rajtojn por ĉiuj homoj, sendepende de seksa orientiĝo. Papo Francisko faris novaĵojn esprimante sian subtenon por samseksaj civilaj kuniĝoj - juraj aranĝoj, kiuj donas al geaj kaj lesbaj paroj multajn el la samaj rajtoj kiel geedziĝintaj alieseksaj paroj. La Katolika Eklezio instruas, ke, ĉar persono ne elektas esti aŭ samseksema aŭ aliseksema, esti samseksema ne estas esence peka. La ĉefepiskopoj de Canterbury kaj York, Justin Welby kaj Stephen Cottrell, respektive, diris en komuna antaŭparolo al "Vivante en Amo kaj Kredo", ke la eklezio kaŭzis, kaj daŭre kaŭzas, "doloron kaj nenecesan suferon". "Pro tiaj agoj, ĉiu el ni, kaj la eklezio kolektive, devus esti profunde honta kaj pentinta", skribis la gvidanto de la Eklezio de Anglio kaj ĝia dua plej altranga figuro. Laŭ lastatempa enketo de la Publika Religio-Esplorcentro, pli ol duono (52 procentoj) de usonaj islamanoj konsentis, ke "la socio devus aprobi samseksemon". Kreskanta nombro da islamaj akademiuloj, ĉefe en la

Okcidento, komencis reekzameni islamajn instruojn pri samseksaj rilatoj kaj ĉu ĝenerala kondamno de GLAT-homoj estas misinterpreto.⁶⁸

Tiel, humanistoj kaj aliaj membroj de la nereligia publiko en Ganao partoprenas en la debato pri la kontraŭ-GLAT-leĝpropono kaj uzas la diskuton por registriĝi iliaj objetoj kaj nekredemo je religiaj ideoj, doktrinoj kaj nocioj pri geedzeco kaj seksaj rilatoj.

Konkludoj

Ni esploris la kontestatajn difinojn de geedzeco, inkluzive de la debatoj kaj disputojn pri religiaj kaj senreligiaj nocioj, proponoj kaj kontraŭoj al GLAT-raĵtoj kaj samseksa geedzeco en Ganao. Por rezisti la perceptitan movo de okcidentaj landoj por redifini kaj trudi al Afriko sian difinon de geedzeco kaj familiaj valoroj, kelkaj parlamentanoj sponsoris kontraŭsamsekseman leĝprojekton. Ili prezentis antaŭ la parlamenton la Promocion de Ĝustaj Homaj Seksaj Rajtoj kaj Ganaa Leĝo pri Familiaj Valoroj, kiu antaŭvidas severajn punojn por tiuj kiuj pledas por samseksemaĵoj aŭ praktikas samseksajn rilatojn. Ĉi tiu leĝprojekto, kiu subtenas la religian difinon de geedzeco kaj ĝusta seksa rilato kiel aliseksemaĵoj, aŭ kiel strikte afero de Adamo kaj Eva, elvokis respondojn de humanismaj kaj homaj-raĵtaj grupoj, dum religiaj organizaĵoj en Ganao havas superforte amasiĝis por subteni la leĝprojekton kaj la krimigon de GLAT-uloj kaj seksaj rilatoj.

Kontraŭ la impresoj en religiaj diskursoj pri la marĝeneco aŭ nevidebleco de la nereligioj en Afriko, humanistoj, ateistoj kaj aliaj membroj de la nereligia publiko en Ganao pli kaj pli aktiva kaj memcerta pri siaj pozicio kaj opozicio al la leĝprojekto. Ili kolektiĝis kun aliaj lokaj kaj internaciaj organizaĵoj por kondamni la provizaĵojn en la leĝprojekto, precipe la religiajn difinojn de seksaj kaj geedzecaj normoj. Kiel grupo kaj kiel individuoj, la nereligia balotantaro en Ganao uzis plurajn kanalojn por registri sian opozicion al religiaj nocioj pri geedzeco kaj seksaj rilatoj.

Ateistoj, agnostikuloj kaj aliaj personoj, kiuj ne havas religion, partneriĝas kun la geja komunumo kaj aliaj homaj-raĵtaj grupoj por kontraŭbatali bigotecon, precipe klopodojn trudi al la popolo de Ganao la religian ideon de geedzeco kiel kuniĝo inter Adamo kaj Eva. Kontraŭstarante la kontraŭ-GLAT-leĝproponon, humanistoj fariĝi aktivaj partoprenantoj en la debato, kaj ŝlosilaj ludantoj en la difino kaj

redifino de geedzeco en Ganao. La nereligia publiko sugestas pluriecon de geedzeco kaj seksaj normoj, la akcepteblecon de samseksemaj rilatoj kaj pli larĝan difinon de geedzeco preter kuniĝo inter Adamo kaj Eva por inkluzivi kuniĝon inter Adamo kaj Steve aŭ kuniĝon inter Eva kaj Eva.

Tamen, multe estas nekonata pri la emerĝanta nereligia publiko en Ganao, kiel la pozicio kaj opozicio influas la leĝaron de la kontraŭsamseksema leĝo, la religiajn aŭ ŝtatajn difinojn de geedzeco kaj seksaj rilatoj. Kiel la kreskanta memcerteco de humanistoj kaj ateistoj formus la rilaton inter religio kaj ŝtato, la percepton kaj reprezentadon de nereligieco aŭ ireligieco en religia nacio kiel Ganao, estas afero por plia esplorado kaj esplorado.

Sabrina Testa

La Prezo de Sekularista Aktivismo: Organizita Malkredo antaŭ la Ŝtato en Brazilo

Enkonduko

Ĉi tiu ĉapitro analizas la strategiojn, kiujn la du ĉefaj asocioj de nekredantoj en Brazilo - la Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos (Brazilia Asocio de Ateistoj kaj Agnostikuloj - ATEA) kaj la Liga Humanista Secular do Brasil (Sekulara Humanista Ligo de Brazilo - LiHS) - praktikis por defendi ŝtatan sekularismon.¹ La celo estas pripensi la engaĝiĝojn, kiujn la agmaniero de ĉi tiuj asocioj implicas, kaj la implicojn, kiujn ĝi havas por la statuso de nekredantoj en la publika sfero.

Ni asertas, ke kaj la agadstrategioj elektitaj de ateismaj asocioj kaj la kondiĉoj, kiujn ili renkontas el la institucia kaj jura ordo, klarigas la formojn kaj eblecojn disponeblajn por la socia ekzisto de nekredantoj en Brazilo. La analizo prezentita ĉi tie baziĝas sur plurloka etnografia kampa esplorado farita ene de brazilaj ateismaj retoj inter 2016 kaj 2018, dediĉita al studado de la kolektiva artikulacio de ateisma movado en la lando rilate al la loka religia kampo. La reflektadojn plue subtenas esplorado pri jura aktivismo farita de ATEA kaj LiHS inter 2016 kaj 2021, per la analizo de dokumentado de kortumaj kazoj.²

La argumento prezentita ĉi tie uzas ĉi tiujn diversajn materialojn por reliefigi la dilemojn, kiujn alfrontas organizita nekredemo en ĝia lukto por ŝtata sekularismo en Brazilo. Ĝi prezentas priskribon de la kontrasto inter la memkompreno de aktivuloj pri sia statuso kaj sia afero, kaj la kondiĉojn truditajn de la brazilaj ŝtatoj por la praktikado de ĉi tiu sama aktivismo. Estas deklarike, ke la institucia kaj jura kadro, kiu ebligas al organizitaj nekredantoj eniri dialogon kun la publika potenco...

Ĉi tiu studo estis financita parte de la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brazilo (CAPES) – Financa Kodo 001. La unua periodo de esploro kondukis al mia doktora disertaĵo pri Socia Antropologio: Sabrina Testa, “Oposição e parte: O movimento ateu e o campo, Federação Universitária de Santa Dissertação” (2020). La dua periodo de esplorado estis etendo de la unua kaj estis disvolvita dum postdoktoriĝa projekto efektivigita ĉe la GSRL (CNRS-EPHE) en 2022.

Ĉi tiu postdoktoriĝo estis parto de kunlabora projekto CAPES-COFECUB nomita “Transformações de secularismo: novas relações entre Estado, sociedade e religião”, kiu kunigas esploristojn el Brazilo kaj Francio. La ĉefaj rezultoj de ĉi tiu dua esploro estis publikigitaj en redaktita volumo: Emerson Giumbelli kaj Marcelo Camurça, red., Transformações da laicidade: Estado, religião e sociedade em relação (Brazilo: ABA Publicações, 2024).

devigas la enkadrigon de nekredo kiel religio kaj la egaligon de organizita nekredo kun preĝejo aŭ konfeso. Ĉi tiu kadrigo estas akceptata de aktivuloj kiel prezo por esti pagitaj por kvalifikiĝi kiel validaj kolektivaj aktoroj antaŭ la ŝtato, eĉ kiam ĝi kontraŭas al ilia memkompreno kaj estas plena de implicoj por ilia loko kaj statuso en publika spaco. Ke nur grupoj difinitaj kiel religiaj povas pridubi la ŝtaton pri religiaj aferoj (tial pri aferoj de ŝtata sekularismo) estas klariga ambaŭ el la malfacilaĵojn, kiujn nekredantoj alfrontas por esti agnoskitaj de publikaj potencoj kaj pri la ĉioampleksanta naturo de religio en la brazila socio.

Organizita Malkredo kaj la Religia Pejzaĝo en Brazilo

Kvankam nekredo ne estas novaĵo en Brazilo, la apero de kolektiva mobilizado en ĝia nomo estas relative lastatempa. Nur en la unua jardeko de la nova jarmilo ke la unuaj provoj okazis por fari nekredon la centra zorgo de tiel nomata kolektiva projekto. Alivorte, ni ĉi tie aludas al aro da iniciatoj en kiuj nekredo ne estas nur ingredienco en pli larĝa politika kaj filozofia programo – kiel en socialismo, anarkiismo aŭ pozitivismo, ĉiuj el kiuj havas longan historion en la lando -, sed fariĝas la ĉefa slogano kaj kunvenejo por mobilizado. Krome, ni ne nomas nekredantojn kiel tiajn, nek al nekredemo kiel pure filozofia sinteno, sed al serio de provoj transformu ĉi tiun nekredemon en ion pli ol individuan kaj privatan konvinkon aŭ pure filozofia principo. Kio estas nova en lando konata pro sia religia vigleco estas la apero de ateisma 'movado', kiu celas kunigi ĉiujn, kiuj, en tia kunteksto, pretas aserti sian nekredemon koncerne religiajn verojn kaj instituciojn: laŭlarĝe, ateistoj, agnostikuloj, sekularaj humanistoj, liberpensuloj, racionalistoj kaj skeptikuloj.

Dum la apero de ĉi tiu mobilizado sekvas la eksplodon de tiel nomata nova ateismo tutmonde kronologie, en Brazilo tio okazis en aparta kunteksto. La brazila religia pejzaĝo spertis signifan ŝanĝojn ekde la 1980-aj jaroj, markitaj de kolapso de katolika hegemonio kaj la diversigo de religia aparteno.³ Dum en 1980, katolikoj reprezentis 90 procentojn de la loĝantaro, en 2010, ĉi tiu procento falis al 65, malpliigante al proksimume 50 procentoj antaŭ 2019. Ĉi tiu malkresko estis parte kompensita per pliiĝo en la

Ricardo Mariano, "Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010," *Debate do NER* 24 (2013): 119–137.

proporcio de evangelianoj, kiu en la sama periodo altiĝis de sep ĝis 23 procentoj kaj poste ĝis 31 procentoj de la loĝantaro respektive. Dua kreskanta kategorio estis la 'neniuj', kiuj iris de nur 1 procento de la loĝantaro en 1980, ĝis 8 procentoj en 2010, por atingi 11 procentojn en 2019. La bildo estas kompletigita per kresko de la relativa parto de aliaj religioj - precipe spiritismo kaj afro-brazilaj religioj kiel umbando kaj kandombleo sed ankaŭ judoj kaj islamanoj, inter multaj aliaj - kiuj iris de du procentoj de la loĝantaro en 1980, al 4 procentoj en 2010, kaj 8 procentoj en 2019.⁴

Proporcio, la "neniuj" estis la segmento kun la plej rimarkinda kresko, pliiĝante pli ol dekoble dum la konsiderata periodo. Rilate al tio, brazilanoj esploristoj, same kiel iliaj kolegoj en la eŭro-amerika regiono, atentigas al la malpreciza kaj heterogena naturo de la kategorio.⁵ Ĝi inkluzivas ne nur deklaritaj ateistoj kaj nekredantoj sed ankaŭ la indiferentaj kaj, precipe, tiuj kiuj konservas sian fidon al Od sed ne havas stabilan alligitecon al aparta preĝejo aŭ sekto aŭ regula religia praktiko. Inter brazilaj esploristoj, estas interkonsento, ke la "neniuj" estas, plejparte, nek nekredantoj nek indiferentuloj, sed "nepreĝejaj", tio estas, individuoj, kiuj konservas siajn kredojn kaj eĉ siajn religiajn praktikojn sed faras tion ekster iu ajn difinita institucia kadro.⁶ En En ĉi tiu kunteksto, estas klare, ke tio, kion Philippe Portier nomas "sekularistoj de aserto", konsistigas malplimulton ene de ĉi tiu malplimulto:⁷ ateistoj mem reprezentas ĉirkaŭ 1 procento de la loĝantaro, procento kiu restis stabila inter 1980 kaj 2019. Ni tamen notu ĉi tie, ke en ĉiuj kazoj tio, kio estas mezurata, estas la memdeklaro de la respondintoj. Do ne estas klare kiomgrade agnostikuloj,

La ciferoj por 1980 kaj 2010 respondas al la demografia censo farita de la Brazila Instituto de Geografio kaj Statistiko (IBGE). Ĉi tiu estas oficiala instanco, kiu faras la rezultojn de ĝiaj enketoj haveblaj en ĝia oficiala retejo: "Censo 2010 – Resultados", alirita la 21-an de decembro 2023, <https://censo2010.ibge.gov.br/resultados.html>. La censo de 2020 estis prokrastita pro la COVID-19-pandemio kaj la rezultoj ankoraŭ ne estas publikigitaj. La ciferoj por 2019 venas de enketo farita de la privata instituto Datafolha, vaste raportita en la amaskomunikiloj de la lando. La fonto uzata ĉi tie estas: "As religiões no Brasil," Plataforma Religião e Poder, alirita la 21-an de decembro 2023, <https://religioepoder.org.br/artigo/a-influencia-das-religioes-no-brasil/>.

Pierre Bréchon kaj Anne-Laure Zwilling, "Enkonduko", en *Indifférence religieuse ou athéisme batalema ? Penser l'irréligion aujourd'hui*, redaktita fare de Pierre Bréchon kaj Anne-Laure Zwilling (Gre-noble: Presses universitaires, 2020), 9–17.

Regina Novaes, "Os jovens "sem religião": ventos secularizantes, "espírito de época" kaj novos sinkretismoj. Notas preliminares", *Estudos Avançados* 52 (2004): 321–330; Clara Mafra, "Números e narrativas", *Debates do NER* 24 (2013): 13–25; Carlos Alberto Steil, "Mapas kaj hologramas kiel metaforas para pensar os dados sobre religião no Censo IBGE de 2010: Comentários ao texto Nú-meros de Narrativas de Clara Mafra," *Debates do NER* 24 (2013): 29–37; Faustino Teixeira, "Os dados sobre religiões no Brasil em debate," *Debatoj do NER* 14 (2013): 77–84.

Philippe Portier, "Konkludo", en *Indifférence religieuse ou athéisme militant?*, 168–186.

humanistoj, skeptikuloj aŭ simplaj nekredantoj sen difinita etikedo elektis difini sin eksplicite kiel ateistoj aŭ preferis la pli larĝan etiketon "neniu religio".⁸

Se en tia kunteksto sekularisma aktivismo ĝenerale alprenas la etiketon de ateismo, ĝi faras tion per konservado de ĉi tiu difino kiel eble plej larĝa, por ankaŭ allogi tiujn situantajn en la griza zono inter deklarita ateismo kaj nura indiferenteco.⁹ En ĉi tiu senco, ekzistas konsento inter brazilaj aktivuloj, ke ateismo, kiel ili komprenas ĝin, povas esti difinita nur negative, kiel la "foresto" de kredo je dio(j), kian ajn formon tiu foresto prenas. Preter tiu difino - kiu mem implikas strategion de ago - la koncerna aktivismo dediĉas sin al la aserto de religia nekredo kiel valida kaj legitima pozicio en kunteksto kie ĝi estas malproksima de evidenta, multe malpli ofta. Laŭ la Tutmonda Enketo pri Sintenoj de 2019 (Pew Research), en Brazilo, 98 procentoj de la respondintoj diras, ke dio ludas gravan rolon en iliaj vivoj kaj 84 procentoj pensas, ke necesas kredi je dio por esti morala kaj havi bonajn valorojn.¹⁰ En simila kunteksto, la aserto de nekredo estas neapartigebla de religia kritiko. Ĉi tio ne celas religion ĝenerale, sed la religiojn, kiuj efektive ekzistas kaj estas socie gravaj en sia propra medio. Klare, ĝi celas katolikismon kaj la kreskantan evangeliismon, precipe ĝiajn pentekostajn flankojn.

Celante malplimulton kaj artikulaciita de malplimulto ene de tiu malplimulto, la brazila ateisma movado estas loze artikulaciita en la formo de reto kaj funkcias ĉefe per la interreto kaj sociaj retoj.¹¹ Malgraŭ la evidentaj malfacilaĵoj de transcendo de la virtuala mondo, ĉi tiu mobilizado ebligis kelkajn eventojn dediĉitajn al kunigo de nekredantoj, serion de malgrandskalaj lokaj grupoj disigitaj en malsamaj partoj de la teritorio, kune kun manpleno da pli-malpli strukturitaj iniciatoj kun limigitaj organizaj rimedoj. Kvankam malalta instituciigo kaj malstabileco estas sendube la superregantaj karakterizaĵoj de la tuto, ĉi tiu mobilizado naskis du formale konstituitajn organizaĵoj-

Pro la sama kialo, "neniu religio" egalas al "neniu preĝejo" por multaj respondintoj. Ĉar gravas memdeklaro, la kategorioj estas submetataj al malsamaj interpretoj. Tamen, enketo de la Datafolha Instituto en 2022 trovis, ke naŭ el 10 respondintoj, kiuj deklaras ne havi religion, asertas kredi je dio. Anna Virginia Balloussier, "Datafolha: Brasileiros vão menos à igreja e dão menos contribuições", Folha de São Paulo, lasta modifita la 29-an de junio 2022, alirita la 15-an de aprilo 2023, <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2022datafolha2-06brasil/06brasil-menos-a-igreja-e-dao-menos-contribuicoes.shtml#:~:text=Crenças%20no%20Brasil,de%20alguns%20representantes%20dessas%20crenças>. Ĝeneralaj rimarkoj pri nereligia aktivismo en Brazilo plejparte baziĝas sur mia doktora disertaĵo.

"Global Attitudes Survey, Spring 2019," Pew Research, alirita la 15-an de aprilo 2023, <https://www.pewresearch.org/global/question-search/>. Pri ĉi tiu punkto, vidu Ricardo Oliveira da Silva, O espectro do ateísmo: Construções de uma alter-idade antagônica na história do Brasil (Jundiaí: Paco Editorial, 2022), Kindle-eldono.

cioj, la menciita Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos (ATEA) kaj Liga Humanista Secular do Brasil (LIHS). Ambaŭ estas malgrandaj organizaĵoj, funkciaj kun minimuma organiza strukturo, danke al la laboro de kelkaj volontuloj kaj kun malabundaj financaj rimedoj. Kvankam ili spertis relativan glortempon ĉirkaŭ 2012 ĝis 2015, ili nun estas sur la rando de malapero.

Fondita en 2008, ATEA fariĝis la plej aktiva kaj konata ateisma asocio en la lando. Tio ŝuldiĝas ĉefe al ĝia agado en la virtuala mondo. mondo, precipe en sociaj retoj, kie ĝi akiris fifamecon pro sia frontala kaj provokema komunikada strategio. Ĝi elstaris pro sia humura kaj eĉ burleska enhavo, centrita sur religia kritiko kaj celita al la ĝenerala publiko. Konsiderata ofenda, eĉ diskriminacia fare de ĝiaj kritikantoj, kaj supraĵa fare de analistoj, ĉi tiu speco de materialo pruviĝis efika laŭ allogado kaj populareco. La LIHS, aliflanke, estis fondita de iama ATEA-kunlaboranto, kiu malkonsentis kun tiaj praktikoj. Akordiĝis kun anglosaksa sekulara humanismo – ĝi estis aligita kun la Internacia Humanisma kaj Etika Unio – la organizaĵo estis orientita al pli scienca kaj malpli populara publiko. Kun la celo doti nekredon per pozitiva enhavo, la organizo zorgis pri la scienca kaj filozofia bazo de siaj pozicioj, adoptante kvazaŭ-akademia karaktero en siaj komunikaloj kaj agadoj.

Kvankam malsamaj laŭ siaj principoj kaj metodoj, ambaŭ organizoj havas similaj celoj. Ili dediĉas sin al antaŭenigado de sekularaj mondkonceptoj, kontraŭbatalado de antaŭjuĝo kontraŭ nekredantoj kaj defendado de la sekulara ŝtato kiel fundamenta elemento de libereco de kredo (kiu inkluzivas la liberecon ne kredi). Dum ili fariĝis konataj pro sia amaskomunikila agado favore al la unuaj du celoj, estas la afero de ŝtata sekularismo, kiu estas la fokuso de iliaj plej seriozaj klopodoj kaj la malmultajn rimedojn, kiujn ili havas je sia dispono. Komprenita laŭe laŭ de 'apartigo' inter la aferoj de la ŝtato kaj la aferoj de religiaj institucioj, ĉi tiu estas standardo, kiun ili adoptis kiel sian propran kaj kiun ili - almenaŭ iliaj gvidantoj – konsideras fundamentaj por la socia ekzisto de nekredantoj en kunteksto kie religio estas ĉieesta kaj ofte konsiderata fundamenta kolono de sociaj ligoj.¹² Estas ankaŭ pro tiu ĉi lukto por sekulara ŝtato, ke nekredantoj, tiel organizitaj en asociojn, fariĝas aktoroj rilate al la ŝtato, tio estas diru, ili ekestas kiel kolektiva aktoro kiu traktas specifajn postulojn al la publikaj aŭtoritatoj kaj atendas respondon de ili.

La fokuso sur la afero de ŝtata sekularismo estis rimarkita kiel karakterizaĵo de nereligiaj aktivismo en landoj historie markitaj de plimulta religio kaj domina eklezio. Vidu Bé-rengère Massignon, "La Fédération humaniste européenne: un athéisme organisé et militant auprès des institutions européennes," en *Indifférence religieuse ou athéisme militant?*, 125–140.

Batalema Sekularismo

La laboro, kiun ATEA kaj LiHS plenumas por defendi la sekularecon de la ŝtato ĉefe prenas du formojn.¹³ La unua estas jura aktivismo, kiu celas kontraŭbatali en la tribunaloj tion, kio estas vidata kiel troa kaj nepravigebla enmiksiĝo – laŭ iliaj legado de la leĝaro de la lando - de religio en la strukturoj kaj agoj de la ŝtato. La dua, pli malgrandskala aliro, praktikata nur de la ATEA, konsistas de partopreno en interreligiaj konsultaj komitatoj. Tiuj estas kolegiaj organoj organizitaj de la ekzekutivo, kiuj kunigas reprezentantojn de civila socio kaj diversaj sektoroj de la ŝtato por diskuti temojn rilatajn al religia diverseco, toleremo kaj libereco. Tiom kiom ili implicas aliron al dialogaj okazoj kun la ŝtato, ĉi tiuj agadkanaloj kaj ofertas potencialon kaj trudas kondiĉojn al kolektiva mobilizado en la nomo de nekredo. Unuflanke, ili ofertas la eblecon – kvankam malgrandan – generi sociajn transformojn kiam oni havas minimumajn organizajn kaj financajn rimedojn kaj agas nome de de socia segmento karakterizita per ĝia disiĝo kaj malŝato al publiko demonstracioj. Aliflanke, elekti tiajn strategiojn implicas sekvi specifaj proceduroj kaj farado de engaĝiĝoj, kiuj formas la manieron, laŭ kiu organizita nekredo prezentiĝas en publika spaco.

Jura aktivismo, alivorte la rimedo al tribunaloj kiel formo de kolektiva mobilizado,¹⁴ konsistas ĉefe el malgrandaj juraj agoj dediĉitaj al pridubado de la agoj de reprezentantoj de la publikaj aŭtoritatoj ĉe municipaj (plejparte), ŝtataj aŭ federacia nivelo.¹⁵ La enhavo rilatas al la uzo de publikaj rimedoj, aŭ de la ŝtato strukturon en larĝa senco, por tio, kion ili konsideras religiaj celoj. La plendoj pridubas publikan financadon aŭ materialan subtenon de la ŝtato por religiaj eventoj (Evangelia Kultura Semajno, Marŝo por Jesuo, inter aliaj); la financado aŭ cede de publikaj spacoj por la konstruado de religiaj monumentoj (Biblia Placo, monumento al sanktulo aŭ al la virgulino); la instalado fare de publiko agentoj de plakedoj kun religiaj frazoj aŭ religiaj simboloj en publikaj spacoj (ekz. "Jesuo Kristo estas la Sinjoro de Parati", "Palmoj, ĉefurbo de kredo"); la promulgo de normoj establintaj la praktikon de preĝo, bibliolegado aŭ la celebrado de religiaj servoj en publikaj lernejoj; normoj devigantaj havi bibliojn

Philippe Portier kaj Jean-Paul Willaime, *La religion dans la France contemporaine. Entre sécularisation et recomposition* (Parizo: Armand Colin, 202), 67.

Liora Israël, *L'arme du droit* (Pariza: Presses Sciences Po, 2009).

Kvankam tiuj ĉi organizoj povas dungi advokatojn por agi en aparte gravaj kazoj, ĝenerale tiun ĉi aktivismon faras profesiuloj, kiuj agas libervole, kiel la ceteraj kunlaborantoj de ĉi tiuj entoj.

havebla en publikaj bibliotekoj, aŭ la oficiala partopreno de ŝtataj reprezentantoj en religiaj ceremonioj (kiel ekzemple kanonigoj kaj sektoj).

En ĉiuj kazoj, ĉi tiuj organizoj defendas separisman koncepton pri ŝtata sekularismo,¹⁶ kiun ili kredas protektita de la konstitucio de la lando. En ĉi tiu senco, ili konceptas ŝtaton kiu distancigas sin de religio kaj religiaj aferoj, kiuj siavice estas komprenataj kiel apartenantaj ekskluzive al la privata sfero. Laŭ ĉi tiu aranĝo, la ŝtato devas resti neŭtrala rilate al al la diversaj konfesioj ekzistantaj en ĝia teritorio, limigante ĝian rolon al garantiado de la institucia kadro necesa por la plena ekzercado de konscienclibereco (kiu implicas liberecon de kredo kaj de nekredobleco). Ankaŭ ne estas permesite enmiksiĝi en la internajn aferojn de la diversaj konfesioj, kiuj ĉiuj estas same valida kaj inda je egala traktado. El tiu perspektivo, ĉia materia subteno donita de la ŝtato al aparta religia manifestiĝo konsistigas - laŭ esprimo pruntita el la jurisprudenco de la Usona Supera Kortumo Tribunal - "nerekta truda premo sur religiaj malplimultoj", kiuj estas ekskluditaj de ĉi tiu profito,¹⁷ se ne pura kaj simpla "kristana propagando financita de la publika monujo".¹⁸

Fakte, la plendoj ĝenerale rilatas al la instrumentaligo de ŝtato strukturoj favore al kristanismo, kiu restas la domina kredo, malgraŭ la transformiĝoj en la religia kampo. La kontraŭuloj de ĉi tiu sekularisma aktivismo estas la Katolika Eklezio kaj ĝia delonga privilegia rilato kun la ŝtato, same kiel la kreskantaj evangeliataj gvidantoj en la politika areno kaj la publika sfero. La Katolika Eklezio historie profitis de prefera traktado fare de la brazilaj institucioj, malgraŭ la jura apartigo de eklezio kaj ŝtato kiu validas ekde la unua respublikana konstitucio de 1891. Ĉi tio privilegio prenis diversajn formojn de helpo kaj subteno, inkluzive de financa subteno, imposto esceptoj kaj la ekzisto de establitaj kunlaboraj rilatoj je diversaj niveloj.¹⁹ Evangeliataj reprezentantoj,²⁰ siaflanke, eniris politikon dum la periodo

Jean Baubérot kaj Micheline Milot, *Laïcités sans frontières* (pariza: Éditions du Seuil, 2011), Kindle-eldono.

ATEA (2020) Petição Inicial – Pedido de tutela de urgência contra a construção do 'Museu da Bib-lia' no Distrito Federal, Tribunal de Justiça do Distrito Federal, processo nº 0705849-85.2020.8.07.0018.

ATEA v Município de Imbé (2020) Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul, Ação Cível Pública, processo nº 9000242-52.2019.8.21.0073.

Ari Pedro Oro, "A laicidade no Brasil e no Ocidente", *Civitas* 11 (2011): 226–227.

Male al katolikismo, kiu estas organizita ĉirkaŭ ununura institucio, la evangeliata kampo estas karakterizita per sia fragmentiĝo. Ĝi konsistas el pluraj preĝejoj, kiuj diverĝas de unu la alian laŭ diversaj aspektoj, kiel ekzemple ilia grandeco, iliaj teologiaj kaj liturgiaj konceptoj kaj iliaj sintenoj rilate al socio kaj politiko. Kvankam ne ĉiuj evangeliataj konfesioj partoprenas en la politika areno, la plej gravaj laŭ demografiaj terminoj ja partoprenas (kun la rimarkinda escepto

riodo de redemokratiigo en la 1980-aj jaroj, kun la celo malhelpi la katolikan la Eklezio etendi siajn privilegiojn kune kun la brazila ŝtato en la Konstituciiga Asembleo.²¹ Evangelianoj, precipe la pentekostaj, eniris la politikan areno "kun la aserto, ke estis urĝe defendi iliajn instituciajn interesojn kaj moralaj valoroj kontraŭ iliaj katolikaj, samseksemaj, 'macumbeiros' kaj feminisma reklamado-²² kontraŭuloj en la redaktado de la Magna Carta".²³

Ekde tiam, evangelianoj, gvidataj de pentekostaj, vastigis sian partoprenon en la politika-balota areno de la lando, kaŭzante multiĝon de kristanaj kandidatoj kaj diskursoj en balotkampanjoj tra la tuta lando en fenomeno konata kiel la "konfesiigo de politiko".²⁴ Tio rezultigis multiplikon de malkaŝe evangeliaj reprezentantoj ĉe ĉiuj niveloj de registaro tra la tuta lando. Pluraj evangeliaj konfesioj sukcesis elekti konsilianojn, ŝtatajn kaj federaciaj deputitoj, senatanoj, urbestroj kaj guberniestroj, kaj en kreado de siaj propraj politikaj partioj. En ĉi tiu kunteksto, elstaras la agado de la sektoro en la parlamento, kie la formado de "evangeliaj partikunvenoj" permesis la kunordigitan subtenon de iliaj intereso de eklezioj. Ĉi tiuj estas ligitaj, ĉefe, al homaj, sociaj, seksaj kaj reproduktaj rajtoj, same kiel religia libereco kaj la postulo je prerogativoj kaj rimedojn por la sektoro,²⁵ kiu provas akiri por si privilegiojn analogajn al tiuj de la Katolika Eklezio en ĝia rilato kun publikaj aŭtoritatoj.²⁶ Evangelia influo en la ŝtata strukturo atingis sian pinton en 2018, per la elekto de Jair Bolso-

de la Kristana Kongregacio de Brazilo). Je federacia nivelo, reprezentantoj de la Universala La Eklezio de la Regno de Dio, la Asembleo de Dio kaj la Baptista Eklezio superregas. Malgraŭ ĝia heterogeneco, la plej multaj el la evangeliaj reprezentantoj montras konservativan tendencan, precipe en la areo de seksaj kaj reproduktaj rajtoj. Por detala analizo de evangelia partopreno en politiko, vidu Magali Cunha, "Um primer olhar sobre os deputados evangélicos na atual". Câmara Federal, "la 13-an de februaro 2023, alirita la 21-an de decembro 2023, <https://religioepoder.org.br/arquivo/um-primeiro-olhar-sobre-os-deputados-evangelicos-na-atual-camara-federal/>.

Ricardo Mariano, "Laicidade à brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública," *Civitas* 11 (2011): 250–251. Populara kaj malrespekta termino uzata por aludi al sekvantoj de afro-brazilaj religioj, kiel ekzemple Kandombleo kaj Umbando. Ĉi tiuj tradicioj ofte asociiĝas kun "diabolkultado" en pentekostaj medioj.

Mariano, "Laicidade à brasileira", 251.

Ricardo Mariano, "Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: Secularização e pluralismo em debate," *Civitas* 16 (2016): 708–726; Ronaldo de Almeida, "A onda que-brada – evangélicos e conservadorismo", *Pagu* 50 (2017); Lilian Sales kaj Ricardo Mariano, "Ativismo político de grupos religiosos e luta por direitos", *Religião e Sociedade* 39 (2019): 9–27.

Paula Montero, "Religia Plurismo kaj Ĝiaj Efikoj sur la Konfiguracio de Sekularismo en Brazilo," *Sekularaj Studoj* 2, n-ro 1 (2020): 22.

César Alberto Ranquetat Jr., "O acordo entre o governo brasileiro ea Santa Sé ea Lei Geral das Religiões: Estado, religião e política em debate," *Debates do NER* 18 (2010): 173–191.

naro kiel prezidanto de la respubliko, kiam pluraj el ĉi tiuj figuroj okupis ŝlosilajn poziciojn de potenco en la nacia ekzekutivo.²⁷

Rezulte de ĉi tiu vastiĝo, ŝtata subteno de religia esprimo, kiel ekzemple diservo en publikaj konstruaĵoj, la publika financado de religiaj eventoj aŭ la instalado de bibliaj surskriboj sur stratoj fariĝis pli oftaj kaj certe pli videblaj. En sia politika agado (kaj pretere), la evangelia sektoro (precipe ĝia pentekosta fadeno) adoptis strategion de okupado de la publika spaco, en kiu la montrado de ĝiaj simboloj konsistigas publikan demonstraĵon de ĝia kreskanta potenco kaj influo. Ĉi tio aldoniĝas al la daŭra sed iom nevidebla ĉeesto de katolikismo ene de la ŝtato kaj en publika spaco.²⁸ Fakte, la La celo de la postuloj de sekularisma jura aktivismo estas, ĝenerale, la ŝtata antaŭenigo de elementoj, kiujn oni povas konsideri diakritaj signoj de katolikismo, evangeliismo aŭ kristanismo sendistinge, kvankam ili ne sindetenas de kondamnante la subtenon de aliaj religiaj manifestiĝoj, kiel ekzemple afro-brazilaj ekzemploj. Ĉiukaze, ŝtata sponsorado de monumentoj, simboloj, surskriboj, preĝoj, kultoj kaj eventoj ligitaj al religiaj segmentoj de la loĝantaro estas pridubata. Tiel farante, ili celas aserti minoritatan koncepton pri sekularismo, kiu kontrastas kun la publika dimensio, kiun religio havas en la lando, kie ĝi trafenetas la plej diversajn sociajn spacojn kaj konservas rilaton de konekto kaj proksimeco al publikaj institucioj.

Ke tiu ĉi demandado eblas, kaj la kondiĉoj sub kiuj ĝi okazas, estas ligita al la specifaĵoj de la reguliga reĝimo por religio, kiu venis esti establita en Brazilo. Laŭ Marcelo Camurça:

Unu el la historiaj karakterizaĵoj de la konstitucio de reguliga reĝimo por religio en Brazilo estas la manko de eksplicitaj ĝeneralaj reguloj por la efektivigo de ĉi tiu sistemo. Ĉi tio havas permesis kaj permesas la plej diversajn aranĝojn. Tiujn determinas la okulfrapa kaj publika ĉeesto de la brazila religia kampo ene de la ŝtato, politiko kaj institucioj, same kiel aliaj internaj potencrilatoj: la historia supereco de Katolikismo kaj la nuna, surpriza kresko de evangeliismo kaj precipe pentekostaluloj.²⁹

Marcelo Camurça, "Um poder evangélico no estado brasileiro? Mobilização eleitoral, atuação parlamentar e presença no governo Bolsonaro," *Revista Nupem* 25 (2020): 82–104; Ronaldo de Al-meida, "Bolsonaro presidente: Conservadorismo, evangelismo ea crise brasileira," *Novos Estudos CEBRAP* 38 (2019): 185–213.

Emerson Giumbelli, "Crucifixos invisíveis: polêmicas recentes no Brasil sobre símbolos religiosos e espaços públicos", en *Símbolos religiosos en controversia*, Emerson Giumbelli (San-Paŭlo: Terceiro Nome, 2014): 129–152.

Mia traduko. Vidu Marcelo Camurça, "La laïcité à la brésilienne: La présence des symboles religieux dans l'espace public," en *La sécularisation en question: religions et laïcités au prisme des socij sciencioj*, red. Jean Baubérot, Philippe Portier kaj Jean-Paul Willaime (pariza: Garnier, 2019), 177–178.

Tia konfiguracio kaŭzas streĉiĝojn kaj konfliktojn, en kiuj malsamaj sociaj fortoj provas aserti konfliktajn interpretojn de la jura normo, kiu havas formuliĝo kiu estas "favora al multnombra hermeneŭtiko", laŭ la interesoj de sekularaj aŭ religiaj grupoj.³⁰ Dum ĉiuj diversaj grupoj implikitaj en ĉi tiuj polemikoj insistas pri defendado de sekularismo, praktike ili prezentas tre malsamaj interpretoj de kaj la koncepto kaj ĝia funkciigo en la la politika kaj institucia ordo de la lando.

Strikte parolante, la nuna konstitucio - promulgita en 1988 kun la reveno de demokratio - ne mencias sekularismon aŭ la laikan ŝtaton en sia...

250 artikolojn. Tamen, oni ĝenerale akceptas, ke la lando adoptas sekularan reĝimo en sia politika kaj administra organizado laŭ Artikolo 19, unue paragrafo: "La Unio, ŝtatoj, Federacia Distrikto kaj municipoj estas malpermesitaj al: I – establi religiajn sektojn aŭ preĝejojn, subvencii ilin, malhelpi iliajn agadojn, aŭ konservi rilatojn de dependeco aŭ alianco kun ili aŭ iliaj reprezentantoj, sen antaŭjuĝo al kunlaboro en la publika intereso laŭ la maniero difinita antaŭen laŭleĝe."³¹ La ATEA kaj LiHS bazas sian aktivismon sur strikta interpreto pri tio, kion la regulo 'malpermesas' al la ŝtato fari, dum iliaj kontraŭuloj emas fokusiĝi sur la 'ebleco' de kunlaboro en la publika intereso, kaj ankaŭ sur malpli malavara legado pri tio, kio konsistigas kaj ne konsistigas la establodon de kultoj aŭ preĝejoj kaj la subvenciado de aŭ alianco kun ili aŭ iliaj reprezentantoj. Tamen, la plej ofta kontraŭargumento emfazas la kulturan prefere ol la religia karaktero de kristanaj simboloj, tekstoj kaj manifestiĝoj ĝenerale, same kiel la tradicie malferma kaj bonvola sinteno de la brazila ŝtato rilate al la manifestiĝoj de kredo de sia popolo.

Alia artikolo alvokita en ĉi tiuj disputoj estas la kvina, kiu establas egalecon inter civitanoj: "Ĉiuj homoj estas egalaj antaŭ la leĝo, sen ia ajn distingo" Brazilanoj kaj fremduloj loĝantaj en la lando estas certigitaj pri la netuŝebleco de ilia rajto al vivo, libereco, egaleco, sekureco kaj posedaĵo". La normo plu specifas la kondiĉojn de ĉi tiu garantio kaj en sia sesa paragrafo, eksplicite referenco al religiaj rajtoj: "Libereco de konscienco kaj de kredo estas netuŝebla; la libera praktikado de religiaj servoj estas certigita same kiel, kiel provizite de leĝo, la protekto de didomoj kaj iliaj liturgiaj". En ĉi tiu rilato, la ATEA kaj la LiHS emfazas la principon de egaleco, kiu estus malobservita kiam la ŝtato subtenas unu specifan kredon malprofite al aliaj, inkluzive de nekredantoj. Laŭ la koncepto de sekularismo, kiun ili defendas, ĝi estus

Camurça, "Laïcité à la brésilienne", 177.

Brazilo, Konstitucio de la Federacia Respubliko Brazilo (Brazilio: STF, Secretaria de Altos Estudos, Pesquisas e Gestão da Informação, 2022 [1988]), alirita la 21-an de decembro 2023, https://www.stf.jus.br/arquivo/cms/legislacaoConstituicao/anexo/brazil_federal_constitution.pdf.

logike kaj materie neeble por la ŝtato antaŭenigi iun ajn religian manifestiĝon sen malobservi la rajtojn de ĉiuj, kiuj ne identiĝas kun tiu kredo, inkluzive de nekredantoj. En siaj postuloj, sekularismaj aktivuloj ne alvokas la malobservo de rajtoj specifaj por ilia minoritata statuso sed postulas – almenaŭ ĉi tion estas kion ili formale faras - respekto por normoj kiuj garantias la rajtojn de ĉiuj malplimultoj ekskluditaj de la ŝtata favoro.³²

Malkredantoj rilate al la Ŝtato

Sendepende de la maniero, kiel ili subtenas siajn poziciojn, la disponeblaj kanaloj por dialogo kun la ŝtato postulas, ke sekularismaj asocioj prezentu sin kiel agantaj nome de "religiaj" interesoj. Ĉi tion establis la brazila jura sistemo, kiu decidas, ke nur religiaj agantoj povas respondi al postuloj al la ŝtato en religiaj aferoj. Tio estas, instituciaj kanaloj malfermitaj al la civila socio por la levigo de postuloj pri religiaj aferoj postulas, ke, por iĝi valida aktoro, la postulanto prezentas sin kiel reprezentanto de religia grupo. En kunteksto kie religio estas ĉieesta kaj ĉioampleksanta, unu el la plej grandaj defioj por organizita nekredemo estas postuli spacon por si mem, same kiel identecon malsama ol tiu de religioj. Tiurilate, ili estas koheraj - malgraŭ siaj disvastiĝo kaj manko de kohezio - malakceptante ajnan spuron, kiu povus asimili ilin al kredo aŭ eklezio, tial ili minimumigas la difinon de ateismo kaj negativa, kaj eviti difini kriteriojn de aparteno, doktrinojn, aŭ eĉ klaran gvidadon. Konsiderante ĉi tiun situacion, ŝtat-induktita religia enkadrigo ne estas banala sed engaĝiĝo farenda kaj prezo pagenda por la kaŭzo, kiun ili elektis kiel sia propra.

Analizo de la leĝaro reguliganta la formalajn mekanismojn de interparolado inter la civila socio kaj la ŝtato malkaŝas la precizajn mekanismojn de ĉi tio devigita enkadrigo. Fakte, la brazila jura sistemo proponas tri eblajn vojojn por sekularisma jura aktivismo. Kiam estas la entoj mem, kiuj prezentas siajn postulojn je justeco, ili faras tion sub la figuro de Publika Civila Proceso (ACP), reguligita de leĝo 7.347/1985 kaj de leĝoj 12.966/2014 kaj 13.004/2014, kiuj enkondukas ŝanĝoj al la antaŭa. Alia ebleco estas la interveno kiel amicus Curiae en procesoj de triaj partioj, figuro formaligita en la Kodo de Civila Proceduro de 2015, Artikolo 138. Fine, ĉi tiuj organizoj povas elekti denunci la

Strikte parolante, ilia specifa statuso kiel nereligia malplimulto estas grava kiam temas pri interreligiaj eventoj aŭ diskursoj. Plendoj de ĉi tiu speco konsistigas malgrandan parton de sekularista jura aktivismo kaj parton kiu estis laŭgrade ekskludita el iliaj postuloj laŭlonge de la tempo.

supozeblajn kontraŭleĝajn agojn aŭ neregulaĵojn al la Prokurorejo, kiu poste respondecas pri la farado de la respondaj enketoj kaj, se konsiderata konvena, alportante la proceduron al la tribunalo. En ĉi tiu kazo, la partopreno de la asocioj limiĝas al la registrado de la plendo, sen havi ian ajn kontrolon pri la posta sorto de la procezo. Tio estas ankaŭ la sola maniero per kiu la ATEA kaj la LiHS eskapas la religian kadron, kiel reprezentantoj al la Publika Prokurorejo povas esti farita de iu ajn civitano, same kiel de "juraj personoj, privataj unuoj, klasaj unuoj, civilaj asocioj kaj publika administrado". korpoj", sen distingo.³³

La Publika Civila Proceso estas instrumento destinita por protekti difuzajn kaj kolektivajn interesojn, t.e., varojn kaj rajtojn kies proprieto ne kuŝas ĉe individuoj. sed kun la tuta aŭ parto de la socio. La leĝo prezentas ne-ekskluzivan liston de protektitaj rajtoj, inter kiuj oni devas elstarigi "la honoron kaj dignon de rasaj, etnaj kaj religiaj grupoj". Koncerne la agantojn kun la legitimeco por proponi tiajn agojn, la leĝo citas diversajn ŝtatajn instancojn (kiel ekzemple la Oficejon de la Publika Prokuroro aŭ la Oficejon de la Publika Defendanto, inter aliaj) kaj ankaŭ la civilan socion asocioj, kiuj devas samtempe plenumi du kondiĉojn: ili devas havi konstituitaj dum pli ol unu jaro kaj inkluzivas inter siaj instituciaj celoj, "la protekto de publika kaj socia heredaĵo, la medio, la konsumanto, ekonomia ordo, libera konkurenco, la rajtoj de rasaj, etnaj aŭ religiaj grupoj, aŭ arta, estetika, historia, turisma kaj pejzaĝa heredaĵo" (emfazo aldonita).³⁴ La kutima interpreto de ĉi tiu regulo diktas, ke, por defii agoj aŭ okazaĵoj de religia enhavo - plendoj kiuj ĝenerale rilatas al ŝtata agado rilate al religio – la plendanto devas ambaŭ pravigi sian aserton laŭ defendante la rajtojn kaj interesojn de religiaj grupoj, kaj havas tian celon specifita en ĝiaj statutoj.

Simila regulo validas en kazo de interveno kiel Amicus Curiae. Ĉi tiu figuro instituciigas la eblecon por triaj partioj interveni en juraj procedoj antaŭ la Supera Federacia Kortumo (STF) – kutime Rektaj Agoj pri Malkonstitucieco – kun la celo provizi elementojn por subteni la adopcion de decido kiu konsideras interesojn disigitajn en la civila socio kaj en la ŝtato mem.³⁵ En alivorte, la 'amiko de la kortumo', pro lia aŭ ŝia reprezentemo kaj eks-

"O que é uma representação?," Federacia Prokurorejo, alirita la 30an de aprilo 2023, http://www.mpf.mp.br/rj/servicos-1/copy_of_perguntas-frequentes/o-que-e-uma-representacao.

"Leĝo 7.347 de la 24-a de julio 1985," Prezidenteco de la Respubliko, Civila Domo, Vicĉefo de Stabo por Juraj Aferoj, alirita la 26an de aprilo 2023, http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17347orig.htm (propra traduko).

Jura ago, kies ĉefa celo estas deklari leĝon aŭ norman akton kontraŭkonstitucia, ekzercata antaŭ la Brazilia Supera Kortumo.

sperto, havas la funkcion helpi la juĝiston per gravaj informoj por la solvado de disputoj pri superindividua enhavo, kontraŭ la fono de protektado de difuzaj, kolektivaj kaj homogenaj individuaj rajtoj.³⁶ Interveno kiel Amicus Curiae postulas: (i) gravecon de la kazo; (ii) specifecon de la objekto de la aserto; aŭ (iii) socia sekvo de la polemiko. Specife, ĉiuj tiuj, kiuj havi rajton por publikaj civilaj procesoj laŭ la brazila jura sistemo povas interveni kiel amikoj de la tribunalo, eksplicite, ĉiuj, kiuj povas montri "adekvatan reprezenton" rilate al la temoj diskutitaj en la procedo, en kiu ili intencas interveni kaj, ĉiam kaj senescepte, konsiderante la demonstraĵon de ilia "en-37 instituciointereso". Kiel videblas, interveno kiel Amicus Curiae postulas de sekularistaj asocioj simila kadro al tiu de la ACP, kvankam ĉi tie la difino kiel religia grupo estas malpli simpla aŭ evidenta.

Tamen, ne nur en justeco organizita ateismo egaligas sin, eksplicite aŭ defaŭlte, kun religioj kiam temas pri la ŝtato. Ĝi ankaŭ akceptas ĉi tiun kadrigon por akiri aliron al kelkaj el la interreligiaj komitatoj, konsilioj aŭ forumoj, kiuj aperis je la federacia, ŝtata kaj eĉ municipa niveloj niveloj en la lastaj du jardekoj. Kvankam la nomoj, kiujn ili alprenas, varias, ili ĉiuj havas kiel ilian ĝeneralan mision la antaŭenigon de religia libereco, la protekton de religia diverseco, la batalon kontraŭ maltoleremo kaj, due, la defendon de la laika ŝtato. Ili estas ĉiam kolegiaj organoj, celantaj komunikadon inter la publikaj aŭtoritatoj kaj la civila socio. Ili estas ĝenerale kunordigitaj de la ministerioj pri homaj rajtoj kaj justico kaj kunvenigi reprezentantojn de ambaŭ flankoj, nome oficistoj el la koncernaj sektoroj de publika administrado (edukado, sano, sekureco), membroj de NRO-oj, delegitoj de universitatoj kaj profesiaj estraroj (psikologio, juro, instruado, ktp.) kaj, logike, religiaj reprezentantoj. Efektive, ili celas certigi la reprezentadon de la plej diversaj segmentoj de la socio, sendepende de ilia demografia aŭ historia aŭ kultura graveco. Male, ili enfokusigas sian agadon al malplimultoj kaj tial estas malferma al ĉiuj religioj kaj religiaj aŭ kvazaŭreligiaj vivsintenoj kun intereso partoprenante en la dialogo.

Ĉi tie indas menci la partoprenon de ambaŭ asocioj en la proceso de la Rekta Ago pri Malkonstitucio n-ro 4439, kiu decidis pri la laŭleĝeco de la provizado de denominacia religia edukado en la publikaj lernejoj de la lando. Kaj ATEA kaj LiHS esprimis sian opozicio al la nuna modelo de religia edukado, pozicio kiu estis venkita. La plej alta kortumo de la lando decidis, ke religia edukado provizita de la Konstitucio povas esti konfesia kaj ligita al specifa kredo. La juĝistoj deklaris, ke, ĉar instruado estas laŭvola, la sekulareco de la ŝtato kaj libereco de kredo estas protektataj.

"Amicus curiae", Enciclopédia Jurídica da PUCSP, alirita la 26an de aprilo 2023, <https://enciclopedia.juridica.pucsp.br/verbete/163/edicao-1/amicus-curiae>.

El la vidpunkto de la ŝtato, kiu antaŭenigas kaj kunordigas ĉi tiujn spacoj, ĉi tiuj iniciatoj povas esti vidataj kiel bonintencaj provoj instituciigi religia plurismo en Brazilo kaj por trakti ĝiajn malfacilaĵojn. Fakte, ĉi tiuj komitatoj aperis el kazoj de maltoleremo kontraŭ afro-brazilaj religioj, transirante la limon de perforto kaj profanado de preĝejoj, ĝenerale atribuitaj al radikaligitaj sektoroj de evangelia kristanismo. En praktiko, la fokuso estas pri la protekto de subalternaj aŭ minoritataj religioj, tiuj, kiuj trovas plej malfacile esprimi sin publike. La konsento estas klara: ĉiuj formoj de kredo kaj kultado estas validaj kaj bonaj per si mem, sen antaŭa diskuto aŭ formaligo de kio difinas ilin kiel 'religion'. Egale, ĉiuj rajtas esti praktikataj kaj esprimataj publike, sen persekutado aŭ limigo, kaj estas la devo de la ŝtato garantii ĉi tiun liberecon, serĉante solvojn por okazoj kiam la plenumo de liturgiaj devoj kolizias kun civilaj devoj kaj rapida agado en kazoj de maltoleremo, precipe en la protekto de viktimoj.

En ĉi tiuj spacoj, nekredantoj sidas apud reprezentantoj de la plej diversaj kultoj kaj konfesoj, kiel unu el la multaj 'religiaj' ³⁸ malplimultoj kiuj loĝas la heterogena religia sceno de la lando.³⁹ Kiel iliaj samuloj, ili sendube subtenas la batalon kontraŭ maltoleremo, precipe kiam ĝi kondukas al fizika agreso, kaj ili aliĝas al la batalo kontraŭ kredbazita antaŭjuĝo, de kiu ili estas ankaŭ la celo. Tamen, ili tenas maltipan kaj ofte solan pozicion en ĉi tiuj kuntekstoj. Defiante la ekumenismon centritan sur la egala inkludo de diferencoj dividitaj inter ŝtataj kunordigantoj kaj religiaj reprezentantoj, ili postulas prioritaton por la temo de sekularismo. Ili argumentas, ke nur vere religie neŭtrala ŝtato povus kontraŭbatali maltoleremon kaj garantii liberecon de kredo kaj kultado laŭ kohera maniero. Ili asertas, ke la diskutoj ne devus esti

En ĉi tiuj komitatoj la termino religio, kaj ĝiaj derivaĵoj kiel religia, povas inkluzivi tion, kion povas esti konvencie identigitaj kiel konfesoj (katolikismo, islamo, judismo, aŭ specifaj konfesioj kiel ekzemple la Metodista Eklezio) sed ankaŭ segmentoj, kies asimiliĝo al religioj ne estas evidenta kaj postulas certan gradon de metaforigo: ŝamanismo, sorĉado,

indiĝenaj tradicioj, ciganoj aŭ eĉ framasonismo. Ĉiu organo havas sian apartan konsiston, sed la inkluziva utiligo de la termino religio estas klara konsento en ĉiuj, same kiel la malakcepto de iu ajn klara difino de la koncepto.

Strikte parolante, nur ATEA partoprenas en tiuj spacoj. La asocio estas reprezentita en la Laborgrupo pri Alfrontado de Maltoleremo kaj Religia Diskriminacio por la Antaŭenigo de Homaj Rajtoj (GTIREL) de la Centro por la Promocio de Religia Libereco kaj Homaj Rajtoj (CEPLIR) de la registaro de la ŝtato Rio-de-Ĵaneiro kaj en la Interreligia Forumo por Kulturo de Paco kaj Libereco de Kredo, kiu dependas de la Sekretariejo de Justeco kaj Defendo de Civitaneco de la ŝtato San-Paŭlo. Ekster la publika sfero, sed rilate al ĝi, ili ankaŭ partoprenas en la Komisiono pri Religia Libereco de la Brazilia Advokatasocio de la ŝtato San-Paŭlo.

limigita al la aparta situacio de la diversaj tie reprezentitaj malplimultoj sed devus fokusiĝi sur la komuna problemo de la ekscesoj faritaj de la ŝtato mem. Prefere ol detala diskuto pri la diversaj kazoj en kiuj aparta konfeso estis malavantaĝita pro la antaŭjuĝoj de la loĝantaro aŭ ŝtato agantoj, per la konflikto inter religiaj preskriboj kaj civilaj aŭ politikaj devoj, aŭ per simpla persekutado, ili argumentas, ke la fokuso anstataŭe devus esti pri kondamnado de la uzo de la ŝtato por la profito de apartaj religiaj interesoj, kiuj estas kutime tiuj de la plimulta kredo.

En tiu senco, eblas aserti, ke kvankam nekredantoj partoprenas en ĉi tiujn komitatojn kiel "religian" malplimulton, ili ne kondukas kiel tiaj en siaj agoj; almenaŭ ili ne kondukas same kiel la reprezentantoj de aliaj kredoj kaj konfesoj. Tio estas, ateismaj reprezentantoj ne uzas ĉi tiujn spacojn por postuli protekton, avantaĝojn aŭ privilegiojn specifajn por la segmento, kiun ili reprezentas. Nek ili uzas ĉi tiujn komitatojn por diskonigi la specifan situacion de nekredantoj aŭ montras specialan intereson pri la simbola rekono de sia identeco kiel nekredantoj. Male, ili agas iom inverse, kontraŭante ia ajn protekto, profito aŭ privilegio donita de la ŝtato al grupoj aŭ institucioj difinitaj laŭ religiaj terminoj. Ĉi tiu sinteno kongruas kun ilia jura aktivismo, kiu, kvankam praktike farata nome de nekredantoj, ne alvoki en siaj argumentoj apartan antaŭjuĝon al ili sed situacion de privilegio favore al aparta konfeso (kutime kristana), malprofite de ĉiuj aliaj.⁴⁰

Finaj Konsideroj

Konsiderante la ĝeneralan agadon de ATEA kaj LiHS por la sekulareco de la ŝtato, eblas aserti, ke organizita nekredemo alfrontas dilemon: aŭ ili akceptas difini sin kiel religion por havi aliron al dialogaj kanaloj kun la ŝtato, aŭ ili restas konsekvencaj kun sia statuso kiel nekredantoj (kiel ili komprenas ĝin) kaj rezignas la eblecon alparoli siajn postulojn al la publikaj aŭtoritatoj. En tia kunteksto, la alternativo estas klara: inter devigita religia kadrigo kaj formala neekzisto, ili elektas la unuan. Alivorte, prezentante sin en la publika spaco laŭ kondiĉoj kiuj kon-

Pli detalan priskribon de ĉi tiuj diskutoj oni povas trovi en Sabrina Testa, "O ateísmo e a luta pela laicidade do Estado," en *Religião, Sociedade e Política: Miradas Socioantropológicas*, redaktita de Marcelo Tadvald, Hilário Wynarczyk kaj Mauro Meirelles (Porto Alegre: Cirkula, 2018), 31–44.

Konflikto kun iliaj fundamentaj difinoj – kaj kun la kompreno de la kaŭzo mem, kiu pelas ilin – estas la prezo pagenda por iĝi valida aktoro agnoskita de la ŝtato. Tamen estas klare, ke konsento kun tia kadrigo konsistigas nur pragmatan engaĝiĝon, tiom kiom ĝi limiĝas al plenumo de la kondiĉoj postulitaj de la brazila institucia kaj jura sistemo por agi nome de la kaŭzo, kiun ili adoptis kiel sian propran.

Alivorte, organizita nekredemo nur alprenas la statuson de religio en la momento kiam ĝi prezentas siajn postulojn laŭ la kondiĉoj de la Publika Civila Proceso, petante akcepton kiel *Amicus Curiae*, aŭ aliĝas al interreligia komitato, kvankam tio povus potencie alporti al ili serion da avantaĝoj. Aparte, la ATEA kaj la LiHS estas formaligitaj kiel simplaj civilaj asocioj, tio estas, kiel "unio de personoj kiuj organizas sin por ne-ekonomiaj celoj" - kiel ekzemple kvartalaj asocioj, futbalklubo aŭ filantropiaj unuoj - kaj ne kiel religiaj organizoj, kiuj ĝuas specialan juran statuson. En praktiko, esti laŭleĝe egaligitaj kun eklezioj permesus al ili eviti certajn jurajn postulojn, kiel ekzemple kontado de ĉiuj financaj movadoj, kontrolado de enspezoj kaj elspezoj, aŭ submetiĝo al la decido de la ĝenerala asembleo la elekton de administrantoj, la aprobon de la kontado aŭ la ŝanĝon de la statutoj, inter aliaj regularoj.⁴¹

Ankaŭ notindas ĉi tie, ke la brazila jura sistemo ne havas difinon de religio: ĉiu grupo, kiu deklaras sin kiel tia, povas formale adopti la statuson de religia organizo. Simile, estas memdifino, kiu principe gravas, kiam oni petas membrecon en interreligia komitato aŭ kvalifikiĝas kiel aganto elektebla por iniciati PCA aŭ interveni kiel *Amicus Curiae* en juraj procedoj por decidi aferojn rilatajn al religioj. Malgraŭ ĉi tiu foresto de formala difino pri kio estas (kaj kio ne estas) "religio", praktike, la brazila jura kaj institucia sistemo komprenas, ke nur tiuj, kiuj konsentas kvalifikiĝi kiel tiaj, povas interveni en religiaj aferoj aŭ pridubi agojn kaj normojn kun religia enhavo. Paradoxse, tio ankaŭ implicas, ke nur tiuj sociaj agantoj, kiuj prezentas sin kiel religiaj, povas levi demandojn pri sekularismo, se oni konsideras, ke sekularismo koncernas - laŭ difino kaj preter la specifa konfiguracio, kiun ĝi alprenas en praktiko - la politikan ordon kaj la juran tradukon de la loko de "religio" en la civila socio kaj publikaj institucioj.⁴²

Tia kadro havas signifajn implicojn por la loko kaj statuso de nekredantoj en la socio kaj publikaj institucioj. La unua, kaj plej evidenta, estas, ke ŝajnas ne ekzisti taŭga, klare difinita loko por nekredo en la leĝo aŭ en la publika sfero de la lando. Ene kaj ekstere de la ŝtato, religio havas

Ricardo Mariano, "A reação dos evangélicos ao novo Código Civil," *Civitas* 6 (2006): 77-99.

Jean Baubérot kaj Micheline Milot, *Laïcités sans frontières* (Parizo: Seuil, 2011), 80.

ĉioampleksa karaktero, inkluzivante ne nur tion, kio povus esti konsiderata ĝiaj marĝenoj, sed ankaŭ ĝian opozicion: vivsintenoj, tradiciaj kulturoj aŭ eĉ sekularismo estas facile konsiderataj "religio" en Brazilo. En tia kunteksto, sekularisma aktivismo akceptas religian kadron, sed ne supozas ĝin preter tio, kio estas strikte necesa por ĝiaj agoj rilate al la ŝtato. Ŝiritaj inter kvazaŭreligia publika ekzisto kaj relegacio al la domajno de la privata, ili alprenas kompromison, kiu evidente ne estas libera de ambiguecoj. Preskaŭ nevideblaj, ili estas rigardataj, kiam vidataj entute, kiel sensignifa malplimulto batalanta por perditaj aferoj, se ne komprenataj kiel socia (kaj kosmologia) neebleco. La sociaj kaj politikaj transformoj de la lastaj jaroj ŝajnas subteni ĉi tiujn vidpunktojn. Hodiaŭ, ĉi tiu sekularisma aktivismo estas sur la rando de malapero. Ekde 2016, sed precipe ekde la elektoj de 2018, la asocioj, kiuj daŭrigas ĝin, suferis drenadon de simpatiantoj kaj kunlaborantoj, kaj vidis sian agadon draste reduktita. Ne estas klare, ĉu kaj ĝis kia grado ili povos subteni sin en la estonteco.

Abraham Hawley-Suárez Ĉu

meksikanoj subtenas sekularan reĝimon?

Tipoj de sintenoj rilate al sekularismaj politikoj en kvar religiaj grupoj

Sekularismo en Meksiko (laicidad) karakteriziĝis per sia antiklerikala origino, liberal-radikala ideologio, kaj inklino al strikta jura gvatado kaj kontrolo de religia esprimo. Kelkaj aŭtoroj raportas, ke tia sekularismo estas ĉiam pli akceptata inter meksikanoj. Tamen, la altaj procentoj de religia alligiteco en la lando kaj la ambigueco de la statistikaj indikiloj uzitaj ĝis nun sugestas, ke la situacio povus esti malsama. En ĉi tiu ĉapitro mi problematigas ĉu meksikanoj konsentas kun la modelo de sekularismo starigita en la lando, rigardante ĝiajn specifajn politikojn. Uzante multvariablajn analizajn teknikojn kaj datumojn de la ENCREER/RIFREM 2016, mi klasifikas la sintenojn de meksikanoj rilate al sekularismo, dividante ilin en kvar religiajn grupojn: katolikoj; protestantoj/evangelianoj; bibliaj; kaj nereligiaj. Mi proponas, ke inter la studobjektoj estas kvar tipaj sintenoj: 1) parta aŭ strategia aliĝo; 2) sistema opozicio; 3) 'libera merkato'; kaj 4) pli granda subteno. La grupo, kiu plej forte kontraŭstaris meksikan sekularismon, konsistigis preskaŭ duonon de la specimeno (48 procentoj), dum nur 7 procentoj apartenis al la subgrupo, kiu plej subtenis ĉi tiun tipon de reĝimo. Preter la akcepto de laikeco, mi argumentas, ke ĉi tiuj rezultoj sugestas ĝian polisemion, same kiel malsamajn manierojn imagi religion en la publika sfero.

Laikeco kiel Projekto en Meksiko kaj kiel Mezuri ĝian Akcepton

Responde al la domineco de katolikismo en la regiono kaj en pli proksima afineco kun franca laikeco, Latinameriko evoluigis modelon de ŝtata-eklezia apartigo por establi publikan sferon liberan de religia influo.¹ Gustavo Mo-

Alfonso Ruiz Miguel, *Laicidad y Constitución*, Colección de Cuadernos 'Jorge Carpizo' (Meksiko: Universidad Nacional Autónoma de México; Cátedra Extraordinaria Benito Juárez; Instituto de

Noto: Ĉi tiu ĉapitro estas rajtigita traduko kaj pli mallonga versio de artikolo origine publikigita en *Acta Sociológica*. Abraham Hawley-Suárez, "¿Los Mexicanos Quieren Un Estado Laico?: Tipología de Las Actitudes Hacia Las Políticas de La Laicidad En Cuatro Grupos de Autoidentificación Religiosa," *Acta Sociológica* 92 (decembro 2023): 149–181.

relo2 komparas ĉi tiun vidpunkton pri la rolo de religio en la publika sfero kun aliaj kazoj, kiel ekzemple Usono – kie la 'muro de apartigo' ne malhelpis kristanismon preĝejoj de partoprenado en bonfaraj kaj edukaj iniciatoj – aŭ eŭropaj landoj kun naciaj eklezioj kie konservas neŭtralan publikan spacon dum subtenado de establitaj preĝejoj estas konsiderata akceptebla. Tamen, en Latinameriko, la historia fokuso estis malpli sur kreado de senpartia spaco por religia libereco kaj ekleziaj operacioj, kaj pli pri establado de pure sekulara publika sfero kie religio ne estas bonvena.

Roberto Blancarte identigas historiajn faktorojn kontribuantajn al la batalema antiklerikala naturo de latinamerika sekularismo.³ Komence, la apartigpolitikoj de emerĝantaj latinamerikaj ŝtatoj - kiel ekzemple civila registrado, rekono de geedzeco kiel civila kontrakto, sekularigado de tombejoj, kaj senhavigo de eklezia posedaĵo - estis respondoj al la malfleksebleco de la katolika hierarkio dum la deknaŭjarcenta ondo de sendependecaj revolucioj. Krome, la antaŭenigo de sekulara edukado inter la politika elito povas esti atribuita al framasono, liberalaj kaj pozitivistaj rondoj dum tiu epoko. Fine, la persista inklino al laŭleĝe reguligi religion spuras reen al Regalismo kaj la Patronato Real - koloniaj institucioj donantaj al hispanaj regantoj kaj vicreĝecaj aŭtoritatoj ekskluzivan rajton privilegioj, inkluzive de la administrado de posedaĵoj de la katolika eklezio en nove konkeritaj teritorioj.⁴

Laikeco ne nur estas ŝtata doktrino ampleksita en modernaj latinamerikaj nacioj, sed ankaŭ estas integrita parto de la silenta, normiga kaj preskriba diskurso. formante socian sciencon en la regiono.⁶ Larĝe priskribita kiel "socia kadro por

Juraj Esploroj; Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional, 2013), 4; José Enrique Mendoza Delgado, Hacia una nueva laicidad: una oportunidad por México (Meksiko: Consejo Nacional para el Desarrollo Integral: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2010), 12. Gustavo Morello, Vivita Religio en Latinameriko: Sorĉita Moderneco (Novjorko: Oksfordo) Universitata Eldonejo, 2021), 152-153.

Roberto Blancarte, "Laicidad y Laicismo En América Latina," Estudios Sociológicos 26, No. 76 (2008): 139, 143, 152-153.

Roberto Blancarte, "Definir La Laicidad (Desde Una Perspectiva Mexicana)," Revista Internacional de Filosofía Política 24 (2004): 19; Roberto Blancarte, Laicidad En México (Meksiko: Universidad Nacional Autónoma de México; Cátedra Extraordinaria Benito Juárez; Instituto de Investigaciones Jurídicas; Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional, 2013), 20.

Kostariko estas la granda escepto al la regulo kaj restas la sola ŝtato en la regiono, kiu agnoskas katolikismon kiel sian oficialan religion.

Edgar Zavala Pelayo, Sociologioj kaj la Diskursiva Povo de Religioj (Ciudad de México: El Colegio de México, 2020), 13-14.

kunekzistado, kie politikaj institucioj derivas legitimecon ĉefe de popola suvereneco anstataŭ sanktaj aŭ religiaj elementoj,"⁷ laicec-fakuloj rigardas ĝin kiel evoluanta projekto prefere ol fiksa formo.⁸ Ĝia specifa manifestiĝo en ĉiu socio devenas de unikaj procezoj de laikiĝo,⁹ rezultante diferencojn en kiel laiceco estas vivata; alivorte, diversaj 'laicecoj' kiuj ne estas universale interŝanĝeblaj aŭ aplikeblaj kiel transplantebla ŝimo.¹⁰

Meksiko, kune kun Urugvajo, elstaras kiel unu el la landoj en Latinameriko kiu fervore ampleksas sekularismon.¹¹ La distingaj trajtoj de la Meksika aliro al ŝtat-ekleziaj rilatoj povas esti atribuita al ĝiaj antiklerikalaj originoj, liberal-radikala ideologio, kaj 'jurisdiksiisma' orientiĝo.¹² Ĉi tiu inklino implicas rigora monitorado kaj reguligo de religia esprimo per juraj rimedoj. Funkciante sur la premiso, ke la ŝtato devus protekti individuajn liberecojn kontraŭ eblaj minacoj prezentitaj de religiaj doktrinoj, la jura kadro de Meksiko por sekularismo postulas klaran apartigon inter la politikaj kaj religiaj sferoj, kiel ankaŭ inter la publika kaj privata sferoj, precipe en edukado.¹³

La jura kadro de sekularismo en Meksiko inkluzivas diversajn konstituciajn artikolojn:

1. Artikolo 3 postulas, ke publika edukado estu tute sekulara, libera de religia doktrino, kaj antaŭenigas "sciencan progreson" por kontraŭbatali "nescion, sklavecoj, fanatikeco kaj antaŭjuĝo."
2. Artikolo 24, post reformo de 2013, ne nur protektas liberecon de konscienco kaj religio sed ankaŭ inkluzivas la protektadon de "etikaj konvinkoj."
3. Artikolo 40, ŝanĝita en 2012, difinas la registaran formon por la Unuiĝintaj Meksikaj Ŝtatoj kiel reprezentan, demokratian, laikan kaj federacian respublikon.

Roberto Blancarte, "¿Cómo Podemos Medir La Laicidad?," *Estudios Sociológicos* 30, No. 88 (2012): 237.

Roberto Blancarte, red., *Los Retos de La Laicidad y La Secularización En El Mundo Contemporáneo*, 1. ed (México, DF: Colegio de México, 2008), 30.

Ĉi tiu koncepto, enkondukita de Karel Dobbelaere, rilatas al la procezo per kiu politiko kaj religio apartaj ene de socio, eble kondukante al juraj konsekvencoj. Karel Dobbelaere, "Trend-raporto: Sekularigo: Multdimensia koncepto," *Current Sociology* 29, n-ro 2 (1-a de marto 1981): 5–22.

Roberto Blancarte, "Religión y Sociología: Cuatro Décadas Alrededor Del Concepto de Secularización," *Estudios Sociológicos* 30, Speciala numero (2012): 67; Micheline Milot, *La Laicidad* (Madrid: Editorial CCS, 2009), 27–30.

Néstor Da Costa, "El Fenómeno de La Laicidad Como Elemento Identitario. El Caso Uruguayo," *Civitas. Revista de Ciências Sociais* 11, no. 2 (majo 2011): 214.

Morello, *Vivita Religio en Latinameriko*, 153.

Blancarte, "Laicidad y Laicismo En América Latina", 152–153.

Blancarte, "Definir La Laicidad (Desde Una Perspectiva Mexicana)," 19; Roberto Blancarte, "Laicidad en México", en *Diccionario de religiones en América Latina* (Meksiko: Fondo de Cultura Económica; El Colegio de México, 2018), 320.

4. Artikolo 130, agnoskante la "historian principon de la apartigo de la ŝtato kaj eklezioj", malpermesas al ministroj de kulto plenumi publikajn oficojn, permesante al ili voĉdoni sed ne partopreni kiel kandidatoj en elektoj.¹⁴

Plie, ĉi tiujn konstituciajn provizaĵojn kompletigas la Leĝo pri Religiaj Asocioj kaj Publika Kultado¹⁵ kaj la Regularo de la Leĝo pri Religiaj Asocioj kaj Publika Kultado.¹⁶ Artikoloj 16 kaj 21 malhelpas religiajn asociojn iĝi koncesiuloj de elsendo-amaskomunikilaro kaj postulas antaŭan rajtigon de la Ministerio pri Internaj Aferoj por la dissendo de religia enhavo per televido kaj radio.

Paradokse, la separisma naturo kaj daŭra antiklerikala antaŭjuĝo de meksika sekularismo ŝajnas devii de la religia aparteno de la plimulto de la loĝantaro. Laŭ la plej freŝa meksika censo, 77.7 procentoj identiĝas kiel katolikoj, 11.2 procentoj kun protestantaj aŭ kristan-evangeliaj konfesioj, 0.2 procentoj kun aliaj religioj, 2.5 procentoj kiel kredantoj sen specifa religia aparteno, 8.1 procentoj estas nereligiaj, kaj 0.3 procentoj ne specifis ian ajn religian apartenon.¹⁷ Ĉi tiu ŝajna kontraŭdiro ofte generas perpleksecon, kiel rimarkis Mendoza Delgado,¹⁸ levante la demandon pri kiom bone socio kun tiaj altaj niveloj de religia aparteno, kiel tiu de Meksiko, akordiĝas kun la tipo de sekularismo establita en siaj politikaj institucioj.

Pelitaj de politikistoj kun liberalaj kaj eĉ antiklerikalaj ideologioj,¹⁹ sekularismaj politikoj en Meksiko celis limigi la influon de la pastraro kaj eklezia hierarkio. Kelkaj aŭtoroj rimarkas, ke la intereso kaj opinioj de katolikaj aŭtoritatoj ne ĉiam kongruis kun tiuj de paroĥanoj, precipe ekde la dua jarcento.

"Constitución Política de Los Estados Unidos Mexicanos. Texto Vigente," (Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, 2022), https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_080520.pdf.

"Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. Texto Vigente," (Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, 2015), http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf.

"Reglamento de La Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. Texto Vigente," (Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, 2012), https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwivris5NT-AhVTJUQIHavNDFsQFnoECAoQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.diputados.gob.mx%2FLeyesBiblio%2Fregley%2FReg_LARCP.pdf&vawg=Zcy9q_96M6I4. INEGI,

"Censo de Población y Vivienda 2020," Censo de Población and Vivienda 2020, 2021, <https://censo2020.mx/resultados-por-tema-de-interes/>.

Mendoza Delgado, *Hacia una nueva laicidad*, 12.

Roberto Blancarte, "¿Es Anticlerical El Régimen de La Revolución?," en 1984–2014: La Jornada: El Rostro de Un País, redaktita de Lourdes Galaz Ramírez, Unua Eldono. Specialeldono (Meksiko, DF: Demos, Desarrollo de Medios, 2014).

duono de la dudeka jarcento pluen.²⁰ Ĉi tiu misaranĝo permesis al la meksika socio ampleksi sekularismajn politikojn malgraŭ eklezia opozicio. Tamen, laikaj fervoruloj ne estis indiferentaj pri la efiko de ĉi tiuj politikoj. Ekde ĝia komenco en la deknaŭa jarcento dum la Reformacio (1855–1863) ĝis ĝia firmiĝo en la Konstitucio de 1917 nuntempe valida en Meksiko, la efektivigo de sekularismo incitis epizodojn de malakcepto kaj malkonsento inter la loĝantaro, kun la plej rimarkinda estante la Kristera Milito.²¹

Ĉi tiu ribelo estas la dua plej grava dudeka-jarcenta civila konflikto en Meksiko, aperante en la 1920-aj jaroj kiel reago al la forta efektivigo de malkaŝe antiklerikala jura kadro de sekularismo fare de la registaro de Plutarko Elías Calles. La ribelo finiĝis dum la administrado de prezidanto Lázaro Cárdenas kun implica interkonsento kun la katolika hierarkio - ofte nomata

22 'modus vivendi' aŭ 'entente cordiale'

– faciligi la efektivigon de sekularismo

leĝoj. Kvankam la hodiaŭa sekulara jura kadro estas malpli batalema, daŭras tendenco simuli ĝian devigon.²³

Tamen, en publika kaj akademia diskuto pri la interago inter la ŝtato kaj religiaj organizaĵoj dum la pasintaj du jardekoj, argumentoj okazis mobilizigi pri kreskanta akcepto de sekularismo ene de la meksika socio.²⁴ Ĉi tiu perspektivo influis parlamentajn debatojn pri lastatempaj revizioj al la jura kadro de sekularismo.²⁵

Antonio Rubial, Brian Connaughton, Manuel Ceballos kaj Roberto Blancarte, *Historia mínima de la Iglesia católica en México*, 1-a eldono, *Historias mínimas*, vol. 6 (Ciudad de México: El Colegio de México, 2021).

Brian A. Stauffer, *Venko sur la Tero aŭ en la Ĉielo: La Religionera Ribelo de Meksiko* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2020); Daniela Traffano, *Indioj, kuras kaj nacio. La sociedad indígena frente a un proceso de secularización: Oaxaca, siglo XIX* (Torino: Otto, 2011); Jean A. Meyer, *La Kristera Ribelo: La Meksika Popolo inter Eklezio kaj Ŝtato, 1926–1929* (Kembriĝo: Cambridge University Press, 2008); Robert Curley, *Civitanoj kaj Kredantoj: Religio kaj Politiko en Revolucia Jalisco, 1900–1930* (Albuquerque: Universitato de Nov-Meksiko, 2022).

Blancarte, *Laicidad En México*, 54–55; Renée De la Torre, "Alianzas Interreligiosas Que Retan La Laicidad En México," *Revista Rupturas* 9, n-ro 1 (2019): 161.

Javier Esteinou Madrido, "Cuarta Transformación, Medios de Comunicación e Iglesias," *Argumentos. Estudios Críticos De La Sociedad* 2, no. 93 (2020): 291–327; Bernardo Barranco Villafán kaj Roberto Blancarte, *AMLO y la religión: el estado laico bajo amenaza*, Grijalbo (Meksiko, 2019).

Renée De la Torre, "La Iglesia Católica En El México Contemporáneo. Resultados de Una Prueba de Contraste Entre Jerarquía y Creyentes," *L'Ordinaire Des Amériques* 210 (2008): 20.

Roberto Blancarte, "Las Razones Para Incluir La Laicidad Del Estado En La Constitución Mexicana," (Acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, 2008), <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwj2-jznYv4AhUzoI4IHWwvAk8QFnoECAUQAQ&url=https%3A%2F%2Farchivos.juridicas>.

Indikaĵoj subtenantaj la kreskantan akcepton de sekularismo inkluzivas diversajn statistikaj raportoj. Ekzemple, la Enketo pri Katolika Opinio en Meksiko, kondukita en 2003 kaj 2014, montris, ke la plimulto de katolikoj kredis, ke la eklezio ne devus influi registarajn decidojn (82 procentoj en 2003 kaj 72 procentoj en 2014).²⁷ La Nacia Enketo pri Religio, Sekularigo kaj Sekulareco de 2014,²⁸ ampleksante ĉiujn meksikanojn, raportis, ke 51 procentoj de respondintoj kredis religiaj aŭtoritatoj devas resti ekster registaraj decidoj.²⁹

Kvankam ofte oni mezuras la akcepton de sekularismo per ekzamenado de sintenoj rilate al la influo de religiaj organizoj sur la registaro,³⁰ la ambigueco de ĉi tiu mezuro malklarigas, kion respondantoj subtenas aŭ malakceptas. Aŭtoroj³¹ elstarigis la multdimensian naturon de sekularismo³² kaj avertas, ke jura apartigo nek nepre nek sufiĉe determinas la gradon de sekularigado de politika reĝimo.³³

Por amplekse mezuri la konsenton de meksikanoj kun la projekto pri sekularismo, necesas pli larĝa aro da indikiloj. Ĉi tiun postulon plenumas la Nacia Enketo pri Religiaj Kredoj kaj Praktikoj en Meksiko (ENCREER/RIFREM 2016).

unam.mx%2Fwww%2Fbjv%2Flibros%2F13%2F6021%2F3.pdf&usg=AOvVaw2ikMSvLKdcA-mY4DHbYYQP.

Evelyn Aldaz, Encuesta de Opinión Católica En México 2003 (Meksiko: Católicas por el Derecho a Decidir, 2003); Evelyn Aldaz, Encuesta Nacional de Opinión Católica 2014 (Meksiko: Católicas por el Derecho a Decidir, 2014), <http://encuesta.caticismexico.org/es/>.

La raportoj de 2010 kaj 2021 de la sama enketo ne inkluzivas ĉi tiun demandon. Evelyn Aldaz, Encuesta Nacional de Opinión Católica 2010 (Meksiko: Católicas por el Derecho a Decidir, 2010), <http://encuesta.caticismexico.org/es/>; Evelyn Aldaz, Encuesta de Opinión Sobre Religión, Política y Sexualidad En México 2021 (México: Católicas por el Derecho a Decidir, 2021).

Área de Investigación Aplicada y Opinión, Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Lai-cidad (Instituto de Investigaciones Jurídicas (UNAM), 2014), http://www.losmexicanos.unam.mx/re-ligion/encuesta_nacional.html.

La proporcio estis taksita per rabato de tiuj, kiuj ne prenis pozitivan aŭ negativan rezulton pozicio pri la afero.

Zira Hichy, Noelia Rodriguez-Espartal, Elena Trifiletti kaj Gian Antonio Di Bernardo, "La *Skalo de Sekularismo de la Ŝtato*, TPM 19, n-ro 3 (2012): 151–163, 163.

Kai Arzheimer, "Mallonga skalo por mezuri politikan sekularismon," Politiko kaj Religio 15 (2022): 827–40; Roberto Blancarte kaj Juan Cruz Esquivel, "Indicateurs de laïcité dans deux démocraties nuntempaj. Analizu komparan inter le Mexique et l'Argentine," Archives de sciences sociales des religions 177, nr. 1 (2017): 191–236; Blancarte, "Kiel Podemos Medir La Laicidad?."

Parto de ĉi tiu literaturo fokusiĝas al la distingado de la aŭtentika esenco de sekularismo. Mi malkonsentas el ĉi tiu perspektivo kaj anstataŭe rigardu la provojn mezuri kaj empirie prezenti sekularismon kiel konstituigan parton de ĝia diskursiva formado.

Blancarte, Los Retos de La Laicidad y La Secularización En El Mundo Contemporáneo, 30–31, 36, 41; Milot, La Laicidad, 30.

de la Reto de Esploristoj pri la Religia Fenomeno en Meksiko.³⁴ Ĉi tio enketo inkluzivas sekciojn pri la "Percepto pri Eklezio-Ŝtataj Rilatoj" kun 13 demandoj kovrantaj diversajn aspektojn de la laikismo-rilataj politikoj de la lando.

La aŭtoroj de la studo sugestas, ke dum laikeco havas signifan legitimecon inter meksikanoj, ĝia uzo kaj interpreto varias.³⁵ Kvankam sugestaj, iliaj klarigoj dependas de individuigitaj analizoj de statistikaj indikiloj por la loĝantaro kiel tuto, kaŭzante tri limigojn: ili malfaciligas taksadon ĝenerala subteno aŭ malakcepto de la meksika sekularisma projekto kiel tuto; ili preteratentas la eblecon, ke ene de la politikoj akademiuloj identigas kiel parton de la projekto pri sekularismo, la loĝantaro identigas apartajn subarojn de tagordoj; fine, konsiderante la tutan meksikan loĝantaron obskuras la eblecon, ke ĉi tiu grupo povas esti diferencigitaj laŭ iliaj ŝablonoj de subteno aŭ malakcepto al la distingaj subgrupoj de politikoj, kiuj konsistigas la sekularisman projekton en Meksiko.

La plurvariablaj analizaj teknikoj uzitaj ĉi tie por establi tipologiojn de sintenoj rilate al sekularismo inter meksikanoj superas ĉi tiujn defiojn. Faktoranalizo diferencigas kiel meksikanoj perceptas diversajn sub-tagordojn de sekularismo per identigante latentajn dimensiojn, kiuj klarigas la variadon en observitaj variabloj. Areta analizo klasifikas la populacion surbaze de la simileco aŭ diferenco en iliaj respondoj al enketaj demandoj pri sekularismo.³⁶ Plie, krucktabelado de la tipologiaj klasoj kun la religiaj mem-identigaj etikedoj de la respondantoj ofertas komencan ekrigardo al la religiaj kaj sekularaj motivoj malantaŭ iliaj sintenoj al Meksika sekularismo. Ĉi tiu fazo de la analizo malfermas la pordon al esplorado de la diversaj manieroj imagi religion en la publika sfero ĉeestanta en Meksiko.

Alberto Hernández, Cristina Gutiérrez, kaj Renee De la Torre, Encuesta Nacional Sobre Creencias y Prácticas Religiosas En México (RIFREM; Conacyt, 2016), <https://rifrem.mx/encreer/>.

Renée De la Torre, "La Laicidad En México Desafiada Por La Libertad Religiosa: Dilemas y Retos Contemporáneos," en El Estado Laico Mexicano a 30 Años de La Reforma Constitucional, redaktis Pauline Capdevielle kaj Pedro Salazar Ugarte (Meksiko: Instituto de Investigaciones Jurídicas (UNAM), 2023), 59–60; Renée De la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga, kaj Alberto Hernández, red., Reconfiguración de Las Identidades Religiosas En México: Análisis de La Encuesta Nacional Sobre Creencias y Prácticas Religiosas, Encreer 2016 (Meksiko: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; El Colegio de la Frontera Norte, 2020), 301–304. En ĉi tiu senco, la klasoj rezultantaj el areta analizo povas esti konsiderataj "eltiritaj tipoj", laŭ la klasifiko de tipologioj de John McKinney. Tio signifas, ke la similecoj komunaj per la elementoj de ĉiu klaso estas "tipaj" ĉar ili forte elstaras en la averaĝaj valoroj de la elektitaj variabloj. John McKinney, Tipología Constructiva y Teoría Social (Bonaero: Amorrortu, 1968), 35–37.

Datumoj kaj Metodoj

Tabelo 1 sintezas la metodikan dezajnon de ENCREER/RIFREM 2016.

Tabelo 1: Metodika dezajno de ENCREER/RIFREM 2016.

Cela loĝantaro Meksikanoj pli ol jaroj, apartenantaj al kvar religiaj grupoj: katolikoj, Evangelianoj (protestantoj kaj pentekostaj), bibliaj (Atestantoj de Jehovo, adventistoj kaj mormonoj) kaj homoj sen religio.	
Specimena grandeco	, individuoj.
Enketperiodo	Oktobro ĝis Novembro.
Specimenigmetodo Tavola hazarda subspecimenigo kaj proporcia selektado laŭ grandeco.	
Enketa reĝimo	Persone.
Konfidencnivelo	procentoj.
Statistika eraro	± . procento.

Mi konsideris la 13 variablojn el Sekcio V, titolita "Percepto de Eklezio-Ŝtato" Rilatoj", reprezentante sekularismajn politikojn establitajn en meksika juro. Mi rekategoriigis la respondajn eblojn por ĉi tiuj variabloj en du ĉefajn kategoriojn: "Nesekularaj respondoj", reprezentante poziciojn kontraŭajn al meksika sekularismo politikoj, kaj "Sekularaj respondoj", reflektante deklarojn akordigitajn kun ĉi tiuj politikoj (Tabelo 2).³⁹ Estas grave rimarki, ke ĉi tiu karakterizado de la respondoj de la respondantoj eble ne aplikeblas al aliaj politikaj reĝimoj kaj eble ne nepre

Konservante la klasifikon de la Nacia Instituto pri Statistiko kaj Geografio, la ENCREER/RIFREM 2016 distingas inter evangeliaj kaj bibliaj eklezioj. Ĉi-lastaj grupigas aron da kristanaj eklezioj kiuj – pro diferencoj en interpretado aŭ selektado de siaj sanktaj libroj – rifuzas esti kategoriigitaj kiel evangelianoj. José Luis Pérez Guadalupe kaj Sebastian Grundberger, red., *Evangélicos y Poder En América Latina* (Lima, Perú: KAS; Instituto de Estudios Social Cristia-nos, 2018), 15; 358.

Aliaj tradicioj estis preterlasitaj verŝajne pro la malfacilaĵoj, kiujn ilia grandeco prezentis por la specimeno. dezajno. Laŭ la plej freŝaj censodatumoj, grupoj preter katolikoj, protestantoj, evangeliistoj aŭ tiuj sen religia alligiteco konsistigas proksimume 0.2 procentojn de la loĝantaro. INEGI, "Censo de Población y Vivienda 2020."

Por variabloj V21a, V21c, V21d, V21g, V21h, V21i, V21k, la respondo "Jes" estis konsiderata "Sekulara respondo", dum "Ne" estis "Nesekulara respondo". Aliflanke, por eroj V21b, V21e, V21f, V21j, V21l, V21m, "Ne" estis transformita en "Sekularan respondon", dum "Jes" en "Nesekulara respondo". Ankaŭ, per rekodado, la kategorioj origine etikeditaj 0 kaj 3 estis konsiderataj mankantaj valoroj por ĉiuj kazoj.

akordiĝas kun alternativaj neinstituciigitaj interpretoj de sekularismo. En ĉi tio senco, la analizitaj sekularismaj politikoj povus alfronti malakcepton bazitan sur argumentoj derivita de sekularaj filozofiaj doktrinoj aŭ, alternative, subtenata de religiaj interpretoj. Tial, la proponita kategoriigo strikte reflektas kio en Meksiko estas institucie agnoskita kiel la politiko de sekularismo kaj ne esencisma koncepto pri tio, kio sekularismo povas aŭ devus esti.

Tabelo 2: Rekodado de la perceptaj variabloj pri eklezio-ŝtataj rilatoj el la ENCREER/RIFREM 2016.

Variablo kodo	Variablo (Ĉu vi konsentas aŭ malkonsentas kun la jenaj deklaroj?)	Originalaj respondoj	Rekodita respondoj
V a	Membroj de iu ajn religio devus havi la samajn civitanajn rajtojn.	Jes . Ne	. Nesekulara respondo
V b	Religia enhavo aŭ valoroj publike lernejoj.	Mi ne zorgas / Mi ne estas interesita/ mi estas indifera.	. Sekulara respondo
V c	Seksa edukado en publikaj lernejoj.	. Ne respondis	
V d	Seksa enhavo en publika lernejo lernolibroj.		
V e	Tradiciaj katolikaj festadoj publike lernejoj.		
V f	Tago de mortoj altaroj en publikaj lernejoj.		
V g	Leĝo pri samseksa geedzeco.		
V h	La rajto de GLAT-paroj adopti.		
V i	Aborto ne procesigita laŭleĝe.		
V j	Politikaj kandidatoj uzantaj religiajn simboloj.		
V k	Preĝejoj raportantaj impostmovadojn.		
V l	Partopreno de religioj en elektoj.		
V m	Preĝejoj posedantaj amaskomunikilojn.		

Post rekodado, mi efektivigis du plurvariablajn analizajn teknikojn: faktoran kaj aretan analizon. Unue, mi plenumis ĉefan faktoran analizon uzante tetrakoran matricon por krei koncizan aron de resumaj mezuroj identigantaj la subestan dimensiojn de la variabloj. Ĉi tiu statistika proceduro igis min reteni tri faktorojn, ĉar ili estis la solaj, kiuj plenumis la kriterion de latentaj radikoj, kun ajgenvaloroj-

valoroj pli grandaj ol unu. Ĉi tiuj tri faktoroj respondecas pri 88.3 procentoj de la varianco en la 13 eroj koncerne la percepton de ŝtat-ekleziaj rilatoj (Tabelo 3).

Tabelo 3: Ĉefa faktoralizo por la perceptaj variabloj pri la rilatoj inter eklezio kaj ŝtato el la ENCREER/RIFREM de 2016.

Faktoralizo/korelacio.		Nombro de observoj.		
Metodo: ĉefaj faktoroj.		Retenitaj faktoroj		
Rotacio: (nerotaciita)		Nombro de parametroj.		
Faktoro	Eigenvaloro	Diferenco	Proporcio	Akumula
Faktoro	.	.	.	.
Faktoro	.	.	.	.
Faktoro	.	.	.	.
Faktoro	.	.	.	.
Faktoro	.	.	.	.
Faktoro	.	.	.	.
Faktoro	.	.	.	.
Faktoro	.	.	.	.
Faktoro	-. .	.	-. .	.
Faktoro	-. .	.	-. .	.
Faktoro	-. .	.	-. .	.
Faktoro	-. .	.	-. .	.
Faktoro	-. .	.	-. .	.
LR-testo: sendependa kontraŭ saturita: $\hat{h}i() = . . e+ \text{ Prob}>\hat{h}i= .$				

Kiel lasta paŝo de la faktoralizo, mi plenumis oblikvan rotacion nur por interpretaj celoj, retenante la nerotaciitajn faktorojn por postaj analizoj (Tabelo 4). Tio helpis kompreni la variablojn, kiuj difinis la profilon de ĉiu faktoro.

Tabelo 4: Oblikva rotacio de retenitaj faktoroj.

Rotaciitaj faktorŝarĝoj (padronmatrico) kaj unikaj variancoj				
Variablo	Faktoro	Faktoro	Faktoro	Unikeco
V a				.
V b	.			.
V c	-. .	.		.
V d	-. .	.		.
V e	.			.
V f	.			.

Tabelo 4 (daŭrigo)

Rotaciitaj faktorŝarĝoj (padronmatrico) kaj unikaj variancoj				
Variablo	Faktoro	Faktoro	Faktoro	Unikeco
V g		.		.
V h		.		.
V i		.		.
V j			.	.
V k			.	.
V l			.	.
V m			.	.

(Malplenaj spacoj reprezentas abs(ŝarĝado)<.)

Faktoro unu ĉefe reflektas erojn asociitajn kun la ĉeesto de religio en publika edukado (V21b, V21c, V21d, V21e, kaj V21f). Faktoro 2 karakteriziĝas per variabloj rilataj al sekso, seksa diverseco kaj reproduktaj rajtoj (V21c, V21d, V21h, V21g, kaj V21i). Faktoro tri ampleksas pli diversan aron da reguligaj limigoj skizitaj en meksikaj federaciaj leĝoj koncerne religiajn agantojn en balotaj, fiskaj kaj amaskomunikilaj aferoj (V21k, V21m, V21j, V21l).

Ero V21a montris escepte altan gradon de unikeco (0,916), indikante ke ĝia varianco estas esence senrilata al tiu de la aliaj statistikaj indikiloj uzataj por mezuri subtenon por sekularismo. Ĉi tiu trovo estas signifa ĉar la variablo (egalaj rajtoj por civitanoj sendepende de religia identeco) traktas unu el la plej oftaj diskutoj en normigaj-teoriaj diskutoj pri politika sekularismo, nome, la neŭtraleco de la ŝtato en religiaj aferoj. Tio sugestas breĉo inter la diskursiva kadrigo de la sekularisma projekto ene de meksika ŝtataj institucioj kaj akademia literaturo unuflanke, kaj kiel la socio perceptas kaj asocias ĝiajn diversajn tagordojn sur la alia.

Mi uzis ĉi tiujn tri resumajn mezurojn por segmenti la specimenon per areta analizo. Mi elektis la Q-flankon de la hierarkia familio de metodoj, uzante Eŭklidan metodon. distancojn kiel la malsimilecan mezuron kaj la averaĝan ligmetodon. Tio permesis por la kreado de empirie distingita taksonomio bazita sur la respondantoj respondoj. Por konstati la nombron de aretoj, mi kalkulis la Duda-Hart-statistikon, kiu sugestas, ke la optimuma nombro da aretoj estas donita de la plej altaj valoroj sur ĉi tiu mezuro, same kiel la plej malgrandaj pseŭdo-T-kvadratoj (Tabelo 5).

Dum la indekso de Duda-Hart sugestis 11 aretojn, celante ŝparemon, mi decidis uzi ne pli ol kvin subarojn. Tial, la kvar-areta divido pruvigis esti la plej efika elekto surbaze de la indeksaj rezultoj.

Tabelo 5: Statistiko de Duda-Hart.

Nombro da aretoj	Duda/Hart	
	Je()/Je()	Pseŭdo T-kvadrato
	.	.
	.	.
	.	.
	.	.
	.	.
	.	.
	.	.
	.	.
	.	.
	.	54.55
	.	.
	.	.

Rezultoj

En ĉi tiu sekcio, mi proponas, ke la kvar subaroj generitaj per areta analizo reprezentas apartajn sintenojn rilate al sekularismo inter meksikanoj: 1) parta aŭ strategia aliĝo; 2) sistema opozicio; 3) 'libera merkato'; kaj 4) pli granda subteno por la jurisdikciisma modelo de meksika sekularismo. Tabelo 6 faciligas interpretadon resumante la proporciojn de sekularaj kaj nesekularaj respondoj. Ĉi tiuj procentoj estas dividitaj por ĉiu subaro derivita de faktoranalizo de eroj. Plie, la tabelo prezentas la specimenan distribuon tra ĉiu areto. Por ilustrati la superregon de nesekularaj (pli helaj tonoj) kaj sekularaj (pli malhelaj tonoj) respondoj en ĉiu areto, varmoskalo estas uzata, relative al aliaj aretoj. A kolumno estas inkluzivita por referenco, indikante la proporciojn de sekularaj kaj nesekularaj respondoj por la tuta specimeno sen divido en grupojn.

Antaŭ ol plonĝi en la profilojn de la aretoj, gravas rimarki, ke 92 procentoj de la specimeno esprimis favoran sintenon pri la donado de civitanecaj rajtoj al ĉiuj individuoj sendepende de ilia religio - proporcio sufiĉe simila en ĉiuj grupoj. Ĉi tiu ero reprezentas signifan aspekton de normaj diskutoj pri politika sekularismo. Analizi nur ĉi tiun indikilon povus konduki al la konkludo de fortika subteno por sekularismo en Meksiko, kiel indikite de aliaj analizistoj. Tamen, kiam

Tabelo 6: Proporcio de sekularaj kaj nesekularaj respondoj laŭ grupo.

		C (Parta aŭ strategia adhero)	C (Sistema opozicio)	C (Senpaga merkato)	C (Subteno por Meksika sekularismo)	Tuta Specimeno
	Proporcio de la specimeno (procento)	.	.	.	.	.
V a (civitaneco rajtoj por ĉiuj sendepende de religio)	Sekulara R. (procento)	.	.	.	.	.
	Ne-sekulara R. (procento)	.	.	.	.	.
Faktoro (publika edukado kaj religio)	Sekulara R. (procento)	.	.	.	.	.
	Ne-sekulara R. (procento)	.	.	.	.	.
Faktoro (sekso, seksa diverseco, kaj seksa kaj reproduktaj rajtoj)	Sekulara R. (procento)	.	.	.	.	.
	Ne-sekulara R. (procento)	.	.	.	.	.
Faktoro (reguliga limigoj en balota, fiska kaj amaskomunikiloj aferoj)	Sekulara R. (procento)	.	.	.	.	.
	Ne-sekulara R. (procento)	.	.	.	.	.

konsiderante pli larĝan aron da indikiloj reprezentaj de la meksika sekularismo projekto, la rezultoj signife diverĝas, aldonante kompleksecon al la debato.

Mi etikedas la unuan areton — konsistantan el 20 procentoj de la observoj — kiel "parciala aŭ strategia adhero".⁴⁰ Ĉi tiu aro tenas la plej kontraŭajn poziciojn kontraŭ pri la liberala ideologio de meksika sekularismo pri sekso, seksa kaj reproduktaj rilatoj

Per ĉi tiu etikedo mi aludas la sciencan diskurson pri "strategia sekularismo". Ĉi tiuj akademiuloj elstarigi kiel kaj religiaj kaj nereligiaj figuroj strategie utiligas diversajn interpretojn de sekularismo, substrekante la multifacetan naturon de la termino kaj ĝian daŭrantan (re)difinon. Matthew Engelke, "Strategia Sekularismo: Biblia Lobiado en Anglio," Social Analysis 53, nr. 1 (2009): 39–54; De la Torre, "La Laicidad En México Desafiada Por La Libertad Religiosa: Dilemas y

rajtoj, samtempe montrante grandan subtenon por separismo en edukado.

Tabelo 7 montras, ke rimarkinda karakterizaĵo de ĉi tiu subaro, eble deĵetante lumo pri ĝiaj sintenoj pri edukado kaj seksaj aferoj, estas ĝia alta reprezentado de evangeliaj (67,48 procentoj) kaj bibliaj (73,59 procentoj) individuoj.

La signifa ĉeesto de kristanaj malplimultoj ene de ĉi tiu subgrupo kondukas nin al spekulacii pri ilia opozicio al religiaj elementoj en publika edukado. Ĉi tio opozicio eble celas ŝirmi pli junajn membrojn de evangeliaj kaj bibliaj ekleziaj de la trudado de praktikoj kaj kredoj de la plimulta eklezio (iuj ENCREER/RIFREM 2016 eroj rilataj al publika edukado kaj religio eksplicite referencas katolikajn festadojn).⁴¹ En sia sinteno kontraŭ seksaj kaj reproduktaj rajtoj, evangeliaj preĝejoj ofte akordiĝas kun konservativa kontraŭabortisma kaj "natūra familia" politika ideo tagordo, formante politikajn aliancojn kun membroj de la Katolika Eklezio.⁴²

La dua grupo, karakterizita per "sistema opozicio" al meksika sekularismo, elstaras pro tio, ke ĝi enhavas la plej altan koncentriĝon de pozicioj kontraŭ sekularismo politikoj kaj, ĉefe, por ampleksi la plej grandan proporcion de observaĵoj. Taksoj de ENCREER 2016 sugestas, ke ĉi tiu grupo konsistas el 48 procentoj de meksikanoj, defiaj rakontoj pri ĝeneraligita sekulara kulturo en Meksiko. Ĝi rivelas grandan prevalecon de konservativaj pozicioj pri seksaj aferoj kaj subtenon por religiaj valoroj en publikaj lernejoj. Krome, pli ol duono de la intervjuitaj katolikoj (52,19 procentoj) estas parto de ĉi tiu grupo, sugestante ligan inter malakcepto kaj sekularismo historia misio redukti katolikan influon en la publika sfero.⁴³

Mi etikedis Grupon tri "libera merkato, kun ultraliberala aliro for de jurisdikcioismo". Ĉi tiu terminologio devenas de la tipologio de Émile Poulat por kategori-kreskantaj ŝtat-ekleziaj rilatoj, specife rilatante al ultra-liberalismo, signifante laissez-faire, laissez-passar aliro fare de la ŝtato en religiaj aferoj.⁴⁴ Ĉi tiu grupo ŝajnas klini al, preferante liberecon de konscienco kaj religio super strikta ŝtata-eklezia apartigo. Ĉi tiu inklino estas indikita per ĝia opozicio al la malpermeso-

Retos Contemporáneos," 60-61; Joseph Blankholm, "La Politikaj Avantaĝoj de Polysemous Sekulara," *Revuo por la Scienca Studado de Religio* 53, n-ro 4 (2014): 775-90.

De la Torre, "La Laicidad En México Desafiada Por La Libertad Religiosa: Dilemas y Retos Contemporáneos," 60-61.

José Luis Pérez-Guadalupe, "¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos? Los Nuevos Modelos de Conquista Política de Los Evangélicos", en *Evangélicos y Poder En América Latina*, redaktita de José Luis Pérez Guadalupe kaj Sebastian Grundberger (Peruo: Konrad Adenauer Stiftung; Instituto de Estudios Social Cristianos, 2018), 87.

De la Torre, Gutiérrez Zúñiga, kaj Hernández, *Reconfiguración de Las Identidades Religiosas En México: Análisis de La Encuesta Nacional Sobre Creencias y Prácticas Religiosas*, Encreer 2016, 256-57; 304.

Roberto Blancarte, *Entre la fe kaj la povo: politiko kaj religio en México* (México, DF: Grijalbo, 2004), 18.

Tabelo 7: Distribuo de religiaj mem-identigaj grupoj en la grupoj.

Areto	Nereligia (procento)	Katolikoj (procento)	Protestanta/Evangelia (procento)	Biblia (procento)	Totalo (procento)
	.	.	.	.	.
	.	.	.	.	.
	.	.	.	.	.
Totalo					

partopreno en religiaj elementoj en publikaj lernejoj; ĝiaj sintenoj pri sekso kaj reproduktaj rajtoj, pli akordiĝantaj kun meksika sekularismo ol kun la kvara grupo; kaj ĝiaj iomete pli granda fleksebleco rilate al reguligaj limigoj al religiaj aktoroj en balotaj, fiskaj kaj amaskomunikilaj aferoj. Rimarkinde, ĉi tiu grupo estas la dua plej granda en laŭ katolika reprezentado (27,34 procentoj), substrekte la internan diversecon ene de la katolika komunumo.

La kvara grupo, reprezentanta nur 7 procentojn de la specimeno, elstaras kiel la grupo kun la plej forta "subteno de la jurisdikciisma modelo de meksika sekularismo". Kune kun la dua grupo, ĝi defias supozojn pri la tropezo de sekulara kulturo en Meksiko. Ĉi tiuj rezultoj ŝajnas kongrui kun la rezultoj de Peter Berger sugesto, ke aliĝo al sekularaj valoroj ĉefe ekzistas ene de elita subkulturo.⁴⁵ Dum aliaj faktoroj kiel edukado aŭ enspezaj niveloj en ĉi tiu subgrupo Se tio meritas plian esploron, estas evidente, ke la plej fidelaj subtenantoj de meksika sekularismo konsistigas malplimulton.

Rimarkinde, la plej freŝa "Opinionketo pri politiko, religio kaj sekseco" de Católicas por el Derecho a Decidir raportas pli favorajn procentojn por politikoj pri seksaj kaj reproduktaj rajtoj asociitaj kun sekularismo kompare kun ENCREER/RIFREM 2016.46 Tamen, ĉi tiu esplorado havas du limigojn: 1) a signifa troreprezentado de individuoj kun pli alta teknika kaj universitata edukado edukado (30 kaj 34 procentoj, respektive); 2) subreprezentantaro de meksikanoj kun baza edukado aŭ malpli (36 procentoj). Datumoj de la lasta censo montras, ke nur 21.6 procentoj de meksikanoj havis aliron al pli alta edukado, dum 49.3 procentoj havas bazan edukadon, kaj 4,9 procentoj raportas neniun lernejan ĉeeston.⁴⁷

Peter L. Berger, red., La Desekularigo de la Mondo: Reviviĝanta Religio kaj Monda Politiko (Vaŝingtono: Grand Rapids, Miĉigano: Centro por Etiko kaj Publika Politiko; WB Eerdmans) Eldonejo, 1999), 10.
Aldaz, "Encuesta de Opinión Sobre Religión, Política y Sexualidad En México 2021," 5; 12. INEGI, "Censo de Población y Vivienda 2020."

Ekzistas signifa ĉeesto de nereligiaj individuoj kaj kristanaj malplimultoj ene de ĉi tiu grupo. Tamen, nereligiaj respondantoj estis preskaŭ egale distribuita tra Aretoj unu, du kaj kvar (31,65, 25,1 kaj 24,79 procentoj, respektive). Estas grave konsideri, ke 'nereligia' ne estas ekvivalenta al 'sekulara'. En la enketo, ĉi tiu kategorio ampleksas ne nur ateistojn aŭ agnostikulojn sed ankaŭ individuoj, kiuj konsideras sin spirita sed ne religia, aŭ kiuj malakceptas ajnan religian aŭtoritaton dum ili konservas "siajn proprajn kredojn". Laŭ la plej novaj censodatumoj, inter la tuto kategoriigita kiel nereligia, nur 7,4 procentoj identiĝis kiel ateistoj aŭ agnostikuloj, ekvivalente al 0,67 procentoj de la totala loĝantaro.⁴⁸

Diskuto

Apliko de multvaria analizo al la indikiloj "Percepto de Eklezio-Ŝtato-rilatoj" en la ENCREER/RIFREM 2016 helpis profundigi komprenon pri la nivelo de akcepto de sekularismo en Meksiko. Dum sekularismo estas firme enradikiĝinta en la jura kadro de la lando, la rezultoj malkaŝas diversajn meksikajn sintenojn rilate al ĝi – almenaŭ laŭ la maniero, kiel ĝi estis starigita kaj studita en la akademio.

Rimarkinde, la grupo kun la plej forta opozicio al la jurisdikciisto modelo de meksika sekularismo ampleksas la plej altan nombron da observoj (48 procentoj), dum la subgrupo forte subtenanta ĝin konsistigas malpli ol 7 procentojn de la specimeno. Mi hipotezis, ke ĉi tiuj procentoj eble rilatas al la antiklerikalaj radikoj de meksika sekularismo, historie celanta "malkatoligi" la publika sfero. Krome, la limigita subteno por jurisdikcia kaj liberala Meksika sekularismo akordiĝas kun la vidpunkto de Peter Berger pri sekulara kulturo kiel ĉefe elita fenomeno.

Tamen, por determini la subestajn motivojn de la identigitaj sintenoj ĉi tie, kaŭzeca metodika dezajno estas bezonata. Tia esploro estas preter la amplekso de ĉi tiu ĉapitro. Tamen, la observoj pri la distribuo de religiaj grupoj ene de ĉiu grupo kaj la ebla korelacio inter edukniveloj kaj subteno por sekularismaj politikoj, kiel indikite de la grupoj en la enketo de Katólicos por el Derecho a Decidir, povas provizi valorajn direktojn por estonta esplorado pri ĉi tiu temo.

Dum ĉi tio ankoraŭ ne estas solvita, ŝajnas ke la malegaleco inter la institucia difino de sekularismo kaj ĝia akcepto fare de la ĝenerala loĝantaro akordiĝas kun la singardo de Berger pri la limigita rolo, kiun oficialaj kaj teoriaj interpretoj

tacioj ludas en la kolektiva kompreno de socio.⁴⁹ La inkludo de sekularismo en la jura kadro de Meksiko ne nepre implicas unuaniman interkonsenton aŭ asimiliĝo de ĉi tiu principo tra la meksika socio.

Krome, Berger sugestas, ke la principoj de sekulara kulturo povas esti antaŭteorie reinterpretitaj de piaj homoj por akordigi ilin kun ilia religia konscio, kreante "fluidan kopulacian konstruon" de religiaj kaj sekularaj elementoj.⁵⁰ Kvankam kredinda, ĉi tiu rezonado havas limigojn. Unue, ĝi supozas, ke sekularismo posedas empirie konfirmeblan esencon, implicante ke eblas determini la aŭtentecon aŭ legitimecon de malsamaj konceptoj de ĉi tiu koncepto, kaj tial implicite trudi hierarkion inter ili. Simile, ĝi riskas sugesti, ke la trajtoj de sekularismo aperis ex nihilo, atendante identigon fare de akademiuloj, preteratentante ĝian karakteron kiel konstruita projekto.

Alternativa aliro al diskutado de sekularismo en Meksiko implikas ŝanĝi for de preskribi ĝian esencon aŭ reliefigi ĝian nekonformecon kaj anstataŭe fokusante sur ĝian kontinuan formadon kiel pridisputatan diskursivan spacon. Bazante sur la koncepto de Talal Asad⁵¹ pri diskursiva tradicio kaj ĝia apliko fare de Jozefo Blankholm ĝis la sekulara,⁵² ĉi tiu perspektivo rezignus la celon de universale akceptita difino de laikeco.⁵³ Anstataŭe, ĝi komenciĝus per la premiso, ke skribi pri sekularismo implicas establi rakontan ligan al la projekto, kie ĉiu difino aŭ priskribo, eĉ kiam zorge dokumentita, esence posedas rakontan komponenton kaj tial estas malfermita al diskuto.

Ĉi tiu aliro kontribuas al kompreno de kiel specialistoj pri sekularismo, per analizante ĝin, partoprenu en ĝia konfiguracio, samtempe agnoskante ke aktoroj preter la akademio kaj ŝtataj institucioj ankaŭ partoprenas en ĝia redifinado. Krome, konsiderante la diversajn agantojn implikitajn en la konstruado de sekularismo, ĉi tiu apro-

Peter L. Berger, *El Doseil Sagrado* (Hispanio: Kairós, 2006), 39–40.

Peter L. Berger, *Los numerosos altares de la modernidad: en busca de un paradigma por la religión en una época pluralista*, trad. Francisco Javier Molina de la Torre (Salamanca: Sígueme, 2016), 11–14, 108.

Talal Asad, "La Ideo de Antropologio de Islamo," *Qui Parle* 17, n-ro 2 (2009): 1–30.

Joseph Blankholm, *La Sekulara Paradokso: Pri la Religieco de la Nereliguloj* (Novjorko: Universitata Eldonejo, 2022), 201, 210.

Kvankam ĉi tiu aliro ne rekte devenas de ilia teoria kadro, iuj legantoj eble perceptas eblajn ligojn inter ĉi tiu verko kaj la koncepto de "Multoblaj Sekularecoj" proponita de Wohlrab-Sahr kaj Burchhardt. Indas rimarki, ke dum la nuna propono povas subtila diferencio de aspektoj de ilia teoria kadro, la esplorado de "Multoblaj Sekularecoj" konformas al la intenco esplori variojn laŭlonge de tempo kaj spaco en la kompreno kaj konstruado de la religia-sekulara disiĝo, kiel diskutite en ĉi tiu ĉapitro. Monika Wohlrab-Sahr kaj Marian Burchhardt, "Multoblaj Sekularecoj: Direkte al Kultura Sociologio de Sekularaj Modernecoj," *Comparative Sociology* 11, n-ro 6 (2012): 880.

alio instigas diskutojn pri la efiko de ilia pozicieco kaj subjektivaj biasoj sur la projekton.

Ĝi eble ŝajnas kontraŭintuicia, sed mi konsideras, ke la tipologio, kiun mi prezentis ĉi tie, kune kun ĝiaj respondaj kategorioj, ne estas esence signifa.

Mia ĉefa celo ne estas rekomendi ĝian aplikeblecon aŭ ripeton en aliaj kuntekstoj. Estas grave klarigi, ke ĝian disvolviĝon influas la indikiloj.

inkluzivita en la ENCREER/RIFREM 2016. Tio ne malpliigas la valoron de la enketo

ĉar ĝi plibonigas nian kapablon mezuri laikecon el pluraj dimensioj. La

la merito de la enketaj demandoj kuŝas en ilia konciza reflektado de la ŝtata-eklezia rilatpolitikoj skizitaj en la meksika jura kadro.

La signifo de la tipologio kuŝas en kiel ĝi provizas komprenojn pri la diversaj Meksikaj imagaĵoj pri la rolo de religio en la publika sfero (eĉ kiam ni limigi la analizon al indikiloj reflektantaj la difinon de sekularismo en la meksika jura kadro).

La pruvo de ĝeneraligita subteno por abstrakta interpreto de sekularismo - kiel ŝtata neŭtraleco rilate al religiaj mondkonceptoj -

kunekzistanta kun diversaj sintenoj pri specifaj temoj kiel edukado, sekso, kaj elektoj sugestas, ke fokusiĝi sur ununura interpreto povus konduki nin preteratenti kiel malsamaj grupoj asimilas kaj transformas la koncepton.

Kiel antaŭe menciite, la aŭtoroj de ENCREER/RIFREM 2016 sugestas, ke la La termino "laikeco" ĝuas signifan legitimecon, sed meksikanoj ŝajnas atribui diversajn signifojn kaj nuancojn al ĝi. Tial, mi konsideras grave rekomendi esploradon, kiu dokumentas la emajn signifojn de sekularismo artikulitajn de malsamaj aktoroj. Kiel argumentas Blankholm, malatenti aŭ kontraŭstari neinstituciigitajn perspektivojn, aŭ klopodi proponi ĉioamplajn difinojn, riskas obskuri kiel la polisema naturo de sekulareco estas utiligata de diversaj aktoroj kun diversaj intencoj por formi kaj transformi ĝian signifon.⁵⁴

Kompreni laikecon kiel pridisputatan diskursivan spacon ebligas ampleksi en ununura studobjekto konfliktantajn vidpunktojn pri ĝia esenco kaj aro antaŭen 'modestan' tamen empirie atingeblan kaj politike-teorie signifan esplorcelo: dokumenti "kiu difinas la sekularan, en kia kunteksto, kiel, kaj kial".⁵⁵ Etnografiaj esplorekzercoj, kiel la esplorado de Graham W. Hill pri evangeliaj komercistoj en Meksiko, kiuj asertas la sekularecon de sia kredo, estas lumigaj.⁵⁶ La maniero kiel ĉi tiuj grupoj (kaj similaj) uzas la terminon povas ŝajni kiel taktika aŭ intenca provo prezenti sian kredbazitan mesaĝon kiel sekularan - resonante kun la strategia subteno por sekularismo postulita por la unua aro da

Vidu Blankholm, "La Politikaj Avantaĝoj de Polisema Sekularismo."

Blankholm, "La Politikaj Avantaĝoj de Polisema Sekularismo," 788.

Graham W. Hill, "Inter Eklezio kaj Ŝtato: Fidelaj Pretendoj de Kristana Frateco al Sekulareco en Meksikurbo," *Kvalitativa Sociologio* 42, n-ro 2 (2019): 663-668.

mia tipologio. Tamen, Hill argumentas, ke ĉi tiuj adaptoj ankaŭ reprezentas sinceran provas defii tradiciajn duumajn distingojn inter la religia kaj la sekulara, ebligante ligan kun dio preter ĉi tiuj kategoriaj limoj.

Ĉi tiuj rezultoj defias la koncepton de religio kiel nur kred-orientita kaj malkonektita de mondaj aferoj. Ili servas kiel memorigilo, ke la divido inter la religia kaj la politika estas historie konstruita diskurso ne universale akceptitaj.⁵⁷ Ili instigas nin pripensi kiel diverĝoj, ĉu parta aŭ kompleta, en la statistikoj koncerne la apartigon de la politika kaj la religia povas indiki diversajn manierojn imagi religion en la publika sfero kaj, sekve, la sekulara.

Konkludoj

Aplikante faktorajn kaj aretajn analizteknikojn al la ENCREER/RIFREM 2016 datumoj, mi montris, ke, malproksime de unuforma kaj kreskanta subteno por la sekularisma projekto starigita en la meksika jura kadro, ekzistas diversaj perceptoj pri ĝi inter la loĝantaro. Mi identigis kvar tipajn sintenojn: 1) parta aŭ strategia aliĝo, konsistanta el 20 procentoj de la specimeno; 2) sistema opozicio, reprezentante 48 procentojn de la intervjuitoj; 3) 'libermerkata' orientiĝo, ampleksante 25 procentojn de la observoj; kaj 4) pli forta subteno por la jurisdikciaista modelo de meksika sekularismo, respondeca pri nur 7 procentoj.

Kontraste al raportoj kiuj asertis plimultan subtenon por sekularismo en Meksiko uzante unuopan indikilon, mi utiligis plurdimensionian aliron al la koncepto. Aliaj studoj analizis subtenon por sekularismo en Meksiko uzante plurajn variablojn, sed iliaj konkludoj dependis de individuaj observoj de ĉiu statistika elemento, malfaciligante akiri ampleksan perspektivon. La multvariabla Analizaj teknikoj uzitaj ĉi tie superas ĉi tiun limigon kaj montras kiel meksikanoj distingas la diversajn sub-tagordojn de sekularismo kaj klasifikas la loĝantaron bazita sur la simileco aŭ malsimileco de iliaj respondoj. Plue, per kructabelado de la tipologiaj klasoj kun religiaj mem-identigaj etiketoj, mi provizis esplora kompreno pri la eblaj religiaj kaj sekularaj motivoj malantaŭ ĉiu identigita sinteno. Kombinite kun la konsideroj pri la ebla ligoj inter edukado kaj subteno por la formo de sekularismo establita en meksika juro, ĉi tiuj rezultoj provizas valoran gvidon por estonta esplorado celanta profundigi en la kaŭzojn malantaŭ ĉi tiuj sintenoj.

Talal Asad, *Genealogioj de Religio: Disdisciplino kaj Kialoj de Potenco en Kristanismo kaj Islamo* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 28, 35.

Ĉu ĉio ĉi implicas, ke meksikanoj kontraŭas laikan ŝtaton? Ne nepre, precipe konsiderante la vastan subtenon por pli abstrakta interpreto de sekularismo. Kiel mi argumentis rigardante ĝin kiel pridisputatan diskursan spacon, la respondo dependas de nia kompreno de sekularismo.

Mi diris, ke pro la decidoj pri la demandoj inkluditaj en ENCREER/RIFREM 2016, la identigitaj sintenoj ne estas ĉefe signifaj pro sia ebla ĝeneraligo, sed prefere pro la komprenoj, kiujn ili provizas pri la diversaj manieroj Meksikanoj imagas religion en la publika sfero kaj, sekve, sekularismon. Tial mi esperas, ke ĉi tiu esplorado inspiras plian empirian esploron pri kion akademiuloj nomis laikeco, kiel ni formulas demandojn pri ĝi, la rakontojn, kiujn ni kreis por prezenti ĝian historion, kaj, plej grave, kion ĝi signifas por meksikanoj preter ĝia institucia difino.

Jozefo Blankholm

La Religieco de la Usona Nefitcela Sektoro kaj ĝia Efiko sur Sekularaj Virinoj

Malgraŭ sia malkresko, kristanismo daŭre influas la ĉiutagan vivon de ateistoj, agnostikuloj kaj aliaj specoj de nekredantoj en Usono.¹ Politike, La influo de kristanismo restas klara en debatoj pri aborto aŭ la instruado de evoluo en publikaj lernejoj.² Ĉe la nivelo de la ŝtato, la influo de kristanismo ofte determinas kio ne povas ĉeesti. Tre malmultaj elektitaj oficistoj estas malkaŝe nereligiaj kaj la usona registaro nur malofte agnoskas nereligiajn kredojn sistemoj kiel humanismo.³ En ĉiutaga vivo, la influo de kristanismo estas struktura, malfaciligante la percepton: ĝi determinas kion signifas "religio", donas religiajn rajtojn al iuj kaj ne al aliaj, kaj establas la terminojn laŭ kiuj nekredantoj komprenas sin mem.⁴

Ĉi tiu ĉapitro konsideras la religian historion de la usona nefitcela sektoro kaj ekzamenas kiel ĝia protestanta normativeco efikas sur laikajn virinojn. La manieroj kiel laikaj virinoj zorgas pri siaj familioj, kreskigas siajn infanojn kaj subtenas siajn lokajn komunumoj reflektas la daŭran dependecon de la usona registaro de religio por administri eĉ bazajn sociajn servojn. Elektante esti nereligiaj, ĉi tiuj virinoj akiri tion, kion ili komprenas kiel liberecon de tradicia religio. Samtempe tempo, ili sentas la foreston de religio laŭ manieroj ofte malsamaj ol la spertoj de viroj

Isabella Kasselstrand, Phil Zuckerman kaj Ryan T. Cragun, *Preter Dubo: La Sekularigo de la Socio* (Novjorko: New York University Press, 2023); David Voas kaj Mark Chaves, "Ĉu la Usono kontraŭekzemplo al la tezo pri sekularigado?", *American Journal of Sociology* 121, n-ro 5 (marto 2016): 1517–1556.

Christopher P. Toumey, "Evolucio kaj Sekulara Humanismo," *Journal of the American Academy of Religion* 61, n-ro 2 (julio 1993): 275–301.

"Humanismaj, Ateismaj, Agnostikaj kaj Nereligiaj Elektitaj Oficistoj," *Centro por Liberpensa Egaleco*, alirita la 28-an de aprilo 2023, <https://www.cfequality.org/secular-elected-officials>; Russell Contreras, "Kiam la Kongreso estas pli kristana kaj religia ol la resto de Usono," *Axios*, 23-a de aprilo 2023, <https://www.axios.com/2023/04/23/lawmakers-more-religious-general-public>; Joseph Blankholm, "Sekularismo kaj Sekularaj Homoj," *Publika Kulturo* 30, n-ro 2 (2018): 245–268.

Tomoko Masuzawa, *La Invento de Mondaj Religioj: Aŭ, Kiel Eŭropa Universalismo Estis Konservita en la Lingvo de Plurismo* (Ĉikago: Ĉikaga Universitato Eldonejo, 2005); Tisa Wenger, *Ni Havas Religion: La Konflikto pri la Indianaj Pueblo-Dancoj de la 1920-aj jaroj kaj la Usona Religia Libereco* (Chapel Hill: Universitato de Norda Karolino, 2009); Tisa Wenger, *Religia Libereco: La Kontestata Historio de Usona Idealo* (Chapel Hill: Universitato de Norda Karolino, 2017); Jozefo Blankholm, *La Sekulara Paradokso: Pri la Religieco de la Nereliguloj* (Novjorko: Novjorko Universitato Eldonejo, 2022).

spertoj kaj apartaj de la spertoj de virinoj en aliaj mondopartoj. La ekstraj ŝarĝoj, kiujn laikaj virinoj portas, estas pruvo de la dependeco de la usona ŝtato pri religio, same kiel ili reflektas la patriarkecon de la usona kulturo kaj la fakton, ke hejma laboro daŭre estas ĉefe virina laboro. Ĉi tiuj ŝarĝoj ne estas nur produktoj de klare usona historio, sed ankaŭ de pli profunda eŭro-amerika heredaĵo, kiu formas la ĝustajn rolojn de religio kaj virinoj egale.⁵

Ĉi tiu ĉapitro estas organizita en kvar partojn. En la unua sekcio, mi resumas konversacion, kiun mi havis kun virino, kiun mi nomas "Katarino", kiu estis la unua persono, kiu atentigu min pri la unikaj ŝarĝoj, kiujn laikaj virinoj portas en Usono. Sekvante la ekzemplon de Catherine, mi elstarigas la unikecon de la usona konfiguracio de religio, ŝtato kaj socio komparante Usonon kun iuj landoj en Eŭropo.⁶ En la dua sekcio, por subteni la analizon de Catherine, mi skizas koncizan historion de Usona civila socio kaj la manieroj, laŭ kiuj la usona registaro dependas de kristanismo kaj aliaj religioj por provizi bazajn sociajn servojn. En la sekva sekcio, mi analizas la kreskon de la usona neprofitcela sektoro kiel parton de pli granda turno al novliberalismo, kaj mi faras komparon inter la kreiva detruo de la Usona ekonomio kaj la kreiva detruo de sekularaj virinoj, kiuj anstataŭigas religio. En la kvara sekcio, mi baziĝas sur etnografia esplorado kaj enketo, kiun mi senditaj por dividi la spertojn de sekularaj virinoj per siaj propraj vortoj. Mi finas per sugestante kiel ĉi tiu ĉapitro povas kontribui al klarigado de la nerekta rolo de la ŝtato en la tiel nomata 'seksa malegaleco' en usona religieco.

Mi fokusiĝas specife al la ŝarĝoj, kiujn laikaj virinoj portas dum zorgado pri siaj familioj, edukante infanojn, kaj subtenante sian pli vastan komunumon ĉar virinoj diris al mi multfoje, ke ĉi tiuj partoj de la vivo fariĝas ekstra malfacilaj sen la subteno de organizita religio. Kontraste, neniu el la nereligiaj viroj kiun mi intervjuis aŭ kun kiu mi pasigis tempon dum mia etnografia kampa esplorado rimarkis la efikon de la foresto de religio sur iliajn familiajn vivojn. Alivorte, ĉar patriarkeco restas penetranta en Usono, hejma laboro restas tre grava seksa zorgo. Observi la intensan malsimetrion de ĉi tiu zorgo ne devus esti konfuzita kun aserto, ke hejma laboro estas nature aŭ esence virina. Efektive, mia celo estas kritiki superregantajn normojn montrante kiel la jarcenta agrabla rilato inter religio kaj la usona ŝtato ŝarĝas virinojn en ĝenerale kaj precipe tiuj, kiuj estas sekularaj. Mi ankaŭ devus rimarki, ke dum multaj Usonanoj vivas plenumajn vivojn sen edziĝi aŭ havi infanojn, tiuj, kiuj ja

Joan Scott, *Sekso kaj Sekularismo* (Princeton: Princeton University Press, 2018).

Pri "sekularismo" kiel la rilato inter la ŝtato, religio kaj socio, vidu Alfred Stepan, "La Multoblaj Sekularismoj de Modernaj Demokrataj kaj Nedemokrataj Reĝimoj," en *Repensado Sekularismo*, redaktita de Craig J. Calhoun, Mark Juergensmeyer kaj Jonathan VanAntwerpen (Oksfordo: University Press, 2011), 114–144.

ampleksi norman familian vivon alfrontas apartajn defiojn, kiuj estas ambaŭ gravaj por agnoskas kaj ilustras kiel simptomojn de pli grandaj sociaj fortoj. Per fokuso rekte pri la defioj de familia vivo por virinoj, mia celo estas malkaŝi kelkajn el la preteratentitaj simptomoj de la rilato de la usona ŝtato kun religio kaj la protestanta normeco de ĝia neprofitcela sektoro.

La nereligiaj ŝarĝoj de Catherine

Ĉi tiu ĉapitro parte baziĝas sur pluraj jaroj da etnografia esplorado inter sekularaj aktivuloj kaj ĉiutagaj nekredantoj en Usono. Per nekredantoj mi celas homoj, kiuj komprenas sin kiel ateistojn, agnostikulojn, humanistojn aŭ liberpensulojn, kvankam multaj ankaŭ identiĝas kun pli obskuraj etiketoj kiel naturalisto, racionalisto, skeptikulo aŭ apatiulo. De 2012 ĝis 2018, mi faris pli ol 100 intervjuoj kun la gvidantoj, eksaj gvidantoj kaj ĉiutagaj membroj de grupoj formita de kaj por nekredantoj. Kelkaj el ĉi tiuj grupoj havas nacian ĉeeston, kiel la Centro por Enketo (CFI), la Usona Humanista Asocio (AHA), kaj la Fondaĵo Libereco de Religio (FFRF). Aliaj grupoj estas malgrandaj, lokaj, kaj kelkfoje mallongdaŭraj.⁷ Ĉi tiuj malgrandaj komunumoj organiziĝas ĉe Meetup.com, per retpoŝtaj listoj, aŭ per vorto-de-buŝo; ili kelkfoje renkontiĝas eĉ unufoje tage semajno, kvankam ili povus ankaŭ pasigi monatojn sen renkontiĝi; kaj ili kutime estas gvidataj de volontulaj organizantoj. Mi ankaŭ partoprenis en dekoj da konferencoj, laborrenkontiĝoj, trejnaj kunsidoj kaj aliaj specoj de eventoj, kiujn organizas nekredantoj. Kun la tempo, mi profunde konatiĝis kun la diverseco de manieroj, kiel nekredantoj vivas sian nekredoblecon, kaj mi kreskis por kompreni iliajn nesolveblajn fontojn de malkonsento.⁸

La plej multajn el tiuj, kiujn mi intervjuis dum mia esplorado, mi atingis per ĉena plusendo, ĉu per formala enkonduko aŭ per rekomendo kaj la uzo de publike haveblaj kontaktinformoj. Intervjuoj estis duonstrukturitaj kaj kovris vastan gamon da temoj, inkluzive de organiza kaj persona historio, interorganiza kunlaboro, kaj la konstelacio de etiketoj uzataj de nekredantoj. Konforme al etnografiaj normoj, mi garantiis la anonimecon de tiuj, kun kiuj mi parolis, asignante al ili pseŭdonimojn kaj ŝanĝante iliaj identigaj biografiaj detaloj. Jen kion mi faris kun Catherine, kiun mi renkontis plurfoje dum miaj jaroj da kampa esplorado.

Alfredo García kaj Joseph Blankholm, "La Socia Kunteksto de Organizita Nekredo: Distriktnivelaj Antaŭdirantoj de Nekredaj Organizaĵoj en Usono," *Journal for the Scientific Study of Religion* 55, n-ro 1 (2016): 70–90.

Vidu Blankholm, *La Sekulara Paradoxo*.

Catherine konvinkis min pri la unika ŝarĝo, kiun portas laikaj virinoj kiam mi intervjuis ŝin en ŝia oficejo en Vaŝingtono en 2016. Post pli pli ol du jardekojn kiel altnivela Respublikana internulino, Catherine estis dungita por estri elstara lobiista grupo por laikaj homoj en 2012. Ŝi estas sprita kaj ĉarma, se ĉiam zorgema kaj iom singarda, do mi estis dankema sidiĝi kun ŝi por du longaj intervjuoj pri vasta gamo da temoj, inkluzive de ŝiaj spertoj kiel sekulara virino. En sia laboro en la sekulara aktivisma movado, Catherine vojaĝis tra la mondo vizitante nekredantajn grupojn, kio donis al ŝi nekutime larĝa perspektivo pri ilia diverseco. Ŝiaj komprenoj pri la unikaj defioj, kiujn laikaj virinoj alfrontas en Usono valoras detale citi:

Mi estas ĉefa celo por loka [nekredanta] grupo. Mi estis ĉe la loka CFI [Centro por [Enketo] kunvenoj. Mi ĉeestis la lokajn kunvenojn de la AHA [Usona Humanista Asocio]. Mi jam ĉeestis tiujn Meetup-grupojn. Mi ne ŝatas ilin. Mi diros al vi kial. Kiam mi vojaĝis la lando [vizitante lokajn nekredantajn komunumojn], la plej granda plendo, kiun mi ricevis, estis ĉefe de la sinjorinoj. La ateisma movado estas ĉefe vira ĉar ĝi estas pli bazita ĉirkaŭ scienco, kaj estas pli da viroj en la scienca kampo ol virinoj. La [tipa] grupo temas pri skeptike trinkado, plendado pri religio, kaj la plej novaj narcisismaj persono dum libro-turneo. Vi havas malpli da virinoj tie. Virinoj komencas veni en la [sekulara] movado, sed sufiĉe multaj provus lokajn grupojn kaj trovus ilin ne gravaj por ilia vivo. Ili pli interesiĝis pri solvoj por praktikaj ĉiutagaj problemoj. Kun virinoj, la ŝarĝo falas sur ilin por infanedukado. La gepatroj de la edzo estas maljunaj kaj bezonas helpo - tio falas sur ilin. Iu edziĝas, ĉiuj tiuj aranĝoj. Iu estas mortanta. La infano bezonas ian nomceremonion. Ili respondecas pri tiu mondo, do ili serĉas tiujn servojn. Religio estas grava en tiu servo. Planado de familiaj ferioj. Do plej multaj el la viroj dirus, ke ili zorgas pri tiuj aferoj, kaj ili dirus, 'Mi povas kontribui monon, sed mi ne povas kontribui iam ajn. Mi volas, ke ĝi estu prizorgita. Mi laboros kaj gajni monon, sed mi ne estas la ĝusta ulo por zorgi pri panjo, paĉjo, entombigoj, geedziĝoj, enigado de infanoj en universitaton, eniro en antaŭlernejon, ricevo de sanservo, ĉio tio.' Tio estas tradicio, kion pli da virinoj faras en la socio. Kaj kiam vi estas tie ekstere provante plenumi ĉiuj tiuj bezonoj, vi konstante kolizias kun religio kiel grava provizanto. Kelkfoje, mi aŭdis ŝercojn. Mi certas, ke vi ankaŭ aŭdis. Viroj diros: "Mi pensas pri la multuniverso, kaj mi maltrankviliĝas," kaj virino diros: "Mi havas infanon, kiun mi provas atingi universitaton ĉi-tage" somero. Kiel mi povas translokigi ilin kaj enkonduki ilin en sekuran medion?

Kiel Catherine priskribas, virinoj portas la ŝarĝon de nereligio malproporcie en Usono, ĉar en usonaj familioj, hejmaj laboroj kiel zorgado pri pli vasta familio kaj edukado de infanoj plejparte restas virina laboro.⁹ Tiu sekulara

Sampson Lee Blair kaj Daniel T. Lichter, "Mezurante la Dividon de Domanara Laboro: Seksa Apartigo de Domanara Laboro Inter Amerikaj Paroj," *Journal of Family Issues* 12, nr. 1 (marto 1991): 91-113; Jill E. Yavorsky, Claire M. Kamp Dush kaj Sarah J. Schoppe-Sullivan, "La Produktado de Malegaleco: La Seksa Divido de Laboro Tra la Transiro al Gepatreco," *Revuo pri Geedzeco kaj Familio* 77, n-ro 3 (junio 2015): 662-679.

virinoj tiel malofte havas organizojn kiel preĝejojn, al kiuj ili povas turni sin por subteno, tio nur pezigas ilian ŝarĝon.

Catherine konscias, ke Usono estas iom unika. Vivciklaj ritoj, kiel geedziĝoj kaj funebraj ceremonioj, restas plejparte modelitaj laŭ kristanaj versioj, kaj mankas institucia subteno por alternativoj por sekularaj homoj. Ŝi priskribis kiel la vivo estas malsama por nekredantoj en iuj landoj en Eŭropo:

Ekzistas modeloj, mirindaj modeloj, en Eŭropo. Mi scias, ke en Svislando kaj en Germanio, ili havas 3-procentan imposton por religio. Se vi naskiĝas katoliko aŭ protestanto, tiu mono iras al tiu preĝejo. Ili havas pli da mono ol ili scias, kion fari kun ĝi, ĉar ili ne plu havas homojn irantajn al preĝejo. Mi estis en Finnlando en aprilo, kaj tie la registaro pagas por la entombigoj de homoj. La humanisma asocio tie okupiĝas pri entombigoj, kaj tie ili ricevas la plejparton de siaj milionoj da dolaroj. Ili prizorgas la tutan entombigon. Ilia membreco multe kreskis, ĉar ĉiuj scias, ke ili mortos, kaj ili devos esti aligitaj kun grupo, kiu prizorgas entombigojn. Kaj ili ankaŭ prizorgas geedziĝojn. Mi estis en Islando antaŭ nur kelkaj semajnoj kaj renkontiĝis kun grupo tie. Ili finfine akiris sian oficialan statuson, kaj ilia membreco eksplodis, kaj ili ricevas monon de la registaro por konfirmoj por fruaj adoleskantoj. Nur ia plenaĝiĝa ceremonio. Kaj ĝi ne estas religia, sed homoj kutimis havi tion en la socio. Ĝi estas bela. Ne estas malbone por 12-jarulo partopreni kelkajn kursojn por paroli pri esti respondeca mondĉivitano kaj kion signifas esti plenkreskulo. Do tio estas valoro por la socio, do ili ricevas financadon de la registaro por provizi tion al la homoj, kiuj ne volas etikedi sin kiel katolikoj aŭ protestantoj. Ĉi tiuj estas servoj, pri kiuj homoj zorgas kaj por kiuj ili pagas.

Ili ne estas senpagaj. Ili ne estas vere senpagaj ĉe preĝejo. Estas kotizoj. Oni petas vin por donacoj. Oni donas al vi kopion de la buĝeto de la preĝejo ĉiujare, kaj oni atendas, ke vi kontribuu.

Parolante senĝene, Catherine ne precize komprenis la detalojn pri germanaj kaj svisaj religiaj impostoj (la impostoj estas pli komplikaj ol fiksa 3 procentoj), sed ŝi pravas pri la manko de sekularaj alternativoj en Usono kaj pravas, ke en iuj eŭropaj landoj, impostpagantoj subtenas religiajn kaj religiajn servojn.¹⁰ Kontraste, en Usono, la civila socio kaj precipe religiaj neprofitcelaj organizaĵoj preskaŭ tute respondecas pri provizado de servoj kiel geedziĝoj kaj entombigoj.¹¹ Ironie, ŝtata subteno por religio kaj religiaj alternativoj povas igi religion malpli necesa, eĉ dum iuj sekularaj homoj ankaŭ konsideras vivciklajn ritojn.

"En okcidenteŭropaj landoj kun ekleziaj impostoj, subteno por la tradicio restas forta" (Pew Research Center, Vaŝingtono, 2019), alirita la 31an de aŭgusto 2013, <https://www.pewsearch.org/religion/wp-content/uploads/sites/7/2019/04/Church-Tax-in-Western-Europe-FOR-WEB-4.30.pdf>. Kathleen Garcés-Foley, "Entombigoj de la nefiliigitaj," OMEGA

46, no. 4 (2003): 287-302; Per Smith, "Kraĉante kun la vento," The New Humanism, alirita la 31an de aŭgusto 2013, <http://thenewhumanism.org/authors/per-smith/articles/spitting-with-the-wind>; Dusty Hoesly, "Ĉu vi bezonas ministron?"

religia.¹² Sen nereligiaj institucioj por subteni vivciklajn ritojn, usonanoj malpli kapablas esti indiferentaj al religio; ili sentas ĝian foreston pli akute, kaj ili pli ofte estas instigitaj engaĝiĝi en ĝi. La kostoj de tempo, peno kaj mono estas realaj por sekularaj homoj en Usono, kiuj ankoraŭ volas vivciklajn ritojn kaj aliaj partoj de la vivo, kiujn ili asocias kun religio, eĉ post kiam ili foriris religiaj institucioj kaj nun estas inter la religie nefiliigitaj.

Katerino emfazis ĉi tiun punkton kiam ŝi rakontis al mi pri sia propra sperto serĉante religiajn servojn kiel nereligia persono:

Mi bezonis ĉiujn tiujn aferojn. [Kiam mi estis] 35-jaraĝa, mi iris kaj aliĝis al preĝejo por ricevi bebo-nomceremonio. Mi ŝteliris tien kaj alvenis 35-jaraĝa, graveda.
Demandis ĉie. Mi iris kaj intervjuis ĉiujn ĉi tiujn rektorojn. La Episkopa Eklezio estis la plej liberala kaj malsevera. Mi naskis mian bebon, kaj mi devis trairi konfirmon. Mi devis esti 35-jaraĝa kaj havi episkopon meti siajn manojn sur min por ke mi havu lokon por parkumado mia bebo. Mi faris ĝin, kaj la rektoro sciis, ke mi ne kredas je Dio. Do mi iris tri jarojn. Bebo unu, bebo du. Mi havas miajn tri festadojn, miajn baptopatrojn vicigitajn. Dek baptopatrinoj kaj dek baptopatroj. Li havis diservon, kaj ni donis al la preĝejo grandan donacon, kaj ni havis bela ceremonio kaj anoncis la bebon al la mondo. Granda festo ĉe la domo. Ĉiuj alflugis. Mia filo estas ateisto, kaj li decidis tion memstare, sed li ŝatas siajn baptopatrojn kaj havi ilin en sia vivo. Same por mia filino. Baptopatroj estas tre helpemaj. Miaj filino amas la ideon de sia baptopatrino. Ili sendas al ŝi donacojn. Ili telefonas al ŝi; ili retroŝtas al ŝi. Ili havas retojn ĉirkaŭ la mondo. Ili rajtas iri kaj resti kun ili. Ĉi tiuj homoj estas feliĉaj havi - multaj ne havas infanojn. Ili feliĉas havi baptofilojn. Ili estas judaj, ili estas ateistoj, kio ajn. Kial ne elekti la plej bonan. La plej bonan tradicion de tio, kio ekzistas.
kaj kunmeti ĝin kaj antaŭeniri. Do mi devis uzi preĝejon. Ili uzis min, kaj mi uzis ilin, kaj mi ricevis tion, kion mi volis. Jen kiel mi sentas.

Catherine aliĝis al loka Episkopa Preĝejo pro kialoj kaj cinikaj kaj sinceraj. Kvankam ŝi ne kredis je dio kaj ne vere konsideris sin mem episkopalino, ĉeesti preĝejon kaj finance subteni ĝin gajnis al ŝi la vivciklajn ritojn, kiujn ŝi celis por siaj infanoj. La ŝarĝo de kosto kaj tempo estis grandega, sed fine ŝi konsideris sian kompromison inda je la rekompenco.

"Kiel pri via frato?": La Universala Vivo-Eklezio inter Religio kaj Nereligio," Sekularismo kaj Nereligio 4, n-ro 1 (23-a de oktobro 2015): Artikolo 12.

Steve Bruce, Sekularigo: Defende de Malmoda Teorio (Oksfordo: Universitato de Oksfordo) (Gazetaro, 2011). Bruce argumentas, ke volontarisma modelo, kiel en Usono, estas paŝo preter establita preĝejoj en la procezo de sekularigado sed povas konduki al pli religia engaĝiĝo en la proksima termino.

Kristanismo kiel usona civila socio

La fortika nefitcela sektoro en Usono hodiaŭ estas relative lastatempa evoluo.

La nombro de nefitcelaj organizaĵoj en Usono kreskis de ĉirkaŭ 13 000 en 1940 ĝis pli ol ol 1.5 milionoj antaŭ 2000.¹³ En 2021, ekzistis proksimume 1.8 milionoj da nefitcelaj organizaĵoj registrita ĉe la Interna Imposta Servo (IRS), inkluzive de kaj religiaj kaj sekulara.¹⁴ Kvankam nefitcelaj organizaĵoj estas grava parto de la usona publika vivo – kaj Usono socia protekta reto – historiisto Peter Dobkin Hall montris kial la kresko de la nefitcela sektoro ne nepre estas bona afero. Kunigi tiom da privataj riĉecon en la voluntulan sektoron, aŭ civilan socion, anstataŭ imposti ĝin kaj transdoni ĝin per registaro, prezentas gravajn danĝerojn al usona demokratio.¹⁵ Ĝi ŝanĝiĝas la administrado de sociaj servoj kaj publikaj varoj al filantropoj kaj for de la kontrolo de elektitaj oficistoj, donante al ordinaraĵoj homoj malpli da potenco super siaj individuaj vivoj kaj siaj komunumoj.

Iasence, religiaj nefitcelaj organizaĵoj estas specialaj en Usono, kaj en aliaj, ili ne diferencas de iu ajn laŭleĝe registrita organizaĵo. Male al sekularaj nefitcelaj organizaĵoj kaj profitcelaj korporacioj, religiaj nefitcelaj organizaĵoj ne bezonas sendi formularojn pri financaj malikaĵoj al la IRS.¹⁶ Preĝejoj estas unikaj inter religiaj organizaĵoj ĉar ili estas aŭtomate esceptitaj de impostoj; ili ja faras ne bezonas registriĝi ĉe la IRS por eviti pagi ilin. En aferoj kiel dungado kaj maldungo, religiaj institucioj ankaŭ havas specialajn jurajn rajtojn, kiuj sendevigas ilin el partoj de leĝaro kiel la Leĝo pri Usonanoj kun Handikapoj. En EEOC kontraŭ Hosanna-Tabor, ekzemple, la Supera Kortumo decidis, ke Lutera Preĝejo aligita lernejo povus maldungi instruistinojn ĉar ŝi estas narkolepsia.¹⁷

Peter Dobkin Hall, "Historia Superrigardo de Filantropio, Voluntulaj Asocioj kaj Nefitcelaj Organizaĵoj en Usono, 1600–2000," en *La Nefitcela Sektoro: Esplormanlibro*, redaktita de Walter W. Powell kaj Patricia Bromley, 2a eld. (New Haven, CT: Universitato Yale) Gazetaro, 2006), 32–65.

Lewis Faulk, Mirae Kim, Teresa Derrick-Mills, Elizabeth T. Boris, Laura Tomasko, Nora Haki-zimana, Tianyu Chen, Minjung Kim kaj Layla Nath, "Tendencoj kaj Efiko de Senprofitaj Organizaĵoj 2021" (Vaŝingtono: Urban Institute, 2021), https://www.urban.org/sites/default/files/publication/104889/nejfitcelaj-tendencoj-kaj-efikoj-2021_2.pdf.

Peter Dobkin Hall, "Filantropio, la nefitcela sektoro kaj la demokratia dilemo," *Daedalus* 142, n-ro 2 (2013): 139–158.

Sarah Pulliam Bailey, "Gravaj evangeliaj nefitcelaj organizaĵoj provas novan strategion kun la IRS" Tio Permesas al Ili Kaŝi Sian Salajrojn," *Washington Post*, 17-a de januaro 2020, <https://www.washingtonpost.com/religion/2020/01/17/major-evangelical-nonprofits-are-trying-new-strategy-with-irs-that-allows-them-hide-their-salaries/>.

Hosanna-Tabor Evangelical Lutheran Church and School kontraŭ EEOC (565 US 171 2012); Winifred Fallers Sullivan, *Eklezia Ŝtata Korporacio: Interpretado de Religio en Usona Juro* (Ĉikago: Chicago University Press, 2020).

Malgraŭ ĉi tiuj diferencoj, religiaj neprofitcelaj organizaĵoj similas al sekularaj neprofitcelaj organizaĵoj kaj aliaj usonaj korporacioj ĉar ili influis unu la alian. kaj kunevoluis en la sama struktura ekosistemo, kiu estis profunde formita per protestantismo. Historiistoj Ruth H. Bloch kaj Naomi R. Lamoreaux montris kiel registaraj oficistoj - kutime protestantoj - reguligis la civilan socion en la deknaŭa jarcento decidante kiuj grupoj povus laŭleĝe registriĝi, kio estas diri, krei ŝtate aprobitan juran fikcion, kiu posedas multajn el la rajtoj de individua personeco.¹⁸ Hall ankaŭ prilaboris la religian historion de la civila socio en Usono kaj la rolon de protestantismo, precipe, en la disvolviĝo de la prospera neprofitcela sektoro de Usono.¹⁹ Protestantoj formis civilan socio laŭ sia propra bildo. Reguligitaj per multaj el la samaj leĝoj kaj novigitaj sub la samaj limoj, religiaj neprofitcelaj organizaĵoj kaj profitcelaj korporacioj daŭre spegulas unu la alian. Religistuda akademiulo Kathryn Lofton argumentis konvinke ke korporacioj kaj religiaj grupoj ofte estas nedistingeblaj.²⁰

Kvankam organizoj laŭleĝe aprobitaj kiel "religiaj" daŭre ricevas la plej grandan procenton de ĉiuj bonfaraj kontribuoj en Usono, ĝi estas neeble kalkuli kiom da ĉi tiuj organizoj ekzistas ĉar "religiaj parokanaroj kaj organizoj kun malpli ol 5 000 dolaroj en malnetaj enspezoj estas ne necesas registriĝi ĉe la IRS", kaj ĉar plej multaj registritaj neprofitcelaj organizaĵoj faras ne raportas al la IRS ĉiujare.²¹ La religia subaro de la neprofitcela sektoro estas la plej ekonomie grava, sed ĝi estas ankaŭ la plej malfacile observebla.

Usono plifortigis sian neprofitcelan sektoron en la lastaj jardekoj per fidado je neprofitcelaj organizaĵoj liveri registarajn servojn anstataŭ liveri ilin rekte. Konservativaj politikistoj uzis ĉi tiun strategion por subteni religiajn neprofitcelajn organizaĵojn, en aparte. En 1996, la Usona Kongreso aprobis la Personan Respondecon kaj Laboron Ŝanco-Leĝo, kiu samtempe eroziis la usonan socialan ŝtaton kaj kreis la unuajn registaraj "kredbazitaj iniciatoj". Usono denove pliiĝis siajn klopodojn distribui registarajn servojn per religiaj organizaĵoj post la elekto de George W. Bush en 2000. En 2001, Prezidanto Bush kreis la Blankan Oficejo de la Ĉambro de Reprezentantoj pri Kredbazitaj kaj Komunumaj Iniciatoj, kvankam nur malgranda frakcio-

Ruth Bloch kaj Naomi Lamoreaux, "Volontulaj Asocioj, Korporaciaj Rajtoj, kaj la Ŝtato:

"Juraj Limigoj al la Disvolviĝo de Usona Civila Socio, 1750–1900" NBER-Labordokumentoj 21153, Nacia Agentejo de Ekonomia Esploro, Inc.

Dobkin Hall, "Historia Superrigardo de Filantropio, Volontulaj Asocioj, kaj Neprofitcelaj Organizaĵoj" Organizaĵoj en Usono, 1600–2000.

Kathryn Lofton, *Konsumante Religion*, Klaso 200: Novaj Studoj pri Religio (Ĉikago: Chicago University Press, 2017).

"La Neprofitcela Sektoro Mallonge 2019" (Urba Instituto: Nacia Centro por Bonfara Statistiko, 2020), <https://nccs.urban.org/publication/nonprofit-sector-brief-2019#the-nonprofit-sector-in-brief-2019>.

parto de la 8 miliardoj da dolaroj, kiujn la registaro de Bush promesis al religiaj organizaĵoj, iam estis plenumita.²² En la lastaj jaroj, ĉirkaŭ triono de la totalaj enspezoj, kiujn usonaj nefitcelaj organizaĵoj ricevas, venas de registaraj kontraktoj.²³ Nefitcelaj organizaĵoj, kaj religiaj nefitcelaj organizaĵoj aparte, estas kaj etendaĵo de la usona registaro kaj domajno preter ĝia kontrolado.

Kreiva Detruo: La Puŝo kaj Tiro de Ne-Religia Libereco

Konsiderante la gravan rolon, kiun la usona registaro asignis al nefitcelaj organizaĵoj en la malkonstruo de ĝia sociala ŝtato, ne estas koincido, ke la grandega kresko de la nefitcela sektoro devus koincidi kun la ekonomiaj kaj strukturaj tendencoj al privatigo kaj atomigo, kiuj nomiĝas "novliberalismo". Marksisma geografiisto David Harvey karakterizas novliberalismon kiel "...

teorio pri politikaj ekonomiaj praktikoj, kiu proponas, ke homa bonfarto povas plej bone antaŭenigebblas per liberigado de individuaj entreprenaj liberecoj kaj kapabloj ene de institucia kadro karakterizita de fortaj privataj proprietrajtoj, liberaj merkatoj kaj libera komerco".²⁴ Mallonge, tio signifas "dereguligon, privatigon, kaj retiriĝo de la ŝtato".²⁵

Ĉar nefitcelaj organizaĵoj estas aparte valoraj en usonaj komunumoj kie la registaro ne liveras adekvatajn publikajn servojn, la nefitcela sektoro fariĝis ilo por merkat-bazita kritiko de registara ŝveliĝo. Laŭ novliberaluloj teorio, konkurenco inter nefitcelaj organizaĵoj pri registaraj kontraktoj por liveri publikajn servojn estas pli efika ol registara agentejo liveranta la samajn servojn. Dividi la registaron en komponantojn kaj engaĝi tiujn partojn en konkurenco estas manieroj enkonduki merkatan logikon en la socialan ŝtaton. Aljuĝi kontraktojn financatajn de impostpagantoj al ne- kaj fitcelaj korporacioj kaj instigi ilin konkuri unu kun la alia estas manieroj erozii la registarajn

Rebecca Sager, Kredo, Politiko kaj Potenco: La Politiko de Kred-Bazitaj Iniciatoj (Oksfordo: Oxford University Press, 2010), 4.

"La Efiko de Senfitcelaj Organizaĵoj Gravas: Kiel Bonfaraj Senfitcelaj Organizaĵoj de Usono Fortigas Komunumojn" kaj Pli bonigi Vivojn" (Vaŝingtono: Nacia Konsilio de Nefitcelaj Organizaĵoj, 2019), nonprofitimpactmatters.org/site/assets/files/1/nonprofit-impact-matters-sept-2019-1.pdf.

David Harvey, Mallonga Historio de Novliberalismo (Novjorko: Oxford University Press, 2005), 2.

Harvey, Mallonga Historio de Novliberalismo, 3.

struktura graveco per establado de alternativoj al registara administrado kaj reduktado de la ŝtato al financa peranto.²⁶

Por priskribi la efikon de la novliberala revolucio, Harvey pruntas la frazon "kreiva detruo" de la ekonomikisto Joseph Schumpeter, kiu uzas ĝin por priskribi la detruajn fortojn enecajn al ekonomia novigado. Schumpeter uzas la ekonomikon de Karl Marx por nomi kaj identigi "kreivan detruon", kiu laŭ la teorio de Schumpeter kontribuos al la kolapso de kapitalismo.²⁷ "Kreiva detruo" estis poste uzata de novliberaluloj por etikedi la procezon de malgrandigo, kiu igas kompaniojn sveltaj kaj facilmovaj en konkurenciva merkato.²⁸ Ĉu ĉi tiu kreiva detruo estas bona aŭ malbona nun estas en la okulo de la rigardanto.

La sekulara vivo, inkluzive de la vivoj de sekularaj virinoj, estas mikrokosmo de ĉi tiuj pli grandaj transformoj. Multaj akademiuloj pri sekularismo observis proksiman rilaton inter esti sekulara, sekularismo, kaj la aŭtonoma individuo de liberalaj demokratiaj nacio-ŝtatoj.²⁹ Sur pli ĉiutaga nivelo, sociologino Christel Manning observis, ke nereligiaj gepatroj kutime emfazas lasi siajn infanojn elekti ĉu esti religiaj - kaj kiun religion elekti - anstataŭ trudi "nenian religion" al ili.³⁰ Kathryn Lofton faris similan observadon pri la kresko de infaneduka literaturo, legante ĝin kiel simptomon de la atomigo de la familio kaj la pliigitaj ŝarĝoj, kiujn novliberalismo metas sur individuojn, precipe virinojn.³¹ En la foresto de institucia subteno, sekulara

virinoj alfrontas pli da elektoj - kaj pli malfacilajn elektojn - ol usonanoj, kiuj estas

enkonstruitaj en religiaj komunumoj, kiuj povas profiti de impostdeprezo kaj la rekta subteno de la usona registaro.

Helmut K. Anheier kaj Lester M. Salamon, "La Senprofita Sektoro en Kompara Perspektivo," en *La Senprofita Sektoro: Esplormanlibro*, redaktita de Walter W. Powell kaj Patricia Bromley, 2a eld. (New Haven: Yale University Press, 2006), 89–114. Joseph A. Schumpeter, *Kapitalismo, Socialismo kaj Demokratio*, 1a eld. (Novjorko: Harper Perennial Modern Thought, 2008). Richard L. Nolan kaj David C. Croson, *Kreiva Detruo: Ses-ŝtupa Procezo por Transformi la Organizon* (Boston: Harvard Business School Press, 1995). Talal Asad, *Formacioj de la Sekulara: Kristanismo, Islamo, Moderneco, Kultura Memoro en la Nuntempo* (Stanfordo: Stanford University Press, 2003); John Lardas Modern, *Sekularismo en Antaŭmilita Ameriko: Kun Referenco al Fantomoj, Protestantaj Subkulturoj, Maŝinoj, kaj Iliaj Metaforoj: Prezente Diskutojn pri Amaskomunikiloj, Moby-Dick, Spiriteco, Frenologio, Antropologio, Ŝtata Malliberejo Sing Sing, kaj Sekso kun la Nova Motiva Forto* (Ĉikago: Chicago University Press, 2011); Saba Mahmood, *Religia Diferenco en Sekulara Epoko: Minoritata Raporto* (Princeton: Princeton University Press, 2016); vidu Scott, *Sekso kaj Sekularismo*. Christel J. Manning, *Perdante Nian Religion: Kiel Nealigitaj Gepatroj Kreskas Siajn Infanojn* (Novjorko: New York University Press, 2015). Kathryn Lofton, "Religio kaj la Aŭtoritato en Usona Gepatrado," *Journal of the American Academy of Religion* 84, no. 3 (Septembro 2016): 806–841.

Tial do ankaŭ en ĉi tiu duobla senco, bona kaj malbona, "kreiva detruo" estas taŭga metaforo por la rilato de sekularaj virinoj kun religio kaj la servoj, kiujn institucioj kiel preĝejoj povas provizi. La neo, kiu liberigas sekularaj virinoj de religia kredo, devoj kaj tradicioj ankaŭ generas bezonas rekrei tion, kion religiaj institucioj kaj profesiuloj longe provizis. Tiu ĉi detruo povas esti ĝoja sperto de libereco; ĝi ankaŭ povas generi ŝarĝan, senfinan liston de farenadaĵoj.

Aŭskultante Sekularajn Virinojn

Aldone al la multaj laikaj virinoj, kun kiuj mi parolis dum la kampa esplorado, kiun mi faris inter 2012 kaj 2018, mi ankaŭ lernis de la laikaj virinoj, kiuj respondis al enketo, kiun mi plenumis. En marto kaj aprilo de 2021, la Enketo pri Sekularaj Komunumoj (SLS) kolektis 12 370 validajn respondojn de organizitaj nekredantoj je Usono. Por la celoj de la enketo, "organizitaj nekredantoj" estas homoj, kiuj respondis jese al nia kribra demando, "Ĉu vi iam apartenis al grupo aŭ komunumo, interrete aŭ persone, specife por ateistoj, agnostikuloj, humanistoj, aŭ aliaj specoj de nekredantoj?"³² Ĉi tiuj estas la samaj grupoj, kiujn mi studita dum mia etnografia esplorado.

Responde al malfermaj demandoj faritaj en la SCS, multaj sekularaj virinoj skribis, ke ili portas ekstrajn hejmajn ŝarĝojn ĉar ili estas sekularaj. En ĉi tiu sekcio, mi donas al ĉi tiuj virinoj spacon por paroli por si mem kaj priskribi iliajn apartajn spertojn pri esti nereligiaj. La ekzemploj, kiujn mi fokusas, rilatas plejparte al edukado de infanoj kaj konstruado de subtenaj komunumoj. En la fono de la spertoj, kiujn ĉi tiuj virinoj priskribas, estas pli grandaj sociaj fortoj kiel kristanismo, novliberalismo kaj patriarkeco, kiuj strukturis iliajn vivojn kaj igas ilian ĉiutagan vivon postulas unike siajn. La SCS estas anonima, do mi identigas la virinojn per iliaj aĝo (kiu iom indikas ilian vivstadion) kaj ilia loko (ĉar estas malpli da laikaj homoj ekster gravaj urboj).

Sekularaj virinoj observas, ke infanprizorgado kaj aliaj bezonoj pri infanedukado estas inter iliaj plej malfacilaj defioj.³³ Ekzemple, virino kiu estas 51-jara kaj

Vidu ankaŭ Ryan T. Cragun, Christel Manning kaj Lori L. Fazzino, *Organizita Sekularismo en la Usono: Novaj Direktoj en Esplorado* (Berlino: DeGruyter, 2017).

Por bonega kaj multe pli detala studo pri nereligia gepatrado, vidu Manning, Losing

Nia Religio; Christel J. Manning, "Nealigitaj Gepatroj kaj la Religia Trejnado de Iliaj Infanoj," *Sociologio de Religio* 74, n-ro 2 (2013): 149–175.

loĝas ekster Denvero, Kolorado, agnoskis, ke kreskigi infanojn sen religio venas kun certaj sociaj ŝarĝoj:

[La] sola malavantaĝo de ne esti religia estas deziri trovi pli da NE-religiaj homoj por pasigi tempon kun mi. Mi loĝas en tre religia regiono, kaj estas tiom da familianoj aŭ patrino/infanaj grupoj kiuj estas parto de preĝejoj. Estus agrable integriĝi. Religio estas grandega parto de la vivoj de pluraj najbaroj, kaj mi timas, ke ili malakceptus niajn infanojn se ili sciis, ke ni ne estas religia.

Alia virino, kiu estas 37-jaraĝa kaj loĝas en antaŭurbo de Ĉikago, priskribis kiel la La pandemio de COVID-19 igis la taskon trovi sekularajn familiojn por interrilati kun pli malfacile: "Estis defio trovi aliajn ateistojn, ĉar multaj homoj ne identigu sin kiel tia. Mia edzino kaj mi serĉis pli da ĉeestaj agadoj ĝuste kiam COVID-19 trafis, por trovi aliajn familiojn kun pli junaj infanoj por konekti kun". Por ambaŭ virinoj, kreskigi infanojn sen religio estas miksaĵo de libereco kaj la ekstraj ŝarĝoj, kiuj akompanas ĝin.

Trovi komunumon de similpensaj nekredantoj povas esti aparte grava kaj aparte malfacila en partoj de Usono, kiuj estas religie kaj politike... konservativa. 44-jaraĝa virino, kiu loĝas en kampara Pensilvanio, diris, ke komunumo estas unu el la aferoj, kiujn ŝi plej sopiras pri esti religia. Ŝi klarigis: "Precipe nun, kiam mi havas infanon, estas frustrante, ke mi sentas, ke mi preparas ŝin por senti sin tre sola en nia konservativa kristana regiono". 54-jaraĝa virino, kiu loĝas en kampara regiono ekster Vaŝingtono, priskribis kiel ŝi kaŝis sian ateismon dum ŝiaj infanoj kreskis:

Mi loĝas en RED-respublikana regiono, kaj mi scias, ke miaj infanoj havus sekvojn. se mi dirus ion kiam virinoj, kiujn mi konis en la lernejoj kaj kun kiuj volontulis ktp., parolis pri siaj preĝejoj kaj bibliaj studoj kaj volis, ke mi aliĝu al iliaj preĝejoj. Ili preĝis, se ni manĝis ekstere, ktp. Do mi diris nenion, dum jaroj, por ke miaj infanoj ne suferu pro MIAJ elektoj, miaj ateistaj vidpunktoj. Miaj infanoj diplomiĝis kun magistras gradoj, kaj [estas] ekstere loĝantaj siajn proprajn vivojn nun. Do nun, diable, mi retenas nenion. Mi ne zorgas pri tio, kion iu ajn pensas plu.

Kiel Catherine, la zorgo de ĉi tiu virino pri siaj infanoj igis ŝin kompromisi publike kaj kaŝi sian identecon. Nun, kiam ŝiaj infanoj estas plenkreskuloj, ŝi liberiĝis de socia devo, kiun ŝi prenis serioze dum jardekoj.

Virinoj ankaŭ esprimis kiom malfacile povas esti trovi senton de komunumo por sin mem kiam ili estas nereligiaj. 38-jaraĝa virino kiu loĝas ekstere el Dallas, Teksaso, diris al ni: "Foje mi sopiras havi la tujan apartenon, kiun venas kun esti parto de religia grupo". 39-jaraĝa virino, kiu loĝas en malgranda urbo en Norda Utaho esprimis similan sopiron: "Havi komunumon de homoj, kie mi povus amikiĝi kaj je kiuj mi ankaŭ povus fidi por helpo dum tempoj de malsano aŭ krizo". Kaj tria virino, kiu estas 64-jara kaj vivas

proksime de Boca Raton, Florido, priskribis kiel ŝi kompromisis en la pasinteco por plenumi sian bezonon pri komunumo: "Persone, mi partoprenis en organizitaj religiaj eventoj por la komunumaj aspektoj sed mi ne estas nek religia nek spirita". Kiel Katarina, ŝi estis religia – almenaŭ iasence – malgraŭ ne esti kredanto kaj ne konsiderante sin spirita. Ŝiaj kompromisoj reflektas ŝiajn unikajn ŝarĝojn.

Kvankam multaj laikaj virinoj raportis bezonon de fortaj nekredantaj komunumoj en siaj SCS-respondoj, malmultaj havas la blon aliĝi al komunumo kiu plenumas familiajn bezonojn tiel, kiel multaj religiaj komunumoj povas. Ĉe laborsesio, kiun mi ĉeestis en 2012 por gvidantoj de nekredantaj komunumoj, virinoj plurfoje priskribis, kiel lokaj nekredantaj komunumoj ne sukcesas plenumi iliajn bezonojn, kaj ili sugestis, ke ĉi tiu malsukceso malfaciligas por virinoj fariĝi sekularaj. A virino nomata Kirstin priskribis sian idealon kaj kiel sekularaj komunumoj falas

mallonga:

Mia revo estas havi programon pri etika edukado, kiu kunvenas almenaŭ dufoje monate. Mi sentas kvazaŭ ekzistas vivciklaj problemoj, kie homoj eliras el la [sekulara] movado. Homoj ĉesu post la universitato kaj post kiam ili komencas havi infanojn kaj familiojn. Se vi volas virinojn por veni al viaj diskutgrupoj, vi bezonas infanprizorgadon. Se vi havas piknikon, vi bezonas ludojn kaj tiajn aferojn. Ni kreskas al tiu tempo, kiam ni povos fariĝi legitimaj alternativo al religiaj institucioj. Ni ankoraŭ ne estas legitima alternativo. Ni simple ne estas.

Virino nomita Charlotte ankaŭ parolis pri sia ideala sekulara komunumo: "Mi daŭre havu ĉi tiujn fantaziojn. Se mi gajnus la loterion, mi aĉetus konstruaĵon, kaj mi havus Liberpensejo, aŭ io simila, loko kie vi povas kunpreni viajn infanojn kaj havi tian helpon kaj implikiĝon kun aliaj homoj".

Alia virino, Debbie, kiu gvidas komunumon en Iovao, klarigis kiel la servado al familioj tute ŝanĝis la demografion de ŝia grupo. Ŝi kaj aliaj gvidantoj volis igi ŝian komunumon "pli familiema, do panjoj ne devas gardi la infanojn dum edzoj venas al eventoj". Ŝi diris, ke ŝia kom-

munumo "komencis iri al arkado ĉar ĝi estas pli infanamikaejo", kaj ili nun organizas piknikojn je Memortago kaj Laborotago. Ŝia komunumo havas kreskis al pli ol 100 homoj, kaj ŝi diris al ni, ke ĉirkaŭ duono de la ĉeestantoj nun estas familioj. Antaŭ ĉi tiu ŝanĝo, Debbie ofte estis la sola virino kiu ĉeestis eventojn. La superforta vireco de la grupo fortis virinojn: "Estis tre timige por nova virino veni, ĉar ĉiuj viroj flirtus kun la sola nova virino."

virino. Ili devis fari regulon, ke ili lasos la unu virinon sola".

Kvankam la malkonvena konduto de ĉi tiuj viroj ne povas esti kulpigita nur al la malabundeco de virinoj en ilia komunumo, laŭ la percepto de Debbie, rekrutado de pli da familioj solvis la problemon.

La spertoj de Kirstin, Charlotte, kaj Debbie resonas kun la penso de Catherine. teorio, ke multaj laikaj virinoj volas povi aliĝi al religiaj komunumoj

ligoj por laikaj homoj, sed ke la ekzistantaj komunumoj plejparte celas virojn.

La manko de fortaj laikaj komunumoj en multaj partoj de Usono signifas, ke al laikaj virinoj mankas adekvata subteno de komunumo de similtensaj nekredantoj. Sen aliro al impost-subtenata aŭ preĝej-subvenciita ritaj specialistoj kaj familiaj servoj, laikaj virinoj portas la ŝarĝon de sia nereligia libereco misproportie.

Konkludo

Mi komencis ĉi tiun ĉapitron per la kompreno de Catherine, ke nereligiaj virinoj spertas unikajn ŝarĝojn en Usono. Mi poste subtenis la asertojn de Catherine montrante la religiajn originojn de la usona neprofitcela sektoro kaj la specialajn privilegiojn, kiujn la usona juro donas al religiaj neprofitcelaj organizaĵoj, precipe preĝejoj. Mi poste montris kiel la usona neprofitcela sektoro rapide kreskis dum la pasintaj jardekoj kaj kiel ĉi tiu kresko estas parto de pli granda tendenco al novliberalismo. Ene de ĉi tiu reorganizita reĝimo, religiaj neprofitcelaj organizaĵoj okupas privilegian rolon kaj havas ekstran subtenon de klopodoj kiel la Blanka Domo Oficejo pri Kred-Bazitaj kaj Komunumaj Iniciatoj. La strukturaj avantaĝoj de esti religia daŭre estas aljuĝitaj al tiuj, kiuj povas sukcese imiti Protestantismon.³⁴ Foje laikaj komunumoj estas sufiĉe sukcesaj

en ludi la protestantan ludon, ke ili povas profiti de impostaj avantaĝoj kaj registaraj subvencioj. Sed pli ofte ol ne, laikaj homoj en Usono vivas en la granda resto de religio.³⁵ Laikaj virinoj, aparte, sentas la strukturan foreston de religio en siaj ĉiutagaj hejmaj vivoj. La ŝarĝoj, kiujn ili spertas, estas simptomoj de pli grandaj sociaj fortoj kiel kristana influo, tendencoj al novliberalismo, kaj patriarka divido de hejma laboro (kiu kongruas kun kristanismo, kvankam ne distinga por ĝi, ĉar patriarkeco ankaŭ regas inter sekularaj homoj).³⁶ Ĉi tiuj strukturaj fortoj ankaŭ povas helpi nin kompreni kelkajn el la kialoj, kial virinoj restas pli religiaj ol viroj en Usono, kio ne estas la kazo en multaj aliaj

okcidentaj landoj.³⁷ Sociaj sciencistoj longe rekonis tiel nomatan "seksan breĉon" inter la religieco de viroj kaj virinoj. Kelkaj klarigis ĉi tiun diferencon per biologiaj terminoj, argumentante, ke forlasi religion estas socie...

Vidu Wenger, Ni Havas Religion; Nongbri, Antaŭ Religio.

Vidu Blankholm, La Sekulara

Paradokso. Vidu Scott, Sekso

kaj Sekularismo. Joseph O. Baker kaj Andrew L. Whitehead, "Saksa (Ne)Religio: Politiko, Edukado, kaj Seksaj Breĉoj en Sekularismo en Usono," Social Forces 94, n-ro 4 (junio 2016): 1623-1645.

riska kaj ke testosterono malpliigas risko-eviton al viroj.³⁸ Virinoj, do la argumento iras, estas malpli pretaj suferi la stigmaton de esti sekularaj. Aliaj klarigis ĉi tiun malemon al stigmato argumentante, ke virinoj alfrontas multe pli da diskriminacio ol viroj, do ilia daŭra engaĝiĝo kun religio estas praktika, prefere ol hormona.³⁹ Subtenante la vidpunkton, ke religiaj diferencoj ne estas biologie denaskaj, aliaj akademiuloj trovis, ke la religia seksa malegaleco varias ne nur laŭ kulturoj, sed ankaŭ ene de religio.⁴⁰

La teorio de Catherine provizas helpeman suplementon por kompreni la ŝtatan rolo en la ŝajna seksa malegaleco en usona religieco. En patriarka socio kiel la En Usono, certaj hejmaj respondecoj falas misproporcie sur virinojn. Ĉar la usona civila socio, inkluzive de religio, longe liveris servojn, kiuj helpi virinojn porti ĉi tiujn ŝarĝojn, forlasi religion estas pli malfacile por virinoj, precipe se ili havas familiojn. Ĉar novliberalismo plue atomigas kaj familiojn kaj la sociala ŝtato, la ŝarĝo sur laikaj virinoj kreskas. Kontraste, en iuj landoj en Eŭropo, la registaro anstataŭigis iujn el ĉi tiuj servoj ĉar iliaj socialaj ŝtatoj estas pli fortikaj kaj ĉar ili konfiguras la rilaton inter eklezio kaj ŝtato malsame, permesante rektan subtenon de impostpagantoj por kaj konvencie religia kaj neteista pastraro. La persisto de patriarkeco malgraŭ kreskanta nombro da virinoj enirantaj la laborantaron igas vivciklajn ritojn kaj servoj kiel infanprizorgado gravaj bezonoj por sekularaj virinoj kaj tial gravaj servojn por laikaj komunumoj oferti. Por iuj virinoj, ĉi tiuj rimedoj estas nemalhaveblaj, do kiel Katerino, ili serĉas ilin kie ajn ili povas, inkluzive en religioj, kiujn ili ne konsideras siaj propraj.

La malfacilaj elektoj, kiujn nereligiaj virinoj alfrontas dum la edukado de infanoj kaj zorgado pri siaj familioj estas simptomoj de pli vasta realo en Usono, en kiujn religiaj organizaĵoj provizas esencan subtenon. La ĉiutagaj spertoj de nereligiaj virinoj atentigas pri la struktura graveco de religia subteno, ĉar ili montras kiom malfacile estas malakcepti religion. Ke multaj nekredantoj komunumoj ne anstataŭigas la servojn, kiujn religiaj komunumoj provizas, rakontas sia propra interesa rakonto. Ifoje nekredantoj volas tute eviti formi komunumojn ĉar ili ŝajnas tro religiaj. Eĉ kiam ili ja formas komunumojn-

Landon Schnabel, "Kiom Religiaj Estas Usonaj Virinoj kaj Viroj? Seksaj Diferencoj kaj Similecoj," *Revuo por la Scienca Studado de Religio* 54, n-ro 3 (2015): 616–622; Landon Schnabel, "La Seksa Preĝmalegaleco: Salajra Laboro kaj la Religieco de Alt-Salajraj Virinoj kaj Viroj," *Gen-der & Society* 30, n-ro 4 (aŭgusto 2016): 643–6669.

Penny Edgell, Jacqui Frost kaj Evan Stewart, "De Ekzistecaj ĝis Sociaj Komprenoj de Risko: Ekzamenante Seksajn Diferencojn en Nereligio," *Social Currents* 4, n-ro 6 (2017): 556–574. Landon Schnabel, "Pli Religia, Malpli Dogma: Direkte al Ĝenerala Kadro por Sekso Diferencoj en Religio," *Socia Scienca Esplorado* 75 (septembro 2018): 58–72.

kravatoj, ili ofte emfazas leggrupojn aŭ prelegojn kaj evitas elementojn, kiuj sentas sin tro multe simila al religio. La malemo de sekularaj homoj al religio kaj al tradukado de elementoj kiel religiaj ritoj en sekularajn analogojn pliseverigas la defiojn de virinoj. Timoj pri ŝajnado tro religia kontribuas al sekularaj virinoj kiel

Catherine turnante sin al religio por trovi tion, kion ili bezonas.⁴¹ La manko de subteno por la hejma laboro de sekularaj virinoj estas parte pro kristanismo, parte pro novliberalismo, parte pro patriarkaj labordividoj, kaj parte pro sekulara la propra malemo de homoj tro simili al religio. Ĉi tiuj implikitaj fortoj formi la vivojn de sekularaj virinoj kaj lasi ilin kun pli ol ilia justa parto porti.

Vidu Blankholm, La Sekulara Paradokso.

Stacey Gutkowski

Ŝtata (Ne)Sekularismo kaj Religia Ambivalenco en la Proksima Oriento

Ekde la 1990-aj jaroj, akademiuloj bazitaj en la Okcidento pli interesiĝis pri la rilatoj inter islamo kaj ŝtato en la Mezoriento kaj Nordafriko (MENA). Dinamikoj kiuj evoluis dum la 1980-aj jaroj kaptis la imagojn: islama socia

reviviĝo, pliigita aktivismo de islamistaj politikaj partioj, regiona supereco de religie konservativaj registaroj en Irano kaj Sauda Arabio. Akvodislamo venis

kiam Al-Kaida prononis siajn atakojn de la 11-a de septembro 2001 kontraŭ Usono per ĝihadista idiomo. Tio altiris senprecedencan okcidentan atenton al islamo, pelante la studadon de islamo de la marĝenoj al la ĉeftendenco de okcidenta socia scienco.

Kontraŭ ĉi tiu fono, kelkaj akademiuloj provis reliefigi la historiajn kaj sociajn limojn de la islama reviviĝo, atentigante pri la evoluo de sekularaj ideoj en la Proksima Oriento de la deknaŭa jarcento ĝis la 1960-aj jaroj. La

la glortempo de modernaj sekularaj politikaj kaj sociaj ideoj tra la Proksima Oriento estis de la 1920-aj jaroj ĝis la fruaj 1970-aj jaroj, atingante pinton en la 1950-aj kaj 1960-aj jaroj.¹

Du ĉefaj fadenoj de akademia diskuto pri la sekulara en la MENA havas aperis. Oni diskutas sekularismon kiel politikan projekton bazitan sur apartigo civila regado de klerikala aŭtoritato. Ĉi tiu politika projekto unue disvolviĝis en kulture protestantaj kristanaj kuntekstoj sed kun universaligantaj idealoj. Ĝi disvastiĝis preter Eŭropo kun la apero de la moderna ŝtata sistemo. Ĝiaj idealoj estis adoptita kaj adaptita en la regiono, unue de la Otomana Imperio fine de la deknaŭa jarcento kaj poste modernigantaj naciismaj ŝtatgvidantoj en la dudeka. Kelkaj akademiuloj ene de ĉi tiu fadeno, konstruante sur la laboro de Talal Asad pri la kulture protestanta, eŭropa genealogio de sekularismo esploris kiel "moderna sekulara regado" kiel universaliga ideologio daŭre efikas sur la regionon, samtempe kun islama politika kaj socia reviviĝo.²

Dua fadeno de esplorado pri individuoj aperis el diskutoj pri 'ĉiutaga islamo'.³ Ĝi esploras la islamajn-sekularajn vivmondojn de tiuj, kiuj pridemandas

Paul Salem, "La Leviĝo kaj Falo de Sekularismo en la Araba Mondo," Middle East Policy 4, n-ro 3 (1996): 147–160.

Saba Mahmood, Religia Diferenco en Sekulara Epoko: Minoritata Raporto (Princeton: Princeton Universitata Eldonejo, 2015). Hussein Ali Agrama, Pridubante Sekularismon: Islamo, Suvereneco, kaj la Jurŝtato en Moderna Egiptio (Ĉikago: Chicago University Press, 2012).

Nadia Fadil, "ne-/malkaŝo kiel etika praktiko," Feminist Review 98 (2021): 83–109.

la amplekso kaj limoj de islama tradicio, inkluzive de tiuj, kiuj distancigas sin de islamo, kun aparta fokuso sur la 2010-aj jaroj pluen.⁴ Ambaŭ fadenoj de stipendioj interagis kun stipendioj pri "sekularismo" kaj "nereligieco" en okcidentaj, kulture kristanaj, liberalaj demokratiaj kuntekstoj, samtempe elstarigante diferencojn, inkluzive de manieroj kiel konceptoj evoluigitaj pensante pri la Okcidento ne apliki.

Tamen, riĉa engaĝiĝo inter la du fadenoj de esplorado pri la islamaj plimultoj de la MENA, pri sekularismo kiel politika projekto kaj pri sekularaj vivomondoj respektive, estas ankoraŭ ĝermanta. Ĉi tiuj du fadenoj fokusiĝas al malsamaj niveloj de analizo: grandaj sociaj strukturoj (kiel ekzemple, sed ne limigite al, ŝtato) kaj individuoj respektive. Ekzistas breĉo malgraŭ ke akademiuloj plurfoje emfazas kiel dum 40 jaroj, registaroj respondantaj al politika konkurenco de islamistoj helpis devigi socian konformiĝon al religiaj, patriarkaj kaj aliaj tradiciaj normoj, permesante al religie konservativaj aktoroj trudi sian manieron vivon sur aliajn. Tio produktis malsaman Mezorionton ol tiu de la 1920-aj jaroj la 1960-aj jaroj, kiam pli sekularaj, liberalaj vivmanieroj estis publike videblaj, precipe inter urbaj superaj kaj mezaj klasoj. Interese, ekzistas ampleksa literaturo pri la judaj civitanoj de Israelo, pri judaj sekularaj vivmondoj, pri demandoj de politika sekularismo, kaj pri rilatoj inter agantoj kaj sociaj strukturoj.⁵ Tamen, ankaŭ preskaŭ ne ekzistas interrilato inter literaturoj pri juda sekulareco en Israelo kaj pri islama sekulareco kiel ĝi estas vivata en arabaj, turkaj kaj Iranaj kuntekstoj, malgraŭ klaraj paraleloj.

Unue, grava averto: la koncepto de la sekulara daŭre estas vaste disvastigata malakceptita ene de islamaj kuntekstoj, sed tio ne signifas, ke ĝi ne ekzistas.⁶ Scienculoj komencis elfosi novan historion de tio, kion ili nomas "Islamigitaj Sekularecoj" en islamaj plimultaj kuntekstoj, inkluzive de la MENA, kun sekulareco difinita kiel la kultura, simbola kaj institucia diferencigo inter religio kaj aliaj sociaj sferoj.⁷ Diferencigo inter tio, kio estas kaj ne estas parto de la sfero de islamo estis integrita al socia evoluo de islamo dum ĝi disvastiĝis preter la kontinento

Karin Van Nieuwkerk, "Enkonduko: 'Religia Transformo en la Mezoriento: Spiriteco,' Religia Dubo kaj Nereligio en la Proksima Oriento," Religioj 12, n-ro 426 (2021): 1–7.

Stacey Gutkowski, Religio, Milito kaj la Sekularaj Jarmiloj de Israelo: Ĉu Esti Akceptebla? (Manĉestro: Manchester University Press, 2020) 11–48.

Florian Zemmin, "Kiel (Ne) Preni Sekularecon Preter la Moderna Okcidento: Reflektoj el Islama Sociologio," Laborpapero serio de HCAS 'Multoblaj Sekularecoj - Preter la Okcidento, Preter Moderneco, #9 (Leipzig: Universitato de Leipzig, 2019) 44.

Markus Dressler, Armando Salvatore kaj Monika Wohlrab-Sahr, "Islamicate Secularities: New Perspektivoj pri Kontestata Koncepto." Historia Socia Esploro 44, n-ro 3 (2019): 7–34. Kontraste, ili difinas sekularismon kiel norman pozicion, ke religio kaj politiko estu apartigitaj, plus politikaj aranĝoj subtenantaj apartigon. Monika Wohlrab-Sahr kaj Marian

monpunoj de Mekko kaj Medino en la sepa jarcento. Ekzemple, Kramer notas ke fruaj islamaj akademiuloj evoluigis la ideon de "morale 'indiferenta' domajno (al-mubab) aŭ neŭtrala spaco".⁸ Indikante iujn areojn de morala konduto kiel parton de ĉi tiu domajno, akademiuloj "ne [celis] apartigi ilin de la amplekso de Islamo. Prefere, ili ellaboris spacojn, kiujn oni povus reguli per homfaritaj reguloj, kondiĉe ke tiuj reguloj ne malobservis islamajn normojn kaj valorojn".⁹ Tia porcesoj datas de antaŭ la apero de la moderna ŝtato kaj tial ne estas ŝuldataj tute al la historio de apartigo de religio kaj ŝtato, kiu evoluis en Eŭropo.

La ĉapitro daŭrigas jene. Unue, ĝi analizas la sciencon pri sekulara vivmondoj kaj pri sekularismo kiel aro de politikaj projektoj en la islama plimulto partoj de la MENA. Ĉi tio estas kritika sinteza recenzo de akademia literaturo, kiu ankoraŭ ne estas farita. Poste la ĉapitro turniĝas al la kazo de Libano, kie diskuto pri la sekulara estas aparte riĉa. Ĝi ekzamenas geedzecon kiel ekzemplon kie demandoj pri ŝtata kaj individua religia ambivalenco intersekciĝas. Tiam, Rigardante preter Libanon, la ĉapitro prezentas novan teorion kadron, inspiritan de la kampa teorio de Pierre Bourdieu. Ĝi skizas skizon de nova esplorado tagordo por kompari rilatojn inter la ŝtato, socio kaj religie ambivalencaj individuoj en la Proksima Oriento.

Fine, inspirita de Schielke, mi uzas "religian ambivalencon" por kapti gamo da signifofaraj kondutoj kaj kredoj establitaj en la emerĝanta etnografia registro. Ĉiuj estas orientitaj al la celo vivi bonan vivon, en malsamaj manieroj, kun ĉi tiu gamo de konduto kaj kredoj ĉiam principe ordigita laŭ rilate al religio.¹⁰ En ŝtatoj kun islama plimulto, homoj poziciigas sin rilate al la limoj de islama populara/konvencia pieco. La religie ambivalencaj, kiuj naskiĝis en kaj socie identiĝas kun neislama malplimulto religia komunumo orientiĝas kaj al islamo kaj al ĉi tiu ne-islama komunumo samtempe. Tia religia ambivalenco eblas pro la sociaj kondiĉoj de kion Dressler, Salvatore kaj Wohlrab-Sahr nomis "islama sekulareco".¹¹ Tamen, la termino, kiel mi uzas ĝin, rilatas specife al la sintenoj, kondutoj kaj ideoj pri 'individuoj' navigantaj ĉi tiujn sociajn kondiĉojn, laborante de sia vidpunkto rigardu eksteren. Individuoj kompreneble ankaŭ povas esti ambivalencaj rilate al tiuj kondiĉoj-

Burchardt, "Multoblaj Sekularecoj: Direkte al Kultura Sociologio de Sekularaj Modernecoj," *Kompara Sociologio* 11 (2012): 875-909.

Gudrun Krämer, "Religio, Kulturo kaj la Sekulara: La Kazo de Islamo," *Serio de Laborpaperoj de HCAS 'Multoblaj Sekularecoj - Preter la Okcidento, Preter Modernecoj* #23, 74. Kramer, "Islam", 74.

Vidu Johannes Quack, "Skizo de Rilata Aliro al 'Nereligio'." *Metodo kaj Teorio en la Studo de Religio* 26, n-ro 4-5 (2014): 439-469.

Vidu Dressler, Salvatore kaj Wohlrab-Sahr, "Islamaj Sekularecoj."

cioj de sekulareco en ilia vivkunteksto. Tamen, kreskanta kvanto da literaturo pri individuoj sugestas, ke la ĉefa objekto de ilia ambivalenco estas la religia tradicio de ilia naskiĝo, ĉu tio estu islamo, kristanismo aŭ alia. Bazante min sur Schielke, mi komprenas religian ambivalencon kiel la emocian-socian respondon de individuo al vivo sub dinamikaj nuntempaj kondiĉoj de samtempa religia reviviĝo kaj sekularigado ene de la socia sfero, dinamiko trovebla tra la MENA hodiaŭ, kaj inter islamanoj kaj ne-islamanoj.

Sekularaj Vivmondoj kaj Religia Ambivalenco en Dio-Obeantaj Socioj

Sunaismo estas la plimulta religio en la Proksima Oriento kune kun aro da etno-religiaj malplimultoj, kiuj sekvas abrahamajn (ŝijaismon, heterodoksajn kaj/aŭ sinkretajn formojn de islamo, multajn kristanajn sektojn, judismon) kaj ne-abrahamajn kredojn. Dum la pasinta jardeko, du novaj verkfadenoj aperis por priskribi la vivojn de malgranda sed ŝajne kreskanta nombro da homoj en islama-plimultaj Proksimaj Orientaj kunteksto, kiuj diras, ke ili estas nekredantoj, ambivalencaj rilate al islamo aŭ eksplicite ne-religiaj. La unua verkfadeno estas ĵurnalista/memoraĵa. Ĝi celas priskribi (aŭ mem-priskribi) la vivitan sperton de ateistoj, ofte por okcidenta publiko, kun forta normiga fluo de homaj-raĵtoj-lobiado por nekredantoj, kiuj povas alfronti punojn intervalantajn de socia sankcio aŭ ostracismo ĝis morto.¹²

La dua estas etnografia. Ĉi tiu fadeno ankaŭ celas priskribi la kontraŭdirojn de ĉiutaga vivsperto laŭ pli teorie informita maniero.¹³ Dum akademiuloj konsentas pri tio, kion ili vidas etnografie, ili diskutas pri interpretado kaj kiel plej bone legi religian ambivalencon: kiel nuancojn de malpieco/nekredo aŭ kiel spiritan navigadon en konversacio kun aŭ eĉ ene de islama tradicio.

Ĉi tiuj du fadenoj kuniĝis kun tria, pli malnova fadeno de verkado, kiu inkluzivas filozofion, ekzegezon kaj hermeneŭtikon, kiu pripensas la naturon de morala, skriba kaj ontologia dubo kaj estas elkreskaĵo de la praktiko de ijtihad ('interpretado') ene de la islama tradicio.¹⁴

Brian Whitaker, Araboj Sen Dio: Ateismo kaj Kredlibereco en la Proksima Oriento (Create-Space, 2017). Samuli Schielke, "Esti nekredanto en

tempo de islama reviviĝo: Trajektorioj de dubo kaj certeco en nuntempa Egiptujo," *Internacia Revuo pri Mezoriantaj Studoj* 4 (2012): 301–320.

Vidu Charles Hirschkind, "Herezo aŭ Hermeneŭtiko? La Kazo de Nasr Hamid Abu Zayd," *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 12, n-ro 4 (1995): 463–477.

Subtenante lastatempan sciencon (kaj okcidentan amaskomunikilan) intereson pri individuoj, vivita religia ambivalenco kaj sekularaj vivmondoj estas novaj datumoj, kiuj provas kvantigi mem-raportitan "diverĝon" de konvencia religieco en donita islama-plimulta mezorienta socio. Por registriĝi en enketo, kio distingas diverĝon de menafad ('neglekto' aŭ 'milda neglekto' de piai praktikoj, kiu estas interna al vivata islama tradicio), estas ke ĝi estas mem-priskribita kiel tia.¹⁵

Ĉi tiuj novaj datumoj montras movadon laŭlonge de la tempo en multaj (ne ĉiuj) arabaj landoj, sed ĝi estas problema pro kialoj, kiujn mi plue analizos per etnografiaj analizaj nuancoj poste en ĉi tiu sekcio. Ekzemple, la enketo de la Araba Barometro spuris religian ŝanĝon inter 2013 kaj 2019 en 11 landoj. La du plej multaj landoj en 2013, kie homoj mem-identigis kiel "ne-religiaj", estis Tunizio (31 procentoj) kaj Libio (25 procentoj). Ĉi tiuj estas ankaŭ la landoj, kiuj montras la plej grandan ŝanĝo, kun pli da homoj identigantaj sin kiel tiaj en 2019. Tamen, la kunteksto gravas. En 2013, Libano havis la duan plej altan nombron da respondintoj deklarantaj sin mem ne esti religiaj, kaj ĉi tiu nombro restis preskaŭ tute la sama en 2019.¹⁶ Ĉi tio sugestas novajn mediajn faktorojn en Tunizio kaj Libio, kiuj igis socie akceptebla diri, ke vi ne estas religia (verŝajne almenaŭ rilata) parte al la renverso de diktatoroj dum la araba printempo kaj politika leviĝo de islamistoj). Tamen, tio ankaŭ estis pli larĝa tendenco inter nordafrikaj junuloj, inkluzive de Maroko, Egiptujo kaj Alĝerio. Kontraste, faktoroj kiuj igas socie akcepteblan nomi sin laika en Libano restis samaj dum ĉi tiu periodo.

Kritike, ĉi tio ne estas unudirekta procezo de religia malkresko en la regiono; pli ĝuste, kiel montriĝas tra la mondo kaj tra la tempo, pieco estas io kiu fluas kaj refluas en la mallong-meza limtempo. La plej freŝa Araba Barometro enketoj faritaj en 2021 ĝis 2022 montras, ke ordinara homoj nun malpli emas ol en 2018 ĝis 2019 por diri, ke ili ne estas religiaj kaj pli verŝajne por diri, ke ili okupiĝas pri ĉiutagaj praktikoj de pieco, kun ĉi tiuj tendencoj aparte fortaj inter junulo, kiu gvidis la antaŭan tendencon al mem-deklarita nereligieco. Ĉi tio estis la kazo en Palestino, Jordanio kaj Sudano, kaj ankaŭ en Nordafriko, kvankam ne la kazo en Libano aŭ Irako, kie estis tre malgrandaj pliiĝoj de deklarita nereligieco. Robbins, skribante por la Araba Barometro, hipotezas, ke tio eble esti reago al la Covid-pandemio kaj plimalboniĝantaj ekonomiaj kondiĉoj, sed

Pri tio, kio konsistigas islaman tradicion, mi sekvas la komprenon de Talal Asad. Por resumo, vidu Talal Asad, "Thinking about Tradition, Religion and Politics in Egypt Today," Critical Enketo, alirita la 8-an de decembro 2023, https://criticalinquiry.uchicago.edu/thinking_about_tradition_religio_kaj_politiko_en_egiptio_hodiaŭ/.

BBC, "La Araba Mondo en sep diagramoj: Ĉu araboj turnas la dorson al religio?" BBC News, 24-a de junio 2019, alirita la 8-an de decembro 2023, <https://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-48703377>

kompleksecon. Nur 32.2 procentoj de la loĝantaro de la Islama Respubliko volonte diris, ke ili estas ŝijaistoj, 22 procentoj diris, ke ili ne estas religiaj, 8.8 procentoj diris, ke ili estas ateistoj kaj proksimume 5.8 procentoj diris, ke ili ne certas pri ambaŭ aferoj, kion esploristoj nomis agnostikaj. Iom pli ol 7 procentoj priskribis siajn kredojn kiel spiritajn. Sed alia grava trovo estas, ke kiam oni demandis pri siaj kredoj pli detale, 78 procentoj de la partoprenantoj diris, ke ili kredas je Dio. La datumoj sugestas, ke granda segmento de tiuj, kiuj esprimas religian ambivalencon, diras, ke ili kredas je konvencia koncepto pri dio. Tamen, la enhavo de netradicia (kaj konvencia) teismo en Irano meritas ekzamenon. Nur 25,6 procentoj – kontraŭ 37,3 procentoj – asertas havi konvenciajn dekdu-ŝajismajn kredojn pri vivo post la morto, ĉielo kaj infero, la alveno de la savanto de la homaro, aŭ ĝinoj.¹⁹ Ĉi tio eble sugestas, ke nei la kreinton de la dio estas vidata kiel troa paŝo, eĉ por la nereligiaj.

Ĉi tiuj ambiguecoj spegulas tion, kion Schielke observis en la egipta kunteksto, kie "estas multe pli da homoj, kiuj estas religiaj sed laŭ netradiciaj aŭ kritikaj manieroj, ol estas nekredantoj kaj eĉ pli, kiuj tenas sin al konvenciaj principoj".

religiaj vidpunktoj sed vivu malpiajn vivojn." la ²⁰ Schielke ankaŭ atentigis, ke ilhad, komuna araba vorto por ateismo, ne nepre implicas ontologian sintenon pri la ekzisto aŭ neekzisto de dio. Pli gravas "onia sinteno rilate al aliaj ŝlosilaj aferoj de religia mondkoncepto" kiel pia praktiko aŭ akcepto de religia aŭtoritato.²¹ Aliloke, Schielke argumentis, ke multe pli ofta en la "diotima" egipta kunteksto ol formoj de nekredo estas "spirito."

Michael Robbins, "MENA Youth Lead Return to Religion," Arab Barometer, 23-a de marto 2023, alirita la 8-an de decembro 2023, <https://www.arabbarometer.org/2023/03/12924/>
#:~:text=In%20the%20seventh%20wave%20of,%E2%80%9D%2C%20particularly%20the%20region's%20youth.&text=In%20all%20countries%20surveyed%20across,%E2%80%9D%20or%20%E2%80%9C%20somewhat%20%E2%80%9D%20religious. Vidu Jack David Eller, "A Quiet Tsunami: Nonreligion and Atheism in the Muslim World," *Secular Studies* 4 (2022): 117-139. Ammar Maleki kaj Pooyan Tamimi Arab, *Iranians' Attitudes Toward Religion: A 2020 Survey* (Nederlando: GAMAAN, 2020). Samuli Schielke, "Being a Non-Believer in a Time of Islamic Revival: Trajectories of Doubt and Certainty in Contemporary Egypt," *International Journal of Middle Eastern Studies* 44 (2012): 302. Samuli Schielke, "The Islamic World," en *The Oxford Handbook of Atheism*, redaktita de Stephen Bullivant kaj Michael Ruse (Oksfordo: Oxford University Press, 2013), 638-657.

virtuala eksperimentado", kion li nomas la "herezaj subfluoj[. . .] la aŭreolo [aŭ eksceso] kiu ĉirkaŭas ajnan tradicion [kiel ekzemple islamo] kiu provas produkti ortodoksion".

²² Kiel ilustraĵon, li citas du ekzemplojn: renoviĝintan intereson pri sufiismo en Egiptujo post la Araba Printempo kaj la rakonto de Alireza Dootsdar pri "metafizika" serĉantoj en Irano, kiuj "kombinas ŝijaisman tradicion, adorojn de la amiko de dio, longe establitaj islamaj teknikoj de aŭgurado, islamaj teologioj de la ĝino kaj la nevidebla [kun] Novepokaj religiecoj, pli malnovaj spiritistaj tradicioj de la Okcidento, kaj la kinematografia imago de Holivudo".²³

Povus esti facile legi spiritan eksperimentadon aŭ akran malkreskon en tiuj mem-priskribante kiel konvencie ŝijaisma en Irano kiel politika komento pri ĝia teokratio, kiu spertis ripetajn stratajn protestojn en 2009, 2019, 2021 kaj 2022. Efektive, ekzistas etnografiaj pruvoj el Turkio, Egiptujo kaj aliloke, ke tiuj memkonscie deturniĝi de populara pieco aŭ adopti nereligian mem-identecon faras tion parte protesti kontraŭ sociaj, ekonomiaj kaj politikaj kondiĉoj en siaj landoj. Protestantoj estas celante unue politikan aŭtoritatismen kaj ekonomiajn problemojn, ne klerikala potenco, la rolo de ŝaria juro, aŭ islama socia kutimo. Komentistoj ligis la seniluziigon de junuloj kun la malsukceso de la arabaj revolucioj de 2011 atingi liberaligitan demokration respondecan al ili kiel civitanoj kun ribelo kontraŭ konvencia pieco kiel provo realigi personan liberecon malgraŭ fiasko

atingi politikan ŝanĝon. Tamen, gravas ankaŭ memori la komprenojn de Dootsdar (per Schielke), ke spirita serĉado en Irano "ne nepre [politike] kontraŭa".

Plia esplorado estas necesa por plene taksi la relativan pezon de politika malkontento kontraŭ persona historio, kiel familia influo.

Tamen, la ĉeesto de novaj enketaj datumoj (pro nova intereso pri la temo) povas obskuri kio estas kaj ne estas nova pri sociaj fenomenoj. Benchemi rimarkigis, "krom en relative malgrandaj ultrareligiaj rondoj, sekularaj vivstiloj kaj sintenoj estas plejparte tolerataj en la araba mondo, ekzemple trinkado de alkoholo, seksumado ekster geedzeco en gravaj urboj, malĉeesto/replanado de ĉiutaga preĝo [...]. [Ĝi] ne estas religieco tio estas deviga, ĝi estas ĝia aspekto [...]. [S]ocia hipokriteco donas spirspacon al sekularaj vivstiloj samtempe konservante la fasadon de religio".²⁵

Samuli Schielke, "Sekularaj potencoj kaj herezaj subfluoj en diotima parto de la Mondo," 4a de decembro 2018, alirita la 4an de aŭgusto 2023, <https://allegrelaboratory.net/secular-powers-and-heretic-undercurrents-in-a-god-fearing-part-of-the-world/>.

Schielke, "Sekularaj potencoj kaj herezaj subfluoj en diotima parto de la mondo", 4.

Alireza Dootsdar, *La Iranaj Metafizikoj: Esplorado en Scienco, Islamo kaj la Perturba* (Princeton: Princeton University Press, 2018).

Schielke, "Sekularaj potencoj kaj herezaj subfluoj en diotima parto de la mondo", 10.

Ahmed Benchemi, "Nevideblaj Ateistoj: La Disvastiĝo de Nekredemo en la Araba Mondo", *The New Respubliko*, 24a de aprilo 2015, alirita la 8an de decembro 2023, <https://newrepublic.com/article/121559/rise-arab-atheists>

Male, Franke priskribis kiel nepraktikantaj aŭ nekredantaj islamanoj "envolas sin en islemecon" por plaĉi al aliaj, ekzemple ŝajnigante al siaj familioj preĝi aŭ fasti por produkti "islemecon laŭpete". En malsama kunteksto, Wedeen priskribis tion, kion ŝi nomas homoj "agas kvazaŭ" io, kio ²⁶ En malsama-estas evidente malvera, estus vera por konservi la ŝminkon de ĉiutaga socia stabileco sub kondiĉoj de politika aŭtoritatismo.²⁷ La samo povus esti dirita pri delonga "socia hipokriteco" ĉirkaŭ religia ambivalenco en arabaj kunteksto, kaj flanke de tiuj, kiuj estas ambivalencaj, kaj de tiuj proksimaj al ili. Sarkasma-sed-resonanca rimarko de unu el la interparolantoj de Benchemsi montras kiom malproksimen tio iras. Ŝi mokis la raportitan nombron da ateistoj en Egiptujo: "Mi povus kalkuli pli ol tiun nombron da ateistoj nur ĉe la Universitato Al Azhar" (bazita en Kairo, la plej prestiĝa centro de sunaa lernado kaj stipendio dum pli ol jarmiloj).

Kvankam rimarkindas tio, kio okazas ekde la 2010-aj jaroj, ikonoklasmo ne estas nuntempa aŭ eĉ moderna fenomeno. Ekzemple, la verkistoj Bashshar b. Burd, Ibn al-Rawandi kaj Abu al-'Ala' al-Ma'arri esprimis "skeptikajn poziciojn rilate al religio kaj dieco [...] malrespekto kaj blasfemo" dum la Mezepoko kaj mezepoka periodo.²⁸ Elsässer prave rimarkas, ke ekzistas historiaj kontinuecoj kaj diverĝoj en la pliigita publika videbleco de nereligieco inter araboj ekde la 2010-aj jaroj. Dum ateismaj ideoj disvastiĝis al la Proksima Oriento el la Okcidento fine de la deknaŭa jarcento, kun iuj ampleksantaj mulhid ("ateisto") kiel mem-priskribilon jam en la 1930-aj jaroj, tio estis kaj daŭre estas tre malofta.

Multe pli disvastiĝinta estis liberpensado aŭ kritika sinteno rilate al religio trovita inter intelektuloj, atingante sian pinton inter la 1920-aj kaj 1950-aj jaroj. Kun la kresko de politika aŭtoritatismo kaj konservativa islama reviviĝismo ekde la 1970-aj jaroj, liberpensuloj anstataŭe uzis diskurson pri sekularismo, kiu, "kiel religia sinteno [...] estas speco de liberpensado ĉar ĝi povas esti uzata por kritiki dogmojn kaj certajn sociajn kaj politikajn efikojn de religio, sed metas en krampojn la [tre senteman] demandon pri kredo mem".

Ekzistas malnova, pejorativa vortprovizo en la araba lingvo por homoj, kiuj estas malmoralaj ateistoj (mulhid/a), malpiaj ('asi) aŭ kondamnitaj malfideluloj (takfir). Pli lastatempe, ekzistas nove aperanta, pozitiva vortprovizo en la araba lingvo, kiun tiuj, kiuj tenas religiajn...

Lisa Maria Francke, "Islameco laŭpete: Kritikaj voĉoj de Islamo en Egiptujo," Religions 12, no. 152 (2021): 2. Lisa Wedeen, Aŭtoritaraj timoj: Ideologio, juĝo kaj funebro en Sirio (Ĉikago: Universitato de Ĉikago, 2019), 145. Al-Azmeh, Sekularismo en la araba mondo, 227. Sebastian Elsässer, "Arabaj nekredantoj kaj liberpensuloj en YouTube: Retraktado de intelektaj kaj sociaj limoj," Religions 12, no. 106 (2021): 1–18.

strange ambivalencaj vidpunktoj uzas por esprimi, ke ili estas nereligiaj (la-dini, pl. la-diniyun), agnostikaj (la-adri), indiferentaj (la-ikritati) aŭ deistaj (rububi), kun elektita malmultaj reprenante la terminon "ateisto" (mulhid) pro ĝiaj nuancoj de malmoraleco.³⁰ Van Nieuwkerk observis en Egiptujo tiujn, kiuj identigas sin kiel islaman-spirituajn, kiel agnostika, kiel ateista aŭ kiel kaj spirita kaj nereligia, kvankam ŝi konsentas kun

Schielke, ke estas "malfacileco desegni firmajn limojn inter kredo kaj nekredo, ĉar multaj el ili restas spiritaĵoj ĉu ene aŭ ekster la mem - difinitaj limoj de Islamo".

Mi konsentas kun la observado de Lara Deeb, ke ni devas gvidi per tio, kion ni vidas empirie kaj "maltrankviligas aŭ almenaŭ etnografie malpakas [...] niajn komprenojn pri la limo inter tio, kio validas kiel [...] la piaj kaj kio ne [ĉar] la limo mem [estas] moviĝanta celo, kiu estas parto de la propraj daŭrantaj diskutoj de islamanoj".³²

Dum la literaturo pri sekularaj vivomondo fokusiĝis ĉefe al memfarado praktikoj kaj diskursoj de la religie ambivalencaj, inkluzive de ateistoj, ĝi havas komencis rekte tuŝi demandojn pri la ŝtato, ĉefe per traktado de religie kritika socipolitika aktivismo sed ankaŭ per elstarigado de kiel ŝtatoj devigis blasfemleĝojn, ofte per forto, inkluzive de torturo kaj malliberigo, malobservante la homajn rajtojn de ateistoj al memesprimo kaj privateco. Tiaj agoj de politika aŭtoritatismo devigis mem-priskribitajn ateistojn, humanistojn kaj deistojn bazita en la regiono en anoniman retan esprimon, diferencon de araboj kiuj migris al okcidentaj demokratioj, el kiuj kelkaj kaptis amaskomunikilan influon platformo en la MENA. Elsässer prave metas ĉi tiun novan amaskomunikilan kaj retan aktivismon ene de pli longa historio de liberpensado en la araba mondo, precipe de la 1920-aj jaroj.³³ Tamen, mi plilarĝigus la pejzaĝon de analizo eĉ plu por inkluzivi, ekzemple la historio de perforto uzata de modernigaj, sekularigaj reĝimoj en Turkio kaj Irano kontraŭ ambaŭ iliaj klerikalaj kritikistoj kaj por devigi loĝantarojn adoptante modernajn sociajn praktikojn kaj morojn. Liberpensado inter la intelektularo estas, finfine, parto de la sama socia evoluo, kiu produktis la sekularisman, kemalisman ŝtato en Turkio en la 1920-aj jaroj. Ĝi ankaŭ rezultigis la malpermeson de religiaj festoj fare de Reza Ŝaho, predikado publike kaj la portado de religiaj simboloj, kaj pezaj limigoj al moskea agado kaj ĉiutaga vivo en la 1940-aj jaroj-1960-aj jaroj.³⁴ En Egiptujo en la 1950-aj jaroj kaj

Elsässer, "Arabaj nekredantoj kaj liberpensuloj ĉe Jutubo," 3.

Karin Van Nieuwkerk, "Malkovrante la Memon: Religiaj Duboj, Spiriteco kaj Malkaŝo en Egiptujo," Religioj 12, n-ro 20 (2020): 8.

Lara Deeb, "Pensante Piecon kaj la Ĉiutagan Kune," HAU: Journal of Ethnographic Theory 5, n-ro 2 (2015): 95.

Vidu Elsässer, "Arabaj nekredantoj kaj liberpensuloj ĉe Jutubo."

Chavoshian, Sana. "Sekularaj Atmosferoj: Malkaŝo kaj Urba Spaco en la Frua 20-a Jarcento" Irano." Historia Socia Esploro 44, 3 (2019): 180-205.

En la 1960-aj jaroj, Gamal Abdel Nasser malpermesis la Islaman Fratecon kaj malliberigis kaj mortigis ĝiajn membrojn. gvidantoj. Por kompreni individuan liberpensadon aŭ ne-piecon kiel eble plej plene, mi argumentas, ke ni bezonas larĝigi la reton kiel la plenan historion de ŝtata disvolviĝo kaj religio en la regiono.

Demandoj pri Religio kaj Ŝtato: Sekularismo kaj Politikaj Aranĝoj

Tio kondukas nin al demandoj pri sekularismo kiel politika projekto, religio, kaj la ŝtato. Por trakti ĉi tiujn, ni devas komenci antaŭ la establado de la moderna ŝtata sistemo en la Proksima Oriento antaŭ proksimume 100 jaroj.

En la plej ampleksa verko pri sekularismo en la araba mondo, ĵus tradukita el la araba en la anglan, Aziz Al-Azmeh parolas pri sekularismo kiel kultura orientiĝo, faciligita per la disvastiĝo al la MENA de "burĝa kulturo de tutmonda moderneco".³⁵ En la araba mondo, ĉi tiu orientiĝo ne estis malamika al religio sed estis "bazita sur intelektaj, sociaj kaj kulturaj fundamentoj, kiuj estis ekster la kontrolo de religiaj aŭtoritatoj kaj balotantaroj".³⁶ Al-Azmeh de-priskribas la respondon de religiaj aŭtoritatoj al ĉi tiu nova kultura orientiĝo kiel defendan, post kio "ili kreis, en la fluo de socia diferencigo alportita pri moderneco," "religia sektoro diferencigis [de] aliaj."³⁷ Tio estis dudirekta procezo kun diferencigo de religio de aliaj vivosferoj generita kaj de la ŝtato kaj de religiaj aŭtoritatoj samtempe.

Ekde la deknaŭa jarcento, verkistoj de la al Nahda ('araba kultura renesanco') emfazis la gravecon de modernigo, scienco kaj homa racio por prepari la regionon por tutmonde konkuri kun progresanta, kapitalisma Okcidento. Al-Azmeh spuras la politikan antaŭeniron de sekularismo kiel kultura orientiĝo tra la organiza aparato de la Otomana Imperio ekde la mezo-malfrua deknaŭa jarcento, dum ĝi enkondukis serion da modernigaj reformoj celitaj konservi la integrecon de la imperio malgraŭ internaj kaj eksteraj defioj ĝia regado. Entuziasmo por ĉi tiuj reformoj variis, kaptante subtenon inter islamanoj en Turkio kaj siriaj provincoj (inkluzive de nunaj Libano kaj Palestino) kiel ankaŭ subteno inter kleraj kristanoj. Pli oriente, la konstitucia movado en la Persa Kaĝara Imperio kaj la Asembleo, kiu estis establita en ĝia

Al-Azmeh, Sekularismo en la Araba Mondo, 116.

Al-Azmeh, Sekularismo en la Araba Mondo, 138.

Al-Azmeh, Sekularismo en la Araba Mondo, 138.

Wake eksperimentis kun pli sekulara konstitucio (1906) bazita sur la Belgaj, francaj, bulgaraj kaj otomanaj modeloj, antaŭ kontraŭrevoluciaj fortoj devigis pliajn kompromisojn kun klerikala potenco kaj kondukis al la deklaro de islamo kiel ŝtata religio.³⁸

Kun la malvenko de la Otomana Imperio dum la Unua Mondmilito, pluraj dinamiko pelis laikismon antaŭen. La plej evidenta estis la forigo de la Sunaa Kaliflando kaj la anstataŭigo de la ŝario per civila leĝkodo la nove establita Kemalista Respubliko en Turkio. La establado de Brita kaj francaj mandatoj en Levantenio, kune kun la persisto de la brita protektorato en Egiptujo, ambaŭ akcelis la disvastiĝon de Eŭropigo kaj produktis sekularaj respondoj al ĝi. Ekzemple, naciismaj sendependecaj movadoj en Sirio kaj Irako alprenis sekularan kvaliton kiel kontraŭreago al la francoj kaj britoj postulas emfazon sur la religietnaj identecoj de la socioj, kiujn ili kontrolis.³⁹

Lastatempe sendependaj arabaj ŝtatoj daŭrigis la progreson de sekularismo kiu komenciĝis sub la Otomanoj. Ekzemple, la awqaf ('sendependa institucio de religiaj fondusoj') estis aboliciita en Sirio en 1949 kaj Egiptio en 1952, kun la posedaĵo transprenita de la ŝtato. Egiptujo (1948), Sirio (1949), Irako (1953) kaj poste Kuvajto kaj UAE enkondukis civilan leĝkodon, kvankam ili ne atingis la abolicon de la ŝario aŭ etendadon de la civila juro al la domajno de personaj aferoj. statusa leĝo. Tunizio kaj Maroko, kiel Turkio, alportis ĉiujn religiajn instituciojn sub ŝtata kontrolo.⁴⁰

Al-Azmeh spuras la neegalan antaŭeniron kaj poste neegalan kadukiĝon de sekularismo post la Naksa, la malvenko de la arabaj armeoj fare de Israelo en la milito de 1967, kiu misfamigitaj sekularaj naciismaj reĝimoj kaj povigis iliajn islamistajn konkurantojn. Tamen, la direkto de erozio de la "sekularaj fundamentoj" de ŝtatoj variis ĉar la forto de tiuj fundamentoj variis. Tunizio kaj Sirio estis plej firme sekulara laŭ la vidpunkto de Al-Azmeh. Sed Nasser, regiona ĉampiono de sekulara araba naciismo, donis multan publikan potencon al klerikoj ĉe Al-Azhar Universitato en Kairo post la revolucio de 1952 alportis lin al la povo. Poste post la La malvenko de 1967 minacis lian enlandan kaj regionan legitimecon kiel gvidanto de (sekulara) araba naciismo, Nasser diskursive miksis islamajn kaj arabistajn temojn. Tio estis la strategio adoptita dum kaj post la alĝeria revolucio (1962), fare de la laikaj Baazo-partioj regantaj Sirion en la 1980-aj jaroj kaj Irakon en la 1990-aj jaroj, kaj per Tunizia diktatoro Ben Ali. Haugbolle aldonas alian dimension, montrante ke la

Nader Sohrabi, "Vojoj, Eventualajoj kaj la Sekulara en la Unua Revolucio de Irano," Laborante artikoloserio de HCAS 'Multoblaj Sekularecoj - Preter la Okcidento, Preter Modernecoj, #14 (Leipzig: Universitato de Leipzig, 2019).

Al-Azmeh, Sekularismo en la Araba Mondo, 251

Al-Azmeh, Sekularismo en la Araba Mondo, 388.

Naksa ankaŭ galvanizis radikalajn maldekstrulojn en Sirio, Libano kaj inter palestinanoj.⁴¹ Ĉi tiuj agantoj portis la torĉon de sekularaj ideoj meze de kreskanta islama reviviĝo.

Skribante en 1996, Salem prave rimarkigis, ke araba sekularismo ŝajnis "en re- 42 misio".

Tamen, dum la 2010-aj jaroj, diskutoj pri sekularismo estis rebruligitaj per strataj protestoj kolektive konataj kiel la Araba Printempo. Vokoj por rekalkibrado de la influo de religiaj normoj kaj klerikala aŭtoritato super la publika vivo estis unu el multaj sekvaj efikoj de protestoj kontraŭ aŭtoritismaj reĝimoj kaj favore al demokratio. En ĉi tiu kunteksto, bone organizitaj islamistaj politikaj movadoj celis profiti de la demokratia momento kaj kapti la ŝtaton, kion ili faris sukcese dum kelka tempo en Egiptujo kaj Tunizio. Liberaluloj kaj maldekstruloj dividis sian serĉadon de demokratio sed ankaŭ serĉis novan publikan aranĝon, kiu certigus pli da persona libereco, inkluzive de la ekzamenado de sociaj konservativuloj.

Publika diskuto ekde la Araba Printempo pivotis ĉirkaŭ la termino *dawla madaniyya* ('civila ŝtato'). Kaj liberaluloj kaj islamistoj deklaris sin favore al *dawla madaniyya*. Ili konsentis pri la ideo de popolo respondeca civila registaro. Sed ili celis malsamajn aferojn per ĝi. Bahlul identigas kvin ĉefajn signifojn de la frazo: ne teokratio (neniu klerikala regado); ne milita ŝtato (civila registaro); urbaj/civilizitaj valoroj en publika vivo; kunteksto kie la ŝtato okupiĝas pri mondaj aferoj, ne spiritaĵoj; kaj demokratia ŝtato.⁴³ Fine, islamistoj kaj liberaluloj malkonsentis pri tio, kio devus limigi la potencon: homa racio aŭ la ŝario.⁴⁴ Por iuj arabaj sekularistaj verkistoj same kiel konservativaj islamistoj, *dawla madaniyya* signifas sekularan ŝtaton kun klara apartigo de religio; ili prenas kontraŭajn poziciojn pri ĉu tio estus bona afero.⁴⁵ Sekularistaj verkistoj zorgis esprimi siajn argumentojn laŭ ŝtata neŭtraleco (ne malamikeco) al privatigita religio.⁴⁶

Notindas, ke la araba mondo ne estas sola, kiu revizitas debatojn pri sekularismo. Kiel argumentas Kandemir, en Turkio, la partio AKP transprenis kelkajn malnovajn sekularajn ideojn de la frua respubliko, adaptante la formon de sekularismo trovitan en Turkio (laiklik).⁴⁷ Iranaj intelektuloj revizitas demandojn pri la rolo

Sune Haugbolle, "La Nova Araba Maldekstro kaj 1967," *British Journal of Middle Eastern Studies* 44, no. 4 (2017): 497-512.

Vidu Salem, "La Leviĝo kaj Falo de Sekularismo en la Araba Mondo."

Raja Bahlul, "Religio, Demokratio kaj la 'Dawla Madaniyya' de la Araba Printempo," *Islamo kaj Kristan-Islamaj Rilatoj* 29, no. 3 (2018): 335. Bahlul,

"Religio, Demokratio kaj la 'Dawla Madaniyya' de la Araba Printempo," 332. Vidu Ihab Shabana, "La 'Sekulara' en Post-1967 Islamisma Penso; Revizitante Araban Intelektan Historion kaj Politikan Ideologion Direkte al la 20-a Jarcento fino-de-jarcenta," *Religioj* 14, no. 6 (2022): 686. Bahlul, "Dawla Madaniyya," 335. Pinar Kandemir, *La JDP kaj la Kreado de Post-Kemalista Sekularismo en Turkio* (Chambridge: Palgrave Macmillan, 2022).

la vilajet a faqih (supera politika regado fare de la plej alta ŝijaisma religia aŭtoritato) devus ludi en la irana regado, unu el pluraj demandoj pri la rilato inter religio kaj politiko, kiujn ili konsideris konsiderante la popolan malkontenton pri la konservativuloj, kiuj tenis la elektitan potencon de la mezo de la 2000-aj jaroj ĝis 2024.

Ekde 2021, junaj virinoj deprenis siajn vualojn dum strataj manifestacioj en spektakla protesto kontraŭ la severa devigo de publika modesteco fare de la reĝimo. En Israelo, kelkaj judaj maldekstruloj kaj palestinanoj alvokis tion, kion ili nomas "sekulara demokratia ŝtato" en Israelo, en kiu kaj judoj kaj nejudoj estas plene egalaj civitanoj. Tamen, estus eraro rigardi ĉi tiun reaparon de demandoj pri sekularismo kiel revolucion aŭ revenon al la 1960-aj jaroj. Anstataŭe, ni vidas novan version de la konkurenco kaj kunlaboro inter islamistoj kaj liberaluloj/maldekstruloj, kiu okazas ekde la 1970-aj jaroj pri publika moralo, klerikala aŭtoritato kaj/aŭ ŝtata kapto.⁴⁸ Kion mi pensas, ke ni vidas, estas debatoj pri la ebleco de sekularismo sen ke ĝi efektive okazu: situacio, kiun mi nomas (ne)sekularismo. Per (ne)sekularismo mi celas, ke malgraŭ la ĝeneraligita, komuna, populara legebleco de la termino "sekularismo" inter la libananoj mem, la kultura enradikiĝo de religia aŭtoritato kaj religie fleksitaj sociaj normoj, kune kun la persisto de politika sektismo ekde la fino de la civita milito, malfaciligis ĝian efektivigon je ŝtata nivelo.

sive, pro kialoj priskribitaj sube. La libananoj parolas pri ia speco de Schrödinger-a sekularismo, kiu samtempe ekzistas lingve sed ne praktike, eĉ en la persona vivo de la plej multaj homoj firme alvokantaj al fino de la enmiksiĝo de religiaj aŭtoritatoj en siajn privatajn vivojn. Ni nun turnas nin al la kazo de Libano.

(Ne)sekularismo en Libano

Konfuze, kiel la termino "sekularismo" estu uzata restas esence kontestata inter fakuloj pri la libana kazo kaj la libananoj mem en publika debato. Eblas identigi almenaŭ kvin malsamajn sed interrilatajn uzojn de la termino en la akademia literaturo. Ĉi tiuj kvin uzoj ne estas reciproke ekskluzivaj sed respektivaj emfazpunktoj, spegulante koncipajn debatojn, kiuj komenciĝis kun la al Nahda en la deknaŭa jarcento.

Unue, kelkaj akademiuloj uzas la terminon "sekularismo" kiel homologion por islama-kristana kunekzistado/plurismo (ta'addud) inter la malsamaj sektoj de Libano - kva-

Eva Wegner kaj Francesco Cavatorta, "Revizitante la Islamisma-Sekularan Dislimon: Partioj kaj Balotantoj en la Araba Mondo," Internacia Politika Scienca Revuo 40, n-ro 4 (2019): 558-575.

grupo.⁴⁹ Aliaj uzas ĝin norme por signifi la egalecon de individuaj civitanoj ene de la libana ŝtato, sendepende de sekto.⁵⁰ Kelkaj akademiuloj uzas la terminon sekularismo kiel priskribon de la konsocia demokratia potencdivido de Libano.⁵¹ Ankoraŭ aliaj uzas sekularismon kiel norman terminon por subteni la forigon de sektismo ene de libana politiko kaj la establon de liberala demokratio.⁵² Aliaj uzas la termino, denove norme, por rilati al postuloj pri reduktado de klerikala aŭtoritato super la privata vivo de homoj, precipe per la establado de civila persona statusjuro (geedzeco, divorco, heredo, gepatrojaro de infanoj), ĉar la ŝtato nuntempe transdonas ĉi tiujn decidojn al klerikalaj aŭtoritatoj ene de sektaj grupoj. La lastaj du estas vidataj kiel apartaj formoj de sekularigado: sekularigado de politiko (al-'almaniya l-siyassiya/ilgha' at-ta'ifiya) kaj sekularigado de persona statuso leĝoj ('almanat qawanin al-ahwal al-shakhsia).⁵³ Fine, aliaj asociaj la termino sekulara kun tio, kion Haugbolle nomas "afekcia politiko de la Maldekstro" en Libano, kiu konsistas el "vivstilaj elektoj, spaca konduto, geedzaj partneroj, vestaĵoj, lingvo kaj aliaj sociaj kutimoj, kiuj celas eviti la fiksitajn ŝablonojn" de sekta ekskluziveco".⁵⁴

Okazis periodaj, viglaj debatoj en Libano pri sekularismo, kun la la termino sekularismo alprenas malsamajn signifojn. Ekzemple, en 1945, post la formado de la Nacia Pakto (1943) aranĝo pri potencdivido inter sunaistoj kaj kristanaj gvidantoj. Sunaa pastraro argumentis, ke la estro de la Maronita Eklezio estis tro multe enmiksiĝante en politikon. Komence de la interna milito en 1975/1976, la Nacia Movado gvidata de la Progresema Socialista Partio argumentis por la malkonfesiigo de politiko, la sekulara egaleco de civitanoj, kaj la establado de "kulturo konstruita sur racio kaj scienco", garantiita de laika ŝtato kun ampleksa sistemo de

Raja Abillama, "La Amo, kiun Islamanoj havas por Maria': Sekularismo kaj Kristan-Islama Kunekzistado en Libano," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 42, no. 1 (2022): 51–62; David D. Grafton, "La 'Religia Sekularismo' de Libano kaj Usono: A Diskuto Inter la Sekulara Debato de Libano kaj la 'Principoj de Plurismo' de Madison," *La Amerika Revuo de Islamaj Sociaj Sciencoj* 19, nr-o 3 (2002): 31–56.

Ussama Makdisi, *Epoko de Kunekzistado: La Ekumenika Kadro kaj la Kreado de la Modernulo Araba Mondo* (Berkeley: Universitato de Kalifornio, 2019).

Yusri Hazran, "Rekonfesiado de la ŝijaistoj kaj la družoj: La fiasko de sekularismo en Libano," *Brita Revuo pri Mezoriantaj Studoj* 40, n-ro 2 (2013): 162–182.

Maya Mikdashi, *Seksismo: Suvereneco, Sekularismo kaj la Ŝtato en Libano* (Stanfordo: Universitato Stanford, 2022)

Mark Farha, "Stumloŝtopiĝoj al la sekularigado de persona statusleĝoj en la libananoj" *Respubliko* (1926–2013)," *Arab Law Quarterly* 29 (2015): 47.

Sune Haugbolle, "Sociaj Limoj kaj Sekularismo en la Libana Maldekstro," *Mediterranea Politiko* 18, n-ro 3 (2013): 432.

civilaj leĝoj, spegulante la francan sistemon.⁵⁵ Por preni alian ekzemplon, ekde la fino de la civita milito, kelkaj progresemaĵoj postulis la enkondukon de civila geedzeca leĝo sed plejparte evitis postuli formalajn limigojn al klerika influo. Tio estas ĉar, kiel Haugbolle diris, "konscio [...] ekestis inter multaj sekularistoj, ke ĉiu ajn parolado pri sekularismo devas kalkuli pri la potenco de la religiaj institucioj en Libano kaj la profundo de sekta alligiteco en Libano socio".⁵⁶

Kiel Harik atentigis, la interplektado de la termino sekularismo kun la apartaĵoj de la multkultureco kaj sekta politika potencdivido de Libano signifas ke dum libananoj parolas unu al la alia pri "sekularismo", malsamaj sektaj grupoj evoluigis iomete malsamajn signifojn de la termino laŭlonge de la tempo: kiel socia liberalismo, kiel aldono al araba naciismo, kiel progresema politiko, kiel egalrajteco inter grupoj, kaj kiel apartigo inter klerikala potenco kaj politiko.⁵⁷ En mallonge, krom ĉi tiuj sekt-centraj signifosanoj, en iu ajn debato, plej multaj Libanaj parolantoj konsentas, ke sekularismo signifas egalecon inter homoj el malsamaj religiaj grupoj (sekularismo kiel paca konekzistado/plurismo inter islamanoj kaj la granda kristana loĝantaro, unu sekto el kiu kontrolas la prezidantecon). Sed iuj opinias, ke ĝi ankaŭ signifas finon al la konfesiaj potencdividaj aranĝoj de Libano (sekularismo kiel kontraŭsektarismo). Eĉ pli malgranda grupo da homoj deziras kaj la anstataŭigon de potencdivido per liberala demokratio kaj ankaŭ subteno ŝtaton, kie klerikala potenco estas aktive limigita per leĝo (sekularismo kiel laikismo). Ĉi tiu tria signifo nun ne plu havas vastan subtenon en la libana socio.

Ekzistas varioj inter ĉi tiuj pozicioj. Ekzemple, ekzistas klerikoj, islamano kaj kristano, kiuj konsentus pri sekularismo-kel-plurismo kaj sekularismo-kel-kontraŭsektarismo, sed ne pri sekularismo-kel-laikismo. Ene de la civila socio, tie estas grupoj kiel Offre Joie/Farah al Ataa, kiuj konsentus pri sekularismo kiel "organika konekzistado" inter kristanoj kaj islamanoj.⁵⁸ Poste estas grupoj kiel kiel bi-la hudud (Sen Limoj) kaj nahwa al-muwatiniya (Al Civitaneco) kiuj emfazas la bezonon malmunti sektan potencdividon, kaj tiam estas

La Nacia Movado estis transkonfesia grupo gvidata de la antaŭa Ministro pri Ekonomio kaj Komerco kaj druza komunuma gvidanto, Kamal Jumblatt.

Haugbolle, "Sociaj Limoj", 441.

Iliya F. Harik, "Direkte al nova perspektivo pri sekularismo en multkulturaj socioj," en *Leba-non en Limbo: Postmilita socio kaj ŝtato en necerta regiona medio*, redaktita de Theodor Hanf kaj Nawaf Salam (Baden-Baden: Nomos, 2003), 23.

Caroline Nagel, "La 'problemo' de religio en la sekulara ŝtato: sektismo kaj ŝtatformado en Libano," en *Manlibro pri la ŝanĝigantaj Geografioj de la Ŝtato: Novaj Spacoj de Geopolitiko*, redaktita de Sami Mosio, k.a. (Cheltenham kaj Cumberley: Edward Elgar, 2020), 141.

tiuj aktivuloj asociiĝantaj kun Laique Pride, kiuj vidas sekularismon kiel kaj kontraŭsektan kaj laikan.⁵⁹ En Libano, la vivata realo de religia plurismo kaj la kontestebleco de ĉiuj aspektoj de politiko sub potencdivido subfosas la kapablon de iu ajn aktoro kolektive devigi sian koncepton pri sekularismo aŭ religio en la ŝtato.⁶⁰

En ĉi tiu fono, ekzistas signifa nombro da libananoj el islamanoj. kaj kristana heredaĵo, kiuj sin priskribas kiel sekularaj, ilmani en la araba aŭ laikaj en Franca. Laŭ enketo de la Araba Barometro en 2018, 14,4 procentoj de libananoj identigas sin kiel nereligiaj, la tria plej alta inter la arabaj ŝtatoj enketitaj, kaj pliigo de 11,4 procentoj en 2011. Antaŭ 2021/2022, la nombro altiĝis al 19 procentoj, preskaŭ unu el kvin homoj.⁶¹ Ekzistas ankaŭ unu ekzemplo de organizita nereligia en Libano, Liberpenso Libano, kiu estis kreita en 2007 kaj formale lanĉita en 2012.⁶² En 2021, ĝi fariĝis asociito de Humanists International.⁶³ Deeb ankaŭ priskribis religi-klasan socian hierarkion, kun videbla sekularismo la plej socie prestiĝa, sekvata de videbla kristana pieco, sekvata per videbla islama pieco. Ŝi skribas:

Per sekularismo, miaj interparolantoj celis gamon da kredoj kaj praktikoj, de ateismo ĝis nevidebla kredo. Sed preskaŭ universale, ili komprenis havi kristnaskan arbon, sendepende de tio. kia sekto, kaj kreskigi siajn infanojn per familiaj manĝoj dum religiaj ferioj, kiel markoj de ilia sekularismo. Porti videblan krucon aŭ hijabon ne estas signo de sekularismo. Kristana interparolantoj, kiuj iras al preĝejo dum Palmofesto kaj Pasko [...] ĝenerale rigardas sin mem kiel sekularajn laŭ manieroj ili ne rigardas islamajn libananojn, kiuj fastas dum Ramadano aŭ iras al la moskeo dum Eid [...] la grado de permesita religia praktiko malsamas [...] ili ligis esti sekulara al kalkuloj pri statuso: sekularaj homoj estas pli kosmopolitaj, senantaŭjuĝaj, klera kaj moderna ol aliaj libananoj [...] socie oni povas esti rekonata kiel sunaisto aŭ maronita aŭ druza aŭ sekulara, ĉi-lasta indikante pian malkonfeson de tia kategoriigo unue.⁶⁴

Deeb atentigas, ke ekzistas generacia diferenco en tio, kun pli maljunaj homoj pli verŝajne kombinos la terminon sekulara kun sia socie agnoskita sekto, kiel ekzemple

Haugbolle, "Sociaj Limoj", 429.

Vidu Raja Abillama, "Kontaktante Sekularismon: Civila Geedzeco kaj Tiuj, Kiuj Ne Apartenas al "Religia komunumo en Libano", PoLAR: Politika kaj Jura Antropologio-Revuo 41, nr. S1 (2015): 149.

Vidu Robbins, "MENA Youth Lead Return to Religion." (MENA-junularo gvidas revenon al religio.)

<https://humanists.international/grantee/empowering-the-online-presence-of-the-lebanese-humanist-movado/>, alirita la 22an de aŭgusto 2023.

<https://humanists.international/grantee/fostering-the-organizational-growth-of-freethought-lebanon/>, alirita la 22an de aŭgusto 2023.

Lara Deeb, "Preter Sektismo: Miksitaj geedzeco kaj Socia Diferenco en Libano," Internacia Revuo pri Mezorientaj Studoj 52 (2020): 226.