

CAPÍTULO PRIMERO

RELIGIÓN, POLÍTICA Y ESFERA PÚBLICA EN BRASIL

Marcelo AYRES CAMURÇA*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *El concordato Brasil-Vaticano de 2008 y la Ley General de las Religiones*. III. *La entronización de símbolos religiosos en ambientes públicos*. IV. *Presencia religiosa en la enseñanza pública y en los hospitales públicos*. V. *Acciones de católicos y evangélicos como freno a la legislación laica de defensa de minorías y derechos humanos*. VI. *Conclusión*. VII. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

El recorrido a lo largo de la historia republicana de Brasil apunta la ausencia de un aparato estatal que acompañe y regule las relaciones entre las organizaciones confesionales en el país, así como la de una figura pública consolidada en el derecho civil para establecer una reglamentación general de las religiones.¹

A lo largo de los periodos colonial (1500-1822) e imperial (1822-1899) de la historia brasileña (casi 400 años), no hubo separación entre Iglesia y Estado. En el marco del patronato, concesión otorgada por la Santa Sede a los reyes de Portugal para dirigir la Iglesia católica en sus colonias, el catolicismo en el Brasil colonial, y luego en el imperial, obtuvo estatus de religión oficial del Estado.² Sólo con el advenimiento de la República se dio la sepa-

* Antropólogo, profesor titular en el Departamento de Ciencia de la Religión de la Universidad Federal de Juiz de Fora, Brasil. Investigador del CNPQ-Brasil.

¹ Giumbelli, Emerson, “Para estudiar a laicidad, procure o religioso”, en Giménez Béliveau, Verónica y Giumbelli, Emerson (orgs.), *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*, Buenos Aires, Biblos, 2013, pp. 43-68.

² Azzi, Riolando, “Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil”, *Revista Religião e Sociedade*, vol. 1, núm. 1, 1977, p. 125; Oro, Ari Pedro, “A laicidad no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações”, *Civitas*, Porto Alegre, vol. 11, núm. 2, 2011, pp. 224 y 225.

ración entre Estado e Iglesia por decreto del gobierno provisional, en 1890, refrendado por la primera Constitución republicana de 1891. Por medio de este documento se extingue el régimen del patronato —que oficializaba el catolicismo como religión de la nación— y se garantiza la libertad religiosa para todos los cultos. A su vez, son destituidos de efectos civiles sacramentos como el bautismo, el matrimonio y la extrema unción, al tiempo que son secularizados los cementerios como espacios de ámbito público.³

A pesar de estas medidas de la joven República, en la Asamblea Constituyente de 1891 la fuerza y la presión de la Iglesia católica lograron impedir la estatización de los bienes patrimoniales de esta Iglesia, mantener órdenes y congregaciones religiosas actuando sin restricciones y garantizar subvenciones estatales a la Iglesia en provincias con influencia católica, así como su monopolio en la expedición de registros de bautismos.⁴ En la Constitución de 1891, el embate y el acuerdo entre legisladores republicanos y católicos giró en torno a contener o mantener los privilegios de esta institución religiosa, logrando ésta asegurar la garantía legal de la indisolubilidad del matrimonio y la enseñanza religiosa en las escuelas públicas.⁵

Por su presencia capilar en la vasta extensión del Brasil colonial e imperial, y muchas veces yuxtaponiéndose al Estado en sus funciones públicas, la Iglesia católica siguió siendo la única institución organizada territorial y burocráticamente a imagen del Estado, por lo que siguió siendo el modelo base para evaluar y regir prácticas y cultos de otras confesiones religiosas en el espacio público urbano y rural.⁶

Por este proceso histórico y socio-político, la Iglesia católica se convirtió entonces en el referencial de “religión” en Brasil, proporcionando la matriz genérica de modalidad religiosa, “creencia en Dios” y “ritos”, con traducción y convertibilidad casi natural para los demás cultos que quisieran legitimidad jurídica ante el Estado y la sociedad.⁷ Para Montero, aunque oficialmente considerada como régimen de regulación de lo religioso, nuestra laicidad nunca logró producir un marco jurídico-político que restringiera la actuación de la Iglesia católica en el espacio público.⁸ Por otra parte, a lo

³ Oro, Ari Pedro, *op. cit.*, p. 225; Montero, Paula, “Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando a religião como discurso”, *Religião e Sociedade*, vol. 32, núm. 1, 2012, p. 170.

⁴ Oro, Ari Pedro, *op. cit.*, p. 170.

⁵ Montero, Paula, “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil”, *Novos Estudos CEBRAP*, núm. 74, 2006, p. 51.

⁶ Montero, Paula, “Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro”, *Cultura y Religión*, vol. 07, núm. 2, 2013, p. 23.

⁷ Montero, Paula, “Religião, pluralismo e esfera...”, *cit.*, p. 61.

⁸ Montero, Paula, “Religião, laicidade e secularismo...”, *cit.*

largo de la historia profunda de la República, la regulación se fijó principalmente en un proceso de negociación sobre derechos y deberes de la Iglesia católica frente al Estado brasileño, en lugar de la elaboración de una política general y de principios de regulación de lo religioso, o la propuesta de reglas de convivencia entre las religiones. Por eso, lo que se vivió en el país fue una constante interpenetración entre lo religioso y lo secular, a la vez que la desconfesionalización del Estado no resultó en una descristianización de la cultura nacional, que siempre estuvo impregnada de valores religiosos.⁹

Por su parte, los evangélicos-pentecostales surgen en la vida pública en el periodo de la posdictadura militar y en el escenario de la Asamblea Constituyente de 1986 —de una forma muy particular y expresiva, si pensamos que hasta estos años su conducta siempre había sido de total abstencionismo político, resumido en el bordón: “¡creyente no se mete en política!”—. Su pauta de actuación política a partir de 1988 se centró en cuestiones morales y en la ampliación de su visibilidad pública. Actuaron contra la discriminación del aborto, la liberación del consumo de drogas y la unión civil de homosexuales, defendieron la moral cristiana, la familia, las “buenas costumbres”, la libertad de culto y demandaron al gobierno la concesión de emisoras de radio y televisión, así como recursos públicos para sus organizaciones religiosas y asistenciales, consideradas por ellos de interés público.¹⁰ Desde su entrada pública en la política sólo tienden a crecer, manteniendo en la actual legislatura, electa en 2014, 74 diputados federales y tres senadores. Se encuentran dispersos en casi todos los partidos políticos, pero se reúnen en el Frente Parlamentario Evangélico.¹¹

De acuerdo con Montero,¹² la desigualdad estructural entre la Iglesia católica y los otros grupos religiosos se puede constatar mediante su capacidad de influir en la agenda política y por su habilidad para transformar valores simbólicos en normas jurídico-políticas. En otras palabras, su patrimonio simbólico milenario logra influir en el imaginario político nacional en general.

Sin embargo, recientemente los evangélicos pentecostales han destacado y se han independizado del monopolio católico, equiparando cada

⁹ Ranquetat Júnior, César Alberto, “A invocação do nome de Deus nas Constituições federais brasileiras: religião, política e laicidade”, *Cultura y Religión*, vol. 7, núm. 2, 2013, p. 89.

¹⁰ Pierucci, Antonio Flávio, “Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte”, *Ciências Sociais Hoje*, s. núm., 1989, pp.104-132; Mariano, Ricardo, “Laicidad à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública”, *Civitas*, Porto Alegre, vol. 11, núm. 2, 2011, p. 251.

¹¹ Tadvald, Marcelo, “A reinvenção do conservadorismo: os evangélicos e as eleições federais de 2014”, *Debates do NER*, vol. 1, núm. 27, 2015, p. 169.

¹² Montero, Paula, “Controvérsias religiosas...”, *cit.*, p. 172.

vez más su influencia en la sociedad y ante el Estado. Aunque con un estilo performativo/discursivo que muchas veces desemboca en polémica entre la sociedad envolvente, y siendo reprobados por su intolerancia hacia otros cultos religiosos, sobre todo los afrobrasileños, así como por las acusaciones de manipulación financiera de sus fieles. Los evangélicos pentecostales han alcanzado un creciente índice de adhesión en la sociedad y reconocimiento en la esfera pública, por eso reclaman un reconocimiento de la cultura evangélica (*gospel*) dentro de la cultura nacional como merecedora del fomento público.¹³ El ejemplo de esto fue la promulgación por el Estado del “Día Nacional de la Marcha para Jesús”, sancionada por el gobierno del presidente Lula, en 2009.¹⁴

De esta forma, debido al papel histórico de una matriz cristiana, hoy dividida entre católicos y evangélicos, podemos afirmar que aun sin la presencia de un Estado confesional en el país se consolida un reconocimiento de la dimensión pública de la religión ante el Estado y las instituciones del medio jurídico y político.¹⁵

Los términos *laicidad* y *laico* ni siquiera aparecen en la Constitución de la República Federativa del Brasil, que, por el contrario, mantiene en su preámbulo la invocación del nombre de Dios.¹⁶ Podemos decir, entonces, que la idea de laicidad está circunscrita al famoso artículo 19 de la Constitución, del que pueden deducirse múltiples interpretaciones.

Dice el texto constitucional que “está vedado a la Unión, a los estados, al Distrito Federal y a los municipios establecer cultos religiosos o iglesias, subvencionarlas, obstaculizarles el financiamiento, o mantener con ellas o sus representantes relaciones de dependencia o alianza, resaltando en la forma de la ley la colaboración de interés público”.¹⁷

Pero ¿en qué consiste ese permiso de colaboración de las religiones con el Estado, en caso de “interés público”? La extensión y el límite de esa concesión divide a sectores civiles y religiosos del país en una hermenéutica siempre a favor de cada punto de vista particular. De esta manera se ponen en juego diferentes concepciones de laicidad, de acuerdo con visiones de la realidad social igualmente diversas en lo que se refiere a las

¹³ Sant’ana, Raquel, “O som da marcha: evangélicos e espaço público na Marcha para Jesus”, *Religião e Sociedade*, vol. 34, núm. 2, 2014, p. 225.

¹⁴ Mariano, Ricardo y Oro, Ari Pedro, “Eleições 2010: religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil”, *Debates do NER*, vol. 11, núm. 18, 2010, p. 24.

¹⁵ Ranquetat Júnior, César Alberto, “A invocação do nome...”, *cit.*, p. 98.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 86-101.

¹⁷ Constituição da República Federativa do Brasil, Título III, Capítulo I, disponible en: https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_15.12.2016/art_19_.asp.

atribuciones del Estado para regular lo religioso. Lo interesante es que todos dicen respetar y defender la laicidad, ajustando este principio general a sus valores e intereses a través de proyectos (inclusivos o restrictivos) acordes con su posición.¹⁸

Dos lemas figuran en las controversias en torno a la definición más legítima de lo que significa la laicidad en el país. El primero de ellos expresa “¡Brasil es un país laico!”. Esta frase ha sido blandida a menudo por activistas de derechos humanos, feministas, LGBTI+ y gestores públicos, frente a lo que consideran una intromisión indebida de valores religiosos conservadores en las políticas públicas sanitarias, científicas, de derechos de minorías y de derechos reproductivos. Un segundo lema, defendido por iglesias tradicionales y grupos religiosos establecidos de extracción cristiana, manifiesta que “el Estado es laico, pero no ateo”. Con ello se busca legitimar la presencia de contenidos religiosos en las políticas de Estado, a partir de la representatividad social que estas iglesias argumentan poseer.

Varias situaciones concretas demarcan estas posiciones sobre los parámetros de la laicidad en Brasil: la legalización y despenalización del aborto, el uso de drogas, la unión civil de homosexuales y la criminalización de la homofobia, la inclusión de los derechos sexuales y reproductivos en el rol de los derechos humanos, la enseñanza religiosa en la escuela pública, la implantación de nuevas tecnologías reproductivas (investigaciones en “células madre”) y la presencia de símbolos religiosos en reparticiones públicas son algunos ejemplos concretos.¹⁹

Frente a las circunstancias anteriores hay dos tipos de reacciones: de un lado se ubican sectores laicos y laicistas que defienden una rigurosa separación entre Estado e iglesias y la restricción a la participación de líderes y grupos religiosos en la esfera pública. Con ello se busca preservar las esferas de la salud, la educación, las investigaciones científicas y las políticas públicas de la interferencia religiosa.²⁰

Por otro lado, grupos religiosos, principalmente de la matriz cristiana, se posicionan en el espacio público proclamando el respeto a la laicidad como una forma de no comprometer su intervención a partir de un carácter teocrático, sino reivindicando su derecho de influir en la esfera pública.

Esta polaridad parece contaminar también el campo de análisis sociológico y antropológico volcado para el examen del fenómeno. Hay analistas que ven la inserción de los valores morales religiosos en el espacio público

¹⁸ Mariano, Ricardo, *op. cit.*, p. 253.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Ibidem*, pp. 252 y 253.

como una apropiación de valores específicos, pautados en convicciones particulares y sin ninguna contribución al bien común, en lo que Marcel Gauchet llamó “publicidad de lo privado”.²¹ Pero hay aquellos que reconocen que las transformaciones pluralistas en la sociedad brasileña posdictatorial llevaron a que los actores religiosos adecuaran su discurso a la nueva realidad, adiestrándose para el debate público y para lidiar con las contradicciones en un ajuste de su lenguaje a una forma más secularizada.²²

También en términos de representatividad de estas demandas ético-morales provenientes de las religiones y dirigidas a los poderes públicos, hay analistas que las consideran representativas de estos grupos religiosos, “pero extrañas a una parte creciente de la población”;²³ otros reconocen que este “activismo político moralista puede pasar a significar, para muchos brasileños excluidos o autoexcluidos de la vida política, la apertura de una nueva ... trilla para la participación política y la movilización electoral”.²⁴

Para abordar esta intrincada cuestión quiero poner el foco en las controversias²⁵ surgidas entre los grupos en disputa en torno a las aplicaciones del principio de laicidad sobre realidades concretas. Con los siguientes ejemplos es posible captar las múltiples relaciones entre los grupos religiosos y formas estatales.²⁶

II. EL CONCORDATO BRASIL-VATICANO DE 2008 Y LA LEY GENERAL DE LAS RELIGIONES

En 2008 se firmó un acuerdo bajo el modelo de concordato entre el gobierno del presidente Lula y el Vaticano. A través de éste se aseguraban garantías fiscales, protección de lugares de culto y del patrimonio histórico-cultural de los bienes de la Iglesia católica, oferta de capellanías para sacerdotes católicos en hospitales y centros penitenciarios, enseñanza religiosa en escuelas públicas y efectos civiles del matrimonio religioso.²⁷

²¹ Miranda, Júlia, “Estado laico no Brasil: entre sofismas e ambigüidades”, *Cultura y Religión*, vol. 7, núm. 2, 2013, p. 73.

²² Montero, Paula, “Controvérsias religiosas e esfera pública...”, *cit.*, p. 173; Montero, Paula, “Religião, laicidade e secularismo...”, *cit.*, p. 21.

²³ Miranda, Júlia, “Estado laico no Brasil...”, *cit.*, p. 81.

²⁴ Pierucci, Antonio Flávio, *op. cit.*, p. 115.

²⁵ Montero, Paula, “Religião, laicidade e secularismo...”, *cit.*, p. 21.

²⁶ *Idem.*

²⁷ Ranquetat Júnior, César Alberto, “O Acordo entre o governo brasileiro e a Santa Sé e a Lei Geral das Religiões: Estado, religião e política em debate”, *Debates do NER*, núm. 18, 2010, p. 176.

Este acuerdo repercutió en el Congreso Nacional, produciendo una reacción de parlamentarios laicos y evangélicos en contra de lo que llamaron “atentado contra la laicidad del Estado” y “distinciones entre las religiones”, al ofrecer privilegios a una sola.²⁸

Después de esta controversia se llegó a un acuerdo sobre la aprobación del Concordato católico, además de la creación de una Ley General de las Religiones. Ésta, que fue elaborada por el Frente Parlamentario Evangélico con el apoyo de los demás partidos y la aquiescencia de la representación católica, extendía las mismas cláusulas del Concordato para todos los credos. Las dos leyes fueron votadas y aprobadas en un tiempo récord por el Legislativo nacional, con el voto contrario sólo del minoritario Partido Socialismo y Libertad (PSOL) —una disidencia a la izquierda del Partido de los Trabajadores (PT) de Lula—, que consideró ambas leyes como amenazas al régimen de separación Iglesia-Estado.²⁹

La consecuencia de toda esta polémica parlamentaria fue la extensión del reconocimiento, en términos de presencia pública, adquirido históricamente por la religión católica a las demás, y no su supresión para todas las instituciones religiosas, como deseaban los minoritarios grupos de diputados laicos.

Esta fórmula confirmará la concepción de laicidad que impera en el país: la de una presencia de las religiones más representativas, las cristianas (es decir, católicos y evangélicos), en el dominio público.

III. LA ENTRONIZACIÓN DE SÍMBOLOS RELIGIOSOS EN AMBIENTES PÚBLICOS

La presencia histórica y naturalizada de crucifijos en escuelas, universidades, tribunales y parlamentos da testimonio de cientos de años de presencia católica en el aparato estatal.

No obstante, en la actualidad se observa también una entronización de nuevos símbolos religiosos en el espacio público. Un ejemplo particular al respecto, por iniciativa de los evangélicos pentecostales, es el levantamiento de monumentos a la Biblia y la colocación de Biblias en plazas, escuelas públicas, hospitales y parlamentos.³⁰

²⁸ *Ibidem*, pp. 179-181.

²⁹ *Idem*.

³⁰ Ranquetat Júnior, César Alberto, “A presença da Bíblia e do crucifixo em espaços públicos no Brasil: religião, cultura e nação”, en Oro, Ari Pedro *et al.*, *A religião no espaço público: atores e objetos*, São Paulo, Terceiro Nome, 2012, p. 62.

La justificación para dicha apropiación del espacio público sigue un argumento presentado por los católicos anteriormente, según el cual el crucifijo y la Biblia se presentan como símbolos de carácter universal, inspiradores de valores profundos de la humanidad con independencia de las creencias religiosas.³¹

Esta convergencia católica-evangélica para la colocación de símbolos religiosos en el espacio público de la nación se nutre de la idea de que los valores espirituales deben ser la reserva moral de la misma. Los evangélicos buscan legitimar la presencia pública de las Biblias como expresiones culturales de la “nacionalidad”, y con ello recibir el mismo reconocimiento jurídico que aquellos conferidos a la Iglesia católica históricamente.³²

También del lado del catolicismo se apoya la colocación de nuevos símbolos en lugares públicos, expandiendo los espacios religiosos tradicionales ya cautivos por esta religión. En el noreste, el reducto poblacional de la Iglesia católica funciona como una nueva estrategia de reconquista de la jerarquía eclesiástica y articulada al movimiento carismático, con el propósito de contener la expansión evangélica y la consecuente pérdida de adeptos.

En esa región observamos un “reavivamiento del catolicismo” a través de un movimiento de “deseccularización” de las plazas públicas con la erección de imágenes sacras de la Virgen María; se establece así una nueva “cartografía de la fe” en el espacio urbano.³³

Esta gradual conquista de espacios para fines religiosos ha generado protestas de otros segmentos de la población, que sienten anulado su derecho de usufructo sobre los mismos. Además, se quejan del dudoso gusto estético de tales imágenes.³⁴

Como sucedió en el caso de la votación de la Ley General de las Religiones, se observa una evocación del principio de laicidad por parte de los evangélicos contra los privilegios concedidos a la Iglesia católica. Es decir, en un primer momento se aliaron con los sectores laicos contra lo que consideran una presencia indebida del catolicismo en el Estado —empero, posteriormente evocaron la laicidad como expresión del pluralismo religioso en el escenario público—. Ese supuesto pluralismo significa, en otros términos, una presencia equilibrada entre evangélicos y católicos.

Como se refiere en la investigación de Miranda, una prueba de ello es la iniciativa del presidente de la Cámara de Concejales de Fortaleza, el caris-

³¹ *Ibidem*, p. 71.

³² Montero, Paula, “Religião, laicidade e secularismo...”, *cit.*, p. 26.

³³ Miranda, Júlia, “Estado laico no Brasil...”, *cit.*, p. 75.

³⁴ *Ibidem*, p. 84.

mático católico Walter Cavalcante. En ella se propuso incluir celebraciones religiosas en la programación de la emisora de la Cámara por radio y televisión, comenzando con la exhibición de misas católicas. Luego se flexibilizó para dar cabida a la transmisión de cultos evangélicos.³⁵

IV. PRESENCIA RELIGIOSA EN LA ENSEÑANZA PÚBLICA Y EN LOS HOSPITALES PÚBLICOS

Una manera de reanudar la presencia religiosa en la esfera pública que reproduce esta proporcionalidad católico-evangélica es la de la enseñanza religiosa, al menos en el formato que se tomó en el estado de Río de Janeiro. El modelo de Río de Janeiro estableció la “forma confesional” de enseñanza religiosa, teniendo profesores y contenidos curriculares de acuerdo con cada confesión particular, en una equivalencia de cerca del 50% de católicos, 40% de evangélicos y 10% de otras confesiones.³⁶

Según Giumbelli, el modelo de Río de Janeiro mantuvo la continuidad con una situación histórica donde la enseñanza religiosa siempre estuvo vinculada con la influencia de la Iglesia católica en el Estado.³⁷ Sin embargo, ahora se establece una diferencia, pues hay un compartir prioritario con el credo evangélico —habiendo un espacio diminuto, muchas veces no ocupado, por las demás religiones— en la forma de una laicidad concebida como pluralidad religiosa en el espacio público; mejor dicho, pluralidad cristiana bajo la forma hegemónica católico-evangélica.

Otra controversia que involucró la presencia de símbolos religiosos en espacios públicos fue el caso de la capilla católica del Hospital de las Clínicas de la ciudad de Porto Alegre.³⁸ Aquí el centro de la controversia fue nuevamente la Iglesia católica, favorecida por el incumplimiento de los principios de neutralidad del Estado en la gestión de instituciones públicas. La argumentación cuestionaba las relaciones privilegiadas de la Iglesia católica con el Estado, establecidas tradicionalmente.

En una nueva administración, el Hospital de las Clínicas de Porto Alegre decidió no renovar con la Iglesia católica el contrato de pago de servicios de asistencia religiosa que se daba en el espacio de la capilla, y solicitó

³⁵ *Ibidem*, p. 85, nota 31.

³⁶ Giumbelli, Emerson, “Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios”, *Estudos Avançados*, vol. 18, núm. 52, 2004, p. 53.

³⁷ *Ibidem*, pp. 53 y 58.

³⁸ Giumbelli, Emerson, “O que é um ambiente laico? Espaços (inter)religiosos em instituições públicas”, *Cultura y Religión*, vol. 7, núm. 2, 2013, pp. 32-47.

su desocupación para su uso como “espacio de espiritualidades” en general.³⁹ Con base en el artículo 19 de la Constitución, que evoca el principio de laicidad, la propuesta sería transformar el lugar en un espacio neutro, visando el recogimiento espiritual y la contemplación sin existencia de cultos, referencias o celebraciones específicas. Se trata de “un espacio para acoger personas de todas las denominaciones, creencias y no creencias”.⁴⁰

La respuesta de la institución católica vino a través de la prensa mediante articulistas ligados a la Iglesia, así como por el propio arzobispo Dadeus Grings. El argumento invoca de nuevo el aspecto “culturalista”; es decir, que la tradición católica de largo recorrido se encuentra inserta en la cultura nacional. Por lo tanto, asocian la idea de sustitución de la capilla católica por un “espacio de espiritualidad” propuesto por la dirección del hospital a una adhesión a la llamada “nueva era” (*new age*). Esta tendencia se comprende como una creencia “oriental” sin ninguna influencia en la cultura brasileña, mientras que el catolicismo se reivindica como la religión enraizada en la población —recuerdo aquí que el estado de Rio Grande do Sul es uno de los bastiones del catolicismo en Brasil—. La jerarquía católica afirmaba que no se trataba del derecho a la “libertad religiosa”, sino de “exclusión del propio Sagrado” de su misión de consuelo a los enfermos.⁴¹

Después de muchas idas y venidas, bajo la intervención del Ministerio Público estatal se decidió mantener la capilla bajo el control de la Iglesia católica y crear otro centro ecuménico. La argumentación para el acuerdo firmado por el Ministerio Público apuntaba, por un lado, a la necesidad de un espacio interreligioso y no cautivo de una sola religión, pero que resguardara —también invocando el artículo 19 en el párrafo 5— el “libre ejercicio del culto religioso” y la ley federal que asegura la “asistencia religiosa en los espacios hospitalarios”, relativizando la idea de la prohibición de cultos y celebraciones en favor “de la meditación y recogimiento”.

La Recomendación del Ministerio Público a las partes en litigio parecía rendirse a las evidencias; buscaba asegurar un nuevo espacio ecuménico para las demás religiones sin confiscar la capilla, ya que la Iglesia católica, en la correlación de fuerza local, no se sentía obligada a renunciar a sus “derechos adquiridos”.⁴² En este caso, se nota que la configuración resultante del enfrentamiento entre fuerzas laicas y la Iglesia católica, en una región de fuerte presencia católica, pero también de inserción de una tradición juris-

³⁹ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 36.

⁴¹ *Ibidem*, p. 38.

⁴² *Ibidem*, p. 40.

diccional y positivista, como es el estado de Rio Grande do Sul, se estructuró en un reparto de ocupación entre catolicismo en su forma plena y el pluralismo religioso en su forma ecuménica.

V. ACCIONES DE CATÓLICOS Y EVANGÉLICOS COMO FRENO A LA LEGISLACIÓN LAICA DE DEFENSA DE MINORÍAS Y DERECHOS HUMANOS

Desde la Constitución de 1988, evangélicos pentecostales decidieron invertir las iniciativas protagonizadas por sectores laicos en el escenario jurídico-político, que buscaban expandir una agenda en torno a los derechos humanos y ciudadanía.⁴³

Como protagonistas de esta agenda estaban grupos que reunían a feministas, homosexuales, intelectuales, periodistas, educadores, juristas, artistas y gestores estatales, articulados para el establecimiento de políticas públicas referentes a la salud, la educación, la investigación científica y el ordenamiento jurídico legal que asegurara a las minorías sus derechos humanos, sexuales y reproductivos, sin interferencia religiosa en estas políticas.⁴⁴

Tanto del lado de los proponentes de esta agenda laica como de los religiosos, que por razón de credo y moral tendían a antagonizarse a la nueva agenda, poco a poco se estableció un listado de temas que generó un intenso debate en el parlamento, en el gobierno y en la sociedad. Este debate se tradujo en proyectos de ley y en medidas gubernamentales, como el Tercer Plan Nacional de Derechos Humanos, de 2010, que versó sobre las siguientes cuestiones: despenalización del aborto, unión civil homosexual, criminalización de la homofobia, adopción de niños por parejas homosexuales, inclusión de derechos sexuales y reproductivos en el rol de los derechos humanos, políticas educativas de distribución de material informativo sobre la sexualidad en escuelas públicas como prevención contra la homofobia, regulación de las funciones de profesionales del sexo, enseñanza laica sin interferencia religiosa e investigaciones científicas con células madre.⁴⁵

Movidos por su visión conservadora, las fuerzas religiosas —compuestas tanto por evangélicos pentecostales como por católicos y, en algunos casos, por otras religiones neo cristianas como el Espiritismo Kardecista—

⁴³ Mariano, Ricardo, *op. cit.*, pp. 251 y 252.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 252.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 251-253; Mariano, Ricardo y Oro, Ari Pedro, *op. cit.*, pp. 25-27; Miranda, Júlia, “Estado laico no Brasil...”, *cit.*, p. 71.

reaccionaron contra lo que consideraban una separación de la moral y de las buenas costumbres de la sociedad brasileña, buscando desarticular las iniciativas de las fuerzas laicas dentro de los expedientes jurídico-políticos del marco republicano. En el caso del proyecto de ley que pretendía criminalizar la homofobia, la argumentación de las fuerzas confesionales en el parlamento era que ese proyecto restringía la libertad religiosa y la libertad de opinión, derechos inalienables de la ciudadanía, pues a través de él se podría incriminar a individuos sólo por tener concepciones de fondo religioso discordantes con la homosexualidad.

De la misma manera que otros movimientos organizados de la sociedad civil, las fuerzas religiosas católicas y evangélicas conservadoras se articularon contra los proyectos de despenalización del aborto y de unión civil homosexual, a veces extendiéndose hacia otros grupos religiosos. Éste es el caso de la creación del Movimiento Nacional Ciudadano por la Vida-Brasil sin Aborto, que contó con el apoyo de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB), el Frente de Diputados Evangélicos y la Federación Espírita Brasileña.⁴⁶

En su oposición a los grandes proyectos estratégicos de los grupos laicos, el frente político católico-evangélico logró imponer un retroceso considerable en lo que los primeros propusieron como directrices de políticas públicas en el país. Es el caso de la retirada de la campaña iniciada por el Ministerio de Educación en las escuelas públicas sobre el reconocimiento de la diversidad sexual, el estigmatizado “kit-gay”, y el retroceso de la inclusión de los derechos humanos, sexuales y reproductivos impuesto a la entonces recién electa presidenta Dilma Rousseff, “con el compromiso firmado con la bancada evangélica de asegurar la libertad religiosa, de vetar cualquier proyecto ... «contra la vida y los valores de la familia», de rechazar el matrimonio homosexual, y el proyecto de ley que criminaliza la homofobia”.⁴⁷

La conciencia de la representatividad de sus concepciones religiosas-conservadoras en el seno de la población y en la “cultura nacional”⁴⁸ explica la postura audaz de este bloque religioso para conseguir sus propuestas de configuración del Estado en relación con los valores religiosos; es decir, su concepción de qué es y cómo funciona el dispositivo de la laicidad en el país. En este sentido se puede entender la afirmación del sociólogo Ricardo Mariano, de que “la laicidad estatal en Brasil no ... dispone de fuerza nor-

⁴⁶ Miranda, Júlia, “Estado laico no Brasil...”, *cit.*, p. 71.

⁴⁷ Mariano, Ricardo y Oro, Ari Pedro, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁸ Vale la pena recordar que la suma del 64.6% de adeptos al catolicismo con el 22.2% de evangélicos es, según el censo de 2010, el total del 86.8% de la población brasileña.

mativa y ascendencia cultural para promover la secularización de la sociedad”, de modo que “ha sido bloqueada por el avance de grupos católicos y evangélicos políticamente organizados y movilizadas para intervenir en la esfera pública”.⁴⁹

De la misma forma, Giumbelli afirma que la “laicización generalizada” puede ser una “aspiración o proyecto”, pero que “no gana traducción en políticas concretas y amplias”.⁵⁰ Añade que este avance religioso no se da de una forma tradicionalista-confesional, sino utilizando la mediación de los expedientes del juego republicano (partidos, *lobbies*, peticiones, actos públicos, aprobaciones de leyes en los parlamentos y tribunales).

VI. CONCLUSIÓN

El consenso establecido entre estudiosos del tema parece ser que en Brasil la separación entre Estado e Iglesia nunca resultó en la salida de la religión de la vida pública. El término *laicidad* parece funcionar más como una referencia utilizada para tratar las relaciones entre religiones y Estado; una que se valora siempre de acuerdo con los intereses de cada segmento social, ya sea civil o religioso.

Sin embargo, todavía podría decirse que la situación histórica de indefinición de una normatividad general para el tratamiento de la relación de las religiones con el Estado puede estar transformándose. Fruto del intenso debate entre religiosos de distintos matices, laicos y agentes públicos, se asiste actualmente a una regulación paulatina de la presencia religiosa en la esfera pública. Ejemplos de esto son el Acuerdo Brasil-Vaticano, ampliado por el Congreso Nacional en la llamada Ley de las Religiones; la reforma del Código Civil en 2002, en la que las antiguas “asociaciones civiles” —forma por la cual los grupos religiosos, aparte de la Iglesia católica, se regularizaron frente al Estado— pasan a la figura más delineada de “organizaciones religiosas”, y el reconocimiento de las religiones afrobrasileñas a través de “políticas de promoción de igualdad social y valorización del patrimonio cultural”.⁵¹

Hay que considerar, no obstante, que son medidas jurídicas y políticas parciales, orientadas a dimensiones específicas, y no a una ordenación jurídica general de un régimen de laicidad. Además, la mayoría de las veces sirven

⁴⁹ Mariano, Ricardo, *op. cit.*, p. 254.

⁵⁰ Giumbelli, Emerson, “Crucifixos em recintos estatais e monumento do Cristo Redentor: distintas relações entre símbolos religiosos e espaço público”, en Oro, Ari Pedro *et al.*, *A religião no espaço público...*, *cit.*, p. 47.

⁵¹ Giumbelli, Emerson, “Para estudar a laicidade...”, *cit.*, p. 61.

para legitimar la presencia religiosa en el espacio público. Sin embargo, expresan una correlación de fuerzas donde organizaciones religiosas mayoritarias logran obtener una legislación favorable a sus concepciones del papel de lo religioso en la esfera pública, mediante recursos legales y parlamentarios tales como *lobbies*, bancadas parlamentarias y grupos de presión. La versión de la laicidad defendida por los católicos y evangélicos cuando dicen que “Brasil es un país laico, pero no ateo” es cuestionada por agentes operadores del derecho y de políticas públicas, feministas, gays y científicos, quienes la entienden como distorsión de un verdadero régimen de laicidad. Por otro lado, expresan una correlación de fuerzas en la que las organizaciones religiosas cristianas mayoritarias logran obtener una legislación favorable a sus concepciones sobre la esfera pública a través de su influencia en los expedientes legales.

Basándose en análisis comparativos, algunos autores consideran que la situación de Brasil es una “casi laicidad” en una analogía con la ostensible presencia del catolicismo en el aparato estatal de países europeos mediterráneos, tales como Portugal, España e Italia.⁵²

Roberto Blancarte defiende que en América Latina existen dos tendencias en juego sobre las relaciones entre las religiones y el Estado: *a)* la laicidad como forma de autoridad política basada en la soberanía popular, y *b)* la pluriconfesionalidad, que implica extender los privilegios históricos conferidos a la Iglesia católica hacia otras con capacidad, representación y movilización política.⁵³

Así pues, lo que llamo “laicidad a la brasileña”, con una expresiva presencia de las iglesias cristianas católico-evangélicas en la esfera pública y en la política, parece ser una tendencia que gana espacio en América Latina.

VII. BIBLIOGRAFÍA

Artículos

AZZI, Riolando, “Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil”, *Revista Religião e Sociedade*, vol. 1, núm. 1, 1977.

BLANCARTE, Roberto, “América Latina entre pluriconfesionalidad y laicidad”, *Civitas*, Porto Alegre, vol. 11, núm. 2, 2011.

⁵² Mariano, Ricardo, *op. cit.*, p. 254; Catroga, Fernando, *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil*, Coímbra, Almedina, 2006.

⁵³ Blancarte, Roberto, “América Latina entre pluriconfesionalidad y laicidad”, *Civitas*, Porto Alegre, vol. 11, núm. 2, 2011, p. 204.

- GIUMBELLI, Emerson, “O que é um ambiente laico? Espaços (inter)religiosos em instituições públicas”, *Cultura y Religión*, vol. 7, núm. 2, 2013.
- GIUMBELLI, Emerson, “Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios”, *Estudos Avançados*, vol. 18, núm. 52, 2004.
- MARIANO, Ricardo, “Laicidad à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública”, *Civitas*, Porto Alegre, vol. 11, núm. 2, 2011.
- MARIANO, Ricardo y ORO, Ari Pedro, “Eleições 2010: religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil”, *Debates do NER*, vol. 11, núm. 18, 2010.
- MIRANDA, Júlia, “Estado laico no Brasil: entre sofismas e ambigüidades”, *Cultura y Religión*, vol. 7, núm. 2, 2013.
- MONTERO, Paula, “Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando a religião como discurso”, *Religião e Sociedade*, vol. 32, núm. 1, 2012.
- MONTERO, Paula, “Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro”, *Cultura y Religión*, vol. 07, núm. 2, 2013.
- MONTERO, Paula, “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil”, *Novos Estudos CEBRAP*, núm. 74, 2006.
- ORO, Ari Pedro, “A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações”, *Civitas*, Porto Alegre, vol. 11, núm. 2, 2011.
- PIERUCCI, Antonio Flávio, “Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte”, *Ciências Sociais Hoje*, s. núm., 1989.
- RANQUETAT JÚNIOR, César Alberto, “A invocação do nome de Deus nas Constituições federais brasileiras: religião, política e laicidade”, *Cultura y Religión*, vol. 7, núm. 2, 2013.
- RANQUETAT JÚNIOR, César Alberto, “O Acordo entre o governo brasileiro e a Santa Sé e a Lei Geral das Religiões: Estado, religião e política em debate”, *Debates do NER*, núm. 18, 2010.
- SANT’ANA, Raquel, “O som da marcha: evangélicos e espaço público na Marcha para Jesus”, *Religião e Sociedade*, vol. 34, núm. 2, 2014.
- TADVALD, Marcelo, “A reinvenção do conservadorismo: os evangélicos e as eleições federais de 2014”, *Debates do NER*, vol. 1, núm. 27, 2015.

Legislación

Constituição da República Federativa do Brasil, Título III, Capítulo I, disponible en: https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_15.12.2016/art_19_.asp.

Libros

- CATROGA, Fernando, *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil*, Coímbra, Almedina, 2006.
- GIUMBELLI, Emerson, “Crucifixos em recintos estatais e monumento do Cristo Redentor: distintas relações entre símbolos religiosos e espaço público”, en ORO, Ari Pedro *et al.*, *A religião no espaço público: atores e objetos*, São Paulo, Terceiro Nome, 2012.
- GIUMBELLI, Emerson, “Para estudar a laicidade, procure o religioso”, en GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica y GIUMBELLI, Emerson (orgs.), *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*, Buenos Aires, Biblos, 2013.
- RANQUETAT JÚNIOR, César Alberto, “A presença da Bíblia e do crucifixo em espaços públicos no Brasil: religião, cultura e nação”, en ORO, Ari Pedro *et al.*, *A religião no espaço público: atores e objetos*, São Paulo, Terceiro Nome, 2012.