

Evangélicos y laicidad mínima en Brasil: discusiones desde la filosofía política

SEBASTIÁN RUDAS



Sebastián Rudas

Profesor de filosofía en la Universidad Federal de Uberlândia. Realizó estancias de investigación postdoctoral en la Universidad de São Paulo y en la KU Leuven. Su área de investigación es la filosofía y teoría política normativa, particularmente en torno a la tradición del liberalismo político y su relación con el pluralismo religioso, cultural y moral. Los resultados de su investigación han sido publicados, entre otras, en las revistas *Constellations*, *Ideas y Valores*, *Les ateliers de l'éthique* y *Novos Estudos CEBRAP*.

8.

El Estado laico mexicano: un ideal deslucido en busca de sentido

**Eugenio Enrique
y Velasco Ibarra Argüelles**

9.

De urnas, sotanas y jueces.
Nulidad de elecciones
por vulneración del principio
de laicidad

Luis Alberto Trejo Osornio

10.

Laicidad y reformas educativas en
México: 1917-1992

Alejandro Ortiz-Cirilo

11.

Manual de redentores:
laicidad y derechos, entre
populismo y neojacobinismo

Felipe Gaytán Alcalá

12.

El debate sobre el uso de células
troncales en un Estado laico

María de Jesús Medina Arellano

Evangélicos y laicidad mínima
en Brasil: discusiones desde
la filosofía política

Sebastián Rudas

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Serie CULTURA LAICA, núm. 13

COORDINACIÓN EDITORIAL

Lic. Raúl Márquez Romero
Secretario técnico

Mtra. Wendy Vanesa Rocha Cacho
Jefa del Departamento de Publicaciones

Rosa María González Olivares
Cuidado de la edición y formación en computadora

Carlos Martín Aguilera Ortiz
Elaboración de portada

Wendy Vanesa Rocha Cacho
Diseño de interiores

Sebastián Rudas

Evangélicos y laicidad mínima en Brasil: discusiones desde la filosofía política



*Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Jurídicas*

PAULINE CAPDEVIELLE
MARIANA MOLINA FUENTES
PEDRO SALAZAR UGARTE

*Coordinadores
de la Colección Cultura Laica*

Primera edición: 28 de enero de 2022

DR © 2022. Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510 Ciudad de México

Impreso y hecho en México

ISBN: en trámite

Contenido

Introducción	XI
CAPÍTULO PRIMERO. LAICIDAD MÍNIMA	1
I. El Estado justificable	5
II. El Estado incluyente	7
III. El Estado limitado	10
IV. El Estado soberano	13
CAPÍTULO SEGUNDO. JUSTIFICACIÓN PÚBLICA Y LA BANCADA EVANGÉLICA	17
I. La objeción del “fundamentalismo religioso”	19
II. La influencia de la religión en la concepción de la justicia	20
III. La objeción feminista	29
IV. Partidos políticos	38
CAPÍTULO TERCERO. INCLUSIÓN CIUDADANA Y SÍMBOLOS RELIGIOSOS	41
I. Establecimiento religioso simbólico y republicanismo	44
II. Religión e identidad nacional en la República brasileña	49

VIII / Contenido

III. Cristianismo “reactivo”: jerarquías y dominación . . .	55
IV. Cristianismo y tradición cultural	64
CAPÍTULO CUARTO. EDUCACIÓN RELIGIOSA CONFESIONAL	69
I. El argumento facultativo	77
II. El argumento constitutivo.	80
III. Tradición histórica	88
IV. Laicidad mínima y educación confesional: una evaluación crítica.	90
CAPÍTULO QUINTO. SOBERANÍA ESTATAL Y LÍMITES DE LA TOLERANCIA	97
I. <i>Brasil sem Homofobia vs. Escola sem Partido</i>	101
II. El problema jurisdiccional	105
III. Neutralidad y soberanía	111
IV. La laicidad y el Estado soberano	116
CAPÍTULO SEXTO. ¿UNA NECESARIA PROMESA DE SECULARIZACIÓN SOCIAL?	125
Fuentes de información	133

Creyendo asustarme o indignarme, el capuchino decía cosas que eran música para mis oídos: “Son una secta político-religiosa insubordinada contra el gobierno constitucional del país, constituyen un Estado dentro del Estado pues allí no se aceptan las leyes, ni son reconocidas las autoridades ni es admitido el dinero de la República”. Su ceguera intelectual no le permitía comprender que estos hermanos, con instinto certero, han orientado su rebeldía hacia el enemigo nato de la libertad: el poder. ¿Y cuál es el poder que los oprime, que les niega el derecho a la tierra, a la cultura, a la igualdad? ¿No es acaso la República?

[...]

¿Qué confusión se ha apoderado del Brasil, del mundo, para que se cometa una iniquidad así? ¿No es como para darle también en eso la razón al Consejero y pensar que efectivamente Satanás se ha adueñado del Brasil, que la República es el Anticristo?

Mario VARGAS LLOSA
La guerra del fin del mundo

Introducción

1

Brasil es el país con el mayor número de católicos en el mundo. También es el país en el que la población evangélica ha aumentado en mayor número en los últimos años. De hecho, se espera que en 2022 el catolicismo deje de ser la religión mayoritaria. De acuerdo con proyecciones realizadas a partir de la tendencia de las últimas décadas, entre las iglesias protestantes “históricas” (con presencia en Brasil antes del siglo XX), las pentecostales (que se establecieron en Brasil en la primera mitad del siglo XX, promovidas por misionarios europeos y estadounidenses) y las neopentecostales (cuyo surgimiento y expansión se sitúa en los años setenta, con la teología de la prosperidad, que valoriza la riqueza material), el escenario religioso brasileño se caracterizará por ser mayoritariamente protestante.¹ Es normal esperar que esta transformación en el campo religioso tenga repercusiones tanto en la forma de hacer política como en las diversas maneras en las que las preferencias y prioridades del electorado son moldeadas. No sorprende, por ejemplo, que esta transformación en la composición religiosa haga que el tratamiento privilegiado que la Iglesia católica recibió históricamente sea cada vez más difícil de sostener. Las iglesias protestantes exigen igualdad de tratamiento, con lo cual se abre el debate sobre cómo es entendida, y cómo *debe ser* entendida, la laicidad del Estado: ¿podemos confiar en que las instituciones que constituyen la laicidad del Estado están bien equipadas para responder a la transformación en el campo religioso brasileño?

¹ Queiroz, Christina, “Fé pública”, *Revista FAPESP*, São Paulo, 2019.

XII / Introducción

Si bien la predicción que nos sugiere que el país con el mayor número de católicos en el mundo no será, en breve, un país mayoritariamente católico no es de ninguna manera irrelevante, es importante destacar que esa no es la única transformación social que acontece actualmente en Brasil. En las últimas décadas, movimientos sociales que desafían normas y prácticas tradicionalmente establecidas, y en no pocos casos amparados por las religiones con mayor presencia en el país, han ganado fuerza en la política nacional. El movimiento feminista desafía las normas que asignan un cierto tipo de comportamiento y lugar a las mujeres. El movimiento LGBTI+ desafía las normas heteronormativas dominantes en la sociedad. El movimiento negro desafía el racismo imperante en una sociedad que poco ha hecho para resolver adecuadamente el legado de la esclavitud, un racismo que incluye la discriminación y la violencia en contra de las religiones afrobrasileñas. El movimiento indígena desafía el modelo económico extractivo y los proyectos evangelizadores aún existentes. Todos estos movimientos, vibrantes en la sociedad brasileña actual, también abren el debate sobre cómo es entendida, y cómo *debe ser* entendida, la laicidad del Estado: ¿podemos confiar en que las instituciones que constituyen la laicidad del Estado están bien equipadas para responder a la transformación en el campo social brasileño?

En la esfera pública brasileña, el término “los evangélicos” es utilizado para referir tanto al conjunto de personas vinculadas a diversas iglesias protestantes como a un grupo religioso protestante particularmente expresivo en ciertas discusiones de interés nacional. El grupo referido en el segundo caso es conformado por personas que se adhieren a ciertas iglesias protestantes, aceptan visiones tradicionalistas y conservadoras del mundo, y adoptan una actitud proselitista de tales ideas. Con frecuencia, este grupo participa activamente en política, lanzando candidatos que son miembros de sus iglesias a cargos de elección popular, o brindando su apoyo a candidatos que,

Introducción / XIII

si bien no son miembros, son vistos como simpatizantes de sus proyectos morales y políticos. Probablemente sobrerrepresentados en los medios de comunicación y por la opinión pública,² los evangélicos políticos son percibidos como una amenaza a la laicidad del Estado brasileño. Esto se debe a que adoptan posturas visiblemente conservadoras en la denominada *pauta moral*, esto es, en discusiones públicas sobre la familia, la sexualidad, los derechos reproductivos, preguntas sobre la vida y la muerte, y asuntos relacionados con la identidad de género. Que en la *pauta moral* existan grupos que defienden prácticas y valores asociados con tradiciones bien establecidas en la sociedad no es, por sí mismo, una realidad que deba crear sorpresa en sociedades en las que existe pluralismo moral. Es perfectamente entendible que en las sociedades actuales existan quienes encuentren valor, y por lo tanto las deseen *conservar*, en prácticas e instituciones consideradas como herencias de tradiciones religiosas de larga data.³ ¿Por qué, entonces, su presencia en la esfera pública genera tantas ansiedades por parte de algunos observadores? Una respuesta común señala que se trata de un grupo político que impone su visión del mundo sobre toda la población, irrespetando así el derecho a que otras personas experimenten y desarrollen sus propias visiones del mundo. Probablemente el problema más serio involucrado en esta imposición sea el uso de instituciones estatales para ello, que ha llevado a algunos comentaristas a afirmar que Brasil es

² La tesis de la sobrerrepresentación es relativamente reconocida en los entornos académicos. Véase, por ejemplo, Trevisan, Janine, "A Frente Parlamentar Evangélica: Força política no estado laico brasileiro", *Numen*, núm. 1, 2013.

³ En este texto, el uso del término "conservador" hace referencia al contexto específico de la política brasileña y probablemente de América Latina, y pretende caracterizar una ideología que defiende roles de género definidos y, en consecuencia, una concepción de la familia monógama y heterosexual. Iniciativas que pretenden modificar las normas que regulan estas instituciones son, por lo tanto, fuertemente resistidas. Para una caracterización del posicionamiento "de derecha" de los evangélicos contemporáneos, véase Almeida, Ronaldo, "Evangélicos à direita", *Horizontes Antropológicos*, núm. 58, 2020, pp. 419-436.

XIV / Introducción

hoy un Estado confesional, a pesar de contar con una Constitución política que instituye la laicidad del Estado.⁴

Una mirada rápida a las tres ramas del Estado brasileño podría sugerir que en efecto la laicidad estatal no está logrando cumplir su función de salvaguardar los valores políticos que inspiran la Constitución. En la rama ejecutiva encontramos que el hoy presidente de la República utilizó como lema de su campaña la frase “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”. Ya como presidente en ejercicio, no ha sido tímido en expresar su interés en asociar el nacionalismo brasileño con los valores cristianos y no muestra interés alguno en excluir de sus discursos oficiales el contenido explícitamente cristiano. Por otro lado, gobernadores y alcaldes de estados de la República llegaron al poder con el apoyo explícito de varias iglesias evangélicas. El caso de Marcelo Crivella, alcalde de la ciudad de Río de Janeiro entre 2018 y 2020, cuando por orden judicial fue retirado del cargo y puesto en prisión domiciliaria con cargos de corrupción, es ilustrativo. Se trata de un obispo evangélico cuyas actitudes y opiniones religiosas justifican el escepticismo con respecto a su compromiso con la protección de la igualdad ciudadana y la libertad de conciencia. Durante la Bienal del Libro de Río de Janeiro de 2019, por ejemplo, el alcalde ordenó que se retirara de los estantes de venta el libro infantil-juvenil *Vingadores: a cruzada das crianças* (*Los vengadores: la cruzada de los niños*), un libro de historietas de superhéroes publicado por la editorial de fama mundial Marvel Comics. De acuerdo con el alcalde y algunos representantes estatales, el contenido de esta historieta no era adecuado para menores porque mostraba un beso en la boca entre dos personajes de sexo masculino en una de sus páginas. Aunque la organización

⁴ Pinzani, Alessandro, “Estado laico e interferência religiosa”, *ethic@-An international Journal for Moral Philosophy*, núm. 2, 2015, pp. 294 y 295. La tesis, según la cual los Estados en América Latina no están realmente alejados de ser confesionales ha sido defendida también por Roberto Blancarte, en Blancarte, Roberto, “América Latina: entre pluri-confesionalidad y laicidad”, *Civitas-Revista de Ciências Sociais* 11, núm. 2, 2011. Todas las traducciones son de autoría propia.

Introducción / **XV**

reportó un aumento notable de ventas del libro inmediatamente después de la tentativa de censura, hubo presencia de autoridades públicas con la intención de hacer efectiva la orden.⁵

En la rama legislativa el panorama no es distinto. El Frente Parlamentar Evangélico o, como se le conoce más popularmente, la “Bancada Evangélica”, es una coalición interpartidaria de congresistas evangélicos conservadores que actúa, con frecuencia motivados por sus convicciones religiosas, de manera unificada en discusiones públicas sobre la familia, la sexualidad, los derechos reproductivos, preguntas sobre la vida y la muerte, y asuntos relacionados con la identidad de género. Si bien es una coalición que no se destaca por proponer proyectos relacionados con la pauta moral, sí es conocida por su vociferante oposición cuando son sugeridos por otros actores políticos. La Bancada Evangélica es probablemente el actor político vinculado con la religión con mayor visibilidad en la esfera pública brasileña y, debido a su espectacularidad, genera la sensación de que ocupa un espacio importante en el diseño y aprobación de leyes.

En la rama judicial la laicidad estatal parece estar menos amenazada por movimientos religiosos contrarios a derechos liberales y democráticos. Esto es relativamente claro en el Supremo Tribunal Federal, la corporación que representa la más alta instancia del Poder Judicial. No obstante, algunos de sus miembros están lejos de expresar el ideal de neutralidad que se esperaría de integrantes de una institución que representa la imparcialidad del Estado. En el momento en que escribo estas páginas (30 de abril de 2020), la “foto de fondo” del perfil oficial de la cuenta de Twitter del magistrado Gilmar Mendes exhibe una cruz en primer plano

⁵ La controversia se prolongó hasta que el Supremo Tribunal Federal se pronunció en contra de la censura. Intentos de censura de material considerado como ofensivo por parte de organizaciones conservadoras cristianas y católicas son comunes, así como también es común que instancias judiciales superiores detengan la censura. Casos recientes son la película de navidad de los comediantes *Porta dos Fundos* (2019), que presenta a Jesucristo como homosexual, y la pieza teatral *O evangelho segundo Jesus, Rainha do Céu* (2018), en la que Jesucristo es transexual.

XVI / Introducción

y una iglesia en el plano de fondo. Tratándose de un funcionario público cuyo trabajo consiste en garantizar la imparcialidad en la aplicación de las leyes, se trata de una elección, por lo menos, inquietante. Si bien este tipo de expresiones que aproximan a algunos de los integrantes del Supremo Tribunal Federal a una tradición religiosa específica podrían ser interpretadas como meramente simbólicas —esto es, como no-coercitivas—, esta situación *simbólica* podría cambiar en el corto plazo debido a que un colega de Mendes entra en la edad de jubilación forzosa, y por consiguiente una plaza en ese tribunal será liberada al terminar 2021. Aunque todavía no es claro quiénes son los candidatos con mayores posibilidades para ocupar el cargo, el presidente de la República, encargado de nombrar al sucesor, en 2019 prometió que nombraría a un juez “terriblemente evangélico”.

Como se puede ver, los evangélicos políticos cuentan con una presencia que no es irrelevante en cada una de las instancias más influyentes de las tres ramas del poder político, y por lo tanto es razonable sospechar acerca de la confesionalidad del Estado. Si se necesitaran más insumos para reforzar la idea según la cual, en efecto, existe una indebida presencia de los evangélicos en la esfera pública brasileña, puede considerarse también a los medios de comunicación, comúnmente referidos como el “cuarto poder”. RecordTV es la segunda cadena de televisión y radio de Brasil. Desde los años noventa es propiedad de Edir Macedo, tío del exalcalde de Río de Janeiro, y fundador y líder de la Igreja Universal do Reino do Deus (IURD), una de las iglesias más grandes de Brasil, con alrededor de dos millones de fieles en el país y de seis millones de fieles en el mundo. La IURD es, a su vez, la mayor propietaria de concesiones de radio y televisión en el país que, como es de esperar, adoptan un *ethos* IURD-iano, ejerciendo así una cierta influencia en la socialización de la población brasileña.⁶

⁶ Zylbersztajn, Joana, *O princípio da laicidade na Constituição Federal de 1988*, Universidade de São Paulo, tesis de doctorado, 2012, p. 129.

Introducción / XVII

“Los evangélicos”, tal y como han sido descritos hasta ahora, estarían valiéndose de la institucionalidad estatal para promover sus valores morales, religiosamente inspirados. Un ejemplo reciente que confirmaría la sospecha de la existencia de un proyecto de este tipo involucra a la Fundação Nacional do Índio, que es una institución nacional encargada de los asuntos relacionados con los pueblos indígenas del Brasil. En febrero de 2020 se nombró como director de la coordinación encargada de los indígenas no-contactados del Amazonas a un pastor evangélico que ha participado en misiones evangelizadoras de tribus indígenas amazónicas. Organizaciones de indígenas, inclusive miembros de iglesias protestantes, se manifestaron en contra del nombramiento por considerarlo una expresión más del proyecto del gobierno de asimilación cultural y económica de los pueblos indígenas. El nombramiento no es un caso aislado en lo que respecta a la relación del gobierno actual con los pueblos indígenas que habitan en territorio brasileño. En diversas ocasiones, el presidente ha hecho público su interés por dismantelar el ya debilitado sistema multicultural brasileño para promover la asimilación cultural, religiosa y económica de los pueblos indígenas que permanecen relativamente aislados de la cultura dominante. De acuerdo con el panorama que diagnostica la existencia de un proyecto político evangelizador en Brasil, la actitud del gobierno con los pueblos indígenas no sería un fenómeno aislado o excepcional, sino una expresión del proyecto general de promover la doctrina religiosa cristiana, o, en su defecto, una moralidad afín a ésta, entre toda la población brasileña.

Si bien éste ya sería un proyecto político suficientemente preocupante para alguien que defienda las instituciones de una democracia liberal, el diagnóstico de la amenaza evangélica al Estado laico hace una crítica aún más profunda, pues ésta incluye una agenda de intolerancia social. Esta agenda se hace manifiesta cuando resulta posible identificar un perfil de doctrinas morales y políticas, y con ellas a los respectivos grupos sociales que

XVIII / Introducción

las afirman, contra las cuales recae con mayor fuerza el avance ideológico del evangelismo conservador contemporáneo. Estas doctrinas morales y políticas son, principalmente, las religiones afrobrasileñas e indígenas, el feminismo, los proyectos de inclusión y reconocimiento promovidos por el movimiento LGBTI+, y, en general, las ideas políticas consideradas como *de izquierda*. La agenda política de estas iglesias y de sus promotores en política implica una forma de intolerancia que con frecuencia recae sobre grupos sociales que ya son vulnerables y marginados.

Es obvio que *no todas* las asociaciones religiosas vinculadas de alguna forma con la tradición cristiana adoptan formas de intolerancia social y política. Existe en Brasil un vibrante pluralismo religioso que no sólo abraza y promueve valores democráticos, sino que también contribuye con la creación de una ética solidaria e inclusiva a todas las formas de vida. En Brasil, las poblaciones que a lo largo de la historia han sufrido todo tipo de injusticias —esclavización, genocidio, exclusión, expropiación, desplazamiento forzado, violencia simbólica, pobreza crónica, etcétera— encuentran hoy comunidades incluyentes y plurales. No obstante, existen grupos que tienen como objetivo erradicar la consolidación de ese tipo de convivencia, promoviendo valores y actitudes que estigmatizan y violentan a las personas que consideran como diferentes. De nuevo, no todos los grupos que se declaran como “religiosos” adoptan estas actitudes. Tampoco encontramos sólo grupos religiosos entre los grupos intolerantes. La proliferación de grupos antidemocráticos que favorecen un gobierno militar o uno dictatorial es hoy en día preocupante. *Algunos* de estos grupos se reconocen como evangélicos, y es acerca de este tipo de grupos en particular sobre los que este libro se concentra. Uno de los objetivos de este libro consiste en hacer explícita la diferencia entre dos tipos de grupos que se identifican a sí mismos como religiosos y activos políticamente: aquellos que no toleran la diferencia (religiosa, moral, política, ideológica) y la consideran como un enemigo a eliminar,

Introducción / XIX

y aquellos que sí aceptan la diferencia y la consideran como un *otro* con el cual deben aprender a compartir democráticamente. A los primeros los considero como amenazas a la democracia, mientras que los segundos son expresiones sociales legítimas, inevitables, y deseables al interior de una sociedad democrática.

II

Es posible presentar un diagnóstico menos dramático, si se toma en serio la relevancia que la defensa de la separación entre el Estado y las iglesias ha tenido en la consolidación de las instituciones liberales y democráticas del actual Estado brasileño (pre-2018, tal vez).⁷ En este aspecto, el Supremo Tribunal Federal se ha manifestado en varias ocasiones a favor de la libertad religiosa y de la protección de los grupos sociales vulnerables. Recientemente, por ejemplo, ratificó la constitucionalidad de la excepción a “los cultos y liturgias de las religiones de matriz africana” del Código Estadual de Defesa aos Animais. El argumento presentado sugiere que para garantizar igual acceso a la libertad de conciencia es necesario que ciertos grupos sean exentos de la ley general.⁸ El Supremo Tribunal Federal también ha procurado establecer un balance razonable entre los valores en conflicto cuando se han presentado intentos de censura a discursos discriminatorios de grupos minoritarios. También ha intentado resolver conflictos de valores referidos a la permisibilidad de la enseñanza religiosa en escuelas públicas apelando principalmente a valores propios de una democracia liberal. Por su lado, el órgano legislativo ha producido leyes antidiscriminación racial y antiintolerancia religiosa, que tienen como propósito directo la

⁷ Algunos estudios en ciencia política intentan mostrar que las iglesias pentecostales en Brasil tienen el potencial de contribuir en la consolidación de una cultura pública democrática; véase Lacerda, Fábio, “Assessing the Strength of Pentecostal Churches’ Electoral Support: Evidence from Brazil”, *Journal of politics in Latin America*, núm. 2, 2018, pp. 3-40.

⁸ Supremo Tribunal Federal, Processo, RE 494601 (2019).

XX / Introducción

protección de las minorías más vulnerables. Inclusive, y considero importante hacer énfasis en este punto, es común que en los debates sobre moralidad y sexualidad sean presentados argumentos que son, al menos superficialmente, independientes de doctrinas morales religiosas, con lo cual podría pensarse que *un* criterio de razón pública y de civilidad en la deliberación democrática tiende a ser respetado.⁹

El Supremo Tribunal Federal ha actuado con un cierto compromiso de salvaguardar la laicidad estatal. Al respecto, es importante hacer explícito que, en sus decisiones, la concepción de la laicidad adoptada por este tribunal es *minimalista*. De acuerdo con una concepción minimalista de la laicidad, la separación entre el Estado y las iglesias debe ser apenas suficiente para preservar la protección de los valores políticos de la libertad de conciencia en condiciones de igualdad. En consecuencia, el Estado laico brasileño es permisivo con la presencia de la religión tanto en las instituciones del Estado como en la política formal. Un caso ejemplar al respecto es la declaración como constitucional a la obligación que tienen las escuelas públicas a ofrecer educación religiosa (siempre y cuando los alumnos no estuviesen obligados a asistir a tales clases).¹⁰ Contrario a la opinión expresada por Pinzani, por lo tanto, la adopción de una concepción minimalista de la laicidad no necesariamente genera rupturas con la laicidad requerida al interior de una democracia liberal.

III

El análisis desarrollado en los siguientes capítulos adopta una postura poco frecuente en los estudios sobre la laicidad como un con-

⁹ Trevisan, Janine, *op. cit.* Al respecto, es de notar que la acusación predominante en este tipo de debates es el uso de argumentos insinceros o estratégicos: en su oposición al aborto, por ejemplo, los grupos religiosos se abstendrían de apelar a las convicciones que *realmente* los motivan únicamente para lograr los objetivos que procuran. Sobre este punto regreso en el capítulo primero, apartado II.

¹⁰ Supremo Tribunal Federal, Processo, ADI 4439 (2017).

Introducción / XXI

cepto normativo. Con frecuencia, la laicidad es entendida como un elemento que señala que la legitimación política no es religiosa sino popular¹¹ y que, adicionalmente, está intrínsecamente vinculada con el tipo de virtudes institucionales y personales asociadas con los valores de la tolerancia, la libertad de conciencia, o el respeto a la diferencia de opiniones y al pluralismo moral, cultural, y religioso.¹²

En contraste, en este análisis la laicidad es definida en términos de la separación entre el Estado y la(s) iglesia(s), o entre la política y la religión.¹³ Una razón por la cual esta forma de entender la laicidad no es tan popular en medios académicos señala que si la laicidad es concebida como la separación entre el Estado y las iglesias, entonces en un Estado laico no puede haber ningún tipo de relación entre estos dos tipos de instituciones. Por lo tanto, el Estado brasileño no sería, definitivamente, laico. No podría haber, por ejemplo, apoyos a instituciones religiosas que prestan servicios no religiosos que no obstante promueven el bien común, mientras que instituciones no religiosas que prestan el mismo tipo de servicios sí podrían recibir apoyos; los funcionarios públicos no podrían exhibir sus convicciones religiosas y probablemente tendrían que observar restricciones en el tipo de

¹¹ Este es el elemento característico de la influyente definición de la laicidad de Roberto Blancarte, en Blancarte, Roberto, "Definir la laicidad...", *cit.*, pp. 15-28; Blancarte, Roberto, "Laicidad: la construcción de un concepto universal", en *Laicidad, una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, 2007, pp. 27-50.

¹² Capdevielle, Pauline, "Laicidad y nuevo constitucionalismo latinoamericano", *Escenarios actuales de la laicidad en América Latina*, Ciudad de México, UNAM, 2019; Baubérot, Jean y Milot, Micheline, *Laïcités sans Frontières*, Seuil, 2011; Pinzani, Alessandro, *op. cit.* Para una aproximación que propone tomar distancia de esta forma de definir la laicidad, véase Rivera, Faviola, "Laicidad y pluralismo", *Isonomía*, núm. 33, 2010, pp. 37-64.

¹³ Entre quienes niegan la definición en estos términos se encuentran Barrera, Paulina, *Laicidad y minorías religiosas*, Ciudad de México, UNAM, 2013; Blancarte, Roberto, "Laicidad: la construcción...", *cit.* Para el contexto anglosajón, véase Nussbaum, Martha, *Liberty of Conscience*, New York, Paperback, Basic Books, 2009; Maclure, Jocelyn y Taylor, Charles, *Secularism and Freedom of Conscience*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.

XXII / Introducción

atuendos que visten durante sus horas de trabajo; probablemente habría también necesidad de resignificar o de remover los vestigios históricos religiosos que hacen parte del imaginario colectivo nacional. Llevando al extremo este tipo de razonamiento, Martha Nussbaum afirma que, entendida como *separación*, la laicidad estatal impediría que los bomberos respondiesen al llamado de ayuda proveniente de una iglesia en llamas y que la policía no investigase crímenes ocurridos en la propiedad privada de las iglesias.¹⁴ Concebida de esta manera, por lo tanto, la laicidad no parece ser una noción política atractiva.

Esta crítica puede ser resistida, no obstante, si se sostiene, siguiendo a Cécile Laborde, que la separación entre el Estado y las iglesias es afirmada únicamente en las dimensiones *problemáticas* de la religión.¹⁵ Cuáles son estas dimensiones depende del tipo de valores que el Estado tenga como propósito promover: en una democracia liberal, por ejemplo, el Estado estará separado de las instituciones religiosas en aquellos aspectos de éstas que, de estar vinculados, comprometerían los valores políticos que el Estado tiene que proteger. La separación sería promovida *únicamente* en la medida en que el vínculo entre el Estado y la religión afecte valores protegidos por la libertad de conciencia y el derecho a ser respetado en condiciones de igualdad. En las demás circunstancias la separación no sería necesaria. En este sentido, la laicidad es, en términos que Rainer Forst utiliza para referirse a la tolerancia, un concepto “normativamente dependiente”.¹⁶

El antropólogo Emerson Giumbelli ha sugerido que desde sus orígenes republicanos la laicidad brasileña se ha constituido como una “laicidad de la presencia”, esto es, como régimen institucional republicano que convive con presencia de símbolos re-

¹⁴ Nussbaum, Martha, *op. cit.*, p. 11.

¹⁵ Laborde, Cécile, “Religion in the Law: The Disaggregation Approach”, *Law and Philosophy*, núm. 6, 2015, pp. 581-600.

¹⁶ Forst, Rainer, “Toleration”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Metaphysics Research Lab*, Stanford University, 2017.

Introducción / XXIII

ligiosos al interior de instituciones estatales. Ello se hace patente al revisar la infructuosa iniciativa, de 1891, del protestante Miguel Vieira Ferreira para retirar el crucifijo exhibido en un tribunal de Río de Janeiro, entonces la ciudad capital.¹⁷ De acuerdo con Giumbelli, la tradición de la “laicidad de la presencia” aún tiene influencia en la forma como la República brasileña se relaciona con la religión en la actualidad.¹⁸ La pregunta normativa que surge indaga por la validez de tal tipo de presencia, en particular si se considera que, en una democracia liberal organizada en torno a una forma de gobierno republicana, los valores políticos de la igualdad, la libertad y la solidaridad son fundamentales; ¿hasta qué punto es posible afirmar que esa presencia religiosa es compatible con los valores políticos que una democracia liberal debe promover? La respuesta a esta pregunta invita a indagar acerca de las dimensiones problemáticas de la religión hoy en día que, a su vez, nos permitirá esclarecer cuáles son los ámbitos en los que *debe* promoverse, o protegerse, la separación de la política con respecto de la religión. En los capítulos siguientes se ofrece una respuesta a estas preguntas, teniendo en cuenta que si bien la laicidad estatal requiere separación con respecto a la religión, ésta puede permanecer *presente* en algunas dimensiones de la esfera pública formal. La razón para ello es que en una democracia liberal la laicidad puede ser concebida como separación mínima entre Estado e iglesia (o entre religión y política).

El Estado brasileño es liberal y democrático, además de ser *mínimamente* laico. Esto significa que el Estado asume su compromiso con la protección de valores políticos propios de la tradición liberal igualitaria a través de un régimen institucional que separa al Estado de la religión en el *grado mínimo* necesario para proteger tales valores. En esto, el Estado brasileño contrasta, por ejemplo, con el Estado mexicano que, aunque afirma un com-

¹⁷ Giumbelli, Emerson, “Religião e Espaço Público no Caso do Cristo no Júri Rio de Janeiro, 1891”, *Acervo*, núm. 2, 2003, pp. 19-42.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 39 y 40.

XXIV / Introducción

promiso con un conjunto similar de valores políticos, lo hace a través de un régimen institucional que promueve una separación más nítida entre el Estado y las iglesias. Contrastes similares, aunque no equivalentes, se pueden encontrar en Europa entre, por ejemplo, Italia y Francia. De acuerdo con el texto constitucional y una cierta interpretación dominante de éste, la laicidad del Estado brasileño realiza los valores de una democracia liberal promoviendo el grado mínimo de separación permisible entre el Estado y las iglesias (y entre la religión y la política). Uno de los objetivos de este libro es esclarecer qué implica que la laicidad del Estado brasileño sea *mínima*.¹⁹

Mostrar que el Estado brasileño es mínimamente laico no es una defensa de ese tipo de laicidad estatal. Señalar que la laicidad del Estado brasileño es distinta a la laicidad del Estado mexicano tampoco tiene como propósito sugerir que un arreglo institucional sea superior al otro. Ese tipo de evaluaciones y comparaciones no corresponde a los objetivos de este trabajo. Mi interés es bastante más reducido, a saber: mostrar que ambos son arreglos institucionales que constituyen un Estado laico y que ambos son permisibles al interior de un proyecto de consolidación de un Estado liberal y democrático. No es mi propósito responder a cuestionamientos sobre cuál de los dos arreglos institucionales es más efectivo al promover los ideales igualitarios y de libertad propios de un régimen constitucional democrático. Tampoco es mi propósito afirmar que el modelo de laicidad adoptado en Brasil tradicionalmente deba ser defendido en detrimento de posibles innovaciones institucionales. Tal vez la sociedad brasileña opte por un sistema de laicidad menos minimalista, uno en el que la religión no se presente como una presencia ineludible en la esfera pública y política.

¹⁹ Comparado con el caso chileno, el diagnóstico con respecto a Brasil es menos alentador; véase Bellolio, Cristóbal, "Secularismo político en Chile a partir de los enfoques de Robert Audi y de Cécile Laborde", *Estudios Políticos*, núm. 56, 2019, pp. 222-247.

IV

En una sociedad en la que se instaura una concepción minimalista de la laicidad se pueden identificar dos tipos de riesgos. En primer lugar, se corre el riesgo de que la presencia privilegiada de la religión mayoritaria en la esfera pública formal normalice la idea según la cual tal privilegio es un derecho atribuible a la religión mayoritaria, con lo cual los valores protegidos por la laicidad, ya minimalista, podrían verse amenazados. En segundo lugar, se corre el riesgo de que la presencia privilegiada de la religión mayoritaria normalice la idea de acuerdo con la cual el Estado no es laico, y por lo tanto de un Estado que no es garante de los valores políticos de una democracia liberal, con lo cual iniciativas antirreligiosas, y no anticlericales,²⁰ podrían ganar terreno. En el capítulo sexto se ofrece una reflexión final sobre el segundo riesgo, a partir de consideraciones sobre la laicidad de Paulo Freire.

El propósito de este texto es mostrar que el Estado brasileño es mínimamente laico, identificar con precisión cuáles son los frentes en los cuales es particularmente vulnerable al primer tipo de riesgo, y mostrar que la contención de tales riesgos no necesariamente requiere la exclusión completa de la religión de la esfera pública formal. En el capítulo primero se ofrece la definición minimalista del Estado laico. Siguiendo la propuesta recientemente defendida por Cécile Laborde, se identifican las dimensiones *justificativa*, *identitaria*, *ética* y *teocrática* de la religión, de las cuales el Estado debe separarse para ser considerado como genuina y aceptablemente laico. Los capítulos segundo a quinto analizan si, y cómo, el Estado laico brasileño está adecuadamente separado de la religión —esto es, mínimamente separado— en cada una de estas dimensiones. Se analiza, respectivamente, a la

²⁰ Sobre anticlericalismo, véase Rudas, Sebastián, "Laicidad y anticlericalismo", *Ideas y valores*, núm. 171, 2019, pp. 81-103; Rivera, Faviola, "Liberalism in Latin America", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, Metaphysics Research Lab, 2016.

XXVI / Introducción

Bancada Evangélica y su disposición a cumplir con los deberes de la razón pública; el potencial excluyente que tienen las iniciativas de vincular la identidad nacional con alguna tradición religiosa; el compromiso mostrado por el Supremo Tribunal Federal con el respeto a la independencia ética de los alumnos de educación básica en el momento en que se aprueba si la educación religiosa confesional es permisible en colegios públicos; y el grado de amenaza a la soberanía del Estado laico que representan movimientos como *Escola sem Partido*, que, bajo el principio de la neutralidad estatal, defienden la prerrogativa familiar en la formación de niños y niñas en temas relacionados, principalmente, con sexualidad y salud reproductiva. El capítulo sexto es conclusivo y presenta una breve reflexión relativa al segundo tipo de riesgo. Siguiendo las ideas de Paulo Freire respecto a las iglesias cristianas, se ofrece una (breve) reflexión en la que se muestra una manera posible de evadir, si presente, el riesgo a confundir iniciativas religiosas e intrínsecamente antiliberales y autoritarias con iniciativas anticlericales o liberadoras de “los oprimidos”. De acuerdo con Freire, la liberación de los oprimidos requiere una cierta forma de secularización social que, no obstante, no es entendida en términos de la disminución de la creencia religiosa, sino en la forma como ésta se presenta. Una sociedad libre de opresión no es una sociedad emancipada de la religión, sino una en la que la creencia religiosa y las instituciones que la soportan no son opresoras.

Antes de continuar con el primer capítulo, quisiera reconocer algunas deudas intelectuales. Corriendo el riesgo de olvidar arbitrariamente a alguien, me gustaría agradecer a las siguientes personas con las que tuve el privilegio de discutir —y sobre todo de aprender— algunas de las ideas presentes en este texto: Nunzio Ali, Júlio Barroso, Cristóbal Bellolio, Guilherme Cardoso, Débora Ito, Ana Claudia Lopes, Jonathan Mendo, Mônica Oliveira, Mariana Kuhn de Oliveira, Lucas Petroni, Nicolás Rudas y Raissa Wihby Ventura. También quisiera agradecer a los editores

Introducción / **XXVII**

de la colección, que gentilmente accedieron a publicar este texto. En particular, a Mariana Molina, por su constante disposición y eficiente atención con respecto a mis dudas y ansiedades. Finalmente, quisiera agradecer a los revisores anónimos, que me presionaron para clarificar y definir con mayor precisión algunas de mis ideas.

CAPÍTULO PRIMERO

LAICIDAD MÍNIMA

Para establecer si el diagnóstico de Alessandro Pinzani¹ según el cual Brasil es hoy un Estado confesional es acertado, es útil establecer una definición de la laicidad estatal y definir cuáles son los valores que ésta debe proteger. En este y en los capítulos siguientes se entiende que un Estado es laico cuando ha institucionalizado alguna forma de separación institucional con respecto a las iglesias y a las religiones organizadas. De acuerdo con esta definición, la laicidad estatal no es valiosa por sí misma, ya que su valor depende de cómo sea juzgado el tipo de separación institucionalizado. La separación es *adecuada* si corresponde con la ideología política que informa la estructura básica de la sociedad, esto es, si contribuye con la promoción de los valores políticos que se sitúan en el centro de tal ideología. Por ejemplo, si la ideología política que el Estado pretende promover incluye la idea de que en la autonomía individual está constituida la emancipación de la religión, entonces la laicidad del Estado debe promover un nivel de separación tal que no sólo los contenidos religiosos sean excluidos de las instituciones estatales, sino que también se debe promover entre la ciudadanía una concepción moral del mundo según la cual la vida buena es una vida ajena a la religión. Alternativamente, si los valores del liberalismo democrático son los que inspiran el diseño de las instituciones del Estado, éste instaurará un tipo de separación con las iglesias distinto, puesto que la ideología del li-

¹ Pinzani, Alessandro, "Estado laico e interferencia religiosa", *ethic@-An international Journal for Moral Philosophy*, núm. 2, 2015.

2/ Sebastián Rudas

beralismo democrático está comprometida con la protección de la igualdad en la libertad de conciencia: el Estado no está autorizado a pronunciarse sobre el valor de las distintas concepciones morales que puedan ser afirmadas por la ciudadanía.²

Una consecuencia de esta caracterización de la laicidad es que al interior de cada ideología política es posible desarrollar distintas concepciones de la laicidad que son compatibles con los valores políticos que el Estado promueve.³ En particular, es posible que diversos Estados comprometidos con promover los valores políticos del liberalismo democrático desarrollen regímenes de separación diversos. Al respecto, Cécile Laborde ha argumentado que los Estados liberales y democráticos pueden variar en sus diseños institucionales al interior de un marco que varía desde una separación mínima, en lo que ella denomina *Divinitia*, y una separación máxima, en lo que ella denomina *Secularia*.⁴ *Divinitia* y *Secularia* son dos Estados liberales y democráticos hipotéticos que, no obstante, instauran modelos de laicidad radicalmente diversos. La separación institucional mínima que se encuentra en *Divinitia* consiste en que el Estado y la religión no están, en términos generales, separados. La separación institucional se presenta únicamente cuando se comprueba como estrictamente necesaria para la protección de los valores propios de una democracia liberal. En contraste, en *Secularia* existe una separación clara entre el Estado y la iglesia (o las iglesias), aun cuando no sea

² En un trabajo anterior analicé la relación entre la laicidad y los valores propios de distintas ideologías políticas; véase Rudas, Sebastián, "Against Moralized Secularism", *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, núms. 2-3, 2017, pp. 37-59. Una distinción de este tipo está presente en Maclure, Jocelyn y Taylor, Charles, *Secularism and Freedom of Conscience*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.

³ Para una distinción influyente de los distintos "modos", o mejor "concepciones" de la laicidad, véase Taylor, Charles, "Modes of Secularism", en Rajeev, Bhargava, *Secularism and its Critics*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1998, pp. 31-53.

⁴ Laborde, Cécile, *Liberalism's Religion*, Cambridge, Harvard University Press, 2017, cap. 4. Para una formulación previa, que diferenciaba entre un modelo de gobernanza religiosa en términos de "establecimiento [religioso] modesto" y "separación [entre Estado e iglesias] modesta", véase Laborde, Cécile, "Political Liberalism and Religion: On Separation and Establishment", *Journal of Political Philosophy*, núm. 1, 2013, p. 69.

estrictamente necesaria para la protección de los valores propios de una democracia liberal. Excepciones a este diseño institucional son introducidas cuando demuestran ser esenciales para la protección de los valores políticos de una democracia liberal. Por ejemplo, cuando se hace evidente que la única forma disponible para garantizar la libertad de conciencia de una persona o de un grupo de personas es mediante el apoyo estatal a una religión.

La tesis según la cual el liberalismo democrático es compatible con diversos grados de separación institucional entre el Estado y las iglesias es útil para evaluar el grado de amenaza que sufre la laicidad del Estado brasileño.⁵ Como se mostró en la introducción, la creciente presencia del evangelismo en la esfera pública brasileña causa, de manera justificada, no pocas ansiedades que son motivadas en gran medida por el hecho de que la separación entre el Estado y las iglesias es cada vez menos evidente. En otras palabras, la pregunta que me interesa abordar es si el avance de la religión en la esfera pública brasileña puede ser conceptualizado al interior de una concepción de la laicidad mínima descrita por Laborde.

¿Qué implica, en sentido estricto, que un Estado sea como *Divinitia*? El carácter distintivo de un Estado como *Divinitia* es que, cuando es permitido, opta por no instaurar un régimen de separación entre el Estado y las iglesias, con lo cual se hace posible que una religión (o varias, si fuese el caso) sea privilegiada. Esta tesis es contraria a la defendida por observadores de la laicidad en Brasil, como Pinzani, que consideran que la presencia de símbolos religiosos en instituciones estatales viola el principio de laicidad instaurado en la Constitución.⁶ Al respecto, La-

⁵ Que la laicidad estatal pueda ser gradual es una tesis con cierta aceptación en la literatura, véase Blancarte, Roberto, "Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)", *Revista Internacional de Filosofía Política* 24, 2004, p. 18. A diferencia de Blancarte, en este texto se considera que la laicidad no se define únicamente en términos de la legitimidad del Estado. Ésta es sólo una de sus dimensiones, referente al "Estado justificable" (cap. 2).

⁶ Pinzani, Alessandro, "Estado laico e ...", *cit.*; Pinzani, Alessandro, "Por que é necessário um Estado laico", en Luján, Horacio y Spica, Marciano, *Religião em um Mundo Plural. Debates desde a Filosofia*, Pelotas, Dissertatio Filosofia, 2014, pp. 235-262.

4/ Sebastián Rudas

borde menciona algunas características que *Divinitia* puede presentar.⁷ Por ejemplo, el Estado puede reconocer simbólicamente una religión. Esto puede ocurrir haciendo de ella la religión oficial del Estado sin que ello implique que deba ser adoptada por la ciudadanía. Símbolos religiosos podrían ser exhibidos en algunas instituciones estatales y los símbolos nacionales podrían incluir algunas referencias a la religión. Algunas leyes podrían ser inspiradas por una doctrina religiosa, sin que ello implique que su justificación no sea comprensible por la ciudadanía. Por ejemplo, en *Divinitia* podría haber leyes relativamente restrictivas en asuntos relativos a la ética de la muerte y la vida, como el aborto o la eutanasia. En el sistema de educación pública habría espacio para la instrucción religiosa. La libertad de expresión garantizaría derechos extensivos de autonomía colectiva para los grupos religiosos, lo cual permitiría, por ejemplo, un cierto margen para excepciones a leyes antidiscriminación. Igualmente, el Estado facilitaría las excepciones y acomodos razonables para prácticas religiosas, tanto a nivel individual como colectivo.

A pesar de ser un Estado en el que la separación institucional con las iglesias es tan sólo mínima, argumenta Laborde, *Divinitia* es un Estado liberal y democrático. Esto se debe a que la separación mínima es entendida como un diseño institucional en el que se procura un vínculo orgánico entre el Estado y alguna(s) iglesia(s) en todos los ámbitos en los que tal vínculo no compromete la protección de los valores de la democracia liberal. De acuerdo con Laborde, muchos defensores de las ideas estadounidenses y francesas del no-establecimiento religioso (esto es, de regímenes tipo *Secularia*) se equivocan al pensar que ese es el único diseño institucional compatible con los valores de las democracias liberales. Para Laborde, un Estado es adecuadamente liberal y democrático si sus leyes y ejercicios de poder coercitivo obtienen su legitimidad a partir de una justificación pública adecuada; si garantiza igualdad de estatus a la ciudadanía; si

⁷ Laborde, Cécile, *Liberalism's...*, cit., pp. 151 y 152.

respetar su autonomía individual, y, finalmente, si es soberano al decidir sobre su propia competencia.⁸ El argumento que Laborde defiende es que estos valores del Estado liberal y democrático (Estado *justificable, inclusivo, limitado y soberano*) requieren únicamente una separación mínima entre el Estado y las iglesias. En otras palabras, si bien modelos de separación máxima, como el mexicano, francés o estadounidense, son, en principio, compatibles con la protección de los valores políticos de las democracias liberales, estos son modelos que instituyen un régimen de separación que supera el criterio de suficiencia liberal y democrática.⁹ A continuación presento con más detalle cada uno de estos valores y la manera como se configuran en *Divinitia*, para en los próximos capítulos profundizar en el caso brasileño.

1. El Estado justificable

En primer lugar, para que un Estado sea *justificable*, dice Laborde, tiene que satisfacer un criterio epistémico de justificación pública. De acuerdo con su interpretación de la idea popularizada en los debates de filosofía política por John Rawls de la razón pública,¹⁰ los agentes del Estado tienen el deber cívico de justificar sus posturas, especialmente cuando involucran un ejercicio coercitivo por parte del Estado, a partir de razones que sean accesibles a toda la ciudadanía. Que las razones sean accesibles significa que pueden ser entendidas por toda la ciudadanía, aun cuando sus integrantes afirmen doctrinas morales diversas e incompatibles. De acuerdo con este criterio epistémico, en principio, las razones religiosas son excluidas del conjunto de razones al que es permitido apelar para

⁸ *Ibidem*, caps. 3 y 4.

⁹ Para una defensa del modelo mexicano de separación estricta, véase Rivera, Faviola, *Laicidad y liberalismo*, Ciudad de México, UNAM, 2013; Rivera, Faviola, "Laicism: Exclusive or Inclusive?", *Laicidad and religious diversity in Latin America*, Springer, 2017, pp. 43-56.

¹⁰ Particularmente, en Rawls, John, *Political Liberalism*, Nueva York, Paperback, Columbia University Press, 2005, pp. 435-490.

6 / Sebastián Rudas

justificar leyes y políticas públicas. La razón para tal exclusión es que las razones religiosas son un ejemplo del tipo de razones que resultan incomprensibles para las personas que no comparten la doctrina religiosa en cuestión.

No todas las razones de inspiración religiosa son excluidas del campo de razones que podrían ser utilizadas para justificar una ley o política pública. De hecho, Laborde reconoce que el criterio de accesibilidad excluye “una clase de razones bastante limitada”,¹¹ esto es, aquellas que no se pueden desprender de su origen epistémicamente inaccesible. El ejemplo más común que ella presenta de razones que son excluidas según su concepción de la razón pública son las razones que apelan a —y no se pueden *desprender de*— la revelación divina (así como a su contraparte secular, la experiencia personal). Esto sugiere que en el conjunto de razones que pueden ser utilizadas para justificar leyes y políticas públicas incluye un cierto tipo de razones religiosas. Entre éstas se incluyen, por ejemplo, las razones motivadas por doctrinas religiosas cuando inspiran visiones conservadoras que apelan al “bien común del orden social, al bien promovido por la institución del matrimonio, al derecho a la vida”.¹² Si estas posturas son justificadas a partir de consideraciones que son accesibles, entonces el criterio epistémico de justificación pública es cumplido, lo cual significa que su inclusión en el debate democrático es permitida y por ello *podrían* ser utilizadas como justificación de una ley o política pública. Otro tipo de razones religiosas que podrían entrar en el conjunto de razones que pueden entrar en el debate democrático son aquellas que pueden ser desprendidas de su origen epistémico inaccesible —por ejemplo, su origen en la revelación divina—. Siguiendo a Jürgen Habermas, Laborde hace énfasis en que al interior de las tradiciones religiosas hay suficientes recursos para presentar las posturas políticas de manera independiente de sus orígenes epistémicos no compartidos, esto

¹¹ Laborde, Cécile, *Liberalism's...*, cit., p. 129.

¹² *Ibidem*, p. 123.

es, es posible encontrar recursos suficientes que son tanto cultural como socialmente accesibles para los no-creyentes.¹³ Finalmente, el criterio epistémico de la accesibilidad también permite, aunque bajo circunstancias muy específicas, que las razones religiosas *strictu sensu*, esto es, “razones que están basadas en una doctrina religiosa y que tienen fuerza normativa solo para quienes acepten tal doctrina”,¹⁴ sean accesibles para todos los ciudadanos. Si bien este es un caso poco probable, dice Laborde, es teóricamente posible: si los miembros de un grupo social comparten la misma religión, entonces las razones derivadas de tal religión son consideradas como razones que cumplen con el criterio de accesibilidad, y por lo tanto serían, en principio, permitidas para justificar leyes o políticas públicas.¹⁵

II. El Estado incluyente

En segundo lugar, para que un Estado sea *incluyente* tiene que apelar a una idea de unidad nacional que no esté basada en marcas de identidad que son consideradas como socialmente divisivas o que están asociadas con elementos de identidad considerados como marcas de dominación o jerarquización social. En materia de laicidad del Estado, la pregunta en este punto es sobre si el establecimiento religioso moderado, sea formal o meramente simbólico, es compatible con el ideal de un Estado inclusivo. Quienes defienden que el establecimiento religioso moderado debe ser permitido al interior de la concepción del Estado liberal y democrático usualmente hacen referencia al hecho de que se trata de una forma de establecimiento religioso que no involucra coerción y que es compatible con la protección de la

¹³ *Ibidem*, p. 127.

¹⁴ *Ibidem*, p. 128.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 128 y 129. En otro trabajo he analizado este punto en particular; véase Rudas, Sebastián, “Democratic Public Reason and Religious Public Reasons”, *Kriterion. Revista de Filosofía*, núm. 148, 2021, pp. 235–258.

8 / Sebastián Rudas

igualdad de conciencia.¹⁶ No obstante, la opinión dominante en este tipo de debate sugiere que, aun concediendo el argumento de que el establecimiento religioso moderado no tiene implicaciones en la protección de los derechos de quienes no pertenecen a la religión establecida, el Estado liberal-democrático *debe ser* un Estado en el que hay separación institucional con la iglesia.¹⁷

¿Cuál es el problema con el establecimiento religioso simbólico, como para que su rechazo sea tan generalizado? ¿Cuál es el problema con la presencia de símbolos religiosos en instituciones estatales como salas judiciales o aulas de clase? ¿Por qué es problemático que una tradición religiosa sea declarada como oficial? Como ya se mencionó, por definición este tipo de vínculos con la religión son de hecho no coercitivos y no involucran riesgo para garantizar a toda la ciudadanía un acceso libre e igual al derecho a la libertad de conciencia. El problema reside, de acuerdo con Laborde, en que las identidades religiosas están usualmente vinculadas con marcas de identidad que indican desigualdad, exclusión y dominación. Esto es especialmente verdadero en el mundo occidental; no en vano el mito fundacional de la idea liberal de tolerancia religiosa consiste en la separación entre el Estado y las iglesias luego de las guerras de religión europeas. Es por ello, dice Laborde, que en los contextos de las democracias occidentales es necesario que las identidades religiosas y las identidades nacionales estén separadas; la identidad nacional debería estar definida al interior de un marco en el que no hay una religión establecida.

No obstante, el ideal del Estado inclusivo no requiere necesariamente que haya un régimen de no-establecimiento religioso.

¹⁶ Entre otros, Laegaard, Sune, "What's the Problem with Symbolic Religious Establishment? The Alienation and Symbolic Equality Accounts", en Bardon, Aurélia y Laborde, Cécile, *Religion in Liberal Political Philosophy*, Oxford University Press, 2017, pp. 118-131; Modood, Tariq, "Moderate secularism, religion as identity and respect for religion", *The Political Quarterly*, núm. 1, 2010, pp. 4-14.

¹⁷ Esta posición es defendida, por ejemplo, en Nussbaum, Martha, *Liberty of Conscience*, Nueva York, Paperback, Basic Books, 2009.

Éste es necesario únicamente en contextos en los que la religión es una marca de identidad que está asociada con división social, relaciones de dominación, o condiciones de vulnerabilidad. Si bien es cierto que en los países occidentales la religión ha sido tradicionalmente un elemento que marca división social, este no siempre es el caso. Como es sabido, en el Reino Unido, la Iglesia anglicana es la religión oficial, constituyendo un establecimiento religioso que es tanto coercitivo (por ejemplo, en la adjudicación de recursos económicos) como simbólico (por ejemplo, en el hecho de que la jefa del Estado sea también la defensora de la fe). Al respecto, Laborde argumenta que en ninguno de los dos casos se podría decir que la falta de separación entre el Estado y la iglesia amenaza el carácter inclusivo del Estado. En primer lugar, porque el establecimiento formal no implica diferencia de derechos y, en segundo lugar, porque la religión no es, actualmente, un elemento crucial para la construcción de la identidad nacional británica. Por el contrario, la identidad cívica británica es, al día de hoy, “abiertamente secular”.¹⁸

Laborde señala que del hecho de que en Occidente la religión tenga, en términos generales, la característica de ser socialmente divisiva, no se puede concluir que la religión, por sí misma, también lo sea. Laborde menciona un par de ejemplos en los que la identidad religiosa no está vinculada con marcas de división o de exclusión social. Se trata de casos que no pertenecen al así llamado mundo occidental. Los casos mencionados son Madagascar, en donde parece haber un *ethos* notablemente igualitario entre las religiones, al punto en el que miembros de una misma familia son afiliados a tradiciones religiosas diversas, y Senegal, una democracia musulmana con influencias de la *laïcité* francesa que ha sido entendida como compatible con el

¹⁸ Laborde, Cécile, *Liberalism's...*, *cit.*, p. 153. Nótese que el argumento puede ser extendido a una buena parte de regímenes de establecimiento religioso en las democracias liberales europeas. Como se verá en los siguientes capítulos, para el caso brasileño, el argumento también podría ser extendido, aunque son necesarias varias aclaraciones.

10/ Sebastián Rudas

reconocimiento y apoyo de diversas religiones en un marco de respeto mutuo.¹⁹

Para ser inclusivo, en conclusión, el Estado debe evitar construir la idea de identidad nacional en términos que apelan a categorías sociales asociadas a rasgos de identidad socialmente divisivos. En contextos en los que la religión es socialmente divisiva, por lo tanto, la identidad nacional debería ser construida en términos seculares.

III. El Estado limitado

En tercer lugar, para que un Estado sea *limitado* tiene que respetar la autonomía individual de todas las personas. Por “autonomía individual” se entiende simplemente el interés que tienen las personas en ejercer su capacidad para formar, desarrollar, revisar y eventualmente abandonar su concepción de la vida buena. La autonomía individual puede verse comprometida de dos formas. La primera ocurre cuando, desde las instituciones del Estado, se promueven doctrinas morales comprensivas (por ejemplo, una religión). Este tipo de vulneración a la autonomía individual se hace más probable en las instituciones de educación pública de carácter obligatorio, puesto que las decisiones que se tomen al respecto de, por ejemplo, la presencia de contenidos religiosos van a tener consecuencias en principio inevitables para quienes participan en tales instituciones. La segunda forma en la cual la autonomía individual puede verse comprometida ocurre cuando el ejercicio de la autonomía individual implica enfrentar obstáculos que, o bien afectan desproporcionalmente a un grupo de personas, o bien no están adecuadamente justificados, como en el caso en el que sean productos de sesgos históricos no cuestionados. Un Estado comprometido con la protección de la autonomía individual debería, por lo tanto, ser especialmente cuidadoso en el momento de apro-

¹⁹ *Ibidem*, p. 142.

bar los contenidos morales que sus instituciones van a transmitir a la ciudadanía, en particular cuando se trate de instituciones públicas de educación básica, a las cuales todos los (futuros) ciudadanos y ciudadanas tienen que asistir durante la mayor parte de su infancia. También tiene que ser sensible a las consecuencias que ciertas leyes y políticas públicas pueden tener sobre la autonomía individual de todas las personas, evitando aprobar arreglos institucionales que afecten desproporcionalmente a ciertos sectores de la población o, cuando ello sea imposible, mostrando disposición a aceptar excepciones a la ley que permitan proteger la autonomía individual. Por ejemplo, si el día de descanso laboral legalmente definido tiene un origen religioso y continúa beneficiando predominantemente a quienes se adhieren a tal religión, entonces debe haber disposición para buscar excepciones y acomodos razonables para aquellas personas cuyas obligaciones morales, sean de carácter religioso o no, las convocan en otro día de la semana.

Para que el ideal del Estado limitado pueda ser realizado, la separación entre el Estado y las iglesias tiene que garantizar que las instituciones estatales no promuevan ninguna doctrina moral comprensiva —particularmente, pero no exclusivamente, doctrinas religiosas—. Ahora bien, la religión no siempre se constituye como una doctrina moral comprensiva. Es posible concebir políticas públicas y legislación que están *inspiradas* por alguna doctrina religiosa, pero que no imponen ninguna doctrina moral en particular. Este es el caso de políticas públicas inspiradas por doctrinas religiosas y justificadas con razones accesibles, que pretenden favorecer o promover la doctrina religiosa en cuestión. De acuerdo con Laborde, ello sería posible si se apela a “ideas parciales del bien (tales como la maldad de las adicciones, o el apego a la tradición) y a bienes públicos (tales como la cohesión social, la salud pública, las reglas de coordinación social, y demás)”.²⁰ Justificaciones que apelen tanto a ideas parciales del bien o a bienes públicos como los mencionados son justificaciones que apelan a

²⁰ *Ibidem*, pp. 146 y 147.

12/ Sebastián Rudas

razones accesibles y, por lo tanto, son, en principio, permisibles en la deliberación pública. La pregunta relevante con respecto al ideal del Estado limitado es si, aun cuando son razones públicas, comprometen la autonomía individual de las personas que no comparten la doctrina religiosa que, en última instancia, las inspira. De acuerdo con Laborde, puede comprometerse la autonomía si “(a fin de cuentas) limita las libertades relacionadas con la integridad de manera injustificada”.²¹ Veamos un ejemplo.

La enseñanza de la religión mayoritaria en las escuelas públicas podría justificarse observando que una cierta familiaridad con la doctrina religiosa dominante en una sociedad promueve tanto la cohesión social como el entendimiento mutuo y, consecuentemente, aumenta los índices de confianza mutua.²² La justificación apela a razones accesibles y no necesariamente refuerza categorías de división social: es posible imaginar que la educación religiosa no es ofrecida en términos que resalten posibles divisiones o que constituyan un elemento central de la identidad nacional. No obstante, la educación religiosa en escuelas públicas sí puede comprometer la independencia ética, pues con seguridad habrá quienes consideran que tal tipo de educación usurpa su independencia ética —esto es, su capacidad para definir por sí mismos temas sobre el valor y el sentido de la vida—. En este punto se abren varias posibilidades. O bien el argumento de la independencia ética resulta suficiente para derrotar la iniciativa que busca mayor cohesión social, o bien se genera un sistema de acuerdo con el cual la oferta de educación religiosa no afecte la independencia ética de quienes no concuerdan con la educación religiosa. A propósito de la segunda opción, se pueden explorar diversas alternativas. Una de ellas sería ofrecer el curso fuera del horario escolar y con participación voluntaria.

²¹ *Ibidem*, p. 147.

²² David Miller apela a este tipo de razones para argumentar que es justificado privilegiar una identidad nacional, inclusive si ello involucra privilegiar la religión históricamente mayoritaria sobre otros tipos de identidades; véase Miller, David, *On Nationality*, Oxford University Press, 1997.

El punto en el que me interesa hacer énfasis es que, de acuerdo con la postura de Laborde, este tipo de iniciativas resultan factibles si se toman medidas para evitar comprometer la autonomía individual.

IV. El Estado soberano

En cuarto lugar, para que un Estado sea *soberano* debe tener el poder de definir su ámbito de jurisdicción. Si bien las asociaciones voluntarias, como las iglesias cristianas, tienen autoridad moral y ética sobre sus miembros, tal autoridad tiene que estar subordinada al poder soberano del Estado. Esto significa que, al interior de un Estado liberal y democrático, las iglesias tienen que renunciar a sus pretensiones teocráticas o clericales, esto es, a su propósito de gobernar tanto la esfera privada como la pública, imponiendo “reglas y normas a la sociedad como un todo”.²³ Este es un criterio ampliamente aceptado, incluyendo, dice Laborde, a quienes defienden el “institucionalismo religioso”, la postura que mantiene la tesis según la cual las iglesias y los Estados comparten soberanía. Laborde muestra cómo tal visión, en última instancia, defiende la tesis más modesta de que a las instituciones religiosas, al igual que otras asociaciones voluntarias que se constituyen en torno a términos de identidad, se les debe reconocer un cierto nivel de autonomía con respecto a los valores fundamentales de los Estados liberales y democráticos. En particular, que las asociaciones religiosas, en virtud de la libertad asociativa, tienen el derecho a excepciones ante leyes y normas antidiscriminación.²⁴

²³ Laborde, Cécile, *Liberalism's...*, cit., p. 164.

²⁴ Un caso particular de las excepciones a las leyes por motivos de conciencia es la objeción de conciencia por motivos religiosos. Contrario a la opinión de Debora Diniz y Ana Cristina Gonzalez, podría argumentarse que en *Divinitia*, y probablemente también en *Secularia*, los médicos podrían objetar conciencia y negarse a realizar abortos, dado que se trata de un servicio que involucra un derecho básico. En *Divinitia* podría argumentarse que el Estado tiene la obligación de garantizar médicos no objetores en todo el territorio nacional, en vez de obligar a médicos objetores a obrar en contra de su

14 / Sebastián Rudas

En un Estado como *Divinitia*, en el que una doctrina religiosa puede ser uno de los elementos motivadores de las leyes y decisiones políticas, el esquema de excepciones puede ser relativamente generoso. Laborde identifica dos intereses fundamentales que la libertad de asociación protege. Los intereses de coherencia son los que permiten a un grupo promover los fines específicos para los cuales la asociación se constituye. En general, las iglesias están autorizadas a discriminar por motivos religiosos entre sus funcionarios y a esperar que éstos sean fieles representantes de la ética profesada por la religión. Por ejemplo, la Iglesia católica puede despedir a un obispo si descubre que es ateo, o si descubre que secretamente está casado y tiene una familia.²⁵ También pueden decidir que, de acuerdo con su propia doctrina, el clero puede estar constituido sólo por hombres. En otros contextos, decisiones de este tipo no serían toleradas por violar el principio de no discriminación. Por su parte, los intereses de competencia son los que tornan a ciertos miembros de las asociaciones competentes para tomar decisiones con respecto al destino del grupo: una corte no tiene la competencia, ni debería pretender desarrollarla, para definir si una profesora que se postula para un concurso público en una universidad tiene las credenciales necesarias y suficientes para ser contratada. Tampoco tiene la competencia para decidir quién tiene las credenciales para ser obispo de una determinada congregación.

Un Estado mínimamente laico es un Estado en el que, como en *Divinitia*, se protegen las libertades individuales típicamente asociadas a los Estados liberales y democráticos, pero en los que,

conciencia. Para el argumento que niega este raciocinio, véase Diniz, Debora y Gonzalez Vélez, Ana Cristina, "Aborto na Suprema Corte: o caso da anencefalia no Brasil", *Revista Estudos Feministas*, núm. 2, 2008, p. 650.

²⁵ Casos de este tipo han llegado a cortes y, en general, decididos a favor de la institución religiosa; véase Billingham, Paul, "State Sovereignty, Associational Interests, and Collective Religious Liberty", *Secular Studies 1*, núm. 1, 2019, pp. 114-127; Shorten, Andrew, "May Churches Discriminate?", *Journal of Applied Philosophy*, núm. 5, 2019, pp. 709-717.

no obstante, una doctrina religiosa (o varias) juega un papel importante en el diseño institucional y las políticas públicas.

Ahora bien, que *Divinitia* sea un Estado legítimo no significa que sea el más justo. Una persona con una mentalidad progresista seguramente preferiría, y sustentaría esta preferencia a partir de razones de justicia, vivir en un Estado que se asemeje más a *Secularia*. Sociedades con un bajo grado de secularización social —esto es, poblaciones para las cuales la religión es un elemento importante para la vida de la mayoría, o un número relativamente alto de sus miembros— posiblemente instaurarán un diseño institucional de laicidad en la que la separación sea mínima.²⁶ Exceptuando a México y Uruguay, los regímenes actuales de laicidad en América Latina son más cercanos a *Divinitia* que a *Secularia*. Esto es claro para la institucionalidad brasileña consagrada en la Constitución de 1989, por lo que no debería sorprender que la forma como la laicidad del Estado se manifiesta en este país sea tolerante con una presencia expresiva de la religión al interior de las instituciones estatales. Ello no implica, sin embargo, que tal presencia no tenga límites o que éstos sean respetados cotidianamente en Brasil. En los siguientes capítulos se explora si el criterio de separación mínima es generalmente respetado en vista del reciente avance del evangelismo en la esfera pública.

²⁶ Para un análisis, véase Rudas, Sebastián, "Being a Progressive in Divinitia", *Croatian Journal of Philosophy*, núm. 55, 2019, pp. 37-53. Retorno a este asunto en el capítulo sexto.

CAPÍTULO SEGUNDO

JUSTIFICACIÓN PÚBLICA Y LA BANCADA EVANGÉLICA

En la democracia brasileña ya es común que una parcela de los congresistas sea fácilmente identificable como evangélica. Se trata de representantes conservadores y expresivamente cristianos para quienes su identidad religiosa hace parte de su éxito electoral. En Brasil se denomina informalmente como “Bancada Evangélica” a la coalición interpartidista entre estos representantes en las ocasiones en las que es necesario discutir propuestas relacionadas con la sexualidad, los derechos reproductivos, la familia, los derechos LGBTI+ y demás temas de bioética relacionados con el inicio y fin de la vida. Tanto la existencia como la función de este actor político ya parecen estar incorporadas en el imaginario cotidiano de la vida política brasileña. Así lo hace entender, por ejemplo, Alba María Ruibal, quien escribe: “la presencia de legisladores religiosos que dedican sus mandatos a promover los intereses y agendas particulares de sus comunidades religiosas y morales es aceptada sin mucha controversia”.¹

La opinión según la cual estos legisladores tienen como propósito promover las “agendas particulares” de las iglesias evangélicas representa un sector no despreciable de la opinión pública brasileña. Esta opinión encuentra confirmación una vez que son notadas las frecuentes referencias religiosas incluidas en los discursos de los miembros de esta coalición, así como sus parti-

¹ Ruibal, Alba María, *Social Movements and Legal Change: Legal Mobilization in the Field of Abortion Law in Latin America*, European University Institute, tesis de doctorado, 2015, pp. 88 y 89. Véase Diniz, Debora y Gonzalez Vélez, Ana Cristina, “Aborto na Suprema Corte...”, *cit.*, pp. 647 y 648.

18 / Sebastián Rudas

cipaciones en eventos religiosos. En general, se trata de una opinión basada en la percepción de una próxima cercanía, a veces institucionalizada y a veces sólo informal, entre quienes integran la Bancada y las iglesias evangélicas.² Los integrantes de la Bancada Evangélica exhiben con orgullo su cercanía con las iglesias y defienden airadamente su derecho a participar como ciudadanos religiosos en la vida política brasileña, con frecuencia defendiendo una agenda marcadamente conservadora. Considerando que la Bancada Evangélica tiene funciones legislativas, y por ello se encuentra directamente vinculada con la aprobación de medidas coercitivas, es natural que los diagnósticos acerca de la erosión del Estado laico en Brasil apunten hacia este actor político como una de las causas más representativas de tal erosión. En concreto, la amenaza que este actor político representa a la laicidad del Estado brasileño consiste en la sospecha de que es una coalición cuyos miembros tienen como propósito utilizar el brazo legislativo del Estado para promover su religión.

La acusación según la cual la Bancada Evangélica erosiona la laicidad del Estado brasileño consiste en señalar que las posturas defendidas por sus integrantes en las instituciones legislativas son justificadas a partir de razones que no se pueden desvincular de doctrinas religiosas. Esta crítica puede adoptar por lo menos cuatro formas. En primer lugar, se puede apuntar que los fines perseguidos en política por la Bancada Evangélica no pueden ser distinguidos de sus respectivas asociaciones religiosas porque las identidades políticas y religiosas de quienes la conforman no son distinguibles. En otras palabras, sus posturas políticas no pueden ser desvinculadas de sus convicciones religiosas, y por lo tanto violan el requisito de justificación pública esperado en un Estado

² Al respecto, es importante mencionar que no todas las asociaciones evangélicas participan de la misma manera en la política ni que todas estén interesadas en la participación política. La Congregação Cristã es una de las cuatro denominaciones evangélicas (neopentecostal) más grandes del país y profesa un ideal de separación completa entre religión y política, con lo cual se mantiene al margen la vida política del país; véase Nascimento, Claudia, *Igreja como partido: capacidade de coordenação eleitoral da Igreja Universal do Reino de Deus*, Fundação Getúlio Vargas, tesis de doctorado, 2017, p. 28.

mínimamente laico. En segundo lugar, la concepción de la justicia adoptada por la Bancada Evangélica está definida por sus respectivas doctrinas religiosas, y ello no es permitido en una democracia liberal caracterizada por la convivencia entre una diversidad de doctrinas morales. En tercer lugar, la doctrina religiosa que influencia la concepción de la justicia aceptada por la Bancada Evangélica es contraria a los ideales igualitaristas implícitos en cualquier democracia liberal, pues se trata de una doctrina religiosa que promueve una ideología patriarcal. Finalmente, la Bancada Evangélica es una agrupación civil que se asocia políticamente para promover el bien de las iglesias y no el bien común. En otras palabras, la Bancada Evangélica no promueve el ideal democrático vinculado con la política partidista, sino que se comporta como una facción. A continuación, se analizan cada una de estas objeciones a la existencia de un actor político del tipo que es encarnado por la Bancada Evangélica, delimitando así las condiciones bajo las cuales tal actor político podría existir sin socavar las bases de la laicidad de un Estado cuyas instituciones están inspiradas por el ideal representado en los valores políticos de una democracia liberal.

I. La objeción del “fundamentalismo religioso”

De acuerdo con la primera crítica, la identidad política de los integrantes de la Bancada Evangélica es necesariamente idéntica a su identidad religiosa debido a que se trata de *fundamentalistas* religiosos, y por lo tanto su participación política es incompatible con el respeto al pluralismo razonable de doctrinas morales. Alba María Ruibal, por ejemplo, caracteriza las movilizaciones a favor y en contra de los derechos reproductivos en América Latina como un escenario en el que el feminismo se enfrenta a los fundamentalismos religiosos católicos y evangélicos. En el caso brasileño, vincula a la Bancada Evangélica con el fundamentalismo cristiano, sugiriendo que está compuesta por personajes para quienes no

20/ Sebastián Rudas

se puede establecer una división entre la dimensión religiosa y la dimensión política, y por lo tanto sus intereses políticos y sus intereses religiosos son idénticos.³

La mayoría de los integrantes de la Bancada Evangélica no son fundamentalistas en este sentido. En primer lugar, porque existe suficiente evidencia que sugiere que hacen un uso estratégico de su identidad religiosa. Por ejemplo, la decisión de incluir su estatus al interior de una iglesia en particular (esto es, “pastor”, “obispo”, “hermano”) está relacionada con el éxito relativo que tal inclusión u omisión tuvo en las elecciones anteriores, lo cual indica que de hecho desvinculan su identidad religiosa de su identidad política. En segundo lugar, la Bancada Evangélica es fundamentalmente reactiva. Esto significa que entra en operación cuando miembros de otras coaliciones introducen iniciativas relacionadas con sexualidad, derechos reproductivos, familia, derechos LGBTI+ y temas de bioética relacionados con el inicio y fin de la vida. La Bancada Evangélica no es un actor cuya plataforma política se agote con los intereses de las iglesias que los apoyan y tampoco es un actor que *activamente* promueva los intereses de tales iglesias. Por lo tanto, quienes integran la Bancada Evangélica son en efecto capaces de diferenciar la dimensión propiamente política de la dimensión religiosa. Ello los habilitaría, en principio, para ser actores políticos de un gobierno democrático (y no teocrático, como sería el caso en el que tal capacidad fuese, de hecho, inexistente).

II. La influencia de la religión en la concepción de la justicia

De esta conclusión no se puede inferir que la Bancada Evangélica sea un actor cuya participación en política es conforme al ideal

³ Ruibal, Alba, “Feminismo frente a fundamentalismos religiosos: mobilização e contramobilização em torno dos direitos reprodutivos na América Latina”, *Revista Brasileira de Ciência Política*, núm. 14, 2014, pp. 121 y 122.

Evangélicos y laicidad mínima en Brasil... / 21

de la razón pública, esto es, que sus discursos en el congreso y sus votos legislativos están inspirados por una concepción de la justicia que honra los valores políticos de una democracia constitucional liberal. Más específicamente, no se puede concluir aún que se trata de un actor político cuya concepción de la justicia sea compatible con los valores políticos de la Constitución brasileña. La concepción de la justicia adoptada por quienes componen la Bancada Evangélica estaría inspirada por una doctrina religiosa, y, por ello, sus discursos y decisiones políticas estarían basados en razones que, en última instancia, dependen de una doctrina moral imposible de ser compartida por sus conciudadanos. Si quienes integran la Bancada Evangélica aceptan una concepción de la justicia inspirada principalmente por una concepción religiosa del bien y justifican sus posturas políticas, consecuentemente ¿están honrando el ideal de la razón pública que les exige apelar a razones que todos los ciudadanos puedan entender y aceptar?⁴

De acuerdo con el ideal de la razón pública, las justificaciones que acompañan el uso del poder coercitivo del Estado deben estar, como mínimo, fundadas en valores políticos compartidos por toda la ciudadanía. Esto presupone que tales valores no son exclusivos de una doctrina comprensiva (religiosa o no) en particular, pues de serlo sería imposible su aceptación por todos y todas, y por lo tanto el poder político no sería legítimo. Si la concepción de la justicia y el tipo de razones que ésta pone a disposición para operar como justificaciones del uso del poder político están definidas exclusivamente por una interpretación de la doctrina cristiana, entonces las justificaciones ofrecidas en el congreso por quienes integran la Bancada Evangélica para apoyar sus decisiones políticas en iniciativas relacionadas con la pauta moral (sexualidad, derechos reproductivos, familia, derechos LGBTI+ y temas de bioética relacionados con el inicio y fin de la vida) no pueden ser aceptables por toda la sociedad. Ello se-

⁴ Sobre este doble requisito, véase Rawls, John, "The Idea of Public Reason Revisited", *Political Liberalism, Expanded E.*, Nueva York, Columbia University Press, 2005, p. 447.

22 / Sebastián Rudas

ría el caso *inclusive* en los casos en los que “los parlamentarios evangélicos buscan revertir el argumento religioso que justifica muchos de sus posicionamientos con argumentos más «técnicos» o «jurídicos»”, logrando así que “la defensa de sus intereses ya no esté amparada en la Biblia sino en la Constitución Federal”.⁵ El problema de fondo sería que se trata de defensas de posturas políticas indebidamente influenciadas por una doctrina religiosa. Por lo tanto, el tipo de participación en política ejercido por la Bancada Evangélica es patológico para una democracia liberal porque adopta una concepción de la justicia de la cual no se pueden identificar valores políticos aceptables por toda la ciudadanía. Con frecuencia, críticas con este tenor son presentadas en contra de la Bancada Evangélica y su postura radical en contra del aborto.⁶

⁵ Trevisan, Janine, “A Frente Parlamentar Evangélica: Força política no estado laico brasileiro”, *Numen*, núm. 1, 2013, p. 36. No obstante, también son comunes referencias a Dios y a la Biblia en sus discursos. En uno de los episodios más recordados de la historia reciente de la política brasileña, la votación para destituir a la presidenta Dilma Rousseff, las referencias a Dios y a la familia fueron tan frecuentes, y en ocasiones más frecuentes, que las referencias a asuntos que sí tenían relación con el proceso de destitución. En algunos casos, las intervenciones eran abiertamente favorables a un sistema político teocrático. Al respecto, véase Almeida, Ronaldo, “Os deuses do parlamento”, *Novos Estudos CEBRAP*, 2017, pp. 71-79. Para un análisis detallado del tipo de argumentos seculares que utilizan actores religiosos en su oposición al aborto, véase Lemaitre, Julieta, *Laicidad y resistencia*, Ciudad de México, UNAM, 2013; Mayans, Itzel, “El caso de los argumentos morales secularizados”, *Intersticios*, 2015, pp. 65-83.

⁶ Véase, por ejemplo, Diniz *et al.*, *op. cit.* Marta Lamas sigue una línea argumentativa similar en su crítica a la oposición al aborto por parte de la Iglesia católica; véase Lamas, Marta, “El laicismo y los derechos sexuales y reproductivos”, en Vázquez, Rodolfo, *Laicidad, una asignatura pendiente*, Ciudad de México, Ediciones Coyoacán, 2007, pp. 125-142. Este parece ser también el argumento implícito en la crítica de Pinzani, cuando afirma que las doctrinas cristianas en la política brasileña muestran una actitud de “falsa apertura al diálogo”. En última instancia, su interés consiste en defender los dictados dogmáticamente aceptados de su doctrina religiosa; véase Pinzani, Alessandro, “Por que é...”, *cit.*, en Luján, Horacio y Spica, Marciano, *Religião em um Mundo Plural...*, *cit.*, p. 260. Respecto de la radicalidad de la Bancada Evangélica en contra del aborto, es importante señalar que incluso al interior de este colectivo no hay unanimidad: figuras visibles como Marcelo Crivella o Edir Macedo defienden posturas relativamente liberales. Véase Machado, Maria, “Discursos pentecostais em torno do aborto e da homossexualidade na sociedade brasileira”, *Revista Cultura y Religión*, núm. 2, 2013, pp. 48-68.

Esta es una crítica plausible a la existencia de un agente político como la Bancada Evangélica, puesto que implica que la inspiración religiosa de la concepción de la justicia que sus integrantes aceptan excluye la posibilidad de justificar públicamente los diversos usos del poder coercitivo del Estado. Éstos serán dependientes de la concepción religiosa que inspira la concepción de la justicia aceptada por los integrantes de este tipo de coalición. Este diagnóstico podría variar si se considera que el pluralismo razonable presente en las sociedades contemporáneas puede ser tanto de doctrinas comprensivas como de concepciones de la justicia. La concepción de la justicia adoptada por quienes componen la Bancada Evangélica podría ser una concepción que pertenece a la familia de concepciones liberales de la justicia en torno a las cuales se forma un consenso entrecruzado.⁷ Esta formulación en el liberalismo político de Rawls abre la posibilidad para que la estabilidad de una sociedad bien ordenada dependa de la aceptación de *varias* concepciones de la justicia que convergen en un determinado conjunto de valores políticos, inclusive cuando algunas de éstas sean consideradas como “escasamente razonables”.⁸ Quienes forman parte de la Bancada Evangélica podrían, por lo tanto, adoptar una concepción de la justicia inspirada por la doctrina comprensiva de su predilección y participar también del consenso entrecruzado.

¿Cómo entender, entonces, la relación entre las concepciones del bien y las diversas concepciones de la justicia que cada

⁷ Rawls, John, *Political...*, *cit.*, pp. XXXVI, XLV-XLVIII y LI.

⁸ Rawls, John, “The Idea of...”, *cit.*, p. 446. Hay una creciente literatura que argumenta que la forma correcta de interpretar el proyecto de legitimidad de Rawls debe tomar en seria consideración las referencias al pluralismo razonable de concepciones de la justicia; véase Langvatn, Silje, “Legitimate, but unjust; just, but illegitimate: Rawls on political legitimacy”, *Philosophy & Social Criticism*, núm. 2, 2016, pp. 132-153; Billingham, Paul, “Convergence Justifications Within Political Liberalism: A Defence”, *Res Publica*, núm. 2, 2016, pp. 135-153; Gaus, Gerald, “Public Reason Liberalism”, en Steven, Wall, *The Cambridge Companion to Liberalism*, Cambridge University Press, 2015, pp. 112-140; Vallier, Kevin, “Convergence and Consensus in Public Reason”, *Public Affairs Quarterly*, núm. 4, 2011, pp. 261-279.

24 / Sebastián Rudas

ciudadano afirma en una misma sociedad bien ordenada? ¿Puede la concepción moral del bien influir, y hasta qué punto, en la concepción de la justicia que cada quien adopta? Al respecto, Paul Billingham distingue dos modelos acerca de la relación entre las concepciones de la justicia y las concepciones del bien. De acuerdo con el modelo “restrictivo”, se espera que los ciudadanos deliberen acerca de cómo interpretar y ordenar los valores políticos, de tal manera que eventualmente logren articular una concepción de la justicia a la que llegan de manera independiente de sus respectivas concepciones morales del bien. De acuerdo con el modelo “permissivo”, las doctrinas morales de los ciudadanos pueden influir en el razonamiento conducente a decidir cuál es la concepción de la justicia —entre aquellas que hacen parte de la familia de concepciones de la justicia— preferible.⁹ Ambos modelos esperan que la ciudadanía acepte y sea motivada por el ideal de la razón pública, esto es, por el ideal que la compele a justificar y explicar sus decisiones políticas a partir de razones que sean aceptables por toda la sociedad.

El segundo modelo permite concebir un tipo idealizado de Bancada Evangélica. En tal caso, el calificativo “evangélica” sería una referencia explicativa de la fuente de las posturas políticas de sus integrantes. Por ejemplo, sabemos que son opositores a cualquier modificación que se haga a la disposición actual sobre el aborto en Brasil.¹⁰ De acuerdo con la crítica presentada en pá-

⁹ Billingham, Paul, “Can my religion influence my conception of justice? Political liberalism and the role of comprehensive doctrines”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, núm. 4, 2017, pp. 4 y 5.

¹⁰ Actualmente, en Brasil, el aborto es ilegal con excepción de tres casos: 1) cuando el embarazo es producto de una violación; 2) cuando la vida de la persona gestante está en riesgo, y 3) cuando el feto sufre de anencefalia —esta última aprobada en 2012 por el Supremo Tribunal Federal—. En Suramérica, únicamente Uruguay y Guyana permiten el aborto sin restricción (aparte de límites de tiempo gestacional y autorización parental para menores de edad). Tomo el aborto como ejemplo porque es ilustrativo del tipo de posiciones políticas adoptadas por la Bancada Evangélica. No obstante, otros ejemplos podrían ser analizados; por ejemplo, asumiendo que se tratase de una coalición de izquierda, el compromiso con tasas redistributivas muy altas se seguiría de la adopción de la teología de la liberación. Véase *ibidem*, p. 2.

rrafos anteriores, esta posición política obedece a su concepción religiosa del bien, y por ello no puede ser considerada como legítima, inclusive si es defendida a partir de razones que en apariencia no son religiosas (porque, por ejemplo, no podrían ser aceptables por quienes no aceptan la concepción religiosa del bien que las inspira).¹¹ El desacuerdo que divide a las posturas en conflicto en este tipo de controversias puede ser también caracterizado como un desacuerdo derivado de disputas entre concepciones de la justicia, así como también entre concepciones del bien que, en este tipo de casos, son irreconciliables. Los evangélicos que se oponen al aborto afirman una concepción de la justicia afín a sus convicciones morales. Ello no los dispensa, sin embargo, de la obligación de defender sus posturas en política en términos independientes a su concepción del bien. De lo contrario, estarían justificando una reglamentación en este tema que únicamente puede ser aceptada por quienes comparten su concepción del bien, lo cual es impermisible. Desde esta perspectiva, es posible concebir una forma idealizada de la Bancada Evangélica que no se constituye en una amenaza a la laicidad del Estado liberal. En el caso del aborto en Brasil, por ejemplo, la legislación vigente

¹¹ Es común que en las discusiones sobre el aborto en Brasil se afirme que enfrentan a un polo feminista y a otro polo católico y cristiano. Al respecto, es interesante notar que ya en 2004 la discusión tomaba un rumbo distinto. En discusiones sobre la criminalización o no del aborto por causa de anencefalia fetal, significó la introducción de un nuevo tipo de argumento a favor de la descriminalización. El argumento se basa en la premisa según la cual el feto anencefálico no es un sujeto con derecho a la vida, justamente porque carece de la potencialidad de tener una vida. De acuerdo con Debora Diniz, esta fue la primera vez que el aborto fue abordado desde una perspectiva que no involucraba creencias religiosas; véase Diniz, Debora, "Selective Abortion in Brazil: the Anencephaly Case", *Developing World Bioethics*, núm. 2, 2007, pp. 66 y 67. En contraste con esta caracterización, Camila Rocha argumenta que no es correcto caracterizar al movimiento antiaborto en Brasil como un movimiento religioso, o cristiano. El movimiento antiaborto, muestra Rocha convincentemente, es un movimiento social conservador, inspirado en movimientos análogos estadounidenses, que surge como oposición al movimiento feminista. Al respecto, véase Rocha, Camila, "Cristianismo ou conservadorismo? O caso do movimento anti-aborto no Brasil", *Revista TOMO*, núm. 36, 2020, pp. 43-77.

26 / Sebastián Rudas

podría ser *legítima*, aunque de acuerdo con el criterio de quienes quisieran una legislación permisiva, *injusta*.¹²

Entonces, para que sea posible concebir un actor político como la Bancada Evangélica, dos condiciones tienen que ser satisfechas: que la concepción de la justicia pueda ser defendida independientemente de la doctrina religiosa a la cual es asociada por quien la adopta (de lo contrario, no se podría esperar que quienes no adoptan tal doctrina religiosa acepten la concepción de la justicia) y, segundo, que la concepción de la justicia pueda ser parte de un consenso entrecruzado de concepciones razonables de la justicia.

Es importante hacer énfasis en la primera suposición: que los miembros de la Bancada Evangélica adoptan una concepción de la justicia. Esta suposición es relevante porque al adoptar una concepción de la justicia se está haciendo un compromiso normativo: habrá leyes y políticas públicas que se articularán bien con la concepción del bien que motiva la elección de una concepción de la justicia en particular; no obstante, ello no sucederá en todas las ocasiones. En tal caso, el deber ciudadano consiste en revisar la concepción del bien de tal manera que se ajuste a las demandas de la concepción de la justicia ya aceptada, o, en su defecto, aceptar la pérdida moral involucrada en tales incongruencias —o, como sugiere Lucas Petroni, asumir el deber de tolerancia—.¹³ Para determinar si los integrantes de la Bancada Evangélica adoptan, o no, una concepción de la justicia para fundar su agencia política sería necesario analizar su comportamiento en los ciclos legislativos brasileños. En lo concerniente a la discusión sobre el aborto, por ejemplo, es importante resaltar que su oposición a la descriminalización apela a una defensa irrestricta a la sacralidad de la vida humana. Para la Banca-

¹² Sobre la relación justicia-legitimidad, véase *Langvatn, op. cit.* En este punto en particular, mi postura difiere con la de Lucas Petroni; véase Petroni, Lucas, "Temos o dever de tolerar?", *Revista Brasileira de Ciência Política*, núm. 15, 2014, p. 116.

¹³ *Idem.* Véase también Vita, Álvaro de, "Sociedade Democrática e Tolerância Liberal", *Novos Estudos CEBRAP*, 2009, pp. 61-81.

Evangélicos y laicidad mínima en Brasil... / 27

da Evangélica, el aborto involucra el sacrificio de una vida humana inocente, y por ello no debe ser permitido. Esta postura bien puede estar inspirada por una concepción religiosa; no obstante, con frecuencia es defendida apelando a razones *accesibles*, y por lo tanto conforme a los criterios de civilidad establecidos por el ideal de la razón pública.

Por otro lado, es importante resaltar que la Bancada Evangélica no funcionó como “bancada” —esto es, se fragmentó— en los debates para aprobar el decreto propuesto por el presidente que buscaba ampliar el acceso a armas de fuego para la población civil. Si bien la fragmentación podría ser explicada en términos exclusivamente de estrategia política, también es posible ofrecer una explicación de orden ideológico al respecto: cuando la Bancada Evangélica afirma estar a favor de proteger lo que considera es una vida humana en debates sobre el aborto, está siendo sincera y, además, está obrando conforme a sus deberes de civilidad democrática.¹⁴

La Bancada Evangélica parece, entonces, orientar su postura en contra del aborto a partir de una concepción de la justicia que le permite ofrecer razones públicas para justificarla. La oposición al aborto que apela a la defensa de la vida es, en principio, una oposición válida en una democracia deliberativa, inclusive si su motivación fundamental la provee una doctrina religiosa. Existe, no obstante, otro tipo de debates en los que los integrantes de la Bancada Evangélica no consiguen ofrecer razones públicas para defender sus posturas. Un ejemplo común lo ofrece su oposición

¹⁴ Estoy asumiendo que en el debate sobre el aborto hay posturas a favor y en contra que pueden ser *razonables* desde el punto de vista de la razón pública y, más ampliamente, de la democracia deliberativa; véase Gutmann, Amy y Thompson, Dennis F., *Why deliberative democracy?*, Princeton University Press, 2009, pp. 73-77; Gutmann, Amy y Thompson, Dennis F., *Democracy and disagreement*, Harvard University Press, 1998, pp. 71-90. Ahora bien, si el argumento antiaborto no es planteado en términos del inicio de la vida humana, sino, como muestran Itzel Mayans y Moisés Vaca, en términos paternalistas, entonces deja de ser permisible, porque se justifica en doctrinas comprensivas que no son aceptables por todas las personas; véase Mayans, Itzel y Vaca, Moisés, “The paternalistic argument against abortion”, *Hypatia*, núm. 1, 2018, pp. 22-39.

28 / Sebastián Rudas

a que personas del mismo sexo accedan a los mismos derechos y tengan el mismo reconocimiento que el resto de la población cuando se unen en matrimonio (o una institución equivalente). Tal y como ha sido convincentemente demostrado en los últimos años, el reconocimiento del matrimonio (o de un equivalente) como una institución valiosa, tanto para las personas que se unen a través de esta institución como para la vida en democracia, porque brinda protección legal a las relaciones de cuidado, sólo puede ser adecuadamente justificado si se lo concibe como una institución que no discrimina por razones arbitrarias (la orientación sexual es la razón más evidentemente arbitraria, pero no la única).¹⁵ Si la doctrina religiosa a partir de la cual la Bancada Evangélica basa sus posturas sobre el matrimonio no es capaz de fundar una concepción de la justicia capaz de ofrecer razones públicas en este asunto en particular, entonces, o bien ejercen la tolerancia y aprenden a convivir con la existencia del matrimonio igualitario, o bien modifican sus posturas con respecto al matrimonio de tal manera que sean compatibles con la vida en común en una democracia liberal.

La crítica según la cual la Bancada Evangélica no respeta los criterios de justificación pública porque, en última instancia, adopta posturas políticas que están inspiradas en su doctrina religiosa preferida no es, por lo tanto, tan sólida como inicialmente podría parecer. Esto se debe a que es posible suponer que: *a)* quienes integran la Bancada Evangélica aceptan una concepción de la justicia que hace parte de la familia de concepciones de la justicia participantes del consenso entrecruzado de una sociedad bien ordenada; *b)* la razón por la cual aceptan tal concepción de la justicia es porque la consideran como la que mejor se articula con sus creencias religiosas, y *c)* este grupo de personas justifica

¹⁵ Brake, Elizabeth, "Minimal Marriage: What Political Liberalism Implies for Marriage Law", *Ethics*, núm. 2, 2010, pp. 302-337; Vaca, Moisés, "El valor de las relaciones de cuidado", *Diánoia*, núm. 75, 2015, pp. 3-29; Macedo, Stephen, *Just married: Same-sex couples, monogamy, and the future of marriage*, Princeton University Press, 2015.

sus posturas políticas apelando a razones públicas, esto es, a razones que apelan al conjunto de valores políticos compartidos en una democracia liberal —aun cuando consideran que *las mejores, o verdaderas*, razones para justificar sus posturas políticas son las que provienen de sus concepciones religiosas—.

De acuerdo con la objeción presentada en esta sección, la Bancada Evangélica sería, necesariamente, un actor político ilegítimo porque, en última instancia, estaría justificando leyes (o rechazándolas) a partir de razones basadas en una concepción del bien que no es aceptable por toda la ciudadanía. El problema se haría mayor si la Bancada Evangélica puede formar mayorías en el congreso. Este tipo de razonamiento sería válido sólo si la concepción de la justicia en cuestión, y las razones públicas con las que ésta se articula mejor, fuese dependiente de la doctrina religiosa que motiva su elección. Esto es, si no fuese posible mostrar que la concepción de la justicia es *freestanding*, y por ello justificable apelando únicamente a valores políticos compartidos.

III. La objeción feminista

De acuerdo con el argumento recién desarrollado, las doctrinas religiosas pueden tener un grado de influencia no desestimable en la concepción de la justicia que inspira las posturas políticas de representantes elegidos popularmente, pues ello no impide necesariamente que quienes así se inspiran puedan apelar a razones públicas para justificar sus decisiones políticas. A continuación, se analiza una objeción que se concentra en el contenido de la doctrina religiosa que influencia la concepción de la justicia, y por lo tanto que defendería la postura según la cual un actor político como la Bancada Evangélica sería ilegítimo porque sus posturas políticas, en última instancia, no podrían ser defendidas apelando a razones públicas.

Como ya se ha mencionado, la doctrina religiosa a la que se adhieren los miembros de la Bancada Evangélica es expresi-

30/ Sebastián Rudas

vamente conservadora y defensora de valores tradicionales. Ya sea para mantener o para atraer atención mediática y electoral, quienes integran la Bancada Evangélica son conocidos por sus defensas vigorosas y enfáticas de sus posturas en asuntos relacionados con las transformaciones que el mundo contemporáneo ha generado en la institución de la familia, así como con debates en torno a la vida y la muerte (aborto, eutanasia, reproducción asistida), entre otros temas.

De acuerdo con la objeción feminista,¹⁶ el contenido de la doctrina que, en principio, inspira a la Bancada Evangélica está constituido por valores incompatibles con los valores fundamentales protegidos por una democracia liberal y, por lo tanto, la concepción de la justicia inspirada por tal doctrina religiosa no puede proveer a los integrantes de la Bancada Evangélica con razones públicas. El problema se hace más grave si se tiene en consideración que los valores de la discordia en este caso son valores fundamentales para la identidad política y religiosa de quienes forman parte de la Bancada Evangélica, pues se trata de los valores que informan sus posturas en temas sobre moralidad, sexualidad, familia, vida y muerte. De acuerdo con la objeción feminista, la doctrina religiosa que informa la concepción de la justicia de la Bancada Evangélica está fundada en una ideología patriarcal o sexista.¹⁷ Esto es, se trata de valores que crean y sostienen jerarquías sociales en virtud de la asignación de roles y funciones sociales a partir de rasgos atribuidos a los sexos masculino y femenino, siendo el segundo subordinado al primero.

Si uno de los objetivos de un Estado democrático y liberal es promover y proteger la igualdad en el acceso a oportunidades, poder y recursos, entonces cobra importancia la pregunta sobre

¹⁶ Como es sabido, el feminismo es un movimiento social con una historia rica y diversa. En este texto me concentro exclusivamente en la crítica presentada por filósofas feministas al liberalismo político del tipo defendido por John Rawls.

¹⁷ Para fines de esta discusión utilizo "patriarcal" y "sexista" como sinónimos. La idea de "patriarcado" que utilizo a continuación es tomada de Manne, Kate, *Down girl: The logic of misogyny*, Oxford University Press, 2017.

la legitimidad que tendría una coalición legislativa cuyas decisiones acerca de proyectos cuyo objetivo es la promoción de la igualdad de género se basan en una concepción religiosa del bien que está a favor de una ideología patriarcal.

Elizabeth Edenberg formula el problema que las doctrinas sexistas presentan para la democracia liberal a través del caso de alguien socializado en un ambiente religioso profundamente sexista; por ejemplo, al interior de una familia bastante religiosa que envía a sus hijos a un colegio confesional¹⁸ y que, en general, organiza su vida social en torno a la iglesia. Es de esperar, dice Edenberg, que una persona socializada de esta forma tenga dificultades para interiorizar un *ethos* igualitario que le permita actuar según el principio de igual dignidad entre hombres y mujeres.¹⁹ En otras palabras, una persona socializada de esta manera tendría dificultad para tratar a hombres y mujeres como iguales, tanto en sus interacciones propias del ámbito de la política formal como en aquellas que no lo son. El antecedente de socialización sexista se presentaría como un impedimento para la autoidentificación con los valores que aseguran la igualdad política entre hombres y mujeres y, en consecuencia, el ideal de una ciudadanía igualitaria se vería obstruido.

Al estar inspirados por doctrinas religiosas sexistas, quienes integran la Bancada Evangélica podrían estar erosionando de manera *indirecta* el ideal de ciudadanía igualitaria, aun cuando expresan un compromiso con la igualdad política. Este sería el caso si se observa que se trata de actores políticos fuertemente comprometidos con valores y prácticas conservadoras y tradicionalistas —esto es, sexistas— en temas relacionados con, por

¹⁸ En el capítulo cuarto regreso sobre la instrucción confesional en escuelas públicas y la imposibilidad de establecer un *ethos* religioso en éstas.

¹⁹ Esta es una adaptación del ejemplo de *Jim* y *Jack* que Edenberg utiliza para ilustrar su argumento sobre cómo las doctrinas sexistas, que Rawls consideraría como políticamente razonables, representan, en última instancia, un serio problema para el proyecto pluralista del liberalismo político; véase Edenberg, Elizabeth, "Growing up Sexist: Challenges to Rawlsian Stability", *Law and Philosophy*, núm. 6, 2018.

32 / Sebastián Rudas

ejemplo, los roles de género y la familia. En otras palabras, el ideal de ciudadanía igualitaria se ve comprometido por la doctrina religiosa que inspira la concepción de la justicia de actores políticos religiosos si se observa que se trata de actores políticos que se oponen radicalmente a varias, o quizá la mayoría, de las transformaciones sociales promovidas por el feminismo. Esto significa que el compromiso con la igualdad política de la Bancada Evangélica es superficial, pues la doctrina religiosa de sus integrantes los incita a aceptar iniciativas políticas conducentes a la igualdad de género de una forma reacia. La razón para ello es que algunas de las creencias religiosas fundamentales de la Bancada Evangélica son contrarias a los principios que guían las políticas conducentes a la igualdad de género en todos los ámbitos de la sociedad.²⁰ Si bien es posible encontrar en la sociedad brasileña no pocas personas religiosas, incluyendo representantes de la Bancada Evangélica, que disocian sus creencias religiosas (patriarcales) cuando éstas entran en conflicto con el deber de honrar la igualdad ciudadana (la igualdad política), no deja de ser inquietante que el respeto a la igualdad de derechos en estos casos no sea lo suficientemente robusto como para garantizar un compromiso político estable con la promoción del ideal igualitario de ciudadanía. Este compromiso político podría estar apoyado por convicciones morales políticas que se asemejan más a un *modus vivendi*, en el que la igualdad ciudadana sería afirmada de manera reacia, que a un consenso entrecruzado, en el que la igualdad ciudadana es afirmada a partir de una convicción moral propia.²¹ El problema con las situaciones de *modus vivendi* es su poca estabilidad, pues una alteración en las fuerzas relativas entre los agentes políticos puede generar cambios drásticos en el tipo de

²⁰ *Ibidem*, p. 28.

²¹ Para una formulación más detallada del argumento según el cual la disociación puede generar un problema de estabilidad, véase *ibidem*, pp. 28-33. Para Nussbaum, aprender cómo "segmentar la existencia propia" forma parte de vivir en términos respetuosos con los demás en una sociedad pluralista; véase Nussbaum, Martha, "Rawls's Political Liberalism. A Reassessment", *Ratio Juris* 24, núm. 1, 2011, p. 15.

valores fundamentales constitutivos del régimen político. En materia de igualdad de género, no es difícil imaginar escenarios en que tales cambios se traducen en retrocesos en la agenda que promueve igualdad de género en Brasil.²²

De acuerdo con este argumento, las concepciones de la justicia inspiradas en doctrinas religiosas patriarcales o sexistas no podrían formar parte de la familia de concepciones de la justicia liberales a partir de las cuales podría fundarse la estabilidad de un Estado liberal y democrático. Esta línea de argumentación, sin embargo, no se detiene en este punto: es posible mostrar que la Bancada Evangélica puede ser considerada como un actor ilegítimo debido a que erosiona *directamente* los valores igualitarios de la democracia constitucional. Al ser una coalición de representantes políticos que utiliza sus funciones legislativas para defender una ética pública con la cual las doctrinas religiosas (patriarcales) a las que se adhieren se pueden sentir identificadas, la Bancada Evangélica está, en efecto, debilitando el ideal igualitario de ciudadanía. De hecho, debido a que los integrantes de esta coalición fundamentan su identidad política como coalición a partir de la defensa de tal ética pública, la mera existencia de una bancada *evangélica* sería contraria al ideal igualitario de ciudadanía.

Es importante señalar que este es un argumento en contra de la legitimidad de una bancada que se identifica con la interpretación de las doctrinas evangélicas tal y como éstas son estereotípicamente representadas en la sociedad brasileña hoy en día. Si la doctrina religiosa que está en la base de la concepción de la justicia adoptada por quienes integran la Bancada Evangélica no

²² Esta es una crítica ya clásica que el feminismo presenta al liberalismo político. Al respecto, véase Okin, Susan Moller, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, 1999, pp. 23-43; Hartley, Christie y Watson, Lori, "Feminism, religion, and shared reasons: A defense of exclusive public reason", *Law and Philosophy*, núm. 5, 2009, pp. 493-536; Edenberg, Elizabeth, "Growing up Sexist...", *cit.*; Nussbaum, Martha, "Rawls and Feminism", en Freeman, Samuel, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, 2003, pp. 548-520.

34/ Sebastián Rudas

adoptase valores contrarios a los valores fundamentales de una democracia liberal, esto es, que no fuese contraria a la igualdad de género en *todos* los ámbitos sociales, entonces un actor político como la Bancada Evangélica no sería ilegítimo en virtud del contenido de la doctrina religiosa que motiva su concepción de la justicia.²³

Si bien estos argumentos en contra de la legitimidad de un actor político como la Bancada Evangélica son válidos, es importante señalar que esta crítica aplica para virtualmente cualquiera de las “grandes religiones” presentes en Brasil, de las cuales, con frecuencia, se afirma que adoptan ideologías patriarcales. Si ésta es la conclusión de la objeción feminista a la posibilidad de la existencia legítima de un actor político como la Bancada Evangélica, entonces el proyecto igualitarista del liberalismo político no es lo suficientemente igualitarista y, por lo tanto, es necesario adoptar una doctrina política alternativa. Una alternativa podría ser el liberalismo perfeccionista del tipo que Susan M. Okin, a juicio de Martha Nussbaum, parece adoptar.²⁴ Antes de abandonar el proyecto del liberalismo político, no obstante, quisiera hacer un par de consideraciones a su favor.²⁵

En su defensa del liberalismo político, Nussbaum ha insistido en la importancia de la existencia de religiones que, no obstante los elementos sexistas y patriarcales que componen algunas parcelas de su doctrina moral, defienden plenamente la igualdad política. En este asunto específico, Nussbaum sigue a Rawls, quien considera que, con la excepción de “ciertas formas”²⁶ de

²³ Puede ser, no obstante, ilegítima en virtud de otro tipo de consideraciones; por ejemplo, porque representa un caso de establecimiento religioso simbólico inaceptable. Argumentos basados en este tipo de consideraciones son el objeto del capítulo tercero.

²⁴ Okin, Susan Moller, *op. cit.* Esta es una tesis controvertida que podría ser empíricamente refutada, tal y como lo hace Nussbaum; véase, por ejemplo, Nussbaum, Martha, “Perfectionist Liberalism and Political Liberalism”, *Philosophy & Public Affairs*, núm. 1, 2011, p. 41.

²⁵ En el capítulo sexto retomo la propuesta de abandonar el liberalismo político.

²⁶ Esta conclusión es contraria a la opinión de Rawls, para quien la mayoría de las doctrinas religiosas son, hoy en día, razonables; véase Rawls, John, *Political Liberalism*,

fundamentalismo religioso, las grandes religiones son “políticamente razonables” y que las sociedades liberales deben ser capaces de albergar en su interior doctrinas no liberales, o que son “filosóficamente irrazonables”.²⁷ Por ejemplo, doctrinas que defienden que las mujeres deben obediencia y subordinación a los hombres.²⁸ De acuerdo con esta postura, un actor político como la Bancada Evangélica puede ser legítimo, aunque esté inspirado en una doctrina religiosa sexista. Nussbaum y Rawls adoptan precisamente el tipo de liberalismo sobre el cual recae la objeción feminista planteada.

Al respecto, podría preguntarse si al aceptar como suficiente la razonabilidad política se está sacrificando el ideal igualitario del feminismo por proteger el ideal tolerante del liberalismo político. Si, por ejemplo, se adopta una postura como la de Okin, según la cual el igualitarismo promovido por el feminismo incluye un deber político —un deber de las instituciones del Estado— a promover iniciativas que tienen como objetivo explícito la eliminación de cualquier elemento sexista incorporado por las doctrinas morales afirmadas por la ciudadanía, entonces la respuesta sería afirmativa: el ideal de una sociedad liberal implica la tolerancia de un cierto grado de sexismo en el nivel social —por ejemplo, la discriminación de género existente al interior de la estructura de

cit., p. 170. En este pasaje, aunque Rawls parece sugerir que existen algunas religiones fundamentalistas (“certain kinds of fundamentalism”) que pueden ser razonables, sugiere que asumir que las religiones modernas son razonables es tal vez demasiado optimista. En otros pasajes afirma que un aspecto típico del fundamentalismo religioso es que los valores políticos son derrotados por los valores religiosos, y, por lo tanto, no se podría afirmar que sostienen un compromiso con la democracia; véase Rawls, “The Idea of...”, *cit.*, pp. 483 y 484.

²⁷ Sobre esta distinción, y por qué personas con doctrinas filosóficamente irrazonables deben ser toleradas en la medida en que adoptan posturas políticamente razonables, véase Kelly, Erin y McPherson, Lionel, “On tolerating the unreasonable”, *Journal of Political Philosophy*, núm. 1, 2001, pp. 39 y 40.

²⁸ En la “Introducción” a la edición *paperback* del *Liberalismo político*, Rawls repite en varias ocasiones que uno de sus intereses es mostrar la posibilidad de que una diversidad de doctrinas morales comprensivas *liberales* y *no liberales* vivan bajo un mismo régimen constitucional justo; véase Rawls, *Political Liberalism*, *cit.*, pp. XXXVII-XXXIX y XLV.

36 / Sebastián Rudas

la Iglesia católica, donde no hay igualdad de género en la distribución de oportunidades, recursos y poder—.

¿Es ésta una razón suficientemente sólida para afirmar categóricamente que, debido al carácter sexista de la doctrina moral en la cual basa su concepción de la justicia, la Bancada Evangélica es un actor político ilegítimo? De acuerdo con la objeción feminista, las doctrinas sexistas tienen la capacidad de erosionar el ideal de una ciudadanía igualitaria. En primer lugar, porque al promover una moralidad según la cual las mujeres deben subordinarse a los hombres están promoviendo una serie de valores y comportamientos que pueden dificultar el desarrollo de una sensibilidad ética que esté dispuesta a promover iniciativas a favor de la igualdad de género. En segundo lugar, porque quienes se adhieren a tal tipo de doctrinas van a aceptar el compromiso político con la igualdad de género de una manera reacia, lo cual hace de éste un compromiso inestable.²⁹

Una premisa implícita en la objeción feminista presentada indica que la capacidad para erosionar el ideal igualitario de ciudadanía está relacionada con el grado de secularización de la sociedad en cuestión. Una sociedad está secularizada cuando, en general, sus integrantes consideran a la religión como una alternativa entre otras disponibles para orientar sus vidas. En otras palabras, en una sociedad secularizada la religión compete con otras concepciones del bien moral o estilos de vida, y no es, como lo era hace algunos siglos, la única forma de socialización disponible.³⁰ El grado de secularización social en Brasil puede resultar determinante en una evaluación del argumento feminista en contra de la legitimidad de un actor político como la Bancada Evangélica. Veamos brevemente por qué. En primer lugar, el potencial para erosionar el ideal igualitario con el cual el Estado brasileño está comprometido depende del tamaño y del grado de aislamiento de las organizaciones religiosas

²⁹ *Ibidem*, pp. XXXVII y XXXVIII.

³⁰ Esta es la definición de "secularización social" que Charles Taylor presenta en Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.

que promueven valores sexistas. Si son pequeñas y aisladas, el ideal igualitario feminista difícilmente estaría afectado por la influencia de una doctrina religiosa sexista. En segundo lugar, es importante tomar en consideración el grado de secularización de las personas que se adhieren a asociaciones religiosas patriarcales. Esto es, resulta necesario evaluar si su proceso de formación moral está monopolizado: si la religión patriarcal moldea el carácter moral de las personas (y si se trata de una religión con un número considerable de seguidores), entonces la preocupación feminista gana tracción. Si, por el contrario, la religión patriarcal es uno entre otros factores modelando el carácter moral de las personas, entonces la crítica sería mitigada. Las formas de socialización alternativas a las brindadas por las religiones patriarcales existentes hoy en día pueden contrarrestar la capacidad de influencia que podrían llegar a tener las religiones patriarcales entre sus integrantes. En Brasil, la influencia pública de las religiones es notable —en particular si se tiene en cuenta su presencia en los medios de comunicación masivos y en las instituciones educativas privadas y, en menor medida, públicas—, pero hay que resaltar que se trata de un panorama que no se asemeja al presentado por Edenberg para ilustrar su argumento a favor de la capacidad de erosión de los valores igualitarios de las doctrinas sexistas.³¹ Si bien en Brasil existen iglesias bastante invasivas en la vida cotidiana de sus integrantes, sería exagerado afirmar que los procesos de socialización de un gran número de personas están determinados por formas de socialización religiosa de este tipo. De hecho, en sus estudios sobre las normas sociales, Cristina Bicchieri ha mostrado que las telenovelas brasileñas, tan populares en el país, están fuertemente correlacionadas con la eliminación de normas sociales sexistas y con la creación de modelos de “lo femenino” que se distancian de los roles de la familia tradicional —en particular, las telenovelas están correlacionadas fuertemente con la dismi-

³¹ Edenberg, Elizabeth, “Growing up Sexist...”, *cit.*

38 / Sebastián Rudas

nución del tamaño de las familias, lo cual sugiere una mayor autonomía reproductiva por parte de las mujeres, y con la búsqueda de independencia económica, emulando a los caracteres femeninos que en las telenovelas comúnmente se sobreponen a dificultades sociales y económicas.³² Es poco probable que una doctrina religiosa sexista monopolice los procesos de socialización de una parcela considerable de la población brasileña; por lo tanto, la objeción feminista a la posibilidad de que exista un agente político como la Bancada Evangélica tendría que ser mitigada.

Este razonamiento tiene un impacto directo en el diagnóstico que habría que hacer a propósito de la posibilidad de la existencia legítima de un agente político como la Bancada Evangélica: si la crítica puede ser mitigada dado el estado de secularización social brasileño, entonces los argumentos de no-razonabilidad política *indirecta* y *directa* pierden tracción, y por lo tanto una coalición de ese tipo *podría* existir en una democracia como la brasileña. Esto no quiere decir, sin embargo, que la Bancada Evangélica, tal y como existe en Brasil, sea legítima, pues no se ha analizado su manera de actuar en el escenario político brasileño. En otras palabras, podría existir una Bancada Evangélica ideal aun cuando la doctrina religiosa de las asociaciones evangélicas incorporase elementos sexistas o patriarcales. Como ya se mencionó, éste es el ideal liberal de una sociedad tolerante.

IV. Partidos políticos

Otra fuente de escepticismo acerca de la posibilidad de la existencia legítima de un grupo como la Bancada Evangélica al interior de una democracia liberal proviene de la reciente literatura sobre la teoría política de los partidos políticos. Más concretamente,

³² Bicchieri, Cristina y McNally, Peter, "Shrieking Sirens: Schemata, Scripts, and Social Norms. How Change Occurs", *Social Philosophy and Policy*, núm. 1, 2018, pp. 48-52.

de la distinción trazada entre una *facción* y un *partido*.³³ Las primeras son consideradas patologías de la democracia, porque se trata de grupos que incursionan en política para promover intereses particulares y no interpretaciones diversas de lo que es el bien común. Los segundos, en contraste, son fundamentales para la democracia debido a su naturaleza agrupadora de interpretaciones similares en torno al bien común y a su capacidad de promoverlas políticamente, justificándolas a partir de razones públicas.³⁴ La Bancada Evangélica sería una facción porque se dedica a “promover los intereses y agendas particulares de sus comunidades religiosas y morales”.³⁵ En las democracias es normal que haya desacuerdos acerca de cómo concebir el bien común —y acerca de cómo promoverlo—, y por ello la existencia de diversidad de partidos políticos no debe sorprender. Históricamente, las iglesias han sido consideradas como el ejemplo típico de una facción: cuando participan en política no son más que asociaciones civiles promoviendo el bien particular de la iglesia. ¿Puede un grupo como la Bancada Evangélica ser considerada como una expresión de la democracia y no como una patología de ésta? En otras palabras, ¿es *necesariamente* un tipo de facción?

La respuesta a este escepticismo es similar al presentado en el apartado anterior. Si quienes forman parte de la Bancada Evangélica adoptan una concepción de la justicia que puede ser defendida de manera independiente a su concepción del bien y, adicionalmente, presentan razones públicas —aunque articuladas principalmente en torno a su concepción de la justicia— para defender sus posturas políticas, entonces sería posible afirmar que éstas son, en efecto, interpretaciones del bien común y no

³³ Bonotti, Matteo, *Partisanship and Political Liberalism in Diverse Societies*, Nueva York, Oxford University Press, 2017; White, Jonathan y Ypi, Lea, *The Meaning of Partisanship*, Oxford, Oxford University Press, 2016, cap. 2.

³⁴ White, Jonathan y Ypi, Lea, *The Meaning...*, *cit.*, cap. 3.

³⁵ Ruibal, *Social Movements and Legal Change: Legal Mobilization in the Field of Abortion Law in Latin America*, European University Institute, tesis de doctorado, 2015, pp. 88 y 89.

40/ Sebastián Rudas

simples iniciativas encaminadas a promover sus intereses privados. De manera similar a este tipo de asociación, otras pueden formarse para promover sus interpretaciones del interés común: un partido de los trabajadores cuyo propósito político no es reducible a la promoción del bienestar de los trabajadores, o una *Bancada Femenina*, cuyo interés sea promover el bien común a través del proyecto político que busca igualdad de género.³⁶

³⁶ La primera referencia es un ejemplo tomado de White, Jonathan y Ypi, Lea, *The Meaning...*, *cit.*, pp. 60 y 61. No obstante, podría extrapolarse al actual Partido dos Trabalhadores en Brasil. La segunda es una referencia histórica a la Bancada Femenina compuesta por mujeres que no eran todas feministas, formada durante la Asamblea Constituyente que promovió la introducción en la Constitución de 1988, de protecciones que garantizaran la igualdad de género en Brasil; véase Ruibal, *op. cit.*, p. 101.

CAPÍTULO TERCERO

INCLUSIÓN CIUDADANA Y SÍMBOLOS RELIGIOSOS

Gilmar Mendes es uno de los once integrantes del Supremo Tribunal Federal brasileño, la más alta corte del sistema judicial y guardiana de la Constitución. Nombrado en 2002 por el entonces presidente Fernando Henrique Cardoso, su mandato se prolongará hasta 2030, año en el que tiene que asumir la jubilación obligatoria. Activo en la red social Twitter desde 2017, su perfil oficial cuenta con más de 383 mil seguidores, lo cual lo convierte en un mecenismo de interlocución poderoso. En una época en la que es normal que funcionarios del Estado utilicen redes sociales, éstos no resultan datos particularmente interesantes. Sin embargo, para quien estudia la laicidad del Estado sí resulta sugestivo, si no inquietante, descubrir que Mendes eligió como “foto de fondo” la imagen de una cruz de madera acompañada por una colorida iglesia. Al tratarse de la cuenta personal oficial de un funcionario público de alto perfil, surge la pregunta sobre la permisibilidad y conveniencia de vincular la imagen de un alto funcionario del Estado, cuya función consiste en interpretar la Constitución para proteger los derechos de quien sea que ostente la ciudadanía brasileña, con una imagen de contenido evidentemente cristiano. Al ver la foto, algunas personas podrían considerar que el magistrado privilegia una fe en particular y que, por lo tanto, se trata de un funcionario público que si bien tiene la función de velar por los derechos e intereses de toda la ciudadanía, considera que quienes profesan la fe cristiana merecen un tratamiento preferencial. Otras personas, por el contrario, pueden interpretar que el magistrado simplemente está haciendo uso de su

42/ Sebastián Rudas

libertad religiosa, y que con este tipo de acciones no está afectando los derechos básicos de nadie, pues en el ejercicio de sus funciones el magistrado da igual relevancia a los derechos e intereses de toda la ciudadanía brasileña.¹

La pregunta sobre si el Estado o sus funcionarios y funcionarias pueden exhibir símbolos religiosos es una pregunta que indaga sobre la narrativa que el Estado desea proyectar como discurso de identidad nacional. En última instancia, exhibiciones de este tipo presentan preguntas sobre si tal narrativa puede incluir elementos de identidad, como lo son las religiones, aun cuando éstos no son universalmente compartidos. Una tesis común al interior del nacionalismo liberal sostiene que la única idea de identidad nacional defendible hoy en día debe ser capaz de crear un vínculo entre las personas que integran la sociedad lo suficientemente robusto como para generar un sentimiento de solidaridad mutua sin que tal vínculo sea tan robusto que excluya grupos sociales de manera arbitraria.² En este contexto, una pregunta que ha generado intenso debate recientemente es si la narrativa de la identidad nacional puede incluir elementos religiosos, por ejemplo, elementos que vinculen al Estado con la religión mayoritaria. De acuerdo con la postura liberal mayoritaria hoy en día, la separación entre el Estado y la religión implica necesariamente que el contenido religioso debe ser excluido tanto de la narrativa de identidad nacional como de la apariencia simbólica del Estado. Sólo así sería posible garantizar el respeto en condiciones de igualdad de la libertad de conciencia de toda la ciudadanía: las religiones estarían libres de ser utilizadas con propósitos políticos y el Estado estaría

¹ Para una revisión de los argumentos que son presentados en la esfera pública brasileña a favor y en contra de los símbolos religiosos en recintos estatales, véase Giumbelli, Emerson, "Crucifixos invisíveis: polémicas recentes no Brasil sobre símbolos religiosos em recintos estatais", *Anuário Antropológico*, núm. 1, 2011, pp. 77-105.

² Banting, Keith y Kymlicka, Will, *The strains of commitment: The political sources of solidarity in diverse societies*, Oxford University Press, 2017, pp. 19 y 20. Sobre el nacionalismo liberal, véase Tamir, Yael, *Why nationalism*, Princeton University Press, 2019, On Nationality.

libre de ser capturado por alguna institución religiosa para promover sus intereses particulares.³ En contraste con esta tradición, la inclusión de referencias a la tradición religiosa mayoritaria se ha defendido como permisible, siempre y cuando éstas sean respetuosas de los valores políticos básicos de una democracia liberal. Un Estado liberal *mínimamente* laico sería aquel en el que existe un vínculo simbólico con la religión mayoritaria únicamente cuando tal vínculo no refuerza la condición de vulnerabilidad y marginalización de los grupos sociales minoritarios.

Una opinión común en la izquierda política brasileña, a propósito de su identidad nacional, señala que, en virtud de la gran diversidad que caracteriza al país, la definición de la identidad nacional no puede estar construida a partir de elementos religiosos, en particular de elementos religiosos de la religión mayoritaria. Esta opinión contrasta con el comportamiento de ciertos participantes de la política nacional, generalmente —pero no exclusivamente— de derecha, que asocian la identidad nacional con un cristianismo que dice ser genérico y tolerante. El propósito de este capítulo es analizar las intuiciones sobre las cuales estas dos visiones acerca de la inclusión o no de elementos religiosos en la idea de una comunidad imaginada brasileña están construidas, para mostrar que, en algunos casos, es permisible vincular la identidad nacional con símbolos de la tradición religiosa mayoritaria. En general, los casos en los que *no* sería permisible son aquellos en los que el propósito al establecer tal vínculo consiste en reivindicar una identidad *cristiana* (sea religiosa o cultural) con el propósito de excluir un grupo social en particular.

³ Esta es la vertiente del liberalismo defendida, predominantemente, en Estados Unidos y su tradición de "no establecimiento religioso". Entre sus defensores se encuentran: Nussbaum, Martha, *Liberty of Conscience*, Nueva York, Paperback, Basic Books, 2009; Audi, Robert, *Democratic authority and the separation of church and state*, Oxford University Press, 2011. En el liberalismo latinoamericano también ha habido defensores de la exclusión del contenido religioso de las instituciones estatales y de sus representantes; véase Rivera, Faviola, *Laicidad y liberalismo*, México, UNAM, 2013; Lemaitre, Julieta, "El problema del zócalo: la separación Iglesia-Estado y la libertad religiosa en América Latina", *Revista Jurídica*, núm. 2, 2015, pp. 545-560.

44 / Sebastián Rudas

El capítulo está organizado de la siguiente forma: primero se introduce la idea del establecimiento religioso *simbólico* y por qué una perspectiva republicana indicaría que es, por principio, injusto. A continuación, se explora si la religión es, en Brasil, un indicador de vulnerabilidad o jerarquía social, y por lo tanto un elemento que es, cuando se despliega en las esferas de la política formal, necesariamente incompatible con los valores igualitarios republicanos. Finalmente, se muestra por qué los vínculos más recientes entre el cristianismo y la identidad nacional brasileña constituyen una forma *reactiva* de entender la identidad nacional que tiene como propósito establecer una diferencia entre un “nosotros, los buenos ciudadanos” y un “ellos, los malos ciudadanos”, que es incompatible con el ideal republicano, y por lo tanto debería ser regulado institucionalmente.

1. Establecimiento religioso simbólico y republicanismo

Charles Taylor ha planteado con claridad el debate en torno a la permisibilidad de incluir elementos religiosos en la narrativa de la identidad nacional.⁴ Para él, es probable que en el pasado la inclusión de elementos religiosos de la tradición mayoritaria haya sido legítima. Esto se debe, en gran medida, a que tales elementos usualmente se referían a una tradición religiosa que se asumía como unánimemente —y sin mayor problematización— compartida. Esto ya no es posible en el presente, afirma Taylor, debido a que las sociedades actuales son profundamente diversas, y por lo tanto no es posible asumir que los ciudadanos de una democracia moderna (y en este punto Taylor es explícito al señalar que se

⁴ Taylor, Charles, “Can Secularism Travel?”, en Akeel, Bilgrami, *Beyond the secular west*, Nueva York, Columbia University Press, 2016, pp. 1-27; Taylor, Charles, “Why we need a radical redefinition of secularism?”, en Mendieta, Eduardo y Vanantwerpen, Jonathan, *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, 2011, pp. 34-59; Taylor, “Modes of Secularism”, en Rajeev, Bhargava, *Secularism and its Critics*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1998.

refiere sólo a América del Norte y Europa Occidental) comparten un sustrato religioso en común. En otras palabras, ya no se puede asumir que el cristianismo está en la base de todas las doctrinas morales presentes en la sociedad y que, por lo tanto, la inclusión de algunos de sus elementos simbólicos en la narrativa estatal sobre la identidad nacional no generan problemas de inclusión o de exclusión arbitraria.⁵ Actualmente, continúa Taylor, lo correcto es esperar que la ciudadanía converja, en la forma de un consenso entrecruzado, en una familia de concepciones liberales de la justicia y sus respectivos valores políticos, de tal manera que el ejercicio del poder político del Estado pueda ser justificado a partir de razones aceptables para toda la ciudadanía.

Si bien el argumento de Taylor es útil para entender por qué no es viable incluir ciertos elementos religiosos en la base de la unidad de las sociedades contemporáneas, no es suficiente para argumentar que la religión deba estar excluida completamente de la narrativa de la identidad nacional de los Estados contemporáneos. En particular, no excluye lo que se suele denominar *establecimiento religioso simbólico*, esto es, una forma de establecimiento religioso que no involucra el uso coercitivo del Estado; por ejemplo, la imagen en el perfil de Twitter del magistrado Mendes o el crucifijo exhibido en la sala en donde sesiona el Supremo Tribunal Federal. La postura de Taylor, por ejemplo, no excluye los símbolos religiosos que representan la herencia histórica aportada por la religión mayoritaria, ni algunas expresiones de fe por parte de (algunos) oficiales del Estado.⁶ Algunos ejem-

⁵ De hecho, es posible dudar acerca de la veracidad de la tesis, según la cual existió un periodo en el que un mismo sustrato religioso era compartido por todos los miembros de alguna sociedad. Sería más preciso afirmar que quienes no compartían tal sustrato eran excluidos o silenciados por quienes ostentaban el poder. El periodo fundacional de los Estados Unidos es en ocasiones presentado como un ejemplo en el que se asumía que existía un sustrato religioso común. Esto, no obstante, es falso. Como lo señala Nussbaum, John Adams afirmaba explícitamente que Estados Unidos no era una nación cristiana; véase Nussbaum, Martha, *op. cit.*, p. 112.

⁶ Maclure, Jocelyn y Taylor, Charles, *Secularism and Freedom of Conscience*, Cambridge, Harvard University Press, 2011, pp. 42-52. El establecimiento religioso simbólico

46 / Sebastián Rudas

plos del contexto brasileño de representaciones simbólicas que *probablemente* no serían excluidas por el argumento de Taylor son el Cristo Redentor en Río de Janeiro, algunas de las declaraciones de fe que suelen hacer los oficiales del Estado en sus interacciones con la ciudadanía,⁷ o la inclusión de símbolos religiosos en algunas instituciones estatales (cortes, universidades, escuelas, o el preámbulo de la Constitución política).⁸

La importancia de que la narrativa de la identidad nacional sea igualitaria, y por ello incluyente de las identidades que componen las sociedades actuales, reside en el interés por el respeto al valor político de la *no dominación* y *no subordinación* que caracteriza a los Estados, como el brasileño, cuyas instituciones políticas tienen origen en un proyecto político republicano —esto es, en un proyecto político cuyo origen incluye el propósito de tomar distancia de las instituciones monárquicas, coloniales o imperiales del pasado, así como de las jerarquizaciones sociales que éstas constituyen—.⁹ En contextos con este tipo de tradición republicana es importante que la igualdad ciudadana, entendida como una condición de no-dominación y de no-subordinación, sea realizada tanto en el nivel sustantivo, garantizando medios efectivos para el ejercicio de la ciudadanía, como en el nivel simbólico, asegurando que el Estado no esté vinculado con narrativas y símbolos que podrían estar asociados con ideologías no

cuenta con amplia aceptación académica; véase Lægaard, Sune, "What's the Problem with Symbolic Religious Establishment? The Alienation and Symbolic Equality Accounts", en Bardón, Aurélia y Laborde, Cécile, *Religion in Liberal Political Philosophy*, Oxford University Press, 2017; Modood, Tariq, "Moderate secularism, religion as identity and respect for religion", *The Political Quarterly*, núm. 1, 2010.

⁷ Aquí es importante hacer énfasis en que se trata de algunas declaraciones de fe. Para una revisión de una sesión en el congreso que fue especialmente antilaicidad, véase Almeida, Ronaldo, "Os deuses do parlamento", *Novos Estudos CEBRAP*, 2017.

⁸ Taylor y Maclure consideran que la Cruz de Montreal, un equivalente simbólico en Canadá al Cristo Redentor, no viola la laicidad del Estado ni los derechos básicos de las personas no cristianas; véase Maclure, Jocelyn y Taylor, Charles, *op. cit.*, p. 50.

⁹ En este párrafo sigo las ideas de Laborde, Cécile, *Liberalism's Religion*, Cambridge, Harvard University Press, 2017, p. 136; Laborde, Cécile, "Political Liberalism and Religion: on Separation and Establishment", *Journal of Political Philosophy*, núm. 1, 2013, p. 227.

igualitarias que expresan relaciones de dominación o de subordinación. El nivel simbólico es importante en la medida en que se trata del nivel en el que el Estado reconoce como iguales a todos sus integrantes. Si en este nivel se reproducen prácticas discursivas que pueden estar asociadas con ideologías de dominación y jerarquización social, entonces el valor político de la igualdad está comprometido porque se marcan distinciones entre integrantes de la ciudadanía, con el resultado de que no ingresan a la esfera pública como iguales en estatus.

El hecho de que el nivel simbólico sea importante implica que las narrativas a las cuales el Estado puede apelar para construir una idea de identidad nacional deben cumplir con el requisito de no ser indicadores de dominación o jerarquización social. Este es un requisito general y por ello aplica para cualquier tipo de discurso que el Estado incluya en su narrativa acerca de la identidad nacional. Tal sería el caso, por ejemplo, si el preámbulo de la Constitución fuese una declaración explícitamente reminiscente de la ideología eugénica predominante en Brasil durante la primera mitad del siglo XX.¹⁰

La pregunta que surge es si la religión es siempre un elemento que indica dominación o jerarquías sociales, cuando se vincula con autoridades públicas o instituciones estatales. Pensando desde el contexto de la historia moderna occidental, Nussbaum considera que sí, pues para ella la religión es uno de los caminos

¹⁰ Si bien la Constitución y los símbolos nacionales están desprovistos de este tipo de simbología, éste no es el caso respecto de la simbología presente en instituciones públicas locales. Un ejemplo se encuentra en los homenajes a Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), quien fue un escritor cuyas contribuciones a las disciplinas de la medicina legal y antropología son reconocidamente racistas y eugénicas. Homenajeando su figura, encontramos al Instituto Médico Legal Nina Rodrigues, que forma parte del Departamento de Policía Técnica del estado de Bahía, y al pequeño municipio Nina Rodrigues en el estado de Maranhão. Para un estudio mostrando "racismo institucional" al interior de este centro de medicina legal, véase Santos, Andreia Beatriz *et al.*, "Racismo Institucional e Informação em Saúde", *Revista Baiana de Saúde Pública*, núm. 1, 2011, pp. 231-242. Los estudios sobre el racismo en el pensamiento de Rodrigues son abundantes; no obstante, no parece haber registro electrónico expresando inconformidad con los homenajes a su figura.

48 / Sebastián Rudas

utilizados por la conciencia para explorar preguntas existenciales que dan valor a la vida. El respaldo estatal a una tradición religiosa no es simplemente una forma de privilegiar un grupo por encima de los demás. Se trata de privilegiar un grupo por encima de los demás en virtud de sus convicciones de conciencia; esto es, en virtud de sus respectivas convicciones sobre el sentido de la vida, sobre lo que cada uno considera como *realmente importante*. Es por ello que no sorprende que el respaldo estatal a una tradición religiosa cree resentimientos, pues tal respaldo es recibido como una jerarquización entre grupos sociales. Es por esta razón que, para Nussbaum, prácticamente todas las formas de establecimiento religioso constituyen formas de jerarquización social y de dominación. Un ejemplo de ello son sus repetidas críticas a las distintas expresiones de establecimiento simbólico en Europa.¹¹

Laborde, en contraste, considera que existen casos en los que el establecimiento religioso simbólico es permisible. Para ilustrar esta postura menciona tres ejemplos. El primero es el Reino Unido, en donde la actual jefa del Estado es también la “defensora de la fe” (anglicana). Esta forma de establecimiento simbólico sería problemática si la religión fuese una fuente de división social en el Reino Unido y si las instituciones monárquicas fuesen un elemento importante en la narrativa de la identidad nacional. No obstante, Laborde no considera que este sea el caso, pues la identidad nacional británica no tiene como punto focal a la Monarquía y “el contenido operativo de la identidad cívica británica es abiertamente secular”.¹² Para Laborde, una muestra de ello es

¹¹ Nussbaum, *op. cit.*, pp. 13, 18 y 225. No obstante, en su análisis sobre el caso indio, Nussbaum considera que el establecimiento religioso no tiene el mismo efecto, ya que protege a la minoría musulmana y no afecta a las religiones que no están establecidas (por ejemplo, el budismo y el judaísmo). De hecho, Nussbaum considera que, en el caso indio, el no establecimiento religioso significaría un establecimiento hindú *de facto*. Véase Nussbaum, Martha, *Women and human development: The capabilities approach*, Cambridge University Press, 2001, p. 211.

¹² Laborde, Cécile, *Liberalism's...*, *cit.*, p. 153.

el hecho de que la cultura política británica es más acogedora con los ateos de lo que es la cultura política de los Estados Unidos, cuyo Estado es más laico que el británico. El segundo ejemplo es Senegal, que es institucionalmente una democracia en la que el Estado “se asocia vagamente con una identidad religiosa [el islam], pero no de una manera que relega a las minorías a una ciudadanía de segunda clase”.¹³ El tercer ejemplo es el caso de Madagascar, en el que las distintas religiones son consideradas simplemente como diversos caminos, todos iguales, para aproximarse a Dios, y por lo tanto es común que en una misma familia “un hijo esté inscrito a las tradiciones ancestrales, otro al Cristianismo y el otro al Islam”.¹⁴

Las formas de establecimiento religioso señaladas por Laborde sugieren que la propensión a generar conflicto en virtud de la creación de jerarquías sociales que puede tener la religión obedece a factores contextuales. La religión puede adoptar una forma como la descrita por Nussbaum, en la que simples referencias simbólicas por parte del Estado generan sospechas y resentimientos sociales por parte de quienes no son representados por los símbolos religiosos adoptados por el Estado. No obstante, este no tiene que ser el caso de manera necesaria; diversos grados de secularización social, historias de intolerancia religiosa y de colonización, entre otros factores históricos, pueden afectar de manera determinante el significado del acto por parte del Estado, o de sus funcionarios, de mostrarse alineado con alguna (o varias) tradiciones religiosas.

II. Religión e identidad nacional en la República brasileña

La historia de los conflictos religiosos en Brasil, así como en otros países de América Latina, no es comparable con los conflictos

¹³ *Ibidem*, p. 142.

¹⁴ *Idem*.

50 / Sebastián Rudas

en países como India, Irlanda o Israel. A diferencia de estos tres países, los conflictos religiosos en América Latina no llegan a poner en duda la unidad política del Estado. De acuerdo con Paula Montero, por ejemplo, antes del establecimiento de la República (1889) “no es posible hablar de «conflicto religioso» o de diversidad religiosa”.¹⁵ Al igual que en los países de América Latina, en Brasil la Iglesia católica fue fundamental en la creación y consolidación de una “comunidad imaginaria nacional”.¹⁶ La hegemonía del catolicismo en Brasil comenzó a ser disputada sólo en las últimas décadas del siglo XX, con el rápido crecimiento de las iglesias neopentecostales.¹⁷ Esta disputa, no obstante, ha sido predominantemente pacífica y se ha caracterizado por una búsqueda de igualdad en los privilegios: si la Iglesia católica disfruta de beneficios, las iglesias neopentecostales reclaman los mismos privilegios. Las tensiones entre el catolicismo y las iglesias evangélicas existen; por ejemplo, en la resistencia que el primero opone a que sus fieles se conviertan al protestantismo, o en el rechazo protestante a la exhibición de “ídolos” —esto es, símbolos religiosos— en instituciones estatales, aunque en este caso parece que las iglesias protestantes se sienten cómodas con el reconocimiento de Brasil como un país cristiano. Si bien para la tradición protestante el vínculo simbólico entre el Estado y los símbolos religiosos sí ha generado tensiones, éstas están lejos de representar conflictos serios de gobernabilidad o de justicia.

¹⁵ Montero, Paula, “Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro”, *Revista Cultura y Religión*, núm. 2, 2013, p. 31.

¹⁶ *Ibidem*, p. 23.

¹⁷ De acuerdo con el último censo de 2010, el 64% de la población brasileña era católica, mientras que el 22.2% se identificaba con alguna iglesia protestante. De acuerdo con los censos anteriores y encuestas realizadas en los últimos años, se calcula que la Iglesia católica pierde seguidores en la misma proporción en la que las iglesias evangélicas ganan seguidores. Se estima que en 2022 el porcentaje de católicos será menor al 50%, y que un tercio de la población sea protestante. Véase Queiroz, Christina, “Fé pública”, *Revista FAPESP*, São Paulo, 2019. Para un reportaje audiovisual del artículo, véase https://www.youtube.com/watch?v=ZmojIOWqH7U&feature=emb_logo.

Evangélicos y laicidad mínima en Brasil... / 51

Del hecho de que los conflictos entre catolicismo y protestantismo no sean factores de desestabilización política y social en Brasil no se puede concluir que la religión no sea, o que no haya sido, un indicador de dominación y jerarquización social. Dos ámbitos ilustrativos al respecto se refieren a las religiones de los pueblos indígenas y a las religiones de matriz africana.¹⁸

Si bien la idea de tolerancia religiosa fue relativamente central al proyecto de identidad nacional durante la primera mitad del siglo XX —principalmente debido al interés de las élites políticas en promover la inmigración masiva al país, con lo cual la diversificación religiosa era inevitable—, no fue igualmente extendida a las religiones de matriz africana y a las religiones de los pueblos indígenas.¹⁹ En gran medida, esto se debió a la aceptación de una ideología eurocéntrica y racista que dominó en la mayor parte del continente durante un largo periodo del siglo XX. Durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX, el debate en torno a la identidad nacional en Brasil —al igual que en varias naciones de América Latina— giró en torno a la incidencia que los legados indígena, africano y europeo podrían tener en la construcción de la identidad nacional. Mientras que algunos consideraban resignadamente que la presencia indígena y africana impedirían el progreso de Brasil como una nación moderna, otros tantos consideraban que el mestizaje y el incentivo a la inmigración europea “blanquearían” a la población, “mejorando”

¹⁸ En este punto, el caso brasileño sería diferente al caso chileno. Véase Bellolio, Cris-tóbal, “Secularismo político en Chile a partir de los enfoques de Robert Audi y de Cécile Laborde”, *Estudios Políticos*, núm. 56, 2019, pp. 222 y 223.

¹⁹ De hecho, los protestantes se manifestaron enfáticamente a favor de la igualdad religiosa y a favor de eliminar los privilegios a la Iglesia católica. Probablemente, la primera controversia en este respecto la ofrece el caso del Cristo no Júri en 1891. Se trata de un pedido infructuoso, por parte de un ciudadano protestante llamado a prestar servicio como jurado, para que fuese retirado un crucifijo exhibido en el tribunal en el que tenía que prestar su servicio. Entre otras razones, argumentó que el crucifijo era una imposición católica, y, por lo tanto, violaba la libertad religiosa, y que era una ofensa para su religión, ya que en el cristianismo no se permite la adoración de íconos o imágenes religiosas. Véase Giumbelli, Emerson, “Religião e Espaço Público no Caso do Cristo no Júri Rio de Janeiro, 1891”, *Acervo*, núm. 2, 2003.

52 / Sebastián Rudas

así la composición racial y étnica del país. Otros, en contraste, rechazaron algunos de los elementos racistas de esta ideología y defendieron la posibilidad de una nación propiamente brasileña, producto del mestizaje.²⁰ En cualquier caso, la ideología según la cual las herencias africana e indígena tenían un impacto negativo para Brasil se encontraba en la base de muchos de los debates sobre la identidad nacional durante un largo periodo del siglo XX. Esto se tradujo en políticas que tenían como propósito asimilar a los pueblos indígenas en la versión brasileña de la cultura occidental, así como desincentivar y suprimir expresiones culturales y religiosas de origen africano. Si la identidad nacional brasileña fue construida sobre la base de una ideología que suponía la inferioridad de los pueblos indígenas y africanos, incluyendo por supuesto sus religiones, entonces la dominación y diferenciación de jerarquías sociales continuaría en la actual inclusión de símbolos de la religión utilizada para practicar tal dominación y promover la diferenciación de estatus en la ciudadanía.²¹

Como respuesta a este razonamiento se podría cuestionar si los símbolos de la religión mayoritaria todavía están acompañados del mensaje de dominación y diferenciación de estatus que estaba involucrado en las tentativas dominantes por la creación de una identidad nacional de la primera mitad del siglo XX. Un porcentaje importante de las religiones vinculadas a la tradición cristiana ha adecuado tanto sus principios como sus prácticas de tal manera que puedan ser compatibles con los valores políticos de las democracias liberales actuales. Valores asociados a la igualdad y al respeto mutuo forman parte de las doctrinas reli-

²⁰ Esta no es una ideología exclusiva de Brasil. En México, por ejemplo, Leopoldo Zea defendía la idea de una "raza cósmica" que sería el producto del mestizaje entre indígenas y europeos. En Brasil, Gilberto Freyre es considerado como el gran ideólogo del *mestiçagem* y de la idea según la cual, contrario a los Estados Unidos, Brasil era una "democracia racial". Para un análisis detallado de esta ideología, véase Eakin, Marshall C., *Becoming Brazilians: Race and National Identity in Twentieth-Century Brazil*, cap. 1, Cambridge University Press, 2017.

²¹ Para una breve introducción a la historia de las religiones afrobrasileñas, véase Silva, Vagner G., *Candomblé e Umbanda*, 5a. ed., São Paulo, Selo Negro Editores, 2005.

Evangélicos y laicidad mínima en Brasil... / 53

gias de no pocas comunidades de fe que habitan actualmente en el Brasil, muchas de ellas vinculadas con el cristianismo o el catolicismo, las tradiciones con mayor presencia en el país. Adicionalmente, la Constitución de 1989 reformó el sistema político brasileño de tal manera que sus instituciones están comprometidas con la protección de la diversidad religiosa y cultural, así como con la promoción de una ética de respeto al pluralismo, contraria a prácticas de dominación y a las ideologías que promueven jerarquías sociales entre la ciudadanía. Aunque de manera aún imperfecta, es bastante probable que este orden institucional haya contribuido a una transformación en la cultura política brasileña, que sería respetuosa de las tradiciones culturales y religiosas de grupos históricamente marginados. Aún lejos del ideal, la cultura política brasileña es actualmente más igualitaria en lo concerniente a las diferencias religiosas y culturales.

De acuerdo con esta respuesta al argumento que muestra que un vínculo estatal con la religión mayoritaria es moralmente problemático, los símbolos religiosos del cristianismo no serían indicadores de dominación y jerarquización social, y, por lo tanto, su vínculo con las instituciones estatales y sus representantes debería estar, en principio, permitido. En otras palabras, si la postura según la cual los símbolos de la religión mayoritaria están desligados de su pasado de dominación y jerarquización social, entonces es permisible que, por lo menos en ciertos contextos, sean exhibidos en instituciones del Estado y por sus oficiales.

Al respecto, es útil revisar uno de los símbolos más representativos de Brasil: el famoso Cristo Redentor en la ciudad de Río de Janeiro. Ubicado en la cima del Morro del Corcovado, una montaña visible desde la mayor parte de la ciudad, el Cristo Redentor es una estatua estilo *Art déco* con cerca de 40 metros de altura que representa a Jesucristo con los brazos abiertos. Actualmente es el ícono de una de las ciudades más importantes de Brasil, pero su construcción no estuvo ajena a polémicas, pues fue resistido tanto por grupos de protestantes, que lo rechazaron

54 / Sebastián Rudas

por considerarlo idólatra, como por grupos que se denominaban “anticlericales”, que lo consideraron un monumento favorable a los intereses de la religión dominante que “hería la conciencia de millones de brasileños”.²² Por su parte, quienes defendieron la construcción del monumento argumentaron que se trataba de un homenaje a la religión de la mayoría del pueblo brasileño que, de acuerdo con un jurista de la época, representaba un símbolo de “todo aquello que es elevado para la humanidad. Cristo es el símbolo perfecto de lo bello, del amor, de la caridad, de la justicia, de la igualdad, de la fraternidad, de la libertad”.²³

No obstante la polémica previa a su construcción, desde su inauguración, en 1931, el Cristo Redentor se ha constituido en la imagen icónica de la ciudad, en aquel tiempo la ciudad capital, y en uno de los referentes del país a nivel internacional. Aunque es probable que en la actualidad nadie haya realmente pretendido removerlo de su privilegiada ubicación en la ciudad, con frecuencia se lo menciona en argumentos que defienden que la laicidad del Estado brasileño no implica la exclusión de símbolos religiosos de la esfera pública. Estos argumentos pretenden demostrar la solidez de su conclusión por medio de una reducción al absurdo: si la laicidad del Estado brasileño requiriese la exclusión de los símbolos religiosos de la esfera pública, entonces el Cristo Redentor debería ser retirado del Morro del Corcovado. Ello, no obstante, es absurdo, y por lo tanto no puede ser cierto que la laicidad del Estado brasileño requiera la exclusión de los símbolos religiosos de la esfera pública. Entre quienes han defendido este tipo de argumento se encuentra el magistrado del Supremo Tribunal Federal, Gilmar Mendes.²⁴ Es claro que el magistrado no está equivocado al afirmar que es absurdo pretender retirar el Cristo Redentor de su ubicación. En lo que se equivoca es en no

²² Citado en Ranquetat, Cesar Alberto, *Laicidade à Brasileira: Um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos*, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, tesis de doctorado, 2012, p. 104.

²³ *Ibidem*, p. 101.

²⁴ Supremo Tribunal Federal, Processo ADI 4439 (2017), p. 39.

ver que la razón por la cual ello es absurdo es justamente porque se trata de una figura que, a pesar de ser evidentemente religiosa, no es un símbolo que se pueda vincular con un identificador de dominación o jerarquización social. Por el contrario, se trata de un monumento que es hoy ampliamente aceptado y apreciado tanto por los habitantes de la ciudad como por el pueblo brasileño en general, independientemente de sus creencias religiosas.²⁵

Al no simbolizar características que resalten división o jerarquía social, el Cristo Redentor puede ser considerado como un símbolo con valor *cultural* o *estético* para la comunidad imaginada brasileña. Esto no excluye la posibilidad de atribuirle un significado distintivamente religioso; para muchas personas —brasileñas y extranjeras— es un lugar de peregrinación. No obstante, ello no lo convierte en un símbolo de división o jerarquización social. Es por esta razón que utilizarlo como parte de la identidad nacional no resulta problemático. Ahora bien, esto no quiere decir que *en general* las imágenes de Cristo, las cruces y los crucifijos estén desprovistos de una semántica de división social en virtud de su contenido religioso. Contrario a la opinión del magistrado Mendes, la conclusión al respecto del Cristo Redentor no se puede generalizar a las demás instancias de establecimiento religioso simbólico presentes en Brasil. La razón de ello consiste en que en otros ámbitos de la esfera pública formal, estos símbolos sí podrían ser indicadores de dominación y de jerarquización social.

III. Cristianismo “reactivo”: jerarquías y dominación

¿Cómo definir cuándo un símbolo religioso es un indicador de dominación y de jerarquización social y cuándo no lo es? ¿Qué

²⁵ Hay quienes argumentan que a pesar de las innumerables iniciativas de la Iglesia católica para lograrlo, el Cristo Redentor nunca fue percibido ni como un símbolo religioso ni como un lugar espiritual o de peregrinación. Véase Giumbelli, Emerson, “A modernidade do Cristo Redentor”, *Dados*, núm. 1, 2008, pp. 75-105.

56 / Sebastián Rudas

hace que el Cristo Redentor sí pueda ser utilizado en las narrativas de identidad nacional, mientras que los crucifijos exhibidos en las cortes, probablemente no? ¿Por qué podría ser problemático que un oficial del Estado exprese sus filiaciones religiosas si en su actuar profesional —como congresista, juez, ministro o presidente— respeta la libertad de conciencia y, en general, los principios básicos del liberalismo? En otras palabras, ¿bajo cuáles condiciones sería posible afirmar que los vínculos meramente simbólicos con la religión no son indicadores de dominación y de exclusión social?

Para responder a este tipo de preguntas resulta útil analizar los *propósitos* que motivan este tipo de vínculos de las instituciones políticas y sus oficiales con la religión en la esfera pública hoy en día. Veamos, en primer lugar, el caso europeo. Los discursos nacionalistas en la esfera pública europea actualmente tienden a hacer énfasis en las raíces culturalmente cristianas de las naciones de los Estados europeos. Este énfasis es el resultado de una percepción —real o imaginada— de la creciente presencia de inmigrantes no cristianos, principalmente musulmanes, en Europa. En este contexto, la reafirmación del legado cultural cristiano —y aquí es importante hacer énfasis en que éste no necesariamente es construido en términos religiosos— obedece a la construcción de una narrativa de identidad nacional que excluye a las minorías no cristianas (especialmente a las minorías musulmanas).²⁶ El énfasis en la herencia cultural cristiana no obedece a un interés por afirmar que *de hecho* los nacionales de cierto país son cristianos practicantes o que están de alguna forma relevante vinculados con alguna iglesia cristiana. De hecho, Europa Occidental es conocida por ser una región en la que la religiosidad ha caído notablemente. La afirmación de la identidad cristiana consiste en la rehabilitación de una identidad que es percibida como amenazada por la creciente presencia de inmigrantes. Es

²⁶ Este es el denominado "neo-establecimiento religioso cristiano"; véase Laborde, Cécile y Laegaard, Sune, "Liberal nationalism and symbolic religious establishment", *Liberal Nationalism and Its Critics: Normative and Empirical Questions*, 2019, p. 172.

por esta razón que, así se afirme que los crucifijos exhibidos en las escuelas públicas italianas están despojados de su contenido religioso, como ocurrió en el famoso caso *Lautsi vs. Italia*, que llegó hasta la Corte Europea de Derechos Humanos en 2011, o que la prohibición a la construcción de alminares en las mezquitas suizas no sea, en sentido estricto, una afrenta a la libertad religiosa, el mensaje que se envía es uno, de acuerdo con el cual la identidad nacional local no incluye a aquellos a quienes se les adscribe una identidad musulmana, o que no son *culturalmente* cristianos.²⁷ El propósito excluyente en el acto de vincular la identidad nacional, o la identidad europea, con el cristianismo entendido como cultura es evidente en el surgimiento de los movimientos homonacionalistas en algunos países europeos. Este es un movimiento político antiinmigración —o sea, nacionalista— que justifica su postura apelando al compromiso de los países de Europa Occidental a respetar en condiciones de igualdad a la comunidad LGBTI+ para restringir la inmigración proveniente de países no occidentales, caracterizada como conservadora, y por lo tanto intolerante frente a las personas LGBTI+.²⁸ El argumento homonacionalista se basa en afirmar que el respeto hacia la comunidad LGBTI+ en los países de Europa Occidental se deriva del tipo de valores que son propios de la cultura occidental, que es, a su vez, una cultura característicamente judeo-cristiana. Como los inmigrantes no-

²⁷ El argumento según el cual la prohibición suiza no involucra a la libertad de conciencia es defendido en Miller, David, "Majorities and Minarets: Religious Freedom and Public Space", *British Journal of Political Science*, 2014, pp. 437-456. Para discusión del argumento, véase Laborde, Cécile, *Liberalism's...*, *cit.*, pp. 138 y 139; Baycan Herzog, Esma y Gianni, Matteo, "What's Wrong with the Swiss Minaret Ban?", *Religion and Political Theory. Secularism, Accommodation and The New Challenges of Religious Diversity*, Rowman & Littlefield, 2019, pp. 175-195.

²⁸ Para más críticas del movimiento homonacionalista, véase Sadurni Balcells, Núria y Pujol Tarrés, Joan, "Homonacionalismo en Cataluña: una visión desde el activismo LGBTI", *Universitas Psychologica*, núm. 5, 2015, pp. 1809-1819; Irineu, Bruna Andrade, "Homonacionalismo e cidadania LGBT em tempos de neoliberalismo: dilemas e impasses às lutas por direitos sexuais no Brasil", *Revista Em Pauta*, núm. 34, 2014.

58 / Sebastián Rudas

occidentales son ajenos a estos valores, su integración a las sociedades europeas no es posible, y por ello la inmigración debe ser restringida. Como se puede ver, la referencia al cristianismo en este tipo de argumentos no es una referencia a una doctrina religiosa, sino a un rasgo de identidad que resalta una diferencia fundamental frente al grupo social que pretende ser excluido.

En el debate público actual en Brasil también existe el fenómeno de la reafirmación del legado cristiano, a veces referido a un legado “religioso”, y otras veces a un legado “cultural”, en la narrativa de la identidad nacional. A diferencia de lo que sucede en Europa, las referencias al cristianismo como un elemento fundamental en la identidad nacional brasileña no obedecen a ansiedades generadas por procesos migratorios recientes; si bien éstos sí han generado tensiones políticas y xenofobia en los últimos años, las discusiones públicas al respecto no han sido enmarcadas en términos que remitan a identidades religiosas. Esto no quiere decir, por supuesto, que la reafirmación del legado cultural del cristianismo no haga parte de una narrativa que constituya y preserve prácticas de dominación y jerarquías sociales. Investigaciones recientes en ciencias sociales sugieren que la exacerbación del componente cristiano en la narrativa de la identidad nacional brasileña obedece a una ansiedad generada por el relativo éxito de las denominadas políticas de la identidad —entendidas de manera amplia—, que promueven una ética de la igualdad y de la inclusión de grupos sociales históricamente marginados, a saber: las mujeres, la comunidad LGBTI+ y las minorías étnicas (pueblos indígenas y afrobrasileños).²⁹

²⁹ Alves, Mário A. *et al.*, “Changes in Brazilian education policy and the rise of right-wing populism”, *British Educational Research Journal*, 2021; Machado, Maria Das Dores Campos y Vaggione, Juan Marco, “Religious Patterns of Neoconservatism in Latin America”, *Politics & Gender*, núm. 1, 2012; Biroli, Flávia y Caminotti, Mariana, “The Conservative Backlash against Gender in Latin America”, *Politics & Gender* 16, núm. 1, 2020; Vaggione, Juan Marco, “La Iglesia católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa”, *cadernos pagu*, núm. 50, 2017; Vaggione, Juan Marco, “Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious”, *Social Theory and Practice*, núm. 2, 2005, pp. 233-255; Leite, Vanessa, “«Em defesa das crianças

La inclusión social de los integrantes de estos grupos sociales está acompañada del fenómeno de la diversificación en el universo de concepciones morales que habitan en la sociedad civil brasileña. Si bien la presencia de ideas éticas y proyectos políticos que desafían ideologías hegemónicas puede ser considerada de manera positiva para la buena salud de cualquier democracia, también es importante tener en cuenta que puede generar ansiedades por parte de los grupos cuya ideología es desafiada, los cuales pueden considerar que se trata de iniciativas basadas en ideologías que amenazan su identidad y, tal vez más importante, su posición social relativa —o estatus—. Como reacción a esta percepción de amenaza, pueden ser intensificadas narrativas que pretenden preservar el orden amenazado, y para ello es común que se reescriban narrativas de identidad nacional que apelan a elementos percibidos como factores de unidad nacional y de cohesión social. Para este tipo de estrategias resulta útil retomar discursos diseñados en términos de identidades basadas en un pasado en el cual la nación estaba presuntamente unida por medio de lazos culturales, religiosos y étnicos. Apelar al cristianismo resulta fundamental en este discurso reactivo: la identidad cristiana brasileña no necesariamente es presentada como una afirmación de que toda la ciudadanía se adhiere a alguna iglesia de la tradición cristiana, sino al hecho de que los valores tradicionales estereotípicamente vinculados con el cristianismo son compartidos de manera universal.³⁰

e da família»: Refletindo sobre discursos acionados por atores religiosos «conservadores» em controvérsias públicas envolvendo gênero e sexualidade”, *Sexualidad, Salud y Sociedad*, núm. 32, 2019, pp. 119-142.

³⁰ Que se trate de un estereotipo del cristianismo no es un asunto menor, dado que las asociaciones cristianas en Brasil son tan variadas como lo son en cualquier país del mundo. Por lo menos desde 1980, existen en Brasil las denominadas “iglesias incluyentes”, que son iglesias comprometidas con los derechos de las personas LGBTI+. Véase Musskopf, André Sidnei, “A relação entre diversidade religiosa e diversidade sexual: um desafio para os direitos humanos e o Estado laico”, *Estudos de Religião*, núm. 1, 2013, pp. 167 y 168.

60 / Sebastián Rudas

Como es evidente, la asociación de la identidad nacional con la tradición cristiana es excluyente de una parcela importante de la población. No todos los brasileños son cristianos y no todos los que sí lo son aceptan ese tipo de cristianismo que está siendo resaltado como componente de la identidad nacional. Las personas ateas, por ejemplo, son excluidas cuando la identidad nacional es descrita en términos de un vínculo con el cristianismo. Aunque no hay estudios comprensivos que analicen el fenómeno, sí hay testimonios de personas que pierden el trabajo una vez que se declaran ateas; de conflictos familiares debido a que alguien en la familia *confiesa* su ateísmo, o inclusive testimonios de violencia física contra personas que se identifican como ateas. Ahora bien, en ausencia de estudios detallados que comprueben lo contrario, resulta difícil afirmar, como lo afirmaba en 2013, Daniel Sottomaio, presidente de la Associação de Ateus e Agnósticos, que el ateísmo debe ser considerado como una categoría social referida una minoría vulnerable, equiparable a las minorías afrobrasileñas o LGBTI+.³¹ El ateísmo no parece ser, y al respecto no hay estudios que comprueben o nieguen esta afirmación, una característica que afecte desproporcionalmente las perspectivas de acceso a oportunidades, como sí lo hacen otros rasgos de identidad, como el sexo, el color de piel, la etnia o las preferencias sexuales. De manera que si bien la “identidad nacional cristiana” no incluye a los ateos, probablemente se trata de una exclusión que no constituye una injusticia.

Si la exclusión no es dirigida a quienes podrían ser considerados como la antípoda del cristiano (esto es, el ateísmo), ¿a quién está dirigida? Como ya se anticipó, la reafirmación del cristianismo brasileño es una reacción a los procesos de inclusión

³¹ Hay pocos estudios sobre ateísmo en Brasil. Para un estudio sobre este movimiento y una descripción del tipo de discriminación que afirma sufren los ateos en el país, véase Montero, Paula y Dullo, Eduardo, “Ateísmo no Brasil: da invisibilidade à crença fundamentalista”, *Novos Estudos CEBRAP*, núm. 100, 2014, pp. 57-79; Quintanilha, Rafael, *Quando a religião não é (não pode ser) mais unânime: uma etnografia das práticas discursivas dos ateístas no Brasil*, Universidade de São Paulo, tesis de maestría, 2018.

Evangélicos y laicidad mínima en Brasil... / 61

de grupos sociales que, como el ateísmo en el ámbito religioso, desafían valores preciados por aquellos interesados en reforzar la identidad cristiana. La comunidad LGBTI+ y los grupos feministas son señalados como los principales objetivos políticos de quienes están interesados en el nacionalismo cristiano. La exclusión de estos grupos en la construcción de la narrativa de la identidad nacional sí se constituye en una injusticia porque el adjetivo *cristiano* está utilizado de tal manera que expresa exclusión de estos grupos sociales y de los valores que afirman. A la discriminación y la marginalización social que ya sufren de manera desproporcionada quienes integran estos grupos se le agrega la construcción de una narrativa de identidad nacional que les envía el mensaje de que Brasil no es su hogar. El adjetivo *cristiano*, cuando es utilizado por los actores políticos que lo utilizan actualmente, se convierte así en un indicador de exclusión y jerarquía social en un país que, constitucionalmente, defiende la igualdad de toda la ciudadanía.

La reafirmación del legado cultural cristiano obedece, entonces, a la construcción de una narrativa de identidad nacional excluyente en un sentido moralmente arbitrario: quien no acepte la ideología tradicional —cristiana— no es bienvenido en la “comunidad imaginada” brasileña. La reafirmación de la herencia cristiana por parte de los políticos brasileños se enmarca en este tipo de batalla ideológica, y tiene como propósito fundamental *detener* lo que ellos identifican como una amenaza al orden tradicional. Al afirmar la herencia cristiana de Brasil, estos políticos están defendiendo una ideología que quiere *poner en su lugar* a grupos sociales que han comenzado a ocupar posiciones de las que habían sido históricamente excluidos.

Si bien es común considerar que el conservadurismo cristiano se organiza políticamente como un movimiento que reacciona a los avances de las agendas progresistas de movimientos sociales como el feminismo o LGBTI+, también es importante resaltar un elemento adicional que caracteriza las versiones fundamentalis-

62 / Sebastián Rudas

tas del evangelismo cristiano: la intolerancia que se presenta en el ámbito social en contra de las religiones afrobrasileñas. Los actos de intolerancia social y discriminación en contra de practicantes de religiones afrobrasileñas son relativamente comunes y en ocasiones están acompañados por violencia física. Entre los casos más extremos de intolerancia religiosa/racial se encuentra la prohibición a cultos afrobrasileños en alguna *favelas* de Río de Janeiro, establecida por traficantes de drogas que también son miembros activos de iglesias evangélicas.³² Estas prácticas abiertamente ilegales ocurren en contextos en los que estereotipos negativos en contra de religiones afrobrasileñas son reproducidos por autoridades públicas, aunque no siempre con éxito: instancias judiciales, ya sean cortes estatales o federales, han fallado en repetidas ocasiones a favor de protecciones de las religiones afrobrasileñas. Por ejemplo, el Supremo Tribunal Federal, en una decisión que, según la opinión de varios de sus jueces, busca consolidar el reconocimiento igualitario a las religiones afrobrasileñas, declaró constitucional la excepción de estas religiones a la ley del estado de Río Grande do Sul que regulaba prácticas de sacrificio animal.³³ Por su parte, y luego de intensas polémicas, la autoridad judicial del estado de Río de Janeiro restringió la libertad de expresión de la plataforma digital YouTube, al ordenar el retiro de 16 videos en los que se describía a las religiones afrobrasileñas como culto al demonio, y presentaba al cristianismo evangélico como una solución.³⁴ Si bien existe una cierta protec-

³² Alton, Alexander C., "Brazil's distinct brand of religious liberty: an example to the world, not without its challenges", *A&C-Revista de Direito Administrativo & Constitucional*, núm. 71, 2018, pp. 37-42.

³³ Supremo Tribunal Federal, Processo RE 494601 (2019).

³⁴ Para una descripción detallada de estos dos casos, véase Hartikainen, Elina I., "Adjudicating Religious Intolerance: Afro-Brazilian Religions, Public Space, and the National Collective in Twenty-First-Century Brazil", *Religion and Society*, núm. 1, 2019, pp. 92-110. Un caso similar, todavía inconcluso en los tribunales, es el del libro *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?* (1997), escrito por el líder de la Igreja Universal do Reino de Deus. En él, el autor afirma de manera repetida que las religiones afrobrasileñas son "sectas demoníacas". Por orden de autoridades judiciales locales del estado de Bahía, en

ción institucional para combatir la intolerancia social —incluyendo leyes antidiscriminación—, estos son hechos que confirman la existencia de un ambiente de hostilidad y amenaza de violencia en contra de religiones afrobrasileñas. Por lo tanto, difícilmente se puede afirmar que los símbolos religiosos están desprovistos de contenidos que pueden ser considerados como identificadores de vulnerabilidad, división y jerarquía social.

El argumento según el cual la inclusión de símbolos religiosos en el discurso público oficial, sea del Estado o de sus representantes, es permisible porque puede ser justificado apelando a razones públicas —decir que el cristianismo hace parte de la herencia cultural a partir de la cual se construyeron las instituciones democráticas del país es una razón pública— y porque no impone ninguna doctrina religiosa, no es válido. La razón para ello es que aun suponiendo que ambas condiciones son cumplidas, en la cultura política actual brasileña los símbolos del cristianismo están siendo vinculados con procesos de división social que crean jerarquías y prácticas de dominación. Aun cuando la mayoría de las vertientes religiosas cristianas profesan una ética de la igualdad, de tolerancia y de respeto hacia la diversidad, los símbolos del cristianismo en la esfera pública brasileña son indicadores de exclusión, dado que son utilizados para trazar diferencias de estatus al interior de la ciudadanía. Los símbolos del cristianismo son utilizados para excluir a una parcela de la población, incluyendo explícitamente grupos sociales minoritarios que han sido históricamente víctimas de diversos tipos de injusticia social. Por lo tanto, el vínculo simbólico entre la religión mayoritaria y el Estado es problemático inclusive si se acepta una idea de laicidad mínima.

2005, el libro fue censurado por fomentar la discriminación religiosa. Un año después, en decisión de primera instancia, un tribunal federal liberó la venta del libro, justificando su decisión en términos de la libertad de expresión. Al día de hoy, el recurso de apelación todavía no ha sido revisado por el tribunal y el libro continúa en circulación. Véase Silva, Arterira y Serejo, Jorge, "A intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras e os impactos jurídicos do caso «Edir Macedo»", *Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito-PPGDir/UFRGS*, núm. 1, 2017.

64 / Sebastián Rudas

La conclusión es entonces que, en el contexto actual, la exhibición no coercitiva de los símbolos religiosos de la tradición mayoritaria por parte de oficiales del Estado, y en sus recintos, contradicen el compromiso de tratar a la ciudadanía como iguales en estatus, como igualmente incluidos en la sociedad política, como individuos que, en los célebres términos utilizados por Philip Pettit, no tienen “miedo de mirar a nadie a los ojos”.³⁵ Es por esta razón que la foto de perfil del magistrado Mendes en su cuenta oficial de Twitter, el eslogan presidencial que pone a “Dios por encima de todos” y muchas de las expresiones de fe de los miembros de la Bancada Evangélica son moralmente problemáticas y, de acuerdo con el ideal de inclusión igualitarista de la democracia brasileña, deberían ser restringidos o reglamentados —en particular el eslogan presidencial, que recuerda a quienes no concuerdan con su ideología que el gobierno los considera como ciudadanos de segunda categoría—.³⁶ Todo ello, nuevamente, debido a que la simbología del cristianismo es hoy en día una simbología utilizada para representar la exclusión de quienes defienden en la esfera pública ideas que contradicen la ideología conservadora y tradicionalista de los grupos evangélicos que se sienten amenazados con la inclusión en la sociedad civil de discursos feministas y LGBTI+.

IV. Cristianismo y tradición cultural

Esta conclusión, no obstante, plantea la siguiente pregunta: ¿qué hacer con los símbolos cristianos exhibidos al interior de instituciones estatales y que, debido a su presencia histórica en ellos, podrían ser interpretados como parte del legado histórico y cultural

³⁵ Pettit, Philip, *On the people's terms: a republican theory and model of democracy*, Cambridge University Press, 2012, p. 3.

³⁶ Las declaraciones por parte del gobierno actual en contra de sus opositores sugieren que éstos son considerados no como ciudadanos de segunda categoría, sino como enemigos.

del país y no necesariamente como símbolos que refuerzan jerarquías sociales e indican exclusión y vulnerabilidad? En este punto es importante distinguir entre la preservación de símbolos ya exhibidos y la instalación de nuevos símbolos. Curiosamente, el estado brasileño de Rio Grande do Sul fue testigo de ambas situaciones en un periodo de cuatro años. En 2012, una corte local decidió, por unanimidad, ordenar el retiro de todos los crucifijos exhibidos en las salas judiciales del Estado. El argumento presentado fue que se trataba de una medida necesaria para garantizar la neutralidad estatal: los crucifijos, al ser símbolos de la tradición cristiana, alienan a las instituciones judiciales con una religión en particular, lo cual no es permitido. Cuatro años después, el Conselho Nacional de Justiça dictaminó que la protección de la neutralidad estatal no requería ni la ausencia ni la presencia de los crucifijos u otro símbolo religioso, dejando así a criterio de cada sala de justicia decidir autónomamente sobre este asunto.³⁷

En el caso en el que se discute sobre la *preservación* de símbolos religiosos, el debate es sobre si continuar con la exhibición es contrario a algún principio que el Estado debe proteger o si, por el contrario, es preciso removerlo. Si bien la remoción podría ser entendida como un acto necesario para proteger los valores políticos defendidos por el Estado, es importante no perder de vista que también podría ser interpretada como un acto antirreligioso. Esto es, como un acto que tiene como propósito enviar el mensaje de que cualquier símbolo religioso es indigno de ser exhibido en los recintos del Estado. La discusión también puede ser sobre la inclusión de un símbolo religioso en un espacio que había permanecido neutral con respecto a las religiones —en virtud de la ausencia de exhibición de símbolos religiosos—.³⁸ Si bien es posible que la inclusión de un símbolo que puede ser

³⁷ Giumbelli, Emerson, "Crucifixos invisíveis...", *cit*.

³⁸ Este es el tipo de caso que interesa a Roberto Saba, al analizar la inclusión de un crucifijo en una corte argentina; véase Saba, Roberto, *Laicidad y símbolos religiosos*, México, UNAM, 2013.

66 / Sebastián Rudas

relacionado con una tradición en particular pueda ser entendido como un acto compatible con la preservación de los valores políticos con los cuales el Estado está comprometido —por ejemplo, cuando ocurre en un contexto en el que es posible entenderlo como un acto que no tiene un propósito excluyente y coercitivo—, es importante no perder de vista que, dependiendo de las circunstancias, tal acto también puede simbolizar la imposición de una doctrina religiosa, o su elevación a un estatus de mayor reconocimiento con respecto a las demás doctrinas morales, religiosas o no. Esto depende del contexto en el que la inclusión del símbolo ocurre, pues ésta puede ser entendida como un acto de fe individual o un acto con el propósito de enviar un mensaje sobre el tipo de ideología que va a influir en la forma como la institución será administrada.

Si bien el acto de retirar un símbolo religioso puede ser interpretado por algunas personas como antirreligioso, en ocasiones puede resultar imperativo. Símbolos religiosos asociados con la evangelización forzada de pueblos indígenas o con la violencia perpetuada en contra de minorías religiosas de origen africano seguramente no deberían decorar las plazas públicas de ninguna ciudad brasileña, puesto que se trata de representaciones de un pasado —aún reciente— de opresión, independientemente de si estas asociaciones aprueban o no los actos perpetrados por sus antecesores. La permanencia de tales símbolos puede ser interpretada como recordatorio cotidiano de prácticas opresivas y de distinciones de estatus.

La exhibición de otros símbolos religiosos ya tradicionales no sería problemática si éstos son, en efecto, exhibidos en un contexto en el que no se constituyen como representaciones de jerarquías sociales o indicadores de dominación. Para ello es necesario que la institución en la que son exhibidos goce de legitimidad en la correcta función de sus deberes públicos. Por ejemplo, el significado del crucifijo exhibido en la sala principal del Supremo Tribunal Federal varía de acuerdo con las prácticas de la corte y

de las actitudes de sus magistrados. Si en sus fallos la corte demuestra un compromiso sincero con la imparcialidad en asuntos religiosos y morales, entonces el valor del crucifijo como un símbolo cultural adecuado para una democracia liberal se refuerza. La variabilidad del mensaje enviado por los símbolos exhibidos en la sala principal de este tribunal se hizo evidente durante sus deliberaciones en torno a las investigaciones con células madre y a la descriminalización del aborto de fetos anencefálicos. Debido a la fuerte movilización conservadora religiosa en estos debates, se generaron innumerables notas de repudio en contra de la presencia del crucifijo, pues éste era percibido como una señal de que los magistrados del tribunal pertenecían a una institución que no era neutral en el debate. La desconfianza generada por la presencia del símbolo fue expresada por Marco Aurélio Mello, magistrado del Supremo Tribunal Federal, quien afirmó: “todavía tenemos un Cristo en la pared de esta sala, pero hace mucho tiempo que ocurrió la separación entre la iglesia y el Estado”.³⁹ Sucede algo similar con el comportamiento cotidiano de los miembros del Supremo Tribunal Federal: su comportamiento público influencia la imagen que transmiten. La imagen de contenido religioso exhibida por el magistrado Gilmar Mendes en su cuenta oficial de Twitter sugiere que se trata de un personaje, al mismo tiempo, guardián de la Constitución y guardián de la fe cristiana o de los valores que son estereotípicamente vinculados con ésta hoy en día, con lo cual el escepticismo sobre el respeto a la laicidad del Estado resulta plenamente justificado y el crucifijo adopta un contenido semántico distintamente clerical.⁴⁰ No

³⁹ Ranquetat, Cesar Alberto, “A presença do crucifixo nos tribunais brasileiros: laicidade e símbolos religiosos em discussão”, *Debates do NER*, núm. 20, 2011, p. 100.

⁴⁰ Algo similar ocurriría con los candidatos a cargos de elección popular que incluyen una referencia a su cargo al interior de alguna religión (por ejemplo, pastor, hermano, etcétera) en el tarjetón electoral. Si bien ello pretende atraer más electores, estudios recientes sugieren que no se trata de una estrategia particularmente efectiva; véase Nascimento, Claudia, *Igreja como partido: capacidade de coordenação eleitoral da Igreja Universal do Reino de Deus*, Fundação Getúlio Vargas, tesis de doctorado, 2017, pp. 30-33; véase, también, Lacerda, Fábio, “Assessing the Strength of Pentecostal

68 / Sebastián Rudas

obstante las protestas y la apariencia de parcialidad que rodea al Supremo Tribunal Federal, tanto en el caso del aborto de fetos anencefálicos como en el caso sobre las investigaciones con células madre, el tribunal favoreció la postura que no correspondía con la postura estereotípicamente asociada con el cristianismo.

Churches' Electoral Support: Evidence from Brazil", *Journal of Politics in Latin America*, núm. 2, 2018.

CAPÍTULO CUARTO

EDUCACIÓN RELIGIOSA CONFESIONAL

El 13 de noviembre de 2008, el entonces presidente de Brasil, Luis Inácio da Silva, Lula, y el entonces papa de la Iglesia católica, Benedicto XVI, firmaron el acuerdo que define el Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil. Si bien en sentido estricto el acuerdo no es un concordato, es común que en Brasil se le considere como tal. Entre las resoluciones incluidas en el acuerdo se encuentra la insinuación de que la educación religiosa, ya incluida en el orden institucional brasileño, podría ser confesional, con lo cual se reabrió el debate sobre la laicidad del Estado brasileño. Un asunto a ser resuelto en cualquier Estado laico consiste en definir cuál es el lugar de la religión en la educación básica. En un Estado en el que hay separación estricta con la iglesia, la religión puede ser excluida de la educación básica, y ello puede ser justificado apelando a valores compatibles con el proyecto político de consolidar una democracia liberal y democrática: al excluir todo el contenido religioso de la educación básica se están tratando todas las religiones por igual —todas son excluidas— y ninguna de ellas es impuesta o promovida por el Estado. Cada quien, en la esfera privada, tiene igual libertad de procurar su opción religiosa predilecta.

Este no es, sin embargo, el arreglo institucional que caracteriza a un Estado en el cual se instaura un tipo minimalista de laicidad. En este tipo de arreglo institucional podemos esperar la *inclusión igualitaria* de las religiones en la educación básica. Esta propuesta incluyente de la religión puede abarcar la no-religión, asignándole un lugar equivalente a las demás religio-

70/ Sebastián Rudas

nes. La transformación en el panorama religioso de la sociedad brasileña, en el que la posición hegemónica de la Iglesia católica es puesta en duda por el rápido y constante crecimiento de las denominaciones protestantes, hace que la postura incluyente resulte atractiva para quienes procuran la igualdad en relación con la Iglesia católica y su posición privilegiada al interior de la estructura social brasileña. En particular, son las iglesias protestantes, incluyendo por supuesto a las iglesias evangélicas, las más férreas promotoras de la idea de un Estado laico, entendido como uno que trata a todas las religiones en condiciones de igualdad. Sólo un año después de la aprobación del concordato, fue presentado por un grupo de evangélicos un proyecto de ley —Lei Geral das Religiões— que tenía como propósito garantizar la isonomía entre todas las religiones; es decir, que pretendía extender a las demás confesiones religiosas los privilegios asignados a la Iglesia católica con la firma del concordato.¹ En este contexto, “igualdad” significa recibir tratamiento semejante al que recibe la Iglesia católica. Si la educación básica brasileña ha sido permisiva con la presencia del catolicismo, entonces los valores propios de la Constitución brasileña obligan a extender un sistema de privilegios similar para las demás religiones, en particular el protestantismo. Si las escuelas públicas brasileñas permiten la enseñanza *confesional* del catolicismo, entonces también debe ser permitida la enseñanza confesional de otras religiones.

En este contexto, podríamos entender a la versión minimalista de la laicidad como aquella que intenta instaurar un arreglo institucional incluyente de todas las religiones sin por ello abandonar el compromiso con la protección, en condiciones de igualdad, de la libertad de conciencia de los estudiantes. Para ello es importante que se resuelva un asunto de vital importancia: ¿es posible defender, a partir de la propuesta incluyente de la religión en la educación básica, la enseñanza confesional de la religión?, ¿es

¹ Almeida, Ronaldo, “Evangélicos à direita”, *Horizontes Antropológicos*, núm. 58, 2020, p. 430.

este tipo de enseñanza necesariamente incompatible con los valores propios de un Estado liberal y democrático? Líderes religiosos, tanto de confesión católica como de confesión protestante, han defendido que tal inclusión es compatible con los valores del Estado brasileño. De manera similar opinó, en 2017, el Supremo Tribunal Federal, con lo cual ratificó que en Brasil la laicidad del Estado está bastante distante de una concepción *separatista*. Por el contrario, reforzó el arreglo institucional tradicional de este país, a saber: la laicidad minimalista.

Como veremos a continuación, no obstante los argumentos ofrecidos para defender su decisión, difícilmente pueden ser compatibles con una concepción minimalista de la laicidad. En este capítulo, así como en el siguiente, veremos que es en el ámbito de la educación en el que el proyecto de consolidación de un Estado laico, así sea concebido como un Estado laico *minimalista*, encuentra mayores dificultades. Para que un Estado sea mínimamente laico es necesario que sus ciudadanos y ciudadanas desarrollen una ética que les permita entender que la vida en una sociedad pluralista, como la brasileña, implica aprender a considerar a las personas que son diferentes a uno como un *otro* con el cual se debe aprender a compartir democráticamente (o sea, en condiciones de respeto mutuo e igualitario de la libertad de conciencia).

La Constitución brasileña dispone que las escuelas públicas deben ofrecer, en horario escolar regular y de manera facultativa para los estudiantes, educación religiosa.² Durante varios años, este mandato fue ambiguo acerca del significado de lo que constituía *educación religiosa*, y por ello la regulación al respecto era confusa y contradictoria. Leyes estatales, federa-

² Para la historia de la educación pública en Brasil desde el siglo XIX y el no-surgimiento de la educación propiamente laica, esto es, con exclusión de contenidos religiosos, véase Cunha, Luiz Antônio, "A educação brasileira na primeira onda laica: do Império à República", Rio de Janeiro, Edição do autor, 2017. Para una historia de debates más recientes, véase Cunha, Luiz Antônio, "O Sistema Nacional de Educação e o ensino religioso nas escolas públicas", *Educação & Sociedade*, núm. 124, 2013, pp. 925-941.

72/ Sebastián Rudas

les, e inclusive el tratado bilateral entre el Estado y el Vaticano,³ eran utilizadas para poner en práctica el mandato de ofrecer educación religiosa en las escuelas públicas. En medio del caos normativo, la educación religiosa *confesional* fue ofrecida en diversos centros de educación básica del país. En 2017, una Ação de Demanda de Inconstitucionalidade, iniciada por la Procuraduría General de la Nación, llevó al Supremo Tribunal Federal a pronunciarse. En una votación reñida (6-5), el Tribunal declaró que la educación religiosa confesional y facultativa ofrecida en horario regular de las escuelas públicas brasileñas promovía los valores para los cuales se había instituido la laicidad del Estado. El conjunto de ponencias de los magistrados es extensa, variada en puntos de vista, y en ocasiones carecen de consistencia interna. No obstante, entre quienes votaron de manera favorable a la constitucionalidad de la educación religiosa confesional es posible identificar tres argumentos que sobresalen por su relevancia al determinar el carácter de la laicidad al interior del orden institucional brasileño. El argumento *facultativo* hace énfasis en que la educación religiosa confesional es de matrícula voluntaria. El *constitutivo* muestra que en la definición misma de “educación religiosa” está contenida la idea de que ésta sea confesional y que, además, tiene el potencial de suplir una necesidad básica. El *histórico* reflexiona en torno a la tradición brasileña de establecer vínculos cercanos entre la religión y las instituciones del Estado. Se trata, en suma, de argumentos que intentan demostrar que una democracia liberal es compatible con la enseñanza confesional de la religión.

La decisión del Supremo Tribunal Federal contrasta con un argumento, de corte liberal, que se opone, por principio, a que las instituciones educativas estatales ofrezcan cualquier tipo de

³ El Concordato entre el Estado brasileño y el Vaticano (2008) contribuyó a la confusión, puesto que en uno de sus numerales se mencionaba que el Estado ofrecería educación religiosa católica y de otras religiones, lo cual fue interpretado por algunos como inconstitucional, y, por otros, como permitiendo la enseñanza confesional.

educación religiosa. Como punto de partida para este argumento se puede tomar la idea de Laborde, según la cual en una democracia liberal el Estado es *limitado*, esto es, evita que los contenidos morales transmitidos por sus instituciones usurpen la independencia ética de sus ciudadanos y ciudadanas. Así, todas las personas estarían en la capacidad de definir por sí mismas sus concepciones del bien, planes de vida y preguntas existenciales. En otras palabras, un Estado es limitado cuando respeta la autonomía individual de sus miembros. Para realizar este propósito, el Estado tiene que abstenerse de afirmar cualquier doctrina comprensiva. Dado que la religión puede adoptar la forma de doctrina comprensiva —esto es, la religión puede ser un sistema de normas que regulan el comportamiento de las personas, mostrando cuáles son los planes de vida valiosos y cuáles son las verdades en el ámbito moral—, el Estado tendría que abstenerse de afirmar cualquier religión (cuando ésta adopta la forma de una doctrina comprensiva). Un ámbito en el que este requisito se hace fuerte es en la educación pública básica, ya que niños y niñas son, presumiblemente, más vulnerables a que les sean usurpadas tanto su independencia ética como su *capacidad* para tener independencia ética. En una democracia liberal, por lo tanto, la educación religiosa confesional no podría ser permitida.

Este parece ser el tipo de argumento que aceptan quienes ven la decisión del Supremo Tribunal Federal como una evidencia a favor de la tesis que sostiene que el carácter liberal de la laicidad del Estado brasileño está siendo suprimida como consecuencia del avance en la esfera pública de un cierto tipo de religiones. Alessandro Pinzani, en uno de los pocos artículos filosóficos publicados sobre la laicidad en revistas académicas brasileñas, parece adoptar una versión de este argumento. No obstante, para él un Estado laico tal vez debería proveer enseñanza de la religión en la educación básica, siempre y cuando sea de manera “neutra y

74/ Sebastián Rudas

científica” e incluyente de diversas doctrinas;⁴ esto es, de una manera que no sea confesional. ¿Cómo entender, entonces, el lugar y la función de la religión en la educación básica? Esta no es una pregunta con una respuesta obvia, y ello queda claro si se reflexiona en torno a la opinión de Pinzani. Por ejemplo, él afirma que un Estado es *laicista*, en vez de laico, si excluye completamente este tipo de educación. Con ello parece estar caracterizando como *laicistas* a los regímenes institucionales típicamente vinculados con la laicidad estatal, como el francés o el estadounidense. Si bien no es necesario que una postura teórica capture los casos paradigmáticos del fenómeno al que se refiere la teoría, en este caso el problema deriva del hecho de que los casos excluidos son precisamente aquellos que usualmente se utilizan como marco de referencia para conceptualizar la idea de laicidad.⁵ Ahora bien, Pinzani podría estar sugiriendo que la educación religiosa debería ser una forma de educación secularizada sobre la historia de la religión y sus contribuciones a las culturas contemporáneas. En tal caso, no obstante, no es claro en qué sentido podría ser catalogada como “enseñanza *de* la religión” y no simplemente como “enseñanza *sobre* la religión” y, tal vez más importante, no es claro por qué tal enseñanza no podría ser cubierta en cursos sobre historia, arte o literatura. Adicionalmente, si este fuese el caso, tampoco sería evidente por qué tal tipo de educación secularizada y ecuménica sobre la religión sería respetuosa de la neutralidad estatal, pues una parte importante de

⁴ Pinzani, Alessandro, “Estado laico e interferência religiosa”, *ethic@-An international Journal for Moral Philosophy*, núm. 2, 2015, p. 294.

⁵ En debates sobre la laicidad francesa, en ocasiones se afirma que ésta no excluye por completo a la religión de las instituciones estatales, y, por lo tanto, la crítica presentada no sería válida. Para apoyar esta afirmación se señalan ciertos casos en los que, en efecto, la religión no es excluida. Ante esta observación, quienes defienden el carácter exclusivo de la laicidad francesa argumentan que se trata de concesiones históricas y no de principio; desviaciones de lo que la laicidad realmente debe ser. La laicidad francesa a la que me estoy refiriendo es la que no hace concesiones de principio, sino por necesidad histórica. Véase Laborde, Cécile, *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford University Press, 2008, pp. 35 y 36.

varias doctrinas religiosas razonables consiste en la creencia acerca de la superioridad de su religión frente a las demás religiones.⁶ Ciudadanos y ciudadanas religiosos que son respetuosos de las libertades y derechos de una democracia constitucional podrían reclamar, probablemente con razón, que el Estado está violando su libertad de conciencia, o que no le está dando el debido respeto a sus convicciones de conciencia, cuando les enseña en las aulas de clase que todas las religiones tienen el mismo valor. Esta es una afirmación de carácter metafísico que podría ser incompatible con el liberalismo político. Si bien el argumento liberal en contra del carácter de la educación religiosa confesional parece tener resonancia en ciertos sectores de la opinión pública, no es claro que excluya la posibilidad de que los argumentos presentados por el Supremo Tribunal Federal puedan ser plausibles.

En este capítulo se ofrece un análisis de la decisión del Supremo Tribunal Federal y se muestra que se trata de una decisión a la que se llega luego de una deliberación que, si bien de manera discutible, es desarrollada al interior del sistema de valores políticos que la laicidad de una democracia liberal está llamada a proteger.⁷ La concepción minimalista de la laicidad que el Tribunal configura con esta decisión permite la enseñanza religiosa confesional al mismo tiempo que hace énfasis en el carácter laico de la educación. Si bien el Tribunal no hace explícita esta última afirmación, ésta es una implicación de su razonamiento y significa, principalmente, que la educación pública no puede alinearse con un *ethos* religioso (ni de cualquier otra doctrina comprensiva). La laicidad del Estado brasileño es mínima y liberal, y por ello resulta compatible con el tipo de decisión a la que llegó el Supremo Tribunal Federal.

⁶ A este punto regreso en el capítulo cuarto, apartado II.

⁷ Leonardo Rosa ha argumentado en una dirección similar, aunque refiriéndose al mandato constitucional de ofrecer educación religiosa y no a la decisión del Supremo Tribunal Federal, que aún no era publicada en el momento en que Rosa escribía; véase Rosa, Leonardo G. P., *Secularismo e liberdade de religião*, Universidade de São Paulo, tesis de doctorado, 2018, cap. 3.

76 / Sebastián Rudas

Puede ser tentador interpretar la decisión del Supremo Tribunal Federal como una muestra de que la laicidad del Estado se está debilitando. Por un lado, se puede interpretar como un indicio de que el más alto tribunal brasileño cede a los intereses de unas asociaciones religiosas. Por el otro, también se puede interpretar como un avance en el proyecto de imposición de una doctrina religiosa a toda la ciudadanía brasileña. En este capítulo se ofrece una lectura distinta, a saber: que la decisión exhibe una concepción de la laicidad que puede tener un efecto positivo en la consolidación de un sistema nacional de educación pública potencialmente capaz de contener el avance de iniciativas educativas religiosas privadas —tanto en su versión de colegios religiosos privados como en la educación domiciliar—.

Antes de proceder a explicar los diversos argumentos presentados por el tribunal brasileño, es importante hacer una precisión terminológica. La educación religiosa *confesional* tiene como propósito inculcar las creencias, valores y compromisos de una doctrina religiosa en particular. La educación religiosa que no es confesional tiene como propósito transmitir contenido sobre las religiones, particularmente sobre sus posturas respecto de temas controvertidos y existenciales, sin que ello implique inculcar o promover alguna de estas posturas.⁸ El Supremo Tribunal Federal declaró constitucional el tipo *confesional* de la educación religiosa, y por ello genera dudas (razonables) a propósito de su compromiso sólido con la protección del carácter liberal del Estado brasileño, pues no es obvio por qué tal tipo de educación es compatible con el respeto a la autonomía individual o con el trato igualitario a la ciudadanía y a sus diversas convicciones de conciencia. Las próximas tres secciones tienen como objetivo presentar de manera coherente los argumentos que el Supremo Tribunal Federal utilizó para justificar su decisión.

⁸ Clayton, Matthew *et al.*, "How to regulate faith schools", *Impact*, núm. 25, 2018, p. 23.

1. El argumento facultativo

De acuerdo con el argumento *facultativo*, la educación religiosa confesional violaría los valores que el Estado brasileño tiene que proteger si ésta fuese de carácter obligatorio. Quienes se adhirieron al voto mayoritario del Tribunal concuerdan en que valores subyacentes a la libertad de creencias y a la libertad religiosa son incompatibles con el carácter obligatorio de la educación religiosa confesional. Dado que la educación religiosa es de carácter facultativo, dice el Supremo Tribunal Federal, el temor a una eventual situación en la que las escuelas públicas serían utilizadas para imponer una doctrina religiosa es infundado, puesto que quien no quiera asistir al curso de religión tiene el derecho a no hacerlo sin perjuicio académico. Por otro lado, se asume que la matrícula voluntaria al curso de educación religiosa es una forma de expresar el consentimiento a recibir el contenido que ésta tenga para ofrecer. De acuerdo con este razonamiento, la autonomía individual no se encontraría vulnerada en caso de que la educación religiosa sea confesional y, por lo tanto, el Estado brasileño es adecuadamente limitado.

Si bien esta decisión implica una separación institucional entre la religión y la educación pública menos estricta que la existente en países como Estados Unidos, Francia o México —los ejemplos típicos cuando se habla de la laicidad del Estado—, el que se haya hecho énfasis en el carácter voluntario de la educación religiosa confesional excluye cierto tipo de disposiciones que podrían ser favorecidas por grupos religiosos interesados en promover valores religiosos al interior del sistema de educación público. Por ejemplo, la argumentación decisoria del Supremo Tribunal Federal excluye la posibilidad de instituir escuelas diseñadas para reproducir un *ethos* religioso del tipo que existen en la actualidad en países como Inglaterra, en donde se estima que el 25% de los estudiantes asisten a las denominadas *escuelas de carácter religioso*, financiadas con dinero público.⁹ Este tipo de escuelas

⁹ *Ibidem*, p. 7.

78 / Sebastián Rudas

públicas tiene dos objetivos centrales: por un lado, forman a la futura ciudadanía en torno a los valores cívicos propios del país, y, por el otro, pretenden formar en valores propios a sus respectivas comunidades de fe. Si bien en estas escuelas es posible, en principio, evadir la instrucción religiosa doctrinal —por ejemplo, ausentándose de la clase de catequismo—, resulta virtualmente imposible evadir la instrucción en el *ethos* religioso, dado que éste puede ser transmitido en el carácter de personalidad del cuerpo docente, el tipo de actividades culturales involucradas en el día a día pedagógico y en las actividades extra curriculares, y, en general, el tipo de valores sobre los que la institución educativa hace énfasis.¹⁰

De acuerdo con la decisión del Supremo Tribunal Federal, este tipo de escuelas no es compatible con la laicidad del Estado brasileño. Esta es una diferencia sutil pero importante. Si bien se acepta que el Estado brasileño puede contribuir con la formación religiosa de una parte de su futura ciudadanía, reforzando así la idea de que la laicidad del Estado brasileño es *mínima* y evidentemente distinta a la laicidad de, por ejemplo, el Estado mexicano, ello no implica que la formación religiosa se constituya en una formación para un *ethos* religioso —distinguiéndose así del sistema adoptado en Inglaterra—. Así, la función del sistema público de educación básica consiste en formar a la futura ciudadanía (de ahí la importancia de una educación para la democracia) con la capacidad de participar en la vida social brasileña; esto es, con las capacidades básicas para incorporarse a la empresa productiva y cooperativa de la sociedad. Estas funciones están limitadas por el respeto a la autonomía individual *actual* de los estudiantes —por sus preferencias religiosas actuales, por ejemplo— y por el cultivo de su interés fundamental en desarrollar la capacidad para la autonomía individual. Las posibilidades de una educación con un *ethos* religioso son,

¹⁰ Sobre el *ethos* religioso de las denominadas "faith schools" en Inglaterra, véase Clayton, Matthew *et al.*, "How to regulate...", *cit.*

Evangélicos y laicidad mínima en Brasil... / 79

por lo tanto, restringidas.¹¹ Del hecho de que el propósito de la educación básica no sea formar caracteres religiosos, como es el caso en la educación con un *ethos* religioso, no se sigue que la educación religiosa *confesional* esté, por principio, excluida.

La misma lógica puede ser seguida en el debate sobre la educación domiciliar. En una decisión reciente del Supremo Tribunal Federal, la educación domiciliar fue considerada como no necesariamente inconstitucional.¹² Al no haber una ley al respecto, el Tribunal se limitó a afirmar que la Constitución no excluye la posibilidad de que una ley que reglamente la educación domiciliar sea constitucional. El Tribunal describió al tipo de educación domiciliar permitida como “utilitarista”, y la definió como aquella que “se presenta como alternativa útil para promover los fines educacionales de un modo tan eficiente, o más, a como éstos son promovidos en la escuela”.¹³ La “eficiencia”, en este caso, involucra observar el “deber de solidaridad” constitucionalmente establecido entre el Estado y las familias como “núcleos principales en la formación de los niños y adolescentes”.¹⁴ Esto significa que las familias no pueden prescindir de la participación del Estado

¹¹ Una tesis ampliamente aceptada en la filosofía de la educación defiende que en una democracia liberal una de las funciones de la educación consiste en *crear* ciudadanos, y para ello se considera fundamental que los currículos incluyan contenido sobre la democracia e inculquen valores democráticos. No obstante, es fundamental que ello sea realizado de manera tal que se respete el pluralismo razonable de doctrinas comprensivas. Tal vez la defensa más influyente de estas ideas se encuentre en Callan, Eamonn, *Creating Citizens. Political Education and Liberal Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

¹² Supremo Tribunal Federal, Processo RE 888.815 (2019).

¹³ *Ibidem*, p. 70. De los once ministros que componían el tribunal, sólo Luiz Fux y Ricardo Lewandowski argumentaron que la educación domiciliar es inconstitucional. Respectivamente, arguyeron razones de socialización y de participación ciudadana activa y republicana en la esfera pública.

¹⁴ Supremo Tribunal Federal, Processo RE 888.815 (2019), p. 3. En este punto surge la pregunta sobre los límites a la educación religiosa confesional en escuelas privadas, particularmente en asuntos que son contrarios a valores democráticos y liberales. En principio, escuelas privadas integralistas —esto es, absolutamente orientadas a una formación religiosa— estarían prohibidas. Para un análisis del potencial antiigualitario de la religión en escuelas que tal vez podrían ser denominadas integralistas en México, vé-

80 / Sebastián Rudas

en los procesos formativos de los estudiantes y, por ello, tienen que respetar los requisitos curriculares obligatorios a nivel federal. En particular, quienes eventualmente reciban educación domiciliar deberían responder a evaluaciones periódicas por parte de las autoridades estatales, que tendrían la función de verificar que los contenidos curriculares obligatorios sean ofrecidos correctamente y que los valores para una educación democrática sean adecuadamente incorporados. Si, por ejemplo, la teoría de la evolución es incorporada al currículo obligatorio —como es el caso—, entonces, de ser aprobada y regulada por el congreso, la enseñanza domiciliar no podría prescindir de tal tipo de contenido.

La aprobación del curso de religión confesional también marca una diferencia con respecto al sistema canadiense, con el cual son comunes las comparaciones debido a que en ese país se ha consolidado una tradición —tanto teórica como práctica— multiculturalista. En Canadá, el contenido *acerca de* la religión es incluido de manera obligatoria en un curso cuyo objetivo es promover la ética ciudadana para una sociedad que se reconoce como profundamente pluralista. Como se verá en la siguiente sección, la justificación para aceptar la educación confesional en las escuelas públicas brasileñas es distinta, puesto que recibir educación religiosa es considerado como un *interés fundamental* que el Estado, observando el principio de neutralidad, tiene que ofrecer.¹⁵

II. El argumento constitutivo

De acuerdo con el argumento *constitutivo*, defendido por los magistrados Luis Fux, Carmen Lúcia y Alexandre de Moraes, quien

ase Molina Fuentes, Mariana Guadalupe, *Educación laica y educación religiosa*, México, UNAM, 2018.

¹⁵ Para un análisis jurídico de distintos casos en varios países sobre la educación religiosa (que, no obstante, omite mencionar algún caso como el brasileño), véase Ceccherini, Eleonora, *Pluralismo religioso y pluralismo legal: un compromiso posible*, México, UNAM, 2018, pp. 45 y 56.

escribió la ponencia aprobada mayoritariamente, la educación religiosa es, necesariamente, confesional. En otras palabras, de acuerdo con estos magistrados, la idea de ofrecer un curso de religión que no sea confesional simplemente no tiene sentido.

Esta forma de entender la educación religiosa contrasta con la manera como la entienden quienes conformaron el voto minoritario, defendiendo que la educación religiosa debe ser educación *acerca de* las religiones, esto es, acerca de sus respectivas doctrinas, historias y producciones culturales y artísticas.¹⁶ De acuerdo con la opinión defendida en el voto mayoritario, esta es una forma equivocada —e inconstitucional— de entender lo que es la educación religiosa. Más concretamente, defiende que el conocimiento impartido en un curso *acerca de* las religiones es indistinguible de lo que las ciencias sociales nos pueden enseñar sobre éstas. La educación religiosa estaría reducida a cursos sobre sociología, antropología e historia de la religión. Si este fuese el caso, argumenta la magistrada Cármen Lucía, no habría razón para declarar estos cursos como facultativos.¹⁷ La razón para ello, si bien implícita en la argumentación de la magistrada, sería que cursos así diseñados no constituyen amenaza a la autonomía individual. De hecho, a esta línea de argumentación se podría agregar que el currículo escolar puede, y tal vez deba, incluir este

¹⁶ Esta fue la postura defendida por los magistrados Roberto Barroso (relator), Rosa Weber, Luiz Fux, Marco Aurelio y Celso de Mello. Esta postura también es defendida en Zylbersztajn, Joana, *O princípio da laicidade na Constituição Federal de 1988*, Universidade de São Paulo, tesis de doctorado, 2012, pp. 150-168. En su estudio sobre la educación religiosa en las escuelas públicas (pre-2017), Nilton Santos asume ésta como la interpretación natural del artículo 210 de la Constitución; Santos, Milton, *Religião e Demanda: O Fenômeno Religioso em Escolas Públicas*, Universidade Estadual de Campinas, tesis de doctorado, 2016. Si bien Santos muestra que esta forma de entender la educación religiosa puede ser instanciada de varias maneras —por ejemplo, una educación pluralista estrictamente sociológica e histórica, una educación ecuménica no confesional, entre otras variaciones—, el punto importante es que sus respectivos propósitos no son aumentar el número de fieles de una determinada confesión religiosa.

¹⁷ Supremo Tribunal Federal, Processo ADI 4439 (2017), pp. 290 y 291. Todas las citas a este documento corresponden a la paginación del *Inteiro Teor do Acórdão*.

82 / Sebastián Rudas

tipo de instrucción como un mecanismo para promover en la futura ciudadanía una ética de la tolerancia.¹⁸

De acuerdo con la postura dominante al interior del Supremo Tribunal Federal, la educación religiosa es constitutivamente confesional. Esta tesis es desarrollada con cierto detalle, aunque de una forma poco sofisticada, por el magistrado Alexandre de Moraes. Su tesis principal es que el objetivo de la educación religiosa es ofrecer formación acerca de aquello que sólo la religión puede brindar. Para el magistrado, la educación religiosa debe ofrecer formación acerca de los “dogmas de la fe”, a través de lo que él denomina la “teología revelada”, que es la disciplina que se encarga de “la transmisión y aceptación de informaciones que dependen de un asentimiento de la voluntad perteneciente al dominio exclusivo de la fe, que es inexplicable por medio de la argumentación racional filosófica o por el estudio de los acontecimientos relevantes ocurridos en el pasado histórico de la humanidad”.¹⁹ El conocimiento de “los dogmas de la fe”, dice el magistrado, es constitutivo de la educación genuinamente religiosa, y por ello ésta no puede ser ofrecida de manera no-confesional. Adicionalmente, de Moraes apunta que la enseñanza en “el dogma de la fe como principio básico” de la enseñanza religiosa es común “a las diversas confesiones religiosas” y, acto seguido, presenta como evidencia los ejemplos de la Iglesia presbiteriana (en Brasil), de la Iglesia evangélica de Confesión Luterana del Brasil, de la enseñanza religiosa judía (según el Temple Israel, en Minneapolis, Estados Unidos), la Iglesia anglicana (de acuerdo con la diócesis de Oxford, Inglaterra), y de las comunidades islámicas (de acuerdo con la Deutsche Islam Konferenz, de Alemania).²⁰ De acuerdo con

¹⁸ Este tipo de curso podría ser justificado apelando a la razón de que promueven una ética de la tolerancia y respeto mutuo; Maclure, Jocelyn y Taylor, Charles, *Secularism and Freedom of Conscience*, Cambridge, London, Harvard University Press, 2011, p. 58; Clayton, Matthew *et al.*, “How to regulate...”, *cit.*, pp. 28-30.

¹⁹ Supremo Tribunal Federal, Proceso ADI 4439 (2017), p. 90.

²⁰ *Ibidem*, pp. 91 y 92. Al respecto, es interesante notar que el magistrado Roberto Barroso, relator de la ponencia de la minoría, argumenta que, de acuerdo con sus

el magistrado, quien desee recibir educación cristiana necesitará tener acceso a la Biblia (católica, luterana, calvinista, anglicana, o pentecostal, según sea el caso); quien desee recibir educación espírita necesitará tener acceso a las enseñanzas del *Livro dos Espíritos* y al *Evangelio segundo o Espiritismo*, “ambos de Allan Kardec”. El estudio de la *Torá* será necesario en caso de enseñanza judía; del *Corán* si fuese musulmana. En el caso de las “religiones de matriz africana”, habrá necesidad de estudiar el culto a los orixás, el “jogo de búzios” o “ifá”, si se trata del Candomblé, o del estudio de los rituales de los espíritus de Caboclos, Pretos-Velhos, Baianos, Exus, Pombos Gira, si se trata del Umbanda.²¹

Esta argumentación tiene una debilidad evidente (y preocupante, al tratarse de un magistrado del Supremo Tribunal Federal), a saber: que su presentación no apela a razones públicas y, por lo tanto, no respeta a toda la ciudadanía en tanto que razonadora democrática. El razonamiento del magistrado de Moraes tiene una base que es evidentemente inspirada por un cierto conocimiento de la tradición cristiana, dado que apela a la revelación de los dogmas de la fe y a la teología revelada —dos elementos que no tienen equivalentes en todas las religiones mencionadas por el magistrado, ni en varias entre las que no menciona—. La inspiración cristiana de este argumento puede ser atribuida a una generalización acrítica y poco informada, y, por lo tanto, problemática, de lo que es la religión para alguien cuyo conocimiento religioso se limita a una vertiente del cristianismo. No todas las religiones ni todas las vertientes del cristianismo adoptan la contraposición entre razón y fe sobre la cual el magistrado basa su argumento. De manera que si se analiza desde la perspectiva de la razón pública, a la cual varios magistrados se refieren favorablemente de manera explícita,²²

sondeos, la mayoría de las religiones organizadas del Brasil aceptan que la educación religiosa no sea confesional; véase pp. 12–15.

²¹ Supremo Tribunal Federal, Processo ADI 4439 (2017), p. 93.

²² Supremo Tribunal Federal, Processo ADI 4439 (2017); Roberto Barroso, relator del voto minoritario, pp. 22 y 44; Edson Fachin, adhiriendo al voto minoritario, p. 110 (citando a Rawls); Luiz Fuz, adhiriendo al voto perdedor, p. 138 (citando a Rawls).

84 / Sebastián Rudas

la argumentación del magistrado no está presentada en términos que no dependan exclusivamente de una doctrina ética comprensiva que no es compartida por toda la ciudadanía. Las referencias a “los dogmas de la fe” y a la “teología revelada” son comprensibles únicamente para quienes afirman un tipo específico de doctrina religiosa. En una democracia liberal este es un problema serio porque el Supremo Tribunal Federal es intérprete último de la Constitución, y, por lo tanto, que se utilicen argumentos que dependen de una doctrina religiosa en particular hace que, inevitablemente, el Estado no esté respetando a toda la ciudadanía en tanto que razonadora democrática.²³ Si la decisión está basada en este argumento, como es el caso, entonces es válida la afirmación según la cual no se está respetando a la ciudadanía en su capacidad para ofrecer y recibir razones que justifican las decisiones sobre el uso del poder coercitivo del Estado.

No obstante, considero que existen razones para realizar una interpretación caritativa del argumento —y en este caso la discusión es trasladada a un nivel de reflexión intelectual sobre las posibilidades de una justificación de la decisión del Supremo Tribunal Federal—. En primer lugar, porque el magistrado es explícito al afirmar que la educación religiosa debe reflejar los sentimientos de las “diversas confesiones religiosas”, y, en segundo lugar, porque la forma como el magistrado utiliza la expresión “dogmas de la fe” sugiere que la interpreta de una manera que puede ser traducida en términos accesibles. De acuerdo con una lectura caritativa de lo que el magistrado parece querer defender con su argumentación, la educación religiosa ofrece una oportunidad para brindar formación en torno a preguntas sobre el sentido de la vida, su valor, y cómo vivir una vida buena. Para el magistrado, éstos son contenidos que son excluidos de los cursos ofrecidos por el currículo escolar común y, por lo tanto, un curso no curricular sobre cuestiones éticas y morales podría

²³ Esta forma de respeto se manifiesta al ofrecer razones que pueden ser entendidas por sus receptores.

suplir esta necesidad. Es por ello que el magistrado considera que la educación religiosa es, constitutivamente, confesional.

Al respecto, habría que analizar por lo menos dos asuntos. En primer lugar, no es claro cómo sería posible extender el curso de cuestiones éticas y morales para que sea suficientemente incluyente y no se limite únicamente a las tradiciones estereotípicamente reconocidas como religiosas. El ejemplo más evidente de esta dificultad es provisto por las religiones afrobrasileñas que, si bien son incluidas en la argumentación del magistrado de Moraes, aún hoy, para muchas personas, autoridades oficiales incluidas,²⁴ son clasificadas como manifestaciones culturales y no como religiones. De acuerdo con la ley 10.639 de 2003, la enseñanza de la historia de África y de la cultura afrobrasileña tienen que ser incluidas de manera transversal en el currículo escolar obligatorio. Un efecto de la implementación de esta ley ha sido el aumento de la presencia de contenidos relativos a las religiones afrobrasileñas en la enseñanza escolar,²⁵ con lo cual es posible plantear la hipótesis sobre una mayor eficiencia que promueva integración cultural y reduzca estereotipos discriminatorios. Sin embargo, es importante notar que la implementación de la ley no necesariamente contribuye con la modificación en el imaginario social de la creencia según la cual las religiones afrobrasileñas merecen el mismo trato que reciben las religiones mayoritarias. La ley no fue promovida con este propósito, y por ello

²⁴ Uno de los casos más notorios al respecto lo protagonizó el juez de la 17a. Vara Federal do Rio de Janeiro. Ante una solicitud para que se retirasen 16 videos subidos a Youtube por la Igreja Universal do Reino de Deus, en los que se trataba de manera despectiva a las religiones afrobrasileñas, el juez se negó. Justificó su decisión afirmando que las religiones afrobrasileñas no estarían amparadas por leyes antidiscriminación religiosa, porque no exhiben los rasgos necesarios para ser consideradas como religiones: no tienen un texto sagrado, no tienen una estructura jerárquica, no veneran a un Dios. Sobre este caso, véase Santos, Milton, *op. cit.*, p. 135; Hartikainen, Elina, "Adjudicating Religious Intolerance: Afro-Brazilian Religions, Public Space, and the National Collective in Twenty-First-Century Brazil", *Religion and Society*, núm. 1, 2019. Al final, el pedido para que fuesen retirados los videos fue aprobado.

²⁵ Bakke, Rachel, *Na escola com os orixás: o ensino das religiões afro-brasileiras na aplicação da Lei 10.639*, Universidad de São Paulo, tesis de doctorado, 2011.

86 / Sebastián Rudas

no se puede esperar que entre sus efectos se encuentre la transformación en el estereotipo negativo con respecto a las religiones afrobrasileñas, que no las consideraría como genuinas religiones y, por ello, sería renuente a incluirlas en los espacios designados para la educación religiosa confesional. Otro ejemplo que puede ser mencionado lo proveen las doctrinas comprensivas que no se autoidentifican como religiosas —aun cuando cumplen con funciones similares—. De acuerdo con la lógica del argumento del magistrado de Moraes, visiones del mundo como el ecologismo radical o el ateísmo podrían ser incluidas en el currículo de educación religiosa. Ninguno de los ministros hizo explícitas estas consecuencias de la decisión. La razón puede ser falta de profundidad en la reflexión o sesgo favorable a las religiones con mayor influencia social y cultural en el país.

El segundo asunto suscitado por el argumento constitutivo que presentó el magistrado concierne a la pregunta por la competencia del Estado de asumir una función formadora en asuntos típicamente correspondientes a las religiones ¿No se está usurpando una función que corresponde a las religiones? Como se verá en el capítulo quinto, este tipo de preguntas sobre los límites de la competencia estatal todavía generan conflictos en la vida pública brasileña. Con la decisión, el Supremo Tribunal Federal está delimitando la frontera entre las funciones propiamente estatales y las fronteras que son competencia de las asociaciones civiles. Al quedar abierta la posibilidad de que estos cursos sean ofrecidos por profesores del magisterio federal, se abre la posibilidad para que el Estado gane un cierto control sobre el tipo de contenidos que son impartidos en los cursos de religión. Esta es una cuestión que el Supremo Tribunal Federal deja abierta y cuyo impacto aún está por ser analizado.

Una objeción común a la enseñanza religiosa confesional consiste en señalar que permitir educación religiosa confesional es contrario al mandato que tiene el Estado de preservar la neutralidad ideológica y religiosa en los contenidos incluidos en el

sistema de educación. Aunque la objeción parece clara y contundente, el magistrado ofrece una respuesta. Para él, el objetivo de la educación religiosa confesional no consiste en convertir a nadie a determinada fe, sino en ofrecer asistencia al sentimiento religioso de los estudiantes. La educación religiosa confesional puede enseñar que tal o tal religión es la verdadera o superior moralmente. No obstante, quienes se matriculen al curso de religión no están en la obligación de adoptar la religión en cuestión. De hecho, aunque el curso de educación religiosa se ofrece en horario normal de clases (generando una posible fuente de desventaja para quienes deciden no matricularse, ya que, de hecho, recibirían menos horas semanales de educación formal), éste no es parte del currículo obligatorio y, por ello, no es evaluado. Nadie puede “perder” educación religiosa.²⁶ En este punto en particular, Brasil se diferencia de países como España, en donde sí hay iniciativas que pretenden dar un valor curricular a los cursos de religión.²⁷ Aun cuando la educación religiosa es confesional, existe una pretensión de que sea respetuosa de la imparcialidad y del pluralismo en relación con las religiones y, por lo tanto, la plausibilidad de la postura según la cual la laicidad del Estado brasileño se ve seriamente comprometida *porque* se permite la educación religiosa confesional se reduce.²⁸

A partir del razonamiento del magistrado de Moraes, se puede presentar una razón adicional a favor de la permisibilidad de la educación religiosa confesional. De acuerdo con este razonamiento, la religión es considerada como una necesidad básica, y por ello el Estado se encontraría bajo la obligación de disponer

²⁶ El magistrado desarrolla este argumento en Supremo Tribunal Federal, Processo ADI 4439 (2017), p. 90.

²⁷ La “ley LOMCE” (2013) otorgaba valor curricular al curso facultativo de religión, lo cual, significaba que era tenido en cuenta para los ingresos a las universidades. Finalizando 2020, la “ley Celaá” entró en vigor, eliminando el valor curricular al curso de religión, pero introduciendo obligatoriedad en la oferta.

²⁸ Esta tesis es defendida, por ejemplo, en Ranieri, Nina Beatriz, “O novo cenário jurisprudencial do direito à educação no Brasil: o ensino domiciliar e outros casos no Supremo Tribunal Federal”, *Pro-Posições*, núm. 2, 2017, p. 153.

88 / Sebastián Rudas

de algunas herramientas para proveerla. La educación confesional sería la herramienta utilizada para satisfacer esa necesidad básica. Al brindar este tipo de educación, el Estado estaría promoviendo un bien básico al que toda la comunidad política brasileña tiene derecho. Es por ello que, en principio, ninguna doctrina religiosa es asumida como *default* para diseñar el curso de educación religiosa confesional; cualquier comunidad religiosa tendría el derecho a recibir este tipo de instrucción.

Este es un argumento problemático si la necesidad básica que se pretende proveer es entendida en términos que se refieren exclusivamente a la religión —y específicamente a *un tipo* de religión—. Ahora bien, es posible entender que la necesidad básica que la educación confesional estaría proveyendo puede ser concebida como una necesidad básica para ejercitar la conciencia, esto es, para desarrollar la facultad que permite dar sentido a la vida y a la existencia, así como reflexionar sobre nuestros fines y planes de vida. Desde esta perspectiva, la educación religiosa confesional tendría que ser entendida como una forma particular de ejercitar a la conciencia, y la posibilidad de que esos espacios sean utilizados para otro tipo de actividades encaminadas para una finalidad equivalente debería estar abierta.

III. Tradición histórica

El tercer tipo de argumento presentado por el Supremo Tribunal Federal es el argumento *histórico*. En primer lugar, es importante mencionar que éste es, al igual que el argumento facultativo, repetido por todos los magistrados que se adhirieron al voto mayoritario. De acuerdo con este argumento, no se debe ignorar el hecho de que en toda la historia republicana en las escuelas públicas brasileñas la educación religiosa y confesional ha sido común. Si bien los magistrados no lo dicen de manera explícita, la fuerza normativa de este argumento consiste en que la educación religiosa confesional forma parte de la identidad institucional del Estado

brasileño. Históricamente, la estructura institucional del Estado ha reconocido la importancia que la religión tiene en la vida de la población brasileña, y por ello ha entendido que es crucial que el Estado participe en la formación religiosa de su pueblo, y que lo haga de una manera respetuosa del pluralismo moral que caracteriza a la población. De acuerdo con la opinión mayoritaria, simplemente no era necesario distanciarse de esta tradición ya arraigada en la cultura constitucional y republicana de Brasil. Además de la Constitución vigente, tres Constituciones federales reconocieron un vínculo simbólico con el cristianismo, mientras que sólo dos no lo hicieron —la Constitución de 1891, que instauró la República y la separación formal entre el Estado y la iglesia, fue una de ellas—.²⁹ De las cinco Constituciones republicanas, sólo la primera excluyó completamente el contenido religioso de las escuelas públicas.³⁰ Como lo afirma un constitucionalista con respecto a esta tradición, “la referencia a Dios revela que el Estado brasileño tiene, con respecto a lo trascendente, o sea, a la fe religiosa, una actitud de respeto y valorización”.³¹

En un estudio previo a la publicación de la decisión del Supremo Tribunal Federal, Leonardo Rosa defiende, anticipando con lucidez la línea argumentativa del tribunal, el carácter confesional de la educación religiosa.³² Si bien su argumentación está formulada en términos similares al argumento facultativo, el argumento histórico también juega un papel importante en su razonamiento. Para él, si los problemas de *principio* (demostrar que la educación confesional puede ser igualitaria y respetuosa de la independencia ética) y los problemas *prácti-*

²⁹ Para una descripción de las diversas justificaciones presentadas en las asambleas constituyentes que incluyeron la invocación a Dios en el preámbulo, véase Ranquetat, César, “A invocação do nome de Deus nas constituições federais brasileiras: religião, política e laicidade”, *Revista Cultura y Religión*, núm. 2, 2013, p. 86.

³⁰ Lui, Janayna, “Definições de laicidade no debate público sobre o ensino religioso”, *Revista Cultura y Religión*, núm. 2, 2013, p. 131.

³¹ Aloisio Cristovam dos Santos, citado en Ranquetat, César, *op. cit.*, p. 97.

³² Rosa, Leonardo G. P., *op. cit.*, pp. 171–174.

90/ Sebastián Rudas

cos (demostrar que pueden ser incluidas todas las expresiones religiosas) pueden ser resueltos, entonces no habría razón para excluir la enseñanza religiosa confesional de los planes de estudio públicos. De hecho, continúa Rosa, la exclusión en estas condiciones sería iliberal, ya que constituiría un acto que expresa el juicio ético según el cual una educación que excluye a la religión es preferible a una educación en la que es incluida. Como se puede ver, en un contexto como el brasileño, el peso de la tradición histórica juega un papel determinante en el diseño institucional de la laicidad.

IV. Laicidad mínima y educación confesional: una evaluación crítica

Una postura común acerca de la laicidad del Estado, probablemente resultado de la influencia de los modelos mexicano, estadounidense y francés, es que la laicidad requiere que el Estado no asista a las religiones. La separación entre el Estado y la iglesia consiste en proteger tal independencia. Sin embargo, esta no es la interpretación de la laicidad adoptada por el Supremo Tribunal Federal cuando analizó la constitucionalidad de la educación religiosa confesional. Para el tribunal es importante que el Estado participe en el acceso al ejercicio de la religión. Esta convicción no es defendida sin la conciencia de que tal participación no puede desconocer que el Estado brasileño reconoce la igualdad como un derecho básico y que ello implica la imposibilidad de privilegiar una religión sobre las demás.

El respeto a la igualdad genera un problema práctico en materia de educación religiosa, puesto que podría implicarse que el Estado debería estar en capacidad de garantizar que todas las religiones existentes en Brasil participen igualmente ofreciendo educación religiosa. Para el magistrado Barroso, esto resulta suficiente para concluir que la educación religiosa no puede ser

confesional.³³ El Supremo Tribunal Federal, no obstante, adopta una postura que, si bien probablemente no resuelve el problema por completo, es sensible a éste. El tribunal insiste en que el contenido de la educación religiosa debe ser concertado con la comunidad, respondiendo a los pedidos que ésta plantee. Con ello se garantizan dos objetivos: por un lado, que todas las religiones tengan acceso equitativo a la toma de decisiones acerca del contenido del curso de religión (o de los cursos), por lo que todos los estudiantes recibirían educación religiosa compatible con sus respectivas convicciones;³⁴ por otro lado, se garantiza que el Estado no sea el que defina los contenidos confesionales, pues ello bien podría ser catalogado como un acto de interferencia indebida por parte del Estado en asuntos de religión.

Si bien el Supremo Tribunal Federal toma en consideración el problema de implementación equitativa de la educación religiosa, no es evidente que en la práctica la educación religiosa confesional sea contraria tanto al acceso equitativo en la participación del contenido de los cursos de educación religiosa como a la delegación de funciones de instrucción a agentes que no son funcionarios del Estado. Un estudio publicado un año antes de la decisión del Supremo Tribunal Federal ya mostraba que, por un lado, en la práctica son las religiones mayoritarias y mejor organizadas, tradicionalmente la Iglesia católica y las iglesias evangélicas, las que consiguen definir los contenidos —que no siempre son respetuosos con los valores de la tolerancia cívica—, y, por el otro, que la carga escolar de la educación religiosa es usualmente asumida por el cuerpo docente previamente incorporado a los colegios.³⁵

³³ "[Es] materialmente imposible ofrecer [en la escuela pública] las 140 opciones de religiosidad que existen en la sociedad brasileña"; Supremo Tribunal Federal, *Processo ADI 4439* (2017), p. 101.

³⁴ Una propuesta similar es defendida para el contexto europeo en Zucca, Lorenzo, *A Secular Europe: Law and Religion in the European Constitutional Landscape*, Oxford University Press, 2012.

³⁵ En el estado de Río de Janeiro se han realizado concursos públicos para contratar profesores de religión. Entre los requisitos se encuentra que instituciones religiosas reconocidas por el Estado aprueben la competencia de los candidatos para ofrecer edu-

92 / Sebastián Rudas

Como se puede ver a partir de los argumentos *facultativo*, *constitutivo*, *necesidad básica* e *histórico*, el Supremo Tribunal Federal fue cuidadoso al ofrecer argumentos que tienen como objetivo mostrar que la educación religiosa confesional no amenaza los valores protegidos por la laicidad del Estado brasileño. En particular, los argumentos ofrecidos por el tribunal fueron presentados con el cuidado de no amenazar el valor de la autonomía individual, entendido como el interés que tiene cada persona en decidir por sí misma los asuntos relativos al valor y sentido de la vida, ni el principio de la neutralidad del Estado, entendido como el compromiso a no privilegiar una doctrina moral sobre las otras. En otras palabras, el tribunal expresó con su decisión que respeta el tipo de separación institucional que debe existir entre el Estado y las religiones si el Estado debe ser limitado.

Es importante resaltar que para el Supremo Tribunal Federal la educación religiosa confesional no es meramente una disposición *permisible* al interior del orden institucional brasileño. Al contrario, considera que es una *obligación* estatal asistir en el ejercicio del derecho a la libertad de creencias y de religión.³⁶ El Supre-

cación religiosa, lo cual genera un problema de subordinación estatal a instituciones religiosas que no está permitido al interior del orden institucional brasileño. Santos, Milton, *op. cit.*, p. 80. Para una revisión de la diversa y problemática forma de contratación de los profesores para los cursos de religión, véase Cunha, Luiz Antônio, "O Sistema Nacional...", *cit.*, p. 929. Para estudios de caso en los estados de Minas Gerais y São Paulo, véase Lui, Janayna, "Definições de laicidade...", *cit.*

³⁶ Es interesante notar que el Supremo Tribunal Federal no reflexiona a profundidad sobre un argumento defendido por el magistrado Gilmar Mendes que podría ser sólido para justificar la asistencia estatal en la educación religiosa, a saber: que sólo la parcela más rica de la población puede costear tal educación ofrecida en instituciones privadas. En consecuencia, la ausencia de apoyo estatal a la educación religiosa se traduce en menores oportunidades para acceder al derecho a la libertad religiosa entre los sectores más pobres de la población. Barroso usa este argumento, pero en la dirección contraria. De acuerdo con él, únicamente las religiones con capacidad económica van a estar en condiciones de atender a las demandas de enseñanza religiosa, lo cual debilitaría seriamente la neutralidad del Estado: Supremo Tribunal Federal, Processo ADI 4439 (2017), p. 52 (Barroso) y p. 185 (Mendes).

mo Tribunal Federal, especialmente entre quienes conformaron el voto mayoritario, no se muestra particularmente interesado en justificar tal obligación. Es probable que sea porque la educación religiosa es un mandato constitucional que no viene al caso debatir.³⁷ También puede ser debido a la opinión generalizada, y en esto el Supremo Tribunal Federal no muestra ser la excepción, que considera que la religión es un fenómeno social de particular relevancia para el pueblo brasileño, el cual probablemente tiene un interés fundamental en que el Estado asista a las religiones, siempre y cuando ello no contradiga otros intereses fundamentales consignados en la Constitución.³⁸ Si el brasileño es un pueblo predominantemente religioso, ¿cuál razón habría para evitar que el Estado asista a las religiones si ello se puede hacer sin violar derechos fundamentales de nadie?

Si bien en su decisión el Supremo Tribunal Federal se muestra disponible a ofrecer una argumentación que apela a razones que velan por proteger, en igualdad de condiciones, los derechos básicos de toda la ciudadanía brasileña —actual y futura—, es posible identificar al menos dos problemas que sugerirían una amenaza a la protección a la autonomía individual (o independencia ética). El primer problema apunta a que los magistrados no adoptan una postura igualitaria en materia de libertad religiosa, o, para formularlo en términos más consistentes con una democracia igualitaria, en materia de libertad de conciencia. Esto se ve claramente si se reflexiona sobre la inexistencia de consideraciones por parte de los magistrados en torno a garantizar la neutralidad del Estado entre doctrinas éticas religiosas y doctri-

³⁷ Así se expresa, por ejemplo, el magistrado Fux: Supremo Tribunal Federal, Processo ADI 4439 (2017), p. 132.

³⁸ Durante la medida de aislamiento social implementada durante la crisis del COVID-19, el gobierno ordenó el cierre temporal de todos los establecimientos comerciales y sociales que no proveyeran servicios esenciales. Las iglesias fueron incluidas entre los establecimientos que no fueron obligados a detener sus servicios, aunque, por motivos de salud pública, fueron obligadas a respetar las normas de no aglomeración, lo cual en la práctica impedía su funcionamiento, y muchas de ellas se vieron forzadas a cerrar durante la crisis.

94 / Sebastián Rudas

nas éticas no-religiosas. El Supremo Tribunal Federal claramente menciona que, en el ámbito de la educación religiosa confesional, no es posible que el Estado observe el requisito de neutralidad. Esto se debe a que el carácter confesional de la educación religiosa, tal y como lo entiende el tribunal, es incompatible con la neutralidad. El tribunal habría podido agregar que el principio de neutralidad no se respeta al nivel del contenido ofrecido, sino al nivel de la oferta de cada curso: en principio, todas las agrupaciones religiosas tienen las mismas oportunidades de ofrecer sus respectivos cursos. No obstante, no se pronuncia acerca del déficit de neutralidad estatal involucrado en la discriminación entre doctrinas éticas tradicionalmente asociadas con las religiones y aquellas que no lo son, pero que son, funcionalmente, iguales a aquellas —por ejemplo, el ecologismo radical o alguna variante del ateísmo militante—.

Es posible presentar dos reflexiones especulativas explicando por qué el Supremo Tribunal Federal no se pronuncia acerca de la desigualdad de trato entre doctrinas morales religiosas y aquellas que no lo son. Por un lado, se podría decir que simplemente “olvidó” este tipo de casos y, por lo tanto, estaría abierto a extender el derecho a una educación equivalente en los casos de doctrinas éticas comprensivas no religiosas. En este caso, el Supremo Tribunal Federal estaría garantizando el trato igualitario a sus ciudadanos aplicando una norma de manera neutral, sin retirar el beneficio del ejercicio a la libertad de creencias con asistencia estatal simplemente por afirmar una doctrina ética comprensiva que no se encuadra en lo que mayoritariamente se entiende como “religión” en el mundo actual. La disposición del magistrado de Moraes a extender su argumento de inspiración cristiana para religiones no cristianas sugiere que estaría dispuesto a extenderla a cualquier doctrina ética que sea estructuralmente similar al significativo típico del término “religión”. Ahora bien, si el Supremo Tribunal Federal considera que sólo las doctrinas éticas comprensivas que son estereotípicamente aceptadas como

“religión” pueden acceder a este derecho, entonces la decisión es inconsistente con su propia lógica. En este caso, el Tribunal habría fallado en ofrecer una explicación acerca de la diferencia relevante entre el daño sufrido por un católico cuando se le niega la posibilidad a acceder a una educación confesional con respecto al daño sufrido por alguien que asume su ateísmo de una manera estructuralmente idéntica a como son asumidas la mayoría de las religiones judeo-cristianas cuando se le niega el mismo derecho con respecto a su doctrina ética comprensiva. Con su decisión, el tribunal se alinea con una tendencia que parece ganar mayor lugar en América Latina, esto es, que se reconoce que el Estado es neutral con respecto a las religiones, pero que no lo es con respecto a la religión.³⁹

En segundo lugar, es importante destacar que los magistrados reflexionan de manera marginal, y evidentemente de una forma no consecuente, sobre los efectos que la presión de grupo ejerce sobre niños y niñas de temprana edad en ambientes escolares. La educación religiosa confesional, aun cuando facultativa, puede tener un efecto coercitivo debido a la presión de grupo y, por lo tanto, puede anular el carácter facultativo, tan crucial en la argumentación, de la educación confesional. Sólo el ministro Barroso, quien se opuso sin éxito a la decisión mayoritaria, y la ministra Cármen Lucía, quien apoyó la decisión mayoritaria, realizaron consideraciones al respecto. Dado que actualmente existe suficiente evidencia que sugiere que la presión de grupo puede constituirse en coerción, este tipo de consideraciones no debería haber sido tan marginal en las argumentaciones de los magistrados —mientras que para Barroso se trató de una consideración decisiva para oponerse a la educación confesional facultativa, para Lucía no pasa de ser una observación a tener en cuenta en la implementación en los colegios—.⁴⁰

³⁹ Para un argumento crítico a esta tendencia, planteado para el caso chileno, pero posiblemente generalizable, véase Bellolio, Cristóbal, “The Chilean Military after Antuco: Shortcomings of a Post-Secular Discourse”, *Religions*, núm. 3, 2020, pp. 7-12.

⁴⁰ Supremo Tribunal Federal, Processo ADI 4439 (2017), p. 290.

96 / Sebastián Rudas

Las características sociales del fenómeno religioso en Brasil son tales que deberían haber permitido al tribunal predecir que la presión de grupo en las escuelas públicas podría jugar un papel coercitivo entre quienes inicialmente no querrían inscribirse en el curso de religión. El aumento del culto fundamentalista y abiertamente intolerante en algunas iglesias evangélicas —entre las que se cuentan algunas con gran poder económico— debería haber alertado que con su decisión el tribunal estaría reforzando condiciones de vulnerabilidad de miembros de las minorías religiosas que son frecuentes objetivos de acciones intolerantes por parte de estas iglesias. Con su decisión, el Supremo Tribunal Federal podría estar promoviendo una injusticia en contra de niños y niñas de religiones minoritarias —por ejemplo, el candomblé, una religión afrobrasileña—, quienes, con esta decisión, podrían verse forzados a decidir entre sufrir estigmatización por no inscribirse en el curso de religión cristiana, o ver tanto su identidad como su independencia ética usurpadas al ceder a la presión de grupo e inscribirse al curso de religión.

Si bien la decisión de permitir la educación confesional facultativa en las escuelas públicas es compatible con una interpretación minimalista de la laicidad del Estado, resulta evidente que el Supremo Tribunal Federal no asumió su responsabilidad de proteger a las minorías vulnerables, estableciendo límites y planteando requisitos a ser observados por tal tipo de educación.

CAPÍTULO QUINTO

SOBERANÍA ESTATAL Y LÍMITES DE LA TOLERANCIA

En los últimos años se ha vuelto común destacar que vivimos en una era de desinformación. De hecho, el ascenso de líderes políticos autoritarios y explícitos en su escepticismo, si no desprecio, frente a la democracia es asociada con el uso masivo de las redes sociales para propagar, esto es, “viralizar”, desinformación. Los ejemplos típicos son el referéndum que determinó la salida del Reino Unido de la Unión Europea y la elección presidencial de Donald Trump en los Estados Unidos. Un tercer ejemplo que entra fácilmente en la lista es la elección de Jair Bolsonaro, actual presidente de Brasil. Entre las incontables campañas de desinformación y propaganda antidemocrática, una se destaca por su cercanía con el objeto de estudio de este libro: la campaña en contra de un supuesto adoctrinamiento político e ideológico que estaría aconteciendo en las instituciones de educación básica y superior del país. El adoctrinamiento sería político, pues promovería ideales de izquierda, así como, por supuesto, sus candidatos políticos. Para esta campaña de desinformación, el término *izquierda* es particularmente amplio, incluyendo, notoriamente, movimientos sociales que combaten la marginalización, estigmatización, violencia y discriminación de la población LGBTI. El brazo político evangélico ve a estos movimientos sociales con temor y profunda desconfianza, y lidera y adhiere a innumerables campañas para detener su progreso. Una de esas campañas es el movimiento *Escola sem Partido* que, como veremos a continuación, constituye una amenaza a la dimensión “soberana” de la laicidad del Estado brasileño.

98 / Sebastián Rudas

En los capítulos anteriores se evaluó la legitimidad de la laicidad en Brasil, entendida como la separación de la religión (y las iglesias) de un Estado que es concebido como protector y promotor de los valores políticos de una democracia liberal. Para ello se siguió la propuesta de Laborde de una “laicidad mínima”, que sostiene, en primer lugar, que la religión debe estar separada de la política en la justificación del poder coercitivo de tal manera que éste no esté basado en razones que no puedan ser entendidas por la ciudadanía. Algunas razones religiosas son, por lo tanto, permitidas. En segundo lugar, de acuerdo con la idea de la laicidad mínima, la religión también debe estar separada de la política de tal manera que se garantice inclusión ciudadana igualitaria. Esto significa que la idea de identidad nacional permite algunas referencias a la religión mayoritaria. En tercer lugar, la religión debe estar separada de la política de tal manera que se respete la libertad individual a determinar las propias concepciones del bien y a vivir de acuerdo con ellas. Por lo tanto, cierto tipo de educación religiosa en los colegios públicos puede ser permitido.

En este capítulo se analiza la pregunta que el filósofo brasileño Denilson Werle ha catalogado como la pregunta a responder cuando se analiza el problema de la tolerancia, y que Laborde identifica como la cuarta dimensión en la que la separación entre la religión y la política debe ser respetada: la religión debe estar separada de la política de tal manera que se pueda garantizar la soberanía del Estado para definir los ámbitos en los cuales tiene competencia para gobernar.¹ La dimensión de la laicidad que especifica al Estado como soberano con respecto a las religiones responde a la pregunta por *quién decide* los límites de lo tolerable y lo intolerable. En asuntos de soberanías disputadas entre el

¹ Werle, Denilson L., “Tolerância, legitimação política e razão pública”, *Revista Dissertatio de Filosofia*, 2012, pp. 142-158. Los argumentos presentados en los capítulos anteriores muestran que el problema de la tolerancia tiene más dimensiones aparte de la que él reconoce como la cuestión de la tolerancia.

Estado y las asociaciones que forman parte de éste, quien tiene soberanía última es el Estado. En el caso brasileño, el Estado tiene la obligación de definir estas disputas observando los valores políticos que inspiran su Constitución.

El Estado soberano goza de competencia para dirimir los conflictos de soberanía. Esto no significa que las asociaciones civiles estén absolutamente subordinadas a su autoridad, en el sentido de que su actuar resulte determinado por autoridades políticas. Las iglesias (y cualquier otra asociación civil) tienen competencia para definir las normas que regulan internamente a sus organizaciones. Tienen competencia para organizarse de tal manera que sean conducentes a sus fines institucionales, inclusive cuando se involucran prácticas que no son ni liberales ni democráticas. Sin embargo, el Estado tiene la competencia para establecer los límites que definen qué tipo de asuntos son competencia de las asociaciones civiles y qué tipo de asuntos son competencia del Estado. Así, cuando tanto el Estado como una iglesia afirman tener jurisdicción sobre un tema x , es el Estado, observando los límites que restringen el poder de un Estado liberal y democrático, el que define quién tiene, en última instancia, jurisdicción sobre x . Si la iglesia en cuestión continúa afirmando jurisdicción sobre x , entonces se puede decir que está adoptando una postura teocrática (o clerical), ya que pretende imponer su visión sobre x aun cuando el Estado ha afirmado que, de acuerdo con los valores propios de una democracia liberal, x debe ser determinado por el Estado.

Como ilustración de este tipo de conflicto, en este capítulo se analiza la controversia en torno al programa gubernamental *Brasil sem Homofobia* (2004) y su contrario, la iniciativa política denominada *Escola sem Partido*. El primero fue una iniciativa gubernamental para implementar una serie de políticas públicas que tenían como objetivo promover la inclusión de las personas LGBTI+ como beneficiarias plenas de la ciudadanía brasileña, reduciendo así su condición de vulnerabilidad a sufrir

100 / Sebastián Rudas

violencia y discriminación. Debido a que se trataba de un plan dirigido a la inclusión de la población LGBTI+, varios grupos religiosos y no religiosos lo interpretaron como una aprobación estatal de una doctrina contraria a sus creencias religiosas. Basados en esta interpretación, criticaron el programa como una iniciativa que violaba la neutralidad estatal y que por ello debería ser rechazada.

Debido a que, en efecto, el contenido que *Brasil sem Homofobia* se proponía transmitir contradecía el contenido de algunas creencias religiosas de algunos grupos, resulta tentador describir este debate como uno que versa exclusivamente sobre la neutralidad del Estado. No obstante, el objetivo de este capítulo consiste en ofrecer un argumento según el cual, en este conflicto en particular, el desacuerdo era sobre la soberanía que tendría el Estado para promover una ética pública encaminada a promover una ciudadanía inclusiva de la población LGBTI+, aun cuando esta ética pública promueve contenidos que contradicen algunas de las convicciones morales de algunos miembros de ciertas iglesias, incluyendo aquellas que afirman defender la libertad de conciencia y el régimen democrático.

Un diagnóstico común entre quienes consideran que ciertos sectores religiosos constituyen una amenaza a la laicidad del Estado brasileño consiste en afirmar que éstos tienen como proyecto imponer su doctrina religiosa sobre toda la población. En este capítulo se muestra una instancia (*Escola sem Partido*) que ilustra este tipo de amenaza. El argumento que se ofrece es, sin embargo, distinto al que usualmente es presentado, que suele apelar a la idea de que la amenaza a la laicidad estatal se hace evidente en violaciones a la neutralidad. La forma de este tipo de argumentos suele destacar que proyectos que buscan valerse de las instituciones estatales para promover una doctrina moral particular son proyectos que violan el principio de neutralidad que tiene que ser respetado por el Estado en una democracia liberal. El argumento presentado en este capítulo muestra, en contraste, que el

problema con este tipo de proyectos consiste en que reniegan de la soberanía del Estado para definir su propio ámbito de acción y con ello niegan que el Estado tenga autoridad para determinar mecanismos necesarios para promover el ideal de ciudadanía propio de una democracia liberal. Al no descansar en la idea de neutralidad estatal, este argumento permite defender iniciativas que promueven la idea de ciudadanía democrática y liberal que, no obstante, contradicen la doctrina religiosa de ciertas asociaciones privadas.

I. Brasil sem Homofobia vs. Escola sem Partido

El movimiento social denominado *Escola sem Partido* introdujo en la campaña presidencial de 2018 el tema del adoctrinamiento ideológico al que supuestamente son sometidos los estudiantes que asisten a instituciones públicas de educación.² De acuerdo con este movimiento, el cuerpo docente del sistema público de educación somete a sus alumnos y alumnas a un proceso de adoctrinamiento ideológico que es inconstitucional, ya que viola el principio de neutralidad estatal. De manera similar a movimientos análogos en otras partes del mundo, las instituciones de educación pública son acusadas de propagar una ideología “de izquierda” (comunista, socialista, o simplemente liberal-igualitaria) que incluye la defensa de políticas de la identidad (por ejemplo, políticas de acción afirmativa) y la promoción de la ya célebre —e ideológica— “ideología de género”, que es un término comodín utilizado para

² El fenómeno que se describe en este capítulo es común en América Latina. Un caso similar ocurrió en Colombia en 2016, cuando el movimiento opositor a la así denominada “ideología de género” consiguió forzar la renuncia de la ministra de educación, la cancelación de un programa de educación sexual y, según varios analistas políticos, alineó fuerzas electorales en contra del referendo por la paz promovido por el gobierno, derrotándolo con un 50,2% en contra del 49,7% de los votos; véase Rodríguez Rondón, Manuel Alejandro, “La ideología de género como exceso: pánico moral y decisión ética en la política colombiana”, *Sexualidad, Salud y Sociedad-Revista Latinoamericana*, núm. 27, 2017, pp. 136-141.

102 / Sebastián Rudas

criticar políticas públicas con perspectiva de género e iniciativas para promover respeto y tolerancia frente a la población LGBTI+.³

De acuerdo con Richard Miskolci y Pedro Pereira, *Escola sem Partido* es formalmente instituido como una respuesta a una comparación hecha por un profesor entre San Francisco de Asís y el famoso líder revolucionario Ernesto Guevara.⁴ No obstante, el contexto social y político en el que este tipo de acciones ocurre corresponde a las discusiones en torno al programa del gobierno federal llamado *Brasil sem Homofobia. Programa de Combate à Violência e à Discriminação contra GLTB e Promoção da Cidadania Homossexual*.⁵ Como su nombre lo indica, se trataba de un proyecto cuyo propósito era atender a una población particularmente vulnerable a violencia y discriminación, entre otros tipos de injusticias. Con recursos aprobados por el Poder Legislativo, el Ministerio de Educación encomendó a varias organizaciones no gubernamentales especializadas en el tema a producir contenido informativo tratando temas de género y diversidad sexual, incluyendo una cartilla informativa (*Escola sem Homofobia*) en la que se describía el propósito del programa y se proponían recomendaciones generales a ser implementadas

³ Es interesante resaltar que autores como Luiz Antônio Cunha defienden exactamente la tesis opuesta, a saber: que son las iglesias quienes dominan en la educación moral al interior del sistema de educación pública; véase Cunha, Luiz, "Las políticas educativas en Brasil: entre el confesionalismo y la laicidad", en Capdevielle, Pauline, *Nuevos retos y perspectivas de la laicidad*, México, UNAM, 2017, pp. 173-178.

⁴ Miskolci, Richard y Gomes Pereira, Pedro Paulo, "Educação e saúde em disputa: movimentos antiigualitários e políticas públicas", *Interface-Comunicação, Saúde, Educação*, 2019, p. 4.

⁵ Disponible online en la biblioteca virtual de salud del Ministerio de Salud brasileño: https://bvsm.sau.de.gov.br/bvs/publicacoes/brasil_sem_homofobia.pdf.

Un proceso político y social paralelo a éste involucró al Plan Nacional de Educação a ser aprobado en 2010 (pero modificado y efectivamente aprobado en 2014), en el que se incluía una educación con perspectiva de género y el fomento a la no discriminación. Para un relato del desarrollo en torno a esta controversia, véase Brandão, Elaine y Lopes, Rebecca, "«Não é competência do professor ser sexólogo» o debate público sobre gênero e sexualidade no Plano Nacional de Educação", *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, núm. 1, 2018, pp. 100-123.

en las instituciones de educación básica. *Escola sem Homofobia* sería, entonces, la ruta de navegación a utilizar en la implementación de políticas públicas encaminadas a la promoción de una ética de no-discriminación y no violencia en contra de la población LGBTI+. La cartilla recibió aprobación de instituciones internacionales como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y Cultura (UNESCO), y la división de las Naciones Unidas encargada del programa sobre HIV/AIDS (Uniaids). Sin embargo, cuando el documento estaba en proceso de producción y en etapa de revisión por funcionarios del Ministerio de Educación, miembros del Frente Parlamentar Evangélico, popularmente conocido como “Bancada Evangélica”, en el congreso realizaron una fuerte presión política criticando la cartilla. En 2011, la entonces presidenta de la República, Dilma Rousseff, dio la orden de suspender la producción y reproducción del material, afirmando que Brasil es un “país que no hace propaganda sobre las opciones sexuales”.⁶

El asunto se mantuvo latente por unos años. Regresó a la discusión pública en 2018, impulsando la campaña presidencial de extrema derecha de Jair Bolsonaro.⁷ El programa *Escola sem Homofobia* había sido rebautizado por sus detractores como *Kit*

⁶ Irineu, Bruna Andrade, “10 Anos do programa Brasil sem Homofobia: Notas Críticas”, *Temporalis*, 2014, pp. 193-220. Este es un tema que ha recibido bastante atención por parte de académicos y académicas en diversas áreas de las ciencias sociales. Para un estudio reciente y detallado de la evolución del debate sobre la “ideología de género” en Brasil, véase Mendonça, Amanda, *Estado, religião e democracia: Reflexões a partir dos debates sobre a “ideologia de gênero” no Plano Nacional de Educação*, Universidade Federal Fluminense, tesis de doctorado, 2017. Para una descripción periodística que detalla con precisión la historia del desarrollo de la oposición al programa *Brasil sem Homofobia*, véase https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/12/politica/1539356381_052616.html (fecha de consulta: 24 de marzo de 2021).

⁷ De acuerdo con Vanessa Leite, Bolsonaro se había posicionado como uno de los primeros “enemigos públicos” de *Brasil sem Homofobia* e iniciativas similares desde su época de diputado federal. Para un reporte de cómo esta “batalla cultural” se dio en su campaña presidencial, en alianza con grupos religiosos conservadores, véase Leite, Vanessa, “«Em defesa das crianças e da família»: Refletindo sobre discursos acionados por atores religiosos «conservadores» em controvérsias públicas envolvendo gênero e sexualidade”, *Sexualidad, Salud y Sociedad*, núm. 32, 2019, pp. 131-135.

104 / Sebastián Rudas

Gay, y Bolsonaro no perdió oportunidad para mostrar su oposición a los propósitos de tal iniciativa y su compromiso a combatir el presunto adoctrinamiento de estudiantes de escuelas públicas. *Escola sem Partido* es hoy una propuesta legislativa, prácticamente archivada, que busca regular con mayor firmeza la vigilancia a la neutralidad de las actividades pedagógicas en los colegios públicos. Si bien sus promotores argumentan que es urgente aprobar un proyecto legislativo de este corte, su propuesta no introduce mayores novedades normativas, ya que el Estado brasileño ya impone el deber de neutralidad y prohíbe el proselitismo, tanto político como religioso, en la educación pública. El Supremo Tribunal Federal, por su parte, ya expresó su opinión respecto de las intenciones de la propuesta, declarando inconstitucional una ley del municipio de Novo Gama, en el estado de Goiás, que prohibía la divulgación de material con referencia a la “ideología de género” en las escuelas municipales. El ministro Alexandre de Moraes, relator de la decisión, presentó dos tipos de argumentos: por un lado, insistió en que es *competencia* del Estado, y no de los municipios, definir los contenidos a enseñar en las escuelas públicas, y, por el otro, caracterizó la ley como un acto inaceptable de censura.⁸ Aunque promovido por miembros de la coalición del gobierno, *Escola sem Partido* aún no logra materializarse.

Como ya se mencionó, *Escola sem Partido* no introduce novedades normativas, pues el sistema brasileño ya contempla la neutralidad estatal en materia educativa. No obstante, el proyecto incluye un punto que sí puede constituirse como una amenaza a la laicidad liberal del Estado brasileño: la idea según la cual el contenido de la educación ofrecida en las instituciones públicas de educación no puede contradecir las creencias morales —y en este punto el énfasis suele ir en convicciones políticas y religiosas— tanto de los estudiantes como de sus familias. Con ello se asumiría que el Estado y sus funcionarios no deben

⁸ Supremo Tribunal Federal, Processo, ADPF 457/GO (2020).

participar en el ámbito de la formación de creencias morales y políticas de los y las estudiantes debido a que ésta corresponde a las familias y a las asociaciones a las que éstas pertenecen. Es por ello que no resulta sorprendente que entre quienes promueven *Escola sem Partido* se encuentran quienes defienden la educación domiciliar.

En las siguientes secciones se muestra que, cuando es presentado como un programa que busca defender las creencias religiosas de los y las estudiantes y de sus familias, *Escola sem Partido* promueve el avance de la dimensión teocrática, o clerical, de la religión. El objetivo de las siguientes secciones es distinguir entre, por un lado, el deber estatal de observar la neutralidad en el contenido que es impartido en las instituciones de educación básica y, por el otro, el interés del Estado en concebir a la educación como un instrumento para la formación de la futura ciudadanía. Con ello, el objetivo es esclarecer conceptualmente tanto las respectivas competencias en torno a la promoción de una ciudadanía conforme a los valores políticos inspirados en la Constitución brasileña como los límites que tal idea de ciudadanía tiene que observar para preservar la neutralidad liberal y democrática del Estado.

II. El problema jurisdiccional

En su defensa de la iniciativa de censura del libro de historietas de superhéroes, publicado por Marvel Comics en la Bienal del Libro de Río de Janeiro de 2019, Marcelo Crivella, exalcalde de Río de Janeiro, detenido preventivamente por corrupción, y reconocido pastor evangélico, afirmó lo siguiente: “la decisión de mandar recoger los libros que tenían contenido de homosexualidad [*sic*], llegando a un público infantil y juvenil [se debe a que] ese asunto tiene que ser tratado en la familia y no puede ser inducido en la escuela, o en la edición de libros, o donde sea.

106 / Sebastián Rudas

Vamos a continuar, siempre, en defensa de la familia”.⁹ El problema teórico que está en la base de la opinión del detenido exalcalde (y pastor) consiste en determinar quién tiene competencia en asuntos relacionados con la educación sexual y, en general, sobre asuntos relacionados con la población LGBTI+. Este es el denominado *problema jurisdiccional*.

Como se ha expuesto en los capítulos anteriores, cuando se dice que un Estado es laico se está afirmando que existe algún tipo de separación entre la política y la religión, así como entre el Estado y la iglesia. Cuando se analiza el problema jurisdiccional, esta separación hace referencia a la dimensión teocrática, o clerical, de la religión. Esto es, a la dimensión de la religión según la cual ésta debe gobernar en todas las esferas sociales, imponiendo sus leyes y normas.¹⁰ En este contexto, un Estado laico es un Estado que no es una teocracia, y para ello instituye un cierto grado de separación institucional —liberal o no, democrática o no— con respecto a las religiones.¹¹ Para que la laicidad en este ámbito sea posible es indispensable que las instituciones religiosas incorporen en sus respectivas doctrinas un principio según el cual renuncian a sus pretensiones teocráticas o clericales. Un ejemplo conocido al respecto es la incorporación del principio según el cual el límite a la libertad terrenal que Dios impone consiste en observar los principios de tolerancia y respeto presentes en una democracia constitucional.¹²

⁹ Disponible en: <https://twitter.com/MCrivella/status/1170081011822149632> (fecha de consulta: 24 de marzo de 2021). Para una recopilación de las opiniones en la esfera pública que defienden este tipo de ideas, véase Brandão Elaine y Lopes Rebecca, *op. cit.*, pp. 111-116.

¹⁰ Rivera, Faviola, *Laicidad y liberalismo*, México, UNAM, 2013, pp. 3 y 4; Rudas, Sebastián, “Laicidad y anticlericalismo”, *Ideas y Valores*, núm. 171, 2019, p. 164.

¹¹ Rudas, Sebastián, “The Paradox of Political Secularism”, en Seglow, Jonathan y Shorten, Andrew, *Religion and Political Theory. Secularism, Accommodation and The New Challenges of Religious Diversity*, Londres, Rowman & Littlefield, 2019.

¹² Rawls, John, “The Idea of Public Reason Revisited”, *Political Liberalism*, Nueva York, Expanded E., Columbia University Press, 2005, pp. 483 y 484.

Una opinión generalizada entre quienes estudian las “grandes religiones” en el mundo contemporáneo señala que éstas han renunciado a su pretensión clerical, aceptando así la soberanía del Estado liberal y democrático.¹³ Las asociaciones religiosas en Brasil no parecen ser la excepción a esta regla. De hecho, varios de los actores políticos que más vinculan su activismo con su membresía religiosa suelen ratificar su respeto por la laicidad del Estado.¹⁴ En público, pocos se atreven a defender un régimen teocrático. Como lo afirma Paula Montero, este proceso de subordinación al poder estatal por parte de las instituciones religiosas puede ser rastreado hasta el periodo imperial, en el que se estableció un régimen de patronato.¹⁵

No obstante, este pudor parece que es relajado cuando se trata de discusiones en torno a aquellos ámbitos en los que el Estado reclama jurisdicción y que son —por diversos motivos, incluyendo motivos estrictamente de doctrina religiosa— preciados por algunas asociaciones religiosas. El conflicto surge debido al interés que tiene el Estado de garantizar que principios de justicia asociados, por ejemplo, con el acceso equitativo a oportunidades o con la no-vulnerabilidad a la voluntad arbitraria de los demás, sean garantizados de manera eficiente y oportuna en ámbitos en los que las asociaciones religiosas reclaman jurisdicción.

La separación necesaria entre el Estado laico y la religión implica que tanto el Estado como las asociaciones religiosas estén protegidas de influencias indebidas de una sobre la otra. En la formulación típicamente liberal, inaugurada probablemente por

¹³ Casanova, José, *Public religions in the modern world*, University of Chicago Press, 2011.

¹⁴ En un estudio de 2013 que buscaba analizar las dinámicas, proyectos y estrategias del *Frente Parlamentar Evangélico* por medio de trece entrevistas a asesores y congresistas, se encontró que “todos los entrevistados se manifestaron a favor del Estado laico”; véase Trevisan, Janine, “A Frente Parlamentar Evangélica: Força política no estado laico brasileiro”, *Numen*, núm. 1, 2013, p. 41.

¹⁵ Montero, Paula, “Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro”, *Revista Cultura y Religión*, núm. 2, 2013, pp. 22 y 23.

108 / Sebastián Rudas

John Locke, el Estado tiene como función ocuparse únicamente de asuntos civiles, mientras que la función de las iglesias es hacerse cargo de asuntos espirituales.¹⁶ De acuerdo con esta disposición de poderes, ambas instituciones tienen autonomía para decidir de acuerdo con sus propios criterios en cada una de estas esferas. El Estado tiene competencia para decidir sobre asuntos civiles, mientras que las asociaciones religiosas —y todas aquellas no-religiosas que cumplan funciones similares— tienen competencia para decidir sobre asuntos espirituales. En este contexto, las libertades de conciencia y de asociación son usualmente señaladas como las encargadas de dar soporte a este tipo de división de competencias. Las iglesias y demás instituciones civiles tienen competencia para definir sobre asuntos institucionales propios de los fines para los cuales la asociación ha sido constituida. De manera similar, en una democracia liberal el Estado tiene competencia para definir los asuntos institucionales propios de los fines para los cuales ha sido instituido.

A partir de lo que se ha expuesto, no obstante, aún no es posible establecer quién tiene la competencia para definir la frontera entre lo que es considerado como *civil* y lo que es considerado como *espiritual*. En otras palabras, no es posible todavía responder a la que Werle considera es la pregunta crucial para entender el valor normativo de la tolerancia. Esta no es una pregunta irrelevante, sobre todo si se considera que nuestras opiniones sobre las funciones del Estado varían contextual e históricamente. Un ejemplo de ello se encuentra en los ámbitos de la educación y la salud. Durante prácticamente los primeros cien años de vida independiente en Brasil, esto es, durante su periodo imperial (1822-1889), el sistema de educación estaba a cargo de la Iglesia católica. Si bien debates sobre la separación entre el Estado y la religión en el ámbito educativo ya ocurrían durante el siglo XIX, únicamente en el siglo XX se estableció la exclusión del conte-

¹⁶ Para una breve genealogía, véase Laborde, Cécile, *Liberalism's Religion*, Cambridge, Harvard University Press, 2017, p. 274.

nido religioso del currículo obligatorio.¹⁷ Una situación parecida ocurrió en el ámbito de la salud. Hoy en día, sin embargo, estas competencias han sido transferidas al poder civil, quien es el encargado de decidir cuáles son los objetivos y procedimientos aceptables en ambos ámbitos, inclusive en los casos en los que están involucrados elementos que contradicen alguna doctrina religiosa.¹⁸ Los procedimientos para tratar problemas de salud obedecen a criterios establecidos por la ciencia médica y no, por ejemplo, a “curas milagrosas”.¹⁹ Los objetivos educativos se trazan en relación con la promoción del ideal democrático de una ciudadanía igualitaria, y por ello al sistema de educación se le atribuye la función de formar a la futura ciudadanía en torno de esta idea. El igualitarismo contenido en la educación básica sugiere un compromiso con la socialización de los y las estudiantes acerca de lo que implica ser titular de la ciudadanía brasileña. Incluir este tipo de información en el contenido que se provee en la educación básica es competencia del Estado, independientemente de la eventual oposición de algunas asociaciones religiosas.

En una democracia liberal, la fuente de autoridad política reside en los individuos que la constituyen y no en organizaciones intermedias representando intereses sectoriales. La autoridad política es considerada como legítima cuando satisface criterios de reciprocidad e imparcialidad, y por ello puede ser considerada como motivada *por* y conducente *al* bien común. La transfe-

¹⁷ Para un análisis exhaustivo sobre la historia de la educación laica en Brasil, véase Cunha, Luiz, “A educação brasileira na primeira onda laica: do Império à República”, Rio de Janeiro, Edição do autor, 2017.

¹⁸ Sobre esta historia, véase Segatto, Catarina *et al.*, “Populism and Religion in Brazil: The View from Education Policy”, *Social Policy & Society*, 2021.

¹⁹ Durante la crisis generada por la pandemia del COVID-19, iniciada en 2020 y todavía en curso, la desinformación proveniente de instancias oficiales sobre tratamientos para la enfermedad ha proliferado. Aunque de forma sólo anecdótica, podría decirse que el discurso que predomina en las campañas de desinformación oficiales adoptan un carácter *pseudo-científico* y no religioso: los tratamientos promovidos no tienen validez científica, pero normalmente no tienen origen en discursos de alguna institución religiosa. Esto puede sugerir que hay en la sociedad brasileira aceptación amplia de que los asuntos de salud no son competencia de autoridades religiosas.

110 / Sebastián Rudas

cia de competencias de las asociaciones religiosas hacia el poder civil se enmarca en este tipo de concepción de la legitimidad de la autoridad política: si el bien común requiere que una tarea determinada sea administrada por el Estado, entonces la transferencia es justificada. Bienes como la seguridad, la salud o la educación son hoy considerados como esenciales para una adecuada promoción y protección de un ideal de ciudadanía igualitario y, por lo tanto, su transferencia —hoy permanencia— al ámbito de lo *civil* resulta aceptado al interior de la tradición liberal democrática. Actualmente es difícil defender la idea de que en una democracia liberal el Estado no tenga *ninguna* función en la determinación de cómo estos bienes deben ser provistos. Esto no excluye, sin embargo, que puedan existir desacuerdos razonables sobre los medios óptimos para promover tales bienes: del hecho de que el Estado sea la autoridad soberana para decidir cuáles son los contenidos curriculares obligatorios en el sistema educativo no se concluye que éste sea monopolizado completamente.

En la controversia que involucra el rechazo a *Brasil sem Homofobia* y la propuesta de *Escola sem Partido* lo que está en juego es el problema de la competencia para definir los límites jurisdiccionales. En particular, quienes defienden *Escola sem Partido* suelen argumentar que el Estado “usurpa el derecho de los padres sobre la educación moral y religiosa de sus hijos”²⁰ y defienden, como lo hace el exalcalde y pastor de Río de Janeiro, el derecho que tienen las familias para educar a sus hijos en asuntos relacionados con temas LGBTI+. Al defender estas posturas, los defensores de *Escola sem Partido* están disputando la autoridad del Estado para promover la ética ciudadana que tiene como objetivo asegurar un espacio de no discriminación y de no violencia en virtud de ser LGBTI+. Antes de hacer explícito el argumento que sustenta esta tesis, no obstante, es importante

²⁰ Miskolci, Richard y Campana, Maximiliano, “«Ideología de género»: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo”, *Sociedade e Estado*, núm. 3, 2017, p. 730.

analizar, y rechazar, una línea argumentativa que podría ser desplegada por quienes defienden el derecho exclusivo que tienen las familias a educar a sus hijos, o a no hacerlo, en temas relacionados con la igualdad, el respeto, la no discriminación, o la tolerancia frente a la población LGBTI+. Se trata de una línea de argumentación que apela a la neutralidad del Estado.

III. Neutralidad y soberanía

Parte de la oposición a *Brasil sem Homofobia* lo consideraba como un proyecto que tenía como objetivo imponer una doctrina comprensiva y que, por lo tanto, violaba el principio de neutralidad que en una democracia liberal el Estado tiene la obligación de observar.

La doctrina comprensiva que el Estado estaría promoviendo es la denominada “ideología de género”. El origen del término “ideología de género” se remonta al final de los años noventa, cuando el entonces cardenal católico Joseph Ratzinger diagnosticaba un movimiento intelectual según el cual se desafiaba el carácter natural del género. El término “ideología de género” propiamente dicho aparece en el entorno católico latinoamericano en 2007, cuando se lo señalaba como uno de los culpables del “debilitamiento y menosprecio” de la familia.²¹ En la política reciente brasileña, el término “ideología de género” es utilizado predominantemente por sectores de la derecha política de manera despectiva para restar valor al feminismo y al movimiento LGBTI+.

El hecho de que el término “ideología de género” sea relativamente popular puede sugerir que de hecho moviliza alguna ansiedad razonable de una parcela de la población conservadora. Para estas personas, las denuncias a la “ideología de género” resuenan en sus sistemas de creencias, que no son necesaria-

²¹ *Ibidem*, pp. 726 y 727.

112 / Sebastián Rudas

mente defendidas de una forma evidentemente antidemocrática. Por “ideología de género” pueden entender una doctrina que cuestiona los roles de género tradicionales asignándoles una naturaleza convencional, y, sobre esta base, promueve o bien su desaparición o bien su transformación radical. De acuerdo con estas personas, *Brasil sem Homofobia* estaría fundamentado en un sistema de ideas que tiene una estructura análoga a la estructura de, por ejemplo, las religiones. Por lo tanto, argumentan que el Estado no estaría autorizado a promoverla. Es en este sentido que se podría entender la ansiedad detrás de la convicción expresada por el movimiento *Escola sem Partido*, que considera que la ideología de género “usurpa el derecho de los padres sobre la educación moral y religiosa de sus hijos”.²²

Al catalogar el programa *Brasil sem Homofobia* como un programa que promueve una doctrina comprensiva en particular —la denominada “ideología de género”— se está afirmando que se trata de una imposición de una doctrina que defiende tesis controvertidas que podrían ser rechazadas por personas razonables. Los ejercicios del poder político que están justificados a partir de la verdad de esta doctrina comprensiva serían, por lo tanto, ilegítimos. La doctrina comprensiva en cuestión estaría comprometida con la verdad de la tesis de orden metafísico según la cual “hombre” y “mujer” son construcciones sociales, y, por lo tanto, los roles sociales que les son atribuidos *pueden y deben* ser modificados. Como el programa *Brasil sem Homofobia* depende de esta tesis controvertida sobre la construcción social del género, argumenta la crítica, el programa no contaría con legitimidad democrática porque no está justificado a partir de razones públicas.

En este punto, los escépticos del programa pueden estar señalando un elemento relevante, si es que en efecto tal tesis metafísica es adoptada. Sin embargo, no es obvio que la implementación de un programa como *Brasil sem Homofobia* requiera de

²² *Ibidem*, p. 730.

una tesis de tal tipo —ni que haya sido de hecho adoptada—. Es probable que la postura más prudente al respecto consista en tomar distancia frente a las discusiones sobre la metafísica del género, dado que en este ámbito existen desacuerdos profundos entre personas razonables. En debates de este tipo, ciertos sectores del conservadurismo religioso, del feminismo radical y de la teoría *queer* probablemente no van a lograr un acuerdo en un futuro cercano.²³ Promover una ética del respeto entre estas personas, no obstante, no requiere de un acuerdo de tal profundidad. Aunque es probable que en algunos espacios el Estado sí vea la necesidad de tomar partido por una de las posturas defendidas en esta controversia. Por ejemplo, el reconocimiento de la igualdad de derechos a todas las personas implica que el Estado reconozca como mujeres a las mujeres trans en el momento de expedir un documento de identidad (asumiendo que tal información es necesaria para tal documento), o en el momento de decidir la distribución de los baños al interior de las instituciones del Estado. No obstante, el punto importante es que para asegurar un trato igualitario, y para desarrollar una ética del respeto mutuo en el que se garantice que nadie sufra de violencia y de discriminación arbitraria en virtud de su identidad de género, preferencias sexuales o apariencia física, no parece necesario que el Estado se comprometa con alguna de las tesis metafísicas involucradas en estas discusiones.

²³ Para una crítica *queer* a *Brasil sem Homofobia*, señalando que, debido a que preserva una postura binaria sobre el sexo y el género, corre el riesgo de “contribuir a la naturalización de una identidad gay, fundamentada en la irreductibilidad de la anatomía y del determinismo biológico”; véase Sampaio, Juliana Vieira y Germano, Idilva Maria Pires, “Políticas públicas e crítica queer: algumas questões sobre identidade LGBT”, *Psicologia Et Sociedade*, núm. 2, 2014, p. 292. Es de notar que críticas similares son presentadas por iniciativas LGBTI+ y feministas en contra de las concepciones heteronormativas tradicionales. Para un argumento que defiende que una sociedad liberal es inclusiva con la teoría *queer*, véase Camilloto, Bruno y Camilloto, Ludmilla, “Tolerância liberal e pluralismo: Uma crítica a heteronormatividade”, *Revista de Direito da Faculdade Guanambi*, núm. 1, 2017, pp. 25-41. Una pregunta que queda abierta en el argumento de Camilloto y Camilloto, no obstante, es si, de acuerdo con su postura, una sociedad tolerante es necesariamente una sociedad crítica de la heteronormatividad.

114 / Sebastián Rudas

Otra línea de crítica a *Brasil sem Homofobia* consistía en señalar que se trataba de un programa que promovía la tesis normativa según la cual el estilo de vida “gay” era preferible a otros estilos de vida.²⁴ Evidentemente, este no era el caso. No obstante, una preocupación relacionada consiste en que los opositores percibían en esta iniciativa un compromiso con la tesis de carácter normativo según la cual, a partir del objetivo de garantizar que la población LGBTI+ no sufra de violencia arbitraria, se generaba una obligación de adoptar prácticas no discriminatorias en *todos* los ámbitos de la interacción social. Una obligación de ese tipo sería contraria a la neutralidad estatal porque, o bien está dando un trato privilegiado a la comunidad LGBTI+, o bien está imponiendo una concepción del bien que viola la independencia ética de las personas. En ninguno de los dos casos, no obstante, la crítica funciona.

En primer lugar, *Brasil sem Homofobia* identificaba las que serían las causas de la estigmatización y marginalización de un grupo social y promovía iniciativas que buscaban anular tales causas. El proyecto tenía como objetivo garantizar que un grupo social con ciudadanía brasileña tuviera acceso a los beneficios que normalmente se adquieren en virtud de ser titular de tal ciudadanía. No había, por lo tanto, indicios de que se estuviera tratando a este grupo como ciudadanos de primera categoría, y al resto como ciudadanos de segunda categoría. En segundo lugar, el programa tenía como objetivo la creación de una ética del respeto, o de la tolerancia, con respecto a un sector de la población que sufre de intolerancia social. Uno de los objetivos explícitos del programa consistía en promover un ambiente social en el que la población LGBTI+ pudiese vivir una vida libre de violencia y de discriminación en virtud de ser LGBTI+. El propósito de ga-

²⁴ El documento *Brasil sem Homofobia* define como “gay” a las personas que “además de relacionarse afectiva y sexualmente con personas del mismo sexo, tienen un estilo de vida de acuerdo con esa preferencia, viviendo abiertamente su sexualidad”, disponible en: https://bvsm.s.saude.gov.br/bvs/publicacoes/brasil_sem_homofobia.pdf (fecha de consulta: 24 de marzo de 2021).

rantizar condiciones mínimas para ejercer la ciudadanía (no ser vulnerable a violencia y discriminación por motivos arbitrarios) no tiene nada que ver, por lo tanto, ni con privilegiar a un grupo social, ni con fomentar su tipo de vida, ni con asumir una postura que obliga a adoptar prácticas no discriminatorias en todas las esferas de la interacción social.

En un espíritu compatible con el compromiso a no privilegiar ninguna concepción del bien particular, *Brasil sem Homofobia* identificaba a la homofobia como la causa principal que impide que las personas LGBTI+ accedan a los beneficios que la ciudadanía brasileña otorga a quien sea titular de la ciudadanía brasileña, y por ello proponía mecanismos que tenían como objetivo combatirla. Además de implementar medidas de atención y apoyo a personas directamente afectadas por la homofobia, el programa adoptaba medidas preventivas que tenían como objetivo fundamental “construir una verdadera cultura de paz [y de] no violencia y de no discriminación en contra de los homosexuales”.²⁵ Estas medidas incluían la generación y divulgación de conocimiento relacionado con la comunidad LGBTI+ y la promoción de una ética del respeto y de tolerancia frente a esta comunidad al interior de las instituciones de educación básica, así como en el resto de la sociedad.

Para la implementación de las medidas preventivas, el programa hacía hincapié en la importancia de la generación y divulgación de conocimiento científico en torno tanto a la “sexualidad humana” como a las diversas condiciones sociales que afectan a la comunidad LGBTI+ actualmente, e invitaba a que las políticas públicas encaminadas a promover la “ciudadanía homosexual” y la “verdadera cultura de paz” estuviesen basadas en el conocimiento científico y en su socialización adecuada.²⁶ Dado que un propósito central del programa era la transformación en las

²⁵ *Brasil sem Homofobia: Programa de combate à violência e à discriminação contra GLTB e promoção da cidadania homossexual*, pp. 14-19.

²⁶ *Ibidem*, pp. 22, 23 y 26.

116 / Sebastián Rudas

normas sociales que sustentan la homofobia en el país, apelar a la ciencia cumplía una doble función: por un lado, invitaba a que las políticas públicas al respecto se basaran en razones públicas —esto es, en razones basadas en evidencia científica no controvertida—; por otro lado, al sugerir la creación y el apoyo de centros de investigación en asuntos relacionados con la comunidad LGBTI+, *Brasil sem Homofobia* proponía que se generaran y se socializaran razones públicas para que pudiesen ser utilizadas como insumo para el diseño de iniciativas conducentes a los objetivos del programa.²⁷ Como se verá en la siguiente sección, este es un punto crucial, pues sugiere que los opositores estarían en contra del ideal de la razón pública como criterio de justificación, de la ciencia como insumo para la razón pública, o de las universidades como productoras fiables de tal insumo. En cualquiera de los tres casos, los opositores a *Brasil sem Homofobia* estarían demostrando que su oposición es, en realidad, a que sea el Estado quien determine que los miembros de la comunidad LGBTI+ son titulares plenos de los derechos de ciudadanía brasileña y, en consecuencia, implemente medidas conducentes a tal fin.

IV. La laicidad y el Estado soberano

Las críticas a *Brasil sem Homofobia* que señalan que se trata de una iniciativa contraria al ideal de neutralidad del Estado no son, por lo tanto, plausibles. Como se verá a continuación, esto se debe, en parte, a que el propósito real de estas críticas está dirigido a otro ámbito de la laicidad del Estado, a saber: al ámbito de

²⁷ Si bien la institucionalización de políticas públicas destinadas a la comunidad LGBTI+ ocurrió en 2004 con *Brasil sem Homofobia*, la investigación académica en Brasil sobre temas relacionados con la comunidad LGBTI+ se incrementó notablemente en los ochenta, junto con el fin de la dictadura militar. En ese periodo aumenta el número de iniciativas direccionadas a las personas LGBTI+, aunque aún de manera aislada y enfocadas principalmente en la lucha contra el VIH/Sida. Para una revisión de la literatura al respecto, véase Mello, Luiz *et al.*, "Políticas públicas para a população LGBT no Brasil: notas sobre alcances e possibilidades", *Cadernos Pagu*, núm. 39, 2012, pp. 415 y 416.

la competencia del Estado para definir los límites entre lo *civil* y lo *espiritual*.

Brasil sem Homofobia no modificaba la idea de ciudadanía existente en Brasil porque se trataba de un proyecto que pretendía garantizar la inclusión efectiva de un grupo históricamente excluido. El programa, no obstante, sí tenía como propósito ampliar el ámbito de competencia estatal. La expansión de la ciudadanía consistía en ampliar el ámbito de lo *civil*, incursionando en un ámbito que, históricamente, ha sido considerado como parte de lo *espiritual* o *privado* —esto es, como un asunto que habría sido considerado competencia de los individuos, sus entornos familiares, o las asociaciones a las que pertenecen—. Al promover una ética de respeto hacia la población LGBTI+ tanto en las instituciones de educación básica como en otros canales —actividades artísticas y culturales, centros de investigación—, el Estado habría intervenido en la formación de normas sociales con un objetivo específico: garantizar que el ideal de ciudadanía establecido por la sociedad brasileña en la Constitución de 1989 fuese efectivo también para la población LGBTI+. Esta tarea pasaría de ser un asunto que competía a la sociedad civil resolver de manera autónoma, a ser un asunto sobre el cual el Estado tendría una función determinante. No sorprenden, por lo tanto, los reclamos de sectores de la sociedad civil, pues el Estado sí estaba incursionando en un campo que históricamente ha sido considerado como un ámbito de competencia privada.

Si bien en una democracia liberal el Estado tiene la soberanía para decidir los límites entre lo *civil* y lo *espiritual* y realizar las transferencias de competencia correspondientes, esto no quiere decir que cualquier transferencia hecha por el Estado sea, por el simple hecho de ser ejecutada por el Estado, legítima. La pregunta a analizar es, entonces, si existen razones suficientes para que el Estado asuma jurisdicción sobre un asunto que, de acuerdo con ciertos sectores de la población, es competencia de las personas, sus familias y sus asociaciones. Como lo indica la afirmación

118 / Sebastián Rudas

del pastor y exalcalde de Río de Janeiro, la oposición se refiere a que el Estado no tiene autoridad legítima en asuntos de educación sexual y reproductiva, así como en educación para la no discriminación a personas LGBTI+. El Estado, por su parte, estaría promoviendo la idea según la cual tal tipo de educación sí es competencia suya. La razón para ello consiste en haber diagnosticado que las causas de la estigmatización, marginalización, discriminación y violencia en contra de las personas LGBTI+ es la homofobia y que ésta se presenta desde una edad temprana en ambientes familiares y escolares. El diagnóstico señala que las personas LGBTI+ viven en una condición que en la tradición republicana de filosofía política es denominada como “dominación”. La sociedad brasileña y las instituciones que la sustentan están organizadas de tal manera que las personas LGBTI+ son vulnerables a interferencias arbitrarias en contra de su libertad. Como ya se mencionó, estas interferencias se manifiestan en la forma de violencia, discriminación, estigmatización y marginalización.²⁸

Un aspecto fundamental a tener en consideración en este tipo de debates corresponde a la función de la ciencia para iluminar discusiones que definen políticas públicas al interior de una democracia liberal. En las deliberaciones públicas, dice Rawls, es importante que las partes desplieguen los valores de la razón pública, que son fundamentalmente epistémicos e incluyen el uso adecuado de la evidencia y reglas de inferencia, así como la virtud de la razonabilidad en aceptar “los criterios y procedimientos del conocimiento del sentido común y aceptando los métodos y conclusiones de la ciencia cuando no son controversiales”.²⁹ Como se ha mostrado, *Brasil sem Homofobia* fue una iniciativa que no sólo se planteaba desde la ciencia, sino que también tenía como propósito generar discusión pública basada en la ciencia.

²⁸ Lovett, Frank, “Republicanism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018.

²⁹ Rawls, John, *Political Liberalism*, Nueva York, Paperback, Columbia University Press, 2005, p. 139.

Un resultado de esta propuesta es que el número de razones públicas disponibles para adelantar discusiones en torno a la población LGBTI+ sería ampliado conforme más conocimiento e información derivada en la ciencia fuese producido.

En este punto se puede hacer evidente que la oposición a *Brasil sem Homofobia* no es en realidad una oposición en términos de la neutralidad del Estado, como lo sugiere la plataforma general desplegada en *Escola sem Partido*, sino que es una oposición profunda a la soberanía del Estado y los mecanismos en los que usualmente (o idealmente) se basa para tomar decisiones en políticas públicas.

Una de las críticas constantes que los defensores de *Escola sem Partido* plantean es que la ciencia brasileña tiene un sesgo ideológico y que, por ello, no extraña que el cuerpo docente universitario y escolar reproduzca ese sesgo entre sus estudiantes. De acuerdo con esta crítica, el problema no es que los docentes intencionalmente transmitan ideas políticas o morales a sus estudiantes con alguna agenda en particular —ésta es una obligación que ya existe en la normativa brasileña y sobre la cual no parece haber mayores desacuerdos—, sino, por el contrario, que el sistema favoreciera un tipo particular de profesores con una ideología específica.

Esta es una crítica válida y, de hecho, ampliamente defendida por varios sectores de la academia. La falta de diversidad en el ámbito ideológico, étnico, de clase, racial, geográfico, de género, de sexo es un problema que hace que la academia no funcione correctamente. Esto se debe a que la falta de diversidad al interior de la academia le genera un problema epistémico: su capacidad para producir conocimiento, esto es, para *alcanzar la verdad*, es reducida en virtud de los límites de perspectivas que resultan del hecho de estar constituidas por un cuerpo científico relativamente homogéneo.³⁰ Para solucionar este problema, la

³⁰ Sobre los beneficios epistémicos de la diversificación al interior de instituciones (y de entornos sociales en general), existe consenso en diversos sectores académicos; véa-

120 / Sebastián Rudas

academia brasileña tendría que tomar medidas para diversificar la composición de sus integrantes en todos los ámbitos mencionados —y no únicamente en el ideológico, como defiende *Escola sem Partido*—.

Ahora bien, suponiendo que de hecho existe un problema de sesgo ideológico, ¿quién tiene la competencia correspondiente para solucionar este problema? Teniendo en cuenta que se trata de un problema que interfiere en contra de los propósitos institucionales de la academia —principalmente propósitos relativos a la docencia e investigación—, la respuesta natural sería que es la academia misma la que debe definir cómo resolver sus fallas institucionales, pues es ella la que tiene la competencia para identificar estas fallas y para diseñar posibles soluciones. Ahora bien, podría afirmarse que los propósitos institucionales de las universidades, y de la academia en general, son más amplios, ya que al ser instituciones en las que hay circulación de ideas, generación de conocimiento e interacción social entre personas con diversos orígenes, también tienen la función de promover y consolidar valores democráticos. Si se acepta esta opción, entonces se abre la posibilidad para que la autoridad estatal establezca algún tipo de restricciones y obligaciones con respecto al funcionamiento de las universidades. Es en este contexto que, con el fin de promover el valor democrático de la integración racial, las políticas de discriminación positiva establecidas por la autoridad estatal brasileña en los procesos de admisión y contratación cobran sentido. A juzgar por este tipo de legislación, el Estado brasileño se alinea con la concepción amplia sobre los fines institucionales de las universidades.

Escola sem Partido podría ser identificado como un movimiento que actúa al interior de la concepción amplia de los propósitos institucionales de las universidades, defendiendo la postura según

se Anderson, Elizabeth, *The imperative of integration*, Princeton University Press, 2013; Haidt, Jonathan y Jussim, Lee, "Psychological science and viewpoint diversity", *APS Observer*, núm. 2, 2016.

la cual el ideal democrático requiere que el Estado promueva la diversificación ideológica al interior de las universidades, ya que, de no hacerlo, éstas podrían convertirse en instituciones ideológicamente sesgadas que irían en detrimento de los valores de una democracia liberal. Aunque esta postura tiene una premisa empírica que debería ser verificada rigurosamente (que en las universidades hay homogeneidad ideológica que es dañina para la democracia), hay en este razonamiento un elemento válido para la discusión pública que podría conllevar a intensificar los incentivos para diversificar la composición académica universitaria. Paradójicamente, los defensores de *Escola sem Partido* son contrarios a las políticas de acción afirmativa, que tienen justamente ese efecto.

Esta no es, sin embargo, la línea argumentativa presente en el movimiento que promueve *Escola sem Partido*. Recordemos que uno de sus elementos centrales insiste en que los contenidos pedagógicos no sean contrarios a las convicciones morales y políticas de las y los estudiantes (y sus familias y las asociaciones a las que pertenecen). La diversificación de las instituciones académicas no es una estrategia que satisface este tipo de demanda. Por un lado, corrige sus problemas epistémicos debido a que el pluralismo contribuye a la indagación sobre la verdad y, por el otro, corrige sus problemas democratizadores debido a que la exposición a distintos puntos de vista e interpretaciones del mundo puede consolidar valores de respeto y tolerancia ante la diferencia y el desacuerdo que, a su vez, resultan útiles para la deliberación democrática. En ninguno de los dos casos se cancela la posibilidad de que los contenidos pedagógicos sean contrarios a las creencias morales de los y las estudiantes, que es lo que pretende *Escola sem Partido*.

La crítica que señala un sesgo ideológico en la ciencia y la academia brasileña no es, por lo tanto, plausible, pues no es consecuente con los objetivos públicamente declarados por los promotores de *Escola sem Partido*. Recordemos que esta crítica

122 / Sebastián Rudas

fue introducida para intentar caracterizar una objeción acerca de un posible vicio en la constitución de la razón pública brasileña. De acuerdo con esta crítica, la manera como está constituida la razón pública brasileña es defectuosa porque uno de sus insumos importantes —los resultados de la ciencia, cuando no controversiales— son producidos de una manera ideológica. El problema que surge al intentar utilizar este tipo de argumento para defender *Escola sem Partido* es que las soluciones propuestas para el posible sesgo ideológico en la producción científica no son conducentes a los propósitos de *Escola sem Partido*. La razón para ello es que el propósito de esta iniciativa no es garantizar que las universidades sean centros dedicados a la verdad o a la promoción de los valores democráticos. El propósito es, por el contrario, recuperar el control en la educación moral de los estudiantes.

Brasil sem Homofobia era un programa con la intención de garantizar la inclusión de la población LGBTI+ como portadora plena —y no meramente formal— de los derechos y deberes de la ciudadanía brasileña. Para ello, se pretendía promover una ética que desincentivaba la intolerancia social. Si bien se trataba de una iniciativa que contradecía las convicciones morales de un porcentaje (probablemente) considerable de la ciudadanía brasileña, no había en la iniciativa elementos que indicaran restricciones a la libertad de conciencia o a la libertad de asociación. *Brasil sem Homofobia* no tenía como objetivo impedir reuniones voluntarias entre grupos de personas para constituir asociaciones que consideran a la homosexualidad como una enfermedad, que niegan la membresía a homosexuales y que publican y estudian material con contenido homofóbico con cierta periodicidad. Si bien el derecho a discriminar por razones internas a una asociación voluntaria específica presenta debates difíciles y controvertidos, programas que buscan fomentar una ética inclusiva, pluralista y tolerante no tienen implicaciones directas respecto a este tipo de derechos y pueden garantizar una tolerancia amplia con respecto a excepciones frente a leyes antidiscriminación.

Así como la Iglesia católica tiene el derecho a discriminar a las mujeres y a los no católicos en el momento de contratar personal cuyas tareas están directamente vinculadas con promover el proyecto institucional de la Iglesia católica, otras organizaciones privadas tendrían el derecho a adoptar actitudes similares con respecto a miembros LGBTI+.

Para terminar, quisiera hacer explícita la relación entre este argumento y la amenaza a la laicidad del Estado. La relación es indirecta. El argumento desarrollado muestra que *Escola sem Partido* es un movimiento que tiene como propósito poner en duda la autoridad del Estado para inculcar una ética ciudadana que tenga un contenido moral antidiscriminatorio frente a la población LGBTI+. Así planteado, este es un problema jurisdiccional que no parece involucrar un elemento relacionado con la laicidad estatal. No obstante, ésta entra en la escena cuando se tiene en consideración que el movimiento social que se opone a la “ideología de género” es un movimiento de origen católico que hoy en día es movilizado por iglesias evangélicas. La soberanía del Estado laico está tan comprometida cuanto vinculadas estén estas iglesias en la promoción de *Escola sem Partido*. El caso del exalcalde y pastor de la ciudad de Río de Janeiro suministra un indicio acerca del grado actual de tal vínculo.

CAPÍTULO SEXTO

¿UNA NECESARIA PROMESA DE SECULARIZACIÓN SOCIAL?

La *laicidad mínima* que exhibe el Estado brasileño permite una amplia presencia de la religión en la esfera pública del país, tanto en el ámbito informal como en el de la política formal. En los capítulos precedentes se ha mostrado que esta presencia no necesariamente debe ser entendida como un *déficit* de laicidad liberal o democrática, esto es, como una ausencia de protecciones necesarias de los valores políticos fundamentales para el correcto funcionamiento de una democracia liberal.

Se ha argumentado que la existencia de un actor político como la Bancada Evangélica puede ser legítima al interior de una República constitucional como la brasileña. Naturalmente, estos actores políticos no están exentos de observar los requisitos de justificación pública que cualquier ciudadano tiene que observar. Ello no implica, sin embargo, que no sea permisible que una concepción religiosa del bien sea la fuente principal de la concepción de la justicia adoptada por los integrantes de la Bancada Evangélica. La *pauta moral*, por lo tanto, puede estar definida de acuerdo con las posturas adoptadas por este tipo de actores, si es que consolidan mayorías en cargos legislativos. En una democracia liberal es aceptable que asuntos relacionados con sexualidad y moralidad sean decididos a partir de las concepciones políticas de agentes conservadores y religiosos —siempre y cuando sean respetados los procedimientos y criterios propios de una democracia liberal—.

126 / Sebastián Rudas

La laicidad mínima también es permisiva con respecto a la presencia de simbología religiosa en la construcción de la identidad nacional o en la construcción de una cultura pública común. Definir si la religión puede ser parte de esta identidad nacional depende, en gran medida, de si ésta es un elemento que representa división social, o si crea y perpetúa sistemas de jerarquías entre miembros y no-miembros de tal religión. Si bien la religión es un fenómeno que en sociedades como la brasileña está vinculada con jerarquías, intolerancia y dominación social, existen casos en los que su presencia en la esfera pública no resulta incompatible con la idea de un Estado respetuoso del pluralismo característico de la sociedad brasileña. En estos casos, la esfera pública y la construcción de una narrativa de identidad nacional no son incompatibles con la presencia de símbolos que usualmente están asociados con alguna tradición religiosa. Los casos en los que los símbolos religiosos no serían permitidos son aquellos en los que la afirmación de la herencia cristiana adopta un carácter reactivo y, por ello, excluyente. El problema con este tipo particular de uso de la religión consiste en que hace que la religión esté vinculada con intolerancia, división social y jerarquías sociales, y por lo tanto hace que su presencia en la esfera pública formal sea incompatible con la preservación de los principios constitucionales brasileños. Como se mostró en el capítulo tercero, el crucifijo exhibido en la sala plena del Supremo Tribunal Federal no es, por sí mismo, un elemento que crea división social y jerarquización ciudadana. Que tenga o no estos atributos depende, en gran medida, del contexto específico de una sociedad y, en particular, de sus agentes políticos. Si las referencias al cristianismo que se hacen desde la política tienen como objetivo dividir a la ciudadanía en líneas partidarias, entonces el crucifijo exhibido en los recintos de justicia del país representa exclusión y desigualdad. Otros usos darían distintos significados que permitirían su permanencia en la sala de este tribunal, inclusive si otras religiones no son igualmente representadas simbólicamente en ese espacio.

Contrario a una idea relativamente extendida en la opinión pública, la enseñanza confesional de la religión en el sistema público de educación no representa, necesariamente, una amenaza a la autonomía individual de los y las estudiantes. Es posible entender la decisión del Supremo Tribunal Federal al respecto de manera coherente con la tradición de la laicidad que, históricamente, ha sido afirmada en Brasil. Si bien la educación religiosa confesional es permitida en las escuelas públicas, esto no quiere decir que el carácter laico de la educación se haya perdido. La educación no es laica en el sentido en el que lo es en países con un Estado *más* laico, como México. No obstante, esto no quiere decir que la educación no sea laica en un sentido absoluto, pues la educación encaminada a promover un *ethos* religioso continúa siendo contraria a los propósitos republicanos del Estado brasileño.

Esta es una conclusión importante si se la analiza a la luz de la idea según la cual en una democracia liberal el Estado es soberano para decidir, observando los valores políticos que limitan su poder, las áreas de competencia sobre las cuales puede ejercer soberanía. Esta soberanía cobra importancia a la hora de responder a iniciativas políticas antidemocráticas, encarnadas, por ejemplo, por ciertos sectores de *Escola sem Partido*. Si bien el Estado tiene que observar neutralidad respecto a las diversas doctrinas comprensivas, ello no implica que no tenga autoridad para aprobar iniciativas y políticas públicas cuyo contenido contraría algunas de las creencias centrales de ciertas doctrinas religiosas (así como también doctrinas no-religiosas). Así como no es cierto que la permisibilidad de la educación religiosa confesional necesariamente atenta contra el carácter liberal de la laicidad brasileña, tampoco es cierto que contenidos encaminados a crear una ética del respeto por la diversidad que es no-neutral con respecto al contenido de ciertas doctrinas religiosas atenten contra el derecho a la libertad religiosa de las personas que se adhieren a estas religiones. En una democracia liberal, la laicidad, aun cuando

128 / Sebastián Rudas

mínima, permite este tipo de iniciativas. La laicidad estatal en una democracia liberal tiene como función proteger la separación institucional entre la religión y la política, garantizando el acceso igualitario a las libertades básicas aun cuando la esfera pública pueda estar diseñada de tal manera que resalte la presencia mayoritaria de una cierta tradición religiosa.

En una situación ideal en la que el Estado brasileño de hecho implementa y respeta la laicidad mínima, toda la ciudadanía tendría acceso igualitario a sus derechos básicos. Este no es, sin embargo, un ideal atractivo para ciertos sectores sociales. Un ejemplo evidente al respecto son quienes desaprueban el contenido de la doctrina religiosa conservadora de *los evangélicos*.¹ El sector político progresista, o “de izquierda”, que abarca los movimientos preocupados con la explotación capitalista y con las desigualdades económicas hasta los movimientos vinculados con la política de la identidad (sea el feminismo, el movimiento LGTBI+, o el movimiento negro, por mencionar unos cuantos), frecuentemente señala el involucramiento de *los evangélicos* en la política como una fuente de reproducción de la injusticia. Dado que *los evangélicos* pueden, de manera legítima, moldear aspectos importantes de la esfera pública brasileña, es importante no perder de vista que un sector de la población no está de acuerdo con sus posturas políticas, y las considera, en algunos casos, profundamente injustas. Si bien esta no es una situación ideal para esta minoría “de izquierda”, en una democracia liberal en la que la mayoría acepta creencias religiosas conservadoras en asuntos morales, la postura defendida por el liberalismo político sostiene que ésta puede ser una forma legítima de ejercer el poder.²

En este tipo de circunstancias puede existir una tentación por parte de la izquierda a vincular lo que ella considera como injus-

¹ Para una descripción del significado del término “los evangélicos” en este texto, véase la “Introducción”.

² Sobre la relación entre “justo-illegítimo” e “injusto-legítimo”, véase Langvatn, Silje, “Legitimate, but unjust; just, but illegitimate: Rawls on political legitimacy”, *Philosophy & Social Criticism*, núm. 2, 2016.

to en su sociedad con la religiosidad de *los evangélicos*. Un diagnóstico relativamente común al respecto consiste en identificar en las creencias religiosas y supersticiosas que caracterizan a la mayoría cristiana del pueblo brasileño como las culpables de las limitadas posibilidades de transformación social y política. Este no es, por supuesto, un diagnóstico idiosincrático, sino que refleja una opinión que también es común en ciertos ámbitos académicos. Susan Moller Okin, una figura prominente en la filosofía feminista de la segunda mitad del siglo XX, es un ejemplo claro de la influencia que este tipo de razonamiento tiene en ciertos ámbitos intelectuales. La influencia de su opinión negativa sobre la religión no sólo es evidente en su famosa crítica feminista al multiculturalismo,³ sino que, como ha sido mostrado recientemente, llega hasta el punto de relegar la figura de Mary Wollstonecraft a un lugar menos que secundario en la tradición del pensamiento feminista, debido a que ésta justifica parcialmente su postura sobre los derechos de la mujer apelando a consideraciones teológicas.⁴ La creencia religiosa es considerada como incompatible con cualquier forma de articulación de un pensamiento genuinamente feminista y, por ello, igualitario.

Paulo Freire ilustra parte de este diagnóstico negativo sobre la religión de la siguiente manera: “dentro del mundo mágico o mítico en que se encuentra la conciencia oprimida, sobre todo la campesina, casi inmersa en la naturaleza, encuentra, en el sufrimiento, producto de la explotación de que es objeto, la voluntad de Dios, como si Él fuese el creador de este «desorden organizado»”.⁵

De acuerdo con este tipo de diagnóstico, “los oprimidos” se encuentran en esta condición, en parte debido a sus creencias

³ Okin, Susan, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, 1999.

⁴ Esta tesis es defendida con soportes de archivo de trabajos no publicados de Okin en Botting, Eileen Hunt y Zlioba, Ariana, “Religion and women’s rights: Susan Moller Okin, Mary Wollstonecraft, and the multiple feminist liberal traditions”, *History of European Ideas*, núm. 8, 2018, pp. 1169-1188.

⁵ Freire, Paulo, *Pedagogía do oprimido*, São Paulo, Paz & Terra, 2019, pp. 67 y 68.

130 / Sebastián Rudas

religiosas. La religión aparece aquí como un posibilitador de la opresión y de la perpetuación de la injusticia, que es interpretada como parte de un plan divino que no compete a los humanos transformar. Si este tipo de razonamiento es aceptado, entonces cobra sentido considerar que una estrategia a seguir sería promover medidas cuyo objetivo principal sea la liberación *de la religión* por parte de los oprimidos.

Sin embargo, Freire rechazaría la propuesta antirreligiosa —o, como también es llamada, *laicista*— defendida por ciertos sectores de la izquierda política. De hecho, la idea de Dios como creador del “desorden organizado” es, para él, una “visión distorsionada de Dios”.⁶ Freire no considera que la liberación de los oprimidos incluye la liberación *de* la religión, sino la liberación *de* la ideología que normaliza el “sufrimiento de que [el oprimido] es objeto” por medio de la elaboración ideológica de “la voluntad de Dios”. Para Freire, en el campo religioso, la liberación de los oprimidos no consiste en su liberación *de* la religión, sino en la promoción de las iglesias “proféticas” en detrimento de las iglesias “tradicionalistas” y de las iglesias “modernizantes”. Las iglesias proféticas, dice Freire, promueven un proyecto genuinamente humanista porque desarrollan la potencialidad de *ser más* propia de la naturaleza humana —y por ello son liberadoras—. Por su parte, las iglesias “tradicionalistas” y “modernizantes”, si bien pueden estar encaminadas hacia el bienestar de los oprimidos, no procuran su liberación, ya que no alteran las estructuras ideológicas y económicas que son las causantes de la opresión. Éstas promueven una ideología que, en el mejor de los casos, inculcan la aspiración entre los oprimidos a convertirse en opresores. Ante la injusticia, continúa Freire, “no [se] puede aceptar la invitación que... dirige la Iglesia modernizante a encarnar posiciones conservadoras, como continúan a ser las reformistas”.⁷ Por el contrario, es preciso procurar la transformación social encaminada a que las igle-

⁶ *Ibidem*, p. 67.

⁷ Freire, Paulo, *Os cristãos e a libertação dos oprimidos*, Lisboa, Edições Base, 1978, p. 38.

sias no sean “refugios de las masas”⁸ que, con sus prácticas de caridad y beneficencia, son capaces de ofrecer meramente “una especie de bálsamo para su cansancio existencial”.⁹

El proyecto de liberación de las masas oprimidas incluye, sí, un proyecto de secularización social. Para Freire, esto no significa promover un proyecto antirreligioso, sino un proyecto anticlerical, entendido como una iniciativa política que busca remover el contenido ideológico opresor que, a través de las iglesias tradicionalistas y modernizantes, se incorpora en las conciencias de los oprimidos y bloquea sus proyectos de liberación.¹⁰

El proyecto de secularización social involucrado en la obra de Freire no es antirreligioso, pero tampoco se vincula de manera armónica con el proyecto liberal-igualitario defendido, entre otros, por Charles Taylor y Jocelyn Maclure. De acuerdo con ellos, las democracias liberales deben encontrar una forma de convivencia que sea igualmente equitativa con respecto a todas las expresiones culturales, morales y religiosas que caracterizan a las sociedades contemporáneas. Contrario al escepticismo tradicional al interior de la tradición liberal previa al siglo XX —y en sintonía con la corriente liberal igualitaria de la segunda mitad del mismo siglo—, Taylor y Maclure consideran que ello es posible aun cuando las personas que integran la sociedad adoptan doctrinas comprensivas radicalmente diversas. La razón para este optimismo liberal se encuentra en una observación de corte sociológico: la individualización, o protestantización, de la creencia religiosa.¹¹ La secularización social de las sociedades liberales y de-

⁸ *Ibidem*, p. 31.

⁹ *Ibidem*, p. 29.

¹⁰ A mi modo de ver, esta es la línea argumentativa de Macarena Marey cuando se refiere a una “praxis política popular” que es también anticlerical; véase Marey, Macarena, “No tan distintos. El secularismo estatal, la politización eclesial y el imperativo del consenso”, *Revista Argentina de Ciencia Política*, núm. 24, 2020, pp. 63-66. Sobre “anticlericalismo”, véase Rudas, Sebastián, “Laicidad y anticlericalismo”, *Ideas y Valores*, núm. 171, 2019.

¹¹ Maclure, Jocelyn y Taylor, Charles, *Secularism and Freedom of Conscience*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 2011, p. 83. La tesis según la cual la creencia

132 / Sebastián Rudas

mocráticas contemporáneas se percibe en este fenómeno. Al ser principalmente una práctica individual, la experiencia religiosa en las democracias liberales es compatible no sólo con un alto grado de religiosidad, sino con la coexistencia equitativa entre personas que adoptan doctrinas morales y religiosas radicalmente distintas y mutuamente contradictorias.

Esta forma de secularización social no es, para Freire, suficientemente liberadora, puesto que aún está fundamentada en una ideología individualista que está predispuesta a reproducir dinámicas de opresión. Una sociedad verdaderamente humanista es una sociedad en la que la realización personal no es concebida como una actividad eminentemente individual, como parece ser el caso de las religiones según son concebidas por el liberalismo igualitario. La religión, al igual que otras ideologías, es opresora si no promueve una ética solidaria, y para ello tendrían que abandonar la ideología según la cual la realización personal es una tarea individual. De manera análoga, la laicidad en una democracia liberal es opresora si no garantiza el acceso igualitario a los derechos básicos y, siguiendo a Freire, si no promueve una sociedad solidaria. La orientación ideológica de Freire no es liberal, y por ello probablemente la laicidad mínima no sería suficiente para el proyecto de emancipación que él tenía en mente. Analizar si el liberalismo igualitario como doctrina política es capaz de incorporar la solidaridad al interior de su concepción de la justicia sería material para otro trabajo. No obstante, es importante resaltar que la laicidad mínima, al hacer énfasis en la justificación, en la inclusión igualitaria, en el respeto a la capacidad para la autonomía individual y en la idea de soberanía democrática, no es ajena a un proyecto político que tiene como finalidad garantizar que todas las personas desarrollen su capacidad para *ser más*, esto es, para desarrollar sus capacidades humanas, tanto en un nivel individual como en un nivel colectivo y democrático, que es parte constitutiva del proyecto de liberación de Freire.

religiosa se "protestantizó" es defendida por Taylor de manera extensa en un análisis histórico y filosófico en *A Secular Age*.

Fuentes de información

1. Sentencias y documentos

Brasil sem Homofobia: Programa de combate à violência e à discriminação contra GLTB e promoção da cidadania homossexual, 2004, disponible en: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/dilma-vana-rousseff/publicacoes/orgao-essenciais/secretaria-de-direitos-humanos/brasil-sem-homofobia-programa-de-combate-a-violencia-e-a-discriminacao-contralgbt-e-de-promocao-da-cidadania-homossexual/>.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, Processo, ADPF 457 (2020) [Prohibición contenidos de perspectiva de género], disponible en: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADPF457.pdf>.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, Processo RE 888.815 (2019) [Educación domiciliar], disponible en: <http://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=4774632>.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, Processo RE 494601 (2019) [Excepción a regulación de sacrificio animal para religiones afro-brasileñas], disponible en: <http://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=2419108>.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, Processo ADI 4439 (2017) [Educación religiosa confesional], disponible en: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=3926392>.

134 / Fuentes de información

2. Libros y artículos

ALMEIDA, Ronaldo, “Evangélicos à direita”, *Horizontes Antropológicos*, núm. 58, 2020.

ALMEIDA, Ronaldo, “Os deuses do parlamento”, *Novos Estudos CEBRAP*, 2017.

ALTON, Alexander, “Brazil’s distinct brand of religious liberty: an example to the world, not without its challenges”, *A&C-Revista de Direito Administrativo & Constitucional*, núm. 71, 2018.

ALVES, Mário A. *et al.*, “Changes in Brazilian education policy and the rise of right-wing populism”, *British Educational Research Journal*, 2021.

ANDERSON, Elizabeth, *The imperative of integration*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2013.

AUDI, Robert, *Democratic authority and the separation of church and state*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

BAKKE, Rachel, *Na escola com os orixás: o ensino das religiões afro-brasileiras na aplicação da Lei 10.639*, Universidad de São Paulo, tesis de doctorado, 2011.

BANTING, Keith y KYMLICKA, Will, *The strains of commitment: The political sources of solidarity in diverse societies*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

BARRERA, Paulina, *Laicidad y minorías religiosas*, México, UNAM, 2013.

BAUBÉROT, Jean y MILOT, Micheline, *Laïcités sans Frontières*, Seuil, 2011.

BAYCAN, Esma y GIANNI, Matteo, “What’s Wrong with the Swiss Minaret Ban?”, en *Religion and Political Theory. Secularism, Accommodation and The New Challenges of Religious Diversity*, Rowman & Littlefield, 2019.

BELLOLIO, Cristóbal, “Secularismo político en Chile a partir de los enfoques de Robert Audi y de Cécile Laborde”, *Estudios Políticos*, núm. 56, 2019.

- BELLOLIO, Cristóbal, “The Chilean Military after Antuco: Shortcomings of a Post-Secular Discourse”, *Religions*, núm. 3, 2020.
- BICCHIERI, Cristina y McNALLY, Peter, “Shrieking Sirens: Schemata, Scripts, and Social Norms. How Change Occurs”, *Social Philosophy and Policy*, núm. 1, 2018.
- BILLINGHAM, Paul, “Can my religion influence my conception of justice? Political liberalism and the role of comprehensive doctrines”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, núm. 4, 2017.
- BILLINGHAM, Paul, “Convergence Justifications Within Political Liberalism: A Defence”, *Res Publica*, núm. 2, 2016.
- BILLINGHAM, Paul, “State Sovereignty, Associational Interests, and Collective Religious Liberty”, *Secular Studies* 1, núm. 1, 2019.
- BIROLI, Flavia y CAMINOTTI, Mariana, “The Conservative Backlash against Gender in Latin America”, *Politics & Gender* 16, núm. 1, 2020.
- BLANCARTE, Roberto, “América Latina: entre pluri-confesionalidad y laicidad”, *Civitas-Revista de Ciências Sociais* 11, núm. 2, 2011.
- BLANCARTE, Roberto, “Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)”, *Revista Internacional de Filosofía Política* 24, 2004.
- BLANCARTE, Roberto, “Laicidad: la construcción de un concepto universal”, en *Laicidad, una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, 2007.
- BONOTTI, Mateo, *Partisanship and Political Liberalism in Diverse Societies*, Nueva York, Oxford University Press, 2017.
- BOTTING, Eileen y ZLIOBA, Ariana, “Religion and women’s rights: Susan Moller Okin, Mary Wollstonecraft, and the multiple feminist liberal traditions”, *History of European Ideas*, núm. 8, 2018.
- BRAKE, Elizabeth, “Minimal marriage: What political liberalism implies for marriage law”, *Ethics*, núm. 2, 2010.

136 / Fuentes de información

- BRANDÃO, Elaine y LOPES, Rebecca, “«Não é competência do professor ser sexólogo» o debate público sobre gênero e sexualidade no Plano Nacional de Educação”, *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, núm. 1, 2018.
- CALLAN, Eamonn, *Creating Citizens. Political Education and Liberal Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- CAMILLOTO, Bruno y CAMILLOTO, Ludmilla, “Tolerância liberal e pluralismo: Uma crítica a heteronormatividade”, *Revista de Direito da Faculdade Guanambi*, núm. 1, 2017.
- CAPDEVIELLE, Pauline, “Laicidad y nuevo constitucionalismo latinoamericano”, en *Escenarios actuales de la laicidad en América Latina*, México, UNAM, 2019.
- CASANOVA, José, *Public religions in the modern world*, University of Chicago Press, 2011.
- CECCHERINI, Eleonora, *Pluralismo religioso y pluralismo legal: un compromiso posible*, México, UNAM, 2018.
- CLAYTON, Matthew *et al.*, “How to regulate faith schools”, *Impact*, núm. 25, 2018.
- CUNHA, Luiz, “A educação brasileira na primeira onda laica: do Império à República”, Rio de Janeiro, Edição do autor, 2017.
- CUNHA, Luiz, “Las políticas educativas en Brasil: entre el confesionalismo y la laicidad”, en CAPDEVIELLE, Pauline, *Nuevos retos y perspectivas de la laicidad*, México, UNAM, 2017.
- CUNHA, Luiz, “O Sistema Nacional de Educação e o ensino religioso nas escolas públicas”, *Educação & Sociedade*, núm. 124, 2013.
- DINIZ, Debora, “Selective Abortion in Brazil: the Anencephaly Case”, *Developing World Bioethics*, núm. 2, 2007.
- DINIZ, Debora y GONZALEZ VÉLEZ, Ana Cristina, “Aborto na Suprema Corte: o caso da anencefalia no Brasil”, *Revista Estudos Feministas*, núm. 2, 2008.
- EAKIN, Marshall, *Becoming Brazilians: Race and National Identity in Twentieth-Century Brazil*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

- EDENBERG, Elizabeth, “Growing up Sexist: Challenges to Rawlsian Stability”, *Law and Philosophy*, núm. 6, 2018.
- FORST, Rainer, “Toleration”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017.
- FREIRE, Paulo, *Os cristãos e a libertação dos oprimidos*, Lisboa, Edições Base, 1978.
- FREIRE, Paulo, *Pedagogia do oprimido*, São Paulo, Paz & Terra, 2019.
- GAUS, Gerald, “Public Reason Liberalism”, en STEVEN, Wall, *The Cambridge Compaition to Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- GIUMBELLI, Emerson, “A modernidade do Cristo Redentor”, *Dados*, núm. 1, 2008.
- GIUMBELLI, Emerson, “Crucifixos invisíveis: polêmicas recentes no Brasil sobre símbolos religiosos em recintos estatais”, *Anuário Antropológico*, núm. 1, 2011.
- GIUMBELLI, Emerson, “Religião e Espaço Público no Caso do Cristo no Júri Rio de Janeiro, 1891”, *Acervo*, núm. 2, 2003.
- GUTMANN, Amy y THOMPSON, Dennis, *Democracy and disagreement*, Harvard University Press, 1998.
- GUTMANN, Amy y THOMPSON, Dennis, *Why deliberative democracy?*, Princeton University Press, 2009.
- HAIDT, Jonathan y JUSSIM, Lee, “Psychological science and viewpoint diversity”, *APS Observer*, núm. 2, 2016.
- HARTIKAINEN, Elina, “Adjudicating Religious Intolerance: Afro-Brazilian Religions, Public Space, and the National Collective in Twenty-First-Century Brazil”, *Religion and Society*, núm. 1, 2019.
- HARTLEY, Christie y WATSON, Lori, “Feminism, religion, and shared reasons: a defense of exclusive public reason”, *Law and Philosophy*, núm. 5, 2009.
- IRINEU, Bruna, “10 Anos do programa *Brasil sem Homofobia*: Notas Críticas”, *Temporalis*, 2014.

138 / Fuentes de información

- IRINEU, Bruna, “Homonacionalismo e cidadania LGBT em tempos de neoliberalismo: dilemas e impasses às lutas por direitos sexuais no Brasil”, *Revista em Pauta*, núm. 34, 2014.
- KELLY, Erin y MCPHERSON, Lionel, “On tolerating the unreasonable”, *Journal of Political Philosophy*, núm. 1, 2001.
- LABORDE, Cécile y LAEGAARD, Sune, “Liberal nationalism and symbolic religious establishment”, *Liberal Nationalism and Its Critics: Normative and Empirical Questions*, 2019.
- LABORDE, Cécile, “Political Liberalism and Religion: on Separation and Establishment”, *Journal of Political Philosophy*, núm. 1, 2013.
- LABORDE, Cécile, “Religion in the law: The disaggregation approach”, *Law and Philosophy*, núm. 6, 2015.
- LABORDE, Cécile, *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford University Press, 2008.
- LABORDE, Cécile, *Liberalism’s Religion*, Cambridge, Harvard University Press, 2017.
- LACERDA, Fábio, “Assessing the Strength of Pentecostal Churches’ Electoral Support: Evidence from Brazil”, *Journal of Politics in Latin America*, núm. 2, 2018.
- LAEGAARD, Sune, “What’s the Problem with Symbolic Religious Establishment? The Alienation and Symbolic Equality Accounts”, en BARDON, Aurélia y LABORDE, Cécile, *Religion in Liberal Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- LAMAS, Marta, “El laicismo y los derechos sexuales y reproductivos”, en VÁZQUEZ, Rodolfo, *Laicidad, una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, 2007.
- LANGVATN, Silje, “Legitimate, but unjust; just, but illegitimate: Rawls on political legitimacy”, *Philosophy & Social Criticism*, núm. 2, 2016.
- LEITE, Vanessa, “«Em defesa das crianças e da família»: Refletindo sobre discursos acionados por atores religiosos «conservadores»

- em controvérsias públicas envolvendo gênero e sexualidade”, *Sexualidad, Salud y Sociedad*, núm. 32, 2019.
- LEMAITRE, Julieta, “El problema del zócalo: la separación Iglesia-Estado y la libertad religiosa en América Latina”, *Revista Jurídica*, núm. 2, 2015.
- LEMAITRE, Julieta, *Laicidad y resistencia*, México, UNAM, 2013.
- LOVETT, Frank, “Republicanism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, Metaphysics Research Lab, 2018.
- LUI, Janayna, “Definições de laicidade no debate público sobre o ensino religioso”, *Revista Cultura y Religión*, núm. 2, 2013.
- MACEDO, Stephen, *Just married: Same-sex couples, monogamy, and the future of marriage*, Princeton University Press, 2015.
- MACLURE, Jocelyn y TAYLOR, Charles, *Secularism and Freedom of Conscience*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 2011.
- MACHADO, Maria y VAGGIONE, Juan Marco, “Religious Patterns of Neoconservatism in Latin America”, *Politics & Gender*, núm. 1, 2020.
- MACHADO, Maria, “Discursos pentecostais em torno do aborto e da homossexualidade na sociedade brasileira”, *Revista Cultura y Religión*, núm. 2, 2013.
- MANNE, Kate, *Down girl: The logic of misogyny*, Oxford University Press, 2017.
- MAREY, Macarena, “No tan distintos. El secularismo estatal, la politización eclesiástica y el imperativo del consenso”, *Revista Argentina de Ciencia Política*, núm. 24, 2020.
- MAYANS, Itzel y VACA, Moisés, “The paternalistic argument against abortion”, *Hypatia*, núm. 1, 2018.
- MAYANS, Itzel, “El caso de los argumentos morales secularizados”, *Intersticios*, 2015.
- MELLO, Luiz *et al.*, “Políticas públicas para a população LGBT no Brasil: notas sobre alcances e possibilidades”, *Cadernos Pagu*, núm. 39, 2012.

140 / Fuentes de información

- MENDONÇA, Amanda, *Estado, religião e democracia: Reflexões a partir dos debates sobre a «ideologia de gênero» no Plano Nacional de Educação*, Universidade Federal Fluminense, tesis de doctorado, 2017.
- MILLER, David, “Majorities and Minarets: Religious Freedom and Public Space”, *British Journal of Political Science*, 2014.
- MILLER, David, *On Nationality*, Oxford University Press, 1997.
- MISKOLCI, Richard y CAMPANA, Maximiliano, “«Ideologia de gênero»: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo”, *Sociedade e Estado*, núm. 3, 2017.
- MISKOLCI, Richard y GOMES PEREIRA, Pedro Paulo, “Educação e saúde em disputa: movimentos anti-igualitários e políticas públicas”, *Interface-Comunicação, Saúde, Educação*, 2019.
- MODOOD, Tariq, “Moderate secularism, religion as identity and respect for religion”, *The Political Quarterly*, núm. 1, 2010.
- MOLINA, Mariana, *Educación laica y educación religiosa*, México, UNAM, 2018.
- MONTERO, Paula y DULLO, Eduardo, “Ateísmo no Brasil: da invisibilidade à crença fundamentalista”, *Novos Estudos CEBRAP*, núm. 100, 2014.
- MONTERO, Paula, “Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro”, *Revista Cultura y Religión*, núm. 2, 2013.
- MUSSKOPF, André, “A relação entre diversidade religiosa e diversidade sexual: um desafio para os direitos humanos e o Estado laico”, *Estudos de Religião*, núm. 1, 2013.
- NASCIMENTO, Claudia, *Igreja como partido: capacidade de coordenação eleitoral da Igreja Universal do Reino de Deus*, Fundação Getúlio Vargas, tesis de doctorado, 2017.
- NUSSBAUM, Martha, “Perfectionist Liberalism and Political Liberalism”, *Philosophy & Public Affairs*, núm. 1, 2011.

- NUSSBAUM, Martha, "Rawls and Feminism", en FREEMAN, Samuel, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- NUSSBAUM, Martha, "Rawls's Political Liberalism. A Reassessment", *Ratio Juris* 24, núm. 1, 2011.
- NUSSBAUM, Martha, *Liberty of Conscience*, Nueva York, Paperback, Basic Books, 2009.
- NUSSBAUM, Martha, *Women and human development: The capabilities approach*, Cambridge University Press, 2001.
- OKIN, Susan, "Political liberalism, justice, and gender", *Ethics*, núm. 1, 1994.
- OKIN, Susan, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1999.
- PETRONI, Lucas, "Temos o dever de tolerar?", *Revista Brasileira de Ciência Política*, núm. 15, 2014.
- PETTT, Philip, *On the people's terms: a republican theory and model of democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- PINZANI, Alessandro, "Estado laico e interferência religiosa", *ethic@-An international Journal for Moral Philosophy*, núm. 2, 2015.
- PINZANI, Alessandro, "Por que é necessário um Estado laico", en LUJÁN, Horacio y MARCIANO, Spica, *Religião em um Mundo Plural. Debates desde a Filosofia*, Pelotas, Dissertatio Filosofia, 2014.
- QUEIROZ, Christina, "Fé pública", *Revista FAPESP*, São Paulo, 2019.
- QUINTANILHA, Rafael, *Quando a religião não é (não pode ser) mais unânime: uma etnografia das práticas discursivas dos ateístas no Brasil*, Universidade de São Paulo, tesis de maestría, 2018.
- RANIERI, Nina, "O novo cenário jurisprudencial do direito à educação no Brasil: o ensino domiciliar e outros casos no Supremo Tribunal Federal", *Pro-Posições*, núm. 2, 2017.

142 / Fuentes de información

- RANQUETAT, César, “A invocação do nome de Deus nas constituições federais brasileiras: religião, política e laicidade”, *Revista Cultura y Religión*, núm. 2, 2013.
- RANQUETAT, César, “A presença do crucifixo nos tribunais brasileiros: laicidade e símbolos religiosos em discussão”, *Debates do NER*, núm. 20, 2011.
- RANQUETAT, César, *Laicidade à Brasileira: Um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos*, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, tesis de doctorado, 2012.
- RAWLS, John, “The Idea of Public Reason Revisited”, en *Political Liberalism*, Nueva York, Expanded E., Columbia University Press, 2005.
- RAWLS, John, *Political Liberalism*, Nueva York, Paperback, Columbia University Press, 2005.
- RIVERA, Faviola, “Laicidad y pluralismo”, *Isonomía*, núm. 33, 2010.
- RIVERA, Faviola, “Laicism: Exclusive or Inclusive?”, *Laicidad and religious diversity in Latin America*, Springer, 2017.
- RIVERA, Faviola, “Liberalism in Latin America”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, Metaphysics Research Lab, 2016.
- RIVERA, Faviola, *Laicidad y liberalismo*, México, UNAM, 2013.
- ROCHA, Camila, “Cristianismo ou conservadorismo? o caso do movimento anti-aborto no Brasil”, *Revista TOMO*, núm. 36, 2020.
- RONDÓN, Manuel, “La ideología de género como exceso: pánico moral y decisión ética en la política colombiana”, *Sexualidad, Salud y Sociedad-Revista Latinoamericana*, núm. 27, 2017.
- ROSA, Leonardo, *Secularismo e liberdade de religião*, Universidade de São Paulo, tesis de doctorado, 2018.
- RUDAS, Sebastián, “Against Moralized Secularism”, *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, núms. 2-3, 2017.
- RUDAS, Sebastián, “Being a Progressive in Divinitia”, *Croatian Journal of Philosophy*, núm. 55, 2019.

- RUDAS, Sebastián, “Democratic Public Reason and Religious Public Reasons”, *Kriterion, Revista de Filosofía*, núm. 148, 2021.
- RUDAS, Sebastián, “Laicidad y anticlericalismo”, *Ideas y Valores*, núm. 171, 2019.
- RUDAS, Sebastián, “The Paradox of Political Secularism”, en SEGLOW, Jonathan y SHORTEN, Andrew, *Religion and Political Theory. Secularism, Accommodation and The New Challenges of Religious Diversity*, Londres, Rowman & Littlefield, 2019.
- RUIBAL, Alba, “Feminismo frente a fundamentalismos religiosos: mobilização e contramobilização em torno dos direitos reprodutivos na América Latina”, *Revista Brasileira de Ciência Política*, núm. 14, 2014.
- RUIBAL, Alba, *Social Movements and Legal Change: Legal Mobilization in the Field of Abortion Law in Latin America*, European University Institute, tesis de doctorado, 2015.
- SABA, Roberto, *Laicidad y símbolos religiosos*, México, UNAM, 2013.
- SADURNÍ, Núria y PUJOL, Joan, “Homonacionalismo en Cataluña: una visión desde el activismo LGTBI”, *Universitas Psychologica*, núm. 5, 2015.
- SAMPAIO, Juliana y GERMANO, Idilva, “Políticas públicas e crítica queer: algumas questões sobre identidade LGBT”, *Psicologia & Sociedade*, núm. 2, 2014.
- SANTOS, Andreia Beatriz *et al.*, “Racismo Institucional e Informação em Saúde”, *Revista Baiana de Saúde Pública*, núm. 1, 2011.
- SANTOS, Milton, *Religião e Demanda: O Fenômeno Religioso em Escolas Públicas*, Universidade Estadual de Campinas, tesis de doctorado, 2016.
- SEGATTO, Catarina *et al.*, “Populism and Religion in Brazil: The View from Education Policy”, *Social Policy & Society*, 2021.
- SHORTEN, Andrew, “May churches discriminate?”, *Journal of Applied Philosophy*, núm. 5, 2019.

144 / Fuentes de información

- SILVIA, Artenira y SEREJO, Jorge, “A intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras e os impactos jurídicos do caso «Edir Macedo»”, *Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito-PPGDir/UFRGS*, núm. 1, 2017.
- SILVIA, Vagner, *Candomblé e Umbanda*, 5a. ed., São Paulo, Selo Negro Editores, 2005.
- TAMIR, Yael, *Why nationalism*, Princeton University Press, 2019.
- TAYLOR, Charles, “Can Secularism Travel?”, en BILGRAMI, Akeel, *Beyond the secular west*, Nueva York, Columbia University Press, 2016.
- TAYLOR, Charles, “Modes of Secularism”, en RAJEEV, Bhargava, *Secularism and its Critics*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1998.
- TAYLOR, Charles, “Why we need a radical redefinition of secularism?”, en MENDIETA, Eduardo y VANANTWERPEN, Jonathan, *The Power of Religion in the Public Sphere*, Nueva York, Columbia University Press, 2011.
- TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.
- TREVISAN, Janine, “A Frente Parlamentar Evangélica: Força política no estado laico brasileiro”, *Numen*, núm. 1, 2013.
- VACA, Moisés, “El valor de las relaciones de cuidado”, *Diánoia*, núm. 75, 2015.
- VAGGIONE, Juan Marco, “La Iglesia católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa”, *Cadernos Pagu*, núm. 50, 2017.
- VAGGIONE, Juan Marco, “Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious”, *Social Theory and Practice*, núm. 2, 2005.
- VALLIER, Kevin, “Convergence and Consensus in Public Reason”, *Public Affairs Quarterly*, núm. 4, 2011.
- VITA, Álvaro, “Sociedade Democrática e Tolerância Liberal”, *Novos Estudos CEBRAP*, 2009.

- WERLE, Denilson, “Tolerância, legitimação política e razão pública”, *Revista Dissertatio de Filosofia*, 2012.
- WHITE, Jonathan y YPI, Lea, *The Meaning of Partisanship*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- ZUCCA, Lorenzo, *A Secular Europe: Law and Religion in the European Constitutional Landscape*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- ZYLBERSZTAJN, Joana, *O princípio da laicidade na Constituição Federal de 1988*, Universidade de São Paulo, tesis de doctorado, 2012.

Evangélicos y laicidad mínima en Brasil: discusiones desde la filosofía política, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se publicó en versión digital el 28 de enero de 2022. Se utilizó tipo *Rotis Semi Serif* en 8.5, 9.8 y 10.8 puntos.

Actualmente Brasil es el país con el mayor número de católicos en el mundo. Sin embargo, frente al rápido crecimiento de la población evangélica en los últimos años, se espera que a lo largo de 2022 el catolicismo deje de ser la religión mayoritaria. Esto implicaría una eventual pérdida del trato preferencial del que ha gozado históricamente la Iglesia católica, especialmente ante las exigencias de un trato igualitario por parte de otras organizaciones religiosas, particularmente las protestantes.

Aunado a ello, en los últimos años, Brasil ha sido escenario de importantes transformaciones sociales que entrañan un desafío de las normas y prácticas tradicionales, muchas veces ancladas en creencias religiosas. Prueba de ello son el movimiento feminista, el LGBTI+, el negro y el indígena. Estas transformaciones se extienden al campo religioso, y posiblemente tendrán repercusiones en la forma de hacer política, en las estrategias electorales y en la manera en que habría de ser entendida la laicidad.

¿Podrá la laicidad del Estado brasileño responder a los cambios religiosos y sociales que se avecinan? Al respecto, este libro adopta una postura poco frecuente en los estudios sobre laicidad como elemento normativo, y la define como la separación entre política y religión. Su propósito consiste en mostrar que el Estado brasileño es liberal y democrático, además de mínimamente laico, para identificar los riesgos y frentes a los que es y será vulnerable.

