



El público en la teología pública: secularización, esfera pública y relacionamiento entre religión, Estado y sociedad

*Es posible respetar la fe sin compartirla,
se puede creer simultáneamente en Dios y en la razón
si presuponemos una imagen de nuestra cultura
que posee más de una dimensión.*

(Udo di Fabio).¹

El lugar de la religión en la esfera pública está en la mira, tanto en América Latina como en muchos otros países. Por una parte, hay una creciente investigación frente a

¹ En este caso y en los siguientes, las traducciones son propias. “Man kann Glauben respektieren ohne ihn zu teilen, an Gott und Vernunft kann auch zugleich geglaubt werden, wenn ein Bild unserer Kultur zur Grunde liegt, das mehr als nur eine Dimension besitzt“; DI FABIO, Udo. *Gemissen, Glaube, Religion*. Wandelt sich die Religionsfreiheit? 2. ed. ampl. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2012, p. 12. Udo Di Fabio es profesor de Derecho Público en la Universidad de Bonn y Miembro del Tribunal Federal Constitucional, que es el tribunal supremo de Alemania.

la (para muchos) sorprendente permanencia de la religión en el espacio público. Se esperaba que la combinación de secularización y modernización sería cuasi natural, y la religión iría así a replegarse progresivamente al ámbito meramente privado, o quizás incluso a desaparecer. En Europa Occidental, esto se confirmó hasta cierto punto. En Alemania, por ejemplo, a pesar de que dos tercios de la población confiesan pertenecer a una comunidad religiosa, mayormente evangélica (luterana, reformada o unida) o católica romana, es notable la distancia del resto de la población respecto de las instituciones religiosas. En el territorio de la antigua República Democrática Alemana (DDR), las personas sin religión aumentaron a un 68% de la población; en Alemania Occidental, solo un 15%.² Las razones para ellos son muchas. Se percibe, tanto en Occidente como en Oriente, una tendencia que va desde la indiferencia religiosa ligada al deseo de evitar el pago del impuesto eclesiástico, hasta una profunda decepción frente a los escándalos públicos como el caso de los sacerdotes pedófilos, revelados en los últimos años, pasando por la situación demográfica (tasa de natalidad muy baja). También vale recordar que se viene dando desde la Ilustración del siglo XVIII, un creciente distanciamiento de las iglesias por parte de los intelectuales. En el Oriente, es claro que el socialismo marginaba donde podía, la religión. Pero esto no explica por sí solo por qué razón la secularización de la sociedad fue tan profunda. El estudio “Religionsmonitor 2008”,³ que investigó no solamente la pertenencia formal, sino también la creencia y práctica religiosa individual, confirmó que la mayor parte de las personas sin religión en Alemania era *de facto* no religiosa —en claro contraste con el 8% de las personas sin religión en Brasil,

2 GABRIEL, Karl. Religiöser Pluralismus. Die Kirchen in Westdeutschland; en: BERTELSMANN STIFTUNG: *Religionsmonitor 2008*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007, p. 76-84, ver p. 78.

3 BERTELSMANN STIFTUNG. *Religionsmonitor 2008*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.

que en su gran mayoría tienen creencias religiosas, pero no pertenecen a ninguna institución religiosa. Parafraseando a Max Weber, podemos decir que, en Alemania, las personas sin religión no tienen, realmente, ninguna “musicalidad religiosa”.

Sin embargo, esto no es así en toda Europa, mucho menos en los Estados Unidos, África, o América Latina. Incluso en Asia, dominada por religiones antiguas, aparte del Islam, está creciendo también el cristianismo, al menos en números absolutos. En sus valiosos escritos, el historiador Philip Jenkins afirmó que “lejos de ser un artículo de exportación del occidente capitalista, un vestigio del imperialismo euro-americano, la cristiandad echó raíces en el Tercer Mundo y el futuro de la religión se sitúa en el Sur Global”.⁴ Por consiguiente, el centro gravitacional⁵ del cristianismo se desplaza hacia el Sur, donde se encuentra en franco progreso y ya superó numéricamente el cristianismo del Atlántico Norte. En 1910, más del 80% del cristianismo vivía en Europa y en América del Norte; hoy es solamente alrededor de un 40%. En África, el porcentaje de cristianos en relación con la población aumentó de un 9,4% en el año 1910 a cerca de un 50% hoy día. Dos tercios de todos los cristianos viven hoy en el hemisferio Sur. Hoy hay más cristianos

...lejos de ser un artículo de exportación del occidente capitalista, un vestigio del imperialismo euro-americano, la cristiandad echó raíces en el Tercer Mundo y el futuro de la religión se sitúa en el Sur Global...

4 “far from being an export of the capitalist West, a vestige of Euro-American imperialism, Christianity is now rooted in the Third World, and the religion’s future lies in the global South”; JENKINS, Philip. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Ed. Revised and enlarged edition. New York: Oxford University Press, 2007, p. xi.

5 Cf. sobre esto JOHNSON, Todd M.; ROSS, Kenneth R. *Atlas of Global Christianity 1910-2010*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

hablando chino que alemán.⁶ Brasil, por su parte, es el país con mayor número de católicos en todo el mundo. Al mismo tiempo, es el país con un mayor número de pentecostales. En su totalidad, Brasil tiene el segundo porcentaje mayor de cristianos en el mundo, detrás solo de los Estados Unidos.⁷

Por lo tanto, la combinación de secularización y modernización no se convirtió, como se tenía previsto, en la razón de una privatización completa o en la desaparición de la religión.⁸ Eso sí, están ocurriendo cambios en el campo religioso como lo muestra una vasta literatura sociológica y antropológica.⁹ Conforme a la reciente investigación de la entidad Latinobarómetro, Costa Rica tuvo una marcada disminución del número de católicos (del 81% en 1996 a un 62% en 2013), y un aumento de evangélicos (de un 9 a un 21% en el mismo período). En otras palabras: el catolicismo ya no es más tan dominante como lo fue, esto en un país en el cual la religión Católico-Romana es la religión del estado.¹⁰

6 Según JOHNSON; ROSS, 2009, p. 225, el número de cristianos de habla alemana es de 47.444.000, mientras que el de cristianos de habla china o mandarín es de 88.673.000 (en el año 2010).

7 Sobre este último dato, ver el cuadro de JENKINS, 2007, p. 104. Sobre el asunto en general, ver SINNER, Rudolf von. O cristianismo a caminho do sul: teologia intercultural como desafio à teologia sistemática, in: *Estudos Teológicos*, vol. 51, n. 1, p. 38-62, 2012.

8 Ver CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press, 1994; JOAS, Hans. *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. 2. ed. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2013.

9 Ver BARTZ, Alessandro; BOBSIN, Oneide; SINNER, Rudolf von. Conversão ou Trânsito Religioso?; en: REBLIN, Iuri Andr as; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Religião e Sociedade: Desafios contemporáneos*. São Leopoldo: Sinodal, 2012. p. 231-268.

10 Latinobarómetro, *Las religiones en tiempos del Papa Francisco*, Documento vom 16. April 2014, <http://www.latinobarometro.org/latNewsShow.jsp>, consultado el 21.4.2014. p. 11.

Es claro que el supuesto vínculo entre secularización y modernización depende de la definición de estos dos conceptos. En esta conferencia, me voy a concentrar en el concepto de secularización. Sobre modernización, diré apenas que se convirtió ya en parte del sentido común: que tenemos hoy modernidades, en plural, y no un modelo único de modernidad, o un proceso de modernización.¹¹

Desarrollaré mi tema de hoy en cinco pasos: 1) Definiré el concepto secularización; 2) analizaré el concepto de esfera pública y cómo las religiones se incluyen dentro de ella en una sociedad “post-secular” como diría Habermas, mostrando incluso algunas áreas de conflicto; 3) pasaré a abordar el concepto de ciudadanía, central para la democracia posterior al régimen militar en Brasil; 4) mostraré luego cómo tres iglesias cristianas representativas vienen contribuyendo efectivamente para la ciudadanía en Brasil; y 5) concluiré con algunas consideraciones sobre una teología de la ciudadanía desde una perspectiva protestante, especialmente, aunque no exclusivamente, luterana.

1. EL CONCEPTO DE SECULARIZACIÓN

El origen del término se encuentra en el derecho canónico: alude a la transferencia de un religioso, miembro de un convento o un monasterio, al clero diocesano. Imaginemos la salida de la vida contemplativa, representada por el monasterio, para el mundo, *Saeculum*, donde el sacerdote comenzaba a moverse entre el pueblo. Posteriormente, el término migró para el derecho eclesiástico público, refiriéndose a la transferencia de un

11 Cf. EISENSTADT, Shmuel N. *Múltiplas modernidades*. Lisboa: Livros Horizonte, 2007; SOUZA, Encida Maria de; MARQUES, Reginaldo (Orgs.). *Modernidades alternativas na América Latina*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

En distintos momentos históricos, Friedrich Gogarten y Harvey Cox señalaron la secularización como una consecuencia lógica del propio cristianismo.

patrimonio eclesiástico para el estado. En esta línea, adquirió las connotaciones sociales y culturales de un proceso de reducción de influencia de la iglesia en el estado y en la sociedad, en la medida en que una opción religiosa se tornó libre y facultativa, y los fundamentos del estado y de la sociedad vinieron a ser considerados seculares, libres de base religiosa. En buena medida, el propio cristianismo, especialmente el protestante, contribuyó para tal proceso. Cito como ejemplo el famoso enunciado del jurista protestante holandés Hugo Grocio, que dice que el derecho tenía que ser formulado *etsi Deus non daretur*, como si Dios no existiese. En distintos momentos históricos, Friedrich Gogarten y Harvey Cox señalaron la secularización como una consecuencia lógica del propio cristianismo.¹² Del lado católico, Leonardo Boff señaló la iglesia como un sacramento en el horizonte de la experiencia del mundo.¹³ Conviene recordar, como hace el antropólogo Talal Asad, que “lo secular” formaba parte de un discurso teológico, en tanto “lo religioso” o “la religión” es, como concepto universal y globalizado, una construcción de la modernidad secular occidental.¹⁴

12 Ver GIBELLINI, Rosino. Teologia da secularização; en: *A teologia do século XX*. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998. p. 123-151.

13 BOFF, Leonardo. *Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil. Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei, 1972; ID. A Igreja no processo da libertação: uma nova consciência e etapas de uma práxis; en: *Teologia do cativo e da libertação*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 253-275.

14 ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003. p. 192, citado por CASANOVA, José. *Europas Angst vor der Religion*. Trad. Rolf Schieder. Berlin: Berlin University Press, 2009, p. 85; cf. PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, especialmente la parte I sobre la epistemología de la ciencia de la religión.

El teólogo católico y sociólogo José Casanova distingue tres teorías de la secularización que pueden o deben ser verificadas empíricamente, sin estar necesariamente entrelazadas.¹⁵ Así, secularización sería: 1) una teoría de la diferenciación institucional de las esferas seculares (estado, economía, ciencia) de instituciones y normas religiosas; 2) una teoría del declive de convicciones y prácticas religiosas conforme a un grado de modernización; 3) una teoría de la privatización de la religión como presupuesto de una política moderna, secular y democrática.

De estas, la primera es cuestionada, por lo menos en el mundo occidental. Existe un cierto consenso de que el estado precisa mantener un grado de neutralidad e isonomía en relación con las comunidades religiosas sin que esto, necesariamente, signifique ser antirreligioso. Sin embargo, la tercera teoría, que implica que solamente un estado no religioso podría ser moderno, secular y democrático, es empíricamente engañosa. Persisten, también en el mundo occidental, estados con religiones oficiales —como el Reino Unido, Dinamarca y Noruega. Estos estados tienen, con todo, poblaciones muy distantes de la práctica religiosa tradicional, y no hay duda alguna de que sean estados democráticos. Hay, eso sí, una tendencia de *disestablishment*, como ocurrió en los últimos años en Suecia que es, como todos los países escandinavos, de tradición predominantemente luterana. Pero el hecho de existir una religión oficial, no ha impedido el alejamiento de la población de la religión, especialmente de la religión oficial, en porcentajes semejantes al de las pérdidas de la Iglesia Católica en los países de América Latina. De ninguna manera, el estatus legal de esas iglesias ha impedido la democracia, mucho menos la modernidad. En cuanto a la segunda teoría, del declive de la religión en el proceso de la modernización, ella es cuestionada, como mencioné anteriormente.

15 CASANOVA, 2009, p. 83-119.

2. LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

Interesa no restringir la reflexión sobre el lugar de la religión a su relación con el estado meramente, sino verla también en su relación con la sociedad. El teólogo de Princeton, Max Stackhouse, uno de los más prolíficos defensores de una teología pública, defiende la continua centralidad de la religión para cualquier sociedad, no obstante, la ubica dentro de un pluralismo religioso y en una sociedad civil, y no como una asociada monolítica del estado.¹⁶ Desde otra perspectiva, liberal y secular, el filósofo alemán Jürgen Habermas, viene formulando el concepto de esfera pública,¹⁷ que abarca el espacio entre el mundo de la vida, podríamos decir lo cotidiano, y el sistema político. Es una esfera de iniciativa privada, aunque de alcance público, basada en la acción comunicativa y

16 STACKHOUSE, Max. *Globalization and Grace*. God and Globalization vol. 4 New York: Continuum, 2007; Id. Sociedade civil, teologia pública e a configuração ética da organização política em uma era global; en: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia pública em debate*. Teologia pública vol. 1. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. p. 37-51; PAETH, Scott R.; BREITENBERG Jr., E. Harold; LEE, Hak Joon (Orgs.). *Shaping Public Theology: Selections from the Writings of Max L. Stackhouse*. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.

17 En su libro clásico HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa* [1962]. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984; Habermas trata esta configuración, a partir del siglo XVII, y de la decadencia, a partir del siglo XIX, de la esfera pública burguesa en Inglaterra, Francia y Alemania, debido a la expansión del mercado capitalista. El público pasa de ser un público “pensador de cultura” (*kulturräsonierenden*) a un público “consumidor de cultura” (*kulturkonsumierenden*), influenciado por los medios de comunicación masiva; ibid. p. 189ss. En el nuevo prefacio a la edición alemana, Habermas reconoce, sin embargo, la existencia de una esfera pública plebeya, como también el hecho de que su valoración de la inercia de una sociedad de masas ha sido demasiado pesimista: *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990. p. 21.

en argumentos racionales y seculares.¹⁸ En esta visión, la sociedad civil sirve como “una caja de resonancia” para las inquietudes y sugerencias del mundo y de la vida, y las enmarca dentro del sistema político.¹⁹ Para Habermas, esta esfera pública es un espacio comunicativo, discursivo y no deliberativo, en donde las decisiones y acciones de transformación son propias del sistema político, a saber, del gobierno, de la administración, del poder legislativo y del poder judicial; esta restricción es cuestionada por autores latinoamericanos.²⁰ La esfera pública es “una red adecuada para una comunicación de contenidos, puntos de vista y opiniones”, que filtra y sintetiza flujos comunicativos de lo cotidiano “a punto de condensarse en opiniones públicas ligadas a temas específicos”.²¹

En esta visión, la sociedad civil sirve como “una caja de resonancia” para las inquietudes y sugerencias del mundo y de la vida, y las enmarca dentro del sistema político.

18 Ver HABERMAS, Jürgen. *Teoría do agir comunicativo* [1981]. 2 vols. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

19 HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. p. 436.

20 Así, por ejemplo, el cientista político Leonardo Avritzer habla de “participatory publics”, en una esfera pública también deliberativa y no solamente discursiva: AVRITZER, Leonardo. *Democracy and the Public Space*. Princeton: Princeton University Press, 2002; cf. también JACOBSEN, Eneida. *A teologia ancorada no mundo da vida dialogicamente situada na esfera pública: uma contribuição ao debate contemporâneo sobre teologia pública*. Dissertação (Mestrado em Teologia). São Leopoldo: PPG-EST, 2011.

21 HABERMAS, 1994, p. 436; traducción según JACOBSEN, Eneida. Wann wird Argumentation zu Ausschließlichkeit? Über den habermasschen Begriff der Öffentlichkeit und die Kritik von Iris Young; en: GMAINER-PRANZL, Franz; SCHMUTZHART, Ingrid; STEINPATZ, Anna (Orgs.). *Verändern Gender-Studies die Gesellschaft? Zum transformativen Potenzial eines interdisziplinären Diskurses*. Frankfurt: Peter Lang, 2014 [en prensa]. Agradezco a Eneida por haber puesto a mi disposición su manuscrito.

El estado no puede desanimar a los creyentes ni a las comunidades religiosas a que ellos se manifiesten también, “en cuanto tal”, de forma política, porque no puede saber de antemano si la prohibición de tales manifestaciones no estaría privando a dicha sociedad, al mismo tiempo, de importantes recursos para la creación de sentido...

En cuanto a la religión, Habermas continúa defendiendo que es preciso traducir, en la esfera pública, argumentos religiosos en argumentos seculares al servicio del discurso público que es caracterizado, en primer lugar, por la plausibilidad de sus argumentos y por un procedimiento correcto que garantice la participación de todos y todas, permeado por lo tanto por la noción de “lo justo”, dispensando la noción de “bien”. Con todo, desde el año 2001 se viene hablando de una sociedad “post-secular” que “postula la persistencia de comunidades religiosas en un ambiente que continúa secularizándose”.²² En ésta, las religiones deberán cumplir tres

condiciones: 1) asimilar la existencia del pluralismo religioso, la convivencia con otras religiones; 2) reconocer la autoridad de las ciencias como detentoras del monopolio de conocimiento sobre el mundo; y 3) reconocer el estado constitucional de derecho, basado en un orden moral secular. Dados estos presupuestos, Habermas reconoce que “el sentido común, democráticamente esclarecido, no es un concepto singular, sino que describe la constitución mental de una esfera pública, compuesta por una *pluralidad de voces*. En estos asuntos, las mayorías seculares no deben llegar a conclusiones antes de escuchar atentamente las objeciones de aquellos entre sus oponentes, que se sientan vejados y agraviados en sus convicciones religiosas.”²³ Para Habermas, el “estado liberal

22 HABERMAS, Jürgen. Fé e saber [2001]. En: *O Futuro da Natureza Humana*. Trad. Karinna Jannini, revisão Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 135-154, ver p. 139.

23 HABERMAS, 2004, p. 146.

posee [...] tanto un interés en la liberación de voces religiosas en el ámbito de la esfera pública política, como en la participación política por parte de organizaciones religiosas. El estado no puede desanimar a los creyentes ni a las comunidades religiosas a que ellos se manifiesten también, “en cuanto tal”, de forma política, porque no puede saber de antemano si la prohibición de tales manifestaciones no estaría privando a dicha sociedad, al mismo tiempo, de importantes recursos para la creación de sentido”.²⁴ Así, con cautelas y restricciones, pero con una actitud mucho más positiva que antes, Habermas acoge la contribución de personas creyentes y comunidades religiosas dentro de la esfera pública. Sin embargo, ésta es una relación que continúa siendo conflictiva. Al dar dos ejemplos concretos, vuelvo al contexto brasileño, pero imagino que existen discusiones semejantes en otros países de América Latina.

El día 6 de marzo del 2012, el Tribunal de Justicia del Estado de Río Grande do Sul, determinó, por unanimidad, el retiro de crucifijos de los espacios de justicia en el Estado de Río Grande.²⁵ No era una novedad la polémica acerca de la presencia de símbolos religiosos, es decir de crucifijos, en espacios públicas como tribunales, hospitales, escuelas, etc. La novedad consistía en la decisión en

24 HABERMAS, Jürgen. *Religião na esfera pública. Pressuposições cognitivas para o ‘uso público da razão’ de cidadãos seculares e religiosos*; en: *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos* [2005]. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 129-167, ver p. 148.

25 “TJ determina retirada dos crucifixos dos prédios da Justiça gaúcha”, *Zero Hora* online del 6 de marzo de 2012, disponible en <http://zerohora.clicrbs.com.br/rs/geral/noticia/2012/03/tj-determina-retirada-dos-crucifixos-dos-predios-da-justica-gaucha-3686238.html> (consultado el 12 de marzo 2012). Aprovecho aquí libremente mi texto SINNER, Rudolf von. *Teologia pública no Brasil: um primeiro balanço*. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto (Orgs.). *Teologia pública – desafios teológicos e éticos*. Teologia pública vol. 3. São Leopoldo: Sinodal, 2012. p. 13-38.

favor de su retiro, así como el grupo que planteó esta petición: no fueron grupos secularistas o ateos confesamente organizados, sino la liga brasileña de lesbianas. Aun en diciembre, el Consejo de la Magistratura del Tribunal de Justicia había rechazado esta petición, aduciendo que “no representa una postura sesgada y que la presencia de los crucifijos rinde homenaje a la religiosidad, independientemente de cualquier credo”.²⁶ Sobre la presencia o no de crucifijos en espacios de poder público se plantea, por lo tanto, la cuestión de qué es, al final, lo que éstos representan: 1) ¿Son una tradición cultural del estado, del país? Si es así ¿a quién hacen mal?; 2) Por otra parte ¿Son símbolos de una religión específica? ¿Si es así, por qué están allí, en un Estado cuya constitución declara que “está prohibida a la Unión, a los Estados, al Distrito Federal y a los Municipios: I) establecer cultos religiosos o iglesias, subvencionarlos, obstaculizar su funcionamiento o mantener con ellos o sus representantes relaciones de dependencia o alianza, salvo la colaboración de interés público, en la forma de la ley” (Art. 19)? O ¿Son, todavía, como sugiere una decisión inicial del Tribunal de Justicia del estado de Rio Grande do Sul, símbolos de una religión general, de una invocación de trascendencia semejante a la invocación de “protección de Dios” incluida en el preámbulo de la Constitución Federal? El redactor de la nueva decisión, Claudio Baldino Massiel, afirmó que “resguardar el espacio público del poder judicial para el uso exclusivo de símbolos oficiales del Estado, es el único camino que corresponde a los principios constitucionales republicanos de un estado laico, debiendo de prohibirse la mantención de crucifijos y otros símbolos religiosos

26 “Grupo pede a retirada de crucifijos de órgãos da Justiça gaúcha”, *Zero Hora* online del 13 de febrero de 2012, disponible en <http://zerohora.clicrbs.com.br/rs/geral/noticia/2012/02/grupo-pede-a-retirada-de-crucifijos-de-orgaos-da-justica-gaucha-3662734.html> (consultado el 12 de marzo 2012).

en los ambientes públicos”.²⁷ Al contrario de esto, una sencilla interpretación es ofrecida por el exministro del Tribunal Supremo Federal, Paulo Brossard, para quien la decisión del Tribunal de Justicia constituye “un equívoco”. Él invoca la opinión de Rui Barbosa, redactor del famoso decreto 109-A (1890) que abolió el patrocinio y estableció la libertad religiosa plena, quien también defendió la opinión de que: “a mi juicio, los crucifijos existentes en los juzgados de la corte no están allí para reverenciar a una de las personas de la Trinidad, según la teología cristiana, sino a alguien que fue acusado, procesado, juzgado, condenado y ejecutado hasta su crucifixión final en infracción a las normas legales históricas, siendo víctima finalmente, incluso de la cobardía de Pilatos, que teniendo consciencia de la inocencia del perseguido, prefirió lavarse las manos, por lo que pasará a la historia”.²⁸ Este es un argumento interesante, si bien no explica por qué deberían existir cruces en otras oficinas públicas (despachos, aulas, hospitales), dado que debería ser específico del ámbito de los tribunales. Al mismo tiempo, se pregunta por qué, si siguiésemos el argumento de Brossard, los crucifijos se encuentran en el campo visual del reo y no en el de los jueces, ya que son estos a quienes debería serles recordado el error de justicia de Pilatos – si es que fue, de hecho, un error de justicia.

Un número del periódico *Cero Hora*, muestra parlamentarios evangélicos en oración bajo el título de “Gobierno observa cómo los evangélicos frenan al PT”. En el encabezado del artículo, dice

27 “Determinada a retirada dos crucifijos dos prédios da Justiça gaúcha”, http://www.tjrs.jus.br/site/imprensa/noticias/#../system/modules/com.br.workroom.tjrs/elements/noticias_controller.jsp?acao=ler&idNoticia=172854 disponible en (consultado el 12 de marzo 2012). Decisión publicada en el *Diário da Justiça* (RS) versión electrónica, año 19, n. 4.786, del 9 de marzo de 2012, p. 1 y 2.

28 BROSSARD, Paulo. “Tempos apocalípticos” [I], *Zero Hora* del 12 de marzo 2012, p. 13.

... la conjunción de la religión con la política limita al gobierno e inhibe iniciativas históricas de la izquierda, como la legalización del aborto o el combate a la homofobia ... es fuerte en este aspecto la articulación de la bancada evangélica, con 80 miembros parlamentarios ... es aún más fuerte tal musculatura, si se toma en cuenta que la posición de los evangélicos en los asuntos mencionados (aborto, homosexualidad), coincide en gran parte con la posición de la Iglesia Católica, aun cuando ésta no tenga, propiamente, una bancada articulada en el congreso.

que, “la expiación pública del Secretario General de la Presidencia, Gilberto Carvalho, resume con nitidez cómo la conjunción de la religión con la política limita al gobierno e inhibe iniciativas históricas de la izquierda, como la legalización del aborto o el combate a la homofobia”.²⁹ Sin duda, es fuerte en este aspecto la articulación de la bancada evangélica, con 80 miembros parlamentarios. Ella tiene, como afirma el artículo, “musculatura política”. Considero que es aún más fuerte tal musculatura, si se toma en cuenta que la posición de los evangélicos en los asuntos mencionados (aborto, homosexualidad), coincide en gran parte con la posición de la Iglesia Católica, aun cuando ésta no tenga, propiamente, una bancada articulada en el congreso. Además, se dice que

hay un “eficiente canal de comunicación de los pastores con casi cuarenta millones de fieles a los que el gobierno teme”. Considero exagerado esto, pues este gran número de fieles no es un bloque homogéneo ni funciona, tampoco, simplemente al mando de los pastores. Aun así, es un sector significativo de la población (20%), y ningún político puede darse el lujo de dejarlo de lado. Llama la atención el comentario de Klécio Santos, titulado “Cruzada Oscurantista”, donde considera al gobierno “presa de anacrónicas

²⁹ SCHAFFNER, Fábio. Governo vigiado: Como os evangélicos freiam o PT. *Zero Hora*, Porto Alegre, 19 de febrero de 2012, p. 6.

predicaciones religiosas”.³⁰ Este juicio, común cuando las iglesias mantienen opiniones contrarias a las de los intelectuales, es demasiado apresurado y muestra poca comprensión de la nueva dinámica política que ha emergido a raíz de la presencia de los evangélicos.³¹ Conuerdo con Santos, con todo, en el hecho de que “por más que temas como la legalización del aborto o el matrimonio homosexual sean aun tabús, es prudente que este debate se vea libre de convicciones ideológicas o creencias doctrinarias” – siempre que “libre” no signifique “exento”, sino dirigido al esfuerzo necesario de todas las personas por alcanzar consensos que no impliquen, necesariamente, adoptar los mismos puntos de vista. La sociedad brasileña, inmersa en una situación de pluralismo religioso nunca antes vista, precisa de soluciones pragmáticas aceptables a personas de diferentes convicciones.

Más importante que tales controversias, con todo, me parece analizar la contribución efectiva de las comunidades religiosas a la ciudadanía, término clave de la democracia en Brasil y, tal vez, en otros lugares. Abordaremos esto a continuación.

3. LA CENTRALIDAD DE LA CIUDADANÍA EN BRASIL

A continuación quiero ofrecer una visión panorámica sobre el tema de la ciudadanía en Brasil, su significado, sus desafíos prácticos

30 SANTOS, Klécio. Cruzada obscurantista. *Zero Hora*, Porto Alegre, 19 de febrero de 2012, p. 6.

31 Sobre esta presencia política evangélica ver, por ejemplo, las obras de FRESTON, Paul. *Evangélicos na Política Brasileira: História ambígua e desafio ético*. Curitiba: Encontro, 1994; *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001; *Religião e Política, sim; Igreja e Estado, não: os evangélicos e a participação política*. Viçosa: Ultimato, 2006.

y sus fundamentos teológicos.³² Mi propio descubrimiento de la teología pública como una forma adecuada de pensar los desafíos de la justicia social y de la liberación en un contexto democrático, está fuertemente ligada a la reflexión y la práctica en Sudáfrica, así como a la crítica necesaria en ésta, que permite corregir la eventual tentación de la teología pública de pretender superar, sustituir o abolir la teología de la Liberación.”³³ Mi interés en el tema de la ciudadanía se originó en un teólogo de la liberación, Hugo Assmann, quien en un artículo seminal publicado en 1994 argumentó que “la teología de la ciudadanía y de la solidaridad” debería ser la continuación de la teología de la liberación.³⁴ Este énfasis fue fomentado por la necesidad de incentivar un impacto más concreto basado en los enunciados y experiencias de la teología de la liberación, y también de permitir nuevas contribuciones al debate, como aquellas de algunos teólogos pentecostales que mostraban resistencia al término “liberación” y a su análisis social subyacente, aun cuando su propia teología puede, no obstante, llegar a promover muchas intuiciones comunes con las de la teología de

32 Hago uso libre aquí de mi texto SINNER, Rudolf von. Igrejas e democracia no Brasil: por uma teologia pública cidadã; en: ROSA, Wanderley Pereira da; RIBEIRO, Osvaldo Luiz (Orgs.). *Religião e Sociedade (Pós)Secular*. São Paulo: Academia Cristã, Vitória: Unida, 2014. p. 245-276.

33 Cf. los debates en VILLIERS, Etienne de (Org.). Special Issue: Public Theology in the South African Context. *International Journal of Public Theology*, Leiden, vol. 5, n. 1, p. 1-122, 2011; también la tesis de BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. *E a luta continua: propostas para uma teologia pública libertadora para o desenvolvimento construída em diálogo com a reflexão teológica sul-africana*. Tese (doutorado em Teologia). São Leopoldo: Programa de Pós-Graduação em Teologia/Faculdades EST, 2013.

34 ASSMANN, Hugo. Teologia da Solidariedade e da Cidadania. Ou seja: continuando a Teologia da Libertação; en: ID., *Crítica à Lógica da Exclusão*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 13-36.

la liberación.³⁵ Ciudadanía se convirtió en un término clave de la democracia en Brasil después de la transición, o sea, a partir de la segunda mitad de la década de los 80.³⁶ Como tal, el término sustituyó a los de “sociedad civil”, “autonomía” y “oposición a los militares”.³⁷ Inicialmente, marca un estatus legal que se aplica a los ciudadanos/as nacionales y, en menor grado, a los y las extranjeras residentes. El término funciona también como una “identidad sociopolítica”.³⁸ No solo incluye derechos y deberes, sino también virtudes cívicas, y una actitud de parte de los ciudadanos y las ciudadanas en relación con su estatus, y en relación con otros y otras y con el Estado, que está implícito en el concepto. La sociedad civil es, de cierta manera, una expresión institucionalizada de la lucha de los ciudadanos y las ciudadanas para dar forma y eficacia a la ciudadanía, y su presencia es señal de una ciudadanía democrática, activa y participativa, más allá del mero voto que, evidentemente, procura incentivar. Las iglesias cristianas y otras comunidades reli-

35 Cf. la tesis de MAJEWSKI, Rodrigo Gonçalves Majewski, *Assembléa de Deus e teologia pública: o discurso pentecostal no espaço público*. Dissertação (Mestrado em Teologia). São Leopoldo: Programa de Pós-Graduação em Teologia/Faculdades EST, 2010; ID. Teologia pentecostal e espaço público; en: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. Teologia Pública vol. 3. São Leopoldo: Sinodal, 2012. p. 203-228.

36 Sobre la importancia de la ciudadanía en Sudáfrica ver LE BRUYNS, Clint. The Church, Democracy, and Responsible Citizenship. *Religion & Theology*, Leiden, vol. 19, n. 1-2, p. 60-73, 2012, también BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch; LE BRUYNS, Clint; SINNER, Rudolf von. *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: Cidadania, interculturalidade e HIV/AIDS*. Teologia pública vol. 4. São Leopoldo: Sinodal, 2014 [en prensa].

37 SINNER, Rudolf von. *The Churches and Democracy in Brazil: Towards a Public Theology Focused on Citizenship*. Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2012. p. 66; HOCHSTETLER, Kathryn. Democratizing Pressures from Below? Social Movements in the New Brazilian Democracy. In: KINGSTONE, Peter R.; POWER, Timothy P. (Orgs.) *Democratic Brazil. Actors, Institutions, and Processes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000. p. 162-182.

38 A “socio-political identity”; HEATER, Derek. *A Brief History of Citizenship*. New York: New York University Press, 2004. p. 1.

giosas son, efectivamente, parte de la sociedad civil y contribuyen fomentando, de algún modo, la ciudadanía.

“Ciudadanía”, como el concepto es utilizado en Brasil, denota más bien un campo conceptual que un concepto claramente definido, esto debido a la siempre creciente pluralidad de sujetos, temas, objetivos y políticas. Históricamente, el concepto fue forjado en Occidente, teniendo como sus referencias iniciales Atenas y Roma, pasando por las revoluciones del siglo XVIII en los Estados Unidos de América y en Francia.³⁹ Esto explica que una noción liberal de ciudadanía haya influido la Constitución Imperial de 1884 y en la futura historia constitucional del país. La mayoría de autores brasileños sigue las tres categorías del sociólogo británico Thomas H. Marshall (1893-1981), es decir, derechos civiles, políticos y sociales, conquistados en este orden en los siglos XVIII, XIX y XX respectivamente, teniendo a Gran Bretaña como referencia.⁴⁰ El historiador y cientista político brasileño José Murilo de Carvalho, con todo, argumenta que el orden de conquista fue invertido en Brasil. Si bien los derechos civiles, inspirados por la Constitución Francesa de 1791 y por la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano”, fueron incluidos ya en la Constitución Imperial de 1824, Carvalho aclara: “pero si estos derechos aun hoy día son letra muerta para la gran parte de la población, ¿qué decir del Brasil del siglo XIX, cuando aún había esclavitud y casi toda la población llamada libre, vivía bajo el estricto control de los señores de la tierra?”⁴¹

39 Cf. PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi. *História da Cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003.

40 Ver MARSHALL, Thomas H. *Class, Citizenship, and Social Development*. Garden City: Anchor Books, 1965. p. 71-134

41 CARVALHO, José Murilo de. Interesses contra a cidadania; en: DA MATTA, Roberto et alii. *Brasileiro: cidadão?* São Paulo: Cultura, 1992. p. 87-125, ver p. 97.

Se dieron entonces, según Carvalho, los derechos sociales, que fueron introducidos bajo la dictadura Getúlio Vargas en el Estado Nuevo (1937-1945). Estos incluyeron la creación de un Ministerio de Trabajo, de Industria y de Comercio, y especialmente de una enorme colección de leyes de trabajo en la Consolidación de las Leyes de Trabajo (CLT), que incluía numerosas protecciones y un sistema de pensiones. Esta fue finalizada en 1943 y aún está en vigencia hoy en día. Así, Vargas pudo crear para sí la imagen de un “padre de la nación” benevolente, en cuanto que los derechos civiles y políticos eran sumamente restringidos, los medios de comunicación fueron censurados, y los intelectuales y políticos críticos fueron perseguidos.⁴² Bajo el régimen militar (1964-1985), fueron introducidos más avances sociales, como la creación de un sistema unificado de pensiones, ampliado también ahora a trabajadores rurales, empleados y empleadas domésticas y autónomos; el Fondo de Garantía por Tiempo de Servicio (FGTS) fue creado para funcionar como seguro de desempleo. De nuevo, los derechos políticos fueron sumamente restringidos, pero las estructuras democráticas y el voto permanecieron, aun cuando eran poco más que solamente una fachada. En la medida en que la transición democrática progresaba, la participación política se convirtió en una posibilidad real para las personas. En la medida en que se hicieron avances significativos en esta área de los derechos sociales y políticos, fueron los derechos civiles los que “presentaron mayores deficiencias en términos de su conocimiento, extensión y garantías”.⁴³

El uso frecuente de los términos “conquista”, “participación”, “emancipación” y “ciudadanía activa”, en la literatura brasileña,

42 Cf. FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 364-389.

43 CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil. O longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 210.

indica la esperanza y, de hecho, la expectativa de que aquellas personas activas en la sociedad civil, pudiesen construir una nueva sociedad con roles invertidos —una sociedad “de abajo”, con más énfasis para lo social que para lo individual, e incluso hasta un tipo de República Socialista.⁴⁴ Los y las teólogas de la liberación, fuertemente articulados con el liderazgo de la sociedad civil, siguieron esta línea, conforme mostré en otro lugar.⁴⁵ Me parece que hay, en ambas posiciones, cierta exageración al considerar el potencial del pueblo y de sus movimientos, aparte de presentar una noción bastante abstracta de “pueblo”, que no toman en cuenta significativas diferencias. Esta fuerte esperanza fue frustrada —pero de ningún modo extinguida— por ciertos eventos que tuvieron lugar en 1989.⁴⁶ Me refiero no solo a la caída del Muro de Berlín, sino a la derrota de Lula en las elecciones por la presidencia de Brasil, y a la discontinuidad del gobierno Sandinista en Nicaragua. Así, precisaban ser elaboradas nuevas formas de participación dentro de un horizonte más modesto (la “construcción” de ciudadanía en un “proceso”). El cálculo participativo forma parte de esta nueva visión, relativamente modesta en términos cuantitativos, pero muy importante con todo, por marcar un aumento concreto en la par-

44 La ciudadanía es, para DEMO, Pedro. *Cidadania menor*: Algumas indicações quantitativas de nossa pobreza política. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 17, “um processo histórico de conquista popular, através do qual a sociedade adquire, progressivamente, condições de tornar-se *sujeito histórico consciente e organizado*, com capacidade de conceber e efetivar projeto próprio. O contrário significa a condição de massa de manobra, de periferia, de marginalização.”

45 Cf. SINNER, Rudolf von. Da Teologia da Libertação para uma teologia da cidadania como teologia pública, in: III Fórum Mundial de Teologia e Libertação. São Leopoldo: EST, 2009. CD-ROM, 117-141; también disponible en <http://www.wftl.org/pdf/018.pdf>, consultado el 17 junio de 2013.

46 Sobre este año en perspectiva global, ver las contribuciones de KOSCHORKE, Klaus (Org.). *Falling Walls: The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.

ticipación popular y democrática.⁴⁷ Las medidas del voto popular (referendo, plebiscito, e iniciativa popular), previstas en la Constitución de 1988 y señaladas en un estudio mayor de Benevides⁴⁸ como elementos de una “ciudadanía activa”, fueron utilizadas hasta hoy solamente en dos ocasiones. En el plebiscito sobre la forma de gobierno (1993), y en el referendo para la prohibición del comercio de armas y municiones (2005). Esto es una pena, pues sería otro avance significativo de la participación popular en la política. Al mismo tiempo, señala también qué tipo de asuntos deberían ser sometidos al voto popular. Todavía no se ha promovido ningún plebiscito sobre la pena de muerte, pero en caso de llegarse a esto, es posible que encuentre una mayoría favorable. Sin embargo, un voto de estos atentaría contra los derechos fundamentales, los cuales, se asume, no deberían estar a merced de una votación.⁴⁹

El uso frecuente de los términos “conquista”, “participación”, “emancipación” y “ciudadanía activa”, en la literatura brasileña, indica la esperanza y, de hecho, la expectativa de que aquellas personas activas en la sociedad civil, pudiesen construir una nueva sociedad con roles invertidos —una sociedad “de abajo”, con más énfasis para lo social que para lo individual...

Otra tendencia en el discurso sobre la ciudadanía, incluye un énfasis en la “cultura cívica” y, especialmente, en la “virtud”, en la

47 Cf. FISCHER, Nilton; MOLL, Jaqueline (Orgs.). *Por uma nova esfera pública: a experiência do orçamento participativo*. Petrópolis: Vozes, 2000; FEDOZZI, Luciano. *Orçamento participativo: reflexões sobre a experiência de Porto Alegre*. 3. ed. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2001.

48 BENEVIDES, Maria Vitória de Mesquita. *A cidadania ativa: referendo, plebiscito e iniciativa popular*. São Paulo: Ática, 2003.

49 De acuerdo con el quinto Informe Nacional sobre Derechos Humanos en Brasil, de la Universidad de São Paulo, 44 % de los consultados afirmaron que la pena sería, al menos, aceptable; NÚCLEO DE ESTUDOS DA VIOLÊNCIA DA USP. *5º Relatório Nacional sobre os Direitos Humanos no Brasil*. São Paulo: USP, 2012. p. 46.

línea de Tocqueville y Durkheim y, también, entre comunitaristas como Bellah, Etzioni y Waltzer.⁵⁰ Esa tendencia es menos fuerte en Brasil y en América Latina, aun cuando percibamos señales de esto al hablarse de “responsabilidad”, “deber” y “comportamiento”.⁵¹ Es por eso que el “aprender” la democracia⁵² y la educación⁵³ son siempre vistos como centrales. Tampoco sorprende que este aspecto sea de interés particular de teólogos y teólogas, especialmente de aquellos que piensan la sociedad en términos de una comunidad amplia, como hace Leonardo Boff, quien enfatiza las “virtudes para un mundo otro posible”,⁵⁴ tales como la hospitalidad, la convivencia y la comensalidad. Las iglesias son, o por lo menos pueden ser, escuelas de democracia, donde los caminos para entrelazar motivación, análisis y acción serían probados en una discusión participativa.

Resumiendo, concuerdo con los autores y autoras brasileños en que la ciudadanía no puede ser reducida a derechos y deberes en

50 Cf. JANOSKI, Thomas. *Citizenship and Civil Society*. New York: Cambridge University Press, 1998. p. 7.

51 Por ejemplo JELIN, Elizabeth. Construir a Cidadania: uma visão desde baixo. *Lua Nova*, vol. 33, p. 39-57, 1994, afirma (a partir del caso de Argentina, pero en una situación parecida a la de Brasil), la necesidad de reconstruir y transformar las instituciones del Estado y de la sociedad civil, aunque enfatiza también que “as pessoas têm que adotar comportamentos e crenças adequadas ou coerentes relativamente à noção de democracia, aprendendo a atuar dentro do renovado sistema institucional” (ibid., 55).

52 Cf. KRISCHKE, Paulo. *The Learning of Democracy in Latin America: Social Actors and Cultural Change*. New York: Nova Science, 2001.

53 Cf. BUFFA, Ester; ARROYO, Miguel; NOSELLA, Paolo. *Educação e cidadania: quem educa o cidadão?* São Paulo: Cortez, 2007; PAULY, Evaldo Luis. *Ética, educação e cidadania: questões de fundamentação teológica e filosófica da ética da educação*. São Leopoldo: Sinodal, 2002; STRECK, Danilo R. *Educação para um novo contrato social*. Petrópolis: Vozes, 2003.

54 BOFF, Leonardo. *Virtudes para um outro mundo possível*. 3 vols. Petrópolis: Vozes, 2006.

un estado nacional. Primero, porque la ley, tal como está escrita, requiere estar fundamentada en algo que sea anterior a ella, algo con lo que las personas concuerden ampliamente o al menos se sientan comprometidas. Importan aquí, la moral, las normas culturales y religiosas de referencia y, especialmente, los derechos humanos, los cuales, por definición, sobrepasan las fronteras nacionales. *Segundo*, la ley es inútil en cuanto no es, efectivamente, disponible para las personas, lo que incluye tanto el hecho de cómo es ella aplicada por las autoridades instituidas para ello, como la forma en la que es percibida por los y las ciudadanas. *Tercero*, la ciudadanía está conformada por el discurso y por la práctica en la esfera pública. La sociedad civil, la cual defino como esa parte organizada basada en la iniciativa privada con fines públicos, comprometida con el fomento de la ciudadanía en la esfera pública con el fin de promover el bien común de toda la sociedad, tiene su tarea específica en esta esfera.

En lo que sigue, voy a abordar la contribución concreta de tres iglesias representativas para la ciudadanía en el Brasil.

4. IGLESIAS Y CIUDADANÍA EN BRASIL

En cuanto a la *Iglesia Católica Romana* en el Brasil, es notorio que durante el régimen militar (1964-1985), a pesar de estar contenta inicialmente con la llamada “revolución” de los militares, acaba asumiendo, paulatinamente, la defensa del pueblo y una posición crítica en cuanto a la violación de los derechos humanos y a la creciente pobreza en el país. El cientista político estadounidense Alfred Stepan concluye que: “hasta mediados de 1970, la Iglesia Brasileña se había convertido en la iglesia católica más progresiva e institucionalmente innovadora en el mundo entero. Con el apoyo inicial del Vaticano, se convirtió, también, en el más legítimo, más nacional y más útil recurso institucional para las fuerzas

... hasta mediados de 1970, la Iglesia Brasileña se había convertido en la iglesia católica más progresiva e institucionalmente innovadora en el mundo entero..

de oposición de la sociedad civil”.⁵⁵ La así llamada “Iglesia Popular”, en referencia a las comunidades eclesiales de base, teólogos de la liberación y un buen número de obispos que apoyaban a éstos, permaneció numéricamente modesta, pero dejó sin duda una marca histórica.⁵⁶ Muchos líderes de la sociedad civil vinieron de esta “iglesia popular” y pudieron contar con su apoyo continuo. Así, la Iglesia Católica hizo ciertamente una importante contribución para la transición democrática.

Especialmente después del retorno de la democracia, hubo una ola de introspección y conservadurismo en la Iglesia Católica de Brasil. Si bien, la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB) continuó haciendo importantes contribuciones al debate sobre la democracia,⁵⁷ y sacerdotes como Frei Beto, Leonardo Boff y muchos otros participaron activamente, en la construcción de una alternativa política, especialmente por medio del Partido

55 “by the mid-1970s the Brazilian Church had become the most theologically progressive and institutionally innovative Catholic Church in the world. With the initial support of the Vatican, it also became in Brazil the most legitimate, most nation-wide, and most useful organizational resource for the opposition forces of civil society.” STEPAN, Alfred (Org.). *Democratizing Brazil: Problems of Transition and Consolidation*. New York: Oxford University Press, 1989. p. xii; cf. también MAINWARING, Scott. *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*. Stanford: Stanford University Press, 1986. Para un acercamiento amplio acerca de la contribución de las iglesias a la ciudadanía en el Brasil posterior al régimen militar, ver SINER, 2012, p. 121-278.

56 Para una defensa de este proyecto, ver BOFF, Leonardo. *Novas fronteiras da Igreja: o futuro de um povo a caminho*. Campinas: Verus Editora, 2004.

57 Cf. INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (Org.). *Presença Pública da Igreja no Brasil (1952-2002): Jubileu de Ouro da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 2003.

de los Trabajadores.⁵⁸ En especial, el tema de la reforma agraria y los derechos de los pueblos indígenas fue tratado regularmente en la CNBB y en muchas diócesis. La iglesia tuvo un papel activo durante el proceso de la constituyente (1986-1988), e hizo un número considerable de propuestas, las cuales están bien documentadas.⁵⁹ Antes del proceso constituyente propiamente dicho, la CNBB había expuesto sus principios en la declaración pastoral “Por un Nuevo Orden Constitucional”, pronunciamiento aprobado por la 24 Asamblea General de la CNBB en abril de 1986. Allí, los obispos afirmaban que “la nueva constitución no deberá restringirse a la reorganización del estado y de sus relaciones con la sociedad. Ella deberá traducir la búsqueda de un nuevo modelo de sociedad (...). Modelo que se basará en las exigencias éticas de una sociedad humana, y en la extensión de la ciudadanía efectiva a todos los brasileños y brasileñas sin excepción. Dentro de ese nuevo modelo, corresponderá a todos los ciudadanos el papel de participar corresponsablemente en el empeño por el perfeccionamiento social, y corresponderá al Estado la función de promover el bien común, que caracterizan una democracia orgánica y participativa.”⁶⁰

Aquí como en otros documentos, la CNBB insiste en la necesidad de medidas de participación popular (referendo, acción legal colectiva, etc.); en derechos fundamentales para todos; en la

58 Sobre su actuación en el gobierno Lula, ver BETTO, Frei. *Calendário do poder*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

59 CNBB, *Participação popular e cidadania: a igreja no processo constituinte*. São Paulo: Paulinas, Estudos da CNBB 60, 1990; HERKENHOFF, João Baptista. *Direito e Cidadania*. São Paulo: Uniletras, 2004.

60 CNBB, *Por uma nova ordem constitucional*. Documentos da CNBB 36, 1986, disponible en <http://www.wftl.org/pdf/018.pdf>, consultado el 19 de junio de 2013. Párrafo n° 10.

igualdad de las mujeres y, en general, en el re-establecimiento de un estado constitucional, entre otros. En tanto que todo poder emana, en última instancia, de Dios, en una democracia el poder emana del pueblo. El estado, en este sistema, debe utilizar este poder para servir al pueblo, erradicar la miseria y servir el bien común.⁶¹ La iglesia, además, reconoce que ella debe dar un buen ejemplo y experimentar, ella misma, la conversión que está proponiendo. Con todo, constata claramente: “si bien en la iglesia del Señor Jesús el poder no viene del pueblo, ni es ejercido en nombre del pueblo, queremos trabajar generosamente para que se consoliden en nuestras diócesis y en nuestras comunidades, el espíritu de comunión, el clima de corresponsabilidad, el respeto mutuo, la actitud de servicio y el florecimiento de adecuados mecanismos de participación (cf. Mateo 20.15-18), excluyendo toda forma de autoritarismo arbitrario”.⁶²

En el nivel político, los militantes de izquierda católica pusieron su esperanza en la administración Lula, pero no pocos se apartaron mientras tanto, a raíz de la desilusión experimentada con la transición del Partido de los Trabajadores de la oposición

61 CNBB. *Exigências éticas da ordem democrática*. São Paulo: Paulinas, 1989. Párrafo 7. En general, la CNBB sigue los principios fundamentales de la doctrina social católica, basada en la dignidad humana, el bien común, la subsidiariedad y la solidaridad, orientada por los valores de la verdad, la libertad, la justicia y el amor; cf. PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compendio da Doutrina Social da Igreja*. [2005] 7. ed. São Paulo: Paulinas, 2012. Parágrafos n° 197ss. Esta doctrina ha adoptado, a su vez, la “opción preferencial por los pobres”, tal como ésta ha sido desarrollada por el episcopado latinoamericano, cf. parágrafos 182ss.

62 CNBB, 1989, párrafo n° 107. Sutilmente, pero aun así con claridad, Clodovis Boff indica que esto debería significar que, para tener credibilidad, la iglesia debería estar no solo “viviendo o espíritu democrático, mas procurando se dotar também de estruturas que sejam efetivamente democráticas”; BOFF, Clodovis. *Fé cristã e democracia*; en: BENTO, Fábio Régio (Org.). *Cristianismo, humanismo e democracia*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 77-105, ver p. 101.

al gobierno, lo que dejó muchos objetivos desatendidos. Los pronunciamientos, los análisis y las reflexiones de la CNBB sobre la pobreza, la justicia social y la democracia siguieron publicándose, asumiendo ésta el papel de un vigilante crítico respecto de la política y la sociedad. Hay aún muchas pastorales que desempeñan trabajo específico con niños, mujeres, prisioneros y personas enfermas (inclusive VIH/Sida) entre otras, y que son percibidas positivamente por la población. Por otra parte, una posición inflexible impuesta por Roma en relación con el aborto y los anticonceptivos, no es apreciada. En relación con la bioética, por ejemplo, la investigación con células madre embrionarias, su posición es percibida por los medios de comunicación y por los eruditos como siendo retrógrada.

En resumen, podemos decir que la CNBB ha sido y continúa siendo consistente en su debate con el gobierno, tanto como lo es en su participación en la sociedad civil, si bien, indirectamente por medio de la acción de sus pastorales. Internamente, con todo, ha tenido y continúa teniendo, una re-tradicionalización que entre otras cosas, insiste en el papel central del sacerdote y de los demás ministros ordenados. La iglesia se percibe, claramente, como parte de la sociedad y es consciente de no ser un partido político y, por lo tanto, como no estando autorizada a dar instrucciones directas sobre cómo el Estado, la sociedad o la política deberían funcionar. En todos los documentos, el liderazgo de la iglesia reconoce que su papel en la política es limitado, pero ven su papel continuo en, por ejemplo, animar la participación electoral sobre la base de criterios éticos. Ella entiende su papel como educadora propiamente, dando orientaciones y siendo un socio crítico del Estado y de la sociedad alertando sobre las necesidades de las personas y, no en último lugar, vigilando el lugar debido de la religión. Sin embargo, en cuanto la iglesia contribuye para el conocimiento y la consciencia de la ciudadanía y de sus derechos en muchas de sus

Durante el régimen militar, las iglesias Protestantes históricas permanecieron, por regla general, en silencio y colaboraron más o menos activamente con la nueva situación, algunas hasta denunciando a sus hermanos y hermanas considerados como comunistas. La Comisión Nacional de la Verdad está, actualmente, investigando estas acciones...

pastorales, insiste que ella misma no es una democracia, una vez que el poder que sustenta no emana del pueblo. Es asunto de debate continuo si, por lo menos, no podría estar más “con” las personas de lo que lo hace actualmente.

Durante el régimen militar, las iglesias Protestantes históricas permanecieron, por regla general, en silencio y colaboraron más o menos activamente con la nueva situación, algunas hasta denunciando a sus hermanos y hermanas considerados como comunistas. La Comisión Nacional de la Verdad está, actualmente, investigando estas acciones, un capítulo todavía

bastante complejo de la historia de Brasil. La *Iglesia Evangélica de Confesión Luterana de Brasil* (IECLB) y sus precursoras, conformada mayormente por inmigrantes alemanes que llegaron a Brasil a partir de 1924, tuvo que luchar, inicialmente, por su propia ciudadanía hasta la introducción de la libertad religiosa plena en la Constitución Republicana en 1890. Desde la unificación del “Imperio Alemán” en 1871 hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial, esta iglesia se identificó y fue identificada, en gran parte, con su país de origen. A partir de 1945, tuvo que luchar para redefinir su identidad entre sus raíces inmigrantes alemanas y su deseo de ser verdaderamente brasileña.⁶³ Esto la hizo ser más reticente al oponerse a un gobierno que asumió el tema del patriotismo brasileño como central, ya que toda crítica sería comprendida como una evidencia renovada de la identidad foránea de la IECLB. Un grupo de intelectuales críticos,

63 Cf. SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação: o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

sin embargo, adquirió influencia en el liderazgo de la iglesia después del choque sufrido por la IECLB cuando la Federación Luterana Mundial decidió transferir su 5ª Asamblea de Porto Alegre para Evián, en Francia, en 1970. La idea detrás de este traslado era la de evitar el aprieto público que causaría, dar una señal potencial de apoyo indebido al régimen militar brasileño. Aun cuando haya sido un proceso bastante doloroso y lleno de malentendidos, parece que este evento sirvió como catalizador para que la iglesia asumiera con mayor seriedad su responsabilidad social. A partir de allí, comenzó a denunciar las violaciones de los derechos humanos y el patriotismo exacerbado del gobierno. Al mismo tiempo, los asuntos de interés social empezaron a hacerse cada vez más urgentes dentro de la propia iglesia. Muchos de sus miembros, originalmente pequeños agricultores del sur de Brasil, migraron para otros estados, especialmente de la Amazonía legal, y se vieron envueltos en conflictos por tierras y problemas relacionados. También el fenómeno de migración hacia la ciudad dio a la iglesia una presencia urbana, colocando otros desafíos en su agenda.

Así, la IECLB asumió una postura política más crítica y explícita en 1970. A partir de esta fecha, identificada con el Concilio General de Curitiba y su Manifiesto,⁶⁴ se pronunció con bastante regularidad sobre el régimen y sobre el proceso de transición democrática, exhortando no solo al gobierno, sino también a los miembros de la iglesia a asumir seriamente su responsabilidad pública. El tono, en general, fue cauteloso, evitando entrar en oposición directa con el Estado, pero estas iniciativas se fueron haciendo cada vez más osadas a lo largo del proceso de transición. En un mensaje bastante incisivo, emitido la Navidad de 1978, la Presidencia de

64 Cf. WEINGÄRTNER, Lindolfo. *A responsabilidade pública dos cristãos, exemplificado no Manifiesto de Curitiba*. Blumenau: Otto Kuhr, 2001.

la Iglesia abogó, entre otras cosas, por la amnistía a favor de los prisioneros políticos y de los exiliados, la plena revocación de las leyes de excepción y el restablecimiento del estado constitucional.⁶⁵ Esto hizo surgir una cierta disconformidad tanto en círculos del Estado como dentro de la Iglesia, resultando en una “moratoria” autoimpuesta en relación con pronunciamientos públicos a inicios de los años 1980, con el fin de calmar los espíritus acalorados. Aun así, hubo manifestaciones internas y externas sobre asuntos públicos que siguieron siendo un tema continuo en la IECLB. Un centro importante de reflexión sobre estos temas fue su seminario teológico (EST); el activo y crítico Consejo de Misiones entre los Indígenas (COMIN), que colaboraba ecuménicamente con su equivalente católico, y un buen número de pastores comprometidos en las luchas por la reforma agraria, especialmente junto a la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT). El hecho de ser el General-Presidente Geisel, quien comenzó el proceso de transición democrática, oriundo de una familia luterana, llegó a ser algo debatido en el periódico de la iglesia, el *Jornal Evangélico*, e hizo surgir ciertas esperanzas de que este hecho influyera en la política, pero aparentemente, no hizo ninguna diferencia visible, ni dio a la IECLB un mejor acceso al gobierno.

La presidencia de la iglesia y otros sectores de trabajo tendieron a continuar en la línea mencionada. El Centro de Apoyo al Pequeño Agricultor (CAPA), fundado en 1979, y un buen número de proyectos locales que son hoy coordinados por la Fundación Luterana de Diaconía (FLD), han dado forma concreta a esta posición de la iglesia. Aun así, tal posición y acción políticamente activas nunca fueron, probablemente, una posición mayoritaria

65 Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). *Anistia 1979: Mensagem de Natal do Conselho Diretor da IECLB. Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 19, n. 1, p. 37-50, 1979.

entre los miembros y, de hecho, ha sido cuestionada por miembros de gran influencia (empresarios, por ejemplo). Con todo, hay una significativa continuidad en los posicionamientos por parte del liderazgo de la iglesia sobre asuntos públicos como la reforma agraria, las elecciones, el racismo y los derechos de pueblos indígenas. Tales posicionamientos continuaron en el periodo posterior a la transición y disminuyeron solamente a partir de 1994, cuando el barco de la democracia flotaba ya en aguas más tranquilas, y la iglesia se concentró más en asuntos internos.⁶⁶ Walter Altmann, miembro de la nueva generación crítica que surgió en la década de 1960 y 1970, y pastor presidente del 2003 al 2010, insistió en los asuntos públicos e instaló grupos de asesores en temas de género, asuntos étnicos y otros de responsabilidad pública, los cuales participaron en la formulación de diversos posicionamientos.⁶⁷ Con todo, ganar el apoyo de los sínodos y de las comunidades en la campaña de desarmamento de 2003 y 2004 resultó ser más difícil de lo esperado. Uno de los asuntos que demandó mayor tiempo y energía de la presidencia fue un asunto interno, un conflicto con el movimiento carismático.⁶⁸

Puedo afirmar que la iglesia ha estado en un contacto bastante directo, crítico y constructivo con el gobierno desde 1970, tanto por medio de documentos como por medio de la participación en política y en consejos paritarios donde la sociedad civil ha estado representada. Basándome en un buen número de

66 Cf. SINNER, Rudolf von; MAJEWSKI, Rodrigo Gonçalves. A contribuição da IECLB para a cidadania no Brasil; en: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 45, n. 2, p. 32-61, 2005.

67 Cf. también ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Paulo: Ática, 1994.

68 IECLB. *Batismo: diálogo com o movimento carismático na IECLB*. Porto Alegre: IECLB, 2006.

diálogos en cursos para adultos y en contactos con los medios de comunicación (seculares), puedo extrapolar al menos que los representantes de la IECLB son bienvenidos y bienvenidas en aquellas áreas de interacción entre el Estado y la sociedad civil, ya que, en general, no actúan de forma proselitista; no persiguen proyectos corporativistas; tienden a tener formación profesional y no se restringen a posiciones preestablecidas (por ejemplo en cuestiones bioéticas).

Las iglesias pentecostales han estado presentes en Brasil desde 1910. Las *Asambleas de Dios* (AD), siendo el mayor grupo entre ellas, comenzaron a formarse a partir de 1911 en el estado de Pará. Fueron fundadas por misioneros extranjeros, pero sus congregaciones y convenciones se convirtieron pronto en iglesias realmente brasileñas bajo un liderazgo brasileño. Su énfasis radica en los dones del Espíritu, especialmente en el don en lenguas, y más recientemente en las curaciones y el exorcismo de espíritus malignos. Estas iglesias son democráticas, pues aun los más pobres entre los pobres son considerados portadores del Espíritu Santo, y pueden expresar esto tanto en el culto como en la vida cotidiana. Al mismo tiempo, son iglesias organizadas conforme a una jerarquía estricta, en donde las mujeres son excluidas del ministerio ordenado, aun cuando puedan ejercer un fuerte liderazgo en las bases. Tras un crecimiento considerable en los primeros años, las AD se estancaron hasta cierto punto, pero ganaron fuerza nuevamente en los años 1960. Dado que predicaban una estricta obediencia a la ley y al gobierno (con referencia a Romanos capítulo 13), apoyaron el régimen militar, y se les permitió seguir haciendo su trabajo evangelístico, toda vez que éste no representara una amenaza a aquellos en el poder. A pesar de que algunos de sus creyentes militaron en movimientos de resistencia, las iglesias en cuanto tales y sus líderes fueron aliadas del gobierno, algo importante pues tenían acceso a los estratos más pobres de la sociedad.

Cuando los creyentes fueron perseguidos por el Estado a causa de su apoyo a movimientos considerados sospechosos, fueron, muchas veces, castigados no solo por el Estado sino también por la iglesia. Aunque los Pentecostales tenían pocas razones para entrar en oposición contra el régimen en cuanto tal, varios se involucraron en movimientos de la sociedad civil de cara a la urgencia de los problemas sociales.⁶⁹ El pentecostalismo pudo haber contribuido poco para un discurso político transformador, pero ha sido notablemente eficaz al lidiar con la pobreza.⁷⁰

Aunque los Pentecostales tenían pocas razones para entrar en oposición contra el régimen en cuanto tal, varios se involucraron en movimientos de la sociedad civil de cara a la urgencia de los problemas sociales. El pentecostalismo pudo haber contribuido poco para un discurso político transformador, pero ha sido notablemente eficaz al lidiar con la pobreza.

Durante mucho tiempo, lo normal para los creyentes de las AD fue pensar de sí mismos como ajenos a la política, y así fueron vistos también desde fuera. “El creyente no se mete en la política” era el lema. Con todo, desde la transición democrática y, especialmente, durante el proceso constituyente en 1987-1988, esta perspectiva se ha modificado radicalmente y la iglesia tiene ahora un número considerable de diputados federales y estatales,

69 Cf. IRELAND, Rowan. *Kingdoms Come: Religion and Politics in Brazil*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1991; BURDICK, John. *Looking for God in Brazil*. The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena. Berkeley: University of California Press, 1993; ROSA, Wanderley Pereira da; ADRIANO Filho, José (Orgs.). *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro: A conferência no nordeste 50 anos depois (1962-2012)*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

70 Cf. MARIZ, Cecilia Loreto. *Coping with Poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press, 1994; CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: O pentecostalismo n o Brasil*. Trad. Mariana Nunel Ribeiro Echalar. Petrópolis: Vozes, 1996.

Tal vez sea irónico que, a pesar de combatir a los católicos como “idólatras”, se encuentren con la Iglesia Católica en posiciones referentes a asuntos morales como el aborto; su posición frente al matrimonio entre personas del mismo sexo; la eutanasia, así como a las restricciones respecto del divorcio.

alcaldes y concejales, y ya tuvo incluso hasta ministras en el gobierno federal. El número de la “bancada evangélica” disminuyó en las elecciones del 2006, debido al probable involucramiento de diputados de las AD en un problema de corrupción que tenía que ver con la compra de ambulancias (el “caso sanguijuela”), pero ganó fuerza nuevamente en el 2010. Desde los años 1990, el sociólogo evangélico Paul Freston viene afirmando que “la religión evangélica está llegando a una serie de instancias sociales en las cuales antes tenía solo una presencia tímida o inexistente. (...) La nueva presencia política forma parte de ese amplio proceso de expansión evangélica”.⁷¹

Freston enfatiza, hábilmente, la ambigüedad de este proceso, pues estaba escribiendo poco tiempo después de un gran escándalo presupuestario en el cuál muchas iglesias pentecostales estuvieron envueltas. Sin embargo, interesa no circunscribir el potencial de transformación de los pentecostales al ámbito de la política formal, en especial a la elección de “hermanos” en el poder legislativo. Un enfoque de este tipo asumiría el presupuesto de que el pentecostalismo sería *eo ipso* “alienante”. Es verdad que el discurso sobre asuntos públicos es escaso, aun cuando exista un número mayor de posicionamientos en esta área de lo que normalmente es percibido. Tal vez sea irónico que, a pesar de combatir a los católicos como “idólatras”, se encuentren con la Iglesia Católica en posiciones referentes a asuntos morales como el aborto; su posición frente al matrimonio entre personas del

71 FRESTON, Paul. *Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético*. Curitiba: Encontro, 1994. p. 14s.

mismo sexo; la eutanasia, así como a las restricciones respecto del divorcio. Las AD crearon en 2001 el proyecto “Ciudadanía AD Brasil”, un avance interesante aun cuando se dirigen, mayormente, a la búsqueda de apoyo electoral entre los fieles. Sea como fuese, la principal contribución de las AD para la ciudadanía, a mi modo de ver, es su eficacia para conferir a las personas un sentido de valor y dignidad, así como para transformar la vida de las personas con el fin de dejar los “vicios” (por ejemplo, alcohol, drogas), y hacerse responsables respecto de su empleo y sus familias, algo que de hecho, mejora su situación y les da un sentido de ciudadanía. Aun cuando continúe existiendo una separación entre la ciudadanía “celestial” y la “terrenal”, y aunque la obediencia a las autoridades -conforme a Romanos 13- mantenga un lugar central, hay una pequeña apertura en relación con la crítica al Estado, y hasta una cierta resistencia contra él, conforme a Hechos 4.19 y 5.29.⁷² Además, las AD han luchado consistentemente, en nombre de la libertad religiosa, para mantenerse contra la mayoría de la Iglesia Católica, tanto *de iure* como *de facto*.

Resumiendo, podemos afirmar que estas iglesias están, en muchos aspectos, en contacto directo con el gobierno, aun cuando tienden a hacerlo de una manera que apoya a quienes están en el poder. Los políticos pentecostales, en general, no demostraron ser más competentes o más correctos éticamente que otros políticos, a pesar de su discurso en este sentido. Hay una tímida participación en la sociedad civil, pero sobre una base individualizada. Las AD promueven proyectos sociales, que son utilizados para promover la fe (y la iglesia) y, por tanto, son reticentes respecto a otras

72 <http://www.ad.org.br/ad/ad.asp>, “posicionamento”, consultado el 11 de diciembre de 2003 (desafortunadamente este link no está disponible actualmente); cf. también <http://www.cgadb.org.br> para otras declaraciones de la Convención General de las Asambleas de Dios en Brasil.

asociaciones. La iglesia sirve como escuela de ciudadanía en el sentido de (re)establecer un sentido de dignidad entre los más pobres de los pobres, así como entre consumidores y traficantes de drogas, así como otros delincuentes, con un grado de eficacia mayor que el de cualquier otro agente. Con todo, hay poco discurso explícito sobre la ciudadanía, excepto en relación con los asuntos morales recién citados y con la lucha constante por la libertad religiosa plena y efectiva. Importa notar que, “el número de protestantes practicantes es mayor que el número de miembros de todos los demás tipos de organizaciones voluntarias –en la política, la cultura y el deporte– combinados”.⁷³

5. RUMBO A UNA TEOLOGÍA DE LA CIUDADANÍA

He abordado los conceptos, las teorías de ciudadanía y la contribución de tres iglesias representativas para ella, es ahora el momento de desarrollar los elementos de una teología de la ciudadanía. La tradición luterana tal como es vivida y pensada en Brasil, será particularmente visible, dado que es ésta en la que me he desenvuelto, congregado y servido como ministro a lo largo de los últimos diez años. La idea al referirme a este caso no es reivindicar ninguna exclusividad por los elementos señalados, pero encuentro que ofrece reflexiones sugerentes para las iglesias y seminarios teológicos, incentivándolos a repensar y fortalecer sus esfuerzos en pro de una ciudadanía para todos y, de esta forma, contribuir teológicamente con uno de los debates centrales en la esfera pública brasileña actual.

⁷³ “*the number of practicing Protestants is greater than the number of members of all other kinds of voluntary organizations – in politics, cultures and sports – combined*”; Philip Berryman, apud GILL, Anthony. *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago: University of Chicago Press, 1998. p. 80.

Mi intención es mostrar cinco elementos que son centrales al ser ciudadano. He señalado esto extensamente en otra publicación.⁷⁴ Por tanto, me limito aquí a una breve caracterización de cada elemento que entiendo es crucial para *ser* ciudadano, *vivir* como ciudadano, *perseverar* como ciudadano, *servir* como ciudadano y, especialmente, ser un ciudadano *cristiano*, sirviendo a un solo Dios bajo dos regímenes.

(a) *Ser ciudadano: dignidad y derechos*

Hay una lamentable falta de atención a la ciudadanía propia y sus implicaciones, tanto en relación con el tema de los derechos y deberes, como en relación con la actitud frente a la sociedad y al Estado. Esto se aplica, especialmente, a aquellas personas que han sido humilladas excesivamente para poder verse como ciudadanos, y para éstos u otros que se perciben a sí mismos como no siendo (plenamente) parte de la sociedad. El énfasis aquí radica en la gratuidad de la justificación, y en la atribución de la dignidad por parte del Creador, sin condición alguna. La teología luterana insiste en la justificación por la gracia mediante la fe *extra nos*, recibida como don, junto con una teología de la creación focalizada en el ser humano a imagen y semejanza de Dios, como fundamento de la ciudadanía. La persona es ciudadana no por característica o méritos específicos sino, simplemente, por condición de ser humano, lo que le hace tener una dignidad intrínseca atribuida. Nadie puede arrebatársela; con todo, ésta

*La persona es ciudadana
no por característica o
méritos específicos sino,
simplemente, por condición
de ser humano, lo que le
hace tener una dignidad
intrínseca atribuida.*

*Nadie puede arrebatársela;
con todo, ésta puede ser
invisibilizada. En este
caso, importa hacerla visible
nuevamente, y conferirle
nuevamente la posibilidad
como experiencia concreta
para la persona.*

74 Cf. SINNER, 2012, parte IIIA, p. 281-317.

puede ser invisibilizada. En este caso, importa hacerla visible nuevamente, y conferirle nuevamente la posibilidad como experiencia concreta para la persona.

(b) *Vivir como ciudadano: confianza en un contexto de desconfianza*

En tanto la confianza interpersonal e institucional son indispensables para cualquier democracia, éstas están ausentes o restringidas en Brasil en un nivel alarmante. Las iglesias, al mismo tiempo, están entre las instituciones consideradas como más confiables, lo que les confiere un alto potencial y responsabilidad. El hecho de que su fe significa confianza en Dios, va mucho más allá de aquella confianza necesaria para el funcionamiento de la democracia, pero puede fortalecerla y renovarla.⁷⁵ Por ello, es posible arriesgarse nuevamente al confiar y mostrarse dignos de la confianza de los otros. En este sentido, es posible vivir como ciudadano.

(c) *Perseverar como ciudadano: la ambigüedad de la existencia*

Vivir en este mundo significa vivir una situación ambigua. Esto se torna especialmente palpable en Brasil, donde las relaciones sociales, la política y la sexualidad, y también la religión, son vividas de forma sumamente ambigua por la población. Algunas iglesias intentan superar la ambigüedad, sea apuntando a Cristo como el único capaz de producir transformación —en este caso, el mundo se percibiría como siendo totalmente malo, una tendencia presente en las AD-, o bien ofreciendo una solución total, inmanente, en el marco de una escatología realizada, tal como es predicada por la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD). Además, el legalismo moralista puede ser visto también como una tentativa para

75 Ver SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. Especialmente p. 9-25.

superar la ambigüedad, en lugar de verse a sí mismo y a otros con amor y realismo, como *simul iusti et peccatores*, justos *in spe*, en la esperanza, y pecador *in re*, en la verdad, como diría Lutero.⁷⁶ Más que una forma de pesimismo, como algunos podrían pensar, considero esta visión realista. Esto significa, también, que la confianza tal como la he descrito, no puede ser una confianza ingenua, sino cautelosa e informada. Los cristianos tienen siempre una desconfianza básica frente a los seres humanos, tanto respecto de sí mismos como respecto de otros, debido a su consciencia del poder del pecado. De cualquier forma, siendo capaces de soportar la ambigüedad como parte intrínseca de la vida, se puede perseverar como ciudadano.

(d) *Servir como ciudadano: libertad y servicio*

La cuestión de la motivación para la ciudadanía también merece destacarse, una motivación que no considere solo los derechos propios, ni solo sus deberes. Esta motivación, para la cual los cristianos tienen una fundamentación teológica específica, no es una autonomía mal entendida como mero interés individual, ni una heteronomía con una obediencia ciega sino una que procura el servicio en libertad. Mediante la justificación por la fe, los cristianos se transforman en nuevas criaturas, libres del cautiverio del mal, en tanto están en una posición para servir, en medio del pecado y del mal. En su famoso tratado sobre la libertad cristiana, Lutero muestra claramente que tal libertad no es, simplemente, una libertad de elección sino de servicio: ser un “señor libérrimo” y, al mismo tiempo, “sujeto a todos”, por

76 LUTERO, Martinho. A Epístola do Bem-aventurado Apóstolo Paulo aos Romanos. *Obras Selecionadas*, vol. 8. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003. p. 235-330, ver p. 276.

voluntad propia, no por coerción.⁷⁷ Así, la ciudadanía puede ser entendida como servicio. Frente al énfasis usual solamente en derechos y no en deberes tal actitud es, especialmente, importante.

(e) *Ser un ciudadano cristiano: sirviendo a Dios bajo dos regímenes*

Algunas personas e iglesias cristianas tienen la tendencia a separar religión y política, iglesia y estado, de un modo que resulta dispensarlos, indebidamente, de sus responsabilidades en relación con el conjunto de la sociedad. Otros tienden a confundir estas esferas y procuran imponer su fe y su iglesia sobre los demás. Ambas tendencias precisan ser superadas por un ciudadano cristiano que se vea sirviendo a Dios bajo dos regímenes. Para Lutero, viviendo en una época de cristiandad, era claro que Dios reinaría por medio de ambos regímenes. Esto no puede ser visto más como un punto de partida hoy, viviendo en tiempos de pluralismo religioso y de un Estado secular, es decir, neutro en asuntos de religión. Con todo, la distinción de roles interesa aun hoy para evitar una interferencia indebida de alguna de ambas partes. En Brasil hoy, el Estado en general se abstiene de inmiscuirse en asuntos religiosos lo que, irónicamente, lo hace más vulnerable a “lobbies religiosos”. De hecho, la intromisión (o tentativa de intromisión) de las iglesias en asuntos de Estado es considerable. Hemos mencionado ya ejemplos de esto previamente. Es por lo tanto un desafío para cualquier ciudadano cristiano servir bajo dos regímenes, el espiritual y el secular.

Los principios esbozados aquí no están, creo yo, restringidos a los ciudadanos cristianos, por lo menos no los primeros cuatro.

77 LUTERO, Martinho. Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade. *Obras Selecionadas*, vol. 2. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. p. 435-460.

La fundamentación teológica es, ciertamente, cristiana y procura mostrar como referencias presentes en la Escritura y su tradición –entendida ésta como el gran tesoro de interpretación de la Escritura a través del tiempo y del espacio – puede, y de hecho debería, orientar al ciudadano cristiano en su ciudadanía eclesial y secular. Con todo, espero que lo que ha sido dicho aquí pueda servir como desafío útil también a aquellos que no comparten la fe cristiana, pero que procuran transformar la situación actual de sus entornos en busca de una ciudadanía para todas las personas, basada en la responsabilidad de todos.

