

El “pueblo evangélico” en dos momentos: de la minoritización al populismo de derecha

Por Joanildo Burity*

Populismo y religión: en escenarios de crisis contemporáneos -crisis de representación, crisis de la democracia, crisis de pertenencia institucional, etc.- esta pareja parece casi un datum para muchas personas. Invariablemente, se habla de populismo y se le asocia algún rasgo o alianza religiosa, junto con la defensa de la “naturalidad” de ese vínculo, ya sea para combatir a ambos o para invocar su inseparabilidad. Incluso cuando no existe una autoidentificación con ambos, los términos se sobredeterminan. Pero no siempre fue así. Ni el vínculo ni su separación. En pocas palabras, la historia de esta aparente relación es múltiple e inestable. Ayer como hoy, discutible y contestada. En cualquier caso, no parece ni prudente ni recomendable ignorar la relación en la época contemporánea. ¿Por qué? ¿Cómo llegamos a esto? ¿Y por qué manos y voces?

Propongo, en este trabajo, utilizar un enfoque que combine (a) elementos de lo que Ernesto Laclau propuso sobre el populismo como una forma (de) política, particularmente en su *Razón Populista* (Laclau 2005), entre varios otros escritos y entrevistas; (b) lo que Chantal Mouffe, especialmente en su libro *Por un populismo de izquierda* (Mouffe 2018), llama el “momento populista”, expresión que ya había desarrollado en otros trabajos anteriores; y (c) algo que, desde una perspectiva un poco más amplia, en un registro más sociológico, representado por el concepto de repertorio, quizás podríamos vincular al concepto antropológico de *performance*¹. Esto me coloca en compañía de una sólida corriente de estudios contemporáneos sobre el populismo, que ha modificado significativamente las formas estereotipadas en que el concepto era visto en las ciencias sociales y continúa siendo esgrimido como un término de acusación en el debate público, a nivel internacional (Para algunas referencias a esta corriente, véanse Aboy Carlés 2010; Stavrakakis e Zamponi 2020; Biglieri e Perelló 2020; De Cleen, Glynos, e Mondon 2018; Moffitt 2020a; Katsambekis 2015; De Cleen 2019).

Desde esta perspectiva, el fenómeno del populismo en la época contemporánea será mal entendido si utilizamos como referencia atributos esenciales o características históricas construidas por los análisis de las experiencias del populismo en la primera mitad del siglo XX, así como por la masa de reacciones contemporáneas al fenómeno -y sus asociaciones con la religión- originado en una matriz de pensamiento liberal, muy dominante en el mundo académico, los medios de comunicación y entre las elites políticas de los países occidentales. De este legado analítico y político de rechazo al populismo existen tres grandes referentes que se asocian a él, concibiéndolo como *manipulación, dominación y rechazo a la democracia (liberal)*.

* Investigador principal, Coordinación de Estudios de Cultura, Identidad y Memoria, Fundación Joaquim Nabuco, Brasil. Profesor del Posgrado en Sociología y del Posgrado en Ciencia Política, Universidad Federal de Pernambuco, Brasil. E-mail: joanildo.burity@fundaj.gov.br

¹ El concepto de *performance* evoca también otras elaboraciones, además de la antropología, notablemente en la obra de Judith Butler y con comentarios del propio Laclau, en el trabajo conjunto con Butler y Žižek, *Contingência, Hegemonia e Universalidade* (cf. Oliveira 2011; C. Rodrigues 2012; Figueiredo 2018; Butler, Laclau, e Žižek 2004; Pepló 2015; sobre repertorios, ver Tarrow 1996; Alonso 2017; Bringel e Teixeira 2015).



La primera referencia, desde una matriz liberal, ve el populismo como una manipulación de la libertad individual, en términos de la formación de la voluntad política, la decisión política y la elección política y, por lo tanto, trabaja con, digamos, una concepción del pueblo como masa manipulable (Muller, 2016; Finchelstein y Urbinati, 2018). En el mejor de los casos, el populismo aparecería en clave funcionalista (y, tal vez, historicista), como una política de transición, a través de la cual se promueve la inclusión de los de abajo de la nación en el proceso de modernización (la independencia política no pudo promover dicha inclusión) (Leal, 1990; Real Morales, 2012).

La segunda referencia, desde una matriz marxista, ve el populismo como una desviación en relación con las tareas más importantes de construir una identidad de clase revolucionaria. En la medida en que el populismo normalmente abre espacios para la participación popular, pero hace uso de alianzas o coaliciones heterogéneas de personas y grupos, sería un obstáculo para la construcción de identidades de clase más definidas y combativas, especialmente la identidad de la clase trabajadora. Así, el populismo como diversionismo retrasaría o impediría que la clase trabajadora asumiera su misión histórica de parir la sociedad poscapitalista (Braga, 2015; Sánchez Berrocal, 2019).

La tercera perspectiva sobre el populismo en la primera mitad del siglo XX es aquella que, ya sea liberal o marxista, identificó las experiencias del fascismo y el nazismo como populismos ultraradicalizados. En este sentido, consideraría el populismo, en su apelación a una comunidad de ciudadanos más o menos indivisa, como una especie de protototalitarismo que inevitablemente sería una amenaza para el orden democrático, liberal o socialista. Lo que se ha visto en la época contemporánea es que se ha prestado mucha atención a los llamados populismos de derecha, que tienen un elemento antidemocrático y xenófobo muy fuerte y evidente, y se hacen muchas alusiones a este aspecto, como si estuviéramos en los albores de un neofascismo (Angenot, 2018; Eco, 2018; Finchelstein, 2017). Esta posición postula una oposición irreconciliable entre populismo y democracia, tomándola fundamentalmente como democracia *liberal* y, por lo tanto, depurada de elementos más fuertes de soberanía popular, movilización de masas y deliberadamente ciega a formatos de liderazgo político más carismáticos o sólidamente anclados en una identificación entre líder(es) y sus bases sociales (Arditi, 2014; Moffitt, 2020b; Bonilla Saus e Isern Munne, 2016).

El contexto brasileño, en este sentido, me parece que permite una lectura que demuestra la complejidad y ambigüedad de los fenómenos populistas en la época contemporánea. Me refiero más específicamente a la manera en que los evangélicos en Brasil han sido actores proactivos y exitosos, en gran medida, en un conjunto de experimentos que podrían caracterizarse como integradores de una experiencia de populismo –entendido según los referentes analíticos que mencioné en el comienzo: el populismo como *forma política* y no simplemente como movimiento ideológico. Desde la perspectiva del populismo que lo ve como forma política, el sujeto del populismo se constituye *junto con las propuestas de autorrepresentación* de un pueblo que emerge más bien a través de la amenaza o el antagonismo que lo “conjura” a darse un cuerpo, simbólicamente, que por la preexistencia de una “nación” o de una “sociedad”. El “pueblo” no tiene “sustancia” fuera de la representación que encarna una (nueva) subjetividad política.

Los intentos de representación de un pueblo pueden caracterizarse inicialmente como propuestas de *inclusión en el “pueblo nacional”*. Demandas de reconocimiento como parte del pueblo, en un contexto en el que, para decir con Rancière, en la división de las partes que forman la sociedad legitimada, una parte habría quedado fuera, a pesar de



estar “allí”, física y simbólicamente. Toda mayoría excluye a minorías. Toda hegemonía excluye un antagonismo inasimilable. La frustración de estas demandas puede plantear interrogantes sobre el *pueblo realmente existente* (el pueblo como mayoría establecida y naturalizada), como un pueblo que no da suficiente espacio para la inclusión de grupos minoritarios o marginales o demandas que surgen de estos grupos: demandas de afrontar el racismo, la exclusión de los pobres, la violencia de género, la intolerancia religiosa, etc.

En caso de éxito de estas demandas, al ser aceptadas, aunque sea parcialmente, por el orden actual, se puede generar la expectativa de una posible disputa, en una perspectiva ahora de competencia o de lucha por *espacios adicionales* en el orden actual. Una perspectiva *agonística* -para usar el término de Chantal Mouffe (2013)- por una *mayor influencia* o incluso por la *dirección* del proceso de constitución de un nuevo pueblo. De una nueva hegemonía. En este caso, el orden actual se habrá revelado mínimamente “poroso” para incluir -aunque sea parcialmente- las demandas que vienen desde abajo. Mientras esto sea posible, todavía no tendremos un pueblo nuevo. Tendremos un orden hegemónico ampliado por la incorporación de nuevas demandas, nuevos actores. Un nuevo pueblo sólo surge como posibilidad y como objeto de disputa ante un *estrechamiento* de espacios, debido a realineamientos coyunturales, o ante una crisis del orden, que desplaza más profundamente las identidades sociales. Y esto sucedió en Brasil.

El primer momento: la constitución del pueblo evangélico

Los actores evangélicos brasileños iniciaron un proceso de articulación, a partir de una base demográfica minoritaria y pequeños grupos “activistas”, a finales de los años 1970, a raíz del proceso de apertura democrática. Aunque no se puede decir que contribuyeran a la apertura; más bien, hasta entonces permanecieron en gran medida quietistas y refractarios a la política². Lo que significa que el tipo de populismo del que hablo, incluso cuando se manifiesta de manera autoritaria, emerge *en el contexto* de la democracia. Como parte de una *cadena de equivalencias* que constituyó un *pueblo democrático*, luchando contra la dictadura militar.

Es necesaria una breve excursión a la problemática laclauiana de la construcción discursiva del pueblo. Según Laclau, un pueblo es una *particularidad* que se eleva a una posición de representación *general* de una comunidad (o de la comunidad misma, en el sentido de lo que ordinariamente llamaríamos una nación o un país). Una *plebs* que se quiere *populus*. Pero esta imagen no es la única que define a un pueblo para Laclau. Efectivamente, para Laclau un pueblo no es una grandeza demográfica, un número máximo. Justo al comienzo de Razón Populista, Laclau analiza la relación entre lo universal y lo particular que es inextricable de la construcción de cualquier hegemonía y afirma:

Como en el caso de la perspectiva psicoanalítica -la elevación de un objeto a la dignidad de la Cosa-, y en el caso de la significación -la presencia de un término figurativo que es característico por cuanto nombra y confiere presencia discursiva a un vacío esencial dentro de una estructura de significación-, en política también tenemos una constitución de agentes nuevos -pueblos, en nuestro sentido- mediante una articulación de lógicas equivalenciales y diferenciales. Dichas lógicas

² Antes de esto hubo participación electoral y participación sociopolítica de los evangélicos, pero rara vez adquirió el perfil asumido por la movilización que comenzó a fines de la década de 1970. No hubo apoyo institucional ni llamado público para un voto *evangélico* (Freston, 1993; Campos, 2006).



implican encarnaciones figurales que resultan de una creatio ex nihilo que no puede reducirse a ninguna literalidad precedente o final. (Laclau, 2005: 8)

Un pueblo aquí son agentes que “encarnan” una supuesta universalidad -los habitantes de un país, los pobres, la clase trabajadora, los evangélicos, los cristianos- que no es un sujeto literalmente presente antes de la figuración que lo nombra como tal. Así es, como veremos más adelante, con el “pueblo evangélico” y la “mayoría cristiana”. La constitución de un pueblo todavía está asociada, especialmente en Razón Populista, con un proceso social mediante el cual una pluralidad de demandas hechas a un orden particular -un gobierno, una autoridad religiosa institucional, un público temáticamente definido, actores sociales concretos- puede, al estar insatisfecha, mal atendida, ignorada, reprimida, convertirse en ocasión para (a) la percepción de equivalencias entre estas diferentes demandas; (b) el nombramiento de un sujeto difuso responsable del incumplimiento generalizado de estas demandas³; (c) la activación de una crisis de legitimidad, representación, gobernabilidad en el orden definido/nombrado en “b”; (d) la aparición de un sujeto que, correspondiendo a una de las demandas específicas, le vacía de sus contenidos más literales para asumir la representación del conjunto de demandas insatisfechas y equivalencialmente relacionadas, o se identifica como capaz de ello o como capaz de ofrecer la “traducción” de las otras demandas. Se trata de un pueblo, para Laclau, “una agregación contingente de elementos heterogéneos” (Laclau, 2005: 19), aunque no necesariamente el pueblo del populismo, que, para ser definido, requiere que el proceso descrito vaya más allá de los límites de los aparatos institucionales, cuestionando el orden constituido (como un “enemigo genérico”, como lo será “la izquierda” en el Brasil pos-impeachment), extendiéndose desde la concreción de los adversarios (empíricos) hacia las instituciones, el espacio público y la cultura cotidiana. De ahí que la emergencia del pueblo del populismo en general esté asociada con una profunda crisis social y política, porque en el fondo el pueblo del populismo emerge como contendiente en una crisis de hegemonía, anunciándola, produciéndola y/o respondiendo a ella como un nuevo principio de ordenamiento social. Como lo afirma Laclau, “A fin de concebir el ‘pueblo’ del populismo necesitamos algo más: necesitamos una *plebs* que reclame ser el único *populus* legítimo, es decir, una parcialidad que quiera funcionar como la totalidad de la comunidad” (Laclau, 2005: 108).

Asumir la representación general de las demandas insatisfechas no es garantía de la estabilidad de una función hegemónica, ni de su capacidad para llevarla a cabo. Nombrar a un actor específico como “pueblo”, aunque constituye una cierta extensión sinécdoquica del argumento, puede verse como parte de la propia estrategia argumentativa de Laclau, pero no le da “sustancia” al colectivo asociado con el término. Esto existe sólo como nombre de la cadena de equivalencias articulada contra el enemigo denunciado. Laclau comenta más:

el “pueblo” (la cadena equivalencial) posee sus propias leyes estratégicas de movimiento, y nada garantiza que estas últimas no conduzcan a sacrificar, o al menos comprometer sustancialmente, los contenidos implicados en algunas de las demandas democráticas particulares. Esta posibilidad es aún más real porque cada

3 Esta dinámica la resume Laclau: “si se extiende la equivalencia entre demandas (en nuestro ejemplo: vivienda, transporte, salud, educación, etc.), resulta mucho más difícil determinar a cuál instancia hay que dirigir los reclamos. Hay que construir discursivamente al enemigo –la oligarquía, la clase dirigente, los ricos, el capitalismo, la globalización, etc.– y, por la misma razón, la identidad de los que reclaman resulta transformada en este proceso de ‘universalización’ tanto de las metas como del enemigo” (Laclau, 2005: 10).



una de estas demandas está ligada a las otras *solo* a través de la cadena equivalencial, la cual resulta de una construcción discursiva contingente y no de una convergencia impuesta *a priori*.” (Laclau, 2005: 98)

El pueblo no define la esencia o la totalidad de la comunidad (política o nacional, en el sentido moderno). Pueblo es un nombre *reivindicado* y *puesto en escena* y lo que será concretamente necesita ser precisado en sus enunciados, apariciones y encarnaciones. Nada le quita al pueblo, en ningún momento, su particularidad, excepto la cadena de equivalencias entre demandas, nombres, aspiraciones e identificaciones que lo constituyen. Tal cadena se construye tanto mediante acciones deliberadas como mediante acciones inconscientes (identificadorias), positivas y negativas. Y, sin embargo, se habla del pueblo, se postula el pueblo, se interpela al pueblo⁴.

Al discutir la contribución de Gabriel Tarde a una teoría del populismo, Laclau aporta una observación pertinente al uso que propongo hacer de su teorización del “pueblo” para los dos momentos de constitución del pueblo evangélico que analizo en este trabajo:

El surgimiento de los públicos no sólo agrega una nueva entidad social a las ya existentes, sino que modifica la lógica social que dominó las relaciones entre éstas. Todos los grupos primarios -religiosos, nómicos, estéticos, políticos, etcétera- quieren tener su propia prensa y constituir su propio público. Pero al hacer esto, modifican fundamentalmente su propia identidad y sus relaciones con otros. Parten de la pura expresión de intereses profesionales y luego tienden a convertirse en la expresión de divisiones concebidas en términos de aspiraciones ideales, sentimientos, ideas teóricas. (Laclau, 2005: 68–69)

Esta lectura del pueblo como categoría tanto de lo particular como de lo general también se puede encontrar en Rancière, para quien “pueblo” es

el nombre de un sujeto político, es decir de un suplemento en relación con cualquier lógica de recuento de la población, sus partes y su todo. (...) Pueblo en este sentido es para mí un nombre genérico para el conjunto de los procesos de subjetivación que dan efecto al rasgo igualitario al poner en disputa las formas de visibilidad de lo común y de las identidades, las pertenencias, particiones, etc. que definen: procesos que pueden tener todo tipo de nombres singulares, consistentes o inconsistentes, “serios” o paródicos. Esto también significa que estos procesos escenifican la política como un artificio de igualdad, que no tiene fundamento “real”, sino que sólo existe como la condición implementada en todos estos mecanismos de disputa. El interés del nombre del pueblo para mí es representar la ambigüedad. La política, en este sentido, es la discriminación en acción de aquello que, en última instancia, se pone bajo el nombre del pueblo: la operación de diferenciación que establece colectivos políticos poniendo en acción la inconsistencia igualitaria o la operación identitaria que reduce la política a las propiedades de cuerpos sociales o a la fantasía de cuerpos gloriosos de la comunidad. La políti-

4 Para un excelente análisis del carácter antagónico del proceso que llevó a la convergencia de diferentes voces, primero en un discurso de oposición al gobierno del PT (por razones muy diferentes unas a las otras) y luego en un discurso conservador “patriótico”, pero reteniendo, en ambos momentos, una heterogeneidad claramente identificable, pero que conduce a una frontera amigo/enemigo, ver Alonso 2019; 2021.



ca es siempre un pueblo más del otro, un pueblo contra otro. (Rancière e Alliez, 2002: 95)

La entrada de los evangélicos a la política nacional fue parte de la *dinámica democratizante* de amplificación de demandas de ciudadanía, participación, igualdad de derechos, igualdad jurídica, redistribución, reconocimiento, libertad religiosa (en un sentido más amplio que el ya legalmente establecido, con efectos culturales de acogida de la diferencia religiosa en las relaciones sociales cotidianas). Desde la perspectiva de la frontera entre pueblo y dictadura, las demandas evangélicas de inclusión y reconocimiento eran eslabones de una cadena más amplia, que no tenía sentido religioso general; antes, las demandas religiosas, en su especificidad, *equivalían* a demandas de libertad política, empleo digno, derechos humanos, lucha contra la carestía, vivienda popular, transporte público, educación pública gratuita en todos los niveles, etc.

A partir de 1985, con la victoria del frente democrático que puso fin al régimen militar, las demandas que condujeron a la constitución del pueblo democrático comenzaron a situarse en un nuevo orden, que las incluía y legitimaba. Ya no se enfrentan al orden constituido (el “viejo régimen”), sino que forman parte del nuevo orden democrático que se implanta. Se convierten, en el lenguaje de Laclau, en diferencias dentro de un nuevo sistema. Pasan de demandas populares a *demandas democráticas*, es decir, demandas de presencia, participación, manifestación, etc., asimilables y legitimadas por el nuevo orden. Esto incluye demandas de libertad religiosa, reconocimiento de las minorías religiosas y trato igualitario de las religiones, en un país con sólida tradición católica. Por tanto, a pesar de los juicios apresurados sobre una supuesta violación original de la laicidad, la politización evangélica, en ese momento, no emerge para destruir la democracia, sino que funciona y se articula *desde la lógica* de la democracia misma. Incluso cuando articula ciertos temas sobre bases morales conservadoras, no plantea ningún cuestionamiento de la legitimidad del orden democrático en construcción.

En el caso brasileño, en el contexto de transición de una dictadura de 20 años a un orden democrático-liberal (con expectativas de ciertas fuerzas de llevarlo a un orden democrático-popular⁵), los léxicos de la *igualdad ciudadana, participación y derechos humanos* sirvieron como base para la articulación de una *interpelación* de ciudadanía evangélica hecha a los líderes y miembros de las iglesias por ciertos grupos activistas evangélicos (en su mayoría alineados con la oposición moderada al régimen militar) y una *demanda* de reconocimiento y participación hecha al orden democrático emergente. *Ser parte del pueblo posdictadura*, pasar a ser contado entre los demás componentes de este pueblo. Obviamente, los efectos que esta participación produciría a largo plazo, dentro de una democracia realmente existente, no estaban determinados de antemano, y dicha participación podría llegar a ser profundamente amenazante para la integridad, para la legitimidad de la democracia, bien así contribuir a profundizar la experiencia democrática. En este caso, creo que los primeros pasos de esta historia, bajo liderazgo *pentecostal* en Brasil⁶, fueron efecto y expresión de la democratización (Burity 2020a; 2021) y no

5 Me refiero a posiciones a la izquierda de las fuerzas políticas que controlaron el resultado de la transición brasileña.

6 Estrictamente hablando, hubo activistas evangélicos no pentecostales en este proceso, quienes tal vez ofrecieron referencias hermenéuticas y análisis sociopolíticos mucho más sofisticados que el discurso de movilización que se difundió entre los líderes pentecostales. Pero prevaleció la mayor capacidad de respuesta y construcción estratégica de estos últimos (Amorese e Reis 1986; Freston 1993; Sylvestre 1986; Cavalcanti 1985).



anticiparon acontecimientos que sólo se hicieron visibles y posibles en otra coyuntura, en la década de 2010.

Es importante destacar una participación mucho menor, casi invisible para observadores externos y el público en general, de lo que podríamos llamar *evangelicalismo* brasileño, es decir, cierto segmento más moderado del campo protestante conservador, que intentó llevar a cabo lo que sus seguidores entendían como una “construcción del Reino de Dios” en la tierra, a través de la combinación de estrategias de conversión y estrategias de “responsabilidad social”, “acción social” y luchas por justicia⁷. Era un grupo muy pequeño de pastores, teólogos y jóvenes activistas de centro, centro izquierda e izquierda, políticamente, pero teológicamente conservadores, que compitieron con los pentecostales por el liderazgo en la minorización evangélica a finales de los años 1980 (cuando aquellos emergieron como fuerza política clientelista y corporativista), pero sufrió una doble derrota: en los años 1990 y en los años 2010. En los años 1990, cuando el segmento pentecostal logró éxito en su estrategia de construir una representación por vía electoral⁸ y, a partir de esta base (una “bancada evangélica” pluridenominacional y mayoritariamente pentecostal), comenzó a competir por espacios dentro del campo protestante, que antes estaban ocupados por sectores del evangelicalismo y sectores más tradicionales, teológicamente más conservadores. En la década de 2010, tras una tensa coexistencia en la coalición gubernamental y en el parlamento, los evangélicos perdieron terreno ante la movilización del conservadurismo moral en torno a cuestiones de identidad sexual y de género y la derecha evangélica los “agrupó” como adversarios internos comparables a los “ecuménicos”, los de la “teología de la liberación” y los “revisionistas liberales” (en cuestiones de sexualidad, principalmente) (Almeida, 2017; Bárcenas Barajas, 2018; Chaves, 2019).

En relación con la primera derrota evangélica, la primera mitad de los años 1990 fue decisiva. En 1991, por iniciativa de las principales fuerzas del evangelicalismo brasileño, fue creada la Associação Evangélica Brasileira (AEvB), bajo el liderazgo del pastor presbiteriano Caio Fábio, pero recibiendo fuerte apoyo de las principales organizaciones evangélicas del país: Visão Nacional de Evangelización (Vinde); la Fraternidad Teológica Latinoamericana/Brasil (FTL-Brasil); Visión Mundial/Brasil; la Alianza Bíblica Universitaria Brasileña (ABUB) y el Servicio de Evangelización para América Latina (Sepal, hoy llamado “Serviendo Pastores y Líderes”)⁹. La AEvB surgió como reacción al aparato

⁷ En portugués, se creó una distinción nativa entre *evangélicos* y *evangelicales* (un anglicismo diferenciador), para dar cuenta del surgimiento, a mediados de los años 1970, de un movimiento que reflejaba un doble desplazamiento del discurso evangélico tradicional. De origen anglófono, el evangelicalismo enfatizó la importancia de (a) una apreciación de los elementos de la cultura local en la configuración de la identidad evangélica y su lectura de la Biblia (“contextualización”) y (b) una expansión de la noción de evangelización para incluir formas de cambios en el mundo encaminados a producir efectos de justicia, dignidad humana, libertad y derechos, que anticipen la implementación del Reino de Dios en la tierra (“misión integral”) (Para una perspectiva histórica del evangelicalismo en el mundo de habla inglesa y en América Latina, ver Bebbington 2003; Clawson 2012; Collins 2012; Silva e Simões 2017; Paredes Alfaro 2014).

⁸ En otro trabajo, presenté una clasificación de diferentes formas de construir la representación por parte de actores religiosos en el Brasil posdictadura (ver Burity 2018).

⁹ Estas organizaciones impulsaban en Brasil la llamada corriente de la *misión integral de la Iglesia*, articulada a principios de los años 1970, bajo influencia latinoamericana, y materializada en el Congreso Internacional de Evangelización Mundial, celebrado en Lausana, Suiza, en 1974. El “movimiento de Lausana” estuvo marcado por tensiones entre sectores evangélicos tradicionales y los “neoevangélicos” (*neo-evangelicals*), como se les llamaba en el mundo angloparlante, quienes enfatizaron la inseparabilidad entre “evangelización” y “acción social”, además de proponer una “contextualización” del mensaje



político de la antigua Confederación Evangélica de Brasil (CEB), reconstituido, después de décadas de inactividad, para legitimar la política de lo “es dando que se recibe” de los políticos evangélicos conservadores en apoyo al presidente José Sarney (Freston, 1992; Associação Evangélica Brasileira, 2020; 2021). Propuso ser un organismo independiente, que representara al *pueblo evangélico* post-dictadura en Brasil, desde la perspectiva de la sociedad civil organizada. Propuso articular una “voz profética” y acciones para promover la ciudadanía. Hacia mediados de los años 1990, el campo pentecostal, políticamente empoderado en su estrategia de autorrepresentación electoral, y aliado del campo evangélico tradicional, no sólo había dividido el espacio de representación en la sociedad civil (vía la creación del Consejo Nacional de Pastores de Brasil-CNPB, en 1993, liderado por la Iglesia Universal del Reino de Dios¹⁰), pero había “infiltrado” la propia Asociación Evangélica Brasileña (AEvB) con líderes conservadores, dada la necesidad de su legitimación inicial en las iglesias. Este proceso, hasta finales de los años 90, en Brasil, llevó a una gran consolidación del poder de la propuesta de incluir a los pentecostales en la escena pública brasileña, disputando la narrativa sobre la identidad nacional con el catolicismo, con la izquierda “comunista atea” y con religiones de matriz africana, y presentándose, en su acelerado crecimiento numérico, como prueba viviente de que la identidad brasileña se había vuelto religiosamente plural.

A finales de los años 1990, los evangélicos ya representaban más del 15% de la población brasileña, de los cuales más o menos dos tercios eran pentecostales, y cuando entramos en los años 2000, la fuerza electoral de este grupo lo colocó en un nuevo nivel, el de la participación en una alianza con sectores de centro izquierda en Brasil, específicamente el Partido de los Trabajadores y otros partidos que formaron la coalición de Lula, nominando al candidato a vicepresidente de la República, ¡un católico!

El período de 2003 a 2013 marca la constitución de *un pueblo evangélico* en Brasil. Ya no más la minoritización de los evangélicos, su emergencia pública, su reclamo de ser parte del pueblo brasileño, sino un proceso a través del cual (a) la diversidad intraevangélica -históricos y pentecostales, denominaciones organizadas e iglesias independientes, organizaciones de acción o militancia social, de mujeres, hombres, jóvenes, agencias misioneras, cantantes y bandas, etc.- se convierte en terreno de disputa por la representación general del término “evangélico”. Los pentecostales dejan de definirse

evangélico, bajo la influencia de las teologías políticas de los años 1950 y 1960 en la América angloparlante y Europa, y la naciente teología de la liberación latinoamericana de finales de los años 1960 (Cf. el sitio web del movimiento en <https://lausanne.org/pt-br>; véanse también Hunt 2011; Dowsett et al. 2016). Dos grandes hitos en la movilización intraeclesial de los evangelicales en Brasil fueron los Congresos Nacionales de Evangelización de 1982 y 1988, donde se expresaron las mismas tensiones presentes en el movimiento evangélico global, pero bajo una clara dirección de los sectores más progresistas del campo evangelical (Longuini Neto, 2002; R. G. Rodrigues, 2009).

10 Consulte el sitio web del CNPB – www.cnpb.com.br. El fracaso de la AEvB, precipitado por acusaciones de tráfico de influencias formuladas contra su líder, el pastor Caio Fábio D’Araújo Filho, pareció enterrar las posibilidades de un evangelicalismo progresista en la escena pública brasileña. Pero, en 2006, evangelicales comprometidos en proyectos y activismo sociales (defensa de los derechos humanos y incidencia pública) lanzaron una vez más un esfuerzo organizativo, creando la Red Nacional Evangélica de Acción Social (Renas), haciendo puentes inmediatos con el Ministerio de Desarrollo Social del Gobierno Lula. Y en noviembre de 2010, en referencia explícita a las experiencias de principios de los años 1990, evangelicales y sectores más conservadores crearon la Alianza Cristiana Evangélica Brasileña (<https://aliancaevangelica.org.br>), ahora vinculada a un organismo global, la Alianza Evangélica Mundial, finalmente, parece, resolviendo los dilemas de institucionalización y control de la identidad organizacional que las experiencias de CEB y AEvB les habían negado (Amaral, 2010).



como creyentes e invocan el significante general del protestantismo brasileño y latinoamericano: “evangélico”. Y lo hacen invocando a un pueblo evangélico. En primer lugar, en el sentido de la autoconstitución de un actor basada en una diversidad casi paradójica de identidades evangélicas, funcionando la pentecostalidad como punto nodal de esta articulación, atrayendo voces tradicionales pentecostales y neopentecostales, carismáticos evangélicos (iglesias históricas pentecostalizadas en fines de los 1960s) y evangélicos históricos en torno a un discurso conservador. En segundo lugar, el “pueblo evangélico” se postuló como actor político, como voz que, a través de su estrategia electoral y negociación directa por espacios en el Poder Ejecutivo del país, interpelaba o era interpelado por otros actores de la sociedad brasileña.

Paralelamente a la estrategia de influencia política, “los evangélicos” también construyeron una enorme influencia cultural en la sociedad brasileña. Desde finales de la década de 1990, la cultura *gospel* se ha convertido en un componente importante de la cultura de masas brasileña, en las prácticas cotidianas, entre los jóvenes, en los medios convencionales y en las redes sociales. El acceso a los espacios mediáticos por parte de estos grupos aumentó su fuerza y dio plausibilidad, aquí, a una trayectoria en la que estos compartieron su participación, su inclusión en el *pueblo de la redemocratización* en Brasil. La circulación es cada vez más frecuente, no sólo de personas evangélicas (celebridades *gospel*, líderes pastorales, políticos), sino también del discurso religioso, que presta su jerga o incluso su semántica a la conversación social y al discurso público, en los medios, en la cultura de masas y la política.

El *pueblo evangélico* de los años 2000 comenzó, en el mismo proceso, a encontrar o promover aristas, tensiones, conflictos con otros grupos, otras minorías que también iban conquistando espacios en la coalición lulista, al afirmarse como actor público y competir por su lugar, ya no en la enumeración de quiénes pueden pertenecer a la comunidad nacional (en términos de memoria o legitimidad) sino como voluntad de poder. Si en un principio era una particularidad denominada “pueblo”, poco a poco se consolidó como una particularidad con *pretensiones* hegemónicas, allanando el camino para la postulación del “pueblo evangélico” como base de una nueva formación histórica del “pueblo” en Brasil: la “mayoría cristiana”. Como advierte Sant’Anna:

La configuración de los “evangélicos” como campo discursivo no está exenta de asimetrías. Por el contrario, se produce a través de la producción de metonimias, presentando a ciertos grupos y líderes como la totalidad de “evangélicos” en función de las posiciones privilegiadas que ocupan en relación con los recursos de la industria cultural y la política parlamentaria. (Sant’Anna, 2014: 213)

Si por un lado hay elementos de conexión con un “pueblo de Dios” transnacional y una forma global de llevar a cabo el evento, por otro lado la Marcha adquiere contornos muy específicos en nuestro contexto nacional. Lo que se “declara” es que “Brasil es la nación cuyo Dios es el Señor”, “que la lluvia del Señor caiga sobre Brasil”, que nuestros gobernantes “estén llenos del espíritu santo”, que la Marcha es por la “Libertad de expresión”, “por la vida” y “por la familia tradicional” (en referencia a las polémicas públicas del frente parlamentario evangélico). Sobre todo, la Marcha protegería a Brasil contra los ataques del “diablo contra la familia brasileña, que proviene de estos activistas gays, de los izquierdópatas que intentan destruir el proyecto de Dios para Brasil”. (Sant’Anna, 2014: 215 v.tb. 221-223)



El segundo momento: del pueblo evangélico a la mayoría cristiana de buenos ciudadanos

La consolidación de esta fuerza política, cultural y electoral que llamo el “pueblo evangélico”, más conocido en la jerga política y mediática brasileña como “los evangélicos”, se viene traduciendo en un creciente conjunto de disputas, que condujeron al fin de lo perfil *agonístico* asumido hasta entonces, hasta convertirse en *antagonismo* abierto a mediados de los 2010, en la coyuntura del impeachment de Dilma Rousseff. La disputa se libró en varios frentes: *intrareligioso*, con grupos católicos, evangélicos, ecuménicos e interreligiosos, sobre si se mantenía o no la representación establecida entre los años 1980 y principios de los 2000; y *no religioso*, con movimientos sociales minoritarios, “la izquierda”, los “crístofobos”, etc., con quienes los “evangélicos” entraron cada vez más en tensión.

No es posible ignorar, en la configuración de este proceso, el impacto del escenario internacional de avance de las políticas identitarias, de los movimientos alterglobalistas incidiendo sobre las instituciones intergubernamentales y gobiernos nacionales, y de la constelación de crisis abierta con la crisis financiera de 2008 y posterior reanudación del discurso neoliberal como reacción a la breve coyuntura de “intervencionismo estatal”. Estos procesos conducirán al surgimiento de discursos xenófobos, homofóbicos, racistas, de reafirmación de la “civilización cristiana occidental” y antiestatistas, que tendrán un impacto y traducciones inmediatas en el contexto brasileño. Se puede observar que, desde principios de la década de 2010 (la primera elección de Dilma Rousseff tuvo lugar en 2010), sectores ultraconservadores del mundo evangélico comenzaron a articularse para darle control y dirección a este proceso, que hasta entonces oscilaba entre diferentes corrientes en el mundo evangélico, que se expresaba, por ejemplo, en una enorme fragmentación partidista de candidaturas, de líderes que hablaban por los evangélicos, a pesar del predominio de partidos de centro derecha y derecha entre ellos (Burity, 2020b; 2018; Casarões, 2020).

Lo que tenemos en el contexto post-impeachment (2016-2022) es exactamente el resultado de un proceso que se construyó en el contexto de la primera elección de Dilma Rousseff y que resultó en la constitución, en Brasil, de un neoconservadurismo evangélico, en el sentido de articulación entre evangélicos conservadores, derecha secular autoritaria y neoliberalismo económico. Esta articulación discursiva plantea, por primera vez, el proyecto de *dirigir* la sociedad brasileña. Para hacerlo, se vuelve parte de un discurso cada vez más dicotómico, polarizador. “Nosotros, el pueblo cristiano” contra la izquierda y los corruptos. “Pueblo” que está se interpela a desprenderse del bloque lulista y sumarse a un nuevo eje de articulación, centrado en la idea de amenaza al orden político (corrupción e intervencionismo estatal), a la moral (avance de agendas de género, reproducción y diversidad sexual) y cultural (educación laica y pluralista) identificada con la izquierda intelectual, social y política.

Se traza una frontera antagónica en términos de oposición entre la “mayoría cristiana” de la sociedad brasileña y la izquierda atea, el feminismo, las minorías sexuales, la militancia antirracista (asociada a las religiones afrobrasileñas), etc... En definitiva, el pueblo brasileño bueno *versus* el pueblo brasileño malo, los “buenos ciudadanos” (*cidadãos de bem*) *versus* los criminales, traidores a la identidad nacional. “Buen ciudadano”, una articulación entre cualidades morales (honestidad, trabajo duro y mal remunerado, defensas de los valores familiares y de la moral tradicional -entendida como patriarcal y heteronormativa-, pago de impuestos, cumplimiento de la ley, deferencia a las autoridades



des) y definición securitaria (los “humanos derechos”, apoyadores de la policía y de leyes duras para los “criminales”, pero abandonados por los “derechos humanos”, que los defienden, personificados en la figura de activistas de ONG, agentes de la ley y movimientos y partidos de izquierda). Buen ciudadano como persona *religiosa*, “cristiana”, mayoría de la población por tradición (católica), conversión (evangélica) o admisión condicional (espírita kardecista) – ¡y en este sentido, pueblo! Al mismo tiempo, “buen ciudadano” que no abarca la totalidad de la ciudadanía (para que se lo califique, habría malos ciudadanos, ciudadanos que no merecen los derechos de los que disfrutan) ni de la población brasileña como categoría demográfica, demarcando así una división en el pueblo. A la vez mayoría y no-todo, comunidad y antagonismo con la no-comunidad. Buen ciudadano como significativo vacío del discurso político-religioso que se volvió hegemónico en Brasil con la derrota del lulismo a mediados de la década de 2010.

Estos campos no estaban dados a cualquiera que quisiera verlos. No hablamos de campos homogéneos, sino simbólicamente unificados en torno a una frontera antagonica. De ahí la naturaleza populista de esta coyuntura, en términos laclauianos. De ahí el momento populista brasileño, en términos mouffeanos. El Brasil de Bolsonaro mantuvo esta dicotomización, al mismo tiempo que se percibieron las disputas que en torno a ciertos significantes. Pero la marca más distintiva de esta formación hegemónica es la *inseparabilidad entre política y religión*, articuladas según criterios de derecha ideológica, conservadurismo moral/social, teología política “constantiniana”, redescipción mayoritario-autoritaria de la democracia (las minorías son consideradas un obstáculo a la afirmación de la mayoría, que se sentiría amenazada e incluso asediada por aquellas), pánico securitario (junto con las minorías, los “criminales” refuerzan el imaginario de peligro, amenaza y “asedio” contra la buena gente), resentimiento contra “la izquierda” (como el enemigo irreconciliable, cuyos valores políticos y espirituales corrompen y fragmentan la nación y cuyo goce es obsceno). En uno de los intentos de caracterizar sintéticamente el discurso:

Según sus diversas definiciones, los “buenos ciudadanos” son descritos como aquellas personas humildes, trabajadoras y conservadoras que quieren tener derecho a tener armas de fuego, para defenderse de los tantos delincuentes que les amenazan, son ellas quienes deben ser protegidas por los “derechos humanos” pero que están amenazadas por ellos, son las que ya no se dejan engañar por los viejos medios, las que sólo quieren trabajar sin que sus casas y propiedades sean invadidas y aún así no pueden defenderse. En ningún momento la caracterización de un buen ciudadano se expresa en términos nativistas -Bolsonaro habla al “pueblo brasileño”, pero esto no parece excluir a los inmigrantes- los inmigrantes “humildes, trabajadores y conservadores” están incluidos en la categoría. En resumen, son quienes comparten la moral y los valores de Bolsonaro. Por ejemplo, afirma que firmaron un compromiso en “defensa de la familia, de la inocencia de los niños en las aulas, en defensa de la libertad religiosa, contra el aborto y contra la legalización de las drogas, es decir, un compromiso que está al corazón de todo buen brasileño”. (Orsi, 2022: 202–203)

Específicamente en el caso del *lugar* del discurso religioso, la activación de una oposición entre laicidad y religión se produjo durante el período, generando oposición de sectores críticos de la derecha a la presencia de cualquier identidad o voz religiosa en el espacio público (secularismo), la cual sería siempre y por definición incompatible con el orden democrático o republicano. La activación de esta oposición también dio voz a sectores religiosos y no religiosos que exigían la defensa de la laicidad, ya fuera la legal-



mente existente o una más pluralista. En la derecha, hubo la invocación creciente a una “sociedad cristiana” como calificación para el tipo de laicidad legítima, donde al Estado se le prohibiría intervenir en asuntos eclesiásticos, pero no protegería la dignidad de las creencias y ritos de religiones no cristianas al mismo nivel, “minorías” que no podían articular críticas al *status quo* “cristiano”.

Existe, entonces, una disputa por la laicidad en el contexto de este momento populista. “Laicidad” se ha convertido en un significante flotante, en términos laclauianos. En otras palabras, su significado está en disputa a ambos lados de la frontera antagonista brasileña. Salvo declaraciones más retóricas que efectivas, todos defienden el marco constitucional vigente. Pero le atribuyen alcances, contenidos y consecuencias diferentes. El lema de que “el Estado es laico, pero la sociedad es religiosa” ha servido para debilitar la garantía de la libertad religiosa de los no cristianos y la autonomía del Estado frente a los intentos de “dominación”, “reconstrucción” o “recristianización” de evangélicos y católicos de derecha.

Frente a la articulación hegemónica producida en el gobierno Bolsonaro tanto a nivel interno como internacional, comienzan a disputarse otras *concepciones* de laicidad, que creen que las identidades religiosas no tienen en sí mismas un alineamiento determinado y fijo con un determinado proyecto político (pluralidad intra e interreligiosa) o con una determinada ideología política (pluralismo cultural e ideológico), pero que la laicidad vetaría, incluidas las iglesias cristianas, cualquier acceso preferencial, derivado de una condición de mayoría demográfica o cultural. En esta laicidad alternativa, que se vuelve un medio para combatir la hegemonía reaccionaria y la primacía de la derecha cristiana (evangélica y católica), el pluralismo religioso como clave hermenéutica del principio constitucional de la libertad religiosa requeriría que el Estado protegiera a las minorías, su trato isonómico y garantizara su presencia pública.

El populismo de derecha brasileño se manifiesta como plurireligioso: el pueblo de la “mayoría cristiana” no puede afirmarse *literalmente* y ha tenido que recurrir a calificativos como “judeocristiano” o “abrahámico” para dar cabida a las múltiples corrientes que lo reivindican o que interpela en busca de apoyo, y al léxico político de “democracia como gobierno mayoritario” para neutralizar posibles avances minoritarios. Ciertamente hay grupos tradicionalistas que luchan contra la laicidad en sí (especialmente católicos). Pero son una franja periférica, tradicionalista o fundamentalista. Las fuerzas más relevantes de la coalición pos-impeachment reconocieron -y defendieron, en sus propios términos- la separación legal entre religión y Estado. Pero lucharon contra el discurso *minoritizado* de la “diversidad religiosa”, que *equipara* a la “mayoría cristiana” con otras religiones o *pluraliza* su composición interna.

Así, Brasil de 2003 a 2022 asiste a dos momentos de constitución política del pueblo: uno que expresa una disputa entre sectores evangélicos, pentecostales e históricos, contra competidores “de izquierda” -evangélicos, ecuménicos, “liberales” y minorías sexuales y raciales. Otro, que implica la búsqueda de hegemonía (aunque compartida) en nombre de una “mayoría cristiana” en una democracia mayoritaria, que tolera a las minorías, pero quiere obligarlas a una conformidad pasiva con un orden de valores homogeneizador y moralista. Este momento aún no se ha desvanecido en la política brasileña, todavía profundamente dividida, incluso después de la derrota de Bolsonaro a la presidencia, en 2022. Un populismo que parece cambiar de signo ideológico, pero que todavía no nombra una nueva hegemonía. Ni religiosa ni laica.



Referencias

- Aboy Carlés, G. (2010). “Las dos caras de Jano: Acerca de la compleja relación entre populismo e instituciones políticas”. *Pensamento Plural*, 7: 21–40.
- Almeida, Ronaldo de. (2017). “A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo”. *Cadernos Pagu*, 50: e175001.
- Alonso, Â. (2017). “A política das ruas: Protestos em São Paulo de Dilma a Temer”. *Novos Estudos CEBRAP*, nº Especial: Dinâmicas da Crise: 48–68.
- _____ (2019). “A gênese de 2013: formação do campo patriota”. *Journal of Democracy em Português* 8 (1): 97–119.
- _____ (2021). “La reacción patriota en Brasil”. *Población & Sociedad* 28 (2): 8–28.
- Amaral, L. D. do. 2010. “Aliança Evangélica nasce como ‘movimento’”. *Ultimatoonline*, Opinião. 9 de dezembro de 2010. <https://www.ultimato.com.br/conteudo/alianca-evangelica-nasce-como-movimento>. Consultado el 20/10/2023
- Amorese, R. e Hélio, R. (1986). *Ação Política: Uma Dimensão do Reino de Deus*. Brasília: GEAP. <https://ultimato.com.br/sites/amorese/2010/08/27/acao-politica-uma-dimensao-do-reino-de-deus/>. Consultado el 02/03/2024
- Angenot, M. (2018). “Fascismo, populismo: as utilizações contemporâneas de duas categorias políticas nas mídias”. *EID&A – Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, 16: 244–73.
- Arditi, B. (2014). “El populismo como espectro de la democracia, respuesta a Canovan”. Em *La política en los bordes del liberalismo: Diferencia, populismo, revolución, emancipación*, 2 ed., 107–58. Barcelona: Gedisa.
- Associação Evangélica Brasileira. (2020). “1º Informativo Mensal da AEVB - Associação Evangélica Brasileira - Início da década de 90.” Caio Fábio. 11 de agosto de 2020. <https://caiofabio.net/1-informativo-mensal-da-aevb-associacao-evangelica-brasileira-inicio-da-decada-de-90>. Consultado el 15/12/2023
- _____ (2021). “Associação Evangélica Brasileira”. Em *Wikipédia*. https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Associa%C3%A7%C3%A3o_Evang%C3%A9lica_Brasileira&oldid=60241131. Consultado el 13/02/2024
- Bárceñas Barajas, K. (2018). “Pánico moral y de género en México y Brasil: rituales jurídicos y sociales de la política evangélica para deshabilitar los principios de un estado laico”. *Religião & Sociedade* 38 (2): 85–118.
- Bebbington, D. W. (2003). *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*. London/New York: Routledge.
- Biglieri, P.; Perelló, G. (2020). “Populism”. In Y. Stavrakakis (Ed.) *Routledge Handbook of Psychoanalytic Political Theory*, 330–40. New York/Abingdon: Routledge.
- Bonilla Saus, J.; Isern Munne, P. (Eds.). (2016). *Plebe versus ciudadanía: a propósito del populismo contemporáneo*. Buenos Aires: Biblos.
- Braga, R. (2015). *A Política Do Precariado: Do Populismo à Hegemonia Lulista*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Bringel, B.; Teixeira, M.A. (2015). “Repertórios de ação e repertórios de interpretação:

- trinta anos de estudos sobre os movimentos sociais no Brasil”. In I. Scherer-Warren y L. H. H. Lüchmann (Eds.). *Movimentos sociais e engajamento político: trajetórias e tendências analíticas*, 43–76. Florianópolis: UFSC.
- Burity, J. (2018). “A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder?” In R. Almeida y R. Toniol (Eds.). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: Análises conjunturais*, 15–66. Campinas: EdUnicamp.
- _____ (2020a). “Conservative Wave, Religion and the Secular State in Post-impeachment Brazil”. *International Journal of Latin American Religions* 4 (1): 1–27.
- _____ (2020b). “¿Ola conservadora y surgimiento de la nueva derecha cristiana brasileña? la coyuntura postimpeachment en Brasil”. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 22: e020015
- _____ (2021). “El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora”. *Encartes Antropológicos* 3 (6): 1–35.
- Butler, J.; Laclau, E.; Žizek, S. (2004). *Contingencia, hegemonía, universalidad: Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Campos, L. S. (2006). “Os políticos de Cristo: uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil.” In J. Burity y M. D. C. Machado (Eds.) *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*, 29–89. Recife: Massangana.
- Casarões, G. S. P. (2020). “Religião e poder: a Ascensão de um Projeto de ‘Nação Evangélica’ no Brasil?” *Interesse Nacional* 13 (49): 9–16.
- Cavalcanti, R. (1985). *Cristianismo e Política - Teoria Bíblica e Prática Histórica*. São Paulo: Nascente.
- Chaves, K. B. V. (2019). “Fé com obras: A igreja evangélica da América Latina e o Pacto de Lausanne”. In: *Anais do II Encontro Internacional História & Parcerias*, 13. Rio de Janeiro: ANPUH. Consultado en 01/11/2023. https://www.historiaeparcerias2019.rj.anpuh.org/resources/anais/11/hep2019/1569951238_ARQUIVO_8c7464bc030aac6b41fcda7ab81f1527.pdf. Consultado el 23/11/2023.
- Clawson, M. (2012). “Misión Integral and Progressive Evangelicalism: The Latin American Influence on the North American Emerging Church”. *Religions*, n° 3: 790–807.
- Collins, K. J. (2012). *Power, Politics and the Fragmentation of Evangelicalism: From the Scopes Trial to the Obama Administration*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- De Cleen, B. (2019). “The populist political logic and the analysis of the discursive construction of ‘the people’ and ‘the elite’”. In J. Zienkowski y R. Breeze (Eds.) *Imagining the Peoples of Europe: Populist discourses across the political spectrum*, 19–42. London: John Benjamins.
- De Cleen, B.; Glynos, J.; Mondon, A. (2018). “Critical Research on Populism: Nine Rules of Engagement”. *Organization* 25 (5): 649–61.
- Dowsett, R.; Phiri, I.A.; Birdsall, D.; Terfassa, D.O.; Hwa, Y.; Jørgensen, K. (Eds.) (2016). *Evangelism and Diakonia in Context*. Regnum Edinburgh Centenary Series 32.



- Oxford: Regnum Books International.
- Eco, U. (2018). *Contra el fascismo*. Barcelona: Lumen Ensayo.
- Figueiredo, E. (2018). “Desfazendo o gênero: a teoria queer de Judith Butler”. *Criação & Crítica*, 20: 40–55.
- Finchelstein, F. (2017). *From Fascism to Populism in History*. Oakland: University of California.
- Finchelstein, F.; Urbinati, N. (2018). “On Populism and Democracy”. *Populism*, 1: 15–37.
- Freston, P. (1992). *Fé bíblica e crise brasileira: Posses e política; esoterismo e ecumenismo*. São Paulo: ABU.
- _____ (1993). “Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment”. Tesis de doctorado en Sociología, Campinas: Universidade Estadual de Campinas. <https://repositorio.unicamp.br/Busca/Download?codigoArquivo=495091&tipoMidia=0>. Consultado el 23/11/2023.
- Hunt, R. A. (2011). “The History of the Lausanne Movement, 1974–2010”. *International Bulletin of Missionary Research* 35 (2): 81–85.
- Katsambekis, G. (2015). “The place of the people in post-democracy researching ‘anti-populism’ and post-democracy in crisis-ridden Greece”. *PostData* 19 (2): 555–82.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Leal, J. F. (1990). “Gino Germani y Torcuato S. di Tella. Dos enfoques estructural-funcionalistas del populismo en América Latina”. *Estudios Políticos Tercera Época* (3): 49–64.
- Longuini Neto, L. (2002). *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangélico no protestantismo latino-americano*. Belo Horizonte: Ultimato.
- Moffitt, B. (2020a). *Populism* [e-book]. Cambridge/Medford: Polity.
- _____ (2020b). “Populism and democracy”. In: *Populism* [e-book], cap. 6. Cambridge/Medford: Polity.
- Mouffe, C. (2013). *Agonistics: Thinking the World Politically*. London: Verso.
- _____ (2018). *For a left populism*. London: Verso.
- Muller, J-W. (2016). *What Is Populism?* Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Oliveira, A. (2011). “Performance, Corpo e Identidade: A imersão religiosa no Vale do Amanhecer”. *Estudos de Religião* 25 (41): 113–31.
- Orsi, G. O. (2022). “Entre a buena gente e o cidadão de bem: Uma análise comparativa das direitas latino-americanas a partir dos discursos de Macri e Bolsonaro nas campanhas presidenciais de 2015 e 2018”. Tesis de doctorado en Sociología, Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul. <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/254355/001161599.pdf>. Consultado el 23/11/2023.
- Paredes Alfaro, R. T. (2014). “Expressions of evangelism in Latin America”. *Internation-*



- al Review of Mission* 103 (2): 334–47.
- Peplo, F. F. (2015). “El concepto de performance según Erving Goffman y Judith Butler”. *Documentos de Trabajo* 1 (3): 1–10.
- Rancière, J.; Alliez, E. (2002). “Peuple ou multitudes? Entretien avec Jacques Rancière”. *Multitudes*, n° 9: 95–100.
- Real Morales, R. (2012). “Conceptualización de populismo”. *Estudios de la República*. 17 de janeiro de 2012. http://www.estudiosdelarepublica.cl/plugins/news/images/22_renu_del_real_conceptualizaciun_de_populismo_pdf.pdf. Consultado el 04/09/2023.
- Rodrigues, C. (2012). “Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida”. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, n° 10: 140–64.
- Rodrigues, R. G. (2009). “A teologia da Missão Integral: Aproximações e impedimentos entre evangélicos e evangélicas”. Tesis de Maestría, São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo/Programa de Pós-Graduação Ciências da Religião. <http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/521/1/Ricardo%20Gondim.pdf>. Consultado el 16/11/2023.
- Sánchez Berrocal, A. (2019). “Contra a fraude populista: o marxismo, a sociedade civil e o Estado na filosofia de Antonio Gramsci”. *Revista Debates* 13 (1): 58–77.
- Sant’Ana, R. (2014). “O som da Marcha: evangélicos e espaço público na Marcha para Jesus”. *Religião & Sociedade* 34 (2): 210–31.
- Silva, A. R. C.; Simões, E. V. S. (2017). “A identidade do evangelicalismo latino-americano: uma análise a partir da Conferência de Lausanne (1974)”. *Protestantismo em Revista* 43 (1): 20–39.
- Stavrakakis, Y.; Zamponi, L. (2020). “‘The People is an Empty Signifier’ A Discussion between Yannis Stavrakakis and Lorenzo Zamponi”. *POPULISMUS Interventions* 6. Thessaloniki: Aristotle University. <http://www.populismus.gr/wp-content/uploads/2020/01/intervention-6-stavrakakis.pdf>. Consultado el 22/11/2023.
- Sylvestre, J. (1986). *Irmão vota em irmão: os evangélicos, a constituinte e a Bíblia*. Brasília: Pergaminho.
- Tarrow, S. (1996). “The People’s Two Rhythms: Charles Tilly and the Study of Contentious Politics. A Review Article”. *Comparative Studies in Society and History* 38 (3): 586–600.

