

Nº

ONTEAIKEN

Boletín sobre Prácticas y Estudios de Acción Colectiva

37

**Pluralización y populismo:
¿dónde se encuentra la
religión pública evangélica?**

ONTEAIKEN (ISSN 1852-3854)

es una iniciativa del

Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social

CIECS - Unidad Ejecutora del CONICET

www.onteaiken.com.ar



CIECS

CONICET
U N C



Director

Adrián Scribano

Coordinadoras del Número

Joanlido Burity

Coordinador General

María Paula Zanini

Consejo Editorial de la Publicación

Jorge Ahumada

Rebeca Cena

Flabián Nievas

Gabriela Vergara

Carlos Fígari

Angélica De Sena

José Luis Grosso

Pedro Matías Lisdero

Ana Cervio

Diego Quattrini

Martín Eynard

Equipo Editorial

Francisco Falconier

Ignacio Pellón

Jorge Duperré

Tomás del Corro

Analía Godoy

Joaquín Mendiburu

Virginia Asteggiano



Índice

Presentación

Pluralización y populismo: ¿dónde se encuentra la religión pública evangélica?
Por Joanildo Burity.....I

1- Discusiones teóricas-metodológicas

El “pueblo evangélico” en dos momentos: de la minorización al populismo de derecha
Por Joanildo Burity.....1

Lo evangélico en la protesta. El movimientismo religioso contestatario en el espacio público
Por Rolando Pérez-Vela.....17

Entre la fe, el activismo y la academia: experiencias latinoamericanas de interseccionalidad. El caso de Otros Cruces
Por Nicolás Panotto.....36

Ativismo católico leigo e política antigênero
Por Ana Carolina Marsicano.....47

2- Movimientos en acción

“Defender o estado laico é o nosso dever e nossa salvação!” O ativismo feminista cristão no Brasil
Por Maria Eduarda Antonino Vieira.....64

Estado, Pluriconfessionalidades e Religião Pública: ativismo religioso conservador no Brasil
Por Péricles Andrade, Ronaldo Sales da Silca y Edivania Janiele da Silva Cruz.....70

3- Mirando de Re-OJO

Koinonia e a ação ecumênica sobre gênero, sexualidade e juventude no Brasil
Por Ester Lisboa, Alexandre Pupo e Rafael Soares de Oliveira.....78

Evangélicos LGBTI+ e contraofensiva à hegemonia do discurso religioso sobre gênero e sexualidade no Brasil
Por Flávio Conrado.....82

4- Movimientos en red

5- Novedades del programa





Pluralización y populismo: ¿dónde se encuentra la religión pública evangélica?

Por Joanildo Burity*

Escenario anticipado desde al menos la década de 1970, cuando florecieron en el campo de las Ciencias Sociales estudios sobre la aceleración del proceso de pluralización religiosa en varias partes de América Latina, la reconfiguración de la cartografía religiosa del subcontinente suscita análisis de los más variados matices (De La Torre, 2014; Odgers Ortiz, 2010; Algranti, 2021; Esquivel, 2016). A veces como objeto de estudio mismo, a veces como condición para comprender los nuevos rasgos religiosos que se van dibujando, estas transformaciones ocupan un lugar central en la previsión de una inflexión definitiva del campo: religiones tradicionales en decadencia, pentecostales y sin religión en una escalada de ritmo acelerado, como resume Pierucci (2004), al reflexionar sobre los datos del censo de 2000 en Brasil, pero mostrando nuevas tendencias, en las encuestas más recientes de corte cuantitativo.

La necesidad de comprender los términos de esta diversificación del campo religioso interpela diferentes identidades y pertenencias a partir de los roles que desempeñan o los lugares institucionales que reclaman como legítimos y adecuados. Específicamente en lo que respecta a los evangélicos, es recurrente percibirlos como actores cuya presencia en la política, en la cultura popular o en los documentos censales, señala algo relevante y/o desafiante sobre (1) las expectativas establecidas en torno a la pluralización social y religiosa en Brasil y en diferentes países latinoamericanos; (2) la constitución de la modernidad brasileña/latinoamericana y el papel de la religión, particularmente el catolicismo, en la estructuración del espacio público democrático; (3) la permeabilidad entre religión y política en los diferentes caminos autoritarios y democratizadores de la última década; (4) el reclame de legitimidad en el manejo de los recursos del Estado y; (5) la capacidad de reproducción simbólica de los discursos religiosos.

Entre los avances producidos por estos análisis, identificamos el interés por comprender cómo la diversidad de agencias religiosas amplía la mirada sobre las interacciones entre sujetos en la arena pública (Montero, 2016), que desestabiliza la clave ontológica que posiciona y fija a los sujetos religiosos según sus prácticas y concepciones

* 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

teológicas, como si se movieran monolíticamente, guiados por las mismas disposiciones y confinados en los mismos espacios. Como si la posición de los agentes religiosos en una topografía esencializada de la religión determinara quiénes serán y cómo actuarán, a la manera de un pre-conocimiento a ser simplemente atestiguado por nuevos datos. Argumentamos, sin embargo, que lo que es religión y lo religioso no puede ser pensado como externo o incompatible con lo que pertenece al orden público y éste nunca se define de una vez por todas en sus formas y contenidos; tampoco se debe perder de vista cuánto la materialidad de los cuerpos y los discursos religiosos en el espacio público emergen de procesos de disputa y negociación de significados.

La presencia pública de las religiones toma lugar (no sólo tiene lugar) y, por tanto, establece contestaciones tanto como suscita el debate sobre límites y prohibiciones, además de ser un objeto que se presenta para ser visto. Esta presencia pública “establece una nueva escena que perturba un imaginario político sólidamente constituido, revelando no sólo sus fracturas, sino también la multiplicidad (y por tanto, la contingencia) de formas a través de las cuales se constituyó tal imaginario (el occidental moderno)” (Burity, 2015: 90).

Reforzando este enfoque antiesencialista, proponemos con este boletín partir de la atención a la inflexión definitiva del campo hacia las contingencias que lo atraviesan y estructuran. Explicamos: si tal inflexión aún no se ha consumado numéricamente, es decir, si no hay mayoría evangélica en la gran mayoría de los países latinoamericanos, es cierto que ya conocemos las condiciones que justifican hablar de hegemonía en cuanto a la presencia evangélica o de “los evangélicos” como nombre de una religión pública. Después de todo, estos son actores que sostienen parte decisiva del capital político que elige presidentes, gobernadores y alcaldes, discute leyes y acuerda el rumbo de las políticas públicas, por ejemplo, en las últimas dos décadas, a pesar de su infrarrepresentación legislativa y su aún minoritaria demografía. Son actores sin los cuales ya no parece posible construir bases electorales o de apoyo al gobierno. Son actores cuyo *ethos* ha penetrado aspectos de la vida cotidiana mucho más allá de su número.

Así, ante la densidad de las contingencias y el reconocimiento tácito o explícito de los más importantes actores sociales y políticos de que es posible actuar con o contra, pero no sin, los evangélicos, proponemos una reflexión sobre lo hegemónico que da sentido a esta presencia. Hegemónico que no implica sólo supremacía, en términos gramscianos; no implica una presencia aislada resultante de una conquista total de control o ascendencia. Hegemónico que es coalición, co-participación y disputa entre actores heterogéneos pero convergentes, produciendo efectos de dirección intelectual-moral y política al menos durante algún tiempo y en al menos algunos espacios sociales. Para ello pensamos, con base en Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2015), que la hegemonía se da como un momento en que “una fuerza social particular asume la representación de una totalidad radicalmente inconmensurable con ella” (p.37). En este sentido, la hegemonía no pertenece a un solo actor, ni cubre por completo lo social, ni necesita ser particularmente duradera (dada la multiplicidad e intensidad de las formas de contestación a las que actualmente está sujeto todo poder). Su carácter contestado implica que ningún actor es naturalmente “representativo” del conjunto de la sociedad e incluso cuando gana ascendencia, ésta siempre está sujeta a disputa y necesita ser rehecha continuamente, absorbiendo otras demandas o renegociando demandas ya inscritas en el bloque hegemónico.

Pensar en la clave de la hegemonía permite cuestionar el sentido de esa totalidad, su capacidad de articular posiciones (teológicas, políticas, morales, etc.). En esta perspectiva, lo hegemónico porta materialidades diferentes e incluso agonísticas, pero siempre



revela las formas “aceptables” (y las condiciones bajo las cuales se dio y se da esa aceptación) con las que la religión puede acceder al espacio público y permanecer en él. Esta línea de investigación puede plantearse en diversos contextos latinoamericanos, tanto en términos de países como comparativamente.

Un aspecto instigador, propuesto por el título del boletín, se refiere, en este sentido, a cómo relacionar hegemonía y religión pública en contextos donde abundan procesos de pluralización y/o contestación de formas de poder e identificación cultural y religiosa, sean establecidas o emergentes. La religión pública es más que “presencia pública de la religión”. Es más que “proyectos político-religiosos”. Es el indicio de que hay transformaciones estructurales que la coyuntura contemporánea plantea a las religiones, que las proyecta a existir en público, buscando y ocupando los espacios públicos, ya sea para reiterar formas tradicionales del orden social, o para provocar cambios progresivos en él, ya no solos, pero en continua interacción -y disputas agonísticas- con otras fuerzas sociales, culturales y políticas (Burity, 2020; 2023; Montero, 2016; 2018; Camurça, 2018). Si las religiones minoritarias, las religiones emergentes (y candidatas a volverse mayoritarias) y las religiones mayoritarias son cada vez más provocadas o impulsadas a existir como religión pública, ¿cómo pensar en los impactos que esto ha producido y puede producir en la comprensión de la hegemonía, hoy? (es decir, hegemonía como (i) la dirección intelectual, moral y política de la sociedad; (ii) dimensión de consentimiento al orden vigente, que mitiga su potencial represivo)? ¿La pluralización social, cultural y religiosa amplía la hegemonía? ¿Le debilita? ¿Y qué tienen que ver los evangélicos, en particular, con esto? ¿Cuál es su posición en América Latina?

Vale entonces preguntarse por los evangélicos, inscritos en la textura del debate público, como religión pública, no ya como una mera fuerza de expansión “fisiológica”, clientelista, sino como actores que acumulan *expertise* activista y suficiente capital mediático para disputar un proyecto de país (lo que significa pensar la relacionalidad de esta disputa, sus coaliciones y antagonismos) y reivindicar una representación de totalidad/ unidad, como bloque, en coaliciones. Y lo hacemos tanto en relación con Brasil –un caso que parece emblemático, pero de ninguna manera aislado, a nivel regional– como en términos de otros países de América Latina (como Perú o Chile, en este boletín). Porque no sólo es necesario un encuadre relacional para comprender lo que sea esa emergencia pluralizante y estos intentos hegemónicos, también se trata de expresiones que jamás estuvieron restringidas a Brasil.

En esta perspectiva, el boletín acogió propuestas que explotan distintos aspectos de la emergencia de demandas y actores en las últimas décadas en Brasil las cuales/quienes produjeron una emergencia de “los evangélicos” en la escena pública – política, cultural, social – brasileña, politizando identidades religiosas y no religiosas, generando polémicas, articulaciones políticas, coaliciones temáticas y una pluralización agonística de la vida social. Brasil se comprende, pero también puede echar luz sobre otros contextos latinoamericanos. Y no se puede comprender Brasil como caso aislado de otras resonancias y articulaciones transnacionales, tornadas posibles por los cambios informacionales y digitales y su movilización deliberada o efectos diseminativos de los medios (tradicionales y nuevos). Así, además de los artículos que desarrollan análisis de los temas que exponemos aquí desde encuadres nacionales, temáticos y analíticos propios, ofrecemos también textos más descriptivos que discuten experiencias iluminadoras de los procesos de disputa y articulación introducidos arriba, en particular desde el contexto brasileño.

Este número del boletín comienza en su sección “*Discusiones teórico-metodológicas*” con el escrito de su coordinador “*El ‘pueblo evangélico’ en dos momentos: de*



la minoritización al populismo de derecha". Este trabajo analiza la trayectoria de politización del campo evangélico en Brasil, en las últimas cuatro décadas, en términos del planteo laclauiano del populismo como forma política, proponiendo su aplicación, de diferentes maneras, en dos momentos: 1. en la constitución de un "pueblo evangélico", como resultado de un proceso de minoritización (1986-2000), que se prolongó de los años 2000 a mediados de los 2010s; 2. la transformación del pueblo evangélico en base para la construcción de un discurso con aspiraciones hegemónicas, la "mayoría cristiana", desde entonces. Mientras que el "pueblo evangélico" se define en relación a diferencias internas dentro del campo protestante y a ciertas figuraciones de la izquierda (comunismo, ateísmo, relativismo moral), la "mayoría cristiana" se define como una redescipción de la nación que elige "la izquierda" como el nombre del enemigo que se define por todo aquello a lo que se oponían los sectores conservadores hegemónicos del "pueblo evangélico". El trabajo explora el carácter contestado e internamente múltiple de cada categoría y los contrapuntos más recientes al discurso hegemónico de los evangélicos.

La segunda colaboración es de *Rolando Pérez-Vela* y se denomina "*Lo evangélico en la protesta. El movimientismo religioso contestatario en el espacio público*". Este ensayo aborda las implicancias del discurso y la acción colectiva contestataria de agentes evangélicos que construyen su actoría y poder en el espacio público, en un contexto en donde los grupos religiosos minoritizados luchan por visibilidad, reconocimiento y empoderamiento público. A partir de estudios realizados en esta línea, plantea una aproximación teórica y metodológica para analizar los modos de apropiación del espacio público por parte de los agentes evangélicos contemporáneos, a partir de la inserción en movimientos sociales contestatarios, la disputa narrativa y de poder frente a los conservadurismos evangélicos y la protesta frente a los atropellos del poder político. El ensayo pone énfasis en el modo en que el capital religioso movimientista y contestatario pone en evidencia las disputas de las narrativas religiosas en el espacio público, el posicionamiento público de las actorías religiosas proféticas, los nuevos ecumenismos desde la subalternidad y las experticias políticas y mediáticas que las actorías evangélicas movimientistas desarrollan.

En este camino, se presenta "*Entre la fe, el activismo y la academia: experiencias latinoamericanas de interseccionalidad. El caso de Otros Cruces*" de *Nicolás Panotto*. Este artículo presenta el caso de la organización Otros Cruces como un espacio institucional que pretende responder a los desafíos del activismo religioso dentro de las demandas que propone la relación religión-política en América Latina. Desde el concepto de "interseccionalidad" como una perspectiva que complejiza el análisis de este vínculo, se desarrollan los aprendizajes, buenas prácticas y desafíos del trabajo de Otros Cruces con respecto a la movilización de espacios religiosos para el activismo en derechos humanos, la inclusión de voces de fe en diversos espacios de debate público y los retos del trabajo multilateral/regional en torno a la libertad religiosa y la laicidad.

A modo de cierre de esta sección, se presenta "*Activismo católico laico y políticas anti-género*" de *Ana Carolina Marsicano*. Aquí se plantea cómo el discurso antigénero de la Iglesia católica ha alentado una serie de movilizaciones desde 2010 (Kuhar y Paternotte 2018; Paternotte 2015), influyendo enormemente en la estructura de laicos y clérigos con sus múltiples versiones de acción religiosa, moviéndose, especialmente en América Latina, hacia un conservadurismo de acento reaccionario en cuanto a sus prácticas, discursos y acciones. Las manifestaciones conservadoras revelan una serie de transformaciones en curso en el catolicismo en los últimos años, especialmente a partir del pontificado de Juan Pablo II, y los cambios ocurridos más allá de la estructura eclesial han pasado desaperci-



bidos, especialmente en lo que se refiere al papel de los laicos en el mantenimiento de los valores conservadores. La inversión en la participación de los laicos, que constituye una especie de “gobernanza laica”, y el establecimiento de nuevos modos de acción, han dado lugar a un modelo de eclesialidad caracterizado por la movilidad y el fortalecimiento de las relaciones de cooperación, una estrategia importante sobre todo en lo que respecta a la acción local. Las organizaciones católicas anti-género actúan como operadores político-religiosos con personal profesional formado para defender públicamente la agenda “provida” y “profamilia”. Para comprender la forma en que se ha articulado el activismo católico laico en Brasil, en este artículo se abordan tres organizaciones católicas, entre ellas la Unión de Juristas Católicos de São Paulo (UJUCASP).

La sección “*Movimientos en acción*” cuenta con el aporte de *María Eduarda Antonino Vieira* con su escrito “*Defender o Estado laico é o nosso dever e nossa salvação*”: *o ativismo feminista cristão no Brasil*”. Este trabajo es un fragmento de la investigación de doctorado en curso de la autora en el Programa de Posgrado en Sociología de la Universidad Federal de Pernambuco, que tiene como objetivo entender el activismo feminista cristiano en Brasil. Es un estudio cualitativo, basado en el análisis del discurso, que incluye una revisión de literatura, observaciones de campo (en eventos virtuales), entrevistas y una compilación documental de imágenes, textos, artículos y publicaciones en redes sociales. La investigación tiene como objetivo contribuir a reflexiones sobre la superposición entre religión (cristianismo) y política (feminismo), en la que la religión informa a la política y la política informa a la religión, abordando específicamente cómo ocurre esta articulación desde la perspectiva de mujeres cristianas que están políticamente comprometidas en la defensa de la democracia, abogando por la legalización del aborto, combatiendo la violencia doméstica, abogando por la laicidad del estado, etc. Por lo tanto, el trabajo se acerca a las formas de acciones que amplían el marco religioso y, consecuentemente, el feminista, presentando un espacio público donde la religiosidad (como discurso, creencias o actores) desempeña un papel relevante en los debates políticos.

Esta sección cierra con el artículo “*Estado, Pluriconfessionalidades e Religião Pública: ativismo religioso conservador no Brasil*” de *Péricles Andrade, Ronaldo Sales da Silva y Edivania Janiele da Silva Cruz*. Esta investigación busca comprender la construcción de discursos y prácticas fundamentalistas, conservadoras y reaccionarias por parte de los agentes políticos para hacer alianzas con alas religiosas y simpatizantes de agendas conservadoras, y cómo estos discursos se han convertido en la principal herramienta de convergencia, fortaleciendo el activismo político-religioso de estos nuevos actores. Por último, se pretende analizar las intenciones fundamentalistas de las instituciones de los Frentes Parlamentarios Evangélicos y demostrar la porosidad de la sociedad y del sistema político para absorber determinadas estrategias/intervenciones del mundo religioso en la política. Al adoptar la comprensión del laicismo como pluriconfesionalidad (Blancarte, 2011) - les permite justificar su derecho a una presencia pública, sin las limitaciones de sumisión y neutralidad de las leyes universales/constitucionales, por encima de su «derecho religioso» en el contexto de las tensiones públicas en Brasil. La actuación de los líderes de las instituciones religiosas es entendida a partir del concepto de religión pública de José Casanova (1994).

En la sección “*Mirando de Re-OJO*” se presenta el escrito “*Koinonia e a ação ecumênica sobre gênero, sexualidade e juventude no Brasil*” de *Ester Lisboa, Alexandre Pupo y Rafael Soares de Oliveira*. En esta reflexión quienes escriben, a 30 años del surgimiento de KOINONIA como organización, buscan recuperar algunos hitos fundacionales que dan sentido a la acción de este espacio. El mismo se propone dirigir sus acciones y



esfuerzos en atender a poblaciones que, según datos epidemiológicos, se encuentran en contextos de alta vulnerabilidad -población juvenil, negra y LGBTQIA+- desde una perspectiva de los Derechos Humanos. En ese sentido las acciones de intervención se vinculan al trabajo con las poblaciones afectadas en articulación con programas de gobierno y acciones educativas (formación de agentes multiplicadores) con los diversos públicos de la institución: comunidades religiosas (iglesias y terreiros de Candomblé), comunidades quilombolas y comunidades negras rurales. Esto, buscando contribuir a superar el estigma y la discriminación contra las personas que viven y viven con VIH/SIDA, especialmente aquellos de la comunidad LGBTQIA+.

A modo de cierre, se presenta el aporte de *Flávio Conrado* denominado “*Evangélicos LGBTI+ e contraofensiva à hegemonia do discurso religioso sobre gênero e sexualidade no Brasil*”. Aquí Flávio, intrprduce la discusión sobre la fuerza del neoconservadurismo en la sociedad brasileña, abogando que no puede prescindir de considerar la centralidad del modo en que las cuestiones de género y sexualidad surgidas en las últimas décadas son factores de profunda desestabilización moral para el evangelismo en su conjunto. Además, consecuentemente es la agencia pública de una parte significativa de las elites políticas y pastorales evangélicas. En esta agencia pública destaca la construcción de “pánicos morales” y “retóricas LGTBfóbicas” que les permiten movilizar votos y adhesiones incondicionales que aseguran el lugar hegemónico del discurso evangélico en la escena pública. La fuerza de esta agencia pública ha engendrado, a su vez, nuevas reconfiguraciones en la política de alianzas entre los segmentos “evangélicos progresistas” y el movimiento LGBTI+ en Brasil, proporcionando oportunidades para demostrar el creciente protagonismo de las personas evangélicas LGBTI+ en esta discusión. Por lo tanto, este artículo analiza el caso empírico de la participación evangélica en el Desfile del Orgullo LGBT de Brasilia en 2023, demostrando cómo los líderes evangélicos LGBTI+ están siendo capaces de construir una presencia pública que transgrede las fronteras en el activismo religioso y adquiere relevancia estratégica tanto para el Movimiento LGBTI+ como para la emergencia evangélica LGBTI+.

Referencias

- Algranti, J. (2021). “La sociedad imaginada. Reinenciones académicas del pentecostalismo argentino”. En: M. A. Mansilla y Mosqueira M. A. (Eds.). *Sociología del pentecostalismo en América Latina*, 651-95. Ril.
- Alves, J. E. Cavenaghi, S. M. Barros, L. F. W. & Alves de Carvalho, A. (2017). Distribuição espacial da transição religiosa no Brasil. *Tempo Social* 29 (2): 215–42.
- Burity, J. (2015). A cena da religião pública: contingência, dispersão e dinâmica relacional. *Novos estudos CEBRAP*, 102: 93–109.
- _____ (2020). “Onda conservadora e religião pública: Para onde vão a laicidade, o pluralismo e a vontade popular”. En: *44º Encontro Anual da ANPOCS*. Virtual. <https://www.anpocs2020.sinteseeventos.com.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtey17czozNToiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSVZPIjtzOjQ6LjQ2MTYiO30iO3M6MToiaCI7czozMjoiYzJhOGFjNWZjNzZjYWY1YWU-4MWQ1MmY1MmU2NjY2NWEiO30%3D>. Consultado el 23/11/2023.
- _____ (2023). Duas formas de religião pública e democracia nas eleições de 2022. *Revista Intolerância Religiosa*, 5, 1-15.

- Camurça, M. (2018). O debate conceitual sobre religiões “cívica”, “civil” e “pública” proposto por Paula Montero e uma remissão para o caso do Brasil a partir de reflexões anteriores da autora. *Debates do NER* 19 (33), 42-57.
- Esquivel, J. C. (2016). ¿Declinación, retorno o reconfiguración de lo religioso? Balances de la sociología de la religión en los últimos 25 años. *Espacio Abierto Cuaderno Venezolano de Sociología* 25 (3), 65-77.
- Laclau, E., y Mouffe, C. (2015). *Hegemonia e Estrategia Socialista: por uma política democrática radical*. Intermeios.
- Montero, P. (2016). “Religiões Públicas” ou religiões na Esfera Pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. *Religião & Sociedade* 36 (1), 128-50.
- _____ (2018). Religião cívica, religião civil, religião pública: continuidades e descon-tinuidades. *Debates do NER* 19 (33), 15-39.
- Odgers Ortiz, O. (Ed.) (2010). *Pluralización religiosa de América Latina*. El Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Preucci, A. F. (2004). Chau, Chau Brasil: el declive de las religiones tradicionales en el Censo del 2000, *Estudios Avanzados*, 18.
- De LaTorre, R. (2014). El estudio de la religión en México enmarcado en el campo intelectual y el campo del poder. *Sociedad y Religión* 24 (42). 67-91.
- Zylberkan, M. (2020). “Evangélicos devem ultrapassar católicos no Brasil a partir de 2032”. *Veja*. 4 de fevereiro de 2020. <https://veja.abril.com.br/brasil/evangelicos-devem-ultrapassar-catolicos-no-brasil-a-partir-de-2032>. Consultado el 20/10/2023.



1. Discusiones teóricas-metodológicas

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

Por Joanildo Burity

Este trabajo analiza la trayectoria de politización del campo evangélico en Brasil, en las últimas cuatro décadas, en términos del planteo laclauiano del populismo como forma política, proponiendo su aplicación, de diferentes maneras, en dos momentos: 1. en la constitución de un “pueblo evangélico”, como resultado de un proceso de minoritización (1986-2000), que se prolongó de los años 2000 a mediados de los 2010s; 2. la transformación del pueblo evangélico en base para la construcción de un discurso con aspiraciones hegemónicas, la “mayoría cristiana”, desde entonces. Mientras que el “pueblo evangélico” se define en relación a diferencias internas dentro del campo protestante y a ciertas figuraciones de la izquierda (comunismo, ateísmo, relativismo moral), la “mayoría cristiana” se define como una redescripción de la nación que elige “la izquierda” como el nombre del enemigo que se define por todo aquello a lo que se oponían los sectores conservadores hegemónicos del “pueblo evangélico”. El trabajo explora el carácter contestado e internamente múltiple de cada categoría y los contrapuntos más recientes al discurso hegemónico de los evangélicos.

Leer más [Páginas 1 a 16]

Lo evangélico en la protesta. El movimientismo religioso contestatario en el espacio público

Por Rolando Pérez-Vela

Este ensayo aborda las implicancias del discurso y la acción colectiva contestataria de agentes evangélicos que construyen su actoría y poder en el espacio público, en un contexto en donde los grupos religiosos minoritizados luchan por visibilidad, reconocimiento y empoderamiento público. A partir de estudios realizados en esta línea, planteamos una aproximación teórica y metodológica para analizar los modos de apropiación del espacio público por parte de los agentes evangélicos contemporáneos, a partir de la inserción en movimientos sociales contestatarios, la disputa narrativa y de poder frente a los conservadurismos evangélicos y la protesta frente a los atropellos del poder político.

El ensayo pone énfasis en el modo en que el capital religioso movimientista y contestatario pone en evidencia las disputas de las narrativas religiosas en el espacio público, el posicionamiento público de las actorías religiosas proféticas, los nuevos ecumenismos desde la subalternidad y las experticias políticas y mediáticas que las actorías evangélicas movimientistas desarrollan.

Leer más [Páginas 17 a 35]



Entre la fe, el activismo y la academia: experiencias latinoamericanas de interseccionalidad. El caso de Otros Cruces

Por Nicolás Panotto

El siguiente artículo presenta el caso de la organización Otros Cruces como un espacio institucional que pretende responder a los desafíos del activismo religioso dentro de las demandas que propone la relación religión-política en América Latina. Desde el concepto de “interseccionalidad” como una perspectiva que complejiza el análisis de este vínculo, se desarrollan los aprendizajes, buenas prácticas y desafíos del trabajo de Otros Cruces con respecto a la movilización de espacios religiosos para el activismo en derechos humanos, la inclusión de voces de fe en diversos espacios de debate público y los retos del trabajo multilateral/regional en torno a la libertad religiosa y la laicidad.

Leer más [Páginas 36 a 46]

Activismo católico laico y políticas anti-género

Por Ana Carolina Marsicano

El discurso antigénero de la Iglesia católica ha alentado una serie de movilizaciones desde 2010 (Kuhar y Paternotte 2018; Paternotte 2015), influyendo enormemente en la estructura de laicos y clérigos con sus múltiples versiones de acción religiosa, moviéndose, especialmente en América Latina, hacia un conservadurismo de acento reaccionario en cuanto a sus prácticas, discursos y acciones. Las manifestaciones conservadoras revelan una serie de transformaciones en curso en el catolicismo en los últimos años, especialmente a partir del pontificado de Juan Pablo II, y los cambios ocurridos más allá de la estructura eclesial han pasado desapercibidos, especialmente en lo que se refiere al papel de los laicos en el mantenimiento de los valores conservadores. La inversión en la participación de los laicos, que constituye una especie de “gobernanza laica”, y el establecimiento de nuevos modos de acción, han dado lugar a un modelo de eclesialidad caracterizado por la movilidad y el fortalecimiento de las relaciones de cooperación, una estrategia importante sobre todo en lo que respecta a la acción local. Las organizaciones católicas antigénero actúan como operadores político-religiosos con personal profesional formado para defender públicamente la agenda “provida” y “profamilia”. Para comprender la forma en que se ha articulado el activismo católico laico en Brasil, en este artículo me ocuparé de tres organizaciones católicas, entre ellas la Unión de Juristas Católicos de São Paulo (UJUCASP).

Leer más [Páginas 47 a 63]



2. *Movimientos en acción*

“Defender o Estado laico é o nosso dever e nossa salvação”: o ativismo feminista cristão no Brasil

Por Maria Eduarda Antonino Vieira

Este trabajo es un fragmento de la investigación de doctorado en curso en el Programa de Posgrado en Sociología de la Universidad Federal de Pernambuco, que tiene como objetivo entender el activismo feminista cristiano en Brasil. Es un estudio cualitativo, basado en el análisis del discurso, que incluyó una revisión de literatura, observaciones de campo (en eventos virtuales), entrevistas y una compilación documental de imágenes, textos, artículos y publicaciones en redes sociales. La investigación tiene como objetivo contribuir a reflexiones sobre la superposición entre religión (cristianismo) y política (feminismo), en la que la religión informa a la política y la política informa a la religión, abordando específicamente cómo ocurre esta articulación desde la perspectiva de mujeres cristianas que están políticamente comprometidas en la defensa de la democracia, abogando por la legalización del aborto, combatiendo la violencia doméstica, abogando por la laicidad del estado, etc. Por lo tanto, el trabajo se acerca a las formas de acciones que amplían el marco religioso y, consecuentemente, el feminista, presentando un espacio público donde la religiosidad (como discurso, creencias o actores) desempeña un papel relevante en los debates políticos.

Leer más [Páginas 64 a 69]

Estado, Pluriconfessionalidades e Religião Pública: ativismo religioso conservador no Brasil

Por Péricles Andrade, Ronaldo Sales da Silva y Edivania Janiele da Silva Cruz

Esta investigación pretende comprender la construcción de discursos y prácticas fundamentalistas, conservadoras y reaccionarias por parte de los agentes políticos para hacer alianzas con alas religiosas y simpatizantes de agendas conservadoras, y cómo estos discursos se han convertido en la principal herramienta de convergencia, fortaleciendo el activismo político-religioso de estos nuevos actores. Por último, se pretende analizar las intenciones fundamentalistas de las instituciones de los Frentes Parlamentarios Evangélicos y demostrar la porosidad de la sociedad y del sistema político para absorber determinadas estrategias/intervenciones del mundo religioso en la política. Al adoptar la comprensión del laicismo como pluriconfesionalidad (Blancarte, 2011) - les permite justificar su derecho a una presencia pública, sin las limitaciones de sumisión y neutralidad de las leyes universales/constitucionales, por encima de su «derecho religioso» en el contexto de las tensiones públicas en Brasil. La actuación de los líderes de las instituciones religiosas será entendida a partir del concepto de religión pública de José Casanova (1994).

Leer más [Páginas 70 a 77]



4. *Mirando de Re-OJO*

Koinonia e a ação ecumênica sobre gênero, sexualidade e juventude no Brasil

Por Ester Lisboa, Alexandre Pupo y Rafael Soares de Oliveira

A 30 años del surgimiento de KOINONIA como organización, en este documento se busca recuperar algunos hitos fundacionales que dan sentido a la acción de este espacio. El mismo se propone dirigir sus acciones y esfuerzos en atender a poblaciones que, según datos epidemiológicos, se encuentran en contextos de alta vulnerabilidad -población juvenil, negra y LGBTQIA+- desde una perspectiva de los Derechos Humanos.

En ese sentido, las acciones de intervención se vinculan al trabajo con las poblaciones afectadas en articulación con programas de gobierno y acciones educativas (formación de agentes multiplicadores) con los diversos públicos de la institución: comunidades religiosas (iglesias y terreiros de Candomblé), comunidades quilombolas y comunidades negras rurales. Esto, contribuyendo a superar el estigma y la discriminación contra las personas que viven y viven con VIH/SIDA, especialmente aquellos de la comunidad LGBTQIA+.

A modo de repaso se concluye que KOINONIA se ha consolidado como una organización activa presente en la intersección que comprende los movimientos LGBTQIA+, jóvenes, y el movimiento SIDA.

Leer más [Páginas 78 a 81]

Evangélicos LGBTI+ e contraofensiva à hegemonia do discurso religioso sobre gênero e sexualidade no Brasil

Por Flávio Conrado

La discusión sobre la fuerza del neoconservadurismo en la sociedad brasileña no puede prescindir de considerar la centralidad del modo en que las cuestiones de género y sexualidad surgidas en las últimas décadas son factores de profunda desestabilización moral para el evangelismo en su conjunto y, consecuentemente, la agencia pública de una parte significativa de las elites políticas y pastorales evangélicas.

En esta agencia pública destaca la construcción de “pánicos morales” y “retóricas LGT-Bfóbicas” que les permiten movilizar votos y adhesiones incondicionales que aseguran el lugar hegemónico del discurso evangélico en la escena pública. La fuerza de esta agencia pública ha engendrado, a su vez, nuevas reconfiguraciones en la política de alianzas entre los segmentos “evangélicos progresistas” y el movimiento LGBTI+ en Brasil, proporcionando oportunidades para demostrar el creciente protagonismo de las personas evangélicas LGBTI+ en esta discusión.

Este artículo analizará el caso empírico de la participación evangélica en el Desfile del Orgullo LGBT de Brasilia en 2023, demostrando cómo los líderes evangélicos LGBTI+ están siendo capaces de construir una presencia pública que transgrede las fronteras en el activismo religioso y adquiere relevancia estratégica tanto para el Movimiento LGBTI+ como para la emergencia evangélica LGBTI+.

Leer más [Páginas 82 a 84]



4. Movimientos en la Red

Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito

“El Frente de Evangélicos por el Estado de Derecho es un movimiento, nacido en el medio cristiano evangélico, con los objetivos de promover la justicia social, la defensa de todos los derechos garantizados por la constitución brasileña (derechos civiles, políticos, sociales, económicos, culturales, etc.) y la legislación internacional de derechos humanos, enfrentando cualquier violación de los derechos humanos, luchando por la garantía del Estado Democrático de Derecho. El Frente llega en un momento de gran crisis, angustia e incitación al odio que vive la nación brasileña, con ataques frontales al pleno ejercicio de la democracia. La falta de serenidad y cautela en estos momentos críticos ha despertado una gran preocupación y se teme que la escalada provocada por la ruptura democrática cueste más vidas humanas.”

Más información en: <https://www.youtube.com/c/frentedeevangelicospeloestadodedireito>

Casa Galileia

“Organización que busca acoger, fortalecer y movilizar a católicos y evangélicos que trabajan en la agenda del fortalecimiento de la democracia, la justicia ambiental y el compromiso sociopolítico. Desarrollan estrategias y creamos campañas para organizaciones, movimientos, grupos y líderes sociales. También ofrecemos consultoría, análisis de datos e investigación para organizaciones de la sociedad civil interesadas en trabajar con estos públicos.”

Más información en: <https://casagalileia.com.br>

Otros Cruces

“Organización que promueve y estudia los diversos cruces entre religión y política en el espacio público, desde una perspectiva de derechos humanos y con el objetivo de aportar a la convivencia democrática.”

Más información en: <https://otroscruces.org>

Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço

“KOINONIA es una organización ecuménica, fundada en 1994, por ex participantes del Centro Ecuménico de Documentación e Información (Cedi), institución que funcionó entre 1974 y 1994. La creación de la nueva entidad estuvo marcada por su Asamblea de Asociados, integrada por de activistas historias de lucha por la democracia y afirmación de los valores del Movimiento Ecuménico en Brasil. Actualmente realiza acciones de educación y promoción de los derechos humanos para poblaciones vulnerables en Río de Janeiro, São Paulo y Bahía. También trabajamos junto a comunidades negras tradicionales urbanas y rurales, campesinos de pequeñas granjas familiares, jóvenes urbanos y rurales y grupos religiosos y eclesiósticos.”

Más información en: <https://kn.org.br>



5. *Novedades del programa*

1. Jornadas y Encuentros Próximos

A – XV Congreso Español de Sociología (Federación Española de Sociología). El evento tendrá lugar del 26 al 29 de junio de 2024 en la ciudad de Sevilla y estará organizado por la Federación Española de Sociología en colaboración con el Departamento de Sociología de la Universidad Pablo de Olavide. El lema del XV Congreso #SociologíaParaLaSociedadDigital pretende enfocar la mirada hacia la sociedad que se está constituyendo sobre la base de una nueva infraestructura tecnológica, la Sociedad Digital. Sociología Para alude a la urdimbre moral de nuestra disciplina, a una sociología para la sociedad que se preocupa por la justicia, la igualdad, los derechos humanos, la libertad política y la sostenibilidad del entorno.



Para más información: <https://congreso2024.fes-sociologia.com/>

B - XXXIV Congreso Internacional ALAS RD-CARIBE 2024. Se realizara entre el día domingo 3 de noviembre al viernes 8 de noviembre en Republica Dominicana bajo el lema bajo el lema “La sociología en tiempos de crisis e incertidumbre: El Caribe y Latinoamerica: Unidad en la diversidad”.



Para más información: <https://sociologia-alas.org/2023/01/23/xxxiv-congreso-internacional-alas-rd-caribe-2024/>

C - V Foro ISA de Sociología - Conociendo la justicia en el Antropoceno

El V Foro de Sociología de la ISA se llevará a cabo en Rabat, Marruecos, del 6 al 11 de julio de 2025. Este es el primer Foro de la ISA que se celebrará en la región y específicamente en un país conocido por estar en la encrucijada de civilizaciones que abarcan el mundo. Mediterráneo, Oriente Medio y África. Esta ubicación geográfica única, y el campus de la Universidad Mohammed V donde nos alojaremos, es el escenario perfecto para los intensos debates intelectuales que se prevén en torno al tema “Conocer la justicia en el Antropoceno”. Las fechas del Foro nos brindan la oportunidad de abordar estos debates en nuestro Foro y en un festival de cine sociológico que estará abierto al público, justo antes de que la ciudad desvíe su mirada de la sociología al fútbol como anfitriona de la Copa África 2025. de las Naciones.

Llamamos a sumar presentaciones al WG08 Society and Emotions

La sociología de las emociones constituye un campo de investigación vibrante dentro de la disciplina más amplia de la sociología. Se basa en 40 años de historia de investigación de las emociones en contextos sociales. Ha realizado importantes contribuciones a la teorización sociológica y la sociología histórica, así como a la sociología de las organizaciones, las profesiones, la tecnología, los movimientos sociales y el poder, así como a muchos otros campos sociológicos.

El Grupo de Trabajo 08 sobre Sociedad y Emociones permitirá aunar conocimientos hasta ahora dispersos en este campo de investigación. Al tiempo que aprende de las diversidades nacionales y continentales, su objetivo es acelerar el desarrollo. Además de los sociólogos, cualquier investigador interesado procedente de organizaciones laborales, gestión, trabajo social, economía, medicina, derecho, estudios culturales, historia, filosofía, activismo de movimientos sociales o cualquier otro campo de actividad en el que las emociones tengan una gran relevancia, son bienvenidos a unirse.

El Grupo de Trabajo sobre Sociedad y Emociones perseguiría los siguientes objetivos: (i) fomentar el intercambio mundial de resultados de investigaciones, avances metodológicos y desarrollos teóricos relevantes para la sociología de las emociones; (ii) promover reuniones internacionales y colaboración en investigación por parte de académicos y profesionales interesados en la sociología de las emociones; (iii) desarrollar contactos internacionales entre sociólogos, profesionales y activistas sociales interesados en la sociología de las emociones; y (iv) apoyar esfuerzos de publicación compartidos.



Más información: <https://www.isa-sociology.org/en/conferences/forum/rabat-2025>
<https://www.isa-sociology.org/en/research-networks/working-groups/wg08-society-and-emotions>

D – Conferencia “La relación humano-perro en la sociedad contemporánea”

Actividad Híbrida. Exposición a cargo de: Eduardo Bericat

Lunes 20/05, 16 hs. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires

E – Conferencia “Afectos y subjetividad”

Exposicion a cargo de Raúl Ernesto García

Doctor en Psicología Social por la Universidad Autónoma de Barcelona (2009). Master en Psicología Clínica por la Universidad de La Habana (2002). Profesor Investigador Titular de Tiempo Completo de la Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en Morelia, México (2011-actualidad).

Actividad híbrida. Lunes 10 de junio 16 hs.

Aula anexo del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires, Buenos Aires. T. de Alvear 2230, 4to piso. CABA.

2. Novedades Editoriales

A - **Boletín Síntesis Clave**, La compra de alimentos en el Municipio de La Matanza: una mirada preliminar, N°176, octubre 2023.

N°176 octubre 2023

Síntesis Clave

Boletín Informativo

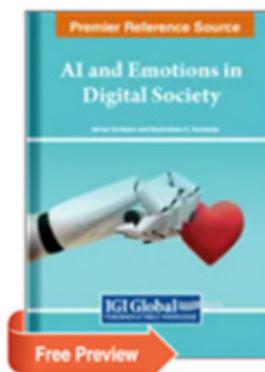
ISSN 2344-9632

La compra de alimentos en el Municipio de
La Matanza: una mirada preliminar

Andrea Dettano y Angélica De Sena



B - Libro “AI and Emotions in Digital Society”, Adrian Scribano & Maximiliano Korstanje, Disponible en: <https://www.igi-global.com/book/emotions-digital-society/324725>



AI and Emotions in Digital Society

Adrian Scribano, Maximiliano E. Korstanje

Indexed In: SCOPUS

Release Date: December, 2023 | Copyright: © 2024 | Pages: 321

DOI: 10.4018/979-8-3693-0802-8

ISBN13: 9798369308028 | EISBN13: 9798369308035

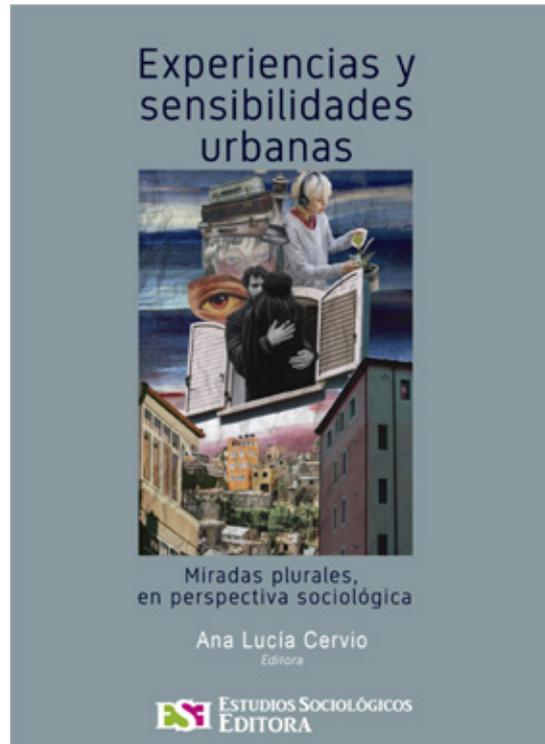
C - Documento de Trabajo del CIES, Las Humanidades como Ciencias de la Vida. El documento se fundamenta en la conferencia magistral “Las humanidades como ciencias de la vida” dictada por Dr. Adrián Scribano como parte del V Foro de Estudios Humanísticos celebrado del 14 al 16 de noviembre de 2023 (Doctorado en Estudios Humanísticos, de la Escuela de Humanidades y Educación del Tecnológico de Monterrey), organizado por estudiantes. Durante el evento, se llevaron a cabo conversatorios y paneles con presentaciones en los que participaron representantes de la academia, artistas y activistas. En este contexto, Adrián impartió la conferencia, la cual se divide en dos partes. En la primera, presenta de forma introductoria el objetivo de su propuesta argumentativa, revisando el punto de partida y los supuestos que fundamentan su exposición. La segunda parte traza una línea argumentativa, comenzando con la explicación de la lógica de la vida a través de la colonización del planeta interno. Posteriormente, aborda la vida de los habitantes en un mundo trans-globalizado, seguido por una explicación de la bio-epistemología de las humanidades y ciencias sociales. Concluye con una síntesis que destaca el amor común como escándalo y revolución de la esperanza. Además, la conferencia se enriquece con la participación activa en el diálogo y las preguntas de la audiencia.

Disponible en: <http://estudiosociologicos.org/portal/las-humanidades-como-ciencias-de-la-vida/>

D - Libro “Experiencias y Sensibilidades Urbanas. Miradas plurales, en perspectiva sociológica”, Ana Lucía Cervio (ed.), Experiencias y Sensibilidades Urbanas. Miradas plurales, en perspectiva sociológica es el primer proyecto editorial del Grupo de Estudios sobre Experiencias y Sensibilidades Urbanas (GESU), del Instituto de Investigaciones Gino Germani. Se trata de un libro colectivo que busca articular preguntas, posicionamientos teóricos y encuadres metodológicos a la luz de una diversidad temática que sitúa a la ciudad y a las experiencias cotidianas en el centro de una reflexión crítica sobre las sensibilidades y los procesos de estructuración social. Retomando diversos aportes teóricos, que son articulados desde una perspectiva sociológica, el libro ofrece una pluralidad de acercamientos a las dinámicas sociales, económicas, políticas, tecnológicas y culturales que caracterizan a las ciudades latinoamericanas hoy. Atendiendo a las transformaciones urbanas que se observan a escala global en la segunda década del siglo XXI, los capítulos problematizan, desde distintos registros empíricos, las maneras sociales de experimentar y sentir las ciudades, lo que se refracta en ámbitos tan diversos como la habitabilidad, el trabajo, el juego, el teatro, las prácticas del “musicar”, las políticas sociales, las migraciones, el duelo y los olores de la casa, entre otros.

Autores: Luis Cardozo; Ana Lucía Cervio; Juan Pablo Estrada Huerta; María Eugenia Gorlero; Florencia Isaura Papparone; Juan Ignacio Pascua Mendoza; Carolina Peláez González; Gabriela Claudia Reta; Camilo Rodríguez Antúnez; Adrián Scribano; Guadalupe Sosa March





Disponible en: <http://estudiosociologicos.org/portal/experiencias-y-sensibilidades-urbanas-miradas-plurales-en-perspectiva-sociologica/>

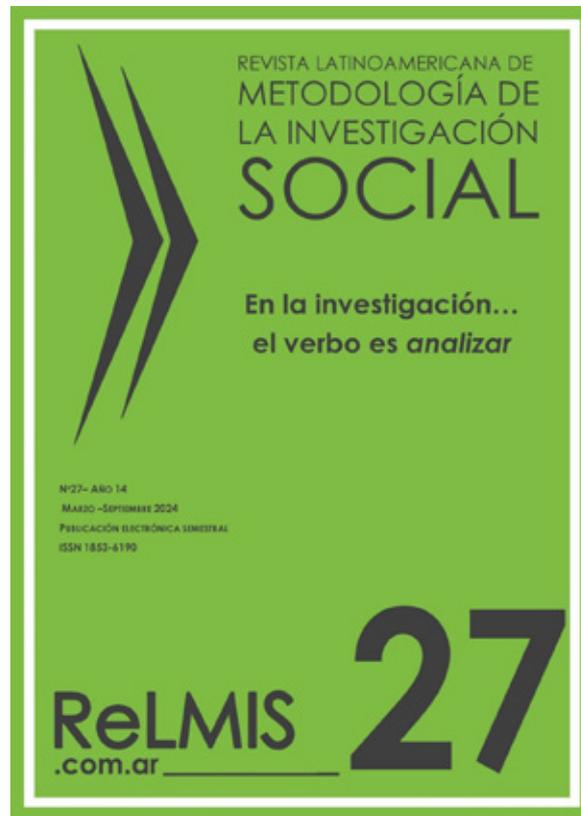
E – Nuevo Número de la Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad. Vol. 1 Núm. 44 (16) “Cuerpos que hablan. Sentidos, Emociones y Experiencias en tanto narrativas sociales”, Abril 2024



Disponible en: <https://relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/44>

F – Nuevo número de la Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social. N°27, Año 14.

“En la investigación... el verbo es analizar”



Disponible en: <http://relmis.com.ar/ojs/index.php/relmis/issue/view/31>



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 desplace 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 minoritización 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

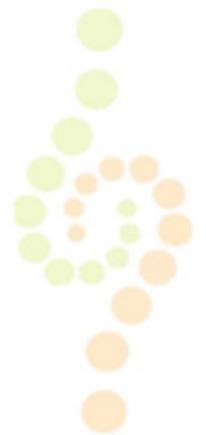


des) y definición securitaria (los “humanos derechos”, apoyadores de la policía y de leyes duras para los “criminales”, pero abandonados por los “derechos humanos”, que los defienden, personificados en la figura de activistas de ONG, agentes de la ley y movimientos y partidos de izquierda). Buen ciudadano 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”, redescrición 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
- Bárcenas 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&tipo-Midia=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 evangelical 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 evangélicos”. 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.



Lo evangélico en la protesta. El movimientismo religioso contestatario en el espacio público

Por Rolando Pérez-Vela *

Apuntes sobre la pluralización religiosa en América Latina

Las expresiones públicas de la religión desbordan cada vez más el marco de interpretación del modelo racionalizado de la religión burocrática. Observamos hoy una variedad de modalidades y formas de representación de los discursos, prácticas y configuración de identidades. A la incidencia de los grupos fundamentalistas o neo conservadores se suman las redes que se inspiran en el esoterismo o aquellas que trabajan por construir puentes entre la ciencia y la religión, o aquellas iniciativas que se alimentan de las militancias políticas que se inspiran en las denominadas espiritualidades proféticas (De la Torre, 2013).

Este contexto sigue poniendo en cuestión las teorías esencialistas y lineales de la secularización y confirma que el quehacer religioso,

lejos de restringirse a la esfera invisible de la vida privada, está logrando proyectarse hacia el dominio público, participando activamente de los principales conflictos políticos. Si bien este movimiento ya había sido notado por científicos sociales de América Latina –debido a la presencia estructurante de la Iglesia Católica y su relación con el Estado y la creciente visibilidad de los grupos pentecostales–, a partir de 1980 la intervención religiosa en el espacio público comienza a ser comprendida no tanto como una expresión de retraso institucional de las sociedades subdesarrolladas, sino como una nueva lógica de articulación de los espacios sociales que pone en duda el alcance de las teorías secularizadoras (Algranti, 2010: 32).

En el caso de los evangélicos, los estudios (Levine, 2006; Wynarczyk, 2009; Levine, 2009; Freston, 2008, Burity, 2009; Panotto, 2020) hacen referencia a una variedad de grupos, redes y movimientos que se insertan cada vez más en diversas instancias de la esfera pública. Muchos de los movimientos emergentes están pasando de las lógicas tradicionales del proselitismo y el adoctrinamiento a las estrategias de interacción y participación política más abiertas y con un fuerte énfasis en la incidencia social y política, acompañado de una clara resignificación del lenguaje religioso, la relocalización de los rituales y una estrategia intencionada de interacciones diversas con actores sociales que se mueven en instancias de la sociedad civil y política.

Estas lecturas tienen correspondencia con aquello que los teóricos clásicos de la religión pública (Casanova, 2012; Taylor, 2015; Berger, 2016) han venido argumentando en relación a las repercusiones de las transformaciones religiosas en los procesos de democratización, ciudadanía y laicidad de las sociedades modernas. Casanova planteaba que las religiones se apropian del espacio público “no sólo para defender su territorio tradicional, como hicieron en el pasado, sino también para participar en las mismas luchas

* Profesor del Departamento de Comunicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).
E-Mail de contacto: rperez@pucp.edu.pe



por definir y establecer los límites modernos entre las esferas pública y privada, entre el sistema y la vida contemporánea, entre la legalidad y la moralidad, entre el individuo y la sociedad, entre la familia, la sociedad civil.

Siguiendo la línea de las miradas críticas, varios investigadores latinoamericanos (Mallimaci, 2009; Parker, 2008; Da Costa, 2008; De la Torre, 2013 Algranti 2013, Burity, 2015; Giménez, 2008) plantean que no es posible explicar las transformaciones socio-religiosas en nuestro contexto desde marcos dualistas o lineales respecto a la interacción entre lo sagrado y lo secular. Se trata de un proceso dinámico de articulación de las diversas esferas –lo político, lo religioso, lo simbólico, lo social–, que en la práctica se entrecruzan y se corresponden, dentro de un intenso proceso de pluralización.

Este escenario, caracterizado por el pluralismo religioso, posibilita la emergencia de más actores, voces y puntos de encuentro para la interacción y la cooperación. Al mismo tiempo retroalimenta a la religión, facilitando un mayor nivel de participación en la construcción de la ciudadanía (Parker, 2008).

Daniel Levine (2005) plantea que, además de la pluralidad y el pluralismo religioso, hay otros dos elementos que contribuyen a darle forma y contenido a la presencia religiosa en el espacio público y político. Uno de ellos tiene que ver con el desarrollo de un pluralismo social y político en democracia; y, el otro se refiere a la generación de condiciones para construir discursos que afirmen y defiendan los derechos humanos. En este sentido, “el espacio público se convierte en una serie de ámbitos en los que los actores religiosos se vuelven visibles, muestran sus fuerzas frente a otros actores religiosos y políticos” (Giménez, 2008: 52).

En ese sentido, la sociedad civil “es tal vez la instancia en la que los grupos religiosos despliegan sus actividades con mayor comodidad y solvencia. Es, definitivamente, otro de los ámbitos privilegiados en los que se desarrollan las disputas por la visibilidad y los recursos” (Giménez, 2008: 55).

Desde esta perspectiva, las esferas públicas que determinados agentes religiosos contribuyen a su construcción, en el marco de los procesos de la acción colectiva, nos permiten ver no solo el modo en que se ponen en escena las tensiones respecto a las formas de abordar los problemas públicos, sino también cómo se estructuran y desestructuran las relaciones de poder, “transformando a los símbolos dominantes de canónicos a transgresores del orden y de las estructuras establecidas... [De este modo, estos agentes religiosos pueden contribuir] tanto a reforzar lo oficial como a generar metáforas que permiten transgredir el orden de las instituciones y de las divisiones establecidas por la supuesta especialización de los campos de poder” (De la Torre, 2013: 129).

En esa misma línea, Fortunato Mallimaci (2017) observa que, en un contexto de una acentuada tendencia hacia la politización de las demandas de diversos sectores de la sociedad y de luchas por la monopolización de lo político, el capital religioso constituye uno de los factores cada vez más presentes no solo en el discurso social y político, sino también en las representaciones políticas.

La utopía de la fraternidad universal aquí y ahora y lo escatológico como promesa de liberación aparecen dando sentido a numerosos actores en momentos de movilización, agitación y efervescencia social. Es un imaginario social popular difuso que sobrevuela América Latina y queda disponible para aquellos y aquellas que deseen hacerlo suyo sin que haya posibilidad de monopolizarlo ni por el Estado ni por las instituciones religiosas. De allí la importancia de comprender ese vínculo y disputa de largo plazo para comprender la sociedad y el Estado en América Latina (Mallimaci, 2017: 22-23).



De este modo, lo que se observa en América Latina es un escenario caracterizado no solo por la inclusión de las diversas manifestaciones y representaciones de la religión, sino también por un proceso de continuidades entre la religión tradicional institucionalizada y las nuevas formas de contenidos de las religiosidades contemporáneas. En ese sentido, “las religiones, sus prácticas rituales, sus espacios y símbolos, son hoy en día contenedores que, por un lado, producen anclajes con la tradición y la memoria, y por otro, son los espacios estratégicos de la recomposición de lo sagrado” (De la Torre, 2013: 117).

De este modo, lo que observamos es un fenómeno de revitalización de lo religioso que nos coloca frente a una sociedad que no ha abandonado la búsqueda y la interacción con la trascendencia. Lo que ocurre es una suerte de “desenclave de lo sagrado de las instituciones religiosas (iglesias) hacia la subjetivación; de los dogmas universales y los recipientes de la fe hacia la hibridación de las creencias; [...] del valor universal de la verdad hacia su relativización absoluta” (De la Torre, 2011: 35).

Respecto a la participación de sectores católicos y evangélicos en los procesos políticos, varios autores (Burity, 2009; Algranti, 2010; Beltrán, 2013; Carbonelli, 2016; Panotto, 2020) ponen el acento sobre el hecho de que la relación entre religión y política ya no se reduce a la participación de grupos religiosos en los eventos políticos coyunturales, como es el caso de los procesos electorales o las incidencias políticas que se generan no solo desde el Estado, sino también desde instancias cotidianas y no institucionalizadas de la vida pública y política. La mayoría de estos estudios revelan un intenso proceso de relocalización de la actuación pública religiosa y la resignificación de los discursos y narrativas de lo sagrado. Lo interesante es que este proceso habla ya no solo de esfuerzos que despliegan los grupos religiosos minoritarios para construir una mayor visibilidad pública, sino de variadas interlocuciones que los agentes de fe establecen con las actorías sociales y políticas que se mueven en las esferas del poder.

Por ello, este escenario nos advierte que “las prácticas religiosas contemporáneas no deben ser leídas desde la perspectiva del sujeto aislado, sino desde un énfasis en la agencia a nivel social, o sea, desde la pluralidad de sujetos activos que en su interacción hacen del espacio público –y dentro de él, de la propia creencia y sus instituciones– un campo heterogéneo (Panotto, 2013: 35).

El factor religioso en la movilización social

Sabina Alkire (2004) sostiene que las instituciones y personas religiosas pueden ser agentes de incidencia política, de empoderamiento y activadores de movimientos sociales. Pero, al mismo tiempo pueden constituirse en incitadores de la violencia, legitimadores de liderazgos autoritarios, contrarios al empoderamiento de los sectores excluidos, etc.

Analizando aquellos actores religiosos que se ubican en la lógica de la protesta social y la movilización contestataria¹, estudiosos del contexto latinoamericano (Levine,

¹ Usamos la noción de lo contestatario desde la misma perspectiva que se usa para definir aquellos movimientos sociales que manifiestan algún descontento o disconformidad con el sistema imperante, especialmente cuando este genera atropello de derechos. “El concepto contestatario debe ser situado históricamente y solo tiene sentido en una sociedad donde impere una cultura o un sistema dominante. Por lo tanto, lo contestatario está íntimamente ligado a un estado de ánimo cercano al desencanto y a la inquietud por generar cambios en el entorno inmediato” (Osorio, 2003:8). En esta misma línea, en el marco de la teoría de la Movilización de Recursos, Sidney Tarrow (1997) y Charles Tilly (2008) acuñaron el concepto de *Repertorios de contestación* para referirse a las acciones y los recursos que despliegan



2012; Parker, 2008; Giménez, Burity, 2009, Carbonelli, 2020; Panotto, 2020; Barrera, 2023) ponen atención en el valor del factor religioso en el abordaje de los problemas y la activación de la protesta social. Estos estudios dan cuenta que los grupos religiosos que participan en iniciativas de movilización y protesta desde la sociedad civil asumen una comprensión de un tipo de espiritualidad que se convierte en un capital importante para animar la participación activa y contestataria de actores religiosos que participan o son convocados para ser parte de iniciativas de protesta social y política que se construyen desde la sociedad civil.

Estas nuevas maneras de apropiación de lo público contrastan con la participación política tradicional, circunscrita a las contiendas electorales o a la participación en las esferas públicas estatales. En sentido, Joanildo Burity (2009) plantea cuatro elementos que ponen acento en la relevancia de lo religioso en el proceso de construcción de lo social y lo político en América Latina. Primero, la religión constituye hoy una referencia importante de las sociedades latinoamericanas, a menudo ignoradas en los debates y procesos políticos. Segundo, no es posible negar el impacto político y sociocultural que ha traído consigo la emergencia del pluralismo religioso en el espacio público, en la medida en que tiene un nivel de incidencia en instancias de representación política, en las políticas públicas, en las acciones colectivas de repercusión pública y mediática. Tercero, es posible analizar los fenómenos religiosos y su relación con el espacio público desde la misma lógica del marco interpretativo desde el que se analiza la relación entre sociedad civil y Estado. Cuarto, lo religioso constituye un campo de articulación de discursos públicos y de agencia política.

Una mirada al campo evangélico nos plantea la necesidad de observar el modo en que se ha ido reconfigurando una serie de prácticas ligadas a la acción política más amplia. Marco Carbonelli (2020), desde sus estudios en Argentina, abre una arista interesante para repensar las transiciones en el modo en que se construye la politicidad evangélica contemporánea, que no se reduce a la participación política electoral, sino que da cuenta de su capacidad de movilización pública para generar procesos de participación en otras esferas de la vida social y política, ingresando al debate público y la incidencia política en relación a determinados problemas sociales y asuntos públicos controversiales.

Esto nos lleva a la discusión sobre el lugar de la religión en el contexto de las prácticas y las representaciones políticas más amplias, lo cual supone repensar la conexión entre religión y ciudadanía² y la construcción de un tipo de agencia religiosa que contribuye a la pluralización de la esfera pública.

los agentes de los movimientos sociales para hacer públicas sus demandas, construyendo un determinado desempeño público en el contexto de la acción política. Siguiendo las ideas de Tilly, Camille Goirand, quien define al movimiento social como una oposición durable a los detentores del poder. En este sentido, un movimiento social encarna una interacción de contestación (Goirand, 2015).

2 “Chantal Mouffe (1999) considera que la ciudadanía “debe estudiarse como una posición de sujeto en una sociedad donde los individuos no estén atados por un solo lazo de solidaridad. En última instancia, lo que une a los individuos es su reconocimiento de un conjunto de valores ético-políticos que deben respetarse, para asegurar la continuidad del contrato social. Una condición necesaria para que tenga lugar este tipo de vínculo es que la comunidad política debe carecer de una definición sustantiva del Bien Común. Así se garantiza que el cumplimiento de las responsabilidades ciudadanas esté menos asociado a la subordinación a un proyecto impuesto, que al acuerdo con normas consensadas. De este modo puede asegurar las libertades individuales y permitir, a la vez, un compromiso activo con las reglas del juego. Mirándola desde esta perspectiva, la ciudadanía ya no es una identidad entre otras, como en el liberalismo, ni la identidad dominante, como en el republicanismo cívico, sino un principio articulador de las diferentes posiciones subjetivas” (Monsiváis, 2002, p.165).



A este respecto, Adela Cortina plantea que las concepciones religiosas pueden ayudar a afirmar los mínimos éticos de justicia que componen la ética cívica de una sociedad plural (Cortina, 2011). Ella sostiene que “la perspectiva de la política deliberativa y la democracia comunicativa considera que las voces religiosas tienen que poder estar presentes porque pueden ofrecer bienes a la vida compartida que no se deben desperdiciar” (Cortina, 2011: 44).

Cortina añade que, si tomamos en cuenta que la esfera pública es polifonía, en ella deberían expresarse las propuestas religiosas y las seculares. “Es, pues, desafortunado distinguir entre ética pública y éticas privadas... No existen éticas privadas, todas tienen vocación de publicidad, de darse a conocer en ese espacio público que es un lugar para todos” (Cortina, 2011: 50).

Discutiendo sobre el proceso de pluralización en América Latina, Cristian Parker (2008) sostiene que

el hombre latinoamericano religiosamente inspirado es un ciudadano activo, construye tejido social y ciudadanía, aun cuando ello no garantiza, necesariamente, una mayor institucionalización del sistema de partidos, dada su distancia de los mismos... Se trata de sujetos de movilizaciones múltiples, pero más centrados en esferas vinculadas a redes sociales inmediatas o locales (familia, vecindario, comunidades) y no tanto en asociaciones funcionales (sindicatos y partidos). Se trata quizás de una “nueva ciudadanía” legitimada en opciones de origen religioso, pero secularizada (Parker, 2008: 345).

Hilario Wyrnaczyk (1999) planteaba que ciertos grupos o movimientos religiosos pueden convertirse “en potencialmente agentes disruptivos para el orden social y, consecuentemente, suscitan acciones de regulación o control” (Wyrnaczyk, 1999: 23). En esta misma línea, estudiosos de otros contextos (Loseke, 1999; Beckford, 2003; McVeigh & Sikkink, 2001) han observado que, en determinados momentos de la historia social y política, los grupos religiosos han incorporado en su agenda el abordaje de los problemas sociales y han ingresado al debate de los mismos en el espacio público, constituyéndose en nuevos agentes de una manera particular de animar iniciativas de protesta social.

Al respecto, Joanildo Burity (2006) plantea que determinados grupos religiosos que ingresan a la esfera pública desde la movilización social, como es el caso de determinados grupos evangélicos en América Latina, construyen su identidad desde marcos de renegociación y tensión en relación con las narrativas religiosas y políticas establecidas. Precisamente, los grupos religiosos que se apropian de la esfera pública desde la perspectiva de la construcción de ciudadanía se vuelven disruptivos no solo para las instancias de poder a nivel político, sino también a nivel de las propias esferas religiosas tradicionalmente institucionalizadas.

En esa misma línea, observamos la resignificación de ritualidades religiosas en las que se incorporan mensajes e imágenes simbólicas para la defensa de determinadas causas sociales, convirtiéndose en un factor visibilizador de una apuesta ética de la acción política. De este modo, la religión configura un tipo de actuación religiosa basada en el sacrificio militante en pos del bien común (Mallimaci, 2014: 209), generando la representación de un tipo de laicidad en medio de las múltiples laicidades puesta en escena por la religión pública. “Esta laicidad contrasta con la separatista, la autoritaria y la anticlerical y se manifiesta desde la fe cívica, la del reconocimiento y la de la colaboración” (Mallimaci, 2014: 209).

De este modo, los grupos religiosos muestran su capacidad para situar cotidianamente eventos en contextos de máxima significación, y para reforzar ideas religiosas con



recursos materiales y redes de continua interacción humana. “Este poder creativo para moldear el discurso público, poner las ideas sobre la mesa, nutrir y sostener movimientos, no depende solamente de los recursos institucionales, aunque —como hemos visto— éstos pueden empujar el proceso en la principal dirección (Levine, 2014: 291).

La incidencia pública en el proceso de apropiación evangélica de lo público

La incidencia pública se ha convertido no solo en un lenguaje común en diversos sectores del campo evangélico, sino también en una estrategia frecuente construida para visibilizarse e incidir en espacios de discusión, así como adoptar una postura determinados sobre los problemas públicos. Aquí identifico por lo menos cuatro tendencias (Pérez-Vela, 2022).

Primero: la incidencia desde la acción social, a partir de la cual muchas iglesia, organizaciones y grupos evangélicos construyen un nivel de influencia y empoderamiento en diversas instancias de la sociedad. A diferencia del pasado, muchos de ellos se encuentran en un proceso de redimensionamiento y resignificación de la tradicional modalidad de la acción social asistencialista. De este modo, se pueden observar actorías evangélicas participando en iniciativas comunitarias de apoyo a personas y familias que se encuentran en situación de necesidad económica y precariedad social. Esta presencia les permite no solo visibilizarse y ganar una determinada reputación pública, sino también generar un espacio para influir desde sus valores y cosmovisiones religiosas en las agendas y políticas públicas. En muchas zonas urbano-marginales, varias congregaciones evangélicas participan en mesas de trabajo municipal sobre los problemas cruciales de la circunscripción. Aquí se puede observar un claro replanteamiento de la territorialidad donde se practica la diaconía, que se desplaza de los territorios de la sociedad eclesial y sus entornos cercanos hacia espacios de la sociedad política. El concepto del “mundo” como lugar de tentaciones y contaminaciones es puesto en paréntesis o se reconceptualiza porque el objetivo superior es hoy no solo la incidencia social, sino también la demostración de sus capacidades para entrar al juego de la disputa de las narrativas en el campo de la moralidad pública.

Segundo: la incidencia institucional burocrática, por la cual varias de las instituciones y confederaciones evangélicas desarrollan niveles de cooperación y participación —asumiendo su representatividad en nombre del “pueblo evangélico”— en instancias del Estado y movimientos y redes de la sociedad civil. A partir de su intervención en estos espacios, los líderes de estas organizaciones eclesiales desarrollan un nivel del abordaje de los problemas sociales y visibilizan sus capacidades y recursos para intervenir e incidir en el quehacer público. Otra manera de hacer incidencia desde esta modalidad lo constituye la emisión de pronunciamientos públicos que en los últimos años han tenido como contenido la adopción de una posición a favor o en contra de determinados asuntos de la coyuntura social y política. En este caso, las instituciones que se pronuncian sobre los problemas públicos no necesariamente tienen que ver con el interés de involucrarse en iniciativas que coadyuven a la solución de determinados problemas sociales o acciones de solidaridad con los afectados. En general se trata de poner en juego la necesidad de legitimarse y empoderarse públicamente, lo cual se convierte aquí en una estrategia de búsqueda de reconocimiento, tomando en cuenta que estas actorías despliegan sus esfuerzos para construir una presentación pública en el contexto haber nacido con el estigma de ser el «otro» religioso en una sociedad que ha sido siempre reacia a integrar la diversidad como un aspecto constitutivo en la construcción de su identidad como nación (Giménez, 2008).



Tercero: la incidencia político-partidaria, a partir de la cual determinados colectivos o líderes evangélicos ingresan en la arena política para intervenir en las políticas públicas, en base a sus creencias, desde instancias decisoras del Estado. Aquí encontramos a aquellos evangélicos que adscriben a determinados partidos políticos instituidos y que ingresan a la política sobre la base de sus creencias evangélicas y aquellos que ingresan a la arena política con la intencionalidad de “rentabilizar su liderazgo religioso en el ámbito electoral” (Pérez-Guadalupe & Amat y León, 2022). Según José Luis Pérez-Guadalupe y Oscar Amat y León (2022), los primeros buscarán ‘hacer política’, respetando la diversidad y voluntad ciudadana, mientras que los segundos buscarán ‘confesionalizar la política’, confesionalizar las políticas públicas, y finalmente, volver a un ‘Estado confesional’ imponiendo su visión religiosa, sobre la base de una supuesta ‘mayoría cristiana’ (p. 25).

En el pasado registramos varios intentos de conformación de partidos políticos evangélicos, pero en los últimos procesos se observa la presencia de candidaturas individuales en diversos frentes y coaliciones políticas.

Cuarto: la incidencia movimientista, construida desde aquellas actorías evangélicas que se han insertado en instancias y espacios de la sociedad civil para influir en la agenda y las políticas públicas. En este caso se pueden observar iniciativas tanto desde el sector progresista como desde el ala conservadora anti-derechos. Sobre esta tendencia profundizaremos mucho más en este ensayo.

Estas tendencias evidencian el modo en que los colectivos vinculados a las iglesias evangélicas dialogan e interactúan mucho más que antes no solo con otros actores religiosos, sino también con los no religiosos en la esfera pública. Esto confirma que el protestantismo evangélico más allá de haber adquirido cada vez más un rostro público, revela también el reposicionamiento de los actores en instancias que se construyen desde otros campos no religiosos y más allá de las esferas de la propia institucionalidad evangélica tradicional.

En esa misma línea, la disputa por la legitimidad de las diversas prácticas y narrativas evangélicas en el espacio público y político ha permitido apreciar con mayor claridad el rostro diverso y plural del campo evangélico, evidenciando no solo nuevas hibridaciones, sino también tensiones entre las diferentes posiciones teológicas y políticas tanto con respecto a las modalidades de abordaje de los problemas sociales como en relación con la propia afirmación de los roles y representaciones en la esfera pública.

En el marco de la cuarta tipología identificamos dos sectores que expresan al mismo tiempo dos modalidades de apropiación del espacio público por parte de los grupos evangélicos que se mueven desde la lógica del movimientismo social y político.

La primera la impulsan aquellos actores que construyen su presencia y militancia profética en lo público desde el caminar y el acompañamiento a aquellos que sufren injusticias o violación de sus derechos. La construcción de su marco de comprensión teológica para la actuación pública ciudadana se construye en este caminar y no necesariamente desde una formación pastoral previa. Se trata de agentes evangélicos que pueden seguir congregando en iglesias conservadoras, han encontrado en colectivos para-eclésiásticos el lugar para vincular su fe con la acción y la denuncia profética en el espacio público.

En este proceso, estos grupos o agentes han empezado a interactuar y cooperar con otros actores de la sociedad civil en el abordaje de determinados problemas sociales y defensa de determinados derechos (Levine, 2013). Si bien muchos de estos grupos no han desarrollado una práctica ecuménica sostenida y una teología política liberacionista, se apropian de lo público, por un lado, a partir de su acercamiento y convivencia con los



sujetos excluidos y afectados por la violación de los derechos. Por otro lado, debido a su interacción con movimientos y redes ciudadanas, muchos de ellos han empezado a incorporar en su agenda de discusión el tema de los derechos y la justicia social. Aquí podemos ubicar a organizaciones, ONG, redes y colectivos que tradicionalmente han trabajado en el campo de la acción social, sensibilizando y generando conciencia dentro de la comunidad evangélica. Sin embargo, adicionalmente hoy se movilizan junto con otros actores de la sociedad civil alrededor del abordaje de problemáticas contemporáneas, como la migración, los derechos de la mujer, derechos de las minorías, derechos ambientales, etc.

En esta tendencia podemos encontrar una variedad de énfasis y perspectivas teológicas y políticas, desde aquellos que generan debate entre sus integrantes sobre las problemáticas sociales hasta aquellos que se insertan en redes y movimientos de la sociedad civil para generar corrientes de opinión y desarrollar acciones de incidencia política en favor de los derechos, pasando por aquellos que intentan construir o ser parte de un movimiento contestatario para contrarrestar dentro y fuera del campo evangélico a los neo-fundamentalismos religiosos. En los últimos años se ha intensificado la visibilidad de estos grupos tanto en las redes sociales como en las movilizaciones callejeras. En muchos casos, estos actores han construido un discurso en respuesta y contraposición a la narrativa teológica y a las prácticas políticas de los grupos y las iglesias que se desplazan alrededor de los movimientos conservadores o neo-fundamentalistas.

Al igual que lo que ocurre en otros contextos, el sentido de acción de este sector evangélico no es necesariamente la disputa electoral directa, sino el acompañamiento a los afectados de los atropellos y la incidencia pública en instancias del Estado y la sociedad civil en favor de sectores sociales excluidos.

La segunda modalidad la impulsan aquellos actores que se apropiación de lo público desde la lógica del ecumenismo ciudadano pro-derechos, en la que ubicamos a los grupos que históricamente han construido procesos de acompañamiento pastoral e incidencia política desde iniciativas ecuménicas y ciudadanas, inspiradas en las perspectivas liberacionistas de la teología y la pastoral. Estos grupos construyen su actoría religiosa desde el punto de vista de la construcción de ciudadanía y defensa de los derechos, y desde la lógica de la inserción en los procesos construidos en y desde la sociedad civil. Esta lógica religiosa de la acción política se convierte en la base para que estos activistas evangélicos se involucren en iniciativas de incidencia pública orientadas no solo hacia la transformación estructural de la realidad, sino también hacia la creación de nuevas estrategias de solidaridad con los afectados por las acciones de violación de los derechos.

En ambos casos, es importante notar que los agentes evangélicos que construyen su actoría pública desde estas modalidades despliegan sus estrategias en un contexto en el que el conservadurismo ha adoptado cada vez más un perfil movimientista y contencioso. A este respecto, analizándolo desde el marco de los estudios de la acción colectiva y la movilización social (McCarthy y Zald, 1977; McAdam, Tarrow y Tilly, 2001; Tarrow, 1997), Omar Coronel (2020) pone atención sobre los recursos organizativos que han desplegado las nuevas organizaciones de la “sociedad civil conservadora”, convirtiéndose en lo que Coronel llama “contramovimiento religioso conservador”³.

3 En esta misma línea, Juan Fonseca sostiene que desde que el activismo conservador empezó a fortalecerse, sus impulsores han buscado afirmarse como un movimiento cívico, evitando ser calificados como un movimiento religioso. En ese sentido, al mantenerse dentro de una lógica movimientista, ha evitado que el entusiasmo de las masas conservadoras se atenúe, fenómeno que suele ocurrir cuando un movimiento se institucionaliza demasiado pronto. No obstante, aunque el movimiento conservador no se ha institucionalizado de manera orgánica, sí ha propiciado la formación de un conjunto de micro-organizaciones que, de manera coordinada, son las que estimulan la movilización (Fonseca, 2018:42).



Este escenario es importante considerarlo al momento de estudiar los casos de la actuación de los agentes evangélicos ligados al movimientismo progresista, porque no podemos dejar de estudiar las narrativas de los actores evangélicos ubicados en este sector sin considerar que su actuación ocurre en un contexto caracterizado por la pública disputa de estas dos narrativas religiosas en el campo evangélico, que en realidad no es nuevo. Lo que difiere del pasado es que estos actores se han desplazado de manera más estratégica e intencionada a la esfera pública. Dicha competencia revela no solo las distintas lógicas teológicas que se construyen desde lo público, sino también las diversas motivaciones políticas que están alrededor de los procesos de la interlocución pública, las diversas modalidades respecto al abordaje de los problemas sociales, así como las resignificaciones teológicas que traen consigo las acciones de protesta que despliegan estos actores en lo público (Young, 2002).

El factor evangélico en los procesos de acción colectiva y la movilización social

Desde la perspectiva de teoría de la acción colectiva, observamos en el campo evangélico contemporáneo el modo como el activismo social se ha convertido en una de las estrategias comunicacionales y políticas en base a la cual determinados grupos de tradición evangélica ecuménica construyen un tipo de representación pública marcada por la inserción en las dinámicas de los movimientos y redes de la sociedad civil.

Aquí es interesante observar que los agentes evangélicos que se apropian de la esfera pública desde la lógica del movimientismo profético⁴ han empezado no solo a interesarse por el debate público en torno a determinados problemas sociales sino también a recrear sus iniciativas de protesta alrededor de los mismos, generando nuevas maneras de levantar su voz públicamente e incorporando en sus ritos y celebraciones religiosas el tratamiento de los temas y problemas que aparecen en la agenda pública. La reinención de sus estrategias y tácticas políticas trae consigo nuevas modalidades de posicionamiento, relacionamiento y empoderamiento de lo evangélico en el espacio público.

Como hemos mencionado antes, a diferencia de los grupos ligados al neoconservadurismo evangélico, aquellos que se mueven desde el ala progresista contestataria desarrollan una práctica movimientista de carácter profético y ecuménico. Sobre lo profético, desde el marco de la teoría de los movimientos sociales, Albero Melucci (1999) acuña la noción de la *función profética* para describir el papel contestatario de determinados sectores que participan de la acción colectiva política⁵.

4 Cuando hablamos de la lógica movimientista rescatamos los planteamientos respecto a la teoría de los movimientos sociales (Snow y Benford, 1992; Gamson, 1995; Melucci, 1994). Alberto Melucci (1994) plantea una concepción de los movimientos sociales en tanto “agencias de significación colectiva, que difunden nuevos significados en la sociedad a través de formas de acción colectiva”. Tomando las ideas de Melucci, Ricardo Delgado (2007) considera tres aspectos: 1) que los movimientos sociales apelan a la solidaridad entendida como la capacidad de sus miembros para definir y reconocer un sentido del nosotros, y desde ahí compartir y construir una identidad colectiva como producto del proceso de atribución de significado y de las cambiantes situaciones que motivan la acción colectiva; 2) que la movilización explicita un conflicto social en la medida en que los miembros perciben una condición problemática o un aspecto de sus vidas no simplemente como una desgracia, sino como una injusticia, configurando paulatinamente un marco de interpretación compartido desde donde justifican y legitiman su acción colectiva; 3) que la acción busca romper los límites del orden en que se produce, por lo cual se considera básica la capacidad del movimiento para provocar rupturas en las fronteras del poder en el que se desarrolla su acción política; el propósito es diferenciar los movimientos de otros fenómenos que no tienen la intención de producir cambios en dicho sistema de normas y relaciones sociales (Delgado, 2007: 45-46).

5 Albero Melucci sostiene que determinados actores “tienen una creciente función simbólica, tal vez podría incluso hablarse de función profética. Son na especie de nuevos medios de comunicación social. No luchan



Para Melucci, la acción profética de estos grupos contestatarios se sostiene en la configuración de un tipo de utopismo moral. El autor sostiene que determinados proyectos colectivos de movilización social ofrecen un canal para expresar este utopismo moral, que de otro modo sobreviviría en enclaves marginales” (Melucci, 1999: 96).

En esta línea, Gonzalo Gamio observa que la acción colectiva de estos grupos se nutre no solo de la crítica social, sino también de las motivaciones ético-políticas, “que hace que estos agentes no solo lean la historia sino intervengan en ella desde la perspectiva de los débiles” (Gamio, 2015: 613).

Para Gamio, “la preocupación por la práctica de la justicia y la compasión adquieren una resonancia básicamente ética en un mundo circundante no confesional. El compromiso con la rememoración es expresión de esta preocupación, y el lenguaje profético adquiere una nueva forma ético-espiritual en el contexto de la cultura moderna” (Gamio, 2015: 618).

En este caso, la indignación rompe con aquellas concepciones y prácticas instrumentalistas de lo ético, construyendo lo que Juan José Tamayo denomina la ética de la alteridad, que implica no solo la afirmación de los gestos de solidaridad y compasión eventual o circunstancial por el prójimo, sino fundamentalmente la creación de condiciones para que el otro sea incorporado a la comunidad, recupere su lugar en la vida política y participe activamente en la vida pública (Tamayo, 2011). En este sentido, esta modalidad de actuación configura un tipo de actor que se apropia de lo público con la conciencia de abrazar una propuesta religiosa disruptiva (Smith, 1996)

A diferencia de aquellos grupos evangélicos que conciben la incidencia pública como una estrategia para conquistar el espacio público y apropiarse del poder político desde la perspectiva de la construcción exclusiva de una determinada agenda moral religiosa y la acción política desde la perspectiva de la protesta confesional (Young, 2002), estos actores que forman parte de una vertiente del progresismo religioso asumen lo público como el espacio no solo de construcción y legitimación de una lógica profética de actoría ciudadana, sino también como el lugar de construcción de un tipo de acción colectiva contestataria, en la que la actuación pública religiosa tiene un componente ecuménico, en el sentido de la interacción que se construye tanto a nivel de la comunidad intereclesial o interreligiosa como de la sociedad civil más amplia.

Este ecumenismo se construye desde la perspectiva de la búsqueda del bien común, el acompañamiento y defensa de las víctimas de las violencias y la lucha contra el atropello de los derechos. En este sentido, estos actores participan en las iniciativas ciudadanas desde las instancias de la sociedad civil a partir de la asunción y la comprensión de un tipo de creencia religiosa que se conecta con la defensa de los derechos y que asume, como sostiene Boaventura de Sousa Santos (2014), que el dios en el que se sostienen se revela en las situaciones de injusticia y en las luchas de resistencia que promueven y co-gestionan.

Este marco de interpretación permite que, al participar en el espacio público, estos actores construyan su agencia política articulándola con una determinada referencia religiosa y una comprensión teológica que toma distancia de aquellos discursos y prácti-

meramente por bienes materiales o para aumentar su participación en el sistema. Luchan por proyectos simbólicos y culturales, por un significado y una orientación diferentes de acción social. Tratan de cambiar la vida de las, creen que la agente debe cambiar nuestra vida cotidiana cuando luchamos por cambios más generales en la sociedad (Melucci, 1999: 70).



cas que se construyen desde la lógica teocrática del poder y la colonización religiosa del espacio público.

Puntualicemos algunos aspectos importantes de esta lógica de la actuación política desde el campo evangélico (Pérez, 2022).

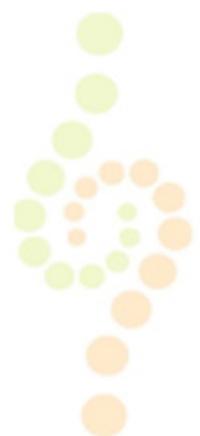
Primero, varios de estos grupos —que aparecen en el escenario público con un discurso que tiende a contrarrestar o confrontar las lógicas teológicas y políticas del conservadurismo evangélico institucional— construyen un escenario en el que la acción disruptiva y transgresora genera desestructuraciones en las relaciones de poder, no solo en la esfera pública y política, sino también a nivel de la propia sociedad eclesial. Esto se puede observar en el modo en que estos sectores religiosos visibilizan su postura política en los rituales cívico-religiosos de protesta y en el espacio mediático, lo cual refleja que estos agentes religiosos contestatarios surgen de sociedad es eclesiales que en la actualidad se encuentran en intensos procesos de pluralización, que revelan recomposiciones permanentes de los roles de poder, reposiciones en cuanto a los sentidos de pertenencia a la institución religiosa y disputas por los modos y sentidos de representación de lo evangélico en el espacio público.

Segundo, el modo en que estos actores se apropian de la esfera pública y participan en las instancias de la sociedad civil implica la construcción de un tipo de agencia político-religiosa que hace que se constituyan en lo que Nancy Fraser (1990) denomina “contrapúblicos”, en tanto que, por un lado, posibilita la asunción de roles contestatarios desde el lugar de lo subalterno, y en este proceso se hacen parte de un público más amplio, poniendo en juego su potencial emancipatorio. Siguiendo la discusión planteada por Fraser, el caso de estos actores religiosos constituye un ejemplo no solo para repensar el papel de los contrapúblicos en una sociedad marcada por la estratificación social y la legitimación de públicos y discursos dominantes, sino también para considerar la contribución de agentes religiosos en los procesos democráticos y de ciudadanía de la sociedad.

Tercero, la identidad contestataria de estos grupos religiosos se construye desde la lógica de la convivencia ecuménica no solo desde los interreligioso, sino en la interacción con los otros actores de la sociedad civil. Así, en el proceso de construir alianzas con otros grupos religiosos y seculares estos activistas aparecen como sujetos sociales que participan en la construcción de una determinada esfera pública que no se construye desde la imposición de una determinada agenda religiosa, sino desde la lógica de la búsqueda de consensos con otras actorías no necesariamente religiosas. En este proceso, estos grupos ecuménicos construyen un tipo de narrativa religiosa que asume la pluralidad como legítima y como una condición fundamental de la ciudadanía (Burity, 2009).

En este marco, por un lado, estos actores se convierten en agentes claves para impulsar junto con otros, desde la sociedad civil, una pragmática articulación entre ampliación de la construcción de ciudadanía, refuerzo del impulso asociativo, reconstrucción de los lazos de solidaridad y reinención de una cultura política que pone énfasis en los aspectos éticos de la acción ciudadana. Más específicamente, como ocurre en otros contextos de la región, los grupos religiosos de esta índole aportan a la sociedad civil al fomentar el compromiso cívico entre los miembros de las organizaciones y colectivos de protesta (Burity, 2006).

Por otro lado, el activo papel que juegan estos actores religiosos en las iniciativas ciudadanas de la sociedad civil evidencia las capacidades que tienen para aportar, no solo desde la línea del tradicional acompañamiento compasivo a las víctimas de actos de injusticia, sino también poniendo a disposición sus capacidades de movilización y



organización tan necesarios para el éxito de las iniciativas ciudadanas de incidencia política promovidas desde los movimientos de la sociedad para enfrentar las injusticias y el atropello de derechos. De este modo, estos actores se mueven desde la construcción de un tipo de ciudadanía ecuménica que abona a la configuración de la comunidad política, en contraste con aquellos grupos religiosos vinculados al conservadurismo contemporáneo que se apropian de lo público y construyen su representación desde la lógica teocrática del poder.

De este modo, la presencia activa de este tipo de actores religiosos insertados en movimientos sociales que se generan desde la sociedad civil provee de elementos para valorar su contribución en el fortalecimiento de proyectos ciudadanos que se afirman de la defensa y promoción de los derechos (Levine, 2012).

Lo que observamos en las prácticas de este sector de evangélicos progresistas es la configuración de un tipo de actor religioso que se apropia del espacio público desde una lógica un tipo de participación política que contrasta con la separatista y autoritaria y se manifiesta desde una suerte de fe cívica y ecuménica (Mallimaci, 2014). De este modo, lo religioso se instituye como una instancia de construcción de ciudadanía, que tienen repercusiones tanto en la sociedad política como en la sociedad eclesial, desafiándola a construir una iglesia afirmada desde la pluralidad.

Para el análisis de casos específicos, planteo cinco aspectos para considerar las repercusiones del factor religioso en los procesos de acción colectiva y movilización social.

a) Movilización de micro-recursos

En varios de los casos se puede observar que los grupos y agentes de fe proveen un capital humano importante, facilitando micro-recursos claves para la movilización, que puede incluir: la sensibilización a la gente, la creación de puentes y redes de solidaridad, la organización de actos simbólicos de protesta, como las jornadas de oración en favor de los afectados de atropellos a los derechos. Precisamente, los teóricos de la acción colectiva y la protesta social (McAdam, McCarthy & Zald, 1997; Tarrow, 1997; Arce, 2015; Paredes, 2013; Jenkins, 1983) observan que la movilización de este tipo de recursos es un factor clave para la sostenibilidad y legitimidad de las iniciativas políticas que se construyen en la esfera pública.

b) Movilización de macro-recursos

Desde la teoría de la acción colectiva se plantea que determinados grupos e instituciones proveen una serie de “repertorios de movilización” que corresponden a los recursos macro (Paredes, 2014). En este caso, es posible observar que los grupos religiosos hacen una contribución importante al movimiento de protesta a través de acciones como los lobbies políticos para la incidencia, la creación de puentes con actores influyentes (decisores), y la gestación de solidaridades de incidencia política a nivel internacional.

Precisamente, los estudiosos de la movilización social sostienen que el papel de las redes internacionales es importante porque generan acceso a otras instancias de influencia, proveen información de primera mano y posibilitan el impacto en los medios (Keck, Sikkink & Morillo, 1999).

De este modo, logran construir un tipo de transnacionalización de la protesta (Burity, 2015), haciendo uso de las redes preexistentes (Arce, 2015) observadas comúnmente en las acciones de movilización, y que en este caso aparecen activadas desde las iglesias. Es importante mencionar que estas redes han sido utilizadas tradicionalmente en la dinámica de las prácticas de misión y el quehacer evangelizador de las iglesias, pero hoy se convierten en un capital importante para la protesta y la movilización ciudadana.



La acción de estos grupos contribuye a potenciar el proceso de “glocalización” de la protesta (Paredes, 2014; Burity, 2015), posibilitando solidaridades y alianzas más amplias, información oportuna para la toma de decisiones, y alimentando la presión política sobre los decisores que tenían la responsabilidad de resolver el problema.

En este caso, es interesante observar el modo cómo la estructura religiosa transnacionalizada, que tradicionalmente ha sido usada para fines evangelísticos o propósitos misioneros, es capitalizada para activar estrategias de movilización e incidencia ciudadana que tiene repercusiones importantes no solo en relación a la visibilidad de la problemática ambiental en sí misma, sino también en términos de colocar en la agenda pública la propia realidad de las personas afectadas.

c) Apropiación e incidencia mediática

Los estudiosos de los conflictos sociales sostienen que la generación de corrientes de opinión pública a través de los medios es una de las claves para el éxito de las iniciativas de protesta a este nivel, porque los tomadores de decisión suelen actuar o responder a las demandas cuando la presión de los medios es alta (Macassi, 2013). Sandro Macassi sostiene que “los conflictos al hacerse ‘públicos’ por medio de su inclusión en la agenda mediática generan procesos de apropiación por parte de la ciudadanía y atrae la atención de los decisores y encamina a una solución que sin la existencia mediática a veces puede dormir el sueño de los justos” (Macassi, 2013: 91).

En esa misma línea, varios expertos de la movilización social (Melucci, 1994; Della Porta, 2008; Gamson, 1992a) sostienen que los medios de comunicación se convierten en un soporte importante para la legitimidad que requieren especialmente aquellos líderes sociales que construyen su competencia política y adquieren poder público en el proceso de la protesta, como fue el caso de los actores religiosos.

Los expertos sostienen que los medios de comunicación se convierten en el espacio desde el cual los actores de la protesta construyen un discurso amigable y digerible –respecto a la motivación de la acción contestataria– en la esfera pública (Melucci, 1994; Della Porta, 2008, Gamson, 1992). Como sostiene Gamson, “el espacio de los medios de comunicación se constituye en el principal sitio desde el cual el discurso de los actores de la protesta adquiere un determinado significado que puede ser influyente para hacer cambios en los espacios de la política” (citado en Della Porta & Diani, 2006: 220).

Estos grupos construyen hoy estrategias comunicacionales que contrastan con el proselitismo mediático, movilizándose en otras plazas, opinando desde los medios seculares, interactuando con actores no religiosos y abordando públicamente los problemas sociales (Pérez, 2015). Estratégicamente, se puede observar que muchos de ellos están desarrollando diversas tácticas y estrategias para construir relaciones e interacciones cercanas con actores políticos y sociales influyentes. Para el caso de los grupos evangélicos, la estrategia mediática construida más allá de las cuatro paredes está basada en la idea aquella por la cual se asume que la interacción con los “legitimadores públicos” es el mejor camino para obtener legitimidad en la esfera pública y no quedarse en la marginalidad.

d) Enmarcamiento ético de la protesta

Los grupos religiosos aportan a la construcción de un tipo de marco interpretativo de la protesta social que se sostiene en un conjunto de valores y principios, que se traduce, entre otros aspectos, en el hecho de poner en relevancia el respeto de la dignidad de las personas frente a las propuestas economicistas del desarrollo que traen consigo la gestión y operación de las industrias extractivas.



Sobre el particular, Adela Cortina plantea que las concepciones religiosas pueden ayudar a afirmar los mínimos éticos de justicia, que hacen parte de la ética cívica en este contexto, constituyéndose, de este modo, en agencias de significación colectiva que difunden nuevos sentidos en la sociedad (Cortina 2011).

En ese mismo sentido, los estudiosos de los marcos interpretativos han subrayado que la función de determinados actores de los movimientos sociales “tiene que ver con llamar la atención sobre una injusticia social o definir como impropio o inmoral, lo que antes se veía como natural” (Torres, 2009, p. 60). En esta línea, estos grupos religiosos contribuyeron a construir una suerte de proceso de alineamiento de los marcos, “por medio del cual se establecen nexos de congruencia entre los motivos, intereses y creencias de los individuos con las intenciones, actividades e ideologías de los movimientos sociales (Torres, 2009).

En la línea del enmarcamiento ético de la protesta, la teoría señala que los activistas pueden desarrollar dos tipos de actos: Concientización y contextualización (Gamson, 1992). Es en este campo que observo la contribución de los agentes el progresismo evangélico en tanto que pueden aportar en el fortalecimiento de la cohesión y la fidelización de los miembros locales del movimiento local, posibilitando su continuidad en el tiempo y una cierta cohesión interna, especialmente a partir de tres aspectos: la conciencia colectiva respecto a la necesidad de la acción de protesta, los sentimientos de pertenencia al colectivo movilizador y las alianzas de solidaridad con la iniciativa. Respecto a los sentimientos de pertenencia, estos agentes religiosos tienen la oportunidad de construir un tipo de acción y compromiso político que se afirme sobre la base de los “afectos comunes” (Mouffe (2020), y el contagio de las pasiones por una utopía moral profética (Melucci, 1999). En esta línea, los grupos religiosos que entran a la arena política movimientista pueden contribuir a desesencializar la acción política de los movimientos sociales, que implica no solo conectar la razón con los afectos en el proceso de identificación, sino también desplegar esfuerzos para lograr que los afectos movilicen para la construcción de una voluntad colectiva (Mouffe, 2020: 52).

Apuntes finales

Los grupos ligados al protestantismo evangélico contemporáneo que ingresan a la esfera pública desde la movilización social construyen su identidad y representación mientras despliegan esfuerzos para adquirir reconocimiento y desarrollan estrategias para la disputa de las narrativas religioso-políticas que se construyen desde la propia comunidad evangélica, en el proceso de apropiación de lo público.

La discusión planteada invita a repensar no solo el papel político de las actorías religiosas en los procesos de movilización y protesta social, sino también el modo como determinados grupos, como es el caso de los actores evangélicos ligados al progresismo contestario, han encontrado un lugar de intervención en la esfera pública más allá de las instancias de participación política electoral. Así, observamos que determinados colectivos y movimientos religiosos han empezado a jugar roles importantes en diversas direcciones políticas y desde varias plataformas comunicacionales, buscando no solo conseguir legitimidad pública sino también incidir –desde sus cosmovisiones religiosas– en las políticas públicas.

En contraste con una presencia y participación cada vez más activa de aquellos movimientos vinculados al neoconservadurismo evangélico, que se movilizan en reacción y oposición a las políticas públicas vinculadas con la equidad de género y los derechos sexuales y reproductivos, observamos una presencia también activa de grupos que se



mueven desde el ecumenismo ciudadano pro derechos, sobre los cuales podemos concluir con lo siguiente:

Primero, estos rostros del activismo evangélico platean pistas para repensar las investigaciones sobre el rol de aquellos actores religiosos que entran a la arena política desde esferas que no corresponden necesariamente a las instancias religiosas institucionalizadas, sino a movimientos que provienen desde el laicado eclesiástico o religioso. Por un lado, nos plantea nuevas preguntas sobre las lógicas de legitimidad de las actorías religiosas en el espacio público, que a diferencia del pasado no necesariamente pasa por la anuencia de la autoridad religiosa institucional sino por otras legitimidades y mediaciones comunicacionales y políticas. Por otro lado, nos plantea la necesidad de pensar en sentido de mayor pluralidad la actuación de los agentes evangélicos en la esfera pública.

Segundo, las estrategias de inserción y apropiación de lo público desde el campo evangelio no conservador plantea un gran desafío político para una sociedad que procura construir los cimientos de la democracia sobre la base de la defensa de los derechos, la construcción de ciudadanías e incluso el reconocimiento de la laicidad, en donde los sectores democráticos religiosos reclaman un lugar ciudadano. Para el campo académico, este fenómeno nos demanda una revisión de nuestros presupuestos epistémicos sobre el factor religioso, las actorías y las racionalidades religiosas. Pero, también, nos plantea un desafío metodológico, en el sentido de la necesidad de repensar nuestras categorías para analizar la relación entre la religión y la política, las creencias y el poder político. Va a ser muy interesante analizar no solo las nuevas dimensiones políticas de lo religioso, sino también las resignificaciones de las racionalidades religiosas de la política.

Finalmente, la discusión planteada abre una línea de investigación en el campo del fenómeno religioso, especialmente en relación a los discursos y prácticas disruptivas de la religión pública, que nos invita a estudiar el modo cómo se resignifica el sentido de las representaciones políticas de lo religioso, y cómo se reestructuran las relaciones de poder dentro y fuera del ámbito de las instituciones religiosas. Como consecuencia de este proceso, se abre un campo fértil para la investigación desde la sociología de la religión que nos debería llevar a indagar aspectos, como las nuevas reconfiguraciones de las identidades religiosas en el espacio público, las modalidades contemporáneas de la militancia política desde la religión, las lógicas de la racionalidad religiosa sobre la apropiación del poder político, así como el impacto de los movimientos religiosos disruptivos en los procesos de construcción de ciudadanía y desarrollo, en particular, y el fortalecimiento de la democracia, en general.

Referencias

- Algranti, J. (2010). *Política y Religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*, Buenos Aires, Ediciones Ciccus.
- Algranti, J. (ed.) (2013). *Las industrias del creer: sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Alkire, S. (2004). Dimensions of Human Development. *World Development*, February. 30:2 pp. 181-205.
- Arce, M. (2015). *La extracción de recursos naturales y la protesta social en el Perú*. Lima: Fondo editorial de la PUCP.
- Barrera, P. (2023). *Evangélicos y Pentecostales del Siglo XX en Anomérica Latina: En-*



- sayos de Sociología. MG: Editora UFJF/Selo Estudos de Religião.
- Berger, P. (2016). Los numerosos altares de la modernidad. En un busca de un paradigma para la religión en una época pluralista, Salamanca, Ediciones sígueme.
- Beckford, J. A. (2003). *Social Theory and Religion*, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Beltrán, W. M. (2013). “Pluralización religiosa y cambio social en Colombia”, *Theologica Xaveriana*, 63(175), enero-junio, pp. 57-85.
- Burity, J. (2006). “Identidades colectivas en transición y la activación de una esfera pública no estatal”, En *Diseño Institucional y participación política experiencias en el Brasil contemporáneo*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 73-124.
- _____ (2009). “Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina”, *Ciências Sociais Unisinos* (45), 3, pp. 183-195, doi.org/10.4013/4898
- _____ (2015). “Minoritização, glocalização e política: para uma pequena teoria da translocalização religiosa”, *Cadernos de Estudos Sociais*, Recife, 30(2), pp. 31-73, julio/diciembre.
- _____ (2020). “El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora”, *Encartes*, 3(6), septiembre, pp. 1-35.
- Carbonelli, M. (2016). “Los evangélicos y la arena partidaria en la Argentina contemporánea”, *Estudios Políticos*, novena época, 37, enero-abril, pp. 193-219.
- Casanova, J. (2012). *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos y Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____ (2000) *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC.
- Coronel, O. (2020). “El contramovimiento conservador en el Perú: la emergencia de una nueva sociedad civil”, Conferencia de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), 13 de mayo.
- Cortina, A. (2011). Ciudadanía democrática: ética, política y religión. *ISEGORÍA, Revista de Filosofía Moral y Política* N.º 44, enero-junio, 2011, pp. 13-55.
- De la Torre, R. (2011) *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. Guadalajara: Publicaciones de la casa chata.
- _____ (2013). “Una agenda epistemológica para replantear las maneras de entender la secularización en América Latina”, en Verónica Giménez y Emerson Giumbelli (eds.), *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*, Buenos Aires, Editorial Biblos-ACSRM, pp. 109-136.
- Della Porta, D. y Diani, M. (2006). *Social movements: an introduction*, Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd.
- Delgado, R. (2007). “Los marcos de acción colectiva y sus implicaciones culturales en la construcción de ciudadanía”, *Universitas Humanística*, núm. 64, julio-diciembre, pp. 41-66.
- Fraser, N. (1990). “Rethinking the Public Sphere: A contribution to the critique of Actually Existing Democracy”, *Social Text*, 25/26, pp. 56-80.
- Freston, P. (2008). *Evangelical Christianity and democracy in Latin America*, Oxford, Oxford University Press.
- Frigerio, A. (2002). “El estudio de la religión desde la perspectiva de los movimientos so-



- ciales: Sus aportes al análisis de la construcción de identidades religiosas”, XXVI encuentro Anual da ANPOCS, Caxambu.
- Fonseca, J. (2018). Actores y estrategias del conservadurismo religioso. Mapeo del terreno, Lima, Perú, católicas por el Derecho a Decidir.
- Gamson, W. (1992) Talking politics. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Gamio, G. (2015). “Sentido profético y memoria. Elementos para pensar la injusticia”, en Salomón Lerner y Miguel Giusti (eds.), La verdad nos hace libres, Lima, PUCP, pp. 609-620.
- Giménez, V. (2008). “Espacios públicos y espacios políticos redefinidos: Reflexiones sobre el accionar de los grupos religiosos en la escena pública en Argentina, en Catalina Romero (ed.), Religión y espacio público, Lima, CISEPA-PUCP, pp. 49-60.
- Goirand, C. (2015). Pensar las movilizaciones y la participación: Continuidad de perspectivas e imbricaciones de posiciones. En Combes, Helene et. al. Pensar y mirar la protesta. México; Universidad Autónoma Metropolitana.
- Jenkins, J. (1983). Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movements. Annual Review of Sociology.
- Keck, M., Sikkink, K. y Murillo, L. (1999). Redes transnacionales de cabildeo e influencia. Foro Internacional, Vol. 39, No. 4 (158) (Oct. - Dec., 1999), pp. 404-428.
- Levine, D. (2005). Pluralidad, pluralismo y la creación de un vocabulario de derechos, América Latina Hoy, 41, pp. 17-34.
- _____ (2006) Religión y Política en América Latina. La Nueva Cara Pública de la Religión. Sociedad y Religión (Buenos Aires), 26/27 Vol. XVIII, pp. 7-29.
- _____ (2009) Pluralism as Challenge and Opportunity, In: Hagopian, Frances (Ed.), Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America, Indiana: University of Notre Dame Press.
- _____ (2012) Politics, Religion y Society in Latin America. Boulder, CO: Lynne Rienner Publisher, Inc.
- _____ (2013) Religión, democracia, violencia y derechos humanos, en: Giménez, Verónica y Emerson Giumbelli (editores), Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI. Buenos Aires: Editorial Biblos-ACSRM.
- Loseke, D. R. (1999). Thinking about Social Problems: An Introduction to Constructivist Perspectives, New York: Aldine De Gruyter.
- Macassi, S. (2013) Agenda, frames y tratamiento de los conflictos en las noticias de medios regionales y de la capital. Tesis de para optar el grado de Magíster en comunicaciones, Escuela de posgrado-PUCP.
- McVeigh, Rory & David Sikkink (2001) “God, Politics, and Protest: Religious Beliefs and de Legitimation of Contentious Tactics,” Social Forces Vol. 79, No. 4.
- Mallimaci, F. (2009) Hermenéutica y ciencias sociales: religión y secularización en debate. Ponencia en: I Jornadas Internacionales de Hermenéutica. Mayo, 2009. UBA/CONICET.
- _____ (2014). “La continua construcción política de identidades múltiples desde lenguajes, símbolos y rituales religiosos en las naciones latinoamericanas”, en Aldo Ameigeiras (ed.), Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales: los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Lati-



- noamérica, Buenos Aires, CLACSO.
- _____ (2017). *Modernidades religiosas latinoamericanas. Un renovado debate epistemológico y conceptual*. Caravelle 108, Université Fédérale Toulouse Midi-Pyrénées.
- Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. España: paidós.
- Melucci, A. (1994) *A Strange Kind of Newness: What's "New" in New Social Movements?* in Enrique Laraña; Joseph Gusfield (Ed.), *New Social Movements: From ideology to identity*. Philadelphia: Temple University Press.
- _____ (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México.
- McAdam, D., Tarrow, S. y Tilly, Ch. (2001). *Dynamics of Contention*, Cambridge, Cambridge University Press.
- McCarthy, J. y Zald, M. (1977). "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory", *American Journal of Sociology*, 82(6).
- Monsiváis, A. (2002) *Ciudadanía y juventud: elementos para una articulación conceptual* *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 20, junio, 2002, pp. 157-176, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Distrito Federal, México
- Osorio, C. (2003). *Las nuevas formas de acción colectiva: nuevos movimientos contestatarios juveniles*, Santiago de Chile, CLACSO.
- Paredes, J. (2013). *Movilizarse tiene sentido. Análisis cultural en el estudio de movilizaciones sociales*. *Psicoperspectivas*, 12(2), 16-27.
- Parker, C. (2008). *Pluralismo religioso, educación y ciudadanía*. *Sociedade e Estado*, Brasilia, v. 23, n. 2, p. 281-353, maio/ago.
- Pérez-Guadalupe, JL & Amat y León, O. (2021). *Políticas religiosas en el Perú contemporáneo*, Lima, Fundación Konrad Adenauer e Instituto Social de Estudios Cristianos.
- Panotto, N. (2013). *Religión, política y espacio público. Nuevas pistas teórico-metodológicas para el estudio contemporáneo de su relación*. *Revista Religión e incidencia pública*. N° 1 (2013): pp. 27-59.
- _____ (2015). "Religión, ciudadanía y espacio público: un acercamiento socio-antropológico y teológico", *Perspectivas internacionales*, 11(1), febrero-julio, pp. 63-87.
- _____ (2020). "Campo evangélico y sociedad civil: sobre los procesos de minorización y el desplazamiento de matrices analíticas", *Religião e Sociedade*, 40(1): pp. 19-42.
- Pérez, R. (2016). "Las apropiaciones religiosas de lo público: el caso de los evangélicos en el Perú", en Catalina Romero (ed.), *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples*, Lima, Fondo editorial de la PUCP/ CEP, pp. 195-217.
- Pérez-Vela, R. (2022). *Activismos religiosos neo-progresistas: la narrativa contestataria evangélica en el espacio público peruano*. *Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* núm. 92 · año 43 · enero-junio de 2022, pp. 73-110.



- Smith, Ch. (1996). *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social-Movement Activism*, Londres, Routledge.
- de Souza Santos, B. (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, Madrid, Trotta.
- Tamayo, J. J. (2011). *Otra Teología es posible: Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Barcelona: Biblioteca Herder.
- Taylor, Ch. (2015). *La era secular. Tomo II*, Barcelona: Gedisa.
- Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza Editorial.
- Torres, A. (2009.) *Acción colectiva y subjetividad. Un balance desde los estudios sociales*. Folios No 30. Segundo semestre. pp. 51-74.
- Semán, P. (2021). *Vivir la fe. Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Wynarczyk, H. (2009). *Ciudadanos de dos mundos*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad de San Martín.
- Young, M. (2002). "Confessional Protest: The Religious Birth of U.S. National Social Movements", *American Sociological Review* 67(5), pp. 660-668.



Entre la fe, el activismo y la academia: experiencias latinoamericanas de interseccionalidad. El caso de Otros Cruces

Por Nicolás Panotto*

Las formas de definir la relación entre religión y política suelen presentar muchos “lugares comunes”, a veces cargados de reduccionismos, prejuicios y estereotipos. Esto lo vemos tanto dentro de la academia como del mundo político, sociedad civil e incluso las mismas comunidades religiosas. Específicamente dentro de América Latina, el análisis de esta relación se complejiza aún más frente a la paradójica presencia de lo que podemos llamar como *paradigma antagonista* de comprender este vínculo. Decimos “paradójica” ya que a pesar de que América Latina es una región reconocida por una fuerte presencia social de lo religioso, dicho vínculo continúa pasando desapercibido o al menos es abordado superficialmente.

Esto se debe a varias razones. Primero, por la hegemonía sociopolítica del cristianismo, especialmente el catolicismo y ahora con una fuerte presencia de la iglesia evangélica. Aunque dicha identificación es ciertamente plural, con expresiones populares y sincréticas de todo tipo, a nivel político predomina una visión y presencia más conservadora e institucional dentro del cristianismo (Frigerio, 2021). Segundo, lo vemos en una comprensión antagonista presente en espacios políticos y académicos, que nace de la distinción entre laicidad y secularización, donde la primera remite al paradigma francés de la *laïcité* sobre la separación entre estado e iglesia, mientras lo segundo se transforma en una categoría socio-filosófica enfocada en el estudio de las transformaciones de lo religioso en el espacio público (Blancarte, 2006, 2011). Esta división deviene de la histórica tensión entre el modelo integrista español e italiano y la incidencia del laicismo liberal francés, dos modelos siempre en disputa (aunque a veces funcional) cuya relación nunca fue resuelta dentro del pensamiento político latinoamericano. El problema de esta distinción es que el modelo antagonista de la *laïcité* a la francesa termina definiendo las fronteras y los modos de comprender tanto lo religioso como lo político y su vínculo en términos opuestos. A esto hay que sumar el hecho de que, paralelamente, los estudios en torno a la secularización parecen ir por un sentido propio, analizando las transformaciones de lo religioso en términos sociológicos, culturales e históricos, pero sin impactar estratégicamente dentro de las categorías que se utilizan en el campo político y los activismos para entender dicho fenómeno.

Aquí vemos, además, la dimensión colonial detrás de estos imaginarios latinoamericanos antagónicos los cuales impiden alcanzar categorías, prácticas y modelos superadores a partir de la pluralidad religiosa, la diversidad de expresiones no cristianas o no monoteístas, entre otros elementos (Maldonado-Torres, 2008; Panotto, 2022a). Es importante destacar que esta mirada colonial no es parte de cierta clase social o de una narrativa conservadora. Por el contrario, es una visión que atraviesa desde las lógicas integristas hasta los conservadurismos, el liberalismo e incluso las teorías críticas y activismos por los derechos humanos. En otros términos, los preconceptos coloniales sobre la laicidad y

* Universidad Arturo Prat, Chile/Otros Cruces. E-mail de contacto: nicolaspanotto@gmail.com



la secularización cruzan a todos los grupos, pero con distintos matices: los sectores conservadores los instrumentalizan reactivamente, mientras los activismos progresistas los promueven para sacar lo religioso del espacio público (Panotto, 2022b).

Desde una mirada sociológica, podríamos identificar tres formas de definir la relación religión-política en este contexto. La primera la denominamos como *institucionalista*. Ella concibe la relación entre lo religioso y lo político desde el campo de la representatividad oficial y jerárquica, donde el vínculo se enfoca en los cuerpos de decisión política -el Estado, los poderes públicos, los partidos políticos- y las estructuras de liderazgo religiosas -denominaciones, liderazgos o grupos de liderazgos, jerarquías.

La segunda perspectiva la denominamos *pragmática*. Esta se relaciona con la primera perspectiva en términos de que contempla los actores institucionales u “oficiales”, pero se centra más en el beneficio que saca cada parte de esta relación. Aquí el foco está, por ejemplo, en cómo grupos políticos buscan legitimidad o caudal electoral a través de grupos religiosos, así como estos últimos buscan incidir en políticas públicas, beneficios impositivos o simplemente visibilización.

Estos dos abordajes, aunque pertinentes, presentan varios inconvenientes o limitaciones. Por un lado, define lo político y lo religioso desde las prácticas institucionales de los espacios formales u oficialmente determinados, sin considerar la variedad de actores y agencias dentro de cada uno. Por otro, propone una mirada maniquea de la relación, como si ambos campos presentaran fronteras fijas, sin intersección o porosidad alguna, sino más bien acciones comunes por “fuera” de sus marcos constitutivos.

Frente a ello, es donde encontramos un tercer modo de analizar la relación, la cual podemos definir como *perspectiva interseccional*. Ella no concibe lo religioso y lo político como dos campos separados por fronteras fijas sino desde límites mucho más porosos, plurales y dinámicos. Esta constitutividad, de alguna manera, también interviene en el modo de ver la relación entre ambos significantes, ya no desde una mirada institucionalista, pragmática o jerárquica, sino a partir de instancias de interconexión donde ambos elementos, por momentos, dejan de ser distinguibles y se muestran más orgánicamente unidos. Ello contempla no sólo las posibles intersecciones discursivas entre ambos espacios, sino también la diversificación de espacios (locales y globales) donde estos vínculos se construyen y la pluralización de agentes que entran en juego (no hablamos solo de partidos o de líderes religiosos, sino de redes regionales, think tanks, organizaciones basadas en la fe, entre otras).

De aquí que lo religioso posee una dimensión intrínsecamente política al promover formas de ver y actuar en el mundo, así como lo político puede adquirir dimensiones religiosas no sólo por la utilización y promoción de narrativas en este campo sino incluso por los tipos de organización, articulación y tipos de liderazgo que propone. Lo interseccional sirve a una lectura más complejizada tanto de las relaciones de poder como de las prácticas contra-hegemónicas y plurales.

Dicho esto, podemos decir que dependiendo de nuestra forma de entender la relación entre lo religioso y lo político, construiremos nuestras estrategias de incidencia en el espacio público. Una visión más institucionalista se focalizará en un tipo de incidencia orientada en gobiernos, ministerios, dinámicas electorales, lobby político, a partir de los actores oficiales en dichos espacios y desde un análisis de las narrativas políticas y religiosas en términos de legitimación mutua.

Una mirada interseccional, por su parte, traerá otro tipo de actores, como sociedad civil, organizaciones basadas en la fe, redes nacionales y regionales, que operarán en ámbitos muy diversos, no solamente en instancias de política formal o estatal. En este caso,



el estudio de la cuestión narrativa pasa más bien por ver los tipos de interseccionalidad, no sólo a partir de los agentes sino de agendas mucho más específicas, como por ejemplo las de derechos, étnicas y de identidades. Además, también se centra no tanto en cómo se relacionan desde su división sino desde su mutua constitutividad.

Una perspectiva interseccional despierta algunas preguntas y definiciones que requieren ser revisados. ¿Cuáles son las categorizaciones que median la relación entre lo religioso y lo político? ¿Qué vinculación encontramos entre el paradigma de la modernidad y el análisis del campo religioso? ¿De qué manera la distinción entre laicidad y secularización limita las formas de comprender la relación religión-política? ¿Cuáles son las vías institucionales para visibilizar la pluralidad constitutiva del campo religioso? Para responder a estas preguntas desde una mirada analítica, el campo académico latinoamericano se toma de los estudios sobre post-secularización (especialmente alimentados desde la mirada de Pierre Bourdieu o la teoría de las múltiples modernidades), los estudios etnográficos con enfoque en el pluralismo religioso (como los estudios críticos sobre el católico-centrismo de las ciencias sociales), los análisis sobre las nuevas dinámicas del campo evangélico y su dimensión política, o ciertos trabajos interseccionales entre religión y género, religión y feminismos o religión y raza.

A pesar de la importancia de estos abordajes, hay dos dimensiones que estos estudios no profundizan debidamente. Nos referimos particularmente a la *dimensión del poder en la relación religión-política* y una *crítica radical a las teorías de la modernidad en torno al análisis del campo religioso* (Madan, 1987; Latour, 1994). Identificamos estas dos dimensiones a partir de dos inquietudes que nacen desde nuestra lectura de los estudios latinoamericanos, pero principalmente de un trabajo de activismo, donde pudimos ver cómo estas limitaciones impactan profundamente los espacios de diálogo políticos y en sociedad civil. Primero, la compartimentalización entre secularización, laicidad y libertad religiosa como tres campos desconectados, no nos permite adentrarnos a un estudio más complejo sobre las dinámicas de poder intrínsecas al campo religioso en tanto ethos sociopolítico. Ello tiene un doble impacto: no da cuenta de la pluralidad de expresiones políticas que asume lo religioso, y por otro, no politiza las categorizaciones socio-antropológicas de lo religioso. Con respecto al segundo elemento, las teorías de la post-secularización no son suficientemente radicales al continuar perpetuando ciertas divisiones analíticas, en especial lo que denominé anteriormente como perspectiva institucionalista (Ceriani, 2013).

En conclusión, podemos decir que el estudio sobre la relación entre lo político y lo religioso no puede darse por sentada. Incluso, no hay una sola forma de definirla, sino que todo dependerá de los actores, contextos, objetivos, etc. Para hablar de este vínculo, además, implica definir qué entendemos por religión, por política, e incluso, desde dónde abordamos su relación. ¿Es un vínculo a partir de un puente de encuentro circunstancial? ¿Cuáles son los actores que intervienen en dicha relación? ¿Qué intensidad real comprende este flujo? ¿Hablamos de una relación entre objetos definidos por sí mismos que buscan un espacio de encuentro, o por momentos de una identificación orgánica donde es difícil entender dónde queda cada parte?

En resumen, podríamos decir que una perspectiva interseccional se basa en identificar la dimensión política en la pluralidad constitutiva de lo religioso en tanto significativa y práctica, no sólo a través de la visibilización de sus manifestaciones identitarias particulares. Además, visibiliza la dimensión colonial detrás de la hegemonía de ciertos conceptos sobre lo religioso que sirven como marcos de diferenciación a partir de lo que está dentro y lo que está fuera de lo religioso.



Es aquí donde nos gustaría saltar al caso de la organización *Otros Cruces* (OC) como un intento de responder a esta última mirada de la relación entre lo religioso y lo político, buscando intersecciones y estrategias que van más allá de una mirada tradicional de la relación. OC nace como un intento de dar cuenta de una lectura alternativa sobre la relación religión-política, convocando otro tipo de actores al diálogo, promoviendo otra forma de construir conocimiento y apostando por otro tipo de activismos, partiendo desde la intuición que las formas en que los activismos de derechos humanos abordaron históricamente este vínculo es reduccionista en muchos sentidos.

Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública

El nombre de la organización no siempre fue OC. El primer nombre fue Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP). Permítanme compartirles una experiencia personal sobre su fundación. Entre los años 2004 y 2010 trabajé en una reconocida organización basada en la fe de Argentina, pero con proyección regional, de línea evangélica progresista. Aunque era un espacio tildado de “radical” para algunos sectores religiosos, una vez dentro de la misma me di cuenta de que esa radicalidad no era tal, más allá de cierta óptica teológica con conciencia social. Cuando en Argentina comenzaron los debates sobre matrimonio igualitario, despenalización del aborto y políticas de la memoria a partir del 2005, las polarizaciones aumentaron tanto en la organización como en otros espacios religiosos vinculados. El progresismo de algunos sectores religiosos llegaba hasta los debates de género.

Un día por aquel entonces tuvimos algunas discusiones hacia adentro de la organización, entre quienes querían evitar abordar estos temas de coyuntura para no causar conflictos con iglesias y aquellos que queríamos levantar una voz desde lo religioso para acompañar estas agendas. Frente a la insistente postura conservadora de aquel espacio, decidí concretar un proyecto que tenía hace tiempo en mente: el Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública. Al mismo se sumaron profesores e investigadores de Argentina, Chile, Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba y Estados Unidos, provenientes de distintas disciplinas.

El proyecto tuvo tres ejes que lo motivaron. Frente a los abordajes tradicionales dentro de las ciencias de la religión en América Latina, necesitábamos propuestas que integren marcos teóricos y epistémicos más actualizados, así como un trabajo interdisciplinario e interseccional. Existía un consenso en que las ciencias sociales de la religión en el continente presentaban distintas limitaciones: se basaban en teorías sociológicas y antropológicas clásicas, con un sesgo estructuralista y funcionalista, muy ligado a las teorías de la modernidad de los 80; preponderaba una compartimentalización disciplinar en torno al estudio del campo religioso, con fronteras sumamente demarcadas entre historia, sociología, antropología y teología. Ciencias políticas y estudios jurídicos permanecían (y aún permanecen) muy lejanos a un análisis en profundidad del campo religioso; finalmente, había una falta de actualización en torno a nuevas corrientes, como los estudios de género, los análisis en torno a lo identitario y la subjetividad, análisis posestructuralista o poscoloniales, entre otros.

En segundo lugar, frente a la ausencia de espacios de formación sobre temáticas políticas pertinentes en relación con el campo religioso, necesitábamos abrir instancias educativas más abiertas con las demandas actuales. Fue así como se presentó la necesidad de abrir espacios de diálogo y formación en género y religión, teologías queer, religión y espacio público, teologías políticas contemporáneas, entre otras áreas que no se abordaban en otras instituciones, sean desde las ciencias de la religión como desde la teología.



Finalmente, frente a la hegemonía conservadora en torno al abordaje de la relación entre religión y temas sobre género, derechos sexuales y reproductivos, democracia e incidencia pública, necesitábamos un espacio de diálogo e intercambio convocante para instituciones educativas, centros de investigación, organizaciones basadas en la fe, estudiantes y personas creyentes, con el objetivo de construir un frente de activismo alternativo.

Habiendo llegado a estos acuerdos con el equipo fundante, tuvimos un comienzo de trabajo muy acelerado. En tan solo un año logramos abrir un blog de publicación y un espacio de difusión virtual sobre estos temas. También fundamos una revista de investigación llamada “Religión e Incidencia Pública”, que el año pasado cumplió 10 años. Lanzamos una plataforma de estudios virtuales, con una serie de cursos en las temáticas mencionadas, donde tuvimos más de 150 estudiantes en solo 7 meses. El fuerte crecimiento del espacio en tan solo un año mostró que existía una demanda por espacios alternativos.

Esta etapa del proyecto duró aproximadamente 5 años, con altas y bajas, en términos de alcance, de conformación del equipo y de tensiones con espacios políticos y religiosos en base a nuestras propuestas particulares. Sin embargo, uno de los resultados durante este tiempo fueron las posibilidades de articulación que se abrieron con espacios muy diversos. Como GEMRIP, tuvimos la intencionalidad de convocar a organizaciones basadas en la fe, organizaciones de sociedad civil, centros de investigación en ciencias sociales e instituciones teológicas, para crear sinergias. Fue así que durante este tiempo hicimos convenios con más de 20 instituciones para desarrollo de cursos, carreras, talleres, conferencias y otros esfuerzos conjuntos.

En este período hubo dos grandes aprendizajes. *Nuestro proceso de apertura como organización fue desde la academia hacia otras formas de incidencia.* Lo que comenzó siendo un espacio de cursos virtuales y de producción académica, culminó en una amplia red de diálogo e incidencia con organizaciones, redes, movimientos sociales y espacios religiosos de todo tipo. En este camino, pudimos ver cómo algunos espacios abordaron temas impensables para ellos mismos, así como también se construyeron instancias de colaboración entre organizaciones que nunca habían imaginado posible hacerlo. La clave estuvo en construir intencionalmente un puente entre estos mundos, a partir de una propuesta formativa y académica que integre y mezcle temas, disciplinas y abordajes que no eran muy común establecer.

Por otro lado, nos propusimos construir una forma alternativa de hacer academia. Cuando hablo de “alternativa”, me refiero a factores tanto de contenido como de práctica. No sólo tocamos temas poco comunes dentro de las ciencias de la religión y de la teología, sino también nos propusimos una producción interdisciplinaria e interseccional (aunque en aquel tiempo ese término poco se conocía) Nuestras prácticas y demandas políticas se transformaron en ejes centrales de producción. Esto no fue nada fácil. Dentro del campo académico, muchos nos acusaban de “demasiado politizados”, alegando “poca objetividad” en términos de la distancia epistémica que supuestamente debíamos tener para hacer “buena teoría”. Y desde el ámbito religioso, activista y político, se incomodaban por el hecho de sugerir interrogantes o lanzar ciertas críticas sobre temas o prácticas naturalizadas en cada espacio. El crecimiento de la presencia de movimientos sociales en la región y la maduración en procesos de articulación política hicieron que estas tensiones se vayan desvaneciendo con el tiempo, aunque debo reconocer que aún permanecen.



Otros Cruces

El año 2015 significó otro gran cambio para la organización. El giro también vino de un acontecimiento particular. En ese año se realizó una reunión en Santiago de Chile organizada por la Red Latinoamericana y Caribeña por la Democracia (REDLAD) con algunos representantes de las redes LGBTIQ+ más importantes de América Latina. Fue un encuentro a puertas cerradas, donde invitaron a algunos especialistas para trabajar en torno a la siguiente pregunta: ¿cómo podemos hacer para contrarrestar el avance de sectores religiosos conservadores en la región en lo relacionado a la agenda de derechos? La conversación duró varias horas y derivó en distintos temas. Debatimos sobre la ineficacia de las estrategias de sociedad civil en torno al concepto de “laicidad”: ¿cuán efectivo es seguir insistiendo en el discurso “secularista” tradicional que insiste en lo religioso como un asunto privado? También hablamos sobre la relación entre lo religioso, lo teológico y el género. El grupo desconocía por completo la existencia de teologías queer, teologías feministas, teologías interculturales o incluso de la existencia de grupos religiosos trabajando en esos temas. La sinergia con dichos espacios que podrían servir para la promoción de narrativas religiosas alternativas. Pero hacia el final del encuentro surgió algo muy interesante: las personas allí presentes comenzaron a hablar de sus propias espiritualidades. Se atrevieron a compartir de aquello que no pueden hablar dentro de sus espacios, organizaciones y movimientos. Todos tenían algún tipo de espiritualidad alternativa, venían de una familia religiosa o tenían inquietudes personales al respecto. De alguna forma, dicho espacio se transformó en una “instancia pastoral” sobre inquietudes y experiencias que -ellos mismos decían- no se atrevían a compartir en sus organizaciones o movimientos.

A partir de aquí comenzó un nuevo proceso de trabajo para la organización, ahora enfocado en organizaciones de sociedad civil y espacios de incidencia multilateral. Este encuentro con REDLAD significó el comienzo de un proceso escalado, desde la elaboración de informes de investigación para redes de sociedad civil, luego eventos de sensibilización y finalmente estrategias regionales y nacionales de incidencia política. Entiendo este evento como “fundante” ya que demarca las principales líneas de trabajo en esta nueva etapa, que nos llevó a cambiar nuestra estrategia y con ello nuestro nombre. Me refiero específicamente a abrir espacios de diálogo con organizaciones de sociedad civil sobre temáticas relacionadas al campo religioso, responder a la falta de información o los estereotipos sobre el campo religioso presentes en las organizaciones de sociedad civil y promover el valor de la espiritualidad como algo constitutivo de los movimientos sociales y la sociedad civil, como un modo de imaginar otras formas de incidir en el espacio público

La organización se presenta de la siguiente manera:

Otros Cruces es una organización que promueve y estudia los diversos cruces entre religión y política en el espacio público, desde una perspectiva de derechos humanos y con el objetivo de aportar a la convivencia democrática. Para ello, busca el encuentro entre distintos que quieren lograr cosas no tan distintas, a través del cruce entre la fe y la realidad, entre comunidades religiosas y organizaciones de la sociedad civil, entre caminos de espiritualidad y actores políticos. El diálogo se establece como plataforma para el conocimiento mutuo y el enriquecimiento de las creencias desde sus diversas expresiones y experiencias, como aporte a la construcción de nuevos saberes, vivencias y formas de incidencia. (Otros Cruces, s.f.)



De aquí que la misión de la organización es crear instancias de diálogo e intercambio que faciliten cruces entre organizaciones basadas en la fe, comunidades religiosas, espacios de espiritualidad, actores políticos y de la sociedad civil, para fomentar el conocimiento mutuo, la producción colectiva de saberes y acciones conjuntas de incidencia, a partir de perspectivas políticas y creencias que promueven la democracia y los derechos humanos. Los específicos de estos espacios se basan en la intersección de ejes como diálogo, derechos humanos, democracia, inclusión e interseccionalidad

OC tiene un enfoque de incidencia orientado en la movilización de la sociedad civil, los movimientos sociales y el campo religioso hacia la defensa y promoción de la laicidad y libertad religiosa en clave de pluralidad espiritual e intercultural. Esto se logra a partir de acciones estratégicas para el encuentro y diálogo entre organizaciones de sociedad civil, organizaciones basadas en la fe, movimientos sociales y expresiones multi-religiosas, para el conocimiento mutuo y la construcción de un espacio de diálogo democrático y la convivencia ecológica. Ello se plasma en -y es garantizado por- políticas públicas a partir de un Estado laico que respete y promueva la pluralidad de religiones y espiritualidades en su territorio, así como en instancias de política multilateral y regional que incluyen los aportes de espiritualidades y religiones.

Tal como plantea el nombre de la organización, sus metodologías se focalizan en la construcción de cruces entre experiencias, actores y saberes. Por ello, sus acciones y actividades se orientan a construir espacios de diálogos improbables entre sectores contrapuestos para identificar puntos en común y debatir sobre diferencias, promover espacios de articulación entre grupos religiosos, OBF y OSC para elaborar instancias de incidencia conjunta y generar espacios de formación entre sectores públicos, OSC, OBF y grupos religiosos para analizar los fundamentos de la construcción de políticas públicas.

Las actividades y acciones de la organización son muy variadas. Por ejemplo, se basa en la capacitación para organizaciones de sociedad civil en América Latina a través de talleres de formación en temas relacionados con libertad religiosa, secularización y derechos humanos para organizaciones de sociedad civil, grupos religiosos y movimientos sociales en Chile, Uruguay, Brasil, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia, Honduras, Guatemala, El Salvador y México. Otros proyectos se orientan a analizar la situación de las políticas públicas y jurídicas con respecto a la laicidad y la libertad religiosa en la región, desde los países hasta el sistema interamericano. El trabajo se realiza a través de consultas multi-actor con gobiernos, sociedad civil, academia y grupos religiosos, a nivel nacional como regional. También tiene un componente central en la construcción de estándares para la atención a la discriminación por motivos religiosos y un trabajo con juventudes y liderazgos de base.

También se ofrece asesoría y formación para gobiernos. Aunque se cuenta con trabajos con gobiernos en Brasil, Chile y Argentina, una de las experiencias más importantes ha sido en México. Allí se ha realizado por varios años un trabajo de asesoría para la transformación de la Dirección de Asuntos Religiosos de la gobernación, especialmente para pasar de ser una oficina de registro de cultos a una oficina con estatus más estatal y público. Esto ha resultado en una transformación en la orgánica de la gobernación y la elaboración de proyectos conjuntos con otros ministerios, como por ejemplo el de educación y derechos humanos.

Finalmente, la incidencia en el Sistema Interamericano es uno de los ejes centrales. OC es la organización que lidera desde sociedad civil los procesos de debate sobre libertad religiosa, a través del espacio de Diálogo con Sociedad Civil en la OEA, asesoría a la CIDH, haciendo litigio estratégico en la Corte Interamericana y acompañando a la



Secretaría General, la Asamblea General y la Secretaría de Acceso a Equidad y Derecho a organizar instancias de diálogo en torno a la resolución de libertad religiosa, sancionada en 2019.

En actividades orientadas en la relación entre religión y género, se crean procesos de articulación y capacitación con redes de movimientos feministas a través de distintas acciones: desde la creación de talleres y cursos, hasta el acompañamiento en procesos de litigio estratégico en debates jurídicos sobre políticas en derechos sexuales y reproductivos desde una mirada alternativa a la libertad religiosa, hasta participación en algunas redes regionales, sea de sociedad civil como de espacios religiosos feministas. Aquí el rol de OC es fundamentalmente respaldar estas agendas desde el discurso religioso, así como desde estrategias alternativas que incluyan a grupos religiosos.

Otra área central es la de religión y medio ambiente. Aquí se han desarrollado procesos de articulación con las SCAC (Sociedad Civil por la Acción Climática, en Chile), forma parte de la Sociedad Civil por la Acción Climática en Chile, se coordina la Alianza Interreligiosa y Espiritual por el Clima (Chile), que es una iniciativa sumamente novedosa a nivel regional, que congrega representantes de todas las religiones, incluyendo grupos indígenas y representantes de minorías, para desarrollar espacios de formación y sensibilización, así como actos simbólicos a favor del cuidado medioambiental. Esta red ha desarrollado varios eventos con distintos ministerios del Estado. También hay una escuela de Formación en Eco-Teología (Chile), iniciativa que se desarrolla junto a una Facultad de Teología focalizado en la formación teológica de estudiantes y liderazgo, así como el desarrollo de proyectos de cuidado y concientización en comunidades de fe. Finalmente, se participa en redes regionales. Finalmente, como organización formamos parte de algunas redes regionales y globales, como la Coalición Evangélica por el Cuidado Medioambiental, Green Faith, entre otras.

A estas acciones podríamos agregar muchas más, como el desarrollo de un área de comunicaciones estratégicas y la creación de campañas comunicacionales (especialmente por redes sociales), publicación de libros y manuales (llevamos más de 20 al día de hoy), la creación de dos Journals académicos, entre otras acciones.

En el marco de estas experiencias y actividades, hemos intentado construir lo que podríamos llamar como un *modelo de incidencia interseccional y dialogal* en contraposición a lo que consideramos como un *modelo reactivo u oposicional*. Entendemos este último como el modelo que ha predominado en buena parte de las organizaciones de sociedad civil y movimientos sociales dentro de la agenda de derechos humanos, desde la influencia del modelo laicista en América Latina. Este modelo nace de una profunda separación entre el ámbito religioso y público, donde el campo de las creencias debe quedar en la esfera de lo privado, sin participación alguna en temas políticos, legales y públicos. A esto responde la hegemonía sobre la temática de la laicidad como agenda política y la desvinculación con abordajes alternativos en torno al pluralismo religioso, en su sentido tanto identitario como ideológico.

En el caso de OC, por el contrario, se apuesta por una mirada que promueva una disputa de sentido pública desde miradas contra-hegemónicas (de lo religioso, la espiritualidad, la libertad religiosa y de diversos grupos identitarios), que cuestione la instrumentalización de las narrativas tradicionales y conservadoras de lo religioso, a partir de una inclusión creativa y pluralista de las religiones. Hemos tenido experiencias sumamente enriquecedoras, como articulaciones entre organizaciones de sociedad civil y espacios religiosos en agendas conjuntas sobre temas sobre diversidad sexual, mujeres, cuidado del medio ambiente, incluso en instancias de litigio estratégico; organizaciones



de sociedad civil que incluyeron la temática religiosa, interreligiosa o libertad religiosa en sus agendas institucionales; finalmente, cambios en organigramas dentro de gobiernos y algunos ministerios a partir de la inclusión de una mirada pluralista de lo religioso. Sin embargo, también hemos tenido grandes inconvenientes. La resistencia de organizaciones de sociedad civil y activismos con el tema religioso muchas veces imposibilita poder lograr articulaciones estratégicas.

El trabajo de OC nos deja diversos ejes fundamentales que promovemos y movilizamos en todas nuestras acciones:

- La libertad religiosa debe entenderse en el marco de la igualdad como derecho. Por ello, la libertad religiosa no puede ser comprendida sólo como derecho privado y ser instrumentalizada para negar otros derechos ni puede dar privilegios a ciertos grupos religiosos por sobre otros.
- La secularización y la laicidad no implican una disociación de lo religioso y lo político desde el modelo de separación entre iglesia y estado, sino un replanteo de la relación entre lo religioso y lo público desde una clave de derechos.
- La manera más estratégica de disputar la hegemonía de los discursos religiosos conservadores en temas de derechos es visibilizando voces alternativas. Lo estratégico no es desplazar lo religioso del espacio público; ello implicaría dejar en manos de las voces hegemónicas su tratamiento. La clave es dar cuenta en el espacio público sobre las diversas formas posibles de abordar lo religioso, en contraposición a aquellas voces que pretenden hegemonizar su particularidad.
- Una estrategia fundamental es crear “diálogos improbables” entre grupos y personas, con el objetivo de quitar lo religioso de la polarización conservadurismo-progresismo y visibilizar la existencia de “centros flexibles” o “dialoguistas”. Aunque esta estrategia ha sido muy difícil de desarrollar, nos ha permitido dar cuenta de la diversidad interna del campo religioso más allá de las polarizaciones, y con ello identificar otras posibles vías de acercamiento más allá de los extremos.
- El involucramiento en espacios políticos gubernamentales y multilaterales, más allá de su complejidad en términos de impacto, tiene el doble objetivo de contención y visibilización: es decir, contener el avance neoconservador a través del tratamiento de temáticas tradicionales (como el de la libertad religiosa) y evidenciar la presencia de otros grupos más abiertos, a partir de la narrativa de los derechos humanos.

Para finalizar, podríamos mencionar algunas reflexiones en torno al tema que titula este artículo, es decir, la relación entre activismo, fe y academia en la promoción de un modelo interseccional de incidencia, desde la vivencia latinoamericana:

- Una perspectiva interseccional de la relación religión-política significa dar cuenta de labilidad de cada uno de estos sentidos, y por ende de su vinculación. Dentro de los estudios de lo interseccional, varios/as autores/as hablan sobre la “contextualidad” o “geografía de la interseccionalidad”, o lo que María Rodó-Zárate denominó “perspectiva situada de la interseccionalidad o interseccionalidad situada” (Rodó-Zárate 2021:31-67). Esto significa que, más que escoger una escala de categorías fijas, hay que mantener un esquema abierto y flexible para identificar y posibilitar la circulación de elementos según la demanda de los contextos específicos. De la misma manera, lo interseccional no sólo habla de cómo lo religioso es apropiado desde lugares particulares, sino también habla de la propia constitutividad de lo religioso y lo político como “significantes vacíos” que son situados



desde objetivos, lugares, agendas y dinámicas distintas. Por ello, mantener esta apertura interseccional de lo religioso posee una dimensión intrínsecamente política, al dar cuenta de sus posibilidades de ser definida, para desde allí cuestionar cualquier intento de absolutizar una noción particular de lo religioso, lo secular, lo político.

- La academia de las ciencias de la religión necesita tener un diálogo más crítico y dinámico con el campo político, así como el ámbito del activismo necesita de la revisión crítica de los especialistas del campo religioso. Esto no significa entrar en la muchas veces colonial distinción entre teoría y práctica. Más bien, nos referimos a la necesidad mutua o interdependencia en ciertos niveles de la academia con respecto al campo del activismo con respecto al conocimiento del campo de estudio, al mismo tiempo que el activismo necesita de la revisión crítica que la academia hace de los términos que utiliza. Por ejemplo, en el trabajo de OC podemos ver cómo las definiciones restrictivas de religión o libertad religiosa dentro del campo civil, político o legal tiene directas consecuencias en la estrategia política. De aquí, por ejemplo, mi opción epistémica por el trabajo en torno a las teorías decoloniales y poscoloniales: creo que estas corrientes sirven no sólo para ir más allá de la crítica post-secular en el campo de la ciencia política, sino además para indagar con mayor profundidad sobre las dimensiones trans-históricas e ideológicas en torno a las pugnas de poder en relación a los conceptos hegemónicos de lo religioso.
- El involucramiento de comunidades de fe y grupos religiosos enriquece tanto el campo de los activismos como de la academia. Por un lado, como hemos mencionado, la presencia de voces contra-hegemónicas permite visibilizar otros modos de vivenciar las espiritualidades, dar cuenta de su pluralidad y ofrecer otro tipo de articulaciones con sociedad civil y espacios políticos. Por otro lado, un trabajo mancomunado entre academia y espacios religiosos, el uso de la teología o de textos dogmáticos, o incluso el trabajo académico sobre el campo religioso desde personas de fe, complementa el trabajo académico sobre el campo religioso, aportando elementos que son muchas veces más perceptibles por personas que experimentan la fe, que por los analistas.

Referencias

- Blancarte, R. (2006). Laicidad: la construcción de un concepto de validez universal. En N. Da Costa (comp.), *Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI* (pp. 32–36). CLAEH.
- _____ (2011). América Latina: Entre pluri-confesionalidad y laicidad Roberto Blancarte. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, 11(2), 182–206. <https://doi.org/10/g6tt>
- Ceriani, C. (2013): “La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas”, *Cultura y Religión* VII-1, pp.10-29
- Frigerio, A. (2021): “Porque não podemos ver a diversidades religiosa: questionando o paradigma católico-centrico no estudo da religião na América Latina”, *Debates do NER* 19-34, pp.75-121
- Latour, B. (1991), *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1991



Madan T.N. (1987): “Secularism in Its Place”. *The Journal of Asian Studies*, 46, pp. 747-759

Maldonado-Torres, N. (2008). Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: From Secular Postcoloniality to Postsecular Transmodernity. En M. Moraña, E. Dussel, & C. A. Jáuregui (eds.), *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate* (pp. 360–384). Duke University Press. <https://doi.org/10/g6tq>

Otros Cruces (s.f.) Presentación. <https://otrosruces.org/presentacion/>

Panotto, N. (2022a) “Descolonizar la secularización como nudo epistémico para la construcción de saberes-otros: hacia una educación intercultural (crítica) de lo religioso”. *Aula*, 28, 217–230.

_____ “Libertad religiosa en clave de derecho: hacia una política agonística, pluralista y democrática de la laicidad” en Davila y Chaparro, eds. *Estrategias de resistencia para defender y reflexionar sobre la laicidad en América Latina*. Bogotá: Dejusticia, 2022b, pp.142-166

Rodó-Zárate, M. (2021) *Interseccionalidad. Desigualdades, lugares y emociones*. Barcelona: Bellaterra Edicions



Ativismo católico leigo e política antigênero

Por Ana Carolina Marsicano*

Introdução

No decreto *Apostolicam Actuositatem* sobre o apostolado dos leigos (1965)¹ do Papa Paulo VI, o Concílio elenca os princípios e orientações para sua atuação. Segundo o decreto, os leigos exercem o apostolado ao buscar promover a evangelização e a santificação, alistando-se a associações ou institutos aprovados pela Igreja, somando-se às iniciativas diocesanas. Devendo se posicionar para responder às ameaças que buscam “subverter a religião, a ordem moral e a própria sociedade humana”, o decreto estabelece como princípio a não delimitação da sua cooperação aos limites da paróquia ou da diocese, devendo se esforçar para estender sua atuação “aos campos interparoquial, interdiocesano, nacional ou internacional”:

O apostolado no meio social, isto é, o empenho em informar de espírito cristão a mentalidade e os costumes, as leis e estruturas da comunidade em que se vive, são incumbência e encargo de tal modo próprios dos leigos que nunca poderão ser plenamente desempenhados por outros. Neste campo, podem os leigos exercer um apostolado de semelhante para com semelhante. Aí completam o testemunho da vida pelo testemunho da palavra (9). Nesse campo do trabalho, da profissão, do estudo, da residência, do tempo livre ou da associação, são eles os mais aptos para ajudar os seus irmãos (Papa Paulo IV, 1965: 7).

Quanto às formas de apostolado, o decreto prevê que os leigos podem exercer sua atuação de forma individual ou por meio de comunidades e associações. Ainda que em regiões onde os católicos são poucos e dispersos, os leigos devam agir de forma individual ou associada ao estabelecer diálogo com grupos menores. Nesse sentido, sua atuação deve se estender desde as comunidades familiares, as comunidades eclesiais (paróquias e dioceses) e associações livres. Os leigos, através do que o Vaticano nomeou como Ação Católica (“cooperação dos leigos no apostolado hierárquico”) possuem o direito atribuído pelo Concílio, desde que observada e respeitada a relação com a autoridade eclesiástica, de fundar, governar e nomear associações.

Quanto à relação com a hierarquia católica, admite-se que os leigos se relacionem de diversos modos, segundo seus objetivos e respeitando sua liberdade de ação, desde que tal iniciativa apostólica tenha a aprovação da autoridade eclesiástica através do mandato, e esteja direcionada para a preservação do bem comum da Igreja. Estando submetida à direção eclesiástica, cabe aos leigos exercer a atividade pastoral do ensino da doutrina cristã, dos atos litúrgicos e a “cura das almas”. Já à hierarquia eclesiástica cabe ensinar e interpretar os princípios morais que devem ser aplicados nos assuntos temporais. Segundo o decreto, o “patrimônio evangélico” deve ser preservado com base na colaboração dos católicos com outros cristãos e aqueles que, apesar de não professarem a religião

* Doutoranda em Sociologia na Universidade Federal de Pernambuco (PPGS/UFPE). Email de contacto: ana.marsicano@ufpe.br

1 Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_po.html Acesso em 15 abr. 2024.



cristã, reconheçam os valores do cristianismo, devendo se articular em comunidades, em atuações singulares e em associações no plano nacional e internacional.

Segundo o Concílio, os leigos têm um modo próprio de participação na missão da Igreja, tendo em vista que sua atuação apostólica possui características especiais atribuídas por uma índole secular própria do laicato e da sua espiritualidade. Prevendo a necessidade de uma preparação doutrinal, teológica, ética e filosófica dos leigos, o decreto determina a competência das escolas, colégios, instituições católicas destinadas à formação, grupos e associações, de fomentar nos jovens o sentido católico da ação apostólica. Quanto aos meios para o exercício dessa formação, elencam como meios “sessões, congressos, recoleções, exercícios espirituais, reuniões frequentes, conferências, livros, revistas”, a criação de “centros ou institutos superiores” e de “centros de documentação e de estudo não só de teologia, mas também de antropologia, psicologia, sociologia, metodologia, para fomentar mais as qualidades dos leigos, homens e mulheres, jovens e adultos, em todos os campos do apostolado.”

A reorganização da Igreja Católica também se deu no terreno do conhecimento sobre o mundo social e da sua classificação, ou seja, em um contexto de secularização, de reconquista do conhecimento e dos poderes a eles associados. Considerando o *aggiornamento* do corpo episcopal, o que se observou em contexto pós-Concílio Vaticano II, foi a proliferação de “pastorais” especializadas, grupos temáticos e conselhos de leigos, ampliando o alcance do papel dos dirigentes católicos em espaços sociais que exigem diferentes habilidades, reduzindo substancialmente as fronteiras entre sacerdotes e leigos.

No que tange a temática de gênero, sexualidade, família e reprodução, a mobilização dos leigos foi particularmente importante enquanto parte da estratégia do Vaticano em reafirmar um contexto de ameaça aos valores tradicionais da Igreja Católica, justificando a necessidade de um campo militante leigo disposto a lutar pela manutenção desses valores nos mais diversos espaços. Partindo da ideia de diferença e de complementaridade entre os sexos (Carnac 2013a, 2013b; Case 2011, 2016; Favier 2014; Garbagnoli 2014, 2016), a noção de gênero foi compreendida pela Santa Sé como meio estratégico para atacar e desestabilizar a “família natural” (Paternotte, Kuhar, 2017:9).

Do ponto de vista das suas estratégias, reiteram ser enganoso supor que as mobilizações nacionais são dirigidas direta e exclusivamente desde uma sede em Roma, ocorrendo em muitos casos da Igreja fornecer o espaço físico onde intelectuais e ativistas católicos, de forma autônoma, se encontram e estabelecem redes de mobilização e difusão. Nesse sentido, segundo Paternotte e Kuhar,

enquanto o modo de produção desse discurso é relativamente bem conhecido, sua difusão pelo mundo católico e as formas como alimenta as mobilizações de base exigem mais investigação, um projeto que está no cerne deste livro. É preciso entender os canais pelos quais essa estratégia é propagada, também para além dos círculos católicos, bem como as formas como ela se hibridiza quando adotada em contextos específicos.” (Paternotte, Kuhar, 2017:12)

Segundo Béraud e Portier, a composição do episcopado mudou durante os pontificados de João Paulo II e Bento XVI, onde os bispos vindos da Ação Católica deram lugar a uma geração conservadora na militância eclesial ligados a uma concepção identitária de fé (Béraud, Portier, 2015:10). Com isso, redes de ativistas leigos foram formadas e outras reativadas, motivando todo um investimento político desde o próprio seio das estruturas eclesiais, dioceses e paróquias. Como forma de defenderem uma concepção tradicional



de gênero e sexualidade, utilizaram elementos de uma retórica ancorada no direito natural e em uma “natureza humana” com origem direta da doutrina tradicional da Igreja.

Tomando de empréstimo o léxico das ciências humanas, lhes foi permitido dialogar tanto com católicos quanto com não-católicos mobilizados pelo sentimento de “pânico moral” (Cohen, 1972, 2011; Weeks, 1991) diante das mudanças sociais que questionam uma perspectiva essencialmente binária de gênero e sexualidade. A mobilização das ciências humanas e seu léxico, corresponde a uma das estratégias definidas em 1986 por Joseph Ratzinger na Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre a pastoral das pessoas homossexuais, determinando o uso de contribuições das ciências psicológicas, sociológicas e médicas sem comprometer a fidelidade à doutrina católica (Congregação para a Doutrina da Fé, 1986). As autoridades eclesiais, assim como leigos engajados, passam a ser convidados para avaliar propostas de legislação e participar de audiências públicas, passando, com isso, a atuarem como verdadeiros especialistas em questões relativas à vida, à morte, à definição do ser humano e às condições fundamentais da existência. No entanto, a aparição pública se dá principalmente a partir dos leigos, representantes de associações e eleitos, assim como de figuras políticas de direita comprometidas em retransmitir a moralidade católica na arena parlamentar, reafirmando a mesma ordem “natural”, intangível e universal dos corpos.

Um importante aspecto ao pensarmos a relação entre a hierarquia católica e os leigos, é que não devemos pensar essa relação segundo o modelo de verticalidade, como se os leigos que constituem parte expressiva da militância católica recebessem de forma subordinada os mandamentos do magistério. Nesse sentido, é do encontro entre a habilidade “religiosa” dos bispos e padres, e a habilidade “secular” dos leigos pertencentes à fé católica, que o discurso laico fortalece a capacidade de permeabilizar o discurso político com as influências do argumento católico.

Desde a década de 1960 a alta hierarquia católica vem investindo em textos doutrinários sobre bioética, sexualidade e reprodução, tendo início com a encíclica *Humanae Vitae*, de 1968 (Paulo VI, 2001), que aborda a reprodução e as formas de contracepção aceitas ou não pela Igreja Católica. Essa encíclica estabelece os parâmetros da doutrina católica sobre o tema da procriação e também uma nova teologia sobre a sexualidade. A ofensiva antigênero desencadeada pela Igreja Católica ocorreu principalmente em torno de documentos eclesiásticos que estabeleceram uma estratégia defensiva da família tradicional com base na reiteração do sintagma “ideologia de gênero”.

Organizações neoconservadoras impulsionaram, após o pontificado de João Paulo II, movimentos eclesiais católicos fiéis à tática do “marchar divididos para bater juntos”, permanecendo engajados na promoção de uma reconquista católica contra o relativismo e o secularismo em matérias de bioética, família, moral sexual e educação escolar (Zavattiero, 2013). A partir da segunda metade dos anos 1990, a Cúria Romana vem empreendendo esforços para encontrar o termo com maior capacidade de circulação e mobilização política. O uso da categoria de acusação “ideologia de gênero” refere-se à existência de uma “imposição” na área das leis, da cultura e da educação, por parte dos movimentos feminista e LGBTQIA+, em matérias de sexualidade, família e conjugalidade. A terminologia associada à expressão “ideologia de gênero” tornou-se elemento central do discurso da Igreja Católica, tendo sido desde cedo assimilada por ativistas de direita e extrema-direita em torno do ativismo antigênero.



Como efeito da circulação desde meados da década de 1990 sobre a necessidade de se lutar contra a “ideologia de gênero”, podemos observar na América Latina nos últimos anos, campanhas como o *Salvemos las 2 Vidas*² na Argentina, o *Con mis hijos no te metas*³ no Peru, e as manifestações “pró-vida”, como a “Marcha pela Vida”⁴ no Brasil. Essas manifestações são capitaneadas por organizações como o “Brasil Sem Aborto”⁵, presidida por Lenise Garcia, membra das Comissões de Bioética da Arquidiocese de Brasília e da Comissão Nacional de Bispos do Brasil (CNBB), recebendo muitas dessas manifestações o apoio de paróquias e dioceses explicitamente envolvidas com a promoção da agenda antiaborto. O fortalecimento do uso político do discurso da vida e da família, convencionalmente chamado de movimento “pró-vida” e “pró-família”, são fundamentais para compreendermos as formas de atuação do ativismo católico antigênero.

Buscando compreender a forma com que grupos católicos leigos conservadores vêm se organizando no Brasil nos últimos anos, trato no presente capítulo das três organizações, União de Juristas Católicos de São Paulo (UJUCASP), o Centro de Reestruturação para a Vida (CERVI) e o Instituto Ives Gandra. Destacando alguns elementos que compõem tais organizações, chamo a atenção para que o campo católico leigo empenhado na defesa dos valores tradicionais do catolicismo vem se articulando, sobretudo, a partir do campo jurídico, societário e educacional, adotando uma estratégia discreta como forma de intervir diretamente nos espaços de poder.

Neoconservadorismo, católicos leigos e defesa dos valores tradicionais

Na América Latina, grupos conservadores envolvidos na defesa da agenda autodenominada “pró-vida” e “pró-família” ocupam lugar de destaque no âmbito neoconservador (Rosado-Nunes, Citeli, 2010; Vélez, Castro, 2018). Tendo como vetor de expansão a articulação entre esses grupos e a hierarquia católica, em 1998, a Conferência Episcopal do Peru alertou sobre a existência de uma ideologia por trás do conceito de gênero, afirmando haver um processo de infiltração onde “os proponentes desta ideologia usam sistematicamente uma linguagem enganosa”. Outro momento relevante foi em 2007, quando a V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (Celam, 2007) afirmou que a

2 Em 2012 o movimento (trans)feminista e LGBTQIA+ argentino pelo direito de escolha ocuparam as ruas usando o *pañuelo* (lenço) verde, representando a *Campanha Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito*. Interessados em rivalizar e contrastar com a Maré Verde Latinoamericana, “as forças antiaborto adotaram como ícone um lenço azul-claro, cor da bandeira nacional argentina, e também cunharam o lema “Salvemos às Duas Vidas”, que foi rapidamente transportado para outros países” (CAMPANA, 2021, p.60). Segundo a coordenadora do movimento pró-vida latino-americano, Marcela Verena Errecalde, a iniciativa nasceu após a tentativa da legalização do aborto no país, em 8 de agosto de 2018.

3 Campanha nacional que surgiu em 2016, no Peru, em reação ao Currículo Nacional de Educação Básica do Ministério da Educação e contra a inserção da perspectiva de gênero e do respeito às diferenças no currículo escolar.

4 "Em resposta à proposta de legalização do aborto, foi criada em 2005 a ONG Brasil Sem Aborto que passou a promover anualmente, Marcha pela Vida e participou da elaboração do Estatuto do Nascituro, projeto que está em tramitação na Câmara dos Deputados, e que, segundo seus propositores do movimento “pró-vida”, poderia “blindar o país contra uma possível legalização do aborto”” (Lima, 2015).

5 "O Movimento Nacional da Cidadania pela Vida – Brasil Sem Aborto é uma organização de natureza suprapartidária e supra religiosa que defende a preservação da vida desde sua concepção, atuando de forma estruturada para pautar ações e argumentos a partir de evidências e pesquisas no campo da genética, da embriologia, da bioética e da legislação vigente. Professores, estudantes, advogados, líderes religiosos e comunitários, juristas e cientistas de renome integram a organização".



“ideologia de gênero” enfraquece e prejudica a vida familiar, provocando modificações jurídicas que ameaçam a dignidade do casamento, o respeito ao direito à vida e à identidade da família (Documento Conclusivo de Aparecida, 2008).

Nesse movimento de incidência, os católicos leigos, adquirem centralidade no âmbito dos conflitos culturais e políticos, com ênfase nas discussões em torno das questões de gênero e sexualidade e da redefinição social e legal em torno da noção de “vida” e “família”. Há no âmbito do ativismo antigênero a exigência de um nível de especialização dos atores envolvidos, profissionalizando a articulação entre setores conservadores das igrejas, partidos políticos e outras organizações igualmente conservadoras da sociedade civil (Amat y León, Vargas, 2021: 48). É possível identificar o ativismo antigênero como parte de um movimento maior onde se acolhem diferentes confissões em nome de um novo ecumenismo que crê na urgência em promover uma tutela ética e moral sobre as instituições sociais do país. Esse ativismo vem

acompanhado pela identificação de um sujeito dirigente que possui certas qualificações que o permite tornar a vanguarda do processo de transformação política. Essas qualificações estão relacionadas à atribuição a convicções de discursos pró-vida e pró-família que substituem na prática as características e demandas anteriores da ascese moral do Cristianismo tradicional. Ou seja, mantém-se a exigência de protagonismo para setores que atendam a condições especiais, mas os critérios de seleção dos escolhidos mudaram. O mais importante neste novo cenário de supremacia moral não é o rigor de cumprimento de uma moralidade individual exigente e meticulosa, mas a identificação com um sistema de valores que inclui a defesa da família tradicional, o questionamento das relações sociais de gênero, a rejeição das políticas de saúde sexual e reprodutiva, a criminalização do aborto e a condenação moral da diversidade a partir de questões de orientação sexual e identidade de gênero. (Amat y León, Vargas, 2021: 16)

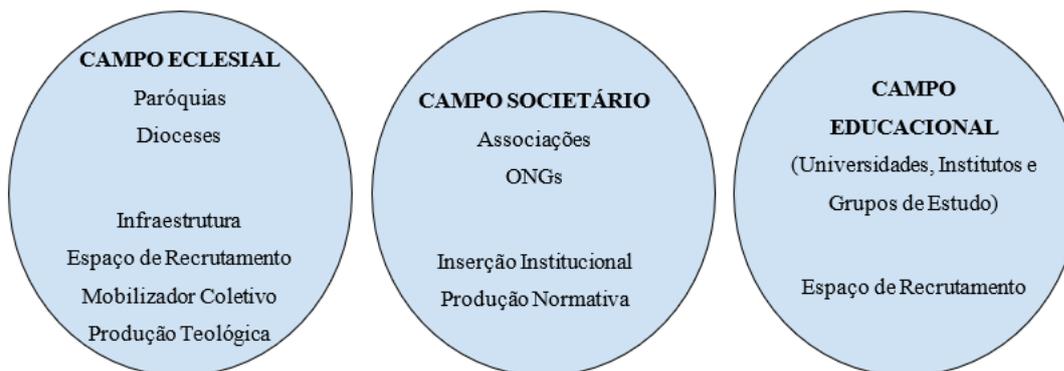
O neoconservadorismo religioso de matriz católica é notadamente movido pelo ressentimento em relação ao medo da perda de poder sobre as determinantes sócio-culturais, desencadeando um movimento de recristianização e de recuperação moral da sociedade a partir da intervenção de profissionais católicos. Tendo em vista o cenário de secularização, a “desconfessionalização” do discurso antigênero foi crucial para disfarçar sua matriz católica, revestindo-a de cientificidade e de caráter universal, permitindo articular formas de atuação que envolvem desde hierarquia religiosa, movimentos eclesiais, redes “pró-família” e “pró-vida”, associações e organizações de juristas católicos conservadores, movimentos e partidos políticos de direita e extrema-direita e agentes públicos.

No relatório “Cartografia dos Catolicismos Jurídicos Antigênero” (Marsicano, Tesser, 2024), foi identificado o engajamento e envolvimento de atores católicos na capacitação jurídica e ideológica de seus fiéis visando, segundo os mesmos, “superar o vácuo deixado pela mentalidade secular” (IBDR, *s.f.*) No Brasil é possível observar essa militância católica antigênero se articulando, principalmente, a partir de três campos: o *campo eclesial*, conformado por paróquias e dioceses que além de impulsionarem campanhas, eventos e marchas “pró-família” e “pró-vida” funcionam como importantes infraestruturas para reuniões, mobilizações e articulações; o *campo societário*, composto por associações e ONGs que intervêm diretamente no âmbito institucional, via parcerias



com o âmbito executivo, atuação no âmbito jurídico e participação em audiências públicas no âmbito legislativo; e no *campo educacional* com ênfase para universidades católicas, institutos e grupos de estudo. Existe um regime verticalizado e de mutualidade entre esses campos, tendo em vista que os atores, em sua grande maioria, ocupam mais de um campo simultaneamente.

Tabela N°1.



[Fonte de elaboração própria]

Quanto ao *campo eclesial*, é possível observar uma extensa articulação entre leigos e sacerdotes diretamente ligados ao corpo institucional católico (arcebispos, padres, seminaristas, etc.), fornecendo apoio jurídico, teológico, científico, clínico e político às mobilizações católicas antigênero. Após um longo caminho da Igreja Católica pela “romanização do direito” (Carranza, 2022), os sacerdotes aparecem em evidência nas associações jurídicas católicas vinculadas às arquidioceses. No âmbito dessas associações de leigos que compõem o campo societário, os arcebispos aparecem como os porta-vozes do discurso teológico desta articulação que visa expandir o campo jurisdicional da Igreja Católica. Em dioceses em que o arcebispo tem perfil mais conservador, as uniões de profissionais da área do direito e da medicina são fundadas e convidadas para cursos teológicos, acompanhamento pastoral, chegando até a composição de grupos de trabalho jurídicos nas paróquias. No que tange a articulação jurídica católica, o campo eclesial autoriza a criação de associações jurídicas, que desfrutam de autonomia relativa e estatuto jurídico enquanto pessoas jurídicas de direito privado. No âmbito das paróquias e dioceses, leigos com proximidade com o ordenamento jurídico, principalmente advogados, oferecem uma atuação religiosa em torno de serviços jurídicos, como a Pastoral Familiar, que realiza cadastro do processo matrimonial, e a atuação jurídica *pro bono* em instituições sociais para pessoas de baixa renda.

Quanto ao *campo societário*, foi possível identificar duas principais frentes de atuação: o campo da assistência social e o campo jurídico. No campo da assistência social nos é permitido identificar uma série de ONGs e instituições que usam dos acirramentos em torno de temáticas específicas como janela de oportunidades para se inserir institucionalmente. Muitas dessas ONGs são vinculadas às dioceses e pastorais locais, obtendo

inserção no âmbito institucional enquanto porta-vozes do voluntariado católico, ora por meio de acordos de cooperação técnica (ACT) firmados com o âmbito executivo, possibilitando que recebam financiamento, elaborem relatórios técnicos e participem de ciclos de formação no âmbito da implementação de políticas públicas. As organizações católicas antigênero atuam como operadores político-religiosos com quadros de profissionais treinados para a defesa pública da agenda “pró-vida” e “pró-família”. São pessoas que sabem atuar nos espaços públicos e que têm como *modus operandi* criar organizações de fachada para aparentemente defenderem os direitos de cidadania, enquanto buscam um fórum público para impor sua visão de mundo (Amat y León, 2000:110).

No *campo jurídico*, é possível apontar uma tendência para a formalização de associações de juristas católicos no Brasil, conforme diretriz prevista no decreto *Apostolicam Actuositatem* sobre o apostolado dos leigos (1965) do Papa Paulo VI. Essas associações compõem redes locais estimuladas pelo campo eclesial em consonância com a mobilização iniciada em 1986 pela Igreja Católica que formalizou, por meio de Decreto Pontifício, a União Internacional dos Juristas Católicos, com sede em Roma e onde estão instalados os Tribunais Apostólicos. No dia 24 de novembro de 2000, foi proferido pelo papa João Paulo II o “Discurso do Santo Padre aos participantes no encontro promovido pela União Internacional dos Juristas Católicos” (João Paulo II, 2020). No seu discurso, convocou os juristas para atuarem no âmbito da construção da teoria geral do direito, primando pelo “princípio de unidade” da perspectiva jurídica, a valorização do direito natural (em oposição ao direito positivo) e dos fundamentos antropológicos e morais. A convocatória para atuarem na determinação da teoria geral do direito e no campo da dogmática jurídica explícita a importância do campo educacional para o estabelecimento dessa militância antigênero, de uma atuação que se dá além do campo jurídico contencioso, e de uma rede que conta com atores para além dos próprios juristas.

No *campo educacional*, é possível identificar uma série de acadêmicos e instituições de ensino que produzem conhecimento e fundamentação teórica para apoiar campanhas antigênero, chamando a atenção dois aspectos. O primeiro, diz respeito ao processo de recrutamento de jovens de classe média, como o segmento etário e social mais disputado no mercado religioso (Sofiat, Moreira, 2018:290) e enquanto estratégia diante do envelhecimento dos fiéis (conforme os dados do Censo de 2010). No mapeamento ficou evidente a intrínseca relação entre os agentes católicos do campo societário, com ênfase para as associações e organizações de juristas católicos conservadores, com universidades (sobretudo católicas), grupos de estudos e cursos livres voltados para jovens vindos de meios tradicionalistas que atuam como “atravessadores de fronteiras” ao receber formação universitária secular (Riesebrodt, 1993:189). Nesse sentido, é possível identificar no âmbito educacional, um “braço educacional-formativo” (Couri, 2020:10) que mobiliza disciplinas e grades pedagógicas no campo do direito, onde hospeda uma sustentação teórica-jurídica compatível com os valores católicos tradicionais. Os principais são as disciplinas sobre Filosofia do Direito, Direito Canônico, Direito Público Eclesiástico, Direito Matrimonial e outras disciplinas curriculares em cursos de Direito, cursos de Pró-Graduação e também em cursos livres oferecidos por centros leigos visando à formação de líderes católicos (Morán Faúndes, Peñas Defago, 2020:254).



Neoconservadorismo, *campo jurídico* e a atuação da união de juristas católicos de são paulo (UJUCASP)

No âmbito das pessoas jurídicas que promovem a “mobilização religiosa-conservadora do direito” (Couri, 2020: 9), defendendo uma agenda política antigênero em nome próprio ou representando congregações religiosas, foram identificados no relatório “Cartografia dos Catolicismos Jurídicos Antigênero” (Marsicano, Tesser, 2024), 12 Uniões de Juristas Católicos, cinco localizadas na região Sudeste (São Paulo, Rio de Janeiro, São José dos Campos, Sorocaba e Belo Horizonte), três na região Sul (Rio Grande do Sul, Londrina e Santa Catarina), três na região Nordeste (Piauí, Paraíba e Aracaju) e uma na região Centro-Oeste (Goiânia). Dentre elas, destaco a União dos Juristas Católicos de São Paulo (UJUCASP), fundada em 2012 por Ives Gandra da Silva Martins, jurista católico e membro da Opus Dei. Segundo o estatuto da UJUCASP, a associação tem como princípios norteadores o respeito ao Direito Natural, o domínio jurídico para justiça social, a ética católica na ciência jurídica, devendo o Arcebispo de São Paulo, na qualidade de poder moderador, além de poder indicar, aprovar os nomes daqueles que integrarão a UJUCASP. Gandra Martins vem atuando nos últimos anos como “ideólogo jurista” no giro conservador de leigos católicos e de políticos de direita e de extrema-direita.

A título de exemplo, abaixo temos na primeira imagem Ives Gandra, junto de Ives Gandra Filho, sendo presenteado pelo Senador Eduardo Girão (Podemos-CE) com um quadro onde Gandra Martins segura um feto. Gandra Martins é utilizado como referencial teórico em proposições legislativas antigênero como o “Estatuto da Gestante” (PL 5435/2020) proposto por Eduardo Girão, prevendo a necessidade de proteção aos direitos da Gestante, pondo a salvo a vida da criança por nascer desde a concepção. Na segunda imagem, temos Gandra Martins acompanhado por Chris Tonietto (PL-RJ), uma das fundadoras do Centro Dom Bosco (CDB), associação de leigos católicos ultraconservadores criada em 2016 para oferecer formação doutrinária e dogmática a fiéis da Igreja Católica. O CDB atua sobretudo na formação de um corpo de agentes que atuem com “*advocacy* e *lobby* jurídico e político em temas relacionados à teologia moral e conservadora no que concerne às questões de gênero, sexualidade, educação e combate à agenda “comunista”” (Tesser, 2022:91).

Figura I. Ives Gandra com o senador Eduardo Girão- Figura II. Ives Gandra com a parlamentar Chris Tonietto.



Fonte: Ives Gandra da Silva Martins (s.f.) [Instagram]

Outro membro da UJUCASP que gostaria de destacar é a filha de Ives Gandra Martins, Angela Vidal Gandra. Angela Gandra ocupa o cargo de Secretária Nacional da Família, é advogada, professora de filosofia do direito e antropologia filosófica. Em entrevista para a Folha de S. Paulo, Angela afirmou que o propósito da Secretária da Família no âmbito do Ministério, não é invadir a esfera privada familiar, mas antes investir na promoção social e econômica da família e na sua capacidade de autogestão, oferecendo “as bases para que a família possa se consolidar internamente, sem que políticas públicas orientem suas decisões de forma pragmática e, na maioria das vezes, paternalista e ineficiente” (Martins, 2019). Em artigo publicado no Jornal O São Paulo em comemoração ao Dia da Mulher, afirmou pensar:

em como a sociedade poderia ser se a mulher vivesse como tal; fosse respeitada como tal; amasse como tal; vivesse seu destino antropológico maternal como tal; se lhe fosse totalmente permitida a prestação de sua original contribuição profissional em harmônica somatória de luzes; se se fizesse valer pelo que é, sem comparações e oposições, mas sim através da afirmação e maximização de sua unicidade feminina..., ou seja, se cada mulher se decide a viver com profundidade seu papel na sinfonia sendo simplesmente e totalmente mulher e trazendo sonora harmonia a toda sociedade através de sua contribuição única. (Martins, 2018, p. 1)

Angela adquiriu notoriedade a partir da sua atuação como *amicus curie* na ADPF 442 no Supremo Tribunal Federal (STF), sendo contrária a tese da constitucionalidade da realização do aborto até a 12 semana de gestação, afirmando que seu acolhimento representaria “um aborto jurídico”, e que geraria uma “inevitável proliferação de relações desconexas e abusivas e do número de abortos, onerando a mulher e desestabilizando a sociedade” (Muniz, p.2). A afirmação da secretária de que o direito à vida é um direito fundamental do ser humano, e não os direitos sexuais, nos mostra uma reação ao questionamento do feminismo sobre o direito da mulher à liberdade do prazer e a reivindicação por novos arranjos afetivos. Segundo Angela, “as gravidezes indesejadas são normalmente fruto de uma antítese de um verdadeiro *make love* e daí a reação natural da mulher - estimulada muitas vezes pela indiferença masculina - a recorrer ao assassinato uterino. De qualquer forma, acabam recorrendo também porque desejam continuar vivendo essas relações que denominaria filosoficamente de mentira existencial. Como fundamento para explicar ao que se refere como *make love*, Angela cita Zygmunt Bauman, que afirma, segundo a secretária, que “o amor humano não é uma relação líquida, e no fundo essa é a maior crise da pós-modernidade” (Muniz, p.3).

É interessante observar no documento apresentado pela UJUCASP e assinado por Angela Gandra, em resposta a ADPF 442, àquilo que eles chamaram de “uma verdadeira defesa da mulher”. Utilizando desde referência a ex-embaixadora dos Estados Unidos na Santa Sé, Mary Ann Glendon, Jorge Scala e o filósofo jusnaturalista Lon Fuller, que defende a relação necessária entre direito e moral, afirma que “há um determinado senso comum onde o Direito Positivo se apoia, não a partir de dados sociológicos nem religiosos, mas antropológicos e que estabelecem os padrões racionais e morais de conduta”. Nesse sentido, para a UJUCASP, negar a ADPF representaria proteger o direito “da complicação moral utilitarista e autointeressada e garantindo o binômio liberdade-responsabilidade” (UJUCASP, 2019:30). Importante observar também a utilização de noções como a de “parentalidade responsável” e a de “destino antropológico com relação à maternidade”, afirmando sobre a “grandeza da sexualidade humana, não como instrumento de posse e prazer, mas de amor responsável pelo outro e pelos frutos” (UJUCASP, 2019:31).



Angela deixa claro em suas entrevistas que a sua proposta é de falar de um direito natural que não seja pela perspectiva da religião, e que o Estado proteja e assegure o mais natural do ser humano que é se relacionar e se abrir para o bem comum (autogestão familiar voltada para um bem comum). O argumento da moral se apresenta aqui como o grande ponto de inflexão entre o discurso religioso e o discurso jurídico, constituindo dois fenômenos importantes analisados por Juan Marco Vaggione (2020) é o de “restauração moral por meio do direito” (Vaggione, 2020:42) e o “juridificação do religioso” (Vaggione, 2020:44) que nos remete para a forma com que determinados atores e instituições religiosas fazem uso do direito visando defender seus sistemas de crenças. Juntos, Angela e seu pai Ives Gandra, integram o Conselho do Instituto Brasileiro de Direito e Religião, o qual contesta a laicidade e a secularização da política, afirmando “a vital influência do ordenamento religioso, sobretudo, da teologia cristã, na consolidação das comunidades civil e política”. Tendo como um dos objetivos proporcionar conhecimento técnico e profissional, se dedicam a produção de conhecimento científico que relacione direito e religião e organização de eventos, palestras e cursos orientados à promoção da cosmovisão cristã.

Instituto Ives Gandra Martins e o investimento no campo educacional para formação de novos quadros na intelectualidade católica

O Instituto Ives Gandra de Direito, Filosofia e Economia foi criado em 2018, por iniciativa de alunos e ex-alunos de Ives Gandra da Silva Martins, tendo como proposta fornecer “formação humanista integral” e complementar a obtida em âmbito universitário. No Instituto Ives Gandra, dentre os cursos oferecidos, tem o “Elementos do Pensamento Conservador”, onde um dos professores é também professor do curso de pós-graduação em Direito, Ciência Política e Liberalismo do Instituto Mises Brasil, e o Grupo de Estudos em “Filosofia do Direito”, com foco em direito natural. No curso “Introdução ao Pensamento Conservador no Brasil”, coordenador pelos professores Bruno Irion Colletto (Doutorando e Mestre em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS) e Pedro da Silva Moreira (Doutor em Filosofia do Direito – Universidad Autónoma de Madrid, Espanha e Mestre em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS) foram trabalhados autores como Nelson Rodrigues, Olavo de Carvalho, João Camilo de Oliveira Torres, Oliveira Viana, Visconde do Uruguai, José Lins do Rego, Gilberto Freire, Lima Barreto, José Pedro Galvão de Sousa e Gustavo Corção.

É importante destacar o recorte geracional dos alunos do instituto, composto majoritariamente por jovens universitários, o que reforça o argumento do objetivo em criarem novos quadros de intelectuais católicos comprometidos com a preservação de um pensamento conservador católico, disputando a juventude em um contexto social de avanço de políticas e de um pensamento crítico comprometido com questões sociais relacionadas a gênero, sexualidade e raça.



Figura III. Alunos da turma de Filosofia do Direito da Universidade Mackenzie em aula sobre “Direito Natural e Direitos Humanos” com Ives Gandra da Silva Martins.



Fonte: Angela Granda (s.f.) [Instagram]

É perceptível a tendência a partir dos anos 2000 de difusão de centros e grupos de estudos e pesquisa nas universidades centrados na difusão do direito canônico, romano e do direito natural. A título de exemplo, temos em 2016, a Universidade Católica de Pernambuco criou o Instituto de Direito Canônico da Unicap (IDC – Unicap); em 2017 foi instalado no Provincialado das Irmãs da Divina Providência, em Florianópolis (SC), o Instituto Superior de Direito Canônico Santa Catarina (ISDCSC); a criação, em 2014, da Faculdade de Direito Canônico São Paulo Apóstolo, da arquidiocese de São Paulo, conferindo “graus acadêmicos de mestrado e doutorado, como Instituição acadêmica eclesiástica autônoma, em conformidade com as prescrições canônicas e as diretrizes da Constituição Apostólica Sapientia christiana”; em 2015 foi criado o grupo de estudos “Sociedade de Direito Natural” na Faculdade de Direito da Universidade Federal do Ceará; em 2011, do Grupo de Estudos em Direitos Humanos na Universidade Federal de Goiás, com discussões de textos sobre direito natural; e, por fim, em 2016 foi criado o grupo de pesquisa “Tradição da Lei Natural” no Instituto de Ciências Jurídicas da Universidade do Piauí.

É importante destacar que a ênfase no Direito Natural e na Lei Natural não se restringe ao campo do conhecimento ou do debate público, existindo uma tendência que devemos observar e aprofundar, no momento oportuno dessa perspectiva normativa e dogmática, orientar a atuação de católicos em outros campos. No dia 15 de abril de 2024, o Instituto Ives Gandra realizou no seu *Instagram* uma *live* com o recém-criado Instituto Isabel, uma ONG que “nasceu com o intuito de defender os valores fundamentais nas leis, políticas públicas de decisões judiciais. Defendemos que ela deva refletir o que diz a lei natural (...) O Instituto Isabel se dedica a influenciar positivamente tomadores de decisão e formuladores de políticas no Brasil, com base no direito natural e atuando em cinco áreas: direito à fecundação, direitos dos pais, casamento e família, liberdade de expressão e liberdade religiosa” (Instituto Isabel).

Centro de reestruturação para a vida (cervi), disputa no campo societário e organizações católicas antiaborto

Dentre as pessoas jurídicas identificadas pela “Cartografia dos Catolicismos Jurídicos Antigênero” (Marsicano, Tesser, 2024), gostaria de destacar o Centro de Reestruturação para a Vida (CERVI) como exemplo da presença de católicos conservadores antigênero no campo societário. O CERVI é uma das organizações anti aborto que se identificam como casa de apoio a gestante, divulgadas no *site* do Movimento Brasil sem Aborto através da campanha #AsDuasVidasImportam. As instituições divulgadas, tendo muitas delas relação com paróquias e dioceses, são: “Centro Humanitário de Amparo à Maternidade - CHAMA” (CE), “Associação Virgem de Guadalupe” (SP), “Lar Maria Nazaré” (DF), “Lar Preservação da Vida” (PR), “Associação Santos Inocentes Mártires” (DF), “Casa Mãe Oásis de Imaculada” (MG), “Centro de Reestruturação para a Vida - CERVI” (SP), “Associação Dilectum - Predileção Preferida” (SP), “Associação em Defesa e Promoção da Vida e do Bem Estar Social Filhos da Luz” (SP), “Associação Espaço Família Mont’Serrat” (RS) e “Casa Transitória Amor de Mãe - CAEMFA” (GO). Algumas dessas associações, vem realizando eventos com o mote “Pelos duas vidas” e “As duas vidas importam”, como o “1º Congresso Online em Defesa da Vida” promovido pela Associação Guadalupe (SP) em maio de 2020.

Esses Centros de Gravidez em Crise (tradução literal), como são chamados nos Estados Unidos, são estabelecimentos geralmente administrados por organizações conservadoras e religiosas que além de não ofertar assistência médica, fornecem informações equivocadas e imprecisas para mulheres sobre as consequências da realização do aborto como infertilidade, esterilidade, câncer de mama e doença inflamatória pélvica, visando desencorajá-las a realizarem o procedimento. Nos Estados Unidos, organizações pró-escolha lideraram uma campanha nacional se opondo a essas clínicas, utilizando a hashtag #ExposeFakeClinics. Segundo o site da ExposeFakeClinics, “Extremistas anti-escolha têm atacado o acesso ao aborto nos EUA desde que o procedimento se tornou legal em todo o país em 1973. Uma tática deles da qual a maioria das pessoas nunca ouviu falar são as “CLÍNICAS” FALSAS (...) existem cerca de 3.000 falsos centros de saúde de mulheres em todo o país, contra apenas cerca de 800 clínicas que realizam o aborto. Às vezes chamados de *pregnancy resource centers* ou *crisis pregnancy centers (CPCs)*, as clínicas falsas NÃO oferecem cuidados de saúde reprodutiva abrangentes (...) Em vez disso, eles usam anúncios falsos para induzir as grávidas a marcar uma consulta, prometendo “ultrassom grátis” ou “suporte para gravidez”. Uma vez lá dentro, as pessoas são enganadas, envergonhadas e pressionadas sobre suas decisões de saúde reprodutiva, muitas vezes atrasando seus procedimentos ou levando-as além do prazo para a realização de um aborto legal. (Marsicano, 2021)

Através de Acordos de Cooperação Técnica com essas instituições e “casas de apoio às gestantes”, o governo Bolsonaro (2019-2022) direcionou recursos para essas ONGs, utilizando da arquitetura de cuidado que oferecem por meio da prestação de serviços médicos, disponibilidade de recursos e estratégias de atuação. As necessidades das mulheres passam a ser “maternalizadas” por um aparato que busca reconstituir seu papel como mãe, fazendo com que o aparato de assistência social se volte para um projeto



que alinha controle reprodutivo com regularização burocrática da pobreza, desinstitucionalizando o papel assistencial do Estado.

A diretora-executiva do Centro de Reestruturação para a Vida - CERVI⁶, Rose Santiago, participou como professora no curso de “Formação para Voluntárias do Projeto Mães Unidas”⁷, curso destinado para “mulheres que, já tendo vivenciado a experiência da maternidade, [e] se habilitam a exercer o trabalho voluntário para prestar apoio relacional e orientar outras mães e gestantes em situação de vulnerabilidade”. O curso foi disponibilizado na plataforma “Escola virtual.gov”, tendo Rose Santiago ministrado a disciplina “Preparação para o Voluntariado”. No curso, a representante do CERVI e a ativista “pró-vida”, afirmou sobre a importância da voluntária conversar com a gestante sobre suas opções caso vivencie uma gravidez não planejada, auxiliando-a a ter uma “visão mais clara e real sobre o bebê que carrega em seu ventre”.

Figura IV. Rose Santiago, presidenta da ONG Centro de Reestruturação para a vida (CERVI), ministrando a disciplina na “Formação para Voluntárias do Projeto Mães Unidas”.



Fonte: Escola Virtual Gov.

Segundo Rose Santiago, é importante que a voluntária esclareça sempre que a adoção pode ser uma opção, e o que “o aborto não é e NUNCA SERÁ uma opção a gravidez não planejada ou inesperada”. Em 2022, lançou candidatura para Deputada Federal de São Paulo pelo PRTB (Partido Renovador Trabalhista) como “Rose do Cervi - a

⁶ “O Cervi faz parte da Rede Solidária da Igreja Batista da Água Branca, em São Paulo. O modelo do Cervi é inspirado nas organizações americanas Pregnancy Resource Center (PRC) e Life International (LI), que inicialmente financiaram sua atividade”. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/24/politica/1556137351_969753.html Acesso em: 18/07/2022.

⁷ O conceito de glocalização, como nexos entre o local e o global, surge com Roland Robertson nos anos de 1990. Em um ajuste do global ao local e uma amplificação do local na direção do global, o autor aponta o processo de particularização da universalidade e universalização da particularidade. Nesse sentido, afirma existir uma relação de “simultaneidade e interpenetração” (Robertson, 1995:30), e não de oposição entre global e local, universal e particular, internacional e nacional (Ibidem: 33).

Pró Vida”. Importante destacar também que a representante do CERVI possui relação de amizade com a família Gandra Martins, tendo obtido livre acesso ao âmbito institucional no período em que Angela Gandra ocupou o cargo de Secretário Nacional da Família, durante o governo Bolsonaro.

Figura V. A presidenta do CERVI, junto de Ives Gandra Martins, Angela Gandra e Ana Munhoz, que ocupou o cargo de Secretária Nacional de Políticas para as Mulheres no lugar de Cristiane Britto.



Fonte: Angela Granda (s.f.) [Instagram]

Conclusão

O fortalecimento do uso político do discurso da vida e da família, convencionalmente chamado de movimento “pró-vida” e “pró-família”, são fundamentais para compreendermos as formas de atuação do ativismo católico antigênero. Essa forma de “ativismo católico” (Portier e Béraud 2015; Turina 2012; Vaggioni 2017) ou “militantismo católico” (Garbagnoli e Prearo 2017) na América Latina, foi impulsionada pela reação da Igreja Católica ao secularismo e ao “relativismo ético”, promovido “pelos diversos fluxos migratórios internos e externos, pela pobreza, pela instabilidade social e por legislações civis contrárias ao matrimônio que, ao favorecer os anticoncepcionais e o aborto, ameaçam o futuro dos povos” (Celam, 2007, p. 279). No entanto, a insistência em um relativismo ético e moral como um dos eixos do da luta contra a “ideologia de gênero” não se limita a documentos ou declarações da Igreja, mas também a criação de ONGs denominadas de “pró-vida” e ações políticas, jurídicas e midiáticas (Miskolci, Campana, 2017:729).

Segundo Pan e Turner (2016), compreender o neoconservadorismo como apenas representativo de um conjunto de pessoas, crenças, princípios e preferências políticas limita a possibilidade de entendimento do caráter dinâmico do fenômeno (Pan, Turner, 2016:2). No que tange ao campo do catolicismo, é importante destacar que consistindo o neoconservadorismo em um movimento glocal⁷, parte das estratégias dos católicos estão legitimadas e autorizadas por encíclicas e decretos, onde se estabelece uma relação verticalizada e de mutualidade entre a hierarquia e os leigos, tendo no Vaticano a figura que ordena, organiza e atua enquanto produtor de cultura. Católicos leigos conservadores vêm se organizando estrategicamente em espaços sociais e institucionais para além das paróquias e dioceses, visando disputar os sentidos em torno das noções de gênero, sexualidade e reprodução. No entanto, subsiste uma ausência de análises que captem as práticas desses atores, quem são e a forma com que intervêm. Nesse sentido, acredito que uma agenda de pesquisa importante a ser priorizada pelos estudos da religião (mas não só), diz respeito a compreensão da forma com que católicos leigos vêm se organizando na sociedade.

Referencias

- Angela Granda (s.f.) Feed. [@angela_vgandra] Instagram. https://www.instagram.com/angela_vgandra/
- Béraud, C (dir.) ; PORTIER, P. (dir.) (2015) *Métamorphoses catholiques : Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 2015 (généré le 13 juin 2019). Disponible sur Internet : <[http:// books.openedition.org/editionsmsmh/10939](http://books.openedition.org/editionsmsmh/10939)>. ISBN : 9782735120161. DOI : 10.4000/ books.editionsmsmh.10939.
- Carnac, R. (2013) “L’argument naturaliste dans le discours du Vatican sur la différence entre les sexes (Jean-Paul II-Benoit XVI).” In *Nature et religions*, edited by Ludovic Bertina, Romain Carnac, Aurélien Fauches, and Mathieu Gervais, 131–140. Paris: CRNS Editions.
- _____ (2013b) “S’adapter pour mieux résister: La théologie de la sexualité de Jean-Paul II.” In *Normes religieuses et genre: Mutations, resistances et reconfiguration XIXe-XXIe siècles*, edited by Florence Rochefort and Maria Eleonora Sanna, 97–108. Paris: Armand Colin.
- Case, M. A. (2011) “After Gender the Destruction of Man – The Vatican’s Nightmare Vision of the Gender Agenda for Law.” *Pace Law Review* 3: 802–817.
- _____ (2016) “The Role of the Popes in the Invention of Complementarity and the Vatican’s Anathematization of Gender.” *Religion & Gender* 6(2): 155–172.
- Cohen, S. (1972). *Folk devils and moral panics*. London: MacGibbon & Kee.
- _____ (2011). *Whose side were we on? The undeclared politics of moral panic theory*. *Crime, Media, Culture*, Thousand Oaks, 7(3), 237-243.
- Couri, J. G. C. (2020) *Perspectivas religiosas sobre o direito: à emergência de grupos de juristas cristãos no Brasil*. 44º Encontro Anual da Anpocs. Disponível em: [https://www.anpocs2020.sinteseeventos.com.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOnt-](https://www.anpocs2020.sinteseeventos.com.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOnt)



zOjY6InBhcmFtcyI7czozNToiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSVZPIjtzOjQ6I-jQ1ODgiO30iO3M6MToiaCI7czozMjoiZTAwZjRmMWE0ZTI3YzI3ODNkN-jZiNThmZGI1ZGVkZDciO30%3D

- Favier, A. (2014) “Les catholiques et le genre. Une approche historique.” In *Le genre: Théories et controverses*, edited by Laure Bereni and Mathieu Trachman, 45–60. Paris: Presses universitaires de France.
- Garbagnoli, S. (2014) “Le Vatican contre la dénaturalisation de l’ordre sexuel: structure et enjeux d’un discours institutionnel réactionnaire.” *Synergies Italie* 10: 145–167.
- _____ (2016) “L’hérésie des ‘féministes du genre’: genèse et enjeux de l’antiféminisme ‘antigenre’ du Vatican.” In *Les antiféminismes: Analyse d’un discours réactionnaire*, edited by Diane Lamoureux and Francis Dupuis-Deri, 107–128. Montréal: Editions du Remue-Ménage
- Instituto Brasileiro de Direito e Religião (s.f.) <https://www.ibdr.org.br/publicacoes/category/Direito+Religioso>
- Instituto Isabel (s.f.) <https://www.instagram.com/instituto.isabel/>
- Ives Gandra da Silva Martins (s.f.) Feed. [@ivesgandradasilvamartins] Instagram. <https://www.instagram.com/ivesgandradasilvamartins/>
- João Paulo II (2020). *DISCURSO DO SANTO PADRE AOS PARTICIPANTES NO ENCONTRO PROMOVIDO PELA UNIÃO INTERNACIONAL DOS JURISTAS CATÓLICOS*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2000/oct-dec/documents/hf_jp-ii_spe_20001124_ujic.html
- Marsicano, A. C. (2024) *Cartografia dos catolicismos jurídicos antigênero* [livro eletrônico] / Ana Carolina de Oliveira Marsicano, Tabata Pastore Tesser. – Rio de Janeiro, RJ: Instituto de Estudos da Religião.
- _____. (2021) *BRASIL, GILEAD E AMEAÇA AOS DIREITOS SEXUAIS E REPRODUTIVOS*. Laboratório de Estudos de Religião e Política. <https://laberpfundajufpe.medium.com/brasil-gilead-e-amea%C3%A7a-aos-direitos-sexuais-e-reprodutivos-ef576f4b78e3>
- Martins, A. V. D. (2019) Por que uma secretaria da família? <https://aplj.org.br/publicacoes/artigos/porque-uma-secretaria-da-familia.html>
- _____. (2018) Celebrando o dia da mulher. http://www.gandramartins.adv.br/project/ives-gandra/public/uploads/2018/04/09/9c28194jornal_o_sao_paulo_celebrando_o_dia_da_mulher_angela_14032018.pdf
- Morán Faúndes, J. M. y Peñas Defago, M. A. (2020) Una mirada regional de las articulaciones neoconservadoras. Rupturas y continuidades transnacionales. In: TORRES SANTANA, A. (ed.). *Derechos en Riesgo en América Latina: 11 estudios sobre grupos neoconservadores*. Fundación Rosa Luxemburgo.
- Muniz, M. (2018). ‘Acolher o pedido significaria um aborto jurídico’. http://www.gandramartins.adv.br/project/ives-gandra/public/uploads/2018/08/06/ca00bf020180802acolher_pedido_sobre_o_aborto_significaria_um_aborto_juridico_no_supremo.pdf



- Pan, C. y Turner, O. (2016). Neoconservatism as discourse: Virtue, power and US foreign policy. *European Journal of International Relations*, 23(1), 74–96. doi:10.1177/1354066115623349.
- Riesebrodt, M. (1993) “Pious Passion: The emergence of modern fundamentalism in the United States and Iran”. University of California Press: California.
- Tesser, T. (2022) Entre terços e palanques: ativismos de deputadas católicas antifeministas na Câmara Federal. Orientadora: Maria José Fontelas Rosado-Nunes.
- União de Juristas Católicos de São Paulo (2019). <http://ujucasp.org.br/site/wp-content/uploads/2019/10/ADPF-442-Ujucasp-Amicus-Curiae.pdf>
- Vélez, A. C y Castro, L. (2018) “Colombia: Educación Sexual, Diversidade y Paz: El entramado de la ‘Ideología de Género.’” In *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos: La campaña ‘Con mis hijos no te metas’ en Colombia, Ecuador y Perú*, eds. Vélez, Laura González et al. Lima: Flora Tristán, 13–57.
- Weeks, J. (1991) *Invented moralities*. *History workshop*, n.32, p.151-166.



“Defender o Estado laico é o nosso dever e nossa salvação”: o ativismo feminista cristão no Brasil

Por Maria Eduarda Antonino Vieira*

Antes de iniciar, gostaria de pontuar que o meu lugar de fala é o meu lugar de pesquisa. Diante disso, minha militância é um *ativismo intelectual* porque estou produzindo conhecimento a partir do que os movimentos sociais estão articulando e anunciando. Já fui uma militante orgânica, mas hoje não tenho nenhuma ligação com uma instituição militante, minha ligação direta é com a academia. Neste espaço, as pesquisas que interseccionam a política com a religião tendem a se preocupar, de forma mais expressiva, com a participação evangélica na política partidária (Pérez Guadalupe e Carranza, 2020; Toniol e Almeida, 2018), e poucas pesquisas estão interessadas na política religiosa que se faz nas ruas. Minha pesquisa de doutorado, portanto, tem como objeto compreender o *ativismo feminista cristão* no Brasil. A singularidade deste feminismo reside exatamente na possibilidade de ocupar um espaço próprio e único para falar com autoridade e complexidade sobre assuntos tão internos ao mundo da religião (não se reduzindo a eles). Ao mesmo tempo, desafia as abordagens feministas e pela diversidade social, as quais defendem que a participação pública das religiões é manifestação insuficiente de modernização, secularização ou democratização (Vaggione, 2015, p.81).

Por décadas, a ideia dominante no contexto Ocidental, não só nos debates políticos e populares, mas nos próprios círculos acadêmicos, era de relacionar a opressão das mulheres à religião. Ao mesmo tempo, as concepções do feminismo hegemônico¹ estão relacionadas com o *secular*, para além do moderno, nacional e urbano (Ballestrin, 2017). Em consequência desse entrecruzamento afirmativo, defendia-se uma incompatibilidade entre ser “religiosa e feminista” (Braidotti, 2008; Okin, 1999; Rago, 2015; Vuola, 2015), em termos simples, ou se era um coisa, ou outra, as duas certamente não era possível. As inquietações decorrentes do enquadramento deste pensamento eram várias, mas podem ser sintetizadas na seguinte questão: Como a mulher pode fazer parte de uma instituição religiosa conservadora (patriarcal) e ao mesmo tempo lutar pelos direitos das mulheres? Na atualidade, pelo menos do ponto de vista empírico e histórico, estas interrogações acerca da noção de que as mulheres religiosas não têm agência, de que as tradições religiosas são inerentemente patriarcais, ou de que ser “religiosa e feminista” é uma contradição intransponível, já foram amplamente contestadas através das estudiosas acadêmicas

* Universidade Federal de Pernambuco. E-mail de contacto: duda.antonino@gmail.com

¹ Tomo como premissa a existência de feminismos (no plural), compostos pelas mais variadas correntes de pensamento e, também, por diferentes lutas políticas. Entretanto, visando à fluência na escrita, faço uso da expressão feminismo em função das próprias referências utilizadas. O mesmo serve para os movimentos feministas, mesmo que o utilizemos no singular. O feminismo hegemônico, dessa forma, passou a ser exposto em seu universalismo, etnocentrismo, anglo-eurocentrismo, (neo)liberalismo, branqueamento e negligência de questões coloniais e raciais que atravessam etnias, nacionalidades e geografias. Já os feminismos subalternos são vistos como particulares e locais, podendo ser influenciados pelas dinâmicas de migração e diáspora. Seus marcadores espaço-temporais e político-culturais se desdobram nos âmbitos comunitários, comunais, rurais, não modernos e religiosos (por ex., feminismo islâmico, feminismo judaico, feminismo cristão, etc.) (Ballestrin, 2017).



e ativistas religiosas. Há uma proliferação de estudos fascinantes dentro de diversas comunidades religiosas e em vários contextos geográficos, que exploraram o potencial de conciliação, negociação e integração entre o feminismo e a religião (ver, por exemplo, Rosado, 2015; Machado, 2005; Teixeira, 2018; Duarte, 2021).

No Brasil, país majoritariamente cristão, a religião é de grande importância, tanto para a ordem social, quanto para a identidade do indivíduo, e não incluí-la em uma análise pode resultar em simplificações e distorções. Muitas mulheres brasileiras podem não se identificar enquanto feministas, mas é possível dizer que todas estão envolvidas no espírito do tempo feminista. Os dados da pesquisa *Update* revelam que a mulher brasileira, apesar das suas muitas diferenças relacionadas à renda, cor, religião e região do país, é em média *conservadora, religiosa e também favorável à igualdade de gênero* (Della Costa, Rocha e Solano, 2022, p. 28). Então, mais do que nunca, é preciso entender como as mulheres articulam a religião com o feminismo para além da perspectiva *secularista* e seu enquadramento polarizado, da religião associada ao “obscurantismo”, ao “pré-moderno” e à “irracionalidade” e o feminismo vinculado ao “secular”, ao “moderno” e ao “racional”. Nesse caminho, “*o feminismo não deveria ser um partido ao qual só é possível filiar-se estando 100% de acordo com todo o regimento*” (Ibidem, p. 28). Sendo assim, se as mulheres constituem a maioria das pessoas religiosas, o feminismo como um projeto conceitual e prático voltado para a emancipação das mulheres deve reconhecer: o papel da religião como uma “*força inovadora*” e/ou “*um catalisador de mudanças sociais e políticas*” (Rosado, 2015, p. 10), além de reconhecer as feministas “religiosas” como aliadas na luta pelos direitos das mulheres (Woodhead, 2008).

Em meu percurso de pesquisa, venho montando um arquivo com registros de observações de campo (em eventos virtuais) e uma compilação documental de imagens, textos, artigos e postagens em redes sociais. Além disso, realizei entrevistas virtuais através de uma amostragem em “bola de neve”, que, todavia, não atingiu seu ponto de saturação². O material que vem sendo coletado através da *web* foi organizado com o objetivo de se tornar o *corpus* desta pesquisa. Os procedimentos aplicados são a análise de discurso de matriz francesa com o modelo de análise proposto em *Lógicas de Explicação Crítica* (Glynos e Howarth, 2007). A partir dessas contribuições analíticas, é possível concluir que a abordagem discursiva percebe toda ação social como significante, e que, portanto, passa por processos de produção de sentido constitutivos da materialidade, corporeidade e institucionalidade da ação coletiva. Esta abordagem também implica numa compreensão de que a identidade coletiva se constroi pela articulação de uma heterogeneidade de elementos – agentes individuais e grupos, demandas e repertórios de ação. Assim, o ativismo das feministas cristãs, por sua vez definido em relação tanto às diferenças feministas quanto religiosas, é um sujeito articulado, um discurso, no sentido *laclauiano* (Laclau e Mouffe, 1987).

Os atores coletivos do feminismo cristão³ possuem uma diversidade interna e uma pluralidade de vozes e perspectivas. Se no início tínhamos apenas alguns poucos representantes, como por exemplo a organização histórica Católicas Pelo Direito de Decidir (1993) e o Flor de Manacá (2006), hoje já existe uma ampliação desses espaços com as

2 Já realizamos entrevistas com ativistas negras, pardas e brancas com uma faixa etária que varia entre 20 e 60 anos de idade; suas entrevistas duraram cerca de uma hora à uma hora e meia, e foram realizadas majoritariamente à noite, depois das mulheres finalizarem sua tripla jornada de trabalho.

3 “Cristãos” e “evangélicos” são tratados aqui como categorias êmicas, cujos sentidos precisam ser examinados e discutidos diante da pluralidade dos seus sentidos.



Feministas Cristãs (2015); as Evangélicas pela Igualdade de Gênero (2015); o Fórum de Mulheres Cristãs de Pernambuco (2016); o Projeto Redomas (2016), a Frente Evangélica pela Legalização do Aborto (2017); a Rede de Mulheres Negras Evangélicas (2018); as Evangélicas Feministas (2019); o Movimento Social de Mulheres Evangélicas do Brasil (2020); a Rede Madalenas (2020); o Féministas (2020), apenas para citar alguns exemplos.

A atuação do movimento feminista cristão não ecoa em uníssono, assim como os ativismos feministas de modo geral, são atravessados por divergências teóricas, teológicas, políticas e organizacionais. Os atores coletivos têm formatos diversos (sites, redes, listas de discussão, coletivos, fóruns on-line, organizações, etc.), além de uma organização fluida, não hierárquica, descentralizada e desburocratizada. Suas bases *teo-políticas* são, na sua maioria, as teorias e epistemologias feministas, a Teologia Feminista, a Teologia Feminista Negra, a Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral. A atuação política se baseia em um repertório de múltiplas formas de ação que inclui a realização de ações de acolhimento das mulheres; a intervenção em canais alternativos de imprensa; a participação em atos organizados pela esquerda e pelo movimento *feminista secular*⁴; a produção bibliográfica e literária; a formação, pesquisa e produção acadêmica, entre outros.

Via de regra podemos perceber que é um ativismo intergeracional onde as mais jovens feministas cristãs dividem o ativismo ao lado das mais experientes; seus atores lutam não apenas à margem da instituição religiosa como acontecia no início (Gebara, 2007; Roese, 2015), mas também dentro das igrejas. É um ativismo que tem baixa institucionalidade, e por mais que as organizações como Católicas pelo Direito de Decidir (CDD), Evangélicas pela Igualdade de Gênero (EIG) e a Rede de Mulheres Negras Evangélicas (RMNE) tenham passado por processos recentes de institucionalização, esta é uma realidade ainda pouco comum entre esses grupos. Sua maior visibilidade de atuação está relacionada a uma temporalidade específica, a partir dos anos de 2016, quando os grupos ganham maior notoriedade nas discussões públicas com o impeachment da presidente Dilma Rousseff e a multiplicação de grupos cristãs “progressistas”. Os grupos estão concentrados principalmente na região sudeste, mas vem se espalhando pelo Brasil; têm um agenciamento de recursos relativamente precário, por isso, as ativistas são na sua maioria voluntárias; não dispõem de participação política parlamentar significativa, nem da posse dos meios de comunicação de massa; e são atores minoritários, vistos com desconfiança, não apenas pelas igrejas, mas também pela esquerda e pelo próprio movimento feminista secular.

No nível da identidade política-religiosa, por mais que exista a CDD, organização feminista que se identifica como “católica”, multiplicam-se com mais intensidade os coletivos “evangélicos” e “cristãos”. Independentemente da identidade declarada, os atores coletivos que se identificam como “católicos”, “evangélicos” e “cristãos” não estão ligados aos espaços de fé institucional, isto é, igrejas e/ou denominações religiosas. É possível verificar essa tendência através da seção “Sobre nós” dos diversos sites dos grupos. No site da Católicas pelo Direito de Decidir, elas se apresentam como uma organização

4 O termo *feminista secular* é um termo que será utilizado ao longo da tese diante da falta de um mais adequado, e de forma geral quer dizer que a “religião” não tem lugar prioritário nesta luta pelos direitos das mulheres. Com a sua utilização pretendo não cair em falsos binarismos, até porque compreendo o *feminismo religioso* e o *feminismo secular* como categorias genéricas que informam a todo momento o lugar uma da outra de forma dinâmica, relacional e contextual.



“*formada por mulheres que são católicas*”; a Rede de Mulheres Negras Evangélicas se apresenta como uma rede que cresce no interior do movimento progressista evangélico brasileiro “*a partir da inquietação de mulheres negras evangélicas*”; o Coletivo Vozes Marias afirma que é composto por “*mulheres, jovens e adultas, cristãs de diferentes denominações*” e o Projeto Redomas afirma que é um coletivo “*organizado por mulheres cristãs*”. Nesse sentido, observamos um vínculo religioso desinstitucionalizado.

Por trás do movimento, existe um corpo de ativistas múltiplo, são mulheres lésbicas, cis, trans, negras, brancas, acadêmicas, periféricas, etc; são de diversas regiões do país; são casadas, solteiras, viúvas, escolheram ser mães, algumas vão às missas/cultos aos domingos, outras não. Muitas delas são adeptas às diferentes expressões da tradição cristã (católicas, protestantes, pentecostais e neopentecostais), mas outras são “ateias”, “ciganas”, “bruxas”, “frequentadoras de terreiros” e são reconhecidas através desse pertencimento pelas outras ativistas. De forma geral, o que podemos observar é que hoje as mais jovens feministas cristãs (20 a 49 anos) dividem o ativismo ao lado das mais experientes (50 a 70 anos). As mais experientes são na sua maioria católicas e têm um perfil mais uniforme, são majoritariamente brancas, acadêmicas, docentes em graduações de teologia, ciências da religião e líderes religiosas engajadas em comunidades. Já o perfil da nova geração é mais diversificado, composto por mulheres jovens diversas, muitas são beneficiárias de políticas recentes como o ProUni, o Fies (Fundo de Financiamento ao Estudante do Ensino Superior) e a Lei de Cotas. Essa geração pós-ação afirmativa transformou o perfil das ativistas cristãs, incluindo toda uma nova geração de mulheres negras evangélicas que puderam ser a primeira da sua família a ter um diploma universitário. Isto me leva a questionar acerca de como chegaram à teologia feminista e/ou ao feminismo cristão. Será que poderíamos dizer que tiveram um outro tipo de encontro com a religião nos novos ambientes que passaram a frequentar? Ou será o impacto secular do feminismo e das lutas raciais que as levaram a reler sua fé? Neste caso, como chegaram à teologia feminista?

No caso do processo de construção da identidade cristã e feminista, os dados das entrevistas revelam que a identidade cristã (evangélica ou católica) é a que primeiro se consolida. Acho interessante trazer algumas dessas histórias para ilustrar a complexidade de como esses caminhos se constroem. Nas palavras delas, “*eu sou evangélica desde sempre, mas feminista é um sufixo que comecei a usar só depois*” (Ativista 1); “*eu sou cristã, e por isso sou feminista*” (Ativista 2); “*eu bebi no leite o catolicismo*” (Ativista 3) e, por fim, “*só tenho memória da infância dentro da igreja, quando eu não estava na escola, eu tava na igreja*” (Ativista 4). Entretanto, ao longo da vida, com a aproximação a espaços como a Aliança Bíblica Universitária, Rede FALE, Escola de Fé e Política Martin Luther King, as mulheres vão consolidando um pensamento crítico e vão se implicando nas questões feministas. Para aquelas que não tiveram acesso ao ensino superior, é no interior do ativismo que ocorre uma aproximação com as leituras feministas. Nas palavras de uma das entrevistadas, foi construindo o movimento que para ela ocorreu “*uma catequização para o feminismo, onde os primeiros dogmas, princípios e códigos do feminismo vão sendo absorvidos*” (Ativista 5); ou, segundo o relato de outra ativista, “*o movimento foi minha universidade, foi o meu bacharelado em estudos de gênero*” (Ativista 6).

Diante do curto espaço deste ensaio, não exploramos com a profundidade merecida muitas das questões anunciadas, apenas introduzimos a discussão para fomentar posteriores reflexões. Nesse sentido, foram apresentados alguns dos achados iniciais da minha pesquisa de doutorado, em andamento, acerca da construção de uma identidade



cristã e feminista dentro dos grupos, coletivos e associações. Outras questões são temas da pesquisa e vão ser melhor trabalhadas, como, por exemplo, compreender como esses movimentos religiosos vão à público. Qual o espaço para a sua atuação? Será que a atuação das ativistas feministas seculares e cristãs são sempre distintas e contraditórias? Se as lutas feministas trazem à esfera “pública” questões antes tidas como “privadas” (violência, maternidade, tarefas domésticas), não seria a religião outra dimensão digna de se politizar? Assim, esta pesquisa é importante porque compreender o ativismo das feministas cristãs é um convite a *dessecularização* do feminismo como uma forma de (re)imaginar novos encontros feministas. Além disso, pode inspirar e motivar mulheres religiosas na luta contra as estruturas religiosas opressoras sem abrir mão de sua herança religiosa.

Referências

- Ballestrin, L. (2017). Feminismos Subalternos. *Revista Estudos Feministas*, v. 25, n. 3, p. 1035–1054.
- Braidotti, R. (2008). In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism. *Theory, Culture & Society*, v. 25, n. 6, p. 1–24.
- Della Costa, B.; Rocha, C. e Solano, E. (Org) (2022). *Feminismo em disputa: um estudo sobre o imaginário político das mulheres brasileiras*. São Paulo, Boitempo.
- Duarte, Tatiana dos Santos. (2021) Sobre sagrados políticos feministas e ação ecumênica de mulheres. *Tempo da Ciência*, s/n, v. 28, n. 55, p. 37–54.
- Gebara, I. (2007). *O que é Teologia Feminista*. Brasiliense.
- Glynos, J. e Howarth, D. (2007). *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*. London: New York: Routledge.
- Laclau, E. e Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Machado, Maria das Dores Campos. (2005) Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Estudos Feministas*, Florianópolis, n.1, v. 3, p. 387-396.
- Okin, Susan (1999). *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press.
- Pérez Guadalupe J. L. e Carranza, B. (2020). *Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI*. Konrad Adenauer Stiftung. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer.
- Rago, M. (2015). Comentários ao texto “Questões teóricas e metodológicas sobre gênero, feminismo e religião”, de Elina Vuola. In: Rosado, M. J. (Org.). *Gênero, feminismo e religião: Sobre um campo em constituição*. (pp. 59-69). Garamond.
- Roese, A. (2015), Religião e feminismo descolonial: os protagonismos e os novos agenciamentos religiosos das mulheres no século XXI. *HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 13, n. 39, 1534-1558.
- Rosado, Maria José (2015). Introdução. In: Rosado, M. J. (Org.). *Gênero, feminismo e religião: Sobre um campo em constituição*. (pp. 7-15). Garamond.
- Teixeira, Jacqueline Moraes (2018). A conduta universal: governo de si e políticas de



gênero na Igreja Universal do Reino de Deus. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Toniol, R. e Almeida, R. (org.) (2018). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. Campinas: Editora da Unicamp.

Vaggione, J. M. (2015). A religião e a política no tempo dos direitos sexuais e reprodutivos. In: Rosado, M. J. (Org.). *Gênero, feminismo e religião: Sobre um campo em constituição*. (pp. 71-90). Garamond.

Vuola, Elina. (2015). Questões teóricas e metodológicas sobre gênero, feminismo e religião. In: Rosado, M. J. (Org.). *Gênero, feminismo e religião: Sobre um campo em constituição*. (pp. 39-59). Garamond.

Woodhead, L. (2008), Gendering secularisation theory. *Coscial Compass*, v. 55, n.2, 189-195.



Estado, Pluriconfessionalidades e Religião Pública: ativismo religioso conservador no Brasil

Por Por Péricles Andrade, Ronaldo Sales da Silva** y Edivania Janiele da Silva Cruz****

Introdução¹

O conservadorismo ao mesmo tempo se apresenta como ferido pelo que se passou e como aquilo que tem que voltar, se impor, para que a sociedade, a economia, a política se reergam, reajam aos sinais de corrupção e de decomposição do tecido social. Apresenta-se como o fundamento abalado, mas ainda capaz de reação e retomada, da ordem e do progresso, da ordem com(o) progresso, prometidos pela República cujo nome aplicado ao Brasil é um de nossos autoenganos. Conservadorismo que teve na crescente presença pública de certos atores religiosos nas últimas décadas tanto um sinal de sobrevivência como de reforço deliberado, capaz de ir absorvendo novos conteúdos com o passar do tempo. Em suma, há conservadorismo e, mais uma vez, “a religião” parece ser uma participante aguerrida e temivelmente protagonista de sua produção (BURITY, 2018, p. 20).

O regime de laicidade no Brasil se inicia a partir da Constituição de 1891, que instituiu a separação republicana entre Igreja e Estado. Porém, a constituição da esfera pública laica brasileira não resultou na privatização do religioso, assim como na exclusão mútua entre religião e política, o que implica em fronteiras precárias e não demarcadas entre as mesmas, além de permitir ao sistema público/político a incorporação de estratégias/intervenções oriundas da esfera religiosa. Dito de outro modo, a pluriconfessionalidade (Blancarte, 2011) brasileira não implicou no questionamento mais radical do papel das religiões na sociedade e das igrejas na definição de políticas públicas, tendência recorrente em parte significativa da América Latina, onde seus regimes políticos têm se sustentado, aberta e/ou veladamente, a partir da autoridade religiosa ou do poder sagrado (Blancarte, 2008). Nesse sentido, instituíram no Brasil concepções móveis situadas de laicidades com arenas políticas em que prevalece o reconhecimento desse

*Péricles Andrade é Doutor em Sociologia (UFPE) e Professor Titular da UFS. E-mail de contacto: periclesmorais@hotmail.com

** Ronaldo Sales é Doutorando em Sociologia (UFS), Mestre e Licenciado em Ciência da Religião (UFS), Professor Voluntário no NGCR (UFS) e Bolsista da FAPITEC. E-mail de contacto: ronaldo.sales.hdp@gmail.com

***Edivania Janiele da Silva Cruz é graduanda em Ciências Sociais (UFS). E-mail de contacto: di657079@academico.ufs.br

¹ Projeto de Pesquisa de Iniciação Científica, pela Universidade Federal de Sergipe, com financiamento de bolsa pelo CNPq.



regime “nunca combatido ou negado de forma explícita” (Camurça, 2017).

Nessa perspectiva, entre 1990-2023 observa-se a ampliação da arena pública com a crescente participação dos evangélicos e surgimento de novos atores nas sociedades civil e política, sobretudo os movimentos identitários. Isso se evidencia com a constituição de uma política de aproximação do Estado brasileiro com esses movimentos sociais. Nessa arena pública destacam-se: 1) as ações religiosas no campo da moral inibindo iniciativas de defesa de direitos de minorias e direitos humanos; as entronizações de símbolos religiosos em ambientes laicos e públicos, onde ambas implicam em movimentos de expansão da religião no espaço público; 2) as ações para retirada de símbolos religiosos na esfera pública; as ações jurídico-legais contra a intolerância e vilipêndio religioso, que redundam em movimentos de contenção desta expansão religiosa através de legislação e marcos legais (Camurça, 2017). Por exemplo, grupos evangélicos têm protagonizado cada vez mais o ativismo político cristão conservador na América Latina, em aliança, geralmente, com grupos católicos carismáticos, da Opus Dei, “pró-vida” e “pró-família” (Carranza; Vital-Cunha, 2018). Aos poucos, seus repertórios morais e projetos políticos alinhados com a direita cristã começaram a influenciar e delimitar a linguagem e os termos da agenda política e dos debates públicos sobre união civil de pessoas de mesmo sexo, aborto, direitos humanos, família, gênero, educação, laicidade, entre outros temas (Mariano e Gerardi, 2019).

Sendo assim, o problema principal desta pesquisa é entender como o ativismo religioso assume de forma estratégica o protagonismo político no Brasil, tomando como exemplo o ativismo conservador da Associação Nacional de Juristas Evangélicos (ANAJURE). Sua atuação é compreendida a partir da crescente relevância e envolvimento de lideranças e coletivos cristãos em assuntos públicos (Buruty, 2015)², com destaque para seus discursos e práticas de cunho fundamentalista, conservadores e reacionários de agentes políticos para realização de alianças com alas religiosas e simpatizantes das pautas conservadoras, e como estes discursos se tornaram a principal ferramenta de convergência, fortalecendo seu ativismo político-religioso. A investigação parte da perspectiva que há interesse por esta Associação em participar das disputas do campo religioso brasileiro (Bourdieu, 1998), principalmente quanto aos novos tabuleiros e temporalidades da dinâmica política contemporânea, marcada pela desorientação e imprevisibilidade e que ganhou novos capítulos com a polarização ideológica instituída em tempos epidêmicos de Covid-19 (Almeida, 2019).

Do ponto de vista teórico, adotaremos nessa pesquisa a noção de pluriconfessionalidade, conforme elaborada por Roberto Blancarte (2011), entendida como um consórcio entre católicos e evangélicos visando reforçar e justificar sua presença pública, sem questionar ostensivamente a laicidade do Estado. Além disso, essa concepção adota uma percepção êmica de regime laico pelas religiões cristãs majoritárias (evangélicos e católicos conservadores). Isso instituiu a falta de uma formulação constitucional abrangente para regular o religioso, fazendo com que a situação oscilasse sempre de acordo com as conjunturas, numa relação ora de maior separação ora de complementaridade e até fusão entre as duas esferas.

² De acordo com Joanildo Buruty possui origens modernas, estadunidenses e protestantes, quando de fato se articulava um projeto autoconsciente que rejeita de forma estratégica a modernidade política, social, cultural e moral, mas não da técnica e da econômica (Buruty, 2020).



Também adotaremos o conceito de religião pública de José Casanova. Contrariando todas as previsões social e religiosa que este mesmo autor cita, a religião não se limita a templos, ultrapassando para os locais públicos como se não bastasse ocupando espaços políticos de representatividade maior, modificando a dinâmica social com a defesa de pautas da moral cristã, essa privatização implicou na renormatização da esfera pública, econômica e política. A novidade desse processo residia no fato de que as religiões desafiam a privatização, não para defender suas ideias tradicionais em público, mas sim para participar da disputa pela definição das fronteiras modernas entre o público e o privado, entre legalidade e moralidade, entre família, sociedade e Estado, entre Estado-nação, civilização e sistema mundial. Os processos históricos de desprivatização referem-se aos modos como a religião abandona o lugar que lhe fora designado pelo modelo liberal e entra na esfera pública indiferenciada da sociedade civil para “tomar parte do processo de legitimação discursiva e do redesenho das fronteiras” (Casanova, 1994).

O ativismo conservador da ANAJURE

De acordo com site oficial da instituição, a ANAJURE³, fundada em 2012, é uma entidade brasileira com atuação nacional e internacional, composta por operadores do direito, integrantes do Poder Judiciário, do Ministério Público, da Defensoria Pública, da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), das Procuradorias Federais e Estaduais, assim como docentes e estudantes de Direito de todo o país, tem como lema “Em defesa das liberdades civis fundamentais” em especial expressão religiosa; formada por operadores do direito como professores e estudantes em todo país. Na sua declaração de princípios se apresentam como “juristas evangélicos” comprometidos a batalhar diligentemente pela fé que uma vez por todas foi dada aos santos, a fé cristã. Comprometem-se também a defender as liberdades civis fundamentais, em especial, a liberdade religiosa e de expressão e a amparar os vulneráveis e perseguidos da sociedade. A Associação é constituída por 3 (três) Conselhos – Diretivo Nacional, Consultivo Referência, Representações Estaduais – e 14 (quatorze) Órgãos Diretivos (ANAJURE, 2024).

Em 2021 a Associação alcançou 800 associados no Brasil, estabelecida em 23 estados e composta por 30 diretores nacionais. “A ANAJURE é controlada por líderes de igrejas conhecidas como protestantes históricas, principalmente a Presbiteriana, a Batista e a Metodista”. A entidade possui a Ministra Damares como uma representante ativa de seus ideais. De acordo com as informações contidas em sua página oficial, a ANAJURE está filiada a instituições internacionais que trabalham em defesa das liberdades civis fundamentais em todo o mundo, como a Federación Interamericana de Juristas Cristianos (FIAJC), o International Panel of Parliamentarians for Freedom of Religion or Belief (IPPFoRB) e a Religious Liberty Partnership (RLP). A função exercida com estas ligações, a ANAJURE se assemelha funcionalmente ao Capitol Ministries – entidade que começou suas atividades no Capitólio Americano em pleno auge do governo de Donald Trump que tem por principal objetivo, fazer discípulos de Jesus Cristo na arena política de todo o mundo. No Brasil, a ANAJURE acumula de forças pelas três esferas do Poder Legislativo e Executivo (municipal, estadual e federal), utilizando as Frentes Parlama-

3 A ANAJURE está sediada em Brasília: Quadra 02 Bloco E, 12 Sala 206 - Sobreloja - Asa Sul CEP: 70070-120 (Ver: <https://anajure.org.br/> Acesso em 15 fev. 2024. 8h.



res Evangélicas de todo o país, como ferramenta de propagação.

Oficialmente a ANAJURE tem como missão institucional primordial a defesa das liberdades civis fundamentais – em especial a liberdade religiosa e de expressão – e a promoção dos deveres e direitos humanos fundamentais – em especial o princípio da dignidade da pessoa humana, tudo isso sob a égide e as bases principiológicas do Cristianismo e do seu conseqüentário histórico, o Estado Democrático de Direito. São definidos os seguintes objetivos da Associação: 1. Defesa das liberdades; 2. Entidade de defesa da violação dos direitos fundamentais da liberdade religiosa e de expressão; 3. Fórum nacional de discussão governamentais e fundamentais; 4. Resolução de conflitos; 5. Amparo dos grupos vulneráveis; 6. Capacitação dos associados; 7. Constituir-se como uma entidade promotora de *networking* e *netweaving* entre os seus associados e cooperadores (ANAJURE, 2024).

Na sua atuação da ANAJURE destacam-se os seguintes *modus operandi*. A primeira é a constituição de três programas. O primeiro é o *Programa de Apoio Denominacional* (PAD), que fornece a apoio às igrejas, concílios denominacionais e organizações religiosas em geral. O segundo denomina-se *Programa de Apoio a Instituições de Ensino Confessionais* (PAIEC), com iniciativas de apoio direto a seminários, escolas, faculdades, universidades e instituições congêneres confessionais. O Programa de Apoio a Agências Missionárias (PAAM), com iniciativa de apoio direto às entidades religiosas com ênfase no exercício missional. O segundo é a atuação no âmbito da produção e divulgação de conhecimento através da *Revista Brasileira de Direito e Religião* (ReBraDir), com produções intelectuais de seus membros e colaboradores externos. “Um dos nossos principais objetivos com esta ferramenta é ampliar a visibilidade de pesquisas que envolvam direito eclesiástico, liberdade religiosa e relações Igreja-Estado, objeção de consciência, relações entre lei e religião, o direito das religiões e sua interação com o Estado, bem como a influência das leis ou decisões judiciais no fenômeno religioso.” O terceiro *modus operandi* são as ofertas de cursos de pós-graduação e livres, tais como: Curso em Liberdade Religiosa e Legislação aplicada às Igrejas, Pós-Graduação Internacional Lato Sensu em Direitos Humanos Fundamentais e Pós-Graduação Internacional Lato Sensu em Estado Constitucional e Liberdade Religiosa. O quarto é a Academia ANAJURE, que se constitui em um programa de treinamento da ANAJURE, realizado anualmente com foco em estudantes e recém-formados em Direito, formando uma Cosmóvisão Cristã aplicada às Ciências Jurídicas, desde 2017, com 300 estudantes formados no decorrer de suas edições. Os participantes selecionados recebem uma bolsa que inclui: Participação nas aulas e palestras; Hospedagem Standard na semana do curso; Alimentação na semana do curso; Material Didático; Certificado de conclusão de curso com carga horária de 40 horas. Por fim, destaca-se a realização de eventos, como o Encontro Nacional de Juristas Evangélicos (ENAJURE) (ANAJURE, 2024).

Em Sergipe, a ANAJURE atua ativamente nas câmaras estaduais e municipais, desde sua fundação. Mas é a partir de 2010 que a instituição assume uma postura direta com a construção de pareceres técnico/jurídicos para parlamentares evangélicos. Na aplicação da Lei nº 7.383 do Estado de Sergipe de 06 de janeiro de 2012, que trata acerca da discriminação, prática de violência ou manifestação que atente contra a orientação sexual da pessoa, homossexual, bissexual, travesti ou transgênero. No momento da tramitação, enquanto PL, a associação, além de emitir um parecer para parlamentares evangélicos, protocolou junto ao Tribunal de Justiça em Sergipe, um pedido de inconstitucionalidade



de lei. Tal prática foi replicada em diversos estados da federação como São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo. Em 2021, no período em que o mundo lutava contra a manifestação da epidemia de Covid-19, a ANAJURE exercia sua influência política nos municípios e estados, no sentido de encontrar meios jurídicos para que templos cristãos fossem mantidos abertos, realizando duras críticas ao governo do Estado de Sergipe em manter o *lockdown* promovido pelo executivo estadual. Tal tentativa, era uma clara estratégia de fortalecer os discursos do então presidente da república Jair Messias Bolsonaro. Ainda em 2021, a ANAJURE apoia o Projeto de Lei 194/2021, do Vereador de Aracaju, Pastor Diego que dispõe sobre as diretrizes gerais de proteção e garantia do direito fundamental à liberdade de crença e liberdade religiosa no âmbito do município de Aracaju (Aracaju, 2024).

O ativismo religioso conservador no Brasil

A inserção a política da ANAJURE está vinculada ao mecanismo de defesa dos seus interesses religiosos. Essa Associação compõe o processo social de alcance mais amplo denominado no debate público de onda conservadora quebrada, a qual articula, em níveis diferentes, pelos menos quatro linhas de forças sociais: economicamente liberal, moralmente reguladora, securitariamente punitiva e socialmente intolerante (Almeida, 2019), definida por Ronaldo Almeida (2019) a partir de 3 (três) tabuleiros. O primeiro é o da arena de interação política, que compreende os sistemas político e jurídico, que em boa medida estão sujeitos à mediação dos grandes veículos de comunicação com a população mais geral. A crise até agora, desgastou de modo consistente a legitimidade dos políticos e da própria política. Tudo isso aprofundou o descrédito dos políticos e da política (à esquerda, ao centro e a direita) a ponto de gerar em parte da população nas duas últimas eleições o desejo por opções vindas de fora do sistema político ou, de maneira mais radical, contrárias a ele. O segundo tabuleiro de interação política refere-se ao plano da mobilização nas ruas e nas redes sociais digitais. Paralela e virtualmente, os que se mobilizaram para ir às ruas utilizaram com regularidade as redes digitais como plataforma de expressão, informação e discussão política por meio de opiniões e compartilhamentos. Porém, ir às ruas e debater nas redes digitais são participações de qualidades e efeitos distintos. Por uma série de características da comunicação virtual — a não copresença, a construção de uma face virtual, a pouca oralidade, os limites da escrita digital, enfim, a mediação tecnológica —, as convicções pessoais nas redes digitais são mais contundentes e excessivas do que quando em situações face a face. Diga-se, no entanto, que, mesmo sendo menor o engajamento presencial dos mobilizados pelas redes sociais, a militância virtual foi fundamental na convocação as ruas durante os protestos, além de favorecer a formação de correntes de opinião alternativas as linhas editoriais da grande imprensa. Por fim, o terceiro tabuleiro e o nível da casa, da família, dos laços vicinais, religiosos e de trabalho, em suma, o plano das relações interpessoais cotidianas. Trata-se do brasileiro mais ordinário, que participa pouco da vida política do país e pouco se informa sobre os atores e a dinâmica da política. Preocupa-se com ela sazonalmente, conforme ocorrem as eleições e os escândalos. Diferentemente do segundo tabuleiro, nesse boa parte da população não tem vivenciado a intensificação da política tal como a outra, mais engajada e participativa. Trata-se do universo de pessoas com menos atenção na rotina política, mas que está atento aos efeitos concretos das ações dos governos, sobretudo na economia cotidiana e nos serviços públicos. Essa onda quebrada também é constituída de tempo-



ralidades. Desorientação e imprevisibilidade têm ditado a dinâmica política desses anos. Inúmeros foram os momentos de incapacidade tanto de compreensão do que se passava quanto de previsibilidade em relação a um futuro próximo. Entre 2013 e 2018, foram frequentes os momentos nos quais acadêmicos, políticos, burocratas estatais, jornalistas, militantes, entre outros, pouco ousaram traçar cenários, mesmo os de curta duração, tal o grau de instabilidade política, em período eleitoral ou fora dele. Duas dimensões ortogonais do mesmo processo, cuja temporalidade e caracterizada pela percepção coletiva de insegurança, incertezas, imprevisibilidade, insubordinações, intensidade e inflexões política. Após tantas especulações e muitos temores em relação às eleições de 2018, o resultado final foi a entrada dos militares no centro do poder político via voto popular. Apesar das ameaças camufladas, o espectro militar materializou-se por meio do processo democrático e não por intervenção, a ponto de a questão política candente hoje ser a sutil e fundamental distinção entre um governo militar e um governo com militares na ordem democrática (Almeida, 2019).

O movimento político conservador ganhou força e evidência em 2018 com a vitória de Jair Messias Bolsonaro nas eleições presidenciais no Brasil, com um slogan que gerou polêmicas e um apelo midiático e social impulsionado pelos coletivos cristãos conservadores, “Deus acima de tudo e Brasil acima de todos”. A demonstração de sacralização da esfera pública efervescente no Brasil e no mundo dividiu opiniões com o radicalismo conservador e ações ligadas às práticas do ex-presidente. Uma eleição simbolicamente violenta em nome de um patriotismo conservador regada de fake news e desordem social além da violência física e moral que incendiou os ditos “apoiadores da direita conservadora”, partindo da literatura, vale a pena lembrar que a massa evangélica teve peso importante para a vitória de Lula nas eleições de 2002 a 2006, mas o rompimento descontente dos pentecostais com a esquerda foi quando o acordo assinado entre Brasil e o Vaticano foi validada – a concordata com o Vaticano - o que de imediato refletiu fim do apoio e a mudança quase que imediata de lado dos evangélicos, para a ideologia similar aos católicos conservadores e suas concepções moralistas voltadas para a família e sexualidade (Machado, 2012)⁴.

A ANAJURE representa os segmentos cristãos que atuam buscando restaurar a ordem moral e social tradicional tida sob ataque de “forças malignas”. Sua atuação está associada à crescente relevância e envolvimento de grupos e organizações religiosos nos assuntos públicos em muitas partes do mundo, sobretudo nas políticas estatais, processos e debates legislativos e disputas/consultas judiciais, seja nas várias formas de mobili-

⁴ Nesse cenário de guerra/aliados morais presencia a crescente do ativismo e uma ascensão de Jair Bolsonaro, então deputado, com a crítica apelativa do “kit gay”, movimentando a junção católico-evangélico para seu lado e assim construindo sua campanha política que o levou à presidência com discursos que agradavam aos cristãos mas que indiretamente ponha em risco as classe vulneráveis, como crianças, mulheres, homoafetivos entre outros grupos que foram perseguidos pelos apoiadores alienados por ideias fascistas e violentas que não necessariamente eram disseminadas pelo ex-presidente e sua família, como apoiadores do porte de armas sugerem discretamente o ataque físico aos grupos contrários ao governo que prometiam uma releitura do militarismo. O slogan da campanha de Bolsonaro no ano de 2018 chamou a atenção e energizou as massas que o apoiavam de forma que, com as camisas verde-amarela clamavam um patriotismo nazista bem familiar, da Alemanha gerando polêmica e contribuindo para ondas ainda mais significativas de violência a grupos opositores, o lema que faz referência a Alemanha da segunda guerra mundial provocou temor por evidenciar a agressividade que aquela eleição estava tomando (quase que ares de guerra com o petismo e um comunismo imaginativo), solo que já havia sendo semeado pela direita e pelos coletivos cristãos (Mariano & Pierucci, 1992).



zação e intervenção coletivas em debates públicos, doméstica e globalmente, com o fim de guiar ou impelir a opinião e a tomada de decisões em certas direções (Burity, 2015).

Enquanto entidade vinculada às igrejas evangélicas, sobretudo às pentecostais, a atuação pública na ANAJURE se notabiliza pela polêmica, denúncia de discriminação e perseguição religiosa e de uma ameaça comunista pairando sobre o país. Seus princípios e estratégias se contrapõem a partir do acirramento da disputa com outros atores minoritários igualmente beneficiados pelo mesmo processo de democratização brasileiro – mulheres, pessoas negras, indígenas e minorias sexuais (Burity, 2018). As lutas antigênero, anticiência e antipluralista dos evangélicos reproduzem repertórios morais e batalhas políticas da direita cristã e também do Vaticano, como a noção de “ideologia de gênero”, arma ideológica que se tornou onipresente nos pleitos e disputas parlamentares na região (Silveira, 2019). Além disso, a polarização política recente colaborou para consolidar uma direita cristã. Antipetismo e anti-esquerdismo passaram a nortear crescentemente posições políticas de líderes e deputados cristãos conservadores. Cada vez mais, esses passaram a se identificar como conservadores, a se aliar a grupos de direita, a atacar os direitos humanos, a educação sexual nas escolas e as políticas anti-homofóbicas (Mariano e Gerardi, 2019).

Enfim, a ANAJURE se constitui enquanto uma estrutura profissional de planejamento, deliberação e monitoramento da estratégia de atuação religiosa pública. Ela prioriza a atuação sobre as instituições (executivo, legislativo e judiciário), desde o contexto da sociedade civil e dos movimentos sociais. Sua perspectiva prioritária foi a da *incidência pública*, entendida como lobby, como controle social, como participação qualificada em instâncias consultivas e deliberativas, e como mobilização de base para pautar temas importantes, subsidiar a formulação, implementação e avaliação de políticas públicas ou protestar contra situações várias de injustiça, violência, riscos ambientais (Burity, 2018).

Referências

- ANAJURE (2024, Fevereiro 15). Associação Nacional de Juristas Evangélicos. <https://anajure.org.br/>
- Aracaju (2024, Fevereiro 10). PL do Pastor Diego tem apoio da Ministra Damares Alves e do deputado federal Laércio Oliveira. Câmara Municipal de Aracaju. <https://www.aracaju.se.leg.br/institucional/noticias/pl-do-pastor-diego-tem-apoio-da-ministra-damares-alves-e-do-deputado-federal-laercio-oliveira>
- Almeida, R. (2019). Bolsonaro presidente: Conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos estudos CEBRAP*, 38(1), p. 185-213, Jan.–Abr. 2019. Disponível: <https://www.scielo.br/j/nec/a/rTCrZ3gHfM5FjHmzd48MLYN/abstract/?lang=pt>
- Blancarte, R. (2011). América Latina: Entre pluri-confesionalidad y laicidad. *Civitas: revista de Ciências Sociais*, 11(2), 182–206. DOI: 10.15448/1984-7289.2011.2.9644. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9644>
- Burity, J. (2015). Contingência, dispersão e dinâmica relacional. A cena da religião pública. *Novos Estudos CEBRAP*, 102, 89-105. Disponível: <https://www.scielo.br/j/nec/a/FV44zNnSZC6Yd9xP5gHLr9r/abstract/?lang=pt>
- _____. (2018). A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo



- ao poder? In: ALMEIDA, R.; TONIOL, R. (orgs.). *Conservadorismo, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. (pp. 15-66). Editora da Unicamp,
- Burity, J. (2020). Antes de pensar a relação entre fundamentalismo e democracia. *Horizonte, Belo Horizonte, 18(57)*, 919-923. Disponível: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/25696>
- Campos, B. M. (2020). Evangélicos fundamentalistas e política: uma análise da conjuntura brasileira (2018-2019). *Horizonte, 18(57)*, 1162-1187. Disponível: <https://smtpgw.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/23837>.
- Camurça, M. A. (2017). A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arenas de controvérsias. *Horizonte, 15(47)*, 855-886. Disponível: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2017v15n47p855>
- _____. (2019). Religião, política e espaço público no Brasil: perspectiva histórico/sociológica e a conjuntura das eleições presidenciais de 2018. *Estudos de Sociologia, 2(25)*. Disponível: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/243765>
- _____. (2020). Um poder evangélico no estado brasileiro? Mobilização eleitoral, atuação parlamentar e presença no governo Bolsonaro. *Revista Nupem, (12)25*. Dossiê: Direitos fundamentais, participação sociopolítica e sociabilidade nas Américas. Disponível: <https://periodicos.unespar.edu.br/index.php/nupem/article/view/5597>
- Camurça, M.; Silveira, E. J. S.; Andrade Júnior, P. M. (2020). Estado laico e dinâmicas religiosas no Brasil: tensões e dissonâncias. *Horizonte, 18(57)*, 975-1001. Disponível: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/23889>
- Freire de Alencar, G. (2019). Um país laico com um governo terrivelmente cristão? *INTERAÇÕES, 14(25)*, 13-28. Disponível: <https://smtpgw.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/20348>
- Freston, P. (2006). *Religião e política, sim; Igreja e Estado, não: os evangélicos e a participação política*. Editora Ultimato.
- Guadalupe, J. L. P.; Carranza, B. (2020). *Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI*. Konrad Adenauer Stiftung.
- Mariano, R.; Gerardi, D. A. (2019). Eleições presidenciais na América Latina em 2018 e ativismo político de evangélicos conservadores. *Revista USP, 120*, 61-76. DOI: [10.11606/issn.2316-9036.v0i120p61-76](https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i120p61-76). Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/155531>. Acesso em: 22 abr. 2024.
- Montero, P. (2006). Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos, 74*, 47-65. Tradução. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0101-33002006000100004>



Koinonia e a ação ecumênica sobre gênero, sexualidade e juventude no Brasil

Por Ester Lisboa, Alexandre Pupo** y Rafael Soares de Oliveira****

Em 2024, KOINONIA completa 30 anos de presença e serviço junto às comunidades mais vulnerabilizadas do nosso país. Em nosso último Planejamento Estratégico (2022-2027), buscando responder aos desafios e tendências na sociedade atual e reafirmar nosso compromisso de transformação social, definimos três principais agendas de ação, que orientam a elaboração de projetos, programas e serviços, assim como a consolidação de parcerias com outras organizações, grupos ou setores: a superação do racismo, a justiça de gênero e o ecumenismo antifundamentalista.

No campo de saúde e direitos, KOINONIA tem se consolidado como referência no trabalho sobre a quebra de tabus relacionado ao enfrentamento da epidemia do HIV/Aids nos mais diversos espaços da sociedade. O projeto “Aids e Igrejas”, por exemplo, começou em 1996, após uma consulta sobre o tema proposta por KOINONIA e o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC) para igrejas de todo o Brasil. Em resposta e diante da evolução da pandemia de HIV/Aids no Brasil, as igrejas decidiram apoiar a realização de um projeto que as ajudasse a lidar com o desafio da Aids.

Assim, KOINONIA foi uma das organizações pioneiras a identificar as religiões como espaços importantes para a disseminação de informações sobre prevenção e tratamento, bem como para atendimento e acolhimento de pessoas vivendo e convivendo com HIV. A articulação com diversos setores da sociedade civil e governamentais foi fundamental para o avanço dessa agenda. A criação do Grupo de Trabalho-Religiões (GT-R), da Secretaria de Saúde do Estado de São Paulo, composto por representantes de várias religiões e do qual KOINONIA é um dos grupos fundadores, foi essencial nesse sentido, ao realizar seminários regionais no Estado de São Paulo, reunindo lideranças religiosas para a discussão sobre: como as comunidades baseadas na fé e o Estado podem trabalhar juntos no enfrentamento ao HIV. Em 2004, o GT-R organizou o “II Seminário Sexualidade e Espiritualidade Frente à Saúde”, durante o qual KOINONIA partilhou seus conhecimentos de Aids e Igrejas com pessoas religiosas e profissionais de Saúde dos Programas Municipais de DST/Aids do Estado, trazendo experiências de oficinas já realizadas e posicionamento dos Conselho Nacional de Igrejas Cristãs e Latino-Americano de Igrejas sobre o tema.

O GT Religiões torna-se assim referência técnica para esse tipo de trabalho, contribuindo para a implementação de ações em vários municípios. Em conjunto com o então Programa Estadual de DST/Aids, KOINONIA passa a participar de discussões para o desenho de estratégias e realização de oficinas e seminários municipais e regionais. Em 2005, fruto da parceria entre KOINONIA e o Programa, publicou-se o caderno “Aids e Igrejas: um convite à ação”, dedicado à formação de pessoas multiplicadoras que foi

* KOINONIA Presencia y Servicio Ecuménicos. E-mail de contacto: ester@koinonia.org.br

** KOINONIA Presencia y Servicio Ecuménicos. E-mail de contacto: aesppr@presidencia.gov.br

*** KOINONIA Presencia y Servicio Ecuménicos . E-mail de contacto: rafaelkoinonia@gmail.com



distribuído para os 145 municípios que concentram o maior número de casos no estado e diretamente para várias Igrejas Cristãs que participaram de atividades. Essa publicação levou muitos grupos religiosos a incorporar o tema em suas comunidades e favoreceu parcerias com profissionais de saúde - superando em muito o público somente das Igrejas, e colocando-as como instrumento da ação de prevenção com outras comunidades de fé. Diante do seu impacto positivo, o caderno despertou o interesse do Ministério da Saúde, que o publicou para distribuição em nível nacional.

Desde então, a organização segue trabalhando com essa temática e tem dirigido suas ações prioritariamente às populações que, conforme dados epidemiológicos, encontram-se em contextos de maior vulnerabilidade - juventude, população negra e LGBTQIA+ -, sempre na perspectiva dos Direitos Humanos. KOINONIA produziu outros materiais informativos para uso junto a comunidades religiosas de matriz africana nos anos seguintes, seguindo como um tema transversal e de expertise da instituição.

Em 2010, a instituição fortaleceu sua relação com o Programa Estadual de IST/Aids de São Paulo e tem mantido uma articulação com redes de juventude, de solidariedade a pessoas vivendo com HIV e/ou Aids e outros movimentos sociais. Em relação ao trabalho com as comunidades religiosas, executamos o projeto de incentivo ao diagnóstico precoce do HIV, com a campanha “Apoio das lideranças religiosas na prevenção do HIV/Aids incentiva o diálogo, promove a cidadania e uma vida saudável nas comunidades”, que distribuiu cartazes informativos nas comunidades religiosas da capital paulistana.

Nesse contexto, realizou-se o seminário “Fortalecendo Laços: seminário regional inter-religioso de incentivo ao diagnóstico precoce ao HIV” com a participação de lideranças religiosas de diversas denominações e tradições religiosas e profissionais de saúde. Seguiram-se dois anos de cursos de formação em direitos humanos, sexualidade, diversidade sexual, preconceitos e prevenção ao HIV. Esse programa foi seguido pelo projeto “Fé com Alegria: realidades e possibilidades”, em parceria com a agência britânica Christian Aid, envolvendo 150 jovens de diferentes pertencças religiosas, orientações sexuais e identidades de gênero.

A partir de 2011, KOINONIA identificou a necessidade de intensificar suas ações sob a perspectiva da diversidade sexual e da identidade de gênero, tanto para a efetivação de direitos da comunidade LGBTQIA+, como para o combate ao preconceito e à homofobia. Além disso, os dados epidemiológicos já indicavam a necessidade de propostas de prevenção específicas para essas populações.

Um quarto elemento marcante de nossa trajetória é o trabalho com a população negra, um dos eixos temáticos da organização. Com especial destaque no nosso escritório de Salvador (KOINONIA possui ainda um terceiro escritório no Rio de Janeiro), a organização tem estado envolvida na pauta dos direitos raciais e de combate ao racismo desde a sua fundação. Ao agregarmos a perspectiva do antirracismo de forma orgânica em nosso trabalho, conseguimos acessar a população negra que apresenta marcas históricas de alta vulnerabilidade, refletidas nos seus índices de acesso a serviços de prevenção e de cuidados.

Assim, KOINONIA deu continuidade às ações educativas (formação de agentes multiplicadores) junto aos diversos públicos da instituição: comunidades religiosas (igrejas e terreiros de candomblé), comunidades quilombolas e comunidades negras rurais, contribuindo para a superação do estigma e da discriminação contra pessoas que vivem e convivem com HIV/Aids, especialmente aquelas da comunidade LGBTQIA+.



Desde 2015, KOINONIA expandiu seu trabalho com a população LGBTQIA+, em especial com o segmento de travestis e transexuais (TT). KOINONIA foi parceira da Prefeitura de São Paulo através da coordenação do Programa Transcidadania, iniciativa pioneira de política pública de atendimento integral à população trans de São Paulo. Parte essencial do programa era o acompanhamento no sistema de saúde, tanto pela questão das ISTs, como pela hormonioterapia, que somadas a uma série de atividades na área de formação em direitos humanos e prevenção, foram realizadas com as cerca de 200 beneficiárias do programa ao longo de dois anos.

Em paralelo aos trabalhos na área de prevenção para o público em geral das comunidades de fé, KOINONIA realizou, em parceria com o Programa Municipal de DST/AIDS da Prefeitura de São Paulo, dois projetos voltados especificamente à população jovem LGBTQI+ da cidade. Devido ao crescimento das taxas de infecção nesse segmento da sociedade, em oposição à tendência geral de queda, desenvolvemos inicialmente entre 2015 e 2017 o Projeto “Fortalecendo Laços: Juventude, Sexualidade e Direitos Humanos” que trabalhou com jovens, majoritariamente gays e lésbicas, na região do Largo do Arouche. Já entre 2017 e 2019, o projeto “Prevenção sem Fronteiras: as vozes da juventude urbana na prevenção ao HIV, Hepatites Virais e outras ISTs” trabalhou com a juventude urbana das regiões periféricas da cidade. Em ambos os projetos, buscamos trabalhar com a reformulação da nossa linguagem de prevenção, para acessar de forma mais adequada o mundo da juventude.

Nesse sentido, foi fundamental a presença de jovens LGBTQIA+ em todo processo do projeto, pois permitiu também uma convivência mais próxima com a linguagem que utilizam nas relações cotidianas. Foi observando essas peculiaridades que definimos que um material informativo convencional não provocaria o efeito esperado na juventude. Era preciso buscar novas tecnologias em prevenção. Assim foi criado, pelas e pelos jovens o jogo “Prevenidas Game”, um jogo que fala de prevenção em HIV/Aids e hepatites virais de uma forma interativa e descontraída. Desse modo, buscamos conferir às e aos jovens, em especial da comunidade LGBTQIA+, o seu papel de protagonismo, tanto como cidadãs e cidadãos de direitos, como de pessoas promotoras mais efetivas na prevenção nesse segmento da população.

No período de 2019 e 2021, com o “Projeto Prevenidas: as vozes da juventude urbana no enfrentamento às IST/HIV/Aids e à toda forma de preconceito”, em parceria com a Coordenadoria de IST/Aids da Prefeitura de São Paulo, proporcionou intercâmbios e interações entre jovens de diferentes realidades. Em profunda articulação com a rede de serviços públicos da região, possibilitou aperfeiçoar tanto a linguagem para a interação com esse público quanto às tecnologias e metodologias mais adequadas.

Dando continuidade a essa proposta, no biênio 2020 e 2021, diante de um cenário de pandemia do coronavírus, o “Projeto Prevenidas” propôs dar voz aos jovens LGBTQIA+ no enfrentamento às IST/HIV/Aids e a toda forma de preconceito, consolidando e ampliando a formação de lideranças jovens multiplicadoras tanto da periferia como do centro de São Paulo para ações de prevenção em HIV, hepatites virais, sífilis e outras ISTs, considerando as intersecções das temáticas de orientação sexual, identidade de gênero, raça/cor e região da cidade.

Nesse projeto mais recente, fizemos uma migração para plataformas de formação na modalidade virtual, por conta das restrições colocadas pela pandemia. Conseguimos adaptar as metodologias de educação popular que utilizamos em nossas formações para o formato virtual, criando novas metodologias, atividades, ritmos de trabalho e de troca.



Uma combinação de oficinas online interativas, rodas de conversa, exibição e debate de filmes, bibliografia complementar e atividades extraclasse foram balanceadas e utilizadas para responder o desafio da formação online. Com base no número de pessoas formadas em nossos ciclos de atividades online e nas avaliações feitas pelas participantes, pudemos constatar que encontramos um potente meio e modelo de capacitação virtual para jovens no tema da prevenção.

Nessa nova linha metodológica, citamos os dois projetos mais recentes: “Multi-versa: ocupando territórios digitais com prevenção”, apoiado por um fundo da UNESCO, via governo federal, e uma nova e atualizada edição do “Prevenidas - ocupando as redes com prevenção combinada”, apoiado por este mesmo programa da Coordenadoria de IST/Aids da SMS da Prefeitura de São Paulo.

Assim, podemos afirmar que KOINONIA, com sua expertise acumulada, tem se firmado enquanto uma organização atuante e presente na intersecção que compreende os movimentos LGBTQIA+ (com presença constante nas atividades do Orgulho LGBT e na Parada), de juventudes (com trabalhos e metodologias desenvolvidas especificamente para esse segmento), e o movimento de Aids (com presença no Movimento Paulistano de Luta contra a Aids - MOPAIDS e outras redes e projetos específicos).



Evangélicos LGBTI+ e contraofensiva à hegemonia do discurso religioso sobre gênero e sexualidade no Brasil

*Por Flávio Conrado**

Introdução

Analisar a força do neoconservadorismo na sociedade brasileira não pode prescindir de considerar que a emergência dos movimentos que articulam questões de gênero e sexualidade na esfera pública introduziram um repertório de ideias, agendas, práticas e posicionamentos políticos que desestabilizaram profundamente a forma como a ordem moral cristã orientava o conjunto do evangelicalismo no Brasil e na América Latina até os anos 2000.

Esse repertório, levado a cabo pela atuação dos movimentos feministas e lgbtqi+, modificou o agenciamento público de parte expressiva das elites políticas e pastorais evangélicas, com as discussões que pautaram o Projeto de Lei 122/2006 na Câmara dos Deputados, com vistas à criminalização da homofobia, e a elaboração do Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH 3), com ampla participação popular, sancionado pelo Governo Federal em 2009, e que propunha uma série de medidas para a garantia de direitos sexuais e reprodutivos a serem implementadas por diferentes instâncias do Estado brasileiro, entre eles a descriminalização do aborto e um conjunto de políticas de afirmação da cidadania das minorias sexuais.

Esse ponto de virada não deve ser menosprezado, já que ele engendrou a construção de “pânicos morais” e de “retóricas LGBTfóbicas” e permitiu aos atores religiosos mobilizar votos e adesões incondicionais que contribuíram para assegurar o lugar hegemônico do discurso evangélico na cena pública desde então, como se viu na aglutinação que o bolsonarismo ensejou para uma parte expressiva desse segmento na última década.

A força desse agenciamento público neoconservador possibilitou, por sua vez, a reconfiguração do segmento progressista do evangelicalismo, dando lugar a novas disputas e à emergência de organizações, coletivos e lideranças LGBTI+ evangélicas para além das chamadas igrejas inclusivas.

Este relato concentra-se em um desdobramento recente dessa reconfiguração no interior do progressismo evangélico a partir da política de alianças que tem sido forjada, não sem diversas dificuldades, entre segmentos “progressistas” evangélicos e o movimento LGBTI+ no Brasil, ensejando oportunidades de demonstração do crescente protagonismo de pessoas LGBTI+ evangélicas nessa discussão. A participação evangélica na Parada do Orgulho LGBT de Brasília em 2023 demonstra como lideranças evangélicas LGBTI+ estão sendo capazes de construir uma presença pública que transgride fronteiras no ativismo religioso e adquire relevância estratégica tanto para o Movimento LGBTI+, quanto para a emergência LGBTI+ evangélica.

Orgulhe-se: Cristo morreu por nós

* Casa Galileia – E-mail de contacto: fconrado@gmail.com



A participação de evangélicos nas paradas do orgulho não é um fenômeno recente ou isolado. Especialmente membros das chamadas igrejas inclusivas são vistos desfilando de maneira organizada nas paradas das principais cidades do país. Uma parte dessas igrejas atuam, muitas vezes, no sentido de recrutar novos membros ao disseminar um discurso de afirmação de pessoas LGBTI+. Não é incomum inclusive sua participação nos trios elétricos no momento da concentração da parada, para partilhar uma mensagem de acolhimento que se distancia do que é propagado pelo evangelicalismo hegemônico e conservador.

Desde 2019 o Evangélicxs pela Diversidade, um grupo formado por pessoas LGBTI+ evangélicas de diferentes igrejas, tem participado das paradas do orgulho nas cidades onde tem seus núcleos organizados. Formado como uma rede nacional em 2018 em um encontro no Rio de Janeiro, o Evangélicxs pela Diversidade assumiu desde o início a prerrogativa de se constituir em uma ponte entre organizações e coletivos do mundo evangélico progressista, incluindo sua expressão ecumênica, e as demandas e reflexões do movimento LGBTI+.

Em primeiro lugar, no sentido de letrar e engajar organizações, coletivos e lideranças evangélicas que se encontravam vinculadas ao campo progressista a acelerar seu acerto de contas com o tema dos direitos sexuais e da diversidade de gênero. Em segundo lugar, construir alianças com organizações do movimento LGBTI+ a fim de demonstrar que há uma disputa ocorrendo em espaços do evangelicalismo, e que pessoas evangélicas e LGBTI+ existem e estavam dispostas a se engajar no movimento para obter não apenas direitos civis, como também fazê-lo por meio da afirmação de seu pertencimento religioso, enfrentando o duplo desafio de transformar a sociedade brasileira e transformar as igrejas.

Foi o que motivou o núcleo de Brasília, depois de diversas participações na parada do orgulho, a criar a possibilidade de uma construção com a organização da parada que ensejasse maior visibilidade da presença evangélica plural no evento, mostrando que evangélicos lgbti+ existem, a despeito do discurso evangélico conservador que lhes invisibiliza em seus espaços.

A proposta que foi construída com a organização da parada estabelecia a ocupação oficial de três espaços estratégicos.

- 1) A realização de um ato litúrgico na sexta-feira anterior à Parada, liderado pelo Evangélicxs pela Diversidade, a Catedral Anglicana da Ressurreição (Igreja Episcopal Anglicana), a Igreja Arena Apostólica Church e a Igreja Cidade de Refúgio, essas duas últimas igrejas inclusivas. Esse ato foi realizado na área externa da Biblioteca Nacional, sob o tema: Orgulhe-se, ele morreu por nós.
- 2) A participação, no sábado, da Feira de Empreendedorismo LGBT, Cidadania e Cultura, com stands que foram ocupados pelo Evangélicxs pela Diversidade e Igreja Cidade de Refúgio.
- 3) Intervenção no trio elétrico principal da Parada durante a concentração no domingo, para apresentação e mensagem de afirmação LGBTI+ desde uma perspectiva evangélica.

Esse conjunto de atividades coordenadas deu a oportunidade de dar maior visibilidade à presença de evangélicos LGBTI+ na parada do orgulho. Considerando o discurso



lgbtfóbico do conservadorismo evangélico hegemônico, ter igrejas e lideranças pastorais com discurso inclusivo-afirmativo na parada de 2023 foi um passo importante na disputa que vem sendo travada com esse segmento em diferentes instâncias. Ao mesmo tempo foi talvez o primeiro momento, certamente no Distrito Federal, da construção de uma atividade em que diferentes segmentos do evangelicalismo progressista, com suas diferenças e idiosincrasias, se uniram para sua realização. Foi um passo importante também na consolidação de uma aliança com organizações e eventos do movimento LGBTI+, permitindo que a comunidade possa ter um outro olhar para o segmento evangélico, menos atravessado pela influência de certas lideranças que possuem um discurso profundamente lgbtfóbico.

Conclusão

As paradas do orgulho são eventos de capital importância para as organizações do movimento LGBTI+, já que atraem toda a comunidade, além de artistas, políticos e pessoas aliadas para uma demonstração pública massiva em que a afirmação e o orgulho de ser lgbti+ está no centro. A ocupação, portanto, de espaços na programação oficial da parada foi um resultado importante de uma articulação que foi sendo construída ao longo dos anos, a partir do reconhecimento que o Evangélicxs pela Diversidade foi ganhando na cidade entre as organizações do movimento LGBTI+.

A transformação pela qual está passando a sociedade brasileira no tocante aos direitos de minorias sexuais é irreversível e a normalização do reconhecimento desses direitos passa por uma mudança cultural que precisa incluir largas parcelas da população que articulam o sentido e propósito de suas vidas a partir do pertencimento cada vez mais intenso às igrejas evangélicas na medida em que vai se consolidando a transição religiosa do país, a partir do declínio do catolicismo.

Em sua pluralidade de estilos, doutrinas e práticas, o evangelicalismo assume, no entanto, uma feição pública muitas vezes marcada por uma retórica lgbtfóbica. Embora seus construtos teológicos articulem-se hegemonicamente à margem do letramento da diversidade sexual e de gênero, há um esforço por parte de diferentes organizações, coletivos e lideranças evangélicas de, assumindo-se parte da comunidade lgbti+ ou aliadas, demover paulatinamente as igrejas evangélicas de uma posição histórica conservadora. Organizações como o Evangélicxs pela Diversidade, mas também igrejas históricas como a Igreja Episcopal Anglicana, e as igrejas inclusivas, estão assumindo um protagonismo que vem influenciando outras organizações do campo progressista e suas lideranças para revisarem suas doutrinas e políticas organizacionais e eclesiais para uma postura eminentemente afirmativa.

Articulações e alianças dessas organizações, coletivos e igrejas do campo evangélico com organizações e coletivos do movimento LGBTI+ são profundamente importantes e devem ser encorajadas a fim de acelerar os deslocamentos tectônicos, que lentos mas contínuos por sua natureza, vão permitir uma mudança de paradigma copernicana na ordem moral evangélica.

