

Fundamentalismos religiosos,
derechos y democracia

Coordinadora Mónica A. Maher

Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia



© 2019 FLACSO Ecuador
Impreso en Ecuador, agosto de 2019

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador
ISBN: 978-9978-67-513-7

Flacso Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803
www.flacso.edu.ec

Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia/ coordinado
por Mónica A. Maher. Quito : FLACSO Ecuador, 2019

xii, 129 páginas : fotografías

Incluye bibliografía

ISBN: 9789978675137

DEMOCRACIA ; POLÍTICA ; DERECHOS ; DIVERSIDAD
; CULTURA ; RELIGIÓN ; GÉNERO ; SOCIOLOGÍA I.
MAHER, MÓNICA A., COORDINADORA.

321.8 - CDD

Índice de contenidos

Presentación	IX
Agradecimientos	XIII
Introducción	1
<i>Mónica A. Maher</i>	

Primera parte

Cultura política y democracia

Taller “Reaccionarismo, democracia, derechos y diversidad: desafíos actuales”	15
<i>Horacio F. Sívori</i>	
Mesa: cultura política y democracia.	25
¿Conservadurismo religioso? La reacción a las políticas de género y diversidad sexual en el Brasil contemporáneo	26
<i>Horacio F. Sívori</i>	
La “ideología de género” y la renaturalización privatizadora de lo social	49
<i>Cristina Vega</i>	

Índice de contenidos

Segunda parte**Comunidades de fe y laicismos**

Taller “Transformando la violencia de género y avanzando los derechos desde la teología feminista”	65
<i>Mary E. Hunt</i>	
Mesa: comunidades de fe y laicismos.	71
Progresismo y conservadurismo en las comunidades de fe: interpretaciones y poder	72
<i>Mary E. Hunt</i>	
Fundamentalismos religiosos y kiriarcado en América Latina.	82
<i>Geraldina Céspedes</i>	
Fundamentalismos: un enfoque desde la identidad anabautista y el feminismo	96
<i>Alexandra Meneses</i>	

Tercera parte**Comunicación y periodismo de investigación**

Taller “Metodologías, estrategias y redes en el periodismo investigativo”	103
Mesa: comunicación y periodismo de investigación	111
El caso Sodalicio	112
<i>Pedro Salinas</i>	
Los esclavos del Sodalicio.	117
<i>Paola Ugaz</i>	
Conclusiones	123
<i>María Rosa Cevallos</i>	
Acrónimos	126
Ponentes	127

Mesa: cultura política
y democracia

¿Conservadurismo religioso? La reacción a las políticas de género y diversidad sexual en el Brasil contemporáneo

Horacio F. Sívori

Mucho más grande y más rápida acogida ha tenido, para azar de los chivos expiatorios, la otra vertiente de la nueva derecha internacional, la moralista. Es que su penetración en la masa es enormemente facilitada por su doble y ventajosa alianza: con la extrema derecha de los medios policiales y con la extrema derecha evangélica, esta última igualmente mediática (linajes estos de la extrema derecha que también se hacen representar en el parlamento). Esto sin contar sus antiguos vasos comunicantes con la extrema derecha tradicionalista y patriarcal. Nada iguala tal vigor.
—Antônio Flávio Pierucci (1987, 42-43).¹

En la última década, en Brasil, así como en el resto de América Latina, las políticas de reconocimiento y derechos conquistados por los movimientos feministas y de la diversidad sexual han sido blanco de intenso ataque, fruto de la resistencia de actores religiosos y seculares, rearticulados con notable éxito, que se puede medir por su visibilidad pública y capacidad organizativa. Al perfeccionar sus formas de incidencia y representación pública, la militancia contra la democratización de la sexualidad (Fassin 2011) amplió su base y reavivó controversias acerca de la regulación de esta, del género y de la autonomía corporal.

La defensa de los supuestos “valores tradicionales” cristianos y de las nociones de la vida y de la naturaleza, en los que se confunde biología y voluntad divina, cuestiona dos fundamentos básicos del secularismo moderno: la separación de la esfera estatal con respecto a la religiosa y la distinción entre fe y conocimiento científico. En los últimos años, la mi-

¹ Las fuentes en portugués han sido traducidas por el autor.

litancia “antiderechos”, como ha sido llamada por el activismo feminista, o “contra el género”, como algunos autores la designan, se vio potenciada por el lugar privilegiado que adquirió en las agendas políticas nacionales (Kuhar y Paternotte 2017; Garbagnoli 2016; Cornejo-Valle y Pichardo 2017; Amaya 2017). Las disputas en torno de la moral sexual son escenificadas también como pánicos morales, que generan violentas antinomias entre diferentes sujetos políticos. En Brasil, tales antinomias han sido movilizadas con éxito por actores de significativa expresión electoral. Esta ponencia aborda algunos elementos clave de la configuración actual de la resistencia conservadora en ese país, su impacto en la política sexual y el desafío, tanto analítico como político, que esta representa para los estudios sobre género y sexualidad.

Hito significativo de una reacción conservadora, cuyo blanco abarca las conquistas de diversos movimientos y políticas de gobierno en torno a los derechos humanos y sociales, fue el proceso de dudosa legitimidad constitucional que culminó con la destitución de la presidenta Dilma Rousseff, en 2016. Este fue parte de un retroceso general de los modos democráticos de representación y de las libertades e inclusión de sectores populares y minorías, que marcaron la transición democrática más reciente. Frente a ello, una de las principales preguntas, tal vez la más compleja, es en qué medida, por medio de qué mecanismos o a través de qué efectos el actual giro conservador en la política brasileña estaría condicionado por su expresión más distintiva: la maciza entrada de líderes evangélicos en la política partidaria (Miguel 2016; Almeida 2017).²

² A pesar de la pluralidad de denominaciones que componen el campo protestante en Brasil (o “cristiano”, a secas, como también se autodenominan comúnmente), optamos en este texto por el valor exclusivo y a la vez englobante del término “evangélico”, a fin de referir a la identidad religiosa de los pastores que movilizan esa condición como atributo significativo para su carrera política. Se trata también de una patente en la definición adoptada por el frente parlamentario que los representa en el Congreso Nacional. Para una discusión sobre otras características atribuidas a “los evangélicos” en Brasil, ver Almeida (2017, 5-6). De la caracterización pública de determinados actores políticos como “conservadores religiosos” nos interesa la dimensión performativa, es decir, su carácter de identidad colectiva que adquiere sustancia y relevancia como efecto de su evocación reiterada. En tal sentido, resulta pertinente la propuesta metodológica de Almeida: interrogar “cómo algunos evangélicos (la porción hegemónica y visible) agregan densidad a lo que ha sido denominado ‘ola conservadora’, de la cual son constituyentes y que por ella son constituidos” (Almeida 2017, 6).

Contexto

Para abordar la compleja historia del campo evangélico en Brasil, precisamos retroceder por lo menos un siglo y comprender la evolución histórica del lugar de la religión en relación con el Estado brasileño. A pesar de la laicidad declarada de la Primera República, desde la Constitución de 1924 hasta la actualmente vigente, de 1988, la Iglesia y las élites católicas consiguieron conservar su influencia política por medio de una suerte de secularización “negociada” (Casanova 1994). La herencia católica moldeó en gran medida las transformaciones de las instituciones del propio Estado, desde la justicia hasta la educación. Adaptando sus modos de injerencia, la diplomacia vaticana y sus representantes nacionales se mantuvieron estrechamente ligados al Estado nacional. A través de la sólida y notoria adscripción católica de una porción importante de la clase política, del poder judicial y de la elite intelectual, la Iglesia romana incidió, de modo bastante directo, tanto en los procesos legislativos y de administración de justicia como en las prácticas de gobierno. En evidente tensión con la laicidad proclamada por el texto constitucional y con la creciente presencia de otras religiones, el papel patrimonial de la Iglesia católica en relación con el Estado brasileño se mantuvo relativamente incuestionado.

De manera adicional, en las décadas de los 70 y 80, el rol de la Conferencia Nacional de Obispos del Brasil (CNBB) fue instrumental para la transición democrática. Las comunidades eclesiales de base (CEB) fueron precursoras de los modos de participación social y movilización política que la caracterizaron (Montero 2012). Sin embargo, esa influencia no fue canalizada a través de una representación partidaria exclusiva, y hasta fecha reciente fue escasamente interpretada, en sí, como una amenaza a la democracia. Solo a partir de la última Asamblea Constituyente, a fines de la década de 1980, la agenda confesional cristiana adquiriría inusitada visibilidad. Ocurrió debido al creciente protagonismo de pastores evangélicos, quienes en ese entonces optaron por presentarse a cargos electivos en número cada vez mayores (Vital y Lopes 2012).

Brasil es un caso específico de un proceso de escala transcontinental. En América Latina, la expansión evangélica de los últimos 50 años está relacio-

nada con el liderazgo moral de la referida institución y su capacidad para dar respuesta a las necesidades espirituales de las clases populares, a expensas de la pérdida de esas cualidades por parte de la Iglesia católica. Desde la década de 1980, se instituyó en el país una suerte de máquina neoevangélica autóctona, como resultado de innovaciones doctrinarias, estéticas y de conducta. Las últimas incluyen la compra de medios de comunicación, la circulación de una prensa religiosa, innumerables emisoras de radio evangélicas y, actualmente, la multiplicación de su mensaje político-pastoral de modo más reticular e interactivo, a través de medios electrónicos. Estos últimos han generado un profuso archivo vivo de sermones, rituales y pronunciamientos públicos, divulgados a través de videos en línea.

Como parte de una variedad de experiencias híbridas de la fe, que adquieren diversos matices en diferentes iglesias, arriesgando una extrema generalización, podemos afirmar que en estos desarrollos adquieren centralidad dos teologías. La llamada teología del dominio, que consiste en la cura espiritual venciendo la batalla constante contra el Demonio, y la teología de la prosperidad que plantea que la fe ferviente y las buenas acciones serán recompensadas en este mundo con riqueza y bienestar, fruto de la voluntad divina. Consistente con ambos rasgos doctrinarios del reavivamiento pentecostal es la adopción, por parte de sus líderes, de un modelo empresarial, frecuentemente familiar, de organización lucrativa, asociado con la actividad pastoral. Esta expresa la capacidad emprendedora estimulada en los fieles. También es coherente con dichos rasgos la mediatización de prácticas rituales, instrumental para la multiplicación de las recompensas (Vital y Lopes 2012; Mariano 1999).

El activismo evangélico pentecostal, sumado a la concentración de una parcela importante del negocio de las comunicaciones mediante la concesión de bandas de radio y televisión, ha pesado decisivamente en el rumbo de la política de Estado desde 1980. Esa década, las ya establecidas iglesias neoevangélicas locales expanden su presencia junto a la población que migraba del interior a los polos industriales, sobre todo del sudeste del país. La orientación pastoral de esas poblaciones quedaba progresivamente vacante por aquella época, a partir del giro conservador del Vaticano, durante el papado de Juan Pablo II (1978-2005) y el consecuente desmantelamiento

to de la Iglesia de la Liberación, cuya base había sido más firme entre las comunidades rurales.

Al movilizar una amplia base electoral, en especial en la periferia de los grandes conglomerados urbanos donde se concentra el crecimiento evangélico,³ la cantidad de cargos de representación proporcional conquistados por candidatos de diferentes iglesias evangélicas, generalmente afiliados a partidos de derecha, ha aumentado de modo explosivo en todas las esferas legislativas. Tal crecimiento les ha permitido organizarse como una de las bancadas con mayor incidencia parlamentaria e influencia en asuntos de gobierno (Vital y Lopes 2012).

Pastores evangélicos de diversas denominaciones, a menudo conservadores, se han establecido con fuerza en la esfera pública institucional. Se han postulado a cargos legislativos (por votación proporcional) en todos los ámbitos y jurisdicciones, así como a cargos ejecutivos (por votación mayoritaria) en el ámbito estadual y municipal, como candidatos de diversos partidos, en su mayoría de derecha y centro-derecha. El núcleo expresivo de su actuación colectiva lo constituye su resistencia al avance de los derechos sexuales y reproductivos y de los derechos humanos, en general. La desarrollan no solo a través de su prédica (de carácter público, por medios audiovisuales, impresos y, crecientemente, en línea) y declaraciones, sino también de su acción parlamentaria (Machado 2006). Su protagonismo público es potenciado al promover activamente, con gran visibilidad, su defensa de los “valores tradicionales”, en reacción contra la agenda de derechos promovida por las feministas y los colectivos LGBTI.

Los diputados y senadores pastores evangélicos se organizaron de manera formal desde 2003 como frente parlamentario. Este frente, cuya membresía ya asciende a más de un cuarto de la Cámara de Diputados, es muy organizado, eficiente y prolífico en su producción de proyectos de ley, proposiciones parlamentarias y presión sobre el ejecutivo (Machado 2006;

3 Apenas un dato estadístico del crecimiento evangélico en Brasil: en los censos nacionales, mientras que entre 1991 y 2010 el porcentaje de personas autodeclaradas católicas cayó de 83 a 64,6 %, durante esas dos décadas, el total de las denominaciones evangélicas subió del 9 al 22,2 %. Los evangélicos de misión, las iglesias históricas, crecieron del 3 al 4 %, mientras que los pentecostales y neopentecostales, que en 1991 ya habían alcanzado un 5,6 %, llegaron a 13,3 %. Para una síntesis de los resultados del Censo de 2010 con respecto a la religión declarada, ver Agência IBGE Notícias 2012.

Vital y Lopes 2012). Sus líderes son los principales artífices del *backlash* (Faludi 1991) conservador contra la acogida estatal, que diversos movimientos sociales obtuvieron desde la transición democrática y, de modo más visible y expresivo, contra el feminismo y el movimiento LGBTI. Entre los numerosos “frentes temáticos” que operan formalmente en el Congreso brasileño, evangélicos, católicos y aliados también integran el Frente Parlamentario Mixto por la Defensa de la Vida y de la Familia. Fue creado para actuar, en conjunto, contra la despenalización del aborto, pero sirve también para articular iniciativas contra los derechos sexuales y reproductivos, en general.

En su cruzada, católicos y evangélicos conservadores se han aliado a otras fuerzas que en la actualidad gozan de alta gravitación en el Congreso Nacional, con énfasis en la que representa al agronegocio y la que defiende el armamento y los intereses corporativos de las fuerzas de seguridad (Miguel 2016; Almeida 2017). Las bancadas conservadoras actúan en colectivo en las legislaturas estaduais y municipales de todo el país muy intensamente y con alta visibilidad pública. En ese espacio redunda el efecto más capilar de las actuales campañas contra lo que actores cristianos ultraconservadores, guiados por intelectuales católicos de proyección global, han dado en llamar “ideología de género” en la educación (Junqueira 2017; Miguel 2016).

En el primer mandato del presidente Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2007), del Partido de los Trabajadores (PT), las representaciones políticas católica y evangélica fueron mayoritariamente sus aliadas.⁴ Estuvo acompañado por un aumento notable de la actuación evangélica en la esfera pública institucional (Vital y Lopes 2012). Esa alianza era condicional; ya a partir del segundo mandato de Lula y durante el primero de Dilma Rousseff, se intensificó la movilización conservadora contra la plataforma progresista de los Gobiernos del PT y los movimientos sociales pro derechos que la integraban.

El segundo mandato de Dilma, ya muy desprestigiado, no consiguió mantener la estabilidad de dicha plataforma. Amenazada con perder el

4 Efecto del escenario de competencia instaurado por el crecimiento evangélico y su nacionalización, observado por varios autores. Vital y Lopes (2012, 179) describen también una “pentecostalización” tanto de la liturgia como de la actuación política católica. A esta responderían la fuerza actual del Movimiento Carismático y la identidad religiosa ostensiva de representantes católicos en la esfera legislativa.

apoyo evangélico, en vísperas de la segunda vuelta de la elección de 2010, Dilma difundió una “Carta al Pueblo de Dios”, donde, en lenguaje conciliador, prometió no impulsar la despenalización del aborto ni la penalización de la homofobia (Vital y Lopes 2012). A esa altura, ya había sido desmantelada su principal política antihomofobia en el campo educativo (Leite 2014). En esa ocasión, y también cediendo a la presión evangélica, Dilma se pronunció contra la implementación del Tercer Plan Nacional de Derechos Humanos, previsto como continuidad de políticas iniciadas en los gobiernos de Fernando Henrique Cardoso y de Lula. El desmantelamiento de políticas de salud, educación, bienestar social y derechos humanos ha sido ahora acelerado y profundizado por el interinato de Michel Temer, que siguió a la suspensión del mandato de Dilma. El Frente Parlamentario Evangélico, su antiguo aliado, forma parte hoy de la amplia coalición de derecha que produjo su destitución.

Efectos

La labor conjunta de políticos unidos por sus convicciones religiosas conservadoras ha sido eficaz. Ha generado iniciativas de alto impacto testimonial y efectos materiales más concretos contra los avances en materia de política sexual, obtenidos por los movimientos feministas y LGBTI (como hoy se los identifica convencionalmente en la arena política nacional), desde la transición democrática de la década de 1980. Uno de los principales frentes de esa resistencia conservadora ha sido la obstrucción de cualquier proyecto de despenalización integral del aborto, ya sea a través de maniobras parlamentarias o de presión sobre el ejecutivo.

La causa contra la legalización del aborto, a través de la historia, ha sido defendida principalmente por actores católicos, pero la Asamblea Constituyente de 1987 implicó un giro en ese sentido, al registrarse también un robusto apoyo de líderes evangélicos.⁵ Aunque la participación pentecostal

⁵ Una postura disidente ante ese apoyo es la del obispo Edir Macedo, el mayor líder de la Iglesia Universal del Reino de Dios, hoy intensamente globalizada, y de su emporio mediático. Apelando a un argumento eugenésico, Macedo se ha manifestado en defensa del aborto en Brasil, como solución para la pobreza que asola a sus clases populares (Vital y Lopes 2012).

en la Constituyente respondiera a la necesidad de contrapesar la histórica influencia católica y protestante, en aquel momento tomó forma una alianza interreligiosa más extensa. Esta buscaba promover, entre otras pautas, la inclusión de la protección de la vida desde la concepción como premisa constitucional. De adquirir estatus constitucional, tal premisa hubiera modificado el marco legal vigente desde 1940, que admite la realización de abortos legales en determinadas circunstancias (Freston 1992; Mariano 2011; Vital y Lopes 2012, 43).⁶ No obstante, ante tal amenaza y sin el apoyo integral de la izquierda partidaria para promover el derecho de las mujeres a decidir la interrupción del embarazo, las feministas consiguieron al menos “negociar” la exclusión de aquella premisa (Scavone 2008).⁷

Otra suerte tuvo el entonces denominado Movimiento Homosexual en la Asamblea Constituyente. Merced a la resistencia conservadora, de carácter principalmente religioso, falló en incluir la no discriminación por orientación sexual en el texto constitucional vigente (Câmara 2002; Carrara y Vianna 2008). A lo largo de los siguientes 30 años, esa misma resistencia inviabilizó cualquier posibilidad de llevar a votación leyes destinadas a mitigar dicha forma de discriminación. Ejemplos de ello son el Proyecto de Ley 1151, de 1995, que instituiría la unión civil entre personas homosexuales, y el 122, de 2006, que puniría la discriminación por orientación sexual y tipificaría la violencia motivadas por esa causa. Ambas iniciativas quedaron trabadas en diferentes instancias parlamentarias.

No obstante, la agenda de derechos impulsada por un movimiento LGBTI progresivamente diversificado y fortalecido avanzó tanto a través del litigio estratégico como de las políticas públicas. Así, mediante fallos del Supremo Tribunal Federal (STF) en 2011, y del Consejo Nacional de Justicia (CNJ), en 2013, las parejas de un mismo sexo pueden hoy unirse

⁶ El Código Penal brasileño prevé dos situaciones en las que el aborto puede ser realizado con auxilio médico: cuando el embarazo implica riesgo para la vida de la gestante y cuando es resultado de estupro, mediando el consentimiento de la gestante o, si esta es incapaz, de su representante legal. Pese a esas disposiciones y a fallos del Tribunal Supremo Federal que extienden su interpretación y reglamentos para evitar obstáculos institucionales en su aplicación, son frecuentes las trabas impuestas por profesionales y servicios públicos de salud, con el fin de impedir la realización de abortos legales.

⁷ Para una discusión comprehensiva de los embates conservadores contra la legalización del aborto en Brasil, ver Miguel, Biroli y Mariano (2017).

legalmente en matrimonio en el país. Desde este año, por fallo del STF, las personas trans pueden alterar su identidad civil con apenas solicitarlo en el registro público correspondiente. De modo similar, las políticas de derechos humanos han contemplado la protección de la “población” LGBTI, a través de su mención en acciones del Ministerio de Salud y programas específicos del Ministerio de Educación (Aguião Rodrigues 2014). Tales planes se tornaron blanco de la reacción conservadora, a través de una resistencia activa en los foros y comisiones característicos de la “democracia participativa” promovida a partir de la nueva Constitución y en el debate público sobre el tema. La política educativa es, hasta hoy, una de las principales arenas de conflicto donde esa reacción opera.

Tradición, familia y educación

El ámbito educativo es particularmente sensible a las disputas sobre moral sexual, como lo demuestran los pánicos morales sobre pedofilia desatados en los EE UU desde la década de 1970 (Irvine 2008). Con el establecimiento de políticas de instrucción pública, que en Brasil se oficializan durante la Primera República (1889), la escuela y la familia pasan a ser concebidas, en el imaginario colectivo de las naciones modernas, como espacios primarios de socialización y reproducción social. Con funciones o incumbencias diferenciadas, ambas comparten la responsabilidad de educar a los niños y protegerlos de cualquier influencia maligna. En el Occidente cristiano, ambas vienen a sustituir –aunque lo hacen de modo parcial, negociado y a menudo conflictivo– el monopolio de las almas hasta entonces ejercido por la Iglesia. La definición jurídica de minoridad, coherente con ese ideal normativo, designa a los niños (y a las mujeres) como esencialmente vulnerables, limitados en su capacidad de agencia y, por lo tanto, sujetos a la tutela paterna. La política educativa considera a la niñez moldeable y permeable a la introyección de una diversidad de valores, edificantes en lo normativo y en permanente riesgo de tornarse corruptores.

En ese pasaje, sin embargo, la autoridad pastoral de la Iglesia no desaparece por completo, sino que pasa a competir con la del Estado en el

plano normativo jurídico, en el institucional y en la vida cotidiana de las comunidades. En la historia de la instrucción pública como política de Estado de las naciones americanas independientes, a lo largo del siglo XX, coexisten en tensión actores que defienden una interpretación secularista de la laicidad del Estado, por un lado, y otros cuya comprensión de la libertad religiosa y del respeto de la tradición católica los habilita a defender la enseñanza confesional. Estos compiten en el dictado de los marcos reguladores, los contenidos y la gestión de la educación escolar (Carvalho y Sívori 2017). Cada Ley de Directrices Básicas (LDB) y cada Plan Nacional de Educación (PNE) reeditan en la esfera pública la disputa agónica entre esas dos convicciones políticas. Su debate escenifica lo que es vivido también en la cotidianeidad escolar y en la gestión educativa. En la medida en que la moral sexual ha adquirido centralidad en el discurso de la Iglesia católica (Vaggione 2017), ha devenido también en un eje de la disputa en política educativa, entre una perspectiva liberal laica y otra religiosa.

En América Latina fue la Iglesia católica la que hegemonizó la educación religiosa con su vasta red de colegios confesionales y participación en la gestión estatal de la educación pública. Durante el siglo XX llevó la bandera religiosa en los debates educativos, a través de agentes tanto ordenados como laicos y también de educadores y políticos de convicción cristiana. Las Iglesias protestantes históricas tuvieron un lugar minoritario en esos procesos, correspondiente a su escasa representación demográfica y a su papel misionero, a menudo en conflicto con la voluntad monopólica del catolicismo.

En Brasil, sin embargo, tal configuración sufrió una mutación relevante en el último cuarto de siglo, efecto del creciente peso de los políticos pentecostales en la política nacional (Machado 2006; Oro 2003). Su apogeo, ya en el siglo XXI, acompañaría la radicalización de la agenda moral conservadora en la educación, también impulsada por el Vaticano (Vaggione 2017; Junqueira 2017). En la historia reciente, la visibilidad pública y la expresividad de los líderes evangélicos contrastan con la influencia, más discreta pero intensa y poderosa, de la Iglesia católica. El desplazamiento de los debates sobre política educativa de las bambalinas al centro de la escena también

comporta una agudización del antagonismo laico/religioso en el campo educativo, que involucra a ambas vertientes del cristianismo y hoy tiene como protagonistas a políticos evangélicos.

Controversias

Un éxito notable de la agenda moral conservadora en el ámbito educativo, protagonizado por el Frente Evangélico, fue la campaña de difamación que concluyó en 2011 con la suspensión definitiva, por veto presidencial, del programa *Escola sem Homofobia* (ESH) del Ministerio de Educación.⁸ Luego de una explosiva polémica, fue cancelado por veto de la entonces presidenta Dilma, sometida al chantaje de ese frente, en un momento en que su mandato se encontraba profundamente debilitado. El programa, cuyo objetivo era sensibilizar a la comunidad escolar acerca de las discriminaciones sufridas por adolescentes lesbianas, gais, bisexuales y trans, y promover actitudes positivas en relación con la diversidad sexual en el ámbito educativo, fue abortado antes de que sus acciones siquiera llegasen a las escuelas. Formaba parte de las tareas de diversas áreas de gobierno, incluidas el plan *Brasil sem Homofobia*, fruto de la primera Conferencia Nacional LGBTI, convocada por el ejecutivo federal, en 2008, durante el segundo mandato del presidente Lula. La iniciativa, desarrollada en el seno del Ministerio de Educación y financiada por el *British Council*, había llevado por lo menos cinco años de investigación, consulta y producción, coordinadas por la SECAD (Secretaría de Educación Continuada, Alfabetización y Diversidad del Ministerio de Educación) (Leite 2014).

La controversia inició a partir de una reacción en cadena provocada por tres videos que formaban parte del material que se distribuiría en escuelas de todo el país. Mediante dramatizaciones, los videos planteaban posibles caminos para la vivencia positiva de identidades LGBTI en la escuela, por parte de adolescentes. En ellos, dos muchachas se involucran afectivamente,

⁸ Otra versión de este tema fue desarrollada para un texto publicado en los *Cadernos Pagu*, en coautoría con Marcos Castro Carvalho (Carvalho y Sivori 2017).

te, un muchacho admite la posibilidad de ser bisexual y una muchacha trans asume esa identidad en la cotidianeidad escolar (Leite 2014). Al enterarse de su existencia, algunos diputados contrarios a las políticas de promoción de la ciudadanía LGBTI expresaron alarma y –empleando una estrategia discursiva habitual de la reacción contra tales políticas– pasaron a alertar a “los padres de familia” acerca del peligro que representaba para sus hijos e hijas la llegada de esos materiales a las escuelas.

Produjeron volantes impresos sobre el asunto y llevaron la preocupación a los debates parlamentarios. El caso tuvo amplia cobertura de prensa e intenso eco en las redes sociales. En contraste con el contenido y diseño concreto de la política del Ministerio de Educación, las denuncias de sus detractores se referían a versiones notoriamente distorsionadas de sus materiales. Alertaban sobre la exposición de “niños de 6, 7, 8 años a contenidos pornográficos”, cuando en realidad los materiales estaban dirigidos a docentes y alumnos del nivel medio, y discutían afectos e identidades y no relaciones sexuales. Advertían sobre el peligro de que las escuelas se transformasen en un terreno de “incitación” al “homosexualismo”, que tornaría a sus estudiantes en presa fácil de pedófilos (Leite 2014, 249). A través de una virulenta campaña mediática, llamaron al pueblo religioso y a los “hombres de bien” a movilizarse contra el proyecto. Este era anunciado en términos apocalípticos, como obra de un agente perverso. Su caracterización englobaba referencias a un extenso campo semántico, poblado por diversos peligros para la nación, la familia y la infancia, que iban del feminismo al comunismo y de la pedofilia a la amenaza del sida. Acusaban al Gobierno, concretamente, de asignar fondos públicos federales a “desvirtuar la infancia”, al inculcarles a niños y niñas un ideario contrario al orden natural.

Vital y Lopes (2012) llaman la atención acerca de las filiaciones políticas y religiosas de los actores que compusieron la red que activó ese pánico. La primera alarma fue lanzada por el diputado federal Jair Bolsonaro, nacionalista de derecha, hasta entonces declarado católico,⁹ cuya principal

⁹ Posteriormente, en 2016, Bolsonaro fue bautizado en la fe evangélica por el pastor Everardo, pentecostal de la Asamblea de Dios, Ministerio de Madureira, y presidente del Partido Social Cristiano (PSC), que Bolsonaro integra en la actualidad.

agenda política no es la religiosa, sino el armamentismo y el retorno del régimen autoritario de la dictadura militar. Más tarde se convirtieron en portavoces de la resistencia al ESH, que sus detractores insistieron en llamar “kit gay”, los diputados João Campos y Anthony Garotinho, presidente y vicepresidente del Frente Parlamentario Evangélico, respectivamente; Marcos Feliciano, miembro en rápido ascenso de la bancada evangélica; Eros Biondini, de la bancada católica; así como el senador Magno Malta, presidente del Frente Parlamentario Mixto Permanente en Defensa de la Familia Brasileña, entre otros.

Los tres frentes parlamentarios mencionados pasaron a demandar conjuntamente que no se aprobaran los materiales desarrollados para el ESH por parte del Ministerio de Educación. Su reacción relacionaba esta política de combate a la homofobia con otras iniciativas en defensa de derechos LGBTI, que también rechazaban: el Proyecto de Ley (PL) 122, que proponía la criminalización de la homofobia; la Acción de Incumplimiento de Precepto Fundamental (ADPF) 132, que en el mismo año provocó la decisión del Supremo Tribunal Federal que legalizó la unión estable entre personas del mismo sexo; el Plan Nacional de Promoción de la Ciudadanía y Derechos Humanos de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Travestis y Transexuales (PNLGBT); así como las sucesivas versiones del Plan Nacional de Derechos Humanos (PNDH). Los tres frentes exigieron y eventualmente consiguieron el compromiso de la presidenta y del ministro de Educación de aquella época, Fernando Haddad, de retirar el material, a pesar del aval de diversas autoridades del área (entre ellas, por ejemplo, la UNESCO) (Leite 2014).

La “cruzada” contra los derechos LGBTI se convirtió en una oportunidad de potenciar el capital político de los emprendedores morales que se sumaban a ella. En un momento de creciente desprestigio del mandato de Dilma, la amenaza de la “bancada religiosa” de bloquear toda actividad parlamentaria promovida por el Gobierno y la perspectiva de interpelar a su secretario por una reciente acusación de enriquecimiento ilícito habría inclinado la balanza. Según la prensa y declaraciones de los propios diputados, esta fue la “moneda de cambio” impuesta para conseguir el retiro del proyecto (Vital y Lopes 2012).

Independientemente de su capacidad concreta de negociación política o de otras variables que podrían haber gravitado para ese desenlace, y de la fragmentación del bloque movilizado contra el ESH, lo que prevalece es la impresión de una fuerte influencia por parte de un actor político supuestamente numeroso y unido, capaz de imponer su voluntad y su discurso. La expresividad y visibilidad mediática buscada y lograda por los parlamentarios evangélicos y sus aliados, por un lado, contrasta con la hegemonía relativamente silenciosa, pero indisputada, de la Iglesia católica sobre el rumbo de la política educativa. Demuestra cambios en las formas de organización de actores religiosos conservadores, tanto en relación con la política educativa como con la política sexual. Por otro lado, expresa una escalada de las disputas y la profundización de antagonismos en torno de valores morales, en especial los referidos a la diversidad sexual.

En entrevista con Vital y Lopes, André Lázaro, en aquel momento responsable de la mencionada SECAD, a cargo del ESH, explica que de hecho los materiales ya habían sido diseñados con la intención de no suscitar tal reacción. El Ministerio había insistido en “bajar el tono” de la perspectiva afirmativa de diversidad sexual (Vital y Lopes 2012, 126). No obstante, Vanessa Leite argumenta que el elemento capaz de movilizar esa reacción fue la osadía de admitir la mera existencia de adolescentes LGBTI y la posibilidad de que “asumieran” identidades sexuales diversas.

Por lo que parece, los videos del proyecto ESH incomodaron tanto, precisamente por apostar a la afirmación positiva de la vivencia de la homosexualidad, la bisexualidad, la “travestilidad” o la transexualidad en la adolescencia. El foco del proyecto, a pesar del nombre “Escuela sin Homofobia”, era la existencia, o podríamos decir, la resistencia, de esos jóvenes en la escuela. Lo más interesante de la trayectoria del proyecto es que sus opositores hayan dirigido su crítica al planteo (...) de la posibilidad de “ser gay” en la adolescencia. Por ello lo llamaban “kit gay” (Leite 2014, 252).

Damara Alves, asesora del Frente Evangélico, también en entrevista con Vital y Lopes, menciona que su bancada ya venía cuestionando, por motivos similares, diversos materiales educativos del Ministerio de Salud que promovían la reducción de daños en la población trans (Vital y Lopes,

2012, 117). Otras estrategias de combate a la homofobia, con foco en formas tangibles de violencia y victimización, así como las iniciativas de educación sexual con sesgo preventivo, que no cuestionan el marco heteronormativo, no tuvieron en principio el mismo impacto. Sin embargo, como destaca Leite (2014) en sus conclusiones sobre el caso, el ámbito de la política educativa sería notablemente más sensible al tabú de la sexualidad y menos permeable a discursos afirmativos que las políticas de salud. A estas últimas, el paradigma de la diversidad sexual habría ingresado a través de las políticas de prevención del sida.

En el episodio del ESH se canceló una política de gobierno en el área educativa, pero la reacción conservadora viene apuntando también a la legislación que rige forma y contenido de la educación básica. En 2014 se aprobó la Ley 13 005, marco del PNE, que regirá la política de educación hasta 2024. A pesar de la férrea resistencia conservadora en las instancias preparatorias del PNE en el Foro Nacional de Educación, las directrices básicas del documento propuesto mantuvieron la mención al género, la sexualidad y la diversidad, en un marco normativo de derechos. Esa era la visión promovida por el Ministerio de Educación durante el período, fruto del consenso de especialistas del ámbito gubernamental y de la sociedad civil. El proyecto original proponía, entre sus metas, superar las desigualdades educativas, con énfasis en la promoción de la igualdad racial, regional, de género y la orientación sexual. No obstante, tras un largo debate en la Cámara de Diputados, que unió a evangélicos, católicos y otros actores parlamentarios conservadores contra esa mención, el texto del proyecto de ley fue estratégicamente modificado.

Las facciones religiosas conservadoras y sus aliados lograron imponer la supresión de los términos “igualdad racial, regional, de género y orientación sexual”. La ley aprobada sostiene, más genéricamente, la “superación de las desigualdades educativas, con énfasis en la promoción de la ciudadanía y en la erradicación de todas las formas de discriminación” (Nardi, Machado y da Silva Silveira 2015, 7-8). La supresión del foco en la superación de la “desigualdad racial, regional, de género y orientación sexual” de los objetivos del PNE es estratégica, ya que la ley marco establece que, en el plazo de un año, los estados, municipios y el Distrito Federal deben

formular sus planes de educación o adecuar los ya aprobados por ley, en consonancia con el texto nacional.

Al sustituir “raza, región, género y orientación sexual” por la noción más general y ambigua de “desigualdades educativas, promoción de la ciudadanía y erradicación de todas las formas de discriminación”, se restringe de hecho el alcance de esos principios y se produce un estratégico desplazamiento de sentido, que permitirá abordar, las relaciones de género y la sexualidad con un sesgo moralista. Asimismo, la efectiva eliminación de los vocablos género, sexualidad y raza y los argumentos que sustentan esa eliminación habilitarán la censura de todo contenido que los mencione en directrices curriculares, materiales educativos o aun en clase.

El éxito al eliminar de los PNE “género, sexualidad y raza” provocó una avalancha de movimientos de reforma educativa en las legislaturas de estados y municipios, actualmente en pleno auge. Una estrategia de ese activismo ha sido, para detrimento de la perspectiva de derechos, accionar la categoría “ideología de género”, incorporada en fecha bastante reciente a su repertorio. Este constructo capta eficazmente la disposición contra el reconocimiento positivo de la diversidad sexual y de género mediante la desacreditación. El uso del término “ideología”, con el sentido de engaño, como pretensión contraria a la verdad, estimula el desprestigio de las perspectivas de los movimientos feminista, LGBTI, de minorías y de derechos humanos, en general. También, del enfoque científico y de la producción académica sobre el asunto. Activa, a su vez, el pánico moral ante la virtud infantil amenazada por la supuesta confusión o negación del carácter “natural” del dimorfismo sexual. El enfoque crítico de las desigualdades y afirmativo de la diversidad es interpretado como una amenaza a supuestos valores familiares tradicionales, vinculados a la identidad nacional, cuya disolución se anuncia como una tragedia que es necesario evitar.

El concepto “ideología de género” fue elaborado por intelectuales católicos convocados por el Vaticano para articular la resistencia contra el avance de las pautas feministas en el ámbito internacional del desarrollo, sobre todo a partir de la Conferencia Internacional sobre Población (El Cairo, 1994) y de la Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing, 1995) (Corrêa, Petchesky y Parker 2008). Ha sido divulgado a escala mundial por

los movimientos provida y contra derechos LGBTIQ+ (Kuhar y Paternotte 2017). Entre las ideas precursoras de la “ideología de género” son citados el “colonialismo sexual” y la “ideología de la muerte”, atribuidos a una agenda “ultrafeminista” (Junqueira 2017, 33), y son recurrentes en los discursos actuales de la jerarquía católica.

Esto delata un complejo ordenamiento discursivo, no necesariamente coherente con el proyecto neoliberal de otros actores políticos que se han unido a las campañas contra la “ideología de género” en la educación brasileña, pero que lo hacen en función de un antizquierdismo más difuso. En efecto, el movimiento en curso, que acciona la categoría “ideología de género” para promover la censura de los contenidos relativos a género, sexualidad y derechos humanos en las directrices de la educación básica, involucra a líderes católicos con mayor peso relativo que la querrela en torno del ESH, pero moviliza una alianza más extensa. Más allá de las convicciones religiosas, la disposición contraria a los derechos humanos que gravita allí encuentra aliados entre otros ultraconservadores, para quienes estos representan una versión actualizada de la amenaza comunista. Ello conforma una alianza estratégica más amplia, cuyo sentido común confluye en la derecha política (Miguel 2016).

Se trata del Movimiento Escuela sin Partido (MESP), también de alcance nacional. Como constata Luis Felipe Miguel, en sus orígenes ese movimiento se dedicaba a combatir un vagamente definido “adoctrinamiento ideológico” que ocurriría en la enseñanza formal brasileña, al cual identificaba como “marxista”. Crece en importancia “cuando su proyecto confluye hacia el de otra vertiente de la agenda conservadora: el combate a la llamada ‘ideología de género’” (Miguel 2016, 595). Al igual que en la controversia sobre los contenidos del ESH, el relato conspirativo agitado por el MESP apela a una noción de soberanía absoluta de la autoridad paterna sobre la educación de hijos e hijas. Según ello, a los docentes les quedaría apenas la función “técnica” de transmitir contenidos ideológicamente “neutros”.

Para Miguel, la agenda conservadora actual, de expresividad inédita en el período democrático posdictadura, combina tres vertientes de discursos reaccionarios. La primera es el ultraliberal “libertario”, al predicar un

concepto no matizado de Estado mínimo. La segunda es el anticomunista, al interpretar el crecimiento y éxito político del PT como parte de una conspiración continental de tono totalitarista. La tercera vertiente es la que el autor denomina “fundamentalista”, por su carácter dogmático, en general de tipo religioso, impulsada por el crecimiento pentecostal y la opción de las Iglesias neopentecostales de intervenir en la política de Estado. Instrumental para el avance de estas agendas y para fortalecer la posición de sus propulsores a escala nacional y local es la capilaridad de la base tanto evangélica como católica. Miguel (2016, 599) relata que, “durante la apreciación de los planes de educación, era común ver cámaras y asambleas tomadas por monjas, lado a lado con pastores de iglesias neopentecostales, presionando a diputados y concejales”.

Conclusiones

Como vimos a lo largo de este relato, el fundamento del giro conservador en política sexual está lejos de constituir apenas una cuestión de fe. En todo caso, ciertos actores agitan arbitrariamente determinadas interpretaciones de ciertos dogmas religiosos, pero sobre todo apelan a las sensibilidades arraigadas en una cultura local como estrategia para unir fuerzas y ampliar su público. Recurren a valores e identidades compartidas con ese fin. El proselitismo, la idea de captar almas, no es precisamente extraña a la evangelización. Tampoco lo son los liderazgos carismáticos, proféticos. Pero de ello, lo que me interesa resaltar es que, incluso desde el punto de vista de actores que se identifican como religiosos, no estamos hablando aquí de religión, sino de política, de política educativa, de políticas de salud, de política sexual.

Temas como las relaciones de género y la valoración de la diversidad sexual, la educación de niños y niñas y el alcance de la autonomía corporal ante dilemas médicos, están impregnados de moralidad. A partir de la modernidad, las grandes religiones intentan hegemonizar ese terreno, en respuesta al proceso de secularización, que en su origen pretendió separar los poderes religiosos de los asuntos mundanos, relegando los primeros

al plano espiritual. Así es como liderazgos religiosos son contruidos y se legitiman por su emprendimiento moral, que a veces adquiere tonalidades fanáticas. No obstante, en Brasil, a pesar del relativamente nuevo protagonismo evangélico y de la permanencia del poder católico, su supuesto “fundamentalismo” no alcanza para explicar las afinidades entre actores tanto religiosos como laicos en su accionar antiderechos. Son variados sus trayectorias y posicionamientos y existen en el universo religioso espacios de resistencia a este giro conservador.

Cabe, entonces, señalar algunos matices. Pese a su heterogénea composición, en la base del crecimiento del “pueblo de Dios” (como los líderes evangélicos se refieren al colectivo cristiano) está el pluralismo religioso constitutivo de la nacionalidad brasileña y su evidente connotación étnico-racial. Esta incluye al panteón afrobrasileño y otras múltiples religiosidades y espiritualidades sincréticas, todas en relación histórica de subordinación al estatus patrimonial de la Iglesia católica, a pesar de la separación Iglesia-Estado sancionada por la primera Constitución republicana, de 1891, y sus avatares posteriores. Las religiones afro, que durante siglos convivieron en relación sincrética con el catolicismo oficial y hasta 1945 fueron criminalizadas, hoy continúan siendo estigmatizadas, en particular por discursos pentecostales, y hostilizadas.

A diferencia de ellas, las Iglesias protestantes contestaron públicamente el estatus privilegiado de la católica, desde inicios del siglo pasado. Su presencia permanente en forma de misiones extranjeras de Iglesias metropolitanas data de entonces. Sin embargo, las Iglesias evangélicas se tornan autóctonas y crecen intensamente a partir de la década de 1970, en coincidencia con el reavivamiento del cuño conservador de la Mayoría Moral norteamericana, y compitiendo con las organizaciones de base de la teología de la liberación.

Es variable también la relación de líderes, iglesias y ministerios cristianos con esta onda conservadora. Respecto a su agenda en temas de moral sexual, han surgido a lo largo de las últimas décadas movimientos afirmativos de los derechos de las mujeres y la diversidad sexual en el seno de prácticamente todas las denominaciones religiosas, así como importantes facciones religiosas que adoptan posiciones variadas en temas como la legalización del aborto y

la aceptación de la diversidad sexual (Serra 2017). A pesar del orden hegemónico patriarcal que impera en el campo cristiano y de la prédica mayoritariamente conservadora en temáticas de género y moral sexual de sus pastores, la pluralidad del campo religioso contemporáneo va más allá. Admite no solo trayectorias y prédicas que contradicen, o al menos matizan aquella visión del mundo, sino también la emergencia de ministerios disidentes y de denominaciones como las genéricamente llamadas “iglesias inclusivas”, que privilegian la acogida de individuos que luchan por reconciliar su sexualidad disidente con sus convicciones cristianas.

El dogmatismo religioso, el oscurantismo y la argucia política de la reacción conservadora no deben hacernos olvidar la autonomía con respecto a la esfera religiosa que se guarda en nuestro orden constitucional ni aquella de los saberes científicos que inauguró el iluminismo moderno. A pesar del ideal iluminista, las religiones han secularizado de diversas maneras su actuación, aunque no menos impregnadas de moralidad, y diversos agentes están empeñados en racionalizar su accionar en relación con ellas. Así, no se trata de una lucha secular entre Estado e Iglesia, o entre ciencia y religión, sino de cómo los Estados y las sociedades regulan el alcance e incumbencia de lo religioso y cuáles saberes son los legitimados para regular conductas y expresiones públicas y privadas.

Por último, como demuestran los recursos argumentativos, los resortes institucionales y las estrategias de proselitismo, desplegados por ellos, la supuesta unidad y coherencia de cada bando antagónico en las disputas entre grupos pro y antiderechos no es otra cosa que una construcción discursiva y política. Creo importante comprender el carácter contingente de ambas construcciones y desmontar analíticamente la convicción de que se trata de poderes unificados o identidades políticas permanentes. De ese modo, es posible dimensionar también el carácter discursivo de nuestras propias intervenciones y críticas, y considerar su valor como herramientas políticas.

Referencias

- Aguião Rodrigues, Sílvia. 2014. “Fazer-se no ‘Estado’: uma etnografia sobre o processo de constituição dos ‘LGBT’ como sujeitos de direitos no Brasil contemporâneo”. Tesis de doctorado, Universidade Estadual de Campinas.
- Almeida, Ronaldo de. 2017. “A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo”. *Cadernos Pagu* 50, e175001. <https://dx.doi.org/10.1590/18094449201700500001>
- Amaya, José Fernando Serrano. 2017. “La tormenta perfecta: ideología de género y articulación de públicos”. *Sexualidad, Salud y Sociedad* 27: 149-171. <https://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.09.a>
- Agência IBGE Notícias. 2012. “Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião”. 29 de junio. <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/>
- Câmara, Cristina. 2002. *Cidadania e orientação sexual: A trajetória do Grupo Triângulo Rosa*. Rio de Janeiro: Academia Avançada.
- Carrara, Sérgio, y Adriana Vianna. 2008. “Políticas sexuales y derechos sexuales en Brasil: um estudo de caso”. En *Políticas sobre sexualidad. Reportes desde las líneas del frente*, editado por Richard Parker, Rosalind Petchesky y Robert Sember, 27-55. México: Sexuality Policy Watch.
- Carvalho, Marcos Castro, y Horacio Federico Sívori. 2017. “Ensino religioso, gênero e sexualidade na política educacional brasileira”. *Cadernos Pagu* 50, e175017. <https://dx.doi.org/10.1590/18094449201700500001>
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cornejo-Valle, Mónica, y J. Ignacio Pichardo. 2017. “La ‘ideología de género’ frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español”. *Cadernos Pagu* 50, e175009. <https://dx.doi.org/10.1590/18094449201700500009>
- Corrêa, Sonia, Rosalind Petchesky, y Richard Parker. 2008. *Sexuality, Health and Human Rights*. Nueva York: Routledge.
- Faludi, Susan. 1991. *Backlash: The Undeclared War against American Women*. Nueva York: Crown.

- Fassin, Eric. 2011. “A Double-Edged Sword: Sexual Democracy, Gender Norms and Racialized Rhetoric”. En *The Question of Gender: Joan W. Scott’s Critical Feminism*, organizado por Judith Butler y Elizabeth Weed, 143-158. Bloomington: Indiana University Press.
- Freston, Paul. 1992. “Evangélicos na política brasileira”. *Religião e Sociedade* 16: 1-2.
- Garbagnoli, Sara. 2016. “Against the Heresy of Immanence: Vatican’s ‘Gender’ as a New Rhetorical Device against the Denaturalisation of the Sexual Order”. *Religion and Gender* 6 (2): 187-204. doi: <http://doi.org/10.18352/rg.10156>
- Irvine, Janice M. 2008. “Transient Feelings: Sex Panics and the Politics of Emotions”. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 1 (14): 1-40.
- Junqueira, Rogério D. 2017. “‘Ideologia de gênero’: a gênese de uma categoria política reacionária – ou: a promoção dos direitos humanos se tornou uma ‘ameaça à família natural?’”. En *Debates contemporâneos sobre educação para a sexualidade*, organizado por Paula Regina Costa Ribeiro y Joanalira Corpes Magalhães, 25-52. Río Grande: Editora da Furg.
- Kuhar, Roman, y David Paternotte. 2017. “‘Gender ideology’ in movement: Introduction”. En *Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing against Equality*, editado por Roman Kuhar y David Paternotte, 1-22. Londres: Rowan & Littlefield.
- Leite, Vanessa. 2014. “‘Impróprio para menores?’ Adolescentes e diversidade sexual e de gênero nas políticas públicas brasileiras contemporâneas”. Tesis de doctorado, Universidad del Estado de Río de Janeiro.
- Machado, Maria das Dores Campos. 2006. *Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. Río de Janeiro: Editora FGV.
- Mariano, Ricardo. 1999. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
- Mariano, Ricardo. 2011. “Laicidad à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública”. *Civitas Revista de Ciências Sociais* 2 (11): 238-258. <http://dx.doi.org/10.15448/1984-7289.2011.2.9647>

- Miguel, Luis Felipe. 2016. “Da ‘doutrinação marxista’ à ‘ideologia de gênero’ – Escola Sem Partido e as leis da mordaza no parlamento brasileiro”. *Direito e Práxis* 15 (7): 590-621.
<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/25163/18213>
- Miguel, Luis Felipe, Flávia Biroli, y Rayani Mariano. 2017. “O direito ao aborto no debate legislativo brasileiro: a ofensiva conservadora na Câmara dos Deputados”. *Opinião Pública* 1 (23): 230-260.
<http://dx.doi.org/10.1590/1807-01912017231230>
- Montero, Paula. 2012. “Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso”. *Religião & Sociedade* 32 (1): 167-183.
<https://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872012000100008>
- Nardi, Henrique Caetano, Paula Sandrine Machado, y Raquel da Silva Silveira, orgs. 2015. *Diversidade sexual e relações de gênero nas políticas públicas: o que a laicidade tem a ver com isso*. Porto Alegre: Abrapsol/ Deriva.
- Oro, Ari Pedro. 2003. “A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 53: 53-69.
- Pierucci, Antônio Flávio. 1987. “As bases da nova direita”. *Novos Estudos* 19: 26-45.
- Scavone, Lucila. 2008. “Políticas feministas do aborto”. *Revista Estudos Feministas* 16 (2): 675-680.
<https://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2008000200023>
- Serra, Cristiana de Assis. 2017. “‘Viemos para comungar’: estratégias de permanência na Igreja desenvolvidas por grupos de ‘católicos LGBT’ brasileiros e suas implicações”. Tesis de Maestría, Universidad del Estado de Río de Janeiro.
- Vaggione, Juan Marco. 2017. “La Iglesia católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa”. *Cadernos Pagu* 50, e175002.
<https://dx.doi.org/10.1590/18094449201700500002>
- Vital da Cunha, Christina, y Paulo Victor Leite Lopes. 2012. *Religião e Política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*. Río de Janeiro: Fundación Heinrich Böll.