

**Novo ativismo
político no Brasil:
os evangélicos
do século XXI**

José Luis Pérez Guadalupe e
Brenda Carranza (Orgs.)

**Novo ativismo político
no Brasil: os evangélicos
do século XXI**

Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI

Editora responsável

Anja Czymmeck

Organização

José Luis Pérez Guadalupe e Brenda Carranza

Coordenação Editorial

Reinaldo J. Themoteo

Revisão

Leslie Sasson Cohen e Reinaldo J. Themoteo

Tradução

Leslie Sasson Cohen (p. 15-168)

Design gráfico e diagramação

Claudia Mendes

Capa

Montagem de Claudia Mendes sobre imagem de jcomp / Freepik

Impressão

Gráfica Cruzado

Dados Internacionais para Catalogação na Publicação (CIP)

Lumos Assessoria Editorial – Bibliotecária: Priscila Pena Machado CRB-7/6971

N945 Novo ativismo político no Brasil : os evangélicos do século XXI /
[organização José Luis Pérez Guadalupe e Brenda Carranza]. —
Rio de Janeiro : Konrad Adenauer Stiftung, 2020.
392 p. / 24 cm.

ISBN 978-85-7504-234-2

1. Religião e Estado – Brasil. 2. Ciência política. 3. Evangelicalismo
– Aspectos políticos – Brasil. I. Guadalupe, José Luis Pérez.
II. Carranza, Brenda. III. Título.

CDD 322.1

As opiniões externadas nesta publicação são de exclusiva responsabilidade de seus autores.

Todos os direitos desta edição reservados à

FUNDAÇÃO KONRAD ADENAUER

Representação no Brasil: Rua Guilhermina Guinle, 163 · Botafogo

Rio de Janeiro · RJ · 22270-060

Tel.: 0055-21-2220-5441 · Telefãx: 0055-21-2220-5448

adenauer-brasil@kas.de · www.kas.de/brasil

Impresso no Brasil

Sumário

- 7 **Prefácio**
- 9 **Apresentação**
- 15 INTRODUÇÃO GERAL
- 17 **Brasil e os novos atores religiosos da política latino-americana**
José Luis Pérez Guadalupe
- 111 1ª PARTE: PROCESSOS POLÍTICOS E OS EVANGÉLICOS
NA AMÉRICA LATINA
- 113 **A representação eleitoral dos evangélicos na América Latina**
Taylor C. Boas
- 131 **A Construção de uma 'Nação Cristã' na América Latina**
Guillermo Flores Borda
- 155 **Os novos 'grupos de pressão política'
dos evangélicos na América Latina**
Oscar Amat y León
José Luis Pérez Guadalupe
- 171 **Evangélicos: o novo ator político**
Brenda Carranza

- 193 2ª PARTE: EVANGÉLICOS EM TEMPOS DE CRISES NO BRASIL
- 195 **Itinerário histórico-político dos evangélicos no Brasil**
Joanildo Burity
- 217 **Players evangélicos na crise brasileira (2013-2018)**
Ronaldo de Almeida
- 237 **Retórica da perda e os Aliados dos Evangélicos na política brasileira**
Christina Vital da Cunha
- 257 **Performances eleitorais dos evangélicos no Brasil**
Fábio Lacerda
- 271 **A vertente evangélica do neoconservadorismo brasileiro**
Maria das Dores Campos Machado
- 287 3ª PARTE: AGENDA EVANGÉLICA E GOVERNO BOLSONARO
- 289 **Jair Bolsonaro: a agenda defendida em sua trajetória política**
Marina Basso Lacerda
- 309 **Mídias, religiões e política no Brasil de Bolsonaro**
Alexandre Brasil Fonseca
- 329 **Apoio evangélico a Bolsonaro: antipetismo e sacralização da direita**
Ricardo Mariano
Dirceu André Gerardi
- 351 **Bolsonaro – mito político ou líder carismático?**
Leonildo Silveira Campos
- 371 **Bolsonaro, o populismo, os evangélicos e América Latina**
Paul Freston

Prefácio

A participação de pessoas vinculadas às mais diversas denominações evangélicas na política brasileira através da eleição para cargos, tanto do Legislativo como do executivo, isso não constitui propriamente um fenômeno recente. O que há de novo neste contexto é a atitude de diversos grupos ligados a várias igrejas, que assumem uma diferente postura diante da política partidária, configurando um ativismo político que impacta de modo significativo o cenário político brasileiro, com crescente influência e agendas bem definidas. Tal protagonismo não está circunscrito ao Brasil, uma vez que se encontra inserido no contexto de uma expansão de partidos e movimentos que em geral se enquadram dentro de um viés conservador, configurando uma nova direita que vem ganhando destaque em diversas partes do mundo. O modo como este novo ativismo vem se desenvolvendo na América Latina tem despertado o interesse de diversos estudiosos de vários países, sendo que aqui destacamos as publicações *Entre Dios y el César: El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina* e também *Evangélicos y poder en América Latina*. A primeira é da autoria de José Luis Pérez Guadalupe, e foi lançada em 2017; a segunda foi organizada pelo então diretor da KAS Peru, Sebastian Grundberger, e José Luis Pérez Guadalupe, tendo sido lançada em 2018. Ambas foram publicadas pelo escritório da Fundação Konrad Adenauer no Peru em parceria com o Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC), e apresentam estudos sobre diversos países da região, investigando a crescente influência dos evangélicos no cenário político, bem como identificando as peculiaridades do fenôme-

no nos diversos países da região. O Brasil foi contemplado com um capítulo que realiza uma análise sobre a realidade brasileira. Assim como há um crescente interesse a respeito deste fenômeno na América Latina, no Brasil persistem muitos questionamentos a respeito da influência dos chamados evangélicos no cenário político, a demandar investigação.

Com o intento de investigar a crescente influência de políticos evangélicos na política brasileira, a Fundação Konrad Adenauer no Brasil lança a publicação *Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos no século XXI*. Organizada por José Luis Pérez Guadalupe e Brenda Carranza, esta obra é composta por uma robusta introdução sobre a relação entre o Brasil e os novos atores religiosos em nível regional mais catorze capítulos que investigam diversos dos mais importantes aspectos do assunto. Escritos por um renomado grupo de especialistas, possuidores de ampla experiência e dedicação ao tema, os capítulos estão distribuídos em três seções: Evangélicos na América Latina: processos políticos, Evangélicos em tempos de crises no Brasil e agenda evangélica e o governo Bolsonaro, de modo a abarcar um variado conjunto de tópicos, de modo complementar. Registramos nosso agradecimento a todos os envolvidos neste projeto que ora se concretiza neste livro. Fazemos aqui o voto de uma leitura proveitosa a todas e a todos que se interessarem por este trabalho, com a expectativa de que possa contribuir positivamente nos debates sobre tão importante temática.

ANJA CZYMMECK

Diretora da Fundação Konrad Adenauer no Brasil

Apresentação

A partir do ano 2015, a Konrad Adenauer Stiftung (KAS) se interessou nas novas relações entre religião e política do nosso Continente, por isso promoveu e patrocinou uma primeira pesquisa, encarregando ao Dr. José Luis Pérez-Guadalupe (teólogo e sociólogo peruano) de a realizar. O primeiro resultado foi o livro: *Entre Dios y el César: el impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina* (Lima: KAS – IESC 2017). Logo depois, o mesmo autor, junto com Sebastian Grundberger e mais doze pesquisadores latino-americanos, abordam a inserção política dos evangélicos em dez países da Região, resultando no segundo produto editorial: *Evangélicos no Poder na América Latina*, (Lima: KAS – IESC 2018; 2019, 2ª Ed.). Esse livro já foi apresentado em 10 países, em diversas oficinas organizadas pelas Nações Unidas e conta com sua versão em inglês *Evangélicos and political power in Latin America* (Lima: KAS – IESC 2019).

É parte do ideário da KAS que ao apoiar projetos de pesquisa e publicação sejam realizados seminários que viabilizem a discussão entre autores, estabelecer uma sinergia intelectual que permita o livre intercâmbio de saberes e experiências entre os participantes e afinar entre todos o projeto editorial. O encontro é, também, um tempo *ad hoc* para que cada autor apresente as ideias fundamentais do capítulo redigido, a fim de submeter seu texto a uma avaliação entre pares, prévia publicação. Assim, enquanto exercício de discussão e livre circulação de ideias o Seminário de Autores permite a apropriação do processo de publicação e divulgação do texto, pois é nele que os autores sugerem o título do

texto, aprovam o fluxograma editorial e se comprometem na sua realização. Assim sendo, a KAS tem realizado diferentes encontros entre os autores e especialistas da região em Lima (2017 y 2018) e Cuzco (2019).

Paralelamente, fruto desta experiência de investigação e publicação continental, a KAS viu como conveniente aprofundar o caso do Brasil, tanto por suas dimensões populacionais e sua diversidade fenomenológica, como pelas possibilidades de irradiação ao resto de América Latina. Com este motivo, desde o fim de 2018 foram convidados os melhores pesquisadores brasileiros y latino-americanos para aprofundar o caso brasileiro dentro do contexto de América Latina, dando como resultado um primeiro encontro, no fim de 2019 em São Paulo, focado na discussão dos 15 textos aqui reunidos nesta publicação. A estrutura do livro obedece a lógica que integra sua concepção original, qual seja a de observar o processo que configura a ascensão política às instâncias de poder dos evangélicos, tanto na América Latina quanto no Brasil. Evangélicos aqui denominados genericamente, mas que para a academia configura uma unidade empírica, histórica e analiticamente constituída, como se verá no decorrer da introdução dos capítulos do livro.

Assim, na introdução: *Brasil e os novos atores religiosos da política latino-americana* de José Luis Pérez Guadalupe, situa o leitor num quadro analítico que permite compreender o repertório que acompanha a inserção evangélica na esfera pública e como dispositivos ideológicos são acionadas no exercício do poder Legislativo ou Executivo. Ao mesmo tempo, nessa seção apresentam-se dados estatísticos, acontecimentos e circunstâncias que permitem recompor a curva ascendente no exercício e representação política evangélica, tanto no Brasil, quanto na América Latina.

Enquanto a primeira parte: *Processos políticos e os evangélicos na América Latina*, oferece uma visão, sincrônica e diacrônica, de como o cristianismo evangélico contemporâneo vem operando na sua recém-chegada à disputa de representação política. Por isso, os capítulos:

A representação eleitoral, de Taylor Boas, *A construção de uma nação cristã na Latino-americana*, de Guillermo Flores Borda, e *Os evangélicos e suas novas estratégias de pressão política na América Latina*, de Oscar Amat y León e José Luis Perez Guadalupe, contribuem na compreensão das tensões vivenciadas pelos evangélicos ao participarem de pleitos eleitorais. De um lado, eles terão que equacionar suas ambições políticas com determinados discursos teológicos, gerando tensões internas nas instituições de origem. De outro lado, na disputa pragmática pelo poder, esses mesmos grupos tem que negociar com outros setores sociais e políticos a sua concepção de nação cristã e códigos de moralidades, sexual e de costumes. Isso porque nos regimes democráticos compreensões de nação e dessas moralidades não podem se constituir numa imposição para todos os cidadãos e cidadãs, mesmo que veladamente seja arguido como o direito de liberdade religiosa em nome de uma maioria demográfica.

A segunda parte, *Evangélicos em tempos de crises no Brasil*, é um caleidoscópio analítico que situa, histórica e empiricamente, o segmento evangélico na política brasileira. Apontam as nuances de um itinerário histórico-teológico em solo brasileiro e as consequências das opções políticas de grupos, lideranças e agentes pastorais. Seis são os capítulos que percorrem a trajetória político-institucional desse grupo religioso, revelando a sua consolidação como ator político no país. Começa com o capítulo de Brenda Carranza, *Evangélicos: o novo ator político*; seguido por *Itinerário histórico-político dos evangélicos no Brasil* de Joanildo Burity; *Players evangélicos na crise política brasileira* de Ronaldo Almeida; *Retórica da perda e os aliados dos evangélicos na política brasileira* de Christina Vital-Cunha; *Performances eleitorais dos evangélicos no Brasil* de Fabio Lacerda; e finalmente, *A vertente evangélica do neoconservadorismo brasileiro* de Maria das Dores Campos Machado, proporcionam no seu conjunto diversas chaves de leitura ao que, desde as manifestações multitudinárias do Brasil em 2013, convencionou-se em chamar de “crise brasileira”. Nesse percurso, os autores e autoras salien-

tam como os evangélicos, enquanto ator político emergente, costumam um entrançado tecido de alianças e coalisões que lhes permite serem protagonistas na esteira eleitoral das eleições de 2018.

Finalmente, a terceira parte: Agenda evangélica e Governo Bolsonaro precipita esse livro para o exame do cerne da polarização social e política da atual conjuntura brasileira. Somados os textos sinalizam para os fatores que favoreceram a inclusão decisiva dos evangélicos no pleito eleitoral que deu a vitória ao Presidente. Os capítulos: *Jair Messias Bolsonaro: a agenda defendida em sua trajetória política*, de Marina Basso Lacerda; *Mídias, religiões e política no Brasil de Bolsonaro* de Alexandre Brasil Fonseca; *Apoio evangélico a Bolsonaro: antipetismo e sacralização da direita*, de Ricardo Mariano e Dirceu André Gerardi; *Bolsonaro: mito político ou líder carismático?* de Leonildo Silveira Campos, abordam, empírica e analiticamente, a trajetória política do candidato Bolsonaro e sua campanha eleitoral. Essa última, como é de domínio público, sub suspeita de estar baseada no formato *broadcast*, de disseminação de desinformação e *fake-news*, notícias falsas que se constituem num enfraquecimento dos mecanismos democráticos. Ao longo dos capítulos percebe-se uma simbiose entre a agenda moral religiosa e o ideário do candidato Bolsonaro, fato que parece vir a se prolongar após as eleições de 2018. Mais ainda, tudo parece indicar que tal simbiose encaixa com os interesses conservadores de certos setores sociais e religiosos, representados por lideranças parlamentares e/ou pastorais, configurando uma elite parlamentar e pastoral evangélica. O texto *Bolsonaro, o populismo, os evangélicos e América Latina* de Paul Freston, que encerra esta coletânea, indaga a viabilidade do modelo de atuação política evangélica brasileira reverberar no resto do Continente.

Na sua totalidade, os textos oferecem as análises sobre a participação evangélica nos processos eleitorais, ora revelando a capacidade de mobilização religiosa eleitoral, as motivações, estratégias de participação partidária, os esquemas institucionais e as legitimações teológicas dessa atuação, ora descrevendo as nuances dos sistemas partidários lo-

cais, as agendas que pautam a ingerência na formulação de políticas públicas e a gênese da crise política do Brasil, datada em 2013.

Os destaques que se depreendem dos textos encontram-se nas dinâmicas transnacionais e temporais das campanhas eleitorais, o comum denominador teológico da direita cristã norte-americana e sua sacralização na ascensão ao poder, tanto de Donald Trump (USA) quanto de Jair Bolsonaro (Brasil). Há também o destaque da capitalização de sentimentos públicos que emergem perante contextos de insegurança, condensando-se em retóricas de perda social, econômica e religiosa, como estratégias comunicacionais.

A publicação desta coletânea, **Novos atores políticos no Brasil: os evangélicos do século XXI**, fruto de dois anos de esforço e articulação com a KAS, respondeu ao compromisso dos editores e autores de fazer um cuidadoso trabalho, que permitisse contrastar evidências, com base em dados objetivos e estatísticos, de fornecer correlações sistêmicas, ao sinalizar variáveis estruturais, históricas e pontuais, ou de sugerir perspectivas epistemológicas. Enfim, é nessa tradição acadêmica e persistência da missão científica que este livro se sustenta. Os editores e os autores que aspiram a dar uma contribuição a mais, para a compreensão daquilo que possa ser chamado de realidade religiosa e da sua incidência política no Brasil e na América Latina, agradecem o incondicional apoio da KAS que fez possível essa pesquisa e publicação.

JOSÉ LUIS PÉREZ GUADALUPE
BRENDA CARRANZA

Introdução geral

Brasil e os novos atores religiosos da política latino-americana

José Luis Pérez Guadalupe¹

Resumo

Este capítulo analisa as novas relações entre religião e política na América Latina, sobretudo, em relação à nova incursão evangélica na política partidária, com ênfase especial no caso do Brasil. Nesse sentido, concentra-se em sete pontos principais: (1) o aumento percentual de evangélicos em toda a América Latina, (2) motivação religiosa para entrar na política partidária, (3) a nova teologia neopentecostal que sustenta essa entrada na política, (4) as diferentes formas de participação política dos evangélicos no continente, (5) os três modelos sub-regionais de participação política, (6) o suposto voto confessional evangélico e, (7) a sub-representação política dos evangélicos no Brasil e no resto da América Latina.

1 Professor-Pesquisador: Universidad del Pacífico, Vice-presidente do Instituto de Estudos Sociais Cristãos (IESC). Doutor: Ciências Políticas e Sociologia / Universidad de Deusto; Mestrados: Criminologia / Universidad del País Vasco; Administração e Habilidades de Gerenciamento / Escuela de Alta Dirección y Administración (Espanha); Antropologia / Pontificia Universidad Católica del Peru / PUC-Peru. Graduação: Educação / PUC-Peru; Ciências Sociais / Pontificia Universidad Gregoriana; Sagrada Teologia / Facultad de Teología Pontificia e Civil de Lima. Publicações recentes: *Evangelicals and political power in Latin America* (IESC-KAS, 2019); *Entre Dios y el César* (IESC-KAS, 2017).

Introdução

Me incomodaria que houvesse casamento entre o fundamentalismo religioso e a direita política. A extrema direita não tem interesse na religião, exceto para manipulá-la.

Billy Graham

Analisar um fenômeno tão complexo quanto o religioso em uma região tão diversa quanto a América Latina é um empreendimento de grande envergadura. E se também quisermos incorporar o fator político a essa análise, nosso universo de estudos pode se tornar inexequível. Nesse sentido, embora desejemos examinar esses dois fenômenos (religioso e político) no contexto latino-americano, é necessário restringir nossos objetivos e escopo para que nossa pesquisa seja viável. É por isso que queremos focar nossa contribuição na análise das novas relações entre religião e política na região durante as últimas décadas, acima de tudo, em relação à nova incursão evangélica na política partidária em quase todos os países do continente. Da mesma forma, queremos contrastar esse fenômeno com o que está acontecendo no Brasil (que tem particularidades próprias devido à sua grande extensão e diversidade social), embora compartilhe com os outros países do continente as mesmas dinâmicas e tendências gerais que estão transformando os evangélicos nos novos atores religiosos da política latino-americana.

Há poucos anos, falar sobre ‘evangélicos e política’ era simplesmente um paradoxo, porque havia um entendimento claro de que ‘irmãos’ não deveriam se relacionar com o mundo e menos ainda com a política, uma vez que ela contaminava e sujava os cristãos (a “greve social e política” da qual falou Lalive D’Epinay no final dos anos sessenta). No entanto, essas concepções bíblico-teológicas sobre o mundo e a política mudaram radicalmente no continente, e os novos evangélicos latino-americanos não apenas participam e desfrutam do mundo sem o menor remorso (‘teologia da prosperidade’), como também buscam purificá

-lo ('teologia da guerra espiritual') e conquista-lo ('teologia de domínio' ou 'reconstrucionismo'). Nesse sentido, os evangélicos deixaram de se perguntar se deveriam ou não participar da política, e passaram a se perguntar de que maneira deveriam fazer isso e em quem deveriam votar. Por exemplo, no Brasil, a partir de 1986, o entendimento tradicional de que *crente não mexe em política* transformou-se no entendimento de que *irmão vota em irmão* (cunhado por Josué Sylvestre e popularizado por Paul Freston).

Portanto, acreditamos que a grande novidade dessas últimas décadas não seja, *stricto sensu*, a incursão da religião na política latino-americana, uma vez que sempre houve relação entre elas; mas a substituição dos católicos experientes pelos 'novos cristãos' (os evangélicos) nesse relacionamento. Os evangélicos, na prática, são os novos atores religiosos da política latino-americana, e isso ocorre porque certos líderes evangélicos pretendem estender sua militância religiosa à esfera pública e converter o seu 'capital religioso' em um rentável 'capital político'.

No entanto, essa nova incursão política dos evangélicos na América Latina, não foi fruto apenas do aumento percentual de sua população em todos os países da região nos anos setenta, mas também de outros fatores concomitantes que facilitaram ou desencadearam essa nova aventura política. Ou seja, os evangélicos foram mais propensos a entrar na arena política também graças à crise de ideologias e partidos políticos observada ao final das ditaduras e conflitos armados, à entrada de novos atores sociais na política, à redução do projeto eleitoral, à promulgação de novas constituições, etc., porém nenhum desses fatores garantiu sucesso eleitoral. Inicialmente, os evangélicos da América Latina foram incentivados a participar de disputas políticas (especialmente legislativas) com dois objetivos que alcançaram o consenso dos evangélicos de cada país: (a) evitar perder as realizações das últimas décadas em termos de liberdade de religião e (b) ser social e legalmente reconhecidos com o mesmo status da Igreja Católica e gozar dos mesmos 'privilégios'; isto é, eles não apenas buscavam garantir 'liberdade religiosa', mas também alcançar

‘igualdade religiosa’. Isso os levou a formar, na década de oitenta, em todo o continente, movimentos e partidos políticos caracterizados por dois aspectos: seu fracasso eleitoral e a natureza efêmera de sua existência. Somente algumas décadas depois é que eles passaram a focar seus objetivos na “agenda moral” e contra o que chamam de “ideologia de gênero”, o que lhes rendeu mais apoio dos fiéis. Atualmente, eles se concentram em iniciativas de políticas públicas (especialmente em educação, saúde e família) por meio de seus congressistas ou “bancadas evangélicas” e “grupos de pressão” ou clientelismo eleitoral com os governantes da vez.

Nesse sentido, é interessante notar que o gatilho que levou os evangélicos a participarem da política nos anos 80 foi a suposta ameaça católica de restringir a liberdade religiosa em todo o continente; enquanto agora, os evangélicos buscam alianças de valor político com seus históricos rivais religiosos com o objetivo de implementar agendas “morais” e políticas comuns. Também é curioso notar que o único tema que consegue unir todos os evangélicos de cada país são os supostos inimigos comuns, que, antes eram o comunismo e o catolicismo, e agora é a chamada ‘ideologia de gênero’.

Ao resumirmos as mudanças no panorama religioso latino-americano dos últimos 50 anos – após o monopólio religioso da Igreja Católica por quase cinco séculos – notamos três características fundamentais: a) o notável crescimento numérico das igrejas evangélicas às custas de um enfraquecimento da Igreja Católica; b) o aparecimento de um grupo de latino-americanos que não têm mais nenhuma ‘filiação religiosa’, como o segundo grupo com maior crescimento; c) o posicionamento dos evangélicos como importantes atores sociais e políticos em toda a região. Embora seja necessário esclarecer que a América Latina ainda é amplamente religiosa (entre 80 e 90% dos latino-americanos se chamam cristãos-católicos ou evangélicos), e que o ateísmo é um fenômeno minoritário (ao contrário da Europa). Dentro dessas tendências ou características gerais, também podemos encontrar alguns países que poderíamos chamar de ‘atípicos’, mas por diferentes motivos:

- **Uruguai**, por ter sido o primeiro país latino-americano a estabelecer a separação oficial entre Igreja e Estado, permanecer historicamente laico ou 'laicista' e ter uma população esclarecida secular e plural. É o único país que tem endemicamente uma porcentagem maior de pessoas sem filiação religiosa do que de evangélicos. Além disso, o catolicismo também diminuiu sua porcentagem (como em todos os países da América Latina), mas não por causa da influência evangélica, e sim por causa do crescimento daqueles que não têm mais filiação religiosa, que se tornará maioria no Uruguai em poucos anos (grupo maior que o de católicos).
- **México**, por ser um país histórica e formalmente laico (em que o Estado não mantém relações formais com a Santa Sé ou dá apoio à Igreja Católica Mexicana, como acontece em outros países) e, ao mesmo tempo, ter uma maioria de pessoas profundamente religiosas, sobretudo católicos 'guadalupanos'. Somente nas últimas décadas o México quebrou a tradição de "Estado laico" estabelecendo relações com o Vaticano, em 1992, e permitindo que o fator religioso entrasse na política de fato. Além disso, o México tem um baixo crescimento evangélico que apenas começou a surgir nos últimos anos, mas que é notoriamente distante dos números observados em seus vizinhos da América Central.
- **Brasil**, por ser um país tão profundamente religioso (ou espiritual) e contar com grande diversidade religiosa. Conseguiu formalmente inserir na política nacional as grandes igrejas cristãs, que não têm mais receio em participar 'oficialmente' na política partidária por meio de um 'voto denominacional'. Tanto é assim, que a participação ativa das igrejas pentecostais já faz parte do cenário político brasileiro. Embora não seja o país com as maiores porcentagens da população evangélica (como observado na América Central, por exemplo), é o país que melhor fez uso de seu capital religioso na esfera política e o que colo-

cou com mais êxito suas convicções religiosas na agenda política, com o slogan de converter ‘seu’ pensamento cristão em ‘política pública’.

Nesse sentido, podemos dizer que extrapolar para toda a América Latina o caso do México, Uruguai ou Brasil (como alguns autores fazem) denotaria um desconhecimento da realidade religiosa latino-americana, pois esses países apresentam uma experiência particular e diferenciada dos demais países do continente. Por esse motivo, seria mais apropriado propor tendências regionais e sub-regionais predominantes e, obviamente, reconhecer nelas as particularidades históricas de cada país. O Chile, por exemplo, agora tem uma alta porcentagem de cidadãos sem ‘filiação religiosa’, maior que a porcentagem de evangélicos (o que o aproximaria do caso uruguaio), e os poucos representantes evangélicos no Congresso chileno estão mais próximos do pentecostalismo clássico do que de neopentecostalismo, ao contrário do que acontece nos demais países da região. Entretanto, apesar disso, o Chile manteve em grande parte as mesmas tendências gerais que seus outros vizinhos da América do Sul. Como se pode supor, as particularidades do caso brasileiro são mais relevantes para toda a região do que as do México ou Uruguai, devido às dimensões e ao desenvolvimento dessa experiência, mas, acima de tudo, devido ao seu potencial de irradiação.

Por outro lado, é incontestável que o ano de 2018 representou a consolidação das igrejas evangélicas como os novos atores políticos da América Latina. Basta lembrar que, em fevereiro daquele ano, um deputado evangélico, Fabricio Alvarado, surpreendentemente venceu o primeiro turno das eleições na Costa Rica com um discurso puramente religioso e moral, alcançando um quarto das cadeiras do Congresso da Costa Rica. Em julho do mesmo ano, um candidato de esquerda, Andrés Manuel López Obrador (AMLO), venceu as eleições no México com o apoio expresso de um partido evangélico, o Partido Encontro Social (PES), e prometeu criar uma ‘constituição moral’ e submeter as questões da chamada ‘agenda moral’ a um referendo nacional. E, em

outubro de 2018, Jair Messias Bolsonaro, deputado de direita, venceu as eleições no Brasil, não apenas com atitudes machistas e xenófobas, mas também com um discurso pró-vida e pró-família (e contra o aborto e o casamento entre pessoas do mesmo sexo), pelo qual recebeu o apoio oficial de grandes igrejas evangélicas, especialmente as das linhas pentecostal e neopentecostal.

A ocorrência desses três casos no mesmo ano (além de haver um presidente evangélico na Guatemala, Jimmy Morales e um presidente evangélico interino na Bolívia em 2019-2020) demonstra o impacto que os evangélicos alcançaram no continente² e a grande versatilidade de seu apoio político a diferentes partidos e tendências, o que está longe de sua inclinação clássica das décadas de 60 e 70, de apoiar apenas ditaduras militares e partidos de direita. O caso mais palpável é o dos pentecostais brasileiros que durante anos apoiaram o governo de esquerda de Luis Inacio Lula da Silva e Dilma Rousseff, e agora apoiam com igual fervor o governo de direita de Jair Bolsonaro. Nesse sentido, não há dúvida de que os evangélicos na América Latina já se estabeleceram como importantes atores políticos em toda a região, capazes de inclinar a balança eleitoral de qualquer país se conseguirem alcançar a unidade em suas preferências políticas, como aconteceu (de acordo com as análises mais importantes) no Plebiscito da Colômbia (2016) e nas eleições da Costa Rica e do Brasil (2018).

Dentro dessa visão continental, o governo Bolsonaro, com o apoio explícito da maioria dos setores evangélicos pentecostais, ganhou relevância internacional, não apenas porque o Brasil é o país com o maior número de católicos do mundo (e com o maior número de evangélicos

2 De modo geral, chamaremos de 'evangélicos' na América Latina a todos os grupos cristãos de cunho protestante que, em alguma medida, focam sua atividade eclesial na evangelização e conversão. Além das diferenças doutrinárias ou denominacionais que eles podem ter com seus ancestrais protestantes, os evangélicos são fundamentalmente igrejas missionárias 'com membros voluntários,' cristocêntricas e bibliocêntricas. Dentre eles, podemos encontrar, historicamente, desde denominações mais tradicionais, como presbiterianos, batistas e metodistas, até 'evangelizadores', pentecostais, neopentecostais, igrejas livres etc..

do continente), mas porque é o país com a maior população da América Latina e a maior economia da região. Por isso, despertou grande interesse a vitória de Bolsonaro nas eleições com um discurso liberal na economia, e ao mesmo tempo conservador nos valores morais, e com o voto preferencial dos evangélicos que compreendem quase um terço da população brasileira (DATAFOLHA, 2018). Esse é um fato que não devemos esquecer, pois se todos os evangélicos brasileiros estivessem unidos, seriam o maior movimento ou partido político do Brasil. De fato, atualmente a chamada bancada evangélica é maior (com 16%) do que a bancada do Partido dos Trabalhadores, e até do que a bancada do presidente Bolsonaro (ambas com aproximadamente 10%).

Esses eventos fizeram com que a comunidade internacional estivesse muito atenta ao curso que a administração de Bolsonaro poderia seguir, principalmente devido à influência que seu governo, com o apoio de evangélicos conservadores (e o apoio de Donald Trump), poderia ter sobre o resto da América Latina. No entanto, seria possível a fácil transmissão de uma experiência social, religiosa ou política brasileira para o resto do continente? Os fatos nos mostram que existem razões para responder nos dois sentidos³.

Por outro lado, embora coloquialmente, é comum dizer que ‘o Brasil é um continente’, devido à sua população e suas dimensões, não se pode afirmar que ‘o Brasil é uma ilha’. O país é parte constitutiva da América Latina, com as mesmas tendências que afetam toda a região e com tudo o que implica em elementos interculturais, econômicos, sociais, etc. Por isso, é importante analisar, não apenas a influência do contexto latino

3 Podemos ver, por exemplo, um modelo de corrupção brasileira como o da Odebrecht, que se expandiu rapidamente para outros países da região; enquanto um modelo bem-sucedido de igreja neopentecostal no Brasil, como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), foi um fracasso nos demais países do continente (exceto e, relativamente, na Argentina), onde os evangélicos nem sequer a reconhecem como parte deles e ‘Pare de Sofrer’ é vista como um empreendimento econômico religioso estranho e com um ‘perfil’ (ou máscara) pentecostal.

-americano no Brasil, mas o impacto que o Brasil pode ter nos demais países do continente, especialmente com essa nova relação entre ‘religião e política’ e, mais especificamente, entre as novas igrejas evangélicas de estilo pentecostal (neopentecostalismo) e o governo Bolsonaro. De fato, a formação de seu primeiro Gabinete de Ministros marcou as tendências e as prioridades de seu governo: 6 ex-militares em vários Ministérios, um economista neoliberal no Ministério da Economia e uma pastora pentecostal (entre outros evangélicos no gabinete) no novo Ministério das Mulheres, Família e Direitos Humanos.

Da mesma forma, constatamos que muitos estudos sócio-religiosos brasileiros ocasionalmente levam em consideração a realidade de outros países latino-americanos e, muitas vezes, suas análises restringem-se a uma perspectiva nacional, sem incorporar uma visão regional. Da mesma forma, essas pesquisas, em seus referenciais (conceituais ou teóricos), parecem voltar-se mais a autores americanos e europeus do que a latino-americanos. Em outras palavras, vemos que na pesquisa brasileira sobre esses fenômenos religiosos e políticos, a América Latina está ausente. Da mesma forma, alguns desses estudos limitam-se a uma descrição do fenômeno, sem a possibilidade de estender suas conclusões para um contexto nacional e menos ainda regional. Nesse sentido, é cada vez mais importante e necessário resgatar e dar relevância os autores que conseguem superar esse ‘conformismo acadêmico’ e fazer análises e projeções sólidas de uma realidade, em si mesma tão ampla, variada e complexa quanto a realidade religiosa e política brasileira.

É por tudo isso que, neste capítulo, queremos mostrar os padrões históricos, tendências e dinâmicas continentais em relação à nova incursão dos evangélicos na política latino-americana e, nesse contexto, mostrar as particularidades do caso brasileiro. Para isso, focaremos em 7 pontos principais: o avanço percentual dos evangélicos em toda a América Latina, a motivação religiosa dos evangélicos para entrar na política partidária, a nova teologia neopentecostal que apoia essa entrada na política, as diferentes formas de participação política dos evan-

gêlicos no continente, os três modelos sub-regionais de participação política, o suposto voto confessional evangélico e a sub-representação política dos evangélicos no Brasil e no resto da América Latina.

1. O avanço numérico dos evangélicos no Brasil e na América Latina

De acordo com o *Latinobarômetro* (2014), os evangélicos conquistaram muito espaço em toda a região, e há países em que estão muito perto de atingir numericamente os católicos, como Honduras com 41% de evangélicos e 47% de católicos, Guatemala com 40 % de evangélicos e 47% de católicos, Nicarágua com 37% de evangélicos e 47% de católicos, etc. Da mesma forma, no Brasil, país com o maior número de católicos do mundo, em 18 anos (1995-2013), houve redução de 15 pontos percentuais da população católica enquanto o número de evangélicos aumentou esses mesmos 15 pontos perdidos pelo catolicismo. Paraguai e Equador são os únicos países do continente em que o catolicismo excede 80%, enquanto em outros países a não filiação religiosa cresce mais do que os próprios evangélicos, como no caso do Uruguai, com 38% sem filiação religiosa, 13% de evangélicos e 41% de católicos. No entanto, independentemente de quais são os números específicos, todos os dados mostram que nos últimos cinquenta anos houve uma diminuição sustentada do catolicismo na América Latina e, por sua vez, um crescimento evangélico quase na mesma proporção da queda católica, não esquecendo que os latino-americanos sem filiação religiosa são o segundo grupo em crescimento. Por esse motivo, atualmente, apenas um em cada dois uruguaios, hondurenos, nicaraguenses, guatemaltecos, salvadorenses e porto-riquenhos é católico. No entanto, na esfera continental, vemos que o catolicismo ainda é a religião majoritária (não mais hegemônica ou dominante), com 67%, bem abaixo dos 92% que possuía em 1970 (uma queda de 25 pontos em menos 50 anos).

A seguir, veremos algumas tabelas do Pew Research Center (com dados similares aos do Latinobarômetro de 2014) sobre a evolução religiosa das últimas décadas no mutável cenário latino-americano:

TABELA 1. Afiliaciones religiosas de los latinoamericanos

	Católico	Protestante	Sin afiliación	Otro
Predominante católico				
Paraguay	89	7	1	2
México	81	9	7	4
Colombia	79	13	6	2
Ecuador	79	13	5	3
Bolivia	77	16	4	3
Perú	76	17	4	3
Venezuela	73	17	7	4
Argentina	71	15	11	3
Panamá	70	19	7	4
Mayoría católica				
Chile	64	17	16	3
Costa Rica	62	25	9	4
Brasil	61	26	8	5
Rep. Dominicana	57	23	18	2
Puerto Rico	56	33	8	2
Hispanos en EE. UU.	55	22	18	5
Mitad católica				
El Salvador	50	36	12	3
Guatemala	50	41	6	3
Nicaragua	50	40	7	4
Menos de la mitad católica				
Honduras	46	41	10	2
Uruguay	42	15	37	6
Total regional*				
(con ajuste según el tamaño de la población de cada país)	69	19	8	4

QCURREL

*El total regional no incluye a los hispanos de EE.UU.

Es posible que los porcentajes no sumen 100 debido al redondeo.

PEW RESEARCH CENTER

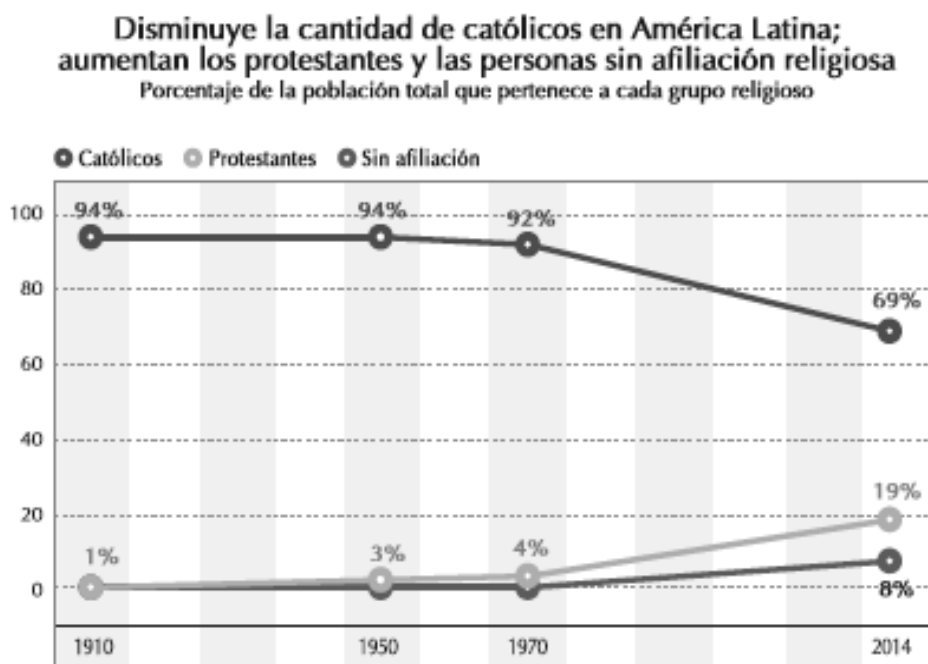
Esta tabela resume a situação religiosa de todo o continente e mostra dados precisos sobre a religiosidade latino-americana: católicos, evangélicos, aqueles que têm outras crenças e aqueles que não são filiados a nenhuma. Como pode ser observado, a média de católicos na América Latina caiu para 69%, a de evangélicos subiu para 19%, a daqueles sem afiliação religiosa também aumentou para 8% e aqueles com outras crenças permanecem em 4%. Em termos gerais, podemos ver que o catolicismo ainda retém dois terços da religiosidade no continente. Perdeu o monopólio, mas mantém a maioria (ainda). Por sua vez, os evangélicos têm um quinto da população latino-americana, mas com grandes bolsões de seguidores, como os países da América Central. A previsão para o ano 2020 no continente é de haver: aproximadamente, entre 60 e 65% de católicos, entre 20 e 25% de evangélicos e entre 10 e 15% sem filiação religiosa.

É importante notar que o compromisso dos fiéis com a sua igreja, seja ela católica ou evangélica, varia consideravelmente, indicando que a militância em cada uma delas é diferente da mera associação. Nesse sentido, é necessário diferenciar confessionalismo de compromisso religioso, uma vez que os evangélicos tendem a ser muito mais militantes e comprometidos com suas igrejas do que aqueles que se declaram católicos; isto é, que o percentual evangélico não pode ser comparado apenas em termos quantitativos (de pertencimento) com o percentual de católicos, uma vez que, regularmente, aqueles que se declaram evangélicos estão muito mais envolvidos com suas igrejas do que aqueles que se declaram católicos.

A figura a seguir mostra as tendências históricas que marcaram as mudanças religiosas em escala regional no século passado. Nota-se que, em 1910, 94% dos latino-americanos eram católicos, apenas 1% eram protestantes e não havia migração entre as diferentes religiões. Também podemos observar que o catolicismo na primeira metade do século passado, de 1910 a 1950, permaneceu em 94%, os evangélicos subiram 2 pontos e aqueles que não mostraram filiação religiosa não figuravam

nas estatísticas. Nos vinte anos seguintes, de 1950 a 1970, o catolicismo caiu 2 pontos e o evangelismo aumentou apenas 1 ponto, isto é, também não houve grande variação. As grandes mudanças ocorreram apenas a partir de 1970, e de lá até 2014, podemos ver que o catolicismo caiu 23%, o movimento evangélico cresceu 15% e os sem religião agora alcançam 8%. Em suma, nos últimos cinquenta anos, houve mais mudanças religiosas do que nos quase cinco séculos anteriores. Esta é a verdadeira transformação do panorama religioso latino-americano.

FIGURA 1. Mudança religiosa da América Latina no século passado



Los cálculos históricos provienen de World Religion Database y los censos de Brasil y México. Los cálculos de 2014 se basan en la encuesta de Pew Research Center. Para más información sobre cómo se realizaron los cálculos de población, consultar la metodología de este informe.

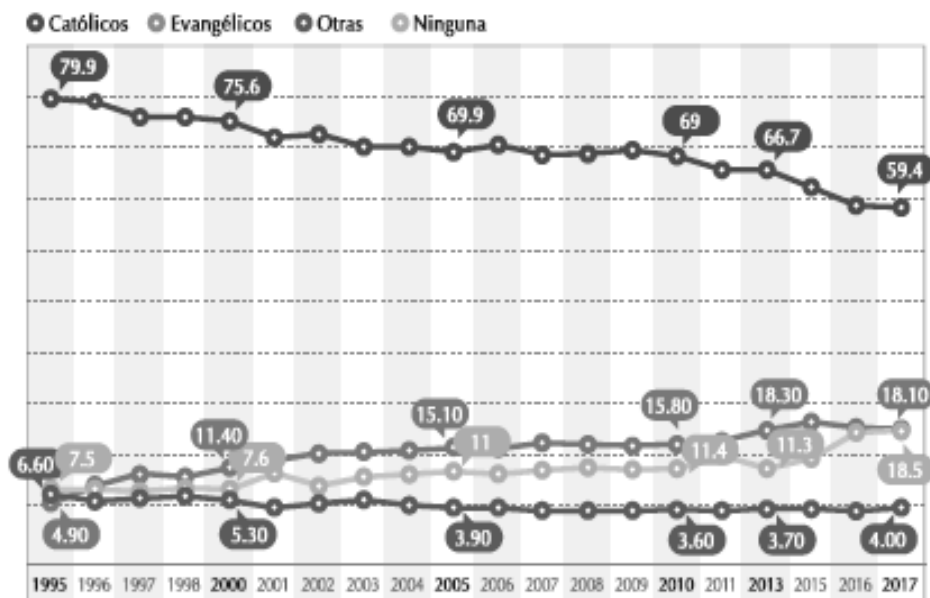
Los porcentajes de cada año pueden no sumar el 100% debido al redondeo y la pequeña porción de los demás grupos religiosos que no se muestran en este cuadro. Los cálculos abarcan 18 países y el territorio estadounidense de Puerto Rico.

PEW RESEARCH CENTER

Entretanto, esse panorama poderia ser ainda pior para a Igreja Católica se confirmarmos as informações mais recentes do banco de dados atualizado online do Latinobarômetro (2019), onde podemos encontrar números mais radicais em relação à desfiliação católica nos últimos anos. De acordo com essa fonte, de 2013 a 2017, os católicos latino-americanos teriam passado de 66,7% para 59,4%, aqueles que não têm mais filiação religiosa teriam aumentado de 11,3% para 18,5%, e os evangélicos permaneceriam em 18%, da mesma maneira que aqueles que professam outras religiões, que teriam continuado com seus 4%, em média⁴. A informação mais importante que esses números mostram – se confirmados – é a estagnação do crescimento evangélico (embora seja mais provável que ocorra uma desaceleração do que uma estagnação) e um forte aumento daqueles que não têm religião perante o declínio católico. Em outras palavras, de acordo com esses dados, a nova migração religiosa não seria mais apenas do catolicismo para o evangelismo – como aconteceu no século passado – mas do catolicismo diretamente para a desfiliação religiosa, uma vez que os números mostram que os 7 pontos percentuais que o catolicismo supostamente teria perdido em apenas quatro anos, teriam sido acrescentados àqueles que não professam mais nenhuma religião. Essa nova tendência pode ser vista no Chile, por exemplo, onde os evangélicos permaneceram em 17% nos últimos anos, enquanto os católicos continuam em declínio, porém seria necessário aguardar a confirmação da tendência nos outros países da região para poder determiná-la como uma tendência continental.

4 Na categoria 'Evangélicos' estariam: batistas, metodistas, pentecostais, evangélicos sem especificação e protestantes; na categoria 'Nenhuma': agnósticos, ateus, nenhuma, não respondeu ou não sabe; e em 'Outras': adventistas, testemunhas de Jehvá, mórmons, judeus, devotos sem igreja, cultos afro-americanos e outras. Latinobarômetro (2019).

FIGURA 2. Evolução religiosa na América Latina. Porcentagem 1995-2017



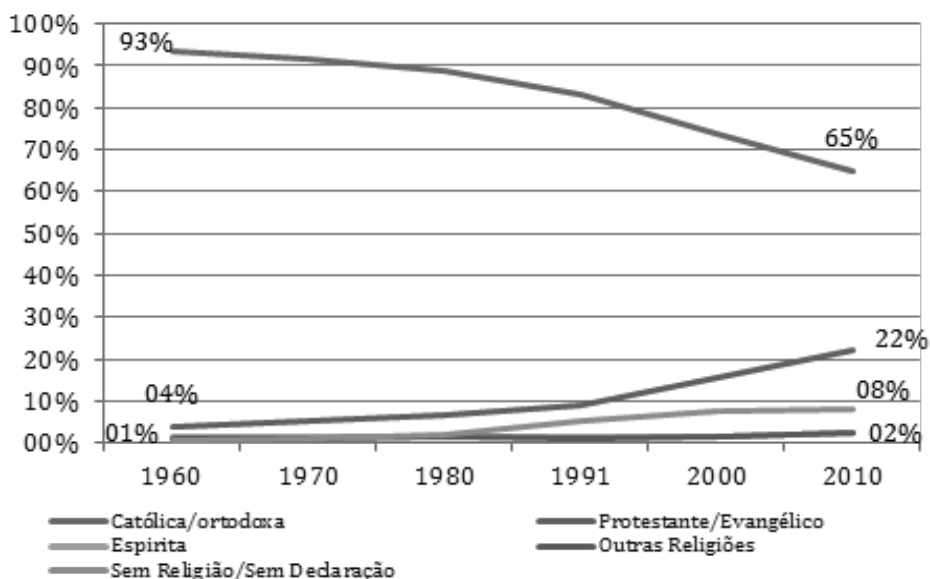
Elaboración propia con datos de la dabase de Latinobarómetro 2019

No entanto, ao falar do crescimento de grupos evangélicos, não estamos nos referindo apenas ao número ou percentual de seus membros, mas à relevância social que eles adquiriram nesses anos, ao abandono do anonimato público e do ‘complexo de minoria’ que os caracterizou, à importância que têm nas pesquisas de opinião e estudos sociais, a seu acesso às classes média e alta da sociedade, ao abandono de seus ‘templos de fundo de quintal’ para se dedicar à construção de megaigrejas em áreas residenciais, à conquista de formadores de opinião e grupos de influência, à invasão da mídia e à entrada inesperada no mundo da política partidária. Fica, então, evidente que os evangélicos não procuram mais acabar com o *monopólio* religioso católico no continente – o que eles já conseguiram – mas com sua *hegemonia* religiosa e política. Da mesma forma, podemos notar que o grande salto no crescimento numérico dos evangélicos no continente começou nos anos 1970 e não parou até hoje. Se levarmos em

conta que a entrada na política partidária em toda a região começou na década de 1980, podemos concluir que um fator determinante (mas não suficiente) foi seu crescimento numérico na década anterior.

O Brasil não está alheio a essa tendência latino-americana, ao contrário, é o país que a lidera, e é o país onde essa migração religiosa ocorre mais rapidamente e que, em breve, alcançará os países da América Central que têm mais de 40% da população evangélica (Nicarágua, Honduras, El Salvador e Guatemala), e que em alguns anos ultrapassará a população católica.

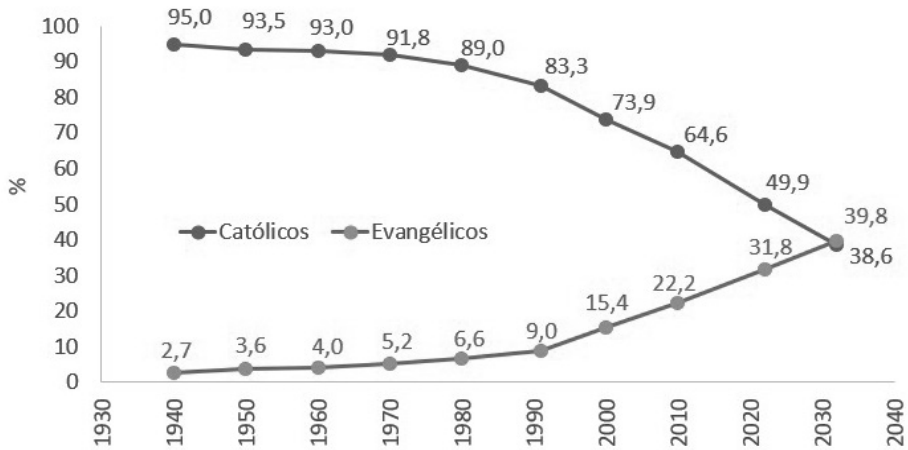
FIGURA 3: Filiação religiosa no Brasil segundo os censos nacionais.



O último censo nacional realizado no Brasil foi em 2010, portanto, não podemos mostrar números oficiais mais atuais (atualmente a população evangélica é calculada entre 30% e 33%); mas, se a tendência mostrada na Figura 3 for confirmada, *ceteris paribus*, em duas décadas os evangélicos brasileiros poderão disputar o lugar de maioria religiosa. José Eustáquio Diniz Alves (2018) já se atrevia a prever que, em 2032, os evangélicos ultrapassariam os católicos, uma vez que des-

de 1990, os católicos brasileiros têm decrescido a uma taxa média de um ponto percentual por ano, enquanto os evangélicos têm crescido rapidamente (especialmente nas últimas duas décadas), embora em uma proporção menor que o declínio católico⁵. Em outras palavras, a sangria católica brasileira não corresponderia apenas a uma transferência automática para os evangélicos, mas muitos dos que deixam a Igreja Católica atualmente vão diretamente para o grupo dos “sem filiação religiosa”, um fenômeno semelhante ao que vem acontecendo no Chile, onde os católicos continuam a decrescer, embora os evangélicos não cresçam mais.

FIGURA 4. Transição religiosa no Brasil 1940-2032.
José Eustáquio Diniz Alves (2018).



Fonte: IBGE de 1940 a 2010 e projeções para 2022 e 2032.

5 <https://www.ecodebate.com.br/2018/12/05/transicao-religiosa-catolicos-abaixo-de-50-ate-2022-e-abaixo-do-percentual-de-evangelicos-ate-2032-artigo-de-jose-eustaquio-diniz-alves/>

2. A motivação religiosa dos evangélicos para entrar na política partidária

Uma das constatações mais claras dos últimos anos em todo o continente é a entrada maciça de certos líderes evangélicos na arena político-partidária, que colocaria o movimento evangélico como um dos ‘novos atores políticos da região’ – a partir da década de 1980 –, embora com várias manifestações e impactos desiguais em cada país.

Mas, será que essa nova realidade político-religiosa – ou religioso-política – na América Latina, é apenas um novo capítulo de um histórico e bem conhecido uso do sentimento religioso para fins políticos? Ou será realmente uma nova instrumentalização política para fins religiosos? Os evangélicos latino-americanos atualmente envolvidos na política são essencialmente líderes políticos ou ainda são e sentem-se líderes religiosos? Isto é, sua motivação final é política ou religiosa? Eles são “políticos evangélicos” ou “evangélicos políticos”?

Também poderíamos nos perguntar: por que ocorreu essa mudança surpreendente na visão evangélica tradicional da sociedade e do mundo e que levou a uma mudança de posição em relação à política e à sua própria participação nela? Ou, como questionou Paul Freston com relação ao caso brasileiro: “Quais foram os fatores externos que facilitaram e os fatores internos que causaram essa forma peculiar de ‘política’, a mudança da frase ‘o fiel não entra na política’ para a de ‘irmão vota irmão?’” (1991, p. 31).

Em nossa opinião, essa grande mudança se deve a três fatores: o sociológico, o político e o teológico (PÉREZ GUADALUPE, 2017, 2018 e 2019) que examinaremos brevemente. Mas, para contextualizar essas três chaves interpretativas, é necessário levar em conta, por um lado, que essa mudança ocorreu por volta da década de 1980, quando a região estava deixando ditaduras ou guerras civis internas e reentrando no sistema democrático, que abriu uma ampla gama de possibilidades de participação política de novos atores sociais. Por outro

lado, as igrejas evangélicas estavam crescendo nas áreas urbanas, na classe média e nas classes profissionais, o que também lhes permitiu alguma liderança social (não apenas religiosa) dentro de suas comunidades. Além disso, devemos considerar como pano de fundo as grandes mudanças ocorridas nas denominações norte-americanas, que tiveram evidente influência nas decisões políticas de seus pares latino-americanos.

2.1 O fator sociológico: o amadurecimento das igrejas evangélicas latino-americanas

Como vimos na seção anterior, as estatísticas indicam uma clara tendência de crescimento de evangélicos na América Latina, mas, esse crescimento, acentuado nos anos 70, tem suas raízes em mais de um século de história e experiência. Agora, os membros das igrejas evangélicas não são apenas ex-católicos convertidos, mas também evangélicos de segunda, terceira e quarta geração, guardiões zelosos de uma conquistada tradição evangélica que conseguiu se desenvolver no templo e no ‘mundo’. Tudo isso nos permite afirmar que, apesar das mudanças e dos diferentes sotaques, o movimento evangélico na América Latina atingiu a maioria e, portanto, era natural que pretendesse ter uma maior participação na vida social em seus países. E não apenas com a intenção de reivindicar um lugar legítimo na sociedade (dada a representação numérica que estavam alcançando), mas para iluminar com sua mensagem cristã o próprio desenvolvimento de seus países; isto é, eles queriam participar não apenas como devotos, mas também como cidadãos.

Mas não foram suficientes essa consciência de sua identidade religiosa (evangélica) e cidadã (latino-americana) por esse setor do evangelismo nem o desejo de entrar na esfera política. Outros fatores globais adicionais tiveram que ocorrer simultaneamente para tornar possível uma incursão efetiva na política partidária.

2.2 O fator político: o colapso do comunismo e a queda do muro de Berlim

O ano de 1989 foi o culminar de um processo longo e complexo que teve uma de suas expressões simbólicas mais poderosas na queda do Muro de Berlim. Esses eventos, que ocorreram no coração da Europa, tiveram um impacto direto no mundo todo; na América Latina, por exemplo, isso influenciou profundamente os partidos comunistas ou socialistas. Essa crise de ideologias e partidos políticos tradicionais gerou vácuos e bolsões de poder que foram deixados sem uma representação política viável na região.

Quando o comunismo entrou em colapso, levou consigo toda a visão maniqueísta concentrada no anticomunismo e na demonização do marxismo ateu pelo conservadorismo evangélico. Isso acabou com os inimigos ideológicos que sustentavam a teoria de uma conspiração de esquerda dentro da igreja, e, com isso, desapareceu também, o senso de rejeição do mundo e da política como caminho perigoso. Não tendo inimigos ideológicos ou razões para se retirar do mundo, os conservadores evangélicos viram uma oportunidade maravilhosa de se aproximar da política, não porque estavam interessados em participar desse campo, mas apenas como um meio de ‘evangelização’.

A partir dali, para os fiéis evangélicos – especialmente os neopentecostais – seu cristianismo não era mais impedimento para trabalhar no mundo e pelo mundo; os pastores não exigiam que se afastassem de qualquer coisa que não fosse espiritual. Dessa maneira, os portões do céu e da terra, celestes e terrestres, lhes foram abertos com o objetivo – supostamente – de evangelizar o maior número de pessoas através do amplo portal de participação política. Ao mesmo tempo, seus objetivos evangelizadores também mudavam: eles não procuravam mais apenas o maior número de devotos para suas igrejas, mas membros mais influentes, os chamados ‘grupos de influência’ e começavam a priorizar políticos, homens de negócios, comunicadores, atores etc. Em outras

palavras, o foco passou a estar nas pessoas que têm impacto no público e na sociedade, e é por isso que as igrejas começaram a se estabelecer confortavelmente nas classes média e alta.

2.3 O fator teológico: a transição de uma escatologia cristã pré-milenarista para uma escatologia pós-milenarista

Um terceiro fator que ajuda a explicar as razões para a participação política dos evangélicos na América Latina está relacionado com sua nova visão teológica sobre o relacionamento igreja-mundo e suas consequências éticas sobre atitudes e comportamentos sociais. Em nossa opinião, o mais notável nesse ponto é que a explicação para o comportamento político parte de um elemento teológico (especificamente escatológico) nos moldes de Bryan Wilson, Lalive D'Épinay e Heinrich Schäfer. Em outras palavras, à medida em que as igrejas evangélicas assumem mudanças teológicas e de acordo a estas mudanças, mudam também suas atitudes e comportamento em relação ao mundo e à política.

Certamente houve uma grande mudança na escatologia evangélica nos anos 80. Por décadas, foi ensinado e enfatizado que a segunda vinda de Cristo (ou parúsia) era iminente, gerando uma mentalidade de viver neste mundo como em uma 'sala de espera'. Se o que se espera é que os evangélicos sejam arrebatados deste mundo na inadiável segunda vinda de Cristo, por que eles deveriam se preocupar em melhorar o mundo ou torná-lo um lugar mais justo e habitável? Essa foi a razão pela qual os evangélicos não participavam de coisas 'mundanas' – principalmente de política – não apenas porque foram anatematizados por seus pastores, mas porque não havia sentido em se dedicar a eles se Cristo estava por vir a qualquer momento. Além disso, quanto piores as coisas estivessem no mundo, maior seria a razão de Deus para acelerar a sua vinda e restaurar o seu Reino, como Ele havia prometido. Naquela época, fruto das influências evangélicas americanas e do pentecostalismo latino, uma

posição maniqueísta inquebrantável foi estabelecida doutrinariamente na relação Igreja-Mundo: o celestial em contradição ao terreno e o espiritual ao material; crentes contra gentios e cristãos (evangélicos) versus pagãos (católicos). A dicotomia Deus-Diabo também foi estendida a categorias ideológicas entre o capitalismo norte-americano (Deus) e o comunismo ateu (Diabo); incluindo a rejeição absoluta ao que fosse “político” e, acima de tudo, à “política”.

Foi assim que os evangélicos latino-americanos foram ensinados a encarar a expectativa de futuro: não prestar muita atenção ao que acontece na história, pois as realidades verdadeiramente significativas são as que estão fora deste mundo. Esse sistema teológico é conhecido como pré-milenarismo, uma corrente teológica evangélica muito difundida na América Latina que era uma parte quase natural do corpus evangélico hegemônico da época. Mas o que foi mais enfatizado nessa doutrina foi sua iminência, ou seja, houve grande pressão nas comunidades evangélicas para abandonar as coisas mundanas e se dedicar inteiramente à evangelização, uma vez que a segunda vinda do Salvador poderia ocorrer a qualquer momento.

No entanto, a partir dos anos 90, surgiu no setor neopentecostal da Igreja Evangélica da América Latina uma nova maneira de encarar o futuro e a atitude em relação ao mundo na teologia e na mentalidade evangélica: o pós-milenarismo.

Para o pós-milenarismo, o milênio representa uma era de ouro, um tempo de prosperidade espiritual que ocorrerá no tempo presente da Igreja, em uma espécie de grande avivamento que envolverá a conversão maciça de gentios e judeus em cumprimento à visão paulina que encontramos em Romanos 11:25-27. Sempre no tempo da Igreja, o homem de ilegalidade aparecerá no mundo (2Ts 2:11ss.), e somente no final ocorrerá a segunda vinda de Cristo. Satanás será derrotado, os mortos ressuscitarão e haverá um novo céu e uma nova terra. (ALBERTO F. ROLDÁN, 2002, p. 106).

Em outras palavras, passou do pré-milenarismo ao pós-milenarismo – não apenas como uma mudança de prefixo -, que transformou a perspectiva pessimista pré-milenarista em otimismo pós-milenarista sobre o futuro da humanidade. A atitude dos devotos em relação ao mundo mudou de maneira incomum e passou do espanto pré-milenarista para um estágio de maior abertura e temporização com a cultura secular, advindo de um pano de fundo escatológico pós-milenarista. “A sociedade [...] não é mais lixo, como costumavam pregar, mas um pequeno céu e uma sombra de mil anos para desfrutar, razão pela qual o discurso do céu é para funerais; O inferno está fora de moda e o diabo é metaforizado. Os pentecostais chamam isso de ‘tempo de colheita’” (MANSILLA & ORELLANA, 2019, p. 113). Definitivamente, essa mudança teológica modificou as regras de participação política dos evangélicos e sua atitude em relação ao mundo e foi fundamental para formular a nova maneira de fazer política dos evangélicos que surgiu na cena pública nos anos 90 em um contexto neopentecostal.

Como corretamente afirma Joaquín Algranti ao se referir ao caso argentino, essa reformulação da escatologia milenarista, vinculada à segunda vinda de Cristo, é o que leva certos cristãos a trabalhar ativamente pela restauração do Reino de Deus na terra e constitui uma característica essencial dos grupos neopentecostais que entram agressivamente no mundo da política.

‘A Teologia do Reino Presente’ é uma das características específicas do neopentecostalismo que o diferencia dos grupos pentecostais. É uma escatologia da vitória, que torna os devotos verdadeiros herdeiros do poder, da autoridade e do direito divino de conquistar as nações em nome de Deus. O Reino de Jesus Cristo não se refere mais a uma promessa de bênçãos futuras, mas ao tempo presente do fiel e de sua igreja” (ALGRANTI, 2010, p. 21).

No caso colombiano, William Beltrán afirma que até o início dos anos 90, como ocorreu na grande maioria dos países latino-americanos,

a dinâmica dominada pela iminência do ‘fim dos tempos’ impediu o pentecostalismo de constituir um movimento político:

Pelo contrário, levou-o a assumir uma ética de quietismo e resignação, acompanhada de apatia em relação aos mecanismos de participação política. Consequentemente, os pentecostais se auto-excluíram do campo da ‘política eleitoral’. Ao mesmo tempo em que confiavam em Deus, desconfiavam da política. (2013, p. 304)⁶.

De fato, “o desenvolvimento inicial do pentecostalismo na América Latina incluía denunciar o que eles chamavam de ‘mundo’ e, portanto, as políticas que nele residiam tinham que ser repudiadas” (SEMÁN, 2019, p. 39). É por isso que “os líderes pentecostais consideravam a política algo mundano e pecaminoso e promoveram a não participação nela” (ORO & TADVALD, 2019, p. 61). Somente no final dos anos 80 o pentecostalismo emergiu como uma nova força política, em grande parte devido ao seu crescimento nas áreas urbanas, especialmente nos setores da classe média e profissional. “Essa nova atitude dos pentecostais pode ser expressa como a transição da ‘greve social’ para a ‘teologia da prosperidade’” (BELTRÁN, 2013, p. 306). E isso coincidiu, segundo Beltrán, com a consolidação de megagregas, capazes de atuar como forças eleitorais disciplinadas sob a liderança de um líder carismático⁷. Particularmente

6 Segundo o autor, o desinteresse que historicamente os grupos pentecostais têm demonstrado em participar da política deveu-se a três fatores: 1) a natureza dominante da greve social no pentecostalismo, 2) o anticomunismo do pentecostalismo colombiano e 3) a escassa educação formal da maioria de seus membros.

7 A primeira experiência desse tipo na Colômbia foi a Missão Carismática Internacional (MCI), a maior congregação pentecostal do país, fundada pelo casal César e Claudia Castellanos em 1983, que foram os primeiros a tomar consciência do capital político que representava a massiva organização religiosa que eles administravam. Por isso, em 1989, eles fundaram o Partido Nacional Cristão (PNC), que indicaria Claudia Castellanos à presidência da república em 1990, sem a menor repercussão.

no caso do México, por exemplo, que tem uma longa tradição secular que separa as igrejas do Estado, “somos confrontados não apenas com o surgimento dos ‘evangélicos’ na política, mas com a legitimação de novos discursos religiosos e o uso desses processos por atores políticos que estabelecem alianças políticas e religiosas de forma pragmática” (DELGADO-MOLINA, 2019, p. 92).

Como observado, a proibição de participação política promovida por evangélicos e pentecostais tradicionais foi deixada para trás e foi inaugurada uma nova etapa de irrupção maciça de “evangélicos políticos”, sobretudo neopentecostais, ou seja, o protagonismo dos líderes eclesiais que usam a legitimidade religiosa para alcançar espaços públicos de poder e governo. Por outro lado, é necessário insistir que as mudanças produzidas nas igrejas norte-americanas tiveram um impacto em todos os nossos países de maneira semelhante. Em outras palavras, não foi necessariamente o contágio de um país para outro, mas o contágio simultâneo de norte a sul do continente americano, uma vez que, historicamente, os modelos eclesiais evangélicos latino-americanos têm sido influenciados pelas missões e denominações do norte. Embora ainda exista uma ligação clara entre as igrejas evangélicas latino-americanas e as norte-americanas, há menos dependência. Além disso, as igrejas evangélicas latino-americanas mais vigorosas são de criação local, denominadas igrejas independentes, que não pertencem a nenhuma denominação tradicional ou matriz estrangeira, mas ainda estão atentas às novas tendências do norte.

Em resumo, se colocamos esses três fatores em perspectiva, podemos inferir que não houve uma única razão causal que determinasse a súbita mudança na concepção política das igrejas evangélicas latino-americanas. Pode-se dar mais peso a um ou a outro fator, mas, finalmente, percebe-se que foi um processo multicausal que ocorreu quase simultaneamente na maioria dos países da região. No entanto, houve um momento, uma oportunidade, um gatilho para esses três fatores

atingirem seu clímax ou resultado, no final da década de 1970, quando se disseminou o rumor de que a Igreja Católica queria restringir a liberdade de culto nos países latino-americanos – seja porque evangélicos foram acusados de serem financiados pelos EUA ou por não querer mais divisões ‘ideológicas’ -, o que fez com que os evangélicos de todos os países da região se unissem na década de 1980 para formar frentes eleitorais e defender a liberdade religiosa já conquistada. Esse foi o divisor de águas entre o caráter apolítico evangélico e sua participação nos processos legislativos (ainda não presidenciais). Posteriormente, fortalecem-se as megagregas pentecostais e a ‘agenda moral’ e, como consequência, mudam a agenda política. Agora, seus inimigos não são mais o comunismo (que morre sozinho) nem o catolicismo (que se torna um aliado estratégico), mas a “ideologia de gênero”. Também mudam suas expectativas políticas, que não se restringem a combater uma suposta onda católica (como na década de 1970), mas agora, especialmente os neopentecostais, buscam alcançar governos e definir políticas públicas com uma visão reconstrucionista.

Mas a análise dessa curta história de participação política evangélica na América Latina, apresentada desde os anos 80, não deve nos fazer perder de vista a grande variedade e diversidade de tal participação, de acordo com a fenomenologia evangélica heterogênea e nacional do nosso continente. Nesse sentido, podemos dizer que há uma grande diferença entre os evangélicos que militam em partidos políticos instituídos e que entram na política mantendo seus princípios cristãos – ‘**políticos evangélicos**’ – (como pode haver políticos católicos, políticos marxistas, políticos liberais, etc.) e os líderes religiosos iniciantes na política que procuram apenas capitalizar sua liderança religiosa na arena eleitoral – ‘**evangélicos políticos**’. A diferença entre os dois reside fundamentalmente em dois fatores: **a)** os primeiros agem como cidadãos enquanto os últimos agem como congregação ou devotos (ou seja, sua motivação é eminentemente religiosa e eles não estão interessados na esfera política propriamente dita); **b)** os ‘**políticos evangélicos**’ buscam o bem

comum dentro dos parâmetros permitidos pelo jogo democrático, enquanto os ‘evangélicos políticos’ buscam apenas o interesse de seu grupo religioso (ou seja, eles atuam como mais um ‘grupo de interesse’ em nossa política continental).

Um exemplo claro de que ‘evangélicos políticos’ podem se comportar como ‘grupos de interesse’ é o caso da Frente Parlamentar Evangélica (FPE) do Brasil, mais conhecida como ‘Bancada Evangélica’ (Bancada da Bíblia), quando, no Congresso, une-se a outros grupos de interesse que nada têm a ver com seus princípios cristãos, como os ruralistas (Bancada do Boi) e os que promovem a liberalização do uso de armas (Bancada da Bala), formando a chamada Bancada BBB – Bíblia, Boi e Bala, que pode representar um terço dos congressistas e é um conluio tripartido circunstancial que une seus votos para alcançar seus próprios interesses particulares sem buscar consenso para o bem comum dos brasileiros. Em outras palavras, os evangélicos políticos acabam se assemelhando aos políticos tradicionais que tanto criticaram e que justificaram sua entrada na política, supostamente para “moralizá-la” e “ordená-la”.

Logicamente, quando falamos de ‘políticos evangélicos’ e ‘evangélicos políticos’, estamos falando de tipificações ideais, que procuram descrever as principais características que aparecem nessas duas realidades modeladas da participação política dos evangélicos em nosso continente. Os casos específicos, porém, não necessariamente cumprirão todas as características do modelo. Nesse sentido, podemos encontrar casos híbridos ou de transição que vão além das classificações puras. Por outro lado, agora podemos ver alguns evangélicos políticos que apenas querem se preparar para a política e a gestão pública, sendo muito difícil conseguir essa transformação (além da mera aparência), pois seria apenas uma estratégia eleitoral ocasional.

Da mesma forma, a chave para determinar o escopo, os limites e as aplicações dessa tipificação ideal é entender que não é necessariamente o **quê** (eles acreditam) mas **como** (eles querem propagar suas crenças).

Em outras palavras, ‘políticos evangélicos’ e ‘evangélicos políticos’ podem ter as mesmas crenças religiosas e até morais (embora discordem da chamada ‘ideologia de gênero’ ou abordagens tendenciosas sobre a vida – que se limitam apenas ao nascimento – ou sobre a família – que se limitam apenas à chamada família tradicional etc.), mas não têm a mesma maneira de expor (ou impor) suas crenças ao mundo.

O “político evangélico” é um cidadão político de inspiração cristã que busca impregnar esse pensamento em suas ações, em seu partido e em seu país através de canais democráticos, sem impor ou buscar um *neoconstantinismo* ou um Estado confessional (como fizeram em determinado momento os partidos social-cristão ou democrata-cristão na América Latina e na Europa). Enquanto um “evangélico político”, em geral, é um fiel que busca tornar todas as políticas estatais cristãs confessionais e não faz distinção entre templo e parlamento, nem entre púlpito e assento ou mesmo se lembra do mandamento de Jesus de Nazaré de “... dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Mt 22:21). É por isso que eles colocam a Bíblia acima da Constituição em sua ação política, indicando que toda a criação é de Deus e, portanto, deve ser submetida à vontade divina (sob sua interpretação e mediação particulares, é claro).

O maior risco dessa segunda posição é que eles procurem usar meios democráticos para implantar uma “ditadura confessional” que anule minorias (e às vezes maiorias) sob um suposto mandato divino do governo teocrático. Um exemplo do risco que essas posições religiosas podem acarretar é a reivindicação de impor, não o cristianismo, mas sua maneira particular de interpretar ‘cristianismo’ para toda a política governamental de um país sob uma alegada ‘maioria moral’ ou ‘maioria cristã’, sem respeitar os pensamentos dissidentes. Frases como “as minorias devem se curvar à maioria” (quem determinará quem é a maioria e o que elas querem? Quem defenderá os direitos das minorias?), ou que “O espírito cristão deve estar presente em todos os poderes do Estado” (isso significa a volta do Estado confessional? Procura-se

implantar um *neoconstantinismo*?) ou tentar nomear juízes “terrivelmente evangélicos” no Supremo Tribunal Federal (suas sentenças também serão terrivelmente evangélicas? E se eles não convencerem pela fé ou pela razão, farão isso pela força?), podem comprometer o jogo democrático e a necessária independência entre religião e política nos Estados seculares do nosso continente.

A maioria dos evangélicos latino-americanos atualmente participam da política poderia ser definida como ‘evangélicos políticos’, pois não apenas veem os membros de sua congregação como devotos e doadores, mas também como potenciais eleitores. É aí que esses líderes religiosos dão o salto para tentar se tornar líderes políticos, porém sem ter passado por uma experiência de cidadania. Por esse motivo, o sucesso dos ‘políticos evangélicos’ dependerá de seu desempenho profissional como políticos, independentemente de sua afiliação evangélica – embora esta sempre constituirá importante valor agregado – enquanto os ‘evangélicos políticos’ dependerão exclusivamente de seus seguidores. Por esse motivo, também, os primeiros têm mais projeção política do que os segundos e podem alcançar maior aderência (além dos eleitores evangélicos). Enquanto isso, os últimos, como veremos adiante, muitas vezes nem conseguem ganhar o voto de seus irmãos na fé, pois não há voto confessional.

3. A teologia neopentecostal que sustenta a participação política

Os evangélicos nunca tiveram um papel tão relevante na política de nossos países como agora. Isso se deve principalmente à nova face do evangelismo latino-americano: os neopentecostais. Por essa razão, nesta seção, vamos nos concentrar neles, pois são os principais protagonistas na entrada dos evangélicos na política partidária, trazendo junto – ao menos ideologicamente – uma grande parte das outras facções evangélicas e também um bom número de católicos.

Como se sabe, o novo cenário evangélico na América Latina é principalmente e ao mesmo tempo pentecostal e neopentecostal. No entanto, são dois estágios distintos na evolução da história das igrejas evangélicas. O pentecostalismo latino-americano⁸ remonta ao início do século XX, quando chegou às nossas terras como um movimento de renovação espiritual e não como uma denominação específica ou organização missionária. Sua intenção de servir e renovar todas as igrejas evangélicas do continente, espalhando a obra do Espírito Santo no processo de santificação do fiel, foi traduzida concretamente na ênfase na experiência do ‘batismo do Espírito Santo’, seguido pela evidência de falar em outras línguas (*glossolalia*). Tudo isso, sem dúvida, colocou o fiel evangélico no caminho de uma vida cheia de “santidade e poder” para a vida religiosa, mas também para a vida em sociedade. Nesse sentido, o pentecostalismo obteve enorme receptividade na população latino-americana – católica e evangélica – e derivou na constituição de novas igrejas ou denominações, que não podiam estar contidas nas estruturas evangélicas anteriormente existentes. Por fim, o movimento pentecostal na América Latina, que começou como um projeto de renovação das denominações existentes, acabou se tornando mais uma denominação do espectro evangélico⁹. Como afirmam Mansilla e Orellana: “A tônica predominante no pentecostalismo é seu caráter cismático e suas constantes lutas internas.

8 Em relação ao pentecostalismo como organização, história e pensamento, existem inúmeros trabalhos em diferentes idiomas e abordagens; em qualquer caso, nos permitimos recomendar dois clássicos que não perderam sua validade: Dayton (1991) e Hollenweger (1976).

9 O movimento pentecostal surgiu nos Estados Unidos no início do século 20. Existem duas versões complementares sobre sua fundação: a primeira, trata da história do pregador afro-americano William Seymour com sua igreja Missão do Evangelho da Fé Apostólica, organizada em um estábulo na Rua Azusa (Los Angeles) entre 1906 e 1909; a segunda versão, trata do pregador inglês Charles F. Parham, ministro da igreja metodista, que, no Instituto Bethel em Topeka (Kansas), começou a difundir o ensino sobre o “batismo do Espírito Santo” e “falar em línguas” entre seus alunos desde 1901.

Toda nova igreja é constituída a partir de uma divisão da igreja original. Um pastor se opõe ao antigo pastor. Assim, a divisão e a revolta contra o pastor são reproduzidas repetidas vezes.” (2019, p. 104).

Com base neste século de experiência e prática pentecostal latino-americana, surgiu, a partir da década de 1980, um novo ator religioso no continente, conhecido como *movimento neopentecostal*. Naqueles anos, nos Estados Unidos e, posteriormente, na América Latina, houve uma revisão de certos postulados em algumas igrejas do pentecostalismo clássico, o que significou uma renovação e, em alguns casos, a fundação de novas congregações do tipo neopentecostal. (categoria que representa um amplo guarda-chuva de várias formas de neopentecostalismos).

Muitas são as diferenças que podemos observar entre o pentecostalismo clássico e o movimento neopentecostal ou carismático. A seguir, apresentamos um resumo de algumas dessas diferenças:

3.1 A diferença teológica: o batismo do Espírito Santo¹⁰

O Pentecostalismo tradicional enfatiza que o início da vida de santificação no fiel evangélico tem como pano de fundo uma experiência concreta com data, hora e dia: o batismo do Espírito Santo, cuja evidência está no *falar em línguas*, que é um presente de Deus para o fiel que atingiu esse nível de relacionamento com Ele. Segundo a teologia pentecostal, isso não seria uma experiência de salvação, mas de consagração (santidade e poder), experimentada por todo fiel que deseja viver uma vida com um relacionamento mais profundo com Deus, de acordo com sua interpretação do capítulo 2 dos Atos dos Apóstolos. Por outro lado, o neopentecostalismo ou movimento carismático não faz do batismo do Espírito Santo sua experiência fundadora. Pelo contrário,

10 No Pentecostalismo, fala-se do “batismo do Espírito Santo”, enquanto, na Renovação Carismática Católica, fala-se no ‘batismo no Espírito’ para se referir ao mesmo fenômeno pneumatológico.

são os dons ou carismas espirituais que são enfatizados como parte das bênçãos concedidas por Deus aos fiéis e que fazem parte de um processo que eles chamam de ‘preenchimento do Espírito Santo’, que não precisa ser um evento em um determinado momento, mas pode ser um processo que se desenvolve progressivamente. Quanto às evidências de estar passando por esse processo, temos os vários dons espirituais como manifestações que as pessoas recebem de maneira diferenciada, em que a *glossolalia* é apenas uma das possibilidades.

3.2 A diferença sociológica: a conquista das classes média e alta

Na América Latina, o pentecostalismo concentrou seu trabalho religioso nos setores rurais e urbanos pobres, tanto no começo quanto durante boa parte de sua consolidação como denominação evangélica. Por outro lado, devido à infraestrutura eclesial, ao nível educacional de seus líderes e à capacidade econômica de seus membros, fica claro que o movimento neopentecostal ou carismático enfatiza as classes média e alta da sociedade. Assim, atualmente, podemos encontrar evidências das expectativas de ascensão social (material ou simbólica) que as megaigrejas carismáticas oferecem àqueles que se juntam a suas fileiras. Isso se deve à sua nova abordagem teológica (ou ideológica) da prosperidade, que veremos mais adiante.

3.3 A diferença missiológica: da teologia da cruz à teologia da ressurreição

Provavelmente, devido ao público que pretende atingir (classes média e alta), o discurso religioso do movimento neopentecostal ou carismático transcende a mensagem cristã tradicional de culpa, cruz e pecado – típica do discurso evangélico e pentecostal clássico – para aprofundar as dimensões da aliança, ressurreição e bênçãos, com as quais tenta tornar

sua mensagem religiosa mais aceitável e alinhada à sensibilidade dos setores intermediários – mais resistentes a mensagens diretas ou invasivas. Nas palavras do sociólogo Óscar Amat y León: “Podemos afirmar que, se para a geração evangélica dos anos 60 e 70, a perspectiva dominante era a do sofrimento, a do ascetismo protestante e a teologia da cruz, a geração evangélica dos anos 90 cresceu com base na afirmação da satisfação, da eliminação da dor e da teologia da ressurreição.” (2004, p. 121).

3.4 A diferença escatológica: da negação e rejeição do mundo para sua redenção

O pentecostalismo clássico, e grande parte do movimento evangélico latino-americano em geral, rejeita várias práticas relacionadas ao funcionamento da sociedade (mundana). Os pentecostais, historicamente, criticaram o materialismo, o hedonismo e o comportamento relaxado de pessoas não evangélicas, cujo resultado é uma visão de futuro que enfatiza o conflito com o mundo e propõe “não se contaminar” por ele. Por outro lado, o movimento neopentecostal é muito mais condescendente com essas realidades mundanas e tenta não escandalizar os setores que tenta alcançar com um excesso de normas ou visões de mundo que vão de encontro às suas expectativas sociais. Assim, o neopentecostalismo não nega o mundo nem insiste em criticar modismos ou o sistema de consumo, pelo contrário, procura resgatar, isto é, liberar todos esses espaços tradicionalmente vetados pelos antigos pentecostais. Além disso, tenta ser menos rígido em termos de conduta dentro e fora do templo. Nesta nova visão neopentecostal, o mundo não é mais algo do qual fugir, mas o lugar que deve ser conquistado e desfrutado, sem culpa.

Nesse sentido, a ‘teologia da prosperidade’, a ‘teologia da guerra espiritual’ e a ‘teologia do domínio’ (ou ‘visão reconstrucionista’ do mundo), que são as três características mais visíveis da maioria dos setores

do neopentecostalismo, e que veremos abaixo, também diferem do pensamento pentecostal clássico.

1. A chamada *teologia da prosperidade* é uma das principais características da agenda neopentecostal, que começou a “liderar” o movimento evangélico na região desde a década de 1990 e cuja ascensão coincide com a expansão hegemônica do pensamento político neoconservador globalizado. Como herdeira dos postulados do movimento carismático e da teologia neopentecostal, a ‘teologia da prosperidade’ propõe um envolvimento com as realidades deste mundo, como fez o chamado ‘Evangelho Social’ em seu tempo. Porém, a grande diferença entre os dois é que a ‘teologia da prosperidade’ não propõe um plano de transformação da ordem social existente e sim o usufruto dos recursos presentes no mundo, com a crença de que os cristãos são os ‘filhos do Rei’, e têm o direito de desfrutar dos bens da criação. Como apontam Jesús García-Ruiz e Patrick Michel:

Na perspectiva do neoprotetantismo norte-americano conservador, a teologia da prosperidade prefere o indivíduo – e não a comunidade – como registro de ação privilegiada, erigindo a pobreza como índice de não submissão a Deus, levando à impossibilidade de salvação. De fato, se os bens deste mundo pertencem ao Pai, eles são revertidos principalmente para seus filhos. De acordo com essa lógica, a escolha divina abre ao fiel o acesso a Seus bens. (2014, p. 4)

Para muitos autores, a formulação teológica dessa corrente está diretamente articulada com os setores políticos evangélicos norte-americanos vinculados às facções de direita do Partido Republicano, conhecidas na década de 1980 como ‘a maioria moral’. No início deste século, eles se vincularam diretamente a grupos relacionados ao ‘Movimento do Tea Party’ e à ‘Direita Alternativa’ (alt-right), que estavam na base da candidatura presidencial de Donald Trump e o apoiaram durante seu

governo, apesar de suas muitas atitudes e comportamentos não evangélicos¹¹. Um ponto inegável de articulação entre a ‘teologia da prosperidade’ e esse projeto político se reflete na maneira pela qual os vários setores do movimento neopentecostal, em nível continental, importaram para a realidade latino-americana o discurso político-religioso dos movimentos radicais dos EUA. Em resumo, podemos dizer que:

A “teologia da prosperidade” sustenta que Deus criou seus filhos para serem prósperos e obter felicidade integral neste mundo. Em outras palavras, Deus quer distribuir riqueza, saúde e felicidade entre aqueles que O temem. A garantia da prosperidade terrena, no entanto, depende da fé, traduzida em ações, doações e doações financeiras, e existe, inclusive, uma relação entre a magnitude da fé e as doações. (ORO & TADVALD, 2019, p. 57).

No entanto, sob nenhuma perspectiva podemos afirmar que a ‘teologia da prosperidade’ é a nova ética protestante’, uma vez que se baseiam em interpretações bíblicas opostas. Enquanto uma se concentra no trabalho, em uma vida austera e em economizar para um crescimento econômico resultante de uma vida dedicada a Deus, a outra vê o sucesso econômico, a satisfação e o progresso social como sinal de bênção divina, sem qualquer esforço ou austeridade, mas como cumprimento de uma suposta promessa ou ‘pacto com Deus’. Diante de uma vida protestante sóbria, virtuosa e ascética, opõe-se, agora, uma vida excessiva de suntuosidade e

11 Como Óscar Amat y León explica bem, ao analisar o início dessas relações: “... em 1979, o pregador batista Jerry Falwell fundou o grupo conhecido como Maioria Moral (Moral Majority) [...]. Junto com essa presença evangélica na política americana, uma série de grupos e organizações patrocinados por conhecidos pregadores e televangelistas que entram no campo da política americana se alinham, fazendo alianças com os setores mais próximos da nova direita que defendia a expansão do sistema de mercado como chave econômica para a modernização e prosperidade. Da mesma forma, eles se constituem indiretamente, nos baluartes e defensores do sistema político e econômico que os Estados Unidos promovem” (2004, p. 123).

presunção neopentecostal (começando por seus ‘pastores’), sem a menor modéstia cristã ou compromisso social com os mais necessitados. Em outras palavras, ‘prosperidade’ se torna a nova chave escatológica e sinal de salvação. Ou melhor, eles criam uma nova escatologia imediatista que troca a salvação eterna pela prosperidade terrena. Alguns pesquisadores até detectaram essa mesma tendência em certos grupos católicos conservadores (não carismáticos) que se concentraram nos setores de classe média e alta, fazendo uma opção preferencial clara pelos ricos.

2. No entanto, não poderíamos entender completamente essa <teologia da prosperidade> se não mencionássemos a chamada ‘teologia da guerra espiritual’, uma vez que ambas se originam juntas nas décadas de 1970 e 1980 nos patrimônios evangélicos americanos, como parte das novas visões teológicas do neopentecostalismo. Além disso, a formulação de seus primeiros passos deve-se ao missionário Peter Wagner (1993), dos postulados de ‘*Igrejescimento*’ (Igreja + crescimento, *Iglecrescimiento*, em espanhol), no Seminário Teológico de Fuller.

A “teologia da guerra espiritual” preconiza que o mundo é um campo de batalha entre as forças do bem e do mal. Acredita-se que as forças do mal apoderam-se dos devotos e causem todos os problemas e infortúnios, o que exige, por parte dos líderes religiosos, atos de exorcismo e cultos de libertação, ou seja, a expulsão dos demônios. Além disso, essa teologia defende que são os demônios que impedem a prosperidade dos fiéis. Por esse motivo, a ‘libertação dos demônios’ se torna uma condição indispensável para a conquista da cura e da prosperidade. Em outras palavras, o acesso às bênçãos depende da superação de forças demoníacas (ORO & TADVALD, 2019, p. 57).

Isto é, você não pode obter a graça de Deus e alcançar a prosperidade econômica se não se libertar primeiro das forças malignas causadoras de todos os males (físicos e espirituais) dos devotos. “Dessa maneira, o diabo deixa de ser uma metáfora para se tornar uma força espiritual encarnada que ameaça a saúde, a prosperidade e o bem-estar

dos fiéis, e isso dá origem a uma concepção da experiência religiosa e da liturgia em que a expulsão de diferentes demônios é central”. (SEMÁN, 2019, p. 32).

A chamada “teologia da guerra espiritual” parte da doutrina pentecostal da demonização dos indivíduos, que afirma que as pessoas podem estar expostas às forças espirituais do mal que existem no mundo e acabarem estabelecendo relações de influência, opressão ou possessão demoníaca. No entanto, com base nesses postulados, os neopentecostais acrescentaram o princípio da “demonização do que é público», um ensinamento que afirma que a presença do mal também pode se manifestar na esfera pública, apoiando o que atualmente chamamos de “guerra espiritual”.

Por outro lado, a ‘guerra espiritual’ tem servido de articulação entre o típico caráter apolítico e a negação do mundo da teologia pentecostal tradicional e a nova ênfase dos neopentecostais na participação política. É por isso que é considerado o braço crítico do sistema mundial, no que poderíamos chamar de reformulação da teologia em relação à visão de mundo tradicional que os evangélicos tinham. O outro braço dos neopentecostais seria a ‘teologia da prosperidade’, que, diferentemente da guerra espiritual (mas em estrita complementaridade), observa o lado positivo ou de conquista do mundo por parte dos setores cristãos.

Em resumo, podemos dizer que a base da “guerra espiritual” criticar o mundo, porém focando em estruturas sociais e políticas influenciadas pelo mal estrutural personalizado no nível da hierarquia satânica (espíritos territoriais), contra quem é necessário fazer a guerra. Com essa perspectiva, os ‘guerreiros da oração’ – ou seja, os líderes especializados em guerra espiritual – vão da posição tradicional e defensiva de resistência e rejeição do mundo a uma ofensiva neopentecostal que enfoca o campo da “possessão demoníaca” além do espaço individual, para invadir o espaço público. É por isso que se baseia em um mapeamento ou ‘cartografia espiritual’ que identifica lugares sagrados das culturas latino-americanas pré-hispânicas (huacas), locais de entretenimento urbano

que são questionados pela ética evangélica (bares, cantinas, bordéis) e gabinetes governamentais e públicos, quando emitem leis ou políticas públicas contrárias à visão evangélica (palácio do governo, municípios, ministérios ou secretarias do governo). Este não é o gesto clássico do exorcismo individual, mas uma luta estrutural contra espíritos “territorializados” que – supostamente – tomaram posse de espaços públicos de comércio, política ou mesmo de suas próprias “espiritualidades”, que precisam ser confrontadas por essa nova geração de ‘guerreiros espirituais’. Concluindo, a chamada “teologia da prosperidade” e a “guerra espiritual” fazem parte dos processos de reformulação da cosmovisão neopentecostal em relação ao mundo, e resultam na visão “reconstrucionista” do mundo e da política que veremos a seguir.

3. Finalmente, a *teologia do domínio* ou *reconstrucionismo* é uma tendência dentro do movimento evangélico latino-americano – proveniente, sobretudo, do evangelismo norte-americano dos anos 1970 – que pretende entrar na esfera política para incorporar as demandas cidadãos em sua agenda religiosa, mas a partir da lógica da conquista do poder. Trata-se de uma suposta teologia política, principalmente, dentro do neopentecostalismo que busca reconstruir a teocracia na sociedade atual.

Para alguns autores, essa seria a face política da chamada teologia da prosperidade, que prega que os cristãos estão predestinados a ocupar posições de comando neste mundo: presidência do país, ministérios, prefeituras, parlamentos etc. Eles também têm um entendimento bíblico muito particular que assume a construção do poder político a partir da lógica da dominação religiosa nas diversas esferas públicas da sociedade. Além disso, assumem que os cristãos têm o mandato de conquistar posições estratégicas e espaços públicos para influenciar a vida política da sociedade. (PÉREZ VELA, 2016).

Na realidade, o reconstrucionismo não é uma proposta totalmente nova, pois suas bases teológicas foram originalmente formu-

ladas em círculos calvinistas ultraconservadores e, mais tarde, recuperadas por ativistas políticos carismáticos e neopentecostais em busca de uma legitimidade teológica para conquistar o poder sob uma suposta superioridade moral evangélica e a subordinação do sistema legal do Estado às leis bíblicas¹². Essas correntes não apenas validam o neoliberalismo americano – como sistema econômico e político – mas oferecem uma suposta base religiosa e uma visão de mundo cristã que apoiam essa conquista de poder por parte dos líderes religiosos evangélicos.

O reconstrucionismo cristão em sua forma pura é um movimento radical que nunca foi amplamente aceito. Fundado por Rousas J. Rushdoony, um presbiteriano ultraconservador, o reconstrucionismo, teonomia ou teologia de domínio, como é chamado indiscriminadamente, defende uma teoria econômica ultraconservadora e pede uma teocracia que inclua o restabelecimento da lei civil do Antigo Testamento. (MARSDEN, 2006, p. 248).

Para efeitos práticos, podemos salientar que a grande maioria dos evangélicos que propõem a ‘teologia da prosperidade’ (ou ‘ideologia da prosperidade’), a ‘guerra espiritual’ e o reconstrucionismo cristão, hoje provém de megaigrejas neopentecostais recém-fundadas, e não pertencem a nenhuma denominação evangélica ou tradição protestante. Ou seja, são igrejas independentes excluídas de qualquer herança institucional cristã, cujos fundadores são de fato os donos desses empreendimentos religiosos, alguns deles agora convertidos em empreendimentos político-religiosos. Ninguém além deles é responsável por todas as atividades religiosas, econômicas e políticas dessas bem-sucedidas empresas familiares. Esses ‘pastores’ controlam absolutamente tudo nessas ‘igrejas’, inclusive ao participar de concursos

12 Sobre o assunto, pode-se consultar Maldonado Gago (2013) e o interessante e sugestivo artigo de Spadaro e Figueroa (2017).

eleitorais, são eles os primeiros da fila ou seus parentes diretos, o que mostra a intenção de formar algum tipo de ‘dinastia espiritual’. Como afirma corretamente um texto da Missão de Observação Eleitoral da Colômbia (MOE):

Na participação dos pentecostais na política, destacam-se alguns sobrenomes: os Moreno Piraquives, que controlam o MIRA, os Castellanos, líderes da Missão Carismática Internacional e os Chamorro, que presidem a Cruzada Estudantil e Profissional da Colômbia. Essas famílias pregam que sua participação na política eleitoral é parte da missão religiosa que Deus lhes confiou: argumentam perante seus fiéis que sua participação na política faz parte de uma vocação religiosa para “salvar” a sociedade colombiana. (2019, p. 75).

Esses pastores e suas famílias são o centro e o fim dessas “empresas que prestam serviços mágico-religiosos”, como William Beltrán os chama¹³. “Nesse sentido, os ‘empresários’ dessas religiões começam a entrar na política para propor uma leitura da democracia de mercado de acordo com a sua interpretação da sociedade, o que ‘naturalmente’ facilita os vínculos entre eles e uma extrema-direita radical e neoliberal” (KOURLIANDSKY, 2019, p. 144).

Como afirmou um pastor da Missão Centro-Americana em El Salvador: “Essas igrejas não ressaltam a palavra, mas quem a profere. Elas não enfatizam o milagre, mas quem o faz. Essas igrejas não têm bancos, mas poltronas. Elas não têm altares, mas cenários” (BERMÚDEZ, 2018, p. 289). Como podemos ver, esses “templos da terceira onda pen-

13 Nesse sentido, Beltrán define a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), por exemplo, como “uma empresa multinacional que presta serviços mágicos de maneira coletiva a grandes multidões e que não busca gerar dinâmicas de solidariedade comunitária. Os fiéis que procuram esses serviços [...] são tratados como uma massa de clientes que convergem devido à urgência de um milagre” (2013a, p. 266)

tecostal são caracterizados pelo centralismo institucional nas mãos de seus fundadores e por sua base gerencial de estilo empresarial”. (ORO & TADVALD, 2019, p. 57).

Esses donos de ‘igrejas’, autoproclamados pastores e até ‘apóstolos’, geralmente advêm de outras denominações evangélicas (quase sempre de tradição pentecostal ou carismática) e fundam, com base em suposta inspiração divina, seus próprios projetos eclesiais de forte influência conservadora. E, precisamente, porque sabem que não pertencem a nenhuma tradição ou instituição cristã que os apoie, procuram se refugiar sob o manto de uma suposta “cobertura espiritual” de algum apóstolo que lhes faz o favor, obviamente, mediante pagamento de mensalidade e antecipado, por seus ‘serviços espirituais’.

Em resumo, e respeitando as exceções, esses pastores neopentecostais não pertencem a qualquer igreja, mas é a “igreja” que lhes pertence. Eles não têm devotos em seus templos, mas clientes. E, agora, eles não apenas buscam o dízimo de seus seguidores, mas também seus votos. Por outro lado, embora existam pessoas honestas e sinceras dentro de suas megaigrejas, muitas estão em busca do milagre mais do que de Deus, querem a cura mais do que a conversão e querem prosperidade mais que espiritualidade.

Por outro lado, seu desejo excessivo de alardear seus bens materiais responde a uma lógica de suposta bênção divina por sua fé. Quanto mais fé tiverem os devotos, mais bens materiais obterão de Deus (“teologia da prosperidade”). De acordo com essa lógica, as pessoas pobres são pobres porque não têm fé. É por isso que, enquanto os pastores pentecostais (e evangélicos em geral) são homens sóbrios e austeros, os chamados pastores e apóstolos neopentecostais são pretensiosos e presunçosos e acreditam que seu exemplo de prosperidade seduzirá os devotos que procuram uma vida melhor. É também a razão pela qual eles vão para as classes média e alta à procura de seguidores que se envolvam com sua visão mercantil do cristianismo, mesmo que seja por ambição. São esses mesmos pastores neopentecostais que, expandindo sua visão monetária

– com o dízimo de seus seguidores – entram em novas áreas de negócios comprando estações de rádio, canais de televisão, grandes agências imobiliárias, etc. e, como tem acontecido nos últimos anos, com a formação de partidos políticos. Nesse campo, eles competem de maneira desigual, uma vez que o financiamento de suas aventuras políticas está assegurado pelas ‘finanças eclesiais’ que somente eles conhecem e que ninguém controla. Além disso, todos os ativos da “igreja” estão em nome de empresas de fachada em que os pastores e suas famílias são os únicos acionistas. Eles são os melhores exemplos do que chamamos de “evangélicos políticos” em oposição aos “políticos evangélicos” (PÉREZ GUADALUPE, 2017, p. 221 y ss.).

4. Diferentes formas de participação política dos evangélicos

Desde a chegada dos primeiros missionários protestantes ao nosso continente, em meados do século XIX, houve incursão evangélica nos espaços públicos através da busca pela liberdade de culto, separação Igreja-Estado, educação secular etc. no âmbito de um plano civilizador e evangelizador. No entanto, a entrada na política partidária só se realizaria completamente um século depois, nos anos 1980, em todos os países da América Latina. Fazendo uma análise global desse fenômeno, podemos concluir que, na história recente da incursão evangélica na esfera política latino-americana, houve até três modelos ou tipos ideais – no sentido weberiano – de participação:

4.1 O partido evangélico

É o movimento ou partido denominacional, integrado e liderado exclusivamente por ‘irmãos evangélicos’ que, sob um ‘mandato religioso’, querem chegar ao governo de seus países para, a partir dali, poder evangelizar melhor.

Seus objetivos políticos são meramente instrumentais e estratégicos, uma vez que sua real intenção é chegar ao poder para governar religiosamente – alguns diriam teocraticamente – e evangelizar. A reivindicação de formar movimentos ou partidos denominacionais está presente em praticamente todos os países da região desde os anos oitenta, e em todos eles fracassou, pois nem sequer foi possível obter o apoio de seus irmãos na fé e muito menos o dos eleitores não evangélicos. Uma coisa é que haja partidos denominacionais (oferta) e outra coisa é que haja um ‘voto confessional’ (demanda). E essa é precisamente a razão do fracasso dos partidos denominacionais: a ausência de voto confessional na América Latina.

4.2 A frente evangélica

Trata-se de uma frente política liderada por irmãos evangélicos de diferentes denominações, mas que se abre a outros atores com quem compartilha seus ideais políticos (embora não compartilhe plenamente de seus ideais religiosos). Nesse caso, de certa forma, renuncia a seus princípios religiosos para privilegiar, pragmaticamente, suas possibilidades políticas.

Como se pode notar, a frente evangélica tem algumas nuances do fracassado, porém não descartado, partido denominacional. Dada a real impossibilidade de chegar ao poder através do partido evangélico denominacional, no qual apenas os irmãos são aceitos como membros, eles escolhem uma alternativa intermediária ao se voltar para outros atores políticos não evangélicos, desde que sejam os irmãos que liderem o movimento – embora possam apresentar um candidato não evangélico. Além disso, os líderes evangélicos estão cientes de que não são políticos profissionais ou figuras públicas e, geralmente, não são conhecidos além de suas congregações. Então, voltam-se para figuras públicas que podem defender seus princípios cristãos, mesmo que não compartilhem totalmente de seu espírito evangelizador.

4.3 A facção evangélica

Consiste na participação de líderes evangélicos em processos eleitorais dentro de partidos ou movimentos políticos já constituídos, com base em alianças eleitorais, porém sem ter a capacidade de liderar esse movimento ou partido.

Devido ao fracasso do partido evangélico e à impossibilidade imediata de implantação da frente evangélica, a escolha foi por participar deste modelo de gratificação mútua. Dessa maneira, os evangélicos ficam satisfeitos por participar de um importante partido político, o que supostamente lhes dará maior visibilidade e expectativas de vitória, e os partidos políticos ficam satisfeitos por ter alguns representantes do movimento evangélico em suas fileiras. Em suma, é o modelo que funcionou melhor até agora.

Os fatos mostram que, embora este seja o modelo mais recorrente no continente e o que deu os melhores resultados eleitorais aos líderes evangélicos, também é verdade que muito poucos são os evangélicos eleitos que se mantiveram com sucesso na arena política ou fizeram carreira com projeções de liderar um movimento evangélico independente. Isso se deve, entre outras razões, ao fato de mudarem de um partido para outro sem nenhuma fidelidade ideológica. Além disso, a maioria dos candidatos evangélicos foram eleitos porque participaram da lista de partidos vencedores. Em outras palavras, eles não necessariamente vencem por seus próprios votos – que não são suficientes – mas por serem puxados pelos votos dos partidos a que pertencem.

Como pode ser observado, esse desenvolvimento histórico da participação política evangélica passa pelo entusiasmo incomum da década de 1980 que levou à formação de partidos denominacionais, '*partidos evangélicos*', com a ingênua ideia de que chegariam à presidência de seus países com facilidade. Após a frustração inicial, eles optaram por

criar alianças estratégicas com outros movimentos ou partidos para criar uma “*frente evangélica*” que os levasse ao poder, mesmo que pelas mãos de um candidato não evangélico. Por fim, complementaram essas duas opções com uma nova estratégia: deixaram de concentrar seu interesse imediato em alcançar a presidência de seus países (porque descobriram que não era tão fácil quanto pensavam, não importando quantas profecias e orações fizessem), mas em alcançar o maior número de cadeiras no Congresso de seus países para exercer influência política nas câmaras legislativas. E a verdade é que eles alcançaram um sucesso relativo, pois não alcançaram uma representação política equivalente à sua porcentagem da população – como veremos mais adiante – nem têm grande influência na promulgação de leis. Mas eles conseguiram, e com maior sucesso, vetar algumas leis contrárias à sua visão sobre os valores de vida e de família, dentro do que chamam de “ideologia de gênero”.

Deve-se notar que, no desenvolvimento histórico desses três modelos, podemos encontrar países onde mais de um modelo manifesta-se ao mesmo tempo. Embora a ‘*facção evangélica*’ prevaleça em todos os países da região, também podem ser observados o ‘*partido evangélico*’ e a ‘*frente evangélica*’, uma vez que a comunidade evangélica não constitui uma única unidade eclesial, organizacional e política, mas representa uma infinidade de denominações e congregações que escolhem politicamente diferentes modelos. Além disso, o setor mais pneumatológico do evangelismo não perde a esperança de um “partido confessional” inspirado por Deus, que levará ao estabelecimento de uma “teocracia bíblica” neste mundo.

Por outro lado, a partir dessas três categorias estudadas como modelos ideais de comportamento político dos evangélicos, podemos encontrar algumas variantes ou aproximações nos diversos países. O Brasil, como sempre, acaba sendo um caso muito especial, devido às suas grandes dimensões e enorme diversidade, onde podemos encontrar, por exemplo, a presença simultânea e ativa dos três modelos.

1, Existem ‘partidos evangélicos’, como o Partido Republicano Brasileiro (PRB), que ‘pertence’ à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e no qual postulam todos os candidatos dessa igreja neopentecostal. Também há o Partido Social Cristão (PSC), que representa um setor importante da Assembleia de Deus (AD), porém, não todo membro da AD postula neste partido. Cabe notar que a AD é a congregação denominacional mais numerosa do Brasil e a que tem mais deputados no legislativo. No entanto, o objetivo imediato desses ‘partidos evangélicos’ ou ‘partidos denominacionais’ não é mais chegar à presidência do Brasil e sim eleger o maior número de deputados possível para, a partir dali, garantir sua influência no governo. Após o fracasso contundente do pastor Everaldo Dias Pereira, que se candidatou à presidência do país em 2014 pelo PSC, obtendo apenas 0,75% dos votos (sendo os evangélicos mais de 25%), os evangélicos estão mais cientes de suas possibilidades. Por isso, em 2018, concentraram suas ambições eleitorais nas Câmaras Legislativas e no apoio a Bolsonaro, enquanto Marina Silva (candidata evangélica que conseguiu significativo número de votos em 2010 e 2014) obteve apenas 1% dos votos.

2. Uma variante do modelo de ‘frente evangélica’ ocorreu no Brasil em 2018 com a vitória de Jair Messias Bolsonaro. Embora o voto dos representantes nas câmaras permaneça ‘confessional’ e atomizado nos diferentes partidos políticos, na prática foi formada uma ‘frente evangélica’ em apoio a Bolsonaro, que, apesar de não se identificar totalmente como evangélico – sua esposa sim – passou a representar o pensamento conservador da maioria dos evangélicos – e católicos – em questões relacionadas a valores morais. Por esse motivo, no segundo turno das eleições, recebeu o apoio explícito dos líderes evangélicos das maiores denominações. Como compensação, ele colocou uma pastora pentecostal à frente do novo Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos em seu primeiro gabinete de ministros. Além disso, ele deixou clara sua linha conservadora sobre questões de valor moral desde o início de seu governo

3. As ‘facções evangélicas’ no Brasil são a maneira mais comum de candidatura dos evangélicos e, por isso, obtêm inúmeras cadeiras por diversos partidos políticos (inclusive os ‘partidos evangélicos’), que, no fim, unem-se circunstancialmente na chamada ‘bancada evangélica’. Além disso, estrategicamente, o ‘modelo corporativo de participação política’ praticado no Brasil é o mais bem-sucedido e aquele que conseguiu eleger um número maior de deputados uma vez que se concentra em alguns ‘candidatos oficiais’ e evita a dispersão do voto da congregação.

Em resumo, pode-se dizer que, no Brasil, não apenas os três modelos clássicos de participação política (partido, frente e facção) podem ser encontrados simultaneamente, mas também possuem uma estratégia muito eficaz de propaganda e centralização do voto através do modelo de representação corporativa, que se concentra na candidatura de ‘candidatos oficiais’ (FRESTON, 1993; MARIANO, 2015; LACERDA, 2017 e 2018; TUÑÓN, 2019, etc.). Os perspicazes precursores deste modelo foram a Assembleia de Deus (AD) e a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), nos anos oitenta e, em seguida, foram seguidas pelas demais denominações pentecostais (inclusive, agora, é possível encontrar em alguns estados do Brasil, candidatos católicos ‘oficiosos’). Quem foi capaz de decifrar previamente esta eficaz estratégia pentecostal foi Paul Freston que, no capítulo 12 de sua tese de doutorado (1993), dedica-se, expressamente, à “irrupção pentecostal na política” e afirma:

A partir de 1986, a atuação política dos protestantes muda [...]. A característica mais importante é que a irrupção pentecostal não é fruto de iniciativas desordenadas. Quase a metade dos parlamentares protestantes são candidatos oficiais de igrejas pentecostais, uma modalidade praticamente inédita (1993, p. 180).

Por outro lado, Fabio Lacerda comenta que:

A contribuição mais importante de Freston é sua dedicada atenção ao fenômeno das ‘candidaturas oficiais’ pentecostais. Freston é o primeiro a considerar este fenômeno de modo mais analítico e a perceber a sua importância. Posteriormente, outros autores também farão referência a ele, embora usando termos correlacionados: ‘candidatos de igreja (MIRANDA, 2006), ‘projetos corporativos eleitorais’ (BAPTISTA, 2007) e ‘modelo corporativo de representação política’ (MACHADO e BURITY, 2014) (2017, p. 38 e 39).

Dessa maneira, essas igrejas pentecostais conseguem empoderar os poucos candidatos oficiais e evitar a dispersão do voto, que é o maior inimigo de qualquer grupo. Assim, também, conseguem consolidar um tipo de ‘estratégia eleitoral do partido denominacional’. É por isso que a IURD e as outras igrejas que usam essa estratégia têm maior eficácia eleitoral em suas campanhas, isto é, conseguem eleger grande porcentagem de seus candidatos. Neste sentido:

A IURD funciona como comitê eleitoral e alavanca política. Nas fachadas dos templos são exibidos cartazes com o nome e o número dos candidatos e, ao final das reuniões mais frequentadas, os pastores se encarregam de repetir o nome dos indicados pela igreja para que os devotos possam lembrar em quem devem votar (TUÑÓN, 2019, p. 33).

Logicamente, esses candidatos eleitos são representantes fiéis das igrejas que tornaram possível sua eleição e constituem verdadeiros defensores dos interesses de seu grupo religioso, isto é, eles não são realmente representantes de seus estados ou regiões, nem de seus partidos, mas de suas igrejas. Eles não são ‘políticos evangélicos’ que agem como cidadãos e pensam no bem comum, mas ‘evangélicos políticos’ que agem como devotos e buscam apenas os interesses de sua igreja. Eles então se juntam aos outros evangélicos eleitos e compõem a chamada ‘bancada evangélica’ para tratar de projetos específicos comuns e tam-

bém se associam a outros ‘grupos de interesse’ como a bancada ruralista ou a bancada das armas, como já mencionamos anteriormente.

5. os ‘modelos sub-regionais’ de participação política evangélica

Embora existam diferenças entre os diversos países da região, também há semelhanças sub-regionais que poderíamos agrupar geograficamente em três tipos de participação política na América Latina: o modelo da América Central, o modelo da América do Sul e o modelo brasileiro. A combinação destes com os três tipos históricos descritos acima (partido evangélico, frente evangélica e facção evangélica) permite escapar das generalizações fáceis e desinformadas que alguns autores fazem sobre esse fenômeno continental e fazer uma análise mais diferenciada e completa sobre a grande e diversificada expressão política dos evangélicos na região.

Por isso, propomos esses três tipos ideais de participação política regional. Dizemos ideais porque, por fim, são construções teóricas que tentam agrupar as principais características de cada região. Além disso, nem todos os países se ajustarão necessariamente a todas as características do modelo. É por isso que o Brasil está separado e não está dentro do ‘modelo sul-americano’. Devido a suas peculiaridades, o México estaria mais próximo do ‘modelo sul-americano’ do que do ‘modelo da América central’ e El Salvador, apesar de ter quase 40% da população evangélica, sempre teve um perfil próprio, um pouco distante do ‘modelo centro-americano’ e, é por isso que tem um presidente de ascendência muçulmana.

5.1 Modelo centro-americano

Aproxima-se mais do modelo de “partido confessional” e “frente evangélica” que apresentamos, embora já tenhamos assinalado que a “facção evangélica” funciona em todos os países do continen-

te. Comparados aos outros países do continente (embora não em todos os sentidos ou em todos os casos), os centro-americanos estariam mais próximos de formar uma unidade eleitoral (claramente circunstancial) em torno de uma proposta, candidatura ou partido. De fato, é a única região que conseguiu ter presidentes declaradamente evangélicos (como a Guatemala em três ocasiões: 1982, 1991, 2016) e um candidato que venceu o primeiro turno eleitoral e esteve prestes a vencer o segundo com um discurso predominantemente religioso – Costa Rica em 2018.¹⁴

Grande parte dessa diferenciação fenomenológica da América Central se deve à alta porcentagem de evangélicos na região, embora não seja a única razão. Em quatro países eles já ultrapassam 40% da população (Nicarágua, El Salvador, Honduras e Guatemala), as taxas mais altas de todo o continente, e nos dois países restantes, eles ultrapassam 20%. Portanto, não seria incomum que os evangélicos dessa região se consolidassem como a nova maioria religiosa nos próximos anos. Em outras palavras, o catolicismo deixaria de ter o monopólio histórico da fé que manteve por cinco séculos e se tornaria a primeira minoria religiosa.

Por outro lado, é interessante notar que não apenas os evangélicos desses países têm um maior compromisso religioso, mas também os católicos tem um elevado número de fiéis comprometidos, da linha carismática (muito semelhante aos pentecostais). Isso permitiu que católicos e evangélicos se unissem mais facilmente nesses países do que em outros em torno de uma agenda política centrada em questões morais pró-vida e pró-família, mas guiados midiaticamente por líderes evangélicos, uma vez que, os ‘evangélicos políticos’ conseguiram canalizar melhor essas

14 Com isso, não estamos dizendo que exista necessariamente um ‘voto confessional’. Na Guatemala, por exemplo, a pesar de ter tido três presidentes evangélicos nas últimas décadas, não existe um consenso para afirmar que eles tenham vencido as eleições pelo voto confessional dos evangélicos (DARY, 2018).

preferências – eleitoralmente – do que os católicos¹⁵. Certamente, não em todos esses países, o surgimento de candidatos evangélicos que chegam ao poder pode ser claramente vislumbrado, mas é mais provável que esse salto possa ser feito em relação a outras regiões do continente.

El Salvador é um caso particular, pois, embora tenha uma taxa muito alta de população evangélica (superando a católica), essa possível força eleitoral evangélica ainda não foi evidenciada, talvez devido à existência histórica de um bipartidarismo funcional. Entretanto, agora que esse bipartidarismo foi quebrado com a vitória de Bukele, não se pode ignorar o fato de que as igrejas cristãs (católicas e evangélicas) são as instituições que gozam de maior credibilidade naquele país. Nesse sentido, depois do que aconteceu na Costa Rica em fevereiro de 2018, nenhum analista pode descartar qualquer possibilidade, já que, naquele país – o único estado confessional do continente, a democracia historicamente mais estável da região, com um sistema político até recentemente bipartidário e com um nível ‘baixo’ de evangelismo – ninguém teria previsto que um candidato evangélico, com uma agenda de valores puramente religiosos, poderia ganhar um primeiro turno eleitoral. Por sua vez, o Panamá é o país menos evangélico da América Central (com “apenas” 20%) e permanece predominantemente católico. Apesar disso, os evangélicos, com um perfil social e político muito baixo, tiveram destaque em 2016, como resultado da Lei de Educação Sexual nos Centros Escolares, cujo resultado foi sua consolidação como novos atores políticos.

Em outras palavras, pode-se observar que nos países da América Central, mais do que em outras regiões do continente, basta um gatilho para que a base de valores cristã (evangélica e católica) surja e se mova para a esfera política, seja na forma de um partido, de uma frente

15 No caso católico, leal à sua ‘estrutura eclesial’, as manifestações têm sido feitas, sobretudo, através do discurso de seus bispos, enquanto que o apoio evangélico, leal à sua ‘estratégia eclesial’, tem sido centrado, sobretudo, nas manifestações populares de seus fiéis nas ruas e com muito mais repercussão na mídia.

evangélica ou de um grupo de interesse. Isso pode ser notado mesmo nos países menos evangélicos da América Central. Na Costa Rica, por exemplo, o motivo foi o Parecer Consultiva OC-24/17 emitido pela Corte Interamericana de Direitos Humanos, em 2018 e, no Panamá, a Lei 61 sobre educação sexual em 2016.

5.2 Modelo sul-americano

Mais próximo da ‘facção evangélica’ e da ‘frente evangélica’. Até o momento, na região, não foi possível a consolidação de partidos denominacionais evangélicos bem-sucedidos – de fato, todos fracassaram em seu objetivo de chegar ao poder e, a maioria, morreu antes mesmo de nascer – nem a apresentação de candidato evangélico que tenha chegado perto de ganhar uma eleição presidencial. Por isso, ao perceber que não teriam número suficiente de potenciais eleitores (como na América Central) e confirmar em primeira mão que não existe voto confessional, os ‘evangélicos políticos’ sul-americanos preferiram participar de diferentes partidos políticos fortes para, ao menos, conseguir eleger alguns representantes no parlamento, embora, anseiem sempre ter o seu ‘partido denominacional’.

De fato, os evangélicos que chegam ao Congresso nem sempre o fazem por seus próprios votos, mas pela força dos partidos vencedores. Lembremos que, sob a modalidade de ‘facção evangélica’, há candidatos evangélicos praticamente em todos os partidos que concorrem na eleição. Por esse motivo, os partidos vencedores são aqueles que apresentam evangélicos entre os seus candidatos, embora eles tenham um valor agregado eleitoral por sua fé, isso não lhes basta chegar ao Congresso por si mesmos. Um caso particular é o da Colômbia, por exemplo, que, uma vez que a lei eleitoral mudou em 1991 e o número mínimo de votos para formar um partido político foi reduzido, alguns candidatos de megaigrejas chegaram ao Parlamento – isso assemelha-se ao modelo brasileiro de ‘voto confessional’ de candidatos oficiais – mas eles nunca

chegaram perto de ganhar uma eleição presidencial. O mesmo aconteceu em outros países do continente onde as cláusulas de barreira foram reduzidas.

Outro caso muito particular é o da Bolívia, que tem uma das menores porcentagens de evangelismo no continente e, no entanto, nas eleições presidenciais de 2019, que foram contestadas, o médico e pastor evangélico (coreano-boliviano) Chi Hyun Chung, do Partido Democrata Cristão (PDC), chegou em terceiro lugar com 9% dos votos. Mais tarde, após a saída abrupta do Presidente Evo Morales, a senadora evangélica Jeanine Añez assumiu interinamente a presidência da Bolívia com uma Bíblia na mão e sempre enfatizando suas convicções cristãs.

Por outro lado, na maioria dos países da América do Sul, os movimentos evangélicos (unidos em muitos casos aos católicos) formaram ‘coletivos’ políticos e ‘grupos de pressão política’ em defesa dos valores cristãos e contra o que chamam de ‘ideologia de gênero’. No entanto, o tema não se tornou questão central nas campanhas eleitorais sul-americanas e isso se deve, em parte, à presença de partidos ideologicamente mais consolidados ou à existência de bipartidarismos funcionais. Em outras palavras, diferentemente do “modelo da América Central”, nos países da América do Sul é menos provável que uma questão de valor religioso (como a “agenda moral”, por exemplo) venha a ocupar posição prioritária nas preferências eleitorais e seja o fator determinante em uma eleição presidencial. Por outro lado, países como Argentina e Chile, onde a lei do aborto já foi aprovada em certos casos, mostram-nos que os problemas da agenda moral têm um impacto político diferente daquele dos países da América Central. Mas, nas ciências sociais nos referimos, acima de tudo, a probabilidades, mais do que a possibilidades, que sempre serão infinitas¹⁶.

16 O caso do México é peculiar, uma vez que, embora seja um país da América do Norte e faça fronteira com a América Central, assemelha-se mais ao modelo sul-americano, sobretudo, depois do apoio dado por um setor evangélico, o Partido Encontro Social (PES) a López Obrador. Isso se deve, entre outras coisas, à sua

5.3 Modelo brasileiro

Pode-se encontrar uma mistura dos três modelos analisados: partido, frente e facção evangélica. Como se sabe, as igrejas evangélicas participam ativamente da política brasileira, têm ‘candidatos oficiais’ e grupos políticos no estilo dos ‘partidos confessionais’ (como o Partido Republicano Brasileiro que ‘pertence’ à IURD). Além disso, o slogan ‘irmão vota em irmão’ tornou-se popular. No entanto, acreditamos que estes partidos não são ‘partidos confessionais’, ‘partidos denominacionais’, uma vez que a votação é mais ‘denominacional’ do que ‘confessional’. Em outras palavras, não representam todos os evangélicos – nem pretendem fazê-lo – mas apenas os membros de sua denominação ou megaigreja específica, pois têm votos suficientes para colocar seus ‘candidatos oficiais’ nas câmaras legislativas¹⁷.

Nesse sentido, encontramos no Brasil – como em todos os países da região – uma divisão das denominações evangélicas e dos ‘partidos denominacionais’, que nos permite continuar afirmando que não há ‘voto confessional’, mas sim, na melhor das hipóteses, um voto restrito à sua igreja ou denominação, devido ao seu DNA atomizador inveterado.

Como vimos, o ponto de ruptura do sucesso eleitoral dos evangélicos brasileiros – especificamente dos pentecostais, como bem afir-

história religiosa particular de laicismo precoce e por ter percentuais baixos de população evangélica em comparação com seus vizinhos da América Central. O desenvolvimento dessas novas alianças formais de caráter religioso é recente, especialmente, desde que o Estado mexicano decidiu reestabelecer relações diplomáticas com o Estado do Vaticano (1992) e, agora, com essas associações partidárias dos evangélicos filiados ao partido do governo (2018), isso nos permite vislumbrar que no caso mexicano (mas não apenas nele), para além das relações Estado-igreja, agora se impõem de maneira mais pragmática as relações entre religião e política.

17 Esse cenário particular é possível em um país como o Brasil, onde apenas a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), por exemplo, conta com mais de dois milhões de fiéis (eleitores potenciais) e a Assembleia de Deus, com mais de doze milhões.

mam Lacerda e Brasiliense (2018) – ocorreu exatamente quando algumas denominações pentecostais decidiram adotar um modelo político de representação corporativa e apoiar ‘candidatos oficiais’ para evitar a dispersão eleitoral de seus devotos alinhados. Essa medida estratégica permitiu que eles elessem um número significativo de congressistas desde 1986, ano em que as igrejas pentecostais no Brasil decidiram formalmente começar a participar da política partidária, devido à nova Constituição. No entanto, devido à sua divisão eclesial e ao personalismo de seus líderes religiosos, até agora eles não conseguiram alcançar a unificação de todos os evangélicos brasileiros em um único partido político, e muito menos apoiar um único candidato evangélico¹⁸. Nesse sentido, a eleição de Bolsonaro em 2018 foi um parêntese nessa tradição, pois, *de fato*, uma ‘frente evangélica’ informal foi formada para apoiá-lo no segundo turno da eleição, mesmo que ele não fosse seu candidato oficial e não pertencesse a alguma igreja evangélica.

De fato, se todos os evangélicos estivessem unidos eclesial e politicamente, eles seriam o maior partido político do Brasil e, se todos os parlamentares evangélicos o fizessem, seriam a principal força política no Congresso brasileiro. Mas, além de pensar sobre esses futuros, a verdade é que existe a Frente Parlamentar Evangélica (FPE), composta por representantes evangélicos de diferentes partidos e denominações, que é, em última instância, a união conjuntural de congressistas evangélicos que conseguem se agrupar em defesa de questões religiosas, morais, legais ou de políticas públicas específicas, e representa 16% dos deputados. Esta ‘bancada evangélica’ une-se artificialmente com base em seus interesses particulares, mas, ao mesmo tempo, mantém sua identidade

18 Por isso, o autodenominado ‘bispo’ Edir Macedo refere-se, constantemente, dentro de seu ‘Plano de Poder’ à unidade de todo o povo escolhido por Deus, que seriam os mais de quarenta milhões de evangélicos no Brasil, segundo o censo de 2010. Con esto busca, ilusamente, trascender sus dos millones de afiliados (votantes de la iglesia que él fundó) y alcanzar el voto de todos los evangélicos brasileiros, más allá de sus denominaciones; cosa que, por supuesto, no ha logrado.

denominacional e partidária como prioridade. Nesse sentido, sob nenhum ponto de vista, pode-se falar de um voto unitário ou de um plano estratégico que unifique permanentemente todos os congressistas evangélicos brasileiros. Isso significa que a ‘bancada evangélica’ é, acima de tudo, uma maneira pragmática de alcançar resultados imediatos e acordos políticos com base em seus interesses comuns, muitas vezes não muito santificados, já que vários deputados evangélicos foram acusados de atos de corrupção. Às vezes, eles até conseguem se unir a outros parlamentares católicos para ampliar seu raio de ação no Parlamento.

Uma questão importante a destacar é a ‘agenda moral’, que, de maneira geral, representa no movimento evangélico brasileiro, um ponto muito forte de pensamento, militância e coesão religiosa e social. No entanto, não tem o mesmo peso de pressão política que na América Central, embora tenha uma preponderância maior do que na média dos países sul-americanos. No caso da eleição de Bolsonaro, por exemplo, não há dúvida de que essa ‘agenda moral’ desempenhou papel importante na decisão dos evangélicos. Embora houvesse três tópicos principais no debate dos candidatos durante a campanha: a crise econômica, a segurança cidadã e a luta contra a corrupção, há sem dúvida duas outras questões subjacentes: o ‘antipetismo’ (contra o Partido dos Trabalhadores) e a ‘agenda moral’, mais decisivos que as questões racionais e públicas do debate político.

Em resumo, se analisarmos esses três modelos propostos, veremos que, embora correspondam ao mesmo fenômeno político-religioso latino-americano, é possível encontrar algumas características sub-regionais particulares, inclusive peculiaridades dos países em cada sub-região. O *modelo centro-americano* é caracterizado por seu alto percentual de evangélicos que superará a população católica nos próximos anos. Nesses países, notamos maior compromisso religioso tanto de evangélicos quanto de católicos e, por isso, acreditamos que a ‘agenda moral’ pode ser o gatilho para um ‘voto de valor moral’ que afeta o equilíbrio eleitoral, como aconteceu no primeiro turno das eleições na Costa Rica

em 2018. O *modelo sul-americano* descreve países mais plurais, com metade de uma comunidade evangélica que na América Central, e onde o discurso religioso, embora relevante nas disputas eleitorais, não se torna o elemento decisivo de uma eleição presidencial. O *modelo brasileiro* é o de maior complexidade, com uma porcentagem da população evangélica intermediária entre a América Central e a América do Sul, mas com influência política incomum no continente. O ponto de ruptura é a participação aberta das igrejas evangélicas na política, com partidos e candidatos oficiais ou não oficiais representando-os em contendas eleitorais. Definitivamente, é o país com maior impacto religioso na política, seja através de votos, número de representantes ou grau de eficácia de sua ‘bancada evangélica’, ou ainda, por sua capacidade de vetar leis ou determinar políticas públicas nas áreas de educação, saúde e família. De fato, é no Brasil que os evangélicos têm maior participação e experiência política, com resultados mais sustentados do que o resto da região. Por isso, acreditamos que o novo modelo brasileiro – que atinge um primeiro estágio de consolidação com Bolsonaro – possa influenciar politicamente os outros países da América Latina. Nesse sentido, é necessário ver até que ponto e em que medida esse impacto pode ocorrer.

6. O suposto ‘voto confessional’

Diante da questão recorrente de saber se existe um “voto confessional” entre os evangélicos latino-americanos, poderíamos dividir a resposta em duas partes segundo a abordagem das teorias de mercado: uma da oferta e outra da demanda religiosa. A primeira refere-se à existência e viabilidade de ‘partidos confessionais evangélicos’ e a segunda, à existência de um ‘voto confessional evangélico’. Muitos partidos evangélicos podem ser criados (oferta), mas a questão central é: existe um público devoto disposto a votar em candidatos ou partidos evangélicos apenas por serem evangélicos? (demanda). Em outras palavras, pode-se dizer que os partidos evangélicos confessionais (ou candidatos evangé-

licos) têm um ‘público cativo’ que vota neles incondicionalmente por razões religiosas? Ou, na mesma linha: os candidatos evangélicos têm a garantia do voto de seus ‘irmãos de fé’ apenas por pertencerem à mesma confissão religiosa? Nossa resposta antecipada é que, atualmente, não existe um “voto confessional” evangélico na América Latina, nem mesmo no Brasil, onde encontramos acima de tudo um “voto denominacional”, isto é, nem mesmo no Brasil ‘o irmão vota no irmão’ (‘voto confessional’), mas ‘o pentecostal vota no pentecostal’, ‘o universal vota no universal’, ‘o da assembleia vota no da assembleia’ e ‘o batista vota no batista’ (‘voto denominacional’). Nesse sentido, podemos afirmar, como Cosoy, que “a ideia de que o voto evangélico se comporta como um bloco, que todos os seus líderes trabalham juntos, é falsa. Pelo contrário, disputam espaços e alianças políticas com candidatos tradicionais” (2018, p. 131). Isto quer dizer que “é impossível afirmar a existência de um voto confessional no caso dos evangélicos” (SEMÁN, 2019, p. 42).

No entanto, tão certo quanto o fato de não existir voto confessional evangélico na América Latina é que também não há ‘voto negativo’ contra um candidato que não é evangélico, pois estudos empíricos mostram que o voto dos evangélicos latino-americanos, historicamente, tem sido similar ao voto dos demais cidadãos de cada país. Um caso que mostra muito bem a inexistência – até agora – de um ‘voto confessional negativo’ em nosso continente é El Salvador. Como já indicamos, El Salvador tem mais de 40% de evangélicos e um percentual semelhante de católicos militantes, mas os salvadorenhos não tiveram problema em escolher um presidente de ascendência muçulmana como Nayib Bukele, em fevereiro de 2019. Além disso, a oposição tentou fazer uma campanha suja sobre a não-filiação cristã de Bukele, mas o povo salvadorenho não levou em conta esse fator religioso e o escolheu como seu presidente no primeiro turno eleitoral com uma esmagadora maioria de votos.

Dito isto, surge a pergunta: por que levantar a hipótese de haver um possível voto confessional dos evangélicos e por que não fazer a mesma pergunta em relação aos católicos, por exemplo? Além disso, parece

evidente que o fator religioso não precisa necessariamente definir uma esfera diferente, como a política, e que nem todos os católicos ou evangélicos, judeus ou muçulmanos devem votar da mesma maneira. Mas, o que parece óbvio, nem sempre é evidente para um bom número de “pastores” evangélicos que agora tentam oferecer seus seguidores politicamente, e às vezes obtêm sucesso (especialmente os das megaigrejas neopentecostais). É, também, o caso de alguns políticos que buscam tirar proveito das crenças religiosas de seus potenciais eleitores para “comercializar” sua candidatura. Além disso, alguns autores consideram como certa a existência do voto confessional evangélico apenas porque veem candidatos evangélicos nas listas de todos os partidos políticos. Da mesma forma, muitos pesquisadores sociais que nem perceberam o crescimento evangélico na América Latina há 50 anos – e muito menos notaram sua incursão política por três décadas – agora buscam pontificar com declarações tão superficiais quanto generalizadas. De fato, os evangélicos são um dos novos atores políticos da região e o fator religioso e relativo a valores morais está novamente se tornando relevante nos debates políticos, mas esses argumentos factuais não implicam necessariamente uma determinação confessional dos processos eleitorais no continente. Por esse motivo, é adequado analisar o tema academicamente, tentando ponderar o fenômeno de maneira acadêmica, interdisciplinar e diacrônica, e sustentar suas dimensões, especificidades e limites.

Nesse sentido, Taylor Boas (2019 e 2020) faz uma excelente análise das diversas representações eleitorais dos evangélicos na América Latina, destacando três aspectos que entram em jogo: motivação, janelas de oportunidade e capacidade de obter apoio eleitoral. Esses três aspectos se realizam em: a) *a politização*: isto é, os fatores que podem explicar a motivação dos evangélicos para entrar na política e politizar a identidade evangélica, como uma nova teologia, a influência de devotos estrangeiros, a luta pela liberdade religiosa, questões de valor, entre outros; b) *sistemas eleitorais e partidários*: ou seja, o papel das regras

eleitorais e suas mudanças como uma grande oportunidade para grupos emergentes, como os evangélicos, alcançarem algum tipo de representação e acesso ao poder; c) *o comportamento dos eleitores*: isto é, a influência que um candidato evangélico pode exercer sobre o voto dos devotos evangélicos e, finalmente, chegar ao “o irmão vota em irmão”.

Esses são três fatores importantes para levar em consideração e, em cada país, alguns aspectos serão mais relevantes que outros. No entanto, para além dos fatores que desencadearam a entrada dos evangélicos na política partidária nos últimos anos, e para além das regras eleitorais de cada país (que serão as mesmas para todos os candidatos e partidos), neste capítulo queremos focar no terceiro fator, que em nossa opinião é o mais significativo ou definidor. Em outras palavras, sem o apoio que os evangélicos recebem de seus irmãos na fé, não poderíamos falar em um “voto confessional”. Os outros fatores podem afetar em maior ou menor grau a relevância do voto, mas se não houver adesão eleitoral por razões confessionais, não se poderia falar em um “voto evangélico”. Obviamente, cada pessoa tem identidades grupais e tendências políticas diversas que podem influenciar suas preferências eleitorais, mas para falar de um “voto confessional”, seria necessário definir em quais circunstâncias pertencer a um grupo religioso não apenas *influencia* (o que seria óbvio), mas *determina* sua decisão eleitoral, acima dos outros fatores ‘influentes’. Nesse sentido, é altamente provável que um candidato evangélico atinja maior preferência na comunidade evangélica, mas não necessariamente. É claro, então, que, em nossa opinião, para falar em ‘voto confessional’ seriam necessários dois elementos: a) que o fator decisivo para determinar o voto dos evangélicos seja o fator religioso (acima de outros fatores ou identidades), ou seja, trata-se de um ‘voto cativo’ por razões confessionais e, b) que os evangélicos votem em um candidato evangélico, apenas porque são evangélicos, mesmo que não o conheçam ou pertençam à mesma congregação ou denominação.

Além disso, teríamos que fazer uma especificação sobre o suposto ‘voto confessional’: uma coisa é o voto para presidente da república e

outro pare representantes das câmaras legislativas, sejam eles deputados, senadores, etc. De fato, para a eleição de presidente dos países da região (e autoridades locais como prefeitos), temos inúmeros exemplos que nos mostram que, embora existam candidatos evangélicos, o povo evangélico não vota neles, pois existem vários critérios e fatores – e não necessariamente confessionais – que os evangélicos levam em consideração ao votar para presidente. Com relação à eleição de deputados ou congressistas, podemos encontrar certas preferências locais em relação a algum candidato evangélico conhecido ou a alguma comunidade evangélica que se ousa apoiar (extra) oficialmente um candidato, sem se tornar totalmente um ‘voto confessional’, mas sim um ‘voto denominacional’. No entanto, muitas vezes esse apoio de suas comunidades de fé não é suficiente para se elegerem. Sob o modelo de ‘facção evangélica’, agora podemos encontrar evangélicos nas listas de todos os partidos políticos e, geralmente, são eleitos, os candidatos que figuram nas listas dos partidos vencedores ou aqueles em que, devido aos baixos índices da cláusula de barreira (como na Colômbia, Panamá ou Brasil), o apoio de suas igrejas (basicamente neopentecostais) é suficiente para conseguirem um assento.

O **Brasil** é um caso particular – e em parte a Colômbia também – onde podemos encontrar o apoio oficial e militante de certas igrejas pentecostais a candidatos pertencentes às suas comunidades¹⁹. Ao contrário do resto da América Latina, as grandes igrejas evangélicas brasileiras intervêm formalmente na política partidária desde 1986, têm ‘candidatos oficiais’, partidos políticos confessionais (PRB, PSC, etc.) e até

19 Na Colômbia, assim como em alguns países da região, encontramos ‘partidos políticos denominacionais’ (sobretudo fundados por donos de megaigrejas como os Moreno Piraquive, os Castellanos, os Chamorro, etc.), mas que não são determinantes no cenário político nacional. Na verdade, não pretendem ganhar uma eleição presidencial (por mas que apresentem candidatos), mas somente eleger um ou outro deputado, o que conseguem devido à cláusula de barreira ser baixa ou às alianças políticas, o que dá lugar a congressos atomizados.

bancadas parlamentares, o que constitui um importante bolsão eleitoral (mais de 30% dos brasileiros são evangélicos).

No Brasil, a normativa eleitoral é permissiva com relação à participação de organizações religiosas na política. É permitido que os grupos religiosos expressem seu apoio a um partido ou candidato e, inclusive, formem seu próprio partido. Os ministros religiosos podem participar do processo eleitoral como candidatos e exercer seu cargo, no caso de serem eleitos, sem precisar se distanciar de sua atividade religiosa. (TUÑÓN, 2019, p. 31).

Além disso, em certas ocasiões especiais podemos ver que um certo consenso pode ser alcançado nos evangélicos para votar em um candidato à presidência, como aconteceu na eleição de Bolsonaro em 2018, que fez com que os evangélicos votassem distanciando-se do voto comum dos demais brasileiros. O interessante é notar que nesse processo eleitoral havia também uma conhecida candidata evangélica, dos redutos do pentecostalismo: Marina Silva, que obteve apenas 1% dos votos, enquanto Bolsonaro atraiu o voto dos evangélicos. O que um candidato evangélico no Brasil nunca conseguiu (unindo o voto dos evangélicos para se tornar presidente) foi alcançado por Jair Messias Bolsonaro com um discurso autoritário, mas conservador, que atendeu às expectativas religiosas da grande maioria dos evangélicos e de muitos católicos. Como se sabe, “Jair Bolsonaro manteve uma ambiguidade religiosa produtiva: batizado no rio Jordão, em Israel, tornou-se evangélico sem deixar de ser católico” (OUALALOU, 2019, p. 68). Essa foi uma das razões pelas quais sua candidatura atraiu o voto de muitos cristãos e, posteriormente, o apoio dos líderes das grandes igrejas pentecostais e neopentecostais (e alguns bispos católicos). Mas também é a mesma ambiguidade pela qual Bolsonaro é “apresentado como ‘o mais cristão dos candidatos’, apesar de ser incapaz de citar a Bíblia sem cometer erros” (OUALALOU, 2019, p. 75). No entanto, é preciso dizer que neste processo eleitoral de 2018 uma série de fatores complementares foram con-

jugados, para não inferir erroneamente que basta ser batizado no rio Jordão, ser ambíguo no confessionalismo religioso e invocar a ‘agenda moral’ para vencer as eleições presidenciais no Brasil.

Outro caso interessante a ser analisado é o da **Guatemala**, uma vez que não apenas é o único país da América Latina em que um evangélico foi eleito democraticamente presidente, mas teve três presidentes evangélicos: o ditador Ríos Montt em 1982, Serrano Elías em 1991 e Jimmy Morales em 2016 – todos os três com graves acusações de corrupção ou violação dos direitos humanos e ruptura da ordem constitucional. Mas, mesmo neste país, que todos citariam como um «exemplo de manual» para afirmar que existe um voto confessional em nosso continente, há dúvidas sobre se eles foram realmente eleitos presidentes por serem evangélicos ou simplesmente seguiram a tendência da população sem nenhuma preferência especial entre eleitores evangélicos e não evangélicos.

Nesse sentido, Claudia Dary afirma que “os evangélicos [guatemaltecos] seguem tendências políticas em nível nacional: eles não apostam em candidatos específicos ou votam diferentemente do resto da população católica ou associada a diferentes religiões” (2018, p. 317). Prova do que Dary afirma é que, em 2011, Harold Caballeros, um conhecido pastor evangélico, fundador de uma enorme igreja neopentecostal ‘El Shaddai’, formou uma coalizão de grupos e partidos políticos que poderíamos chamar de ‘confessionais’ e concorreu à presidência da República. Esse advogado e pastor conhecido em todo o país, apesar de toda a campanha eleitoral que realizou, conseguiu apenas 6,2% dos votos, quando os evangélicos na Guatemala já estavam perto de 40%, ou seja, nem um sexto dos evangélicos guatemaltecos votou nele. Além disso, seguindo Israel Ortiz (2004), podemos aferir que na Guatemala não houve um planejamento explícito por parte das igrejas evangélicas para alcançar posições de liderança no governo ou no Congresso, mas que os evangélicos que chegaram a esses cargos, geralmente o fizeram em caráter pessoal. Além disso, você não se vê no parlamento guatemal-

teco uma ‘bancada evangélica’ e nem eles querem arriscar seu prestígio religioso em aventuras políticas, depois das experiências desastrosas que tiveram com os ‘presidentes evangélicos’ anteriores. Assim, poderíamos concluir com Dary que:

Não existe voto confessional na Guatemala, pois os censos não registram a descrição religiosa dos cidadãos. Ainda assim, as pesquisas que coletam amostras representativas e nas quais foi perguntado sobre essa variável, não produzem resultados que permitam afirmar que os evangélicos, os católicos e os cidadãos de outras filiações religiosas estejam votando de maneira claramente diferenciada. Ou seja, a tendência do voto dos evangélicos segue as tendências nacionais. Além disso, até agora, pode-se afirmar que o chamado ‘voto evangélico’ na Guatemala é um mito. (2018, p. 344).

Essa mesma realidade também pode ser encontrada no **Panamá**, o país menos evangélico da América Central (diferentemente da Guatemala), onde Claire Nevache verifica que “nas eleições de 2014 foi confirmada a inexistência de voto evangélico. Eles votaram de maneira bastante semelhante ao restante da população” (2018, p. 389). No **México** também “é pouco plausível pensar que a representatividade declarada pelos líderes religiosos evangélicos se traduza na existência de um “voto evangélico” (DELGADO-MOLINA, 2019, p. 100). Como pode ser visto, embora as igrejas evangélicas estejam alcançando uma importância considerável na arena política, “isso não significa que seus fiéis ajam de maneira monolítica em termos de participação política, nem que as igrejas pentecostais se identifiquem com uma única opção partidária” (GARCÍA BOSSIO, 2019, p. 89). Da mesma forma, deve-se levar em consideração que:

É difícil falar de um tipo de eleitorado evangélico quando se trata, justamente, de um espaço social tão fragmentado, no qual existe uma ‘riva-

lidade de seus líderes com relação ao que é religioso e político’, porque disputam fiéis e também a transformação dessa massa de fiéis em votos. (COSOY, 2018, p. 108)

Outro exemplo comumente citado para demonstrar a existência de um voto confessional é o caso do Peru na eleição de Alberto Fujimori em 1990. Mas em uma publicação anterior (PÉREZ GUADALUPE, 2017, p. 128 e segs.) mostramos que o partido político Cambio 90, que levou Fujimori à presidência da república, não venceu as eleições gerais *com* o voto evangélico e muito menos *pelo* voto evangélico. É verdade que no início a campanha de Fujimori foi forjada nas igrejas evangélicas, especialmente nas denominações batistas, já que Alberto Fujimori era social e politicamente um ilustre desconhecido, e esse apoio evangélico foi essencial para poder percorrer o interior do país e fundar suas bases partidárias sob o amparo desse ‘leão adormecido’ – como Fujimori gostava de dizer – que eram os evangélicos. Mas, daí a inferir que Fujimori venceu o processo eleitoral de 1990 graças aos evangélicos, há uma distância bastante grande²⁰.

Nesse sentido, o pastor Darío López, em um artigo interessante que esmiúça a votação evangélica de 1990, verifica que os evangélicos que votaram em Fujimori não eram nem um quinto do potencial de votantes do movimento evangélico peruano. Além disso, mostra que, dos votos preferenciais obtidos pelo Cambio 90, apenas 8,3% correspondiam aos senadores evangélicos e 12,2% aos deputados evangélicos (LÓPEZ RODRÍGUEZ, 2004). Concluindo, embora seja verdade que a participação de alguns líderes evangélicos foi fundamental no início da campanha eleitoral de Fujimori, não podemos afirmar que ele tenha vencido as eleições graças a esse apoio ou ao voto evangélico. Como afirma corretamente o sociólogo evangélico Gerson Julcarima:

20 Para mais detalhes sobre este tema ver também Pérez Guadalupe e Grundberger (2018, p. 405-430).

As redes evangélicas não foram as únicas que forjaram o movimento Cambio 90 e possibilitaram a Fujimori se conectar com as massas [...] Cambio 90 representou antes de tudo, um conglomerado bastante heterogêneo de forças sociais em que os evangélicos eram apenas uma minoria. (2008, p. 398).

De fato, se fosse verdade que os evangélicos tinham força para vencer as eleições para presidente da república nos anos 90, com ainda mais razão poderiam fazê-lo hoje, pois representam três vezes mais gente na comparação com a população daqueles anos. Porém, a verdadeira trajetória política dos evangélicos no Peru desmascara qualquer mito a esse respeito. Outro fato que confirma que não há voto confessional no Peru são as eleições de 2006, que marcaram um verdadeiro marco na história da participação política – ou, se preferir, eleitoral – de evangélicos no Peru, pois foi a primeira vez em que 120 candidatos evangélicos concorreram em 13 grupos políticos diferentes. Mas, acima de tudo, pela primeira vez, houve um movimento que poderia ser descrito como um ‘partido confessional evangélico’ (ou de inspiração evangélica), com candidato presidencial próprio: o pastor Humberto Lay. Este candidato chegou em sexto lugar e obteve apenas 4% dos votos, enquanto a população evangélica representava pelo menos 12%. Com isso, foi confirmado, como no caso do pastor Caballeros na Guatemala, que nem mesmo os evangélicos votaram nele (PÉREZ GUADALUPE, 2006).

Contudo, as tentativas evangélicas de se lançar à presidência de seus países, o fracasso do partido evangélico confessional e a confirmação de que nem todos os evangélicos necessariamente votam em candidatos evangélicos não são uma particularidade do caso brasileiro, guatemalteco ou peruano e pode ser constatado na maioria dos países da região desde o final dos anos 1980²¹. O que veio a seguir tem sido uma avalan-

21 Desse modo, temos as candidaturas de Godofredo Marín na Venezuela (1987), a de Iris Machado nas primárias do Partido Movimento Democrático Brasileiro

che de partidos e candidatos evangélicos em todos os países da região, com características e resultados diferentes, cujo denominador comum é não ter alcançado, até então, o sucesso desejado, nem como grupos políticos nem como candidatos à presidência. O que foi claramente alcançado, além da eleição de alguns congressistas ou deputados nos processos eleitorais seguintes – como membros ou não de partidos confessionais – é a conscientização sobre a participação eleitoral e o distanciamento do caráter apolítico que caracterizou até então a comunidade evangélica latino-americana.

É por isso que, apesar dos contínuos fracassos, a expectativa dos pastores evangélicos de chegar à presidência continuou nos últimos anos. No Brasil, por exemplo, em 2014, pela primeira vez, um pastor evangélico (anteriormente só havia candidatos evangélicos laicos), Everaldo Dias Pereira, lançou-se candidato à presidência da república, obtendo apenas 0,75% dos votos embora um quarto da população do país fosse evangélica. Também na Colômbia, em 2018, o pastor evangélico Jorge Trujillo concorreu à presidência do país, obtendo apenas 0,4% dos votos, apesar do fato de que na Colômbia os evangélicos já atingiam 20%

(PMDB) no Brasil (1989) e a de Claudia Castellanos na Colômbia (1990). Em seguida, estão Equador e Nicarágua em 1996. Todo isso demonstraria que este fenômeno começou de maneira simultânea em vários países da região. Porém, é na década de 1990 que esta tendência se consolida com a formação de movimentos e partidos políticos claramente identificados com a religião evangélica: o Movimento Cristão Independente (1991) e o Movimento Reformista Independente (1994) na Argentina; a Aliança Renovadora Boliviana (1992), o Serviço e Integridade (1995) e a Organização Renovadora Autêntica (1995) na Bolívia; o Movimento Evangélico Progressista (1990) e a organização do Primeiro Encontro Nacional Político Evangélico no Brasil (1991); o Movimento União Cristã (1990) e o Compromisso Cívico Cristão (1990) na Colômbia; a Aliança Nacional Cristã (1996) no Chile; o Grupo Lerdo de Tejada (1992) e a Frente da Reforma Nacional (1996) no México; o Partido de Justiça Nacional (1992), o Movimento Político Cristão (1992) e o Caminho Cristão Nicaraguense (1996) na Nicarágua; a União Renovadora de Evangélicos Peruanos (1990) e Presença Cristã (1994) no Peru; o Movimento de Solidariedade Nacional (1993) e o Movimento Unidade (1993) em El Salvador, entre outros (BASTIAN, 1997, p. 155).

da população e de que o candidato havia sido um dos protagonistas dos bem-sucedidos protestos contra os folhetos do Ministério da Educação em 2016 e cuja campanha se concentrou na ‘agenda moral’. Nesse sentido, William Beltrán é muito claro ao afirmar que:

Não há correspondência simples entre a lealdade dos pentecostais a um líder religioso carismático e o apoio ao mesmo nas urnas [...]. Portanto, não se pode dizer que os evangélicos sejam “idiotas úteis” que de forma passiva recebem a orientação política de seus líderes. (2013, p. 367).

Um cenário semelhante também foi visto na **Argentina**. Na década de 1990, os evangélicos tinham o projeto de fundar um partido confessional liderado pelo (neo) pentecostalismo, que daria origem ao Movimento Cristão Independente (MCI) em 1991. Como se sabe, esse projeto foi um fracasso total e, por isso, essa ideia messiânica de partido confessional foi substituída por uma opção estrategicamente mais viável e realista, como a de candidaturas individuais diversificadas nos diferentes partidos políticos existentes, sob o modelo que chamamos de “facção evangélica”. O motivo desse fracasso foi muito bem resumido por Joaquín Algranti quando afirma que: “Ao votar, a identidade peronista supera a identidade evangélica e os setores populares, mesmo reconhecendo-se como cristãos, escolhem o justicialismo. [...] No fim, a fórmula de um partido cristão fracassa” (2010, p. 244). Por sua parte, Hilario Wynarczyk tentou explicar o fracasso de todos os projetos políticos dos evangélicos argentinos concluindo que “ao acreditar que os votos dos evangélicos eram epifenômenos da religião, eles incorreram em certa ingenuidade sociológica” (2009, p. 199). Nesse mesmo sentido, o pastor argentino Míguez Bonino há muitos anos afirmou que “nem sempre as opções dos líderes que são seguidas no nível religioso, o são também no nível político” (1995, p. 68). Finalmente, como García Bossio conclui, com razão, “não há relação direta entre pertencimento religioso e opção política. A dinâmica da democracia argentina parece

não estabelecer um vínculo direto entre crenças no nível moral-espiritual-religioso e preferências em termos eleitorais” (2019, p. 86).

No Chile, todos os esforços para alcançar a presidência por meio de partidos ou candidaturas confessionais sofreram o mesmo destino, apesar do pentecostalismo chileno permanecer forte e institucional desde a sua criação, em 1909. Como Mansilla e Orellana afirmam:

Os pentecostais realizaram quatro tentativas para que um dos seus chegasse à presidência, mas fracassaram: a primeira foi em 1938, com Genaro Ríos (‘o irmão Genaro’). A segunda foi em 1970, com o pastor Manuel Vergara, que não obteve as assinaturas exigidas para se candidatar e a terceira foi com Salvador Pino Bustos em 1999. Uma quarta tentativa ocorreu em 2017 e teve ainda menos sorte (2019, p. 115).

Precisamente, nessas eleições de 2017, os evangélicos tentaram formar três partidos confessionais: Partido Cristão Cidadão, Partido Unidos na Fé e Partido Novo Tempo, que naufragaram na tentativa. Por esse motivo, não está prevista a criação de um partido confessional chileno de sucesso em um futuro próximo, pois todos até agora fracassaram. Além disso, como Guillermo Sandoval indica, “os evangélicos chilenos votam principalmente em não evangélicos. [...] Nesse cenário, não é possível falar de um voto confessional evangélico, ou pelo menos não é relevante” (2018, p. 218).

Certamente, o grande erro das “candidaturas confessionais” foi acreditar que havia um “voto evangélico” e que a atitude complacente de seus devotos na igreja se refletiria também na arena política, por isso eles formaram movimentos e até partidos políticos com ideia de que eles conseguiriam o voto de seus seguidores da mesma maneira com que obtêm seus dízimos. Como bem afirma Natalio Cosoy, lembrando o pastor escocês Colin Crawford: “Os movimentos evangélicos entraram no mundo da política acreditando que os cristãos votariam em cristãos, mas depois perceberam que não era bem assim.” (2018, p. 104).

Nesse sentido, podemos verificar que, diferentemente do senso comum, não há consenso e muito menos unidade política no comportamento do chamado “voto evangélico”, que na verdade é o “voto dos evangélicos”. Assim como ocorre com o desempenho eclesial, o voto está totalmente disperso e dividido. No Brasil, por exemplo, o voto político-religioso é absolutamente atomizado, isto é, não existe um único partido evangélico, mas vários partidos “confessionais”, ou melhor, “denominacionais”, ou seja, partidos regionais ou nacionais que são a extensão de algumas igrejas (neo) pentecostais que alcançaram um crescimento numérico significativo, como a Assembleia de Deus (AD) ou a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). De fato, nas eleições de 2014, os evangélicos que obtiveram cadeiras na Câmara dos Deputados pertenciam a 23 partidos políticos e, atualmente, há representantes evangélicos de 26 denominações em 22 grupos políticos diferentes. Mas essa atomização política, dentro do modelo da ‘facção evangélica’ não é exclusiva do Brasil. No Chile, por exemplo, nas eleições de 2017, já mencionadas, os evangélicos participaram de 16 partidos políticos diferentes. Na Colômbia, nos últimos anos, eles foram apresentados em 15 diferentes movimentos ou partidos políticos e, no Peru, nas eleições de 2006, apesar da presença de um candidato evangélico à presidência (Pastor Lay), os evangélicos participaram de 13 grupos políticos diferentes.

Ora, se mesmo na interpretação da Bíblia os evangélicos não concordam, não se espera um panorama diferente quanto à interpretação dos sinais dos tempos ou à determinação de temas da vida pública, um campo em que não têm experiência. Como Beltrán afirmou corretamente, “o movimento pentecostal reproduz no campo político sua fragmentação crônica, o que impede que constitua uma frente política unificada” (2013, p. 26). Em suma, se não há “voto confessional” evangélico – como vimos – não há sentido em formar um partido confessional evangélico. Esse foi, precisamente, o grande erro, tanto dos evangélicos iniciantes na política quanto dos políticos revividos, que tentaram cooptar o voto evangélico. A direção do voto dos evangélicos responde

a uma série de fatores sociais, entre os quais o fator religioso, da mesma maneira que o voto dos católicos. Os cidadãos mais comprometidos com sua igreja (católicos ou evangélicos) ponderarão melhor os aspectos relativos a valores morais ou religiosos, aqueles que priorizam os aspectos ideológicos, privilegiarão esses aspectos do partido etc.

No entanto, uma ressalva precisa ser feita. Atualmente, existe apenas uma questão que poderia reunir em um ‘voto moral’ a maioria dos evangélicos em busca de uma opção eleitoral: a chamada ‘agenda moral’ (pró-vida e pró-família), como aconteceu em 2018 na Costa Rica e no Brasil. Contudo, como veremos adiante, esse fator não será suficiente para influenciar o equilíbrio eleitoral evangélico – sempre complexo, sempre disperso, sempre inesperado -, pois apenas “à medida que surjam demandas transversais ao movimento evangélico, haverá maior capacidade de mobilização e politização de suas preferências eleitorais” (ORTEGA, 2019, p. 8). Entretanto, deve-se notar que a chamada ‘agenda moral’ dos evangélicos no continente – e de um bom número de católicos – é amplamente criticada por reduzir a moralidade cristã a um aspecto sexual e familiar, basicamente contra o aborto e o casamento gay. Ressalte-se que dentro desse enfoque moral reduzido, eles podem alcançar posições tendenciosas apoiando candidatos com atitudes claramente xenófobas, misóginas ou racistas, desde que sejam contra a chamada ‘ideologia de gênero’. Nesse sentido, sua particular visão ‘pró-vida’ significa que eles se concentram apenas no feto e não se preocupam com toda a vida ou a vida de todos – ao ponto extremo de não respeitar os direitos humanos dos migrantes, por exemplo. Da mesma forma, seu compromisso com a família (‘pro-família’) refere-se apenas à chamada ‘família tradicional’ (ideal, mas não real, e atualmente menos majoritária). No entanto, seu pensamento é diferente quando se trata de ponderar a vida familiar dos candidatos a quem desejam apoiar, porque, desde que não sejam gays ou abortistas, tudo o mais é permitido, ou pelo menos perdoado, sob o argumento falacioso de que eles são ‘os escolhidos de Deus’, assim como o rei Davi.

Por fim, gostaríamos de fazer outra ressalva, que colocamos mais como uma pergunta do que como uma afirmação. Se revisarmos as eleições presidenciais brasileiras das últimas duas décadas, poderíamos encontrar alguma indicação de ‘voto confessional’? Em 2002, o candidato à presidência Anthony Garotinho (Partido Socialista Brasileiro, PSB), fiel da Igreja Presbiteriana, terminou em terceiro lugar com 17,9% dos votos válidos (em 2006, nenhum evangélico concorreu à presidência). Em 2010, a candidata Marina Silva (Partido Verde, PV), ambientalista de esquerda e membro das Assembleia de Deus, também terminou em terceiro lugar com 19,3% dos votos válidos. Nas eleições seguintes, em 2014, Marina Silva (agora candidata pelo PSB) terminou em terceiro novamente, desta vez com 21,3% dos votos válidos. O outro candidato evangélico, Pastor Everaldo (Partido Social Cristão, PSC), obteve apenas 0,75% e terminou o primeiro turno em quinto lugar. Marina Silva novamente concorreu à presidência em 2018, mas obteve apenas 1,0% dos votos válidos e terminou em oitavo e, pelo que foi possível verificar posteriormente, a grande maioria dos votos dos evangélicos naquele ano foi para Bolsonaro.

Se analisarmos essas porcentagens de votos das últimas eleições presidenciais brasileiras, juntamente com o percentual da população evangélica (ver tabela comparativa), veremos que tanto Garotinho em 2002 quanto Marina Silva em 2010 e 2014 estiveram muito próximos do percentual da população evangélica. Embora cada eleição e cada candidato tenham seu próprio contexto e história, não podemos ignorar o fato de que nas eleições gerais brasileiras das últimas décadas os ‘candidatos evangélicos’ obtiveram significativa aderência política (evangélica?). Com esses dados, alguém poderia afirmar a existência de um “voto confessional” evangélico consistente para as eleições presidenciais dos últimos anos? Verdadeiro ou não, certo é que, no final das contas, o ambíguo candidato Bolsonaro conseguiu arditosamente faturar esses votos, já que não se limitou a obter o voto dos ‘irmãos’ (como haviam feito os ‘candidatos evangélicos’ à presidência anteriormente), mas também o voto de

diferentes grupos sociais que eram a favor de uma ‘agenda moral’, contra o Partido dos Trabalhadores (PT), cansados da corrupção institucionalizada dos políticos e querendo melhorar a economia. Ou seja, a grande maioria dos brasileiros. Em conclusão, é incontestável que Bolsonaro trabalhou muito bem em seus discursos políticos e no ‘voto negativo’ ou voto de protesto dos brasileiros. Também é incontestável que, no fim, os evangélicos aqueceram a água para que Bolsonaro bebesse o café.

TABELA 2. Resultados eleitorais no Brasil 2002 – 2018

Candidato Evangélico	Ano	População Nacional	População Evangélica Percentual Aproximado	Votos Válidos Percentual	Posição Eleitoral
Anthony Garotinho Igreja Presbiteriana	2002	174.000.000	15,4	17,9	3º lugar
-----	2006	182.300.000	18,8	-----	-----
Marina Silva Assembleia de Deus	2010	190.755.799	22,2	19,3	3º lugar
Marina Silva Assembleia de Deus	2014	200.000.000	27,1	21,3	3º lugar
Jair Bolsonaro ‘cristão’	2018	209.000.000	32,0	46,0	1º lugar

Fonte: Elaboração própria.

7. A sub-representação política dos evangélicos na América Latina

Em consonância com os fenômenos observados nas seções anteriores, também podemos afirmar que há uma sub-representação política dos evangélicos na América Latina. Isso significa que nos processos eleitorais da região não houve correlação direta entre a porcentagem da população evangélica e a porcentagem de votos em candidatos evangélicos. Também não é fácil verificar seus endossos políticos. As tendências políticas dos evangélicos não são necessariamente um correlato de sua adesão religiosa, portanto, podemos afirmar que a comunidade evangélica ainda está politicamente ‘sub-representada’. Talvez seja porque, até agora, para os eleitores evangélicos pesaram mais suas opções políticas específicas, ou seu caráter apolítico, do que sua filiação religiosa,

embora, em geral, tenha prevalecido uma tendência política bastante conservadora na região. Como Kourliandsky indica corretamente, “as alianças entre progressistas ou partidos de esquerda e grupos pentecostais são de natureza bastante excepcional. As afinidades majoritárias não vão nessa direção. As maiorias pentecostais votam na direita e não na esquerda” (2019, p. 141).

Em outras palavras, quando dizemos que há uma sub-representação política dos evangélicos no continente, queremos indicar que os resultados políticos ou eleitorais (seja para o legislativo, executivo ou governo local) obtidos pelos partidos ou candidatos evangélicos não estão relacionados a seu potencial eleitoral, que seria sua população fiel ou militante, uma vez que “o voto cristão, na realidade, não é endossável [...]. Em outras palavras, os fiéis acabam votando em quem consideram o melhor candidato, independentemente do que o pastor diga” (COSOY, 2018, p. 109). “Até os líderes da Assembleia de Deus sabem que não alcançaram com eficiência o potencial eleitoral que seus 12 milhões de fiéis lhes permitiriam” (TUÑÓN, 2019, p. 34).

Se analisarmos o número de congressistas evangélicos nos diferentes países da região, veremos que historicamente isso sempre esteve bem abaixo de sua porcentagem de filiação, isto é, uma alta porcentagem da população evangélica não garante uma alta representação política nas Câmaras Legislativas e menos ainda no Executivo. Atualmente, o Peru possui 15,6% da população evangélica, mas apenas 3% dos evangélicos no Congresso. A Colômbia possui 20% de população evangélica e apenas 4% de representação evangélica. O Chile tem 17% de população evangélica e apenas 2% no Parlamento. El Salvador possui 40,7% de população evangélica e apenas 6% dos deputados evangélicos. O Brasil possui 32% de população evangélica e 16% de representação na Câmara dos Deputados, etc. E essa tendência é confirmada nos outros países da região através da baixa participação política dos evangélicos. Mas há um caso específico, a Costa Rica, para o qual precisamos explicar suas peculiaridades.

TABELA 3. Costa Rica: voto evangélico e resultados eleitorais para o parlamento (1986-2018)

Elecciones	Votos válidos	Población Nacional	Evangélicos en Costa Rica ⁽¹⁾	Voto evangélico ⁽²⁾	% Voto evangélico / Padrón	Diputados evangélicos / Total	% de diputados evangélicos
1986	1172199	2751059	8.6%	19972	2%	0/57	0%
1990	1336172	3057164	9%	22154	2%	0/57	0%
1994	1475593	3389481	10%	21064	1%	0/57	0%
1998	1383527	3757082	16%	37068	3%	1/57	2%
2002	1521854	4071879	17%	61524	4%	1/57	2%
2006	1613961	4326071	16%	88707	5%	1/57	2%
2010	1899825	4563539	20%	103480	5%	2/57	4%
2014	2048301	4667096	23%	191234	9%	4/57	7%
2018	2137556	4978459	25.5%	482217	23%	14/57	25%

1. Não foi possível obter este dado para cada um dos anos em que se realizou a eleição e, por isso, optou-se por utilizar o dado mais próximo a cada ano, quase todos um ano antes ou depois das eleições. Desta forma, para as eleições de 1986, foi usado o dado de 1983, para 1990, o de 1989, para 1998, o dado de 2000, para 2002, o de 2001, para 2006, o de 2007 e para 2009, o dado de 2010.

2. O “voto evangélico” é igual à soma dos votos combinados obtidos pelos partidos “evangélicos” – PRC, PRN e PADC – em cada eleição, para a designação dos deputados e deputadas.

Fonte: Zuñiga, C., 2019.

O único país que conseguiu igualar a porcentagem de representação política com a da população evangélica neste século foi a **Costa Rica**. É uma exceção à regra devido à particularidade do processo eleitoral de 2018, que não deu continuidade à linha histórica de sua representação ordinária. Embora nas eleições daquele ano tenham sido capazes de igualar o percentual da população evangélica (25%) com o percentual de deputados, esse resultado ficou longe de seu percentual histórico. Nas eleições anteriores (2014), obtiveram apenas 7%, em 2010, 4%, em 2006, 2% e em 2002, também 2%. A peculiaridade dessas eleições inesperadas é que o Partido Nacional de Restauração de Fabricio Alvarado, que estava em sexto lugar algumas semanas antes das eleições, conseguiu vencer o primeiro turno eleitoral e eleger 14 deputados dos 57 que compõem o Congresso da Costa Rica – a grande maioria deles com perfil

puramente religioso e sem passado político – graças à sua posição radical contrária ao parecer consultivo da CIDH, que se tornou público no meio do processo eleitoral e forçou o país da América Central a aceitar o casamento igualitário. Mas é bom indicar que em menos de seis meses (fiéis ao seu DNA atomizador) esses deputados evangélicos se dividiram em duas bancadas, com sete deputados em cada uma. Pode-se apenas esperar pelos próximos processos eleitorais para ver se os evangélicos na Costa Rica manterão a mesma paridade religioso-parlamentar alcançada em 2018 ou retornarão à sua sub-representação política histórica, como os demais países do continente.

Outro caso interessante é o do Panamá, pois nas eleições de 2014 a porcentagem de representação evangélica na Assembleia Nacional (11,2%) deu um salto importante e se aproximou da porcentagem da população evangélica (19%). Mas isso pode estar relacionado ao grande apoio que os evangélicos receberam durante o governo Ricardo Martinelli (2009-2014), que possibilitou a eles passarem de 4,8% em 2009 para 11,2% em termos de representação em 2014. No entanto, o mais importante é esclarecer que a maioria desses representantes evangélicos da Assembleia são políticos de carreira que as pessoas não necessariamente identificam como evangélicos ou privilegiam um discurso religioso em suas campanhas (muito diferente dos deputados da Costa Rica). Ou seja, o elemento “confessional” não teria sido o elemento de definição para sua escolha. É mais um caso de ‘políticos evangélicos’ do que de ‘evangélicos políticos’. Além disso, devemos lembrar que a grande maioria dos evangélicos panamenhos é de segunda ou terceira geração (não são católicos convertidos) e que é o país da América Latina onde a migração religiosa ocorre menos (PRC, 2014). Portanto, é mais razoável que esses evangélicos (filhos, netos e bisnetos de evangélicos) participem da política como ‘cidadãos’ e não como ‘fiéis’.

Curiosamente, Costa Rica e Panamá são os países menos evangélicos da América Central. No entanto, é preciso aguardar as próximas eleições para confirmar se os evangélicos nestes países estão no cami-

nho de unificar sua porcentagem confessional com sua representação legislativa de maneira sustentada ou se tratou-se apenas de dois picos meramente conjunturais, como ocorreu no Peru de 1990 e que nunca mais se repetiu.

Obviamente, não pensamos que a porcentagem de representação no Legislativo seja o único critério para medir o impacto político dos evangélicos na região. Alianças políticas nas câmaras (apesar de sua representação parlamentar não ser muito numerosa) e os ‘grupos de pressão’ ou os ‘coletivos de cidadãos’ e as ‘agendas transversais’ também contam como novas estratégias políticas. O Brasil é um exemplo claro disso, uma vez que os evangélicos brasileiros – com mais experiência política – não se limitaram a colocar representantes nas câmaras – que em termos percentuais constituem metade de sua população evangélica – mas souberam tirar proveito de outros modos de incursão política, como “grupos de pressão” (a chamada “igreja na rua”), lobbies, “bancada evangélica” e a mídia, os quais criaram uma “sinergia política” e maior impacto social. Além disso, em um contexto político sem bipartidarismo oficial ou funcional, e com um congresso absolutamente atomizado, a ‘bancada evangélica’ brasileira negocia politicamente com outros grupos minoritários seus próprios interesses de grupo (BBB: Bíblia, Boi e Bala) e obtém bons resultados sem ter que atingir a maioria parlamentar.

No **Brasil** (segundo Lacerda e Brasiliense, 2018), podemos afirmar que, durante a maior parte do século 20, os evangélicos tiveram uma presença discreta na política partidária. Até as eleições de 1986, a maioria dos candidatos protestantes eleitos para a Câmara dos Deputados vinha de igrejas históricas. A presença de representantes das igrejas pentecostais era quase inexistente. Em 1982, apenas 12 evangélicos foram eleitos para a câmara, dos quais sete estavam ligados à Igreja Batista e um à Assembleia de Deus. Esse panorama mudou radicalmente nas eleições para o Congresso Constituinte de 1986, quando 32 representantes evangélicos foram eleitos. Desta vez, apesar da presença de dez deputados batistas, além de representantes de outras igrejas históricas,

treze parlamentares eleitos eram da Assembleia de Deus, além de dois ligados à Igreja do Evangelho Quadrangular e um, à Igreja Universal do Reino de Deus. Dessa maneira, foi somente após as eleições de 1986 que o crescimento da população evangélica começou a se refletir na representação política.

TABELA 4. Evolução da representação política dos evangélicos em relação com seu crescimento numérico

Año	Total estimado de población nacional	% Población evangélica (aprox.)	Diputados evangélicos	Total de diputados	% Diputados evangélicos
1945	46.600.000	3.1	1	304	0.3
1950	51.944.397	3.6	5	304	1.6
1954	60.000.000	3.8	6	326	1.8
1958	70.000.000	3.9	7	326	2.1
1962	77.800.000	4.2	10	404	2.5
1966	85.600.000	4.7	12	409	2.9
1970	94.508.583	5.2	9	409	2.2
1974	107.830.000	5.9	13	409	3.2
1978	118.000.000	6.6	12	420	2.9
1982	126.304.000	7.2	12	479	2.5
1986	136.603.950	8.1	32	487	6.6
1990	145.000.000	9	23	503	4.6
1994	155.000.000	12.2	?	513	?
1998	163.140.000	15.4	29	513	5.7
2002	174.000.000	15.4	42	513	8.2
2006	182.300.000	18.8	35	513	6.8
2010	190.755.799	22.2	65	513	12.7
2014	200.000.000	27.1	67	513	13.1
2018	209.000.000	32	82	513	16.0

Fonte: Censos brasileiros (1940 a 2010); Lacerda e Brasiliense (2018); Nicolau (1997); site da Câmara dos Deputados brasileira.

A explicação fundamental para esse salto – além das mudanças teológicas em algumas igrejas – foi a adoção, pelas igrejas pentecostais, de um ‘modelo corporativo de representação política’. Nesse modelo, as igrejas adotam ‘candidaturas oficiais’ e as promovem para seus fiéis. A adoção desse ‘modelo corporativo’ foi inicialmente restrita a três igre-

jas (Assembleia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular e Igreja Universal), mas se espalhou e fez com que o número de deputados evangélicos eleitos aumentasse consideravelmente no Brasil. A tabela a seguir apresenta os resultados das eleições para a Câmara dos Deputados, o crescimento estimado da população brasileira, o percentual da população evangélica e o número de deputados federais evangélicos em porcentagem e em termos absolutos.

Como se pode ver, se em 1945, logo após o fim do *Estado Novo*, apenas um deputado federal evangélico foi eleito no Brasil, em 2018 esse número chegou a 82. Deve-se notar que em 2006 o número de deputados evangélicos eleitos caiu devido a escândalos de corrupção que afetaram representantes da Assembleia de Deus e da IURD. No entanto, em 2010 a representação evangélica voltou a crescer e tem crescido constantemente desde então. Mas, apesar desse crescimento, os evangélicos continuam sub-representados na Câmara dos Deputados.

TABELA 5. Distribuição do eleitorado por religião 2018

Religião	Votos de Bolsonaro	Votos de Haddad	Diferencia
Católica	29.795.232	29.630.786	164.446
Evangélica	21.595.284	10.042.504	11.552.780
Afrobrasileñas	312.975	755.887	- 442.912
Espírita	1.721.363	1.457.783	263.580
Otra religión	709.410	345.549	363.862
Sin religión	3.286.239	4.157.381	- 871.142
Ateo y agnóstico	375.570	691.097	- 315.527
Total de votos	57.796.074	47.080.987	10.715.087

Fonte: DataFolha, 25 de outubro de 2018.

De fato, desde 2000, o voto dos evangélicos no Brasil tornou-se importante nas eleições executivas, pois seu crescimento sustentado era inquestionável. Essa importância parece ter sido ainda maior nas eleições

presidenciais de 2018, apesar do fato de o presidente eleito Jair Bolsonaro ser católico e não evangélico. No entanto, há evidências de que ele obteve grande apoio do segmento evangélico. Segundo uma pesquisa do Instituto Datafolha, seis em cada dez evangélicos teriam votado nele²².

Esses dados são de grande importância, uma vez que o Brasil é o único país do continente onde as grandes igrejas pentecostais conseguiram fidelizar politicamente os devotos por meio do ‘voto denominacional’, isto é, no Brasil eles têm candidatos evangélicos tanto nos ‘partidos denominacionais’ (“partido evangélico”) quanto nos demais partidos seculares (“facção evangélica”), e há um “mercado” religioso para todos os gostos e públicos.

Porém, também é preciso notar que a ascensão política das igrejas evangélicas no Brasil não pode ser generalizada, pois corresponde principalmente às igrejas pentecostais que decidiram participar politicamente com ‘candidatos oficiais’, o que lhes permitiu concentrar os votos dos fiéis. Esse detalhe é muito importante, uma vez que pode haver centenas de candidatos de denominação evangélica participando de uma eleição, mas, vencerão, sobretudo, os ‘candidatos oficiais’, que têm o apoio corporativo de suas igrejas (pentecostais). Essa é uma das razões pelas quais os candidatos eleitos não representam o número total de candidatos evangélicos, nem alcançam a representação que teoricamente todos os evangélicos deveriam ter, de acordo com a porcentagem da população evangélica atual.

Nessa mesma linha, embora o Brasil não seja o país latino-americano com maior ‘sucesso religioso’ – isso é alcinha para os países da América Central – ele tem o maior ‘sucesso político’. Como já indicamos, há uma sub-representação política dos evangélicos em toda a região, embora, se eles se unissem, poderiam formar uma força inegável em qualquer processo eleitoral. No entanto, se analisarmos as eleições

22 “Com 60%, Bolsonaro mais que duplicou a vantagem sobre Haddad entre evangélicos” (Balloussier, 10 de outubro de 2018).

de 2014, vemos que os evangélicos obtiveram os melhores resultados até aquele momento e ocuparam 67 assentos na Câmara dos Deputados (federal) de 513 (apenas 13%) e 75 nas Assembleias Legislativas (estaduais), de 1059 (apenas 7%). Também elegeram três senadores em 81 (apenas 4%) e nenhum governador nos 27 estados do país. Ou seja, apesar de, naquele ano, já serem aproximadamente 25% da população, eles só conseguiram 13% dos cargos nas eleições federais, 7% nas eleições estaduais e 4% no Senado. Nas eleições de 2018, as coisas melhoraram um pouco para os evangélicos, principalmente devido ao arrasto de Bolsonaro, mas também não alcançaram porcentagens excepcionais, considerando que já compunham quase um terço da população brasileira. Nesse ano, sendo aproximadamente 32% da população, eles tinham apenas 82 deputados na câmara (de 513), o que representa 16% de seus membros, e o número de senadores subiu para 9. Mas, como já indicamos, a porcentagem de representantes nas Câmaras Legislativas não é o único critério para medir o impacto político dos evangélicos em um país.

De fato, esses números refletem um bom desempenho em comparação com as campanhas anteriores, mas não necessariamente um sucesso retumbante, de acordo com suas expectativas. Além disso, no Brasil é confirmada a divisão organizacional dos evangélicos latino-americanos, que é fortalecida quando eles entram na arena política. É por isso que temos, dentro da chamada ‘bancada evangélica’, parlamentares de 26 denominações evangélicas diferentes, pertencentes a 22 partidos políticos diferentes, o que denota uma imensa atomização denominacional e política. Deve-se acrescentar, que as denominações com o maior número de representantes são a Assembleia de Deus, a Igreja Batista, a IURD e a Igreja Presbiteriana.

Para resumir o caso brasileiro, podemos dizer que no país com mais católicos do mundo e com o maior número de evangélicos de toda a América Latina, onde o slogan “irmão vota em irmão” é difundido, há “partidos confessionais” – ou melhor “partidos denominacionais” – e

onde os evangélicos obtiveram o maior “sucesso político” no continente, supostamente por um “voto confessional”, podemos verificar que os resultados concretos não refletem, ainda, o grande potencial social e político dos evangélicos e, menos ainda, uma unidade religiosa ou eleitoral.

Finalmente, podemos afirmar que em todo o continente existe outra sub-representação dentro do grupo de evangélicos, que já havíamos sugerido no caso brasileiro. Dentro do grande e diversificado movimento evangélico latino-americano, nem todas as denominações evangélicas são igualmente representadas politicamente, nem há proporcionalidade em relação ao número de fiéis. O que ocorre é que os neopentecostais mais organizados, mais midiáticos e políticos, e que melhor suscitam o discurso da ‘agenda moral’, são os que estão super-representados em detrimento de outras denominações evangélicas que podem ter uma porcentagem maior da população, mas não participam de maneira tão militante nos processos eleitorais. Um exemplo claro desse fenômeno é observado no Brasil, onde a maioria dos deputados evangélicos são representantes corporativos das igrejas pentecostais. Nas eleições de 2018, quase 60% deles eram candidatos oficiais da Assembleias de Deus (AD) e da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Isso significa que duas denominações pentecostais obtiveram uma delegação política que representa o dobro de sua verdadeira porcentagem da população. Esses dados corroboram a tese de que o crescimento da representação política evangélica no Brasil é, na verdade, o resultado do sucesso eleitoral de poucas igrejas pentecostais (LACERDA 2017, 2018).

Para concluir esta seção da sub-representação política de evangélicos na América Latina, queremos apresentar esta tabela resumida com os dados dos países nos quais conseguimos obter informações confiáveis. Como pode ser visto, exceto na Costa Rica, em 2018 (pelas razões mencionadas acima), em todos os países analisados, vemos que a representação evangélica nas câmaras legislativas está muito abaixo do seu potencial político. No nível do Executivo, eles não foram bem-sucedidos e, no nível do Governo Local, ainda há uma participação incipiente

e, portanto, pouco estudada. Após o fracasso retumbante do ‘candidato oficial’ dos evangélicos (que também era o ‘candidato oficial’ do governo) à prefeitura de Bogotá no final de 2019, acreditamos que os evangélicos latino-americanos serão mais cautelosos em suas projeções, questionando seu suposto ‘voto confessional’ ou qualquer suposto ‘endosso eleitoral’.

TABELA 6. Representação evangélica no Poder Legislativo 2019

	Representantes Evangélicos	Total de Representantes	% de Representantes Eevangelicos	% de Población Evangelica
Brasil	82	513	16 %	32 %
Chile	3	155	2 %	17 %
Colombia	11	280	4 %	20 %
Costa Rica	14	57	25 %	25 %
El Salvador	5	84	6 %	42 %
Panamá	8	71	11 %	19 %
Perú	4	130	3 %	16 %

Fonte: elaboração própria.

Conclusões

A mudança política dos evangélicos na América Latina ao longo de sua história foi radical: os primeiros missionários protestantes queriam iluminar a sociedade com o Evangelho, mas acreditavam ser impossível converter esse continente em um espaço habitado por cidadãos evangélicos. Por seu lado, as comunidades evangélicas atuais deixaram de se perguntar se devem ou não participar da política e passaram a se perguntar de que modo participar. Os pioneiros a abrir a porta para a participação político-partidária foram os líderes de denominações mais tradicionais que acreditavam na mudança social, na defesa dos direitos humanos e na construção do Reino, entre as décadas de 1960 e 1980. No

entanto, diante do escasso apoio de suas comunidades e a inviabilidade de seus projetos políticos, eles se viram derrotados numericamente e ideologicamente pelos pentecostais e, sobretudo, pelos neopentecostais, que viram nesta tentativa uma magnífica oportunidade de transformar seu capital religioso em capital político, sem passar por um processo de reflexão teológica e menos ainda de conscientização acerca da realidade social (como seus antecessores).

Essa mudança teve origem, em grande parte, na nova perspectiva teológica que surgiu nas décadas de 1980 e 1990, especialmente com a ascensão do movimento carismático e neopentecostal nas igrejas históricas e evangélicas da América do Norte e a nova direita religiosa. Assim, sua visão do mundo e seu relacionamento com ele foram alterados. Isso trouxe um repensar imediato da posição política dos evangélicos em todo o continente: partindo da total rejeição da política para o seu uso com fins de evangelização. No entanto, o mais curioso dessa mudança de pensamento e atitude teológica em relação ao mundo foi que, na verdade, eles não buscavam a secularização das relações Igreja-Estado ou a separação entre poderes políticos e religiosos, mas abrir as portas do poder político às comunidades evangélicas, para que pudessem ser colocadas no mesmo nível da Igreja Católica ou simplesmente substituí-la. Em outras palavras, eles estavam buscando a *ressacralização* do mundo, mas desta vez colocando os evangélicos como protagonistas.

Vemos, assim, que os evangélicos latino-americanos mudaram rapidamente seu relacionamento com o mundo e sua visão política. Na prática, nas últimas três décadas, os evangélicos passaram de marginalizados socialmente a protagonistas políticos, seu pensamento passou de ‘fuga do mundo’ para ‘conquista do mundo’, do pré-milenarismo celestial ao pós-milenarismo contemporizador com o mundo, do modelo ‘missionário-protestante-estrangeiro’ ao modelo ‘pastor-evangélico-nacional’. Essa grande mudança no paradigma teológico levou-os a se tornarem em pouco tempo os novos atores políticos do continente e, por isso, os critérios sociológicos, antropológicos e até políticos utilizados

para analisar esse novo fenômeno poderiam ficar órfãos se não forem baseados em conceitos e critérios teológicos, pois, em primeiro lugar, trata-se de um fenômeno religioso.

Por outro lado, embora o Brasil constitua um caso ‘atípico’ na América Latina, como apontamos anteriormente, é o país em que os evangélicos têm maior participação e experiência política, com resultados mais sustentados do que no resto da região. Certamente, a influência política dos evangélicos no Brasil não começa com Bolsonaro (e menos ainda terminará com ele), mas representa uma etapa importante e significativa desse avanço planejado. Nesse sentido, a possibilidade de o caso brasileiro influenciar outros países da América Latina, mesmo que possuam características eclesiais, demográficas e socioculturais diferentes, não deve ser negligenciada. De fato, evangélicos de todo o continente, especialmente da linha pentecostal, já estão se organizando e se preparando para replicar o caso ‘Brasil-Bolsonaro’ em seus respectivos países. Um desses grupos e dos mais ativos (mas não o único) é o grupo “Não mexa com meus filhos”, que lidera um movimento de pressão política em relação à ‘agenda moral’ e contra o que eles chamam de ‘ideologia de gênero’. Em outras palavras, a repercussão que o governo Bolsonaro pode ter é garantida na região por meio desses grupos pentecostais e neopentecostais que têm os mesmos objetivos político-religiosos que seus congêneres brasileiros.

Nesse sentido, um aspecto importante a ser destacado é que, agora, os candidatos presidenciais da região buscam usar uma linguagem mais próxima das sensibilidades religiosas de seus potenciais eleitores (discursos, gestos, encontros, visitas, mensagens, palavras, fotos, vídeos, etc.) que os fazem parecer um deles. Em outras palavras, embora todos os políticos aceitem formalmente a separação entre Igreja e Estado, eles não deixam de tirar proveito do potencial eleitoral da relação entre religião e política. Um caso sintomático foi justamente o de Jair Messias Bolsonaro, que nunca se apresentou como evangélico (embora muitos deles o vissem como ‘o escolhido de Deus’), mas com um discurso cris-

tão pró-vida e pró-conservadorismo. Inclusive, a segunda parte de seu slogan eleitoral faz alusão a uma forte convicção religiosa: “Brasil acima de tudo e Deus acima de todos”, com o qual ele permitiu que todos o vissem como parte de sua comunidade religiosa. De fato, os católicos pensavam que Bolsonaro era católico (o que ele é formalmente) e os evangélicos pensavam que ele era um deles.

Por certo, sua campanha, do início ao fim, foi alimentada por essa ambiguidade religiosa em um país tremendamente plural, mas com uma marca cristã evidente, seja católica ou evangélica. Desde seu batismo no rio Jordão, em maio de 2016, pelo pastor Everaldo (considerado por muitos como o primeiro ato da campanha eleitoral) até a cerimônia de posse na presidência, sua estratégia política foi repleta de símbolos e mensagens religiosas, especialmente, de natureza evangélica e próxima de pastores evangélicos mais do que de ministros católicos. Talvez Bolsonaro tenha pensado que, com sua rejeição à corrupção (associada ao Partido dos Trabalhadores), ele já havia garantido o apoio dos católicos e que, com seu discurso *gospel*, alcançaria os evangélicos, coisa que finalmente conseguiu.

Certamente, o cenário político atual marca um curso mais ousado e de protagonismo para os evangélicos em toda a região. Conquistas como o apoio majoritário de evangélicos conservadores a Donald Trump nos Estados Unidos, o Plebiscito do Acordo de Paz na Colômbia – que os oficialistas perderam por não terem sido capazes de comunicar bem sua mensagem à comunidade evangélica –, a eleição como prefeito do Rio de Janeiro de um bispo da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) com mais de 60% dos votos, a mesma eleição de Jair Bolsonaro, a vitória de um deputado evangélico no primeiro turno eleitoral da Costa Rica em 2018, e o terceiro lugar que um pastor presbiteriano ocupou nas eleições presidenciais bolivianas em 2019 (um dos países mais católicos do continente, com uma menor porcentagem de evangélicos), demonstra um novo cenário na evidente e agora relevante participação eleitoral dos evangélicos em todo o continente.

Tudo isso, porém, foi desencadeado no contexto da chamada “crise de ideologias”, no esgotamento do sistema de partidos políticos e na crescente desconfiança das instituições. É por isso que os chamados *outsiders* – tanto no Brasil (Bolsonaro), Costa Rica (Fabricio Alvarado), Guatemala (Jimmy Morales) ou El Salvador (Nayib Bukele) – venceram as eleições através de um ‘voto de punição’ contra o outros candidatos. Pode-se até dizer que um “voto negativo” prevaleceu. Não foram eles que venceram, mas os outros é que perderam, porque se elegeu o ‘mal menor’ (não o ‘bem maior’) e aquilo que melhor representou a luta contra a corrupção (pelo menos no discurso) e a saturação da classe política tradicional. Além disso, *stricto sensu*, eles não eram *outsiders*, porque todos já participavam de uma maneira ou de outra na política.

Finalmente, embora exista um rumo semelhante em todos os países do continente em relação ao crescimento estatisticamente relevante (a partir da década de 1970) e à criação de movimentos políticos evangélicos (a partir da década de 1980), é necessário considerar as particularidades e diferenças que podem ocorrer em todas as sub-regiões da América Latina e não cair na tentação das generalizações e clichês. Por isso, criamos os três tipos ideais de participação política sub-regional: o modelo ‘centro-americano’, o ‘sul-americano’ e o ‘brasileiro’ (PÉREZ GUADALUPE, 2018). Nesse sentido, dentro do ‘modelo brasileiro’, existem algumas características próprias que tornam o Brasil um país peculiar (especialmente após a vitória de Bolsonaro). Por esse motivo, para fechar este capítulo, apresentamos 10 conclusões que resumem o curso geral dos países da região e as particularidades do caso brasileiro:

1. A partir de 1980 foram formados partidos confessionais evangélicos em todos os países do continente. Todos fracassaram em seu intento de chegar ao poder e desapareceram. Na década de 1990, a maioria das igrejas evangélicas começaram a mudar seu pensamento de *fuga mundi* (fuga do mundo) para a conquista do mundo e já não se

perguntavam se deviam participar da política, mas de que maneira deveriam fazê-lo.

2. Na prática, os ‘evangélicos políticos’ desbancaram os ‘políticos evangélicos’ e buscam ampliar a militância religiosa de seus fiéis para o âmbito público e converter o seu capital religioso em um rentável capital político. Essa incursão dos ‘evangélicos políticos’ corresponde mais a uma nova lógica de utilização instrumental da política com fins religiosos do que a uma histórica utilização da religião com fins políticos.
3. As igrejas pentecostais brasileiras participam formalmente das campanhas eleitorais (desde 1986) e têm ‘candidatos oficiais’ e, inclusive, partidos políticos. Como consequência, essas igrejas são consideradas parte do sistema político tradicional.
4. Embora não se possa comprovar empiricamente a existência de um ‘voto confessional’ na América Latina, constatamos que, no Brasil, existe o ‘voto denominacional’. No entanto, nem no Brasil ‘irmão vota em irmão’ (voto confessional), mas fiel da ‘universal vota em universal’, ‘o da AD vota em AD’ e ‘o batista vota em batista’ (voto denominacional). Porém, há indícios que permitem afirmar que nas eleições presidências brasileiras de 2018, houve maior consenso no voto dos evangélicos mesmo Bolsonaro não sendo evangélico.
5. Em toda a região, existe sub-representação política dos evangélicos, e seus congressistas têm votos muito abaixo de seu percentual confessional e de seu ‘potencial político’. No entanto, os evangélicos brasileiros (com mais experiência política) souberam aproveitar outros modos de incursão política com os ‘grupos de pressão’, os *lobbies*, a ‘bancada evangélica’ e os meios de comunicação, criando ‘sinergia política’ e maior impacto social.
6. Historicamente, sempre foram três as formas de participação política dos evangélicos em toda a América Latina: ‘partidos evangélicos’, ‘frentes evangélicas’ e ‘facções evangélicas’. Por certo, a ‘facção evangélica’ (colocar candidatos evangélicos em diferentes partidos políticos) é a opção que tem apresentado os melhores resultados até

agora em toda a região. Contudo, o ‘modelo corporativo de representação política’ praticado no Brasil (e em menor proporção na Colômbia) é o mais bem-sucedido e aquele que conseguiu eleger o maior número de deputados uma vez que se concentra apenas em alguns ‘candidatos oficiais’ e evita a dispersão do voto dos fiéis.

7. Na fenomenologia heterogênea da América Latina, podemos encontrar até três modelos sub-regionais: o *modelo da América Central* (a maioria dos países com mais de 40% da população evangélica e forte influência da ‘agenda moral’), o *modelo da América do Sul* (entre 15 e 20% de evangélicos, porém sem que a ‘agenda moral’ atinja a agenda política) e o *modelo brasileiro* (30% de evangélicos, mas com ‘partidos denominacionais’ e ‘candidaturas oficiais’).
8. Em um contexto político sem bipartidarismo oficial ou funcional, e com um congresso absolutamente atomizado, a ‘bancada evangélica’ brasileira negocia politicamente com outros grupos minoritários interesses comuns (BBB: Bíblia / Boi / Bala), e obtém bons resultados sem a necessidade de ter maioria no parlamento.
9. Embora as preferências eleitorais dos evangélicos brasileiros sejam segmentadas pelo pertencimento a diferentes denominações e partidos políticos, a ‘agenda moral’ (pró-vida, pró-família e contra a ‘ideologia de gênero’) é um ponto muito forte de coesão religiosa e Social, a despeito de não ter (ainda) o ‘peso político’ que tem na América Central.
10. Apesar de não existir um “Pensamento Social Evangélico” na América Latina e de que a participação evangélica tenha sido mais eleitoral (conjuntural) do que política, no Brasil “propostas governamentais” estão começando a ser testadas, que vão além das ofertas típicas de ‘moralização da política’ e sua ‘agenda moral’ generalizada. Algumas igrejas evangélicas já começam a preparar planos de governo abrangentes e escolas para formação política e de administração pública, com o objetivo de treinar seus fiéis para o exercício do poder.

Referências

ALGRANTI, J. M. **Política y religión en los márgenes**. Nuevas formas de participación social de las megaiglesias evangélicas en la Argentina. Buenos Aires: Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad (CICCUS), 2010.

AMAT y LEÓN, O. Carisma y política: motivaciones para la acción política en el Perú contemporáneo. En ORTMANN, D. (Comp.). **Anuario de ciencias de la religión: las religiones en el Perú de hoy**. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica (Concytec), 2004.

AMAT y LEÓN, O. & PÉREZ GUADALUPE, J. L. Perú: los ‘Evangélicos Políticos’ y la Conquista del Poder. En PÉREZ GUADALUPE, J. L. & GRUNDBERGER, S. (Eds.). **Evangélicos y Poder en América Latina**. Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos, 2018. p. 405-430.

BELTRÁN Cely, W. M. **Del monopolio católico a la explosión pentecostal**. Pluralización religiosa, secularización y cambio social. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2013.

BERMÚDEZ, A. El Salvador: Religión e Identidad Política. En PÉREZ GUADALUPE, J. L. & Grundberger, S. (Eds.). **Evangélicos y Poder en América Latina**. Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos, 2018. p. 283-316.

BOAS, T. Expanding the Public Square: Evangelicals and Electoral Politics in Latin America. Em: D. Kapiszewski, LEVITSKY, S. & YASHAR, D. J. (Eds.). **The Inclusionary Turn in Contemporary Latin America**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. p. 425-469.

BOAS, T. The Electoral Representation of Evangelicals in Latin America. Em: STAHLER-SHOLK, R. & VANDEN, H. (Eds.). **Oxford Encyclopedia of Latin American Politics**. Nueva York: Oxford University Press, 2020.

CAMPOS, L. Os políticos de Cristo: uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil. Em: BURITY, J. & DORES MACHADO, M. das (Orgs.), **Os votos de Deus: Evangélicos, políticas e eleições no Brasil**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2005. p. 29-90.

CORPORACIÓN LATINOBARÓMETRO. **Las religiones en tiempos del papa Francisco**. Santiago de Chile: Autor, 2014.

CORPORACIÓN LATINOBARÓMETRO. **Informe 2018 Latinobarómetro**, 2019. Recuperado de: <http://www.latinobarometro.org/latContents.jsp>

- COSOY, N. **Votos y Devotos. Religión y poder en Colombia**. Bogotá: Debate, 2018.
- DARY, C. Guatemala: Entre la Biblia y la Constitución. Em: PÉREZ GUADALUPE, J.L. & GRUNDBERGER, S. (Eds.). **Evangélicos y Poder en América Latina**. Lima: Konrad Adenauer Stiftung – Instituto de Estudios Social Cristianos, 2018. p. 317-354.
- DAYTON, D. **Raíces teológicas del pentecostalismo**. Buenos Aires: Nueva Creación, 1991.
- DELGADO-MOLINA, C. La irrupción evangélica en México. En: **Nueva Sociedad**, n. 280, p. 91-100, 2019.
- DINIZ, José. **Transición religiosa**: católicos por debajo del 50% para 2022 y por debajo del porcentaje de evangélicos para 2032, 2018. Recuperado de: <https://www.ecodebate.com.br/2018/12/05/transicao-religiosa-catolicos-abaixo-de-50-ate-2022-e-abaixo-do-percentual-de-evangelicos-ate-2032-artigo-de-jose-eustaquio-diniz-alves/>
- FRESTON, Paul. Brasil: en busca de un proyecto evangélico corporativo. Em: PADILLA, R. (Comp.). **De la marginación al compromiso**. Los evangélicos y la política en América Latina. Buenos Aires: FTL, 1991. p. 21-36.
- FRESTON, P. **Protestantes e política no Brasil**: da Constituinte ao impeachment (Tesis de doctorado). IFCH, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad de Campinas, São Paulo, 1993.
- FRESTON, P. **Protestant Political Parties: A Global Survey**. Londres: Ashgate, 2004.
- FRESTON, P. **Religião e política, sim; Igreja e Estado, não**. Os evangélicos e a participação política. Viçosa: Ultimato, 2006.
- FRESTON, P. (Ed.). **Evangelical Christianity and Democracy in Latin America**. Nueva York: Oxford University Press, 2008.
- GARCÍA BOSSIO, M. P. Pentecostalismo y política en Argentina. En: **Nueva Sociedad**, n. 280, p. 78-90, 2019.
- GARCÍA-RUIZ, J. & MICHEL, P. **Neopentecostalismo y globalización**, 2014. Recuperado de: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01025311>
- HOLLENWEGER, W. **El pentecostalismo. Historia y doctrinas**. Buenos Aires: La Aurora, 1976.
- KOURLIANDSKY, J. J. Democracia, evangelismo y reacción conservadora”. En: **Nueva Sociedad**, n. 280, p. 38-146, 2019.

LACERDA, F. Evangelicals, Pentecostals and Political Representation in Brazilian Legislative Elections (1998-2010). **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 32 (93), p. 1-23, 2017.

LACERDA, F. & BRASILIENSE, J. M. Brasil: la incursión de los pentecostales en el poder legislativo brasileiro. Em: PÉREZ GUADALUPE, J. L. & GRUNDBERGER, S. (Eds.), **Evangélicos y Poder en América Latina**. Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos, 2018. p. 141-180.

LALIVE D'EPINAY, Christian. **El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno**. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1968, 287 p.

LEVINE, D. H. Religión y política en América Latina. La nueva cara pública de la religión. **Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur**, XVIII, 26-27, 2006. Recuperado de www.redalyc.org/articulo.oa?id=387239033009

LEVINE, D. H. The Future of Christianity in Latin America. **Journal of Latin American Studies**, 41(1), p. 121-145, 2009.

LEVINE, D. H. Violencia y política en América Latina: El lugar de la Trama Religiosa. Entrevista con Marcos Andrés Carbone. **Revista Sociedad y Religión**, XXV (43), 169-179, 2015.

MACEDO, E. **Plano de Poder. Deus, os cristãos e a política**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2008.

MALDONADO GAGO, J. Política y religión en la derecha cristiana de los Estados Unidos de América". **La balsa de piedra**, 3, p. 2-21, 2013.

MANSILLA, M. A., & ORELLANA URTUBIA, L. Itinerarios del pentecostalismo chileno. En: **Nueva Sociedad**, n. 280, p. 101-115, 2019.

MARIANO, R. Religião e política no Brasil: ocupação evangélica da esfera pública e laicidade. Em: AVELAR, L. & CINTRA, A. (Org.). **Sistema político brasileiro: uma introdução**. Rio de Janeiro. KAS-UNESP, 2015. p. 357-443.

MARSDEN, G. **Fundamentalism and American Culture**. Nueva York: Oxford University Press, 2006.

MISIÓN DE OBSERVACIÓN ELECTORAL (MOE). **Religión y política**. Bogotá, 2019.

NEVACHE, C. Panamá: Evangélicos ¿Del Grupo de Presión al Actor Electoral? En: PÉREZ GUADALUPE, J. L. & GRUNDBERGER, S. (Eds.). **Evangélicos y Poder en América Latina**. Lima: Konrad Adenauer Stiftung – Instituto de Estudios Social Cristianos, 2018. p. 377-404.

ORO, A. P. & TADVALD, M. Consideraciones sobre el campo evangélico brasileiro. En: **Nueva Sociedad**, n. 280, p. 55-67, 2019.

ORTIZ, I. Los evangélicos y la política: una revisión del camino. **Kairós**, 35, 81- 120, 2004.

OUALALOU, L. Los evangélicos y el hermano Bolsonaro. En: **Nueva Sociedad**, n. 280, p. 68-77, 2019.

PÉREZ GUADALUPE, J. L. **Entre Dios y el César: el impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina**. Lima: Konrad Adenauer Stiftung – Instituto de Estudios Social Cristianos, 2017.

PÉREZ GUADALUPE, J. L. & GRUNDBERGER, S. (Eds.). **Evangélicos y Poder en América Latina**. Lima: Konrad Adenauer Stiftung – Instituto de Estudios Social Cristianos, 2018, 2019.

PÉREZ GUADALUPE, J. L. **Evangelicals and Political Power in Latin America**. Lima: Konrad Adenauer Stiftung – Instituto de Estudios Social Cristianos, 2019.

PÉREZ VELA, R. Las apropiaciones religiosas de lo público: el caso de los evangélicos en el Perú. En ROMERO, C. (Ed.). **Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples**. Lima: PUCP, 2016. p. 195-217.

PEW RESEARCH CENTER. **Religión en América Latina: cambio generalizado en una región históricamente católica**, 2014. Recuperado de: <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf>

ROLDÁN, Alberto F. **Escatología. Una visión integral desde América Latina**. Buenos Aires, Kairós, 2002.

SEMÁN, P. ¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina. En: **Nueva Sociedad**, n. 280, p. 26-46, 2019.

SPADARO, A., & Figueroa, M. Fundamentalismo evangélico e integrismo católico. Un ecumenismo sorprendente. **La Civiltà Cattolica Iberoamericana**, 6, 2017. Recuperado de <http://blogs.herdereditorial.com/la-civiltà-cattolica-iberoamericana/fundamentalismo-evangelico-e-integralismo-catolico/>

TUÑÓN, G. Evangélicos y Política en Brasil. En: Misión de Observación Electoral (MOE). **Religión y Política**. Bogotá: MOE, 2019. p. 28-38.

WAGNER, P. **Oración de guerra**. Cómo buscar el poder y la protección de Dios en la lucha por edificar su reino. Nashville: Editorial Caribe, 1993.

1ª parte

**Processos políticos e os
evangélicos na América Latina**

A representação eleitoral dos evangélicos na América Latina

Taylor C. Boas¹

Resumo

Este capítulo examina a maneira como as ciências sociais explicam as ambições políticas e o sucesso eleitoral dos evangélicos na América Latina. Para eleger seus representantes, qualquer grupo recém-chegado à política precisa de três fatores: motivação, janelas de oportunidade e a capacidade de obter apoio eleitoral. Fatores relacionados a ameaças à liberdade de culto e à visão conservadora de mundo são os que melhor explicam a motivação dos evangélicos para participar da política. Com relação às oportunidades, os sistemas eleitoral e partidário parecem oferecer mais oportunidades de participação em alguns países do que em outros. E, finalmente, há um acúmulo significativo de evidências de que irmão tende, sim, a votar em irmão na região.

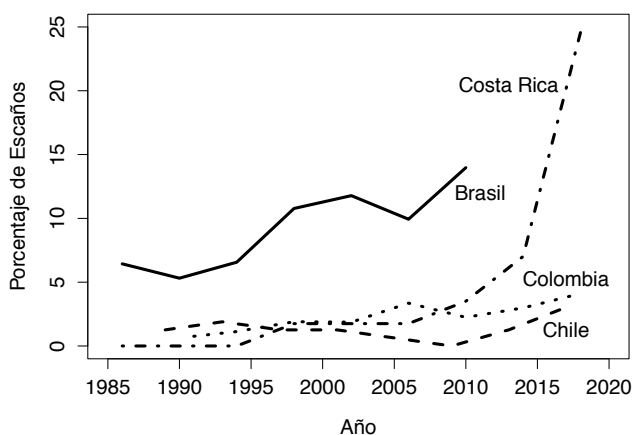
Introdução

Para muitos analistas e comentaristas, 2018 parece ter sido o ano político dos evangélicos. Em janeiro, o pastor e cantor gospel Fabricio

1 Professor associado de Ciência Política na Universidade de Boston; Bacharel em Relações Internacionais e Estudos Latino-Americanos pela Universidade de Stanford; Mestre e Doutor em Ciência Política pela Universidade da Califórnia, Berkeley, e pós-doutorado pela Universidade de Notre Dame.

Alvorado venceu o primeiro turno das eleições na Costa Rica e seu partido conseguiu conquistar 25% das cadeiras no Congresso, transformando a Costa Rica no país com a maior bancada evangélica da região. Em julho, Andrés Manuel López Obrador ganhou no México com o apoio do Partido Encontro Social, socialmente conservador e principalmente evangélico, que alcançou 11% das cadeiras na Câmara dos Deputados. Em novembro, o populista de direita Jair Bolsonaro foi eleito presidente do Brasil com um discurso moralizante e o apoio fervoroso de eleitores, pastores e políticos evangélicos. Esses e outros exemplos mostram a força eleitoral dos evangélicos, que é frequentemente analisada como um dos fatores mais relevantes na ascensão da direita na região.

FIGURA 1. Cadeiras Legislativas ocupadas por Evangélicos



Fonte: Elaboração do autor, com dados de Boas (2020), Velasco (2018) e Zúñiga (2018).

Embora o peso eleitoral dos evangélicos tenha aumentado em diferentes países da América Latina, é impressionante observar os níveis de variação transnacional e temporal na representação política desse grupo. A Figura 1 mostra a porcentagem de cadeiras legislativas ocupadas por evangélicos no Brasil, Chile, Colômbia e Costa Rica, quatro países frequentemente identificados como parte da onda de influência evangé-

lica na região. No Brasil, os evangélicos mantêm presença significativa nas últimas décadas, enquanto na Colômbia e no Chile, sua representação tem sido em níveis mais modestos. Por outro lado, a Costa Rica é outro caso de baixa representação evangélica até 2018, quando sua presença no Congresso alcançou uma proporção sem precedentes.

Como é que as ciências sociais têm explicado as ambições políticas e o sucesso eleitoral dos evangélicos na América Latina? Para resolver essa questão, este capítulo examina vários argumentos desenvolvidos na literatura existente. Um primeiro grupo concentra-se em fatores que podem politizar a identidade evangélica: teologia, influência de fiéis estrangeiros, luta pela liberdade religiosa e as questões relativas a valores morais. A segunda categoria examina o papel das normas eleitorais e dos sistemas partidários como entidades facilitadoras do acesso dos evangélicos ao poder. Finalmente, um terceiro grupo explora o tópico do comportamento do eleitor e, especificamente, como a religião de um candidato pode influenciar o voto.

1. A Politização

A religião organizada constitui uma identidade de grupo, mas não automaticamente uma identidade política que pode motivar a participação eleitoral. Pelo contrário, alguns dos estudos clássicos sobre evangélicos na América Latina caracterizaram esse grupo como uma entidade explicitamente apolítica. Para Lalive d'Épinay (1969), o pentecostalismo no Chile serviu como “refúgio das massas”, isto é, uma maneira de se distanciar da sociedade. As igrejas pentecostais, caracterizadas por terem uma estrutura vertical de autoridade, reproduziam as relações sociais do clientelismo rural, com sua população subordinada que dependia do proprietário e participava de maneira limitada nos assuntos públicos.

A teologia pentecostal também tem sido vista como um fator tradicionalmente inibidor da participação política. Na teologia pré-milenista

dos primeiros pentecostais, o mundo era conceituado como uma “sala de espera” para a vida eterna (PÉREZ GUADALUPE, 2018 p. 37), de modo que a participação política se tornou uma distração da principal tarefa da evangelização (CAMPOS, 2010; CARVALHO, 2015; ORTIZ, 2012; PÉREZ GUADALUPE, 2018).

Para alguns autores, o crescimento do neopentecostalismo, com sua emblemática teologia pós-milenarista, desempenhou um papel importante no fomento das ambições políticas dos evangélicos. O pós-milenarismo sustenta que a tarefa dos cristãos é construir “o reino de Deus na Terra” em preparação para a segunda vinda de Cristo, uma crença que favorece a atividade política (CAMPOS, 2010; PÉREZ GUADALUPE, 2018). Em vários países da região, algumas das primeiras ou mais importantes incursões na política eleitoral foram realizadas por neopentecostais, como Efraín Ríos Montt na Guatemala, Humberto Lay e Julio Rosas no Peru, Salvador Pino Bustos no Chile, a maioria de políticos evangélicos na Colômbia (VELASCO, 2018) e da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) no Brasil. No entanto, esse elemento é um fator mais constante do que variável na região, e, portanto, menos útil para explicar a variação transnacional na representação política dos evangélicos.

Outras explicações para a politização evangélica visam os elementos externos do movimento. Um primeiro exemplo é a influência estrangeira. Na imprensa popular, especialmente nos Estados Unidos, é comum sugerir que a direita cristã americana está desempenhando um papel importante nas ambições políticas dos evangélicos latino-americanos (BELL E TAJ, 2014; Fox News 2014). Alguns acadêmicos apoiaram argumentos semelhantes (CORRALES, 2018; ENCARNACIÓN, 2017; LEVINE, 1992 p. 360-361). No entanto, a grande maioria dos estudos acadêmicos manteve a visão oposta, ou seja, a influência estrangeira teve pouco impacto nas ambições políticas dos evangélicos latino-americanos ou simplesmente ajudou a suprimi-las. No Brasil, Chile e Colômbia, as primeiras incursões evangélicas na política eleitoral foram lideradas por denominações que nasceram no interior do país ou que alcançaram a inde-

pendência de seus fundadores estrangeiros, que geralmente promoviam a manutenção de um caráter apolítico. (FRESTON, 1993; GASKILL, 2002; MANSILLA E ORELLANA, 2016; MUNÉVAR, 2008). Por exemplo, no Panamá, o domínio do protestantismo pelo clero estrangeiro – principalmente concentrado na Zona do Canal – historicamente limitou as ambições políticas da comunidade evangélica (MORA TORRES, 2010). Por sua vez, na Guatemala, Ríos Montt contou com o apoio da direita cristã norte-americana e do governo Reagan depois de se tornar presidente (TUREK, 2015; ROSE E BROUWER, 1990 p. 44), mas esse apoio não influenciou sua decisão de ingressar na política uma década antes. Mesmo em épocas mais recentes do conflito sobre o aborto e os direitos LGBT, a ideia de que a influência estrangeira é um fator importante na mobilização política de evangélicos na América Latina foi rejeitada (SMITH, 2019).

Com relação aos fatores internos que podem explicar as ambições políticas dos evangélicos latino-americanos, vários estudos destacaram a importância de ter oportunidades de influenciar certas questões da política nacional por meio da participação em processos eleitorais. Historicamente, a luta pela liberdade religiosa é o tema que mais motivou a participação eleitoral evangélica. Em lugares onde os evangélicos enfrentam a ameaça de violência social ou uma Igreja Católica agressiva, e onde as eleições apresentam uma oportunidade de defesa contra tais ameaças, eles abandonam a atitude apolítica tradicional em busca da representação eleitoral.

No caso do Brasil, a eleição de 1986 para a Assembleia Constituinte foi identificada como o evento que iniciou a era moderna da presença evangélica no Congresso (CARVALHO, 2015; FRESTON, 1993; GASKILL, 2002; MARIANO E PIERUCCI, 1996). Na véspera dessa eleição, a igreja Assembleia de Deus (AD) abandonou sua posição apolítica tradicional e decidiu apresentar uma lista oficial de candidatos. Durante esse período, líderes e artigos da igreja publicados em seu órgão oficial citam a agenda constitucional da Igreja Católica – incluindo a suposta ameaça de designar o catolicismo como religião oficial do Estado – como a principal

motivação para prosseguir seus esforços políticos (FRESTON, 1993 p. 213; MARIANO E PIERUCCI, 1996 p. 209).

Por seu lado, o caso colombiano tem características semelhantes. De uma perspectiva histórica, os evangélicos colombianos desfrutavam de um nível reduzido de liberdade religiosa e, durante o período de La Violencia, foram alvo de vários ataques, assassinatos e ataques a suas igrejas (BRUSCO, 1999; FIGUEROA, 2016; FRESTON, 2001). Em 1991, tanto a eleição de uma assembleia constituinte quanto o surgimento de regras mais liberais para o registro de partidos ofereceram uma oportunidade de defender os interesses evangélicos através do caminho eleitoral. O Conselho Evangélico da Colômbia abandonou sua posição apolítica tradicional, criou um partido confessional e apresentou uma lista composta de pastores-candidatos, dois dos quais foram eleitos. Na assembleia constituinte, os representantes evangélicos alcançaram seu objetivo principal, a separação constitucional da Igreja e do Estado, e o sucesso dessa tarefa estimulou a participação evangélica nas eleições subsequentes (BELTRÁN E QUIROGA, 2016; ORTEGA, 2018).

O fator relacionado à liberdade religiosa também ajuda a entender os casos de baixa participação evangélica na política eleitoral. No Chile, após uma separação cordial entre Igreja e Estado em 1925, as ambições políticas da Igreja Católica eram muito mais modestas do que no Brasil, limitando a possibilidade de que os evangélicos se sentissem ameaçados. Além disso, a constituição atual, elaborada por um comitê nomeado por Pinochet e aprovada pelo plebiscito, fechava qualquer oportunidade de participação em eleições para influenciar os processos constitucionais. Alguns projetos de leis ordinárias que afetam a liberdade religiosa motivaram uma participação eleitoral limitada, mas nenhum evangélico foi eleito como resultado desses esforços (BOAS, 2020; WILLEMS, 1967; FEDIAKOVA, 2004; FEDIAKOVA E PARKER, 2006; MANSILLA E ORELLANA, 2016).

Apesar da importância histórica das ameaças à liberdade religiosa, nos últimos anos, questões relacionados a valores morais acabaram sendo mais relevantes para a participação eleitoral evangélica. Embora

essas questões não representem uma ameaça existencial para os evangélicos, como as restrições à liberdade de culto, certos grupos conservadores os percebem como um ataque a seu estilo de vida tradicional, realizado em grande parte por uma sociedade cada vez mais progressista e secular.

Nesse sentido, na Colômbia, a rejeição de uma série de decisões judiciais progressistas sobre questões de valor moral lançou uma segunda onda de mobilização evangélica eleitoral a partir dos anos 2000. Em pouco tempo, o Tribunal Constitucional descriminalizou parcialmente o aborto, legalizou o casamento homossexual e a adoção homoafetiva, além disso, permitiu a mudança de gênero nos documentos de identidade, proibiu a discriminação com base na orientação sexual ou na identidade de gênero e forçou o Ministério da Educação a rever a apresentação de gênero e sexualidade nos materiais curriculares (ORTEGA, 2018, RODRÍGUEZ, 2017). Em 2017, a senadora evangélica Viviane Morales tentou apelar à opinião pública, propondo um referendo nacional sobre casamento homossexual, mas seu esforço acabou bloqueado pelo Congresso. Assim, essas perdas em questões relacionadas a valores foram o motor de um aumento sem precedentes em termos do número de candidatos evangélicos durante as eleições de 2018 (ORTEGA, 2018; VELASCO, 2018).

Da mesma forma, uma onda de leis progressistas levou a uma mobilização evangélica para as eleições de 2017 no Chile. Até a década de 2010, havia um avanço limitado em questões de valor no país. Os líderes evangélicos não sentiram uma ameaça à sua visão conservadora de mundo e, portanto, pouco fizeram para promover a participação eleitoral de seus seguidores. A situação mudou radicalmente durante a segunda presidência de Michelle Bachelet (2014-2018), quando foram legalizados o aborto em três situações e as uniões civis homossexuais, e foram apresentados projetos de lei para permitir o casamento entre pessoas do mesmo sexo e a adoção homoafetiva, além de fortalecer o direitos dos transgêneros. Em resposta a essa bateria legislativa pro-

gressista, os evangélicos se mobilizaram politicamente pela primeira vez de maneira organizada. Pelo menos 32 candidatos evangélicos concorreram ao Congresso em 2017, e 4 deles foram eleitos, em comparação com 10 candidatos – nenhum eleito – nas eleições anteriores. Além disso, uma nova iniciativa interpartidária, Por um Chile para Cristo, promoveu uma lista dos 14 dos candidatos mais conservadores (BOAS, 2020).

Diferentemente do Chile, o conflito sobre questões de valor chegou mais cedo ao Brasil. Esse processo ajudou a manter uma forte mobilização eleitoral de evangélicos depois que as ameaças à liberdade de religião diminuíram. O aborto e os direitos LGBT foram objeto de debate na Assembleia Constituinte Brasileira de 1987 a 1988 (BOAS, 2020). A bancada evangélica que inicialmente se mobilizou para se opor à agenda católica acabou se unindo a católicos conservadores em um esforço compartilhado para derrotar propostas progressistas em ambas os temas (FREESTON, 1993; SYLVESTRE, 1988 p. 33-34). Nos anos 2000, as questões de valor se tornaram a principal motivação para a participação política evangélica. Questionados sobre suas atitudes em relação à política eleitoral no período 2011-2012, os líderes e políticos evangélicos mencionaram frequentemente a importância de defender os valores religiosos tradicionais contra projetos liberais e secularizantes (MACHADO E BURITY, 2014).

2. Os Sistemas Eleitorais e Partidários

Se os evangélicos estiverem motivados a buscar representação eleitoral, o sucesso de seus esforços dependerá em parte da permissividade do sistema eleitoral e das características do sistema partidário em relação à entrada de novos participantes. Como um grupo inicialmente excluído da política, os evangélicos que procuram se eleger devem primeiro encontrar espaço nas listas dos partidos. As regras institucionais determinam quantos partidos apresentarão candidatos, qual porcenta-

gem é viável, quão difícil é registrar um novo partido, quantos candidatos competem por cada partido ou coalizão e quão competitivas são as eleições. Particularmente, sistemas de representação proporcional com listas abertas e distritos de alta magnitude são frequentemente vistos como regras do jogo político que favorecem a participação e a possível eleição de evangélicos. Quando os votos preferenciais contribuem para o total do partido, os líderes do partido têm um incentivo para diversificar suas listas e, em distritos de alta magnitude, há mais candidatos para distribuir entre representantes de diferentes grupos, incluindo comunidades religiosas.

Um grande número de analistas sustenta que o sistema eleitoral legislativo é uma das razões subjacentes à significativa representação evangélica no Brasil e sua baixa representação no Chile (FEDIAKOVA E PARKER, 2006; FRESTON, 1993; 2001; GASKILL, 2002). Na versão brasileira de representação proporcional com listas abertas, cada estado é um distrito legislativo, onde são eleitos entre 8 e 70 congressistas. Por outro lado, o sistema chileno que governou entre 1989 e 2013 elegeu apenas 2 congressistas por distrito. A reforma de 2017 aumentou esse número, variando entre 3 e 8 cadeiras por distrito.

Os sistemas partidários também podem determinar a possibilidade de evangélicos politicamente ativos ganharem uma cadeira no Congresso. Dessa forma, sistemas com altos níveis de fragmentação apresentam mais opções para candidatos de partidos consolidados. Por sua vez, também facilitam a formação de novos partidos. Também é importante considerar o nível programático dos partidos. Em um sistema de partidos personalistas ou clientelistas sem uma definição ideológica clara, haverá mais partidos abertos à participação de candidatos evangélicos, desde que eles forneçam força eleitoral e recursos econômicos e materiais.

De acordo com vários analistas, os sistemas partidários existentes no Brasil e no Peru – altamente fragmentados e pouco programáticos – favorecem a representação evangélica (FRESTON, 1993; LÓPEZ, 2004;

PÉREZ GUADALUPE, 2017 p. 122; WILLEMS, 1967 p. 221, 225). Por outro lado, o sistema chileno – institucionalizado e ideologicamente bem definido – é rígido como um obstáculo para os evangélicos, uma vez que o processo de construção de espaços e oportunidades dentro do *establishment* político é mais complexo (FEDIAKOVA, 2002; FEDIAKOVA E PARKER, 2006; FRESTON, 2001; WILLEMS, 1967 p. 221, 225). No caso da Costa Rica, Zúñiga (2018) argumenta que o colapso do sistema bipartidário tradicional permitiu uma abertura para partidos evangélicos.

Não obstante o exposto, os argumentos que apontam para o efeito dos sistemas eleitoral e partidário na representação evangélica são limitados pela existência de outras possíveis explicações teóricas que operam simultaneamente. A maioria dos argumentos institucionais compara diferentes países em vez de examinar evidências subnacionais. Uma exceção a isso é apresentada por Boas (2020), que analisa como a presença evangélica nas listas partidárias varia entre estados brasileiros com diferentes níveis de fragmentação partidária e tamanho dos distritos legislativos. Essa análise, que mantém constantes fatores nacionais que podem influenciar a representação evangélica, mostra que os evangélicos se candidatam com mais frequência em estados onde há menos cadeiras em jogo e em que eles também têm menos fragmentação partidária. Portanto, a análise subnacional do caso brasileiro questiona os argumentos tradicionais sobre a relação entre instituições e representação política evangélica.

Além disso, mudanças que afetam o sistema eleitoral e as regras de registro de partidos também são fatores que podem ajudar a entender o fenômeno. Em 2003, a Colômbia implementou uma reforma abrangente que buscava reduzir a fragmentação e a personalização da política e do sistema partidário. Sob as novas regras, um senador evangélico veterano perdeu seu assento e cinco dos seis partidos evangélicos personalistas perderam seu registro (BELTRÁN E QUIROGA, 2016; ORTEGA, 2018; VELASCO, 2018). Por outro lado, a reforma eleitoral chilena de 2015, que aumentou o tamanho dos distritos e o número

total de congressistas, coincide com um aumento no número de candidatos e deputados evangélicos. No entanto, é difícil separar o efeito dessa mudança institucional do efeito das leis progressistas sobre questões de valor que foram promulgadas durante o mesmo período (BOAS, 2020).

3. O Comportamento Eleitoral

Uma vez que os evangélicos estão motivados a se candidatar a posições de representação pública e conseguem ser candidatos incluídos em uma lista, o último passo antes de serem eleitos é a obtenção de apoio eleitoral nas pesquisas. A partir daí, surge a questão do efeito da religião de um candidato sobre o comportamento dos eleitores, especialmente os eleitores de denominação evangélica. Alguns autores expressaram ceticismo quanto à máxima de que um “irmão vota em irmão”. Por exemplo, López (2004) e Barrera (2006) sustentam que não há voto evangélico no Peru, porque o número total de votos expressos a favor de candidatos evangélicos está abaixo do número de eleitores evangélicos. Da mesma forma, Pérez Guadalupe (2017) sustenta que as grandes flutuações na porcentagem de votos que os candidatos evangélicos obtêm em eleições consecutivas são evidência de que não há voto evangélico.

A maioria dos argumentos de natureza cética sobre o voto cor-religionário pressupõe que, se “irmão vota em irmão”, a religião de um candidato ou a recomendação de um pastor é decisiva para quase toda a comunidade de eleitores evangélicos. Por exemplo, Pérez Guadalupe (2018 p. 47) argumenta que, para ter um “voto confessional” a favor dos candidatos evangélicos, deve haver um “público cativo que vote incondicionalmente por razões religiosas”. Definido assim, é certo que não há voto denominacional na América Latina – mas também não haveria voto sindical, étnico ou mesmo partidário se aplicássemos o mesmo critério a essas outras formas de identificação de grupo. Décadas de pesquisa mostram que a filiação partidária de um candidato pode in-

fluenciar a decisão de um indivíduo de votar sem ser decisivo para cem por cento de seus militantes. Da mesma forma, a religião de um candidato pode ser um fator importante para o comportamento eleitoral dos fiéis, sem determinar a decisão de voto de todos eles. Portanto, a questão relevante não é se todos os eleitores evangélicos – ou mesmo a maioria – apoiam um candidato evangélico. Pelo contrário, o que é relevante é se esse candidato ganha mais apoio de seus correligionários do que um candidato que é semelhante em outros aspectos, mas não é evangélico.

Estudos que usam dados de pesquisas para examinar o comportamento eleitoral nas eleições com candidatos evangélicos sugerem que “irmão tende, sim, a votar em irmão”. No Brasil, os eleitores evangélicos estavam mais propensos do que os não evangélicos a apoiar candidatos evangélicos nas eleições presidenciais de 2002, 2010 e 2014 e nas eleições para governador de São Paulo em 1994 (BOHN, 2004; GASKILL, 2002; SMITH, 2019). Na Costa Rica, pesquisas sugerem que os eleitores da denominação evangélica têm mais probabilidade de apoiar Fabricio Alvarado do que aqueles de outras religiões (MURILLO, 2018). Da mesma forma, em uma análise de cinco eleições presidenciais em diferentes países da América Latina, Boas e Smith (2015) argumentam que, quando os eleitores evangélicos têm a opção de votar em um candidato evangélico, fazem-no em maior medida que os eleitores católicos.

Com foco nas eleições legislativas, Boas (2018) utiliza uma análise ecológica para examinar a relação entre a proporção evangélica da população e o voto em candidatos evangélicos no nível municipal no Chile, Peru e Brasil. Os resultados mostram que, em cada país, os candidatos evangélicos tendem a ganhar mais votos em locais onde vive uma proporção maior de eleitores evangélicos. Embora a relação estatística seja mais robusta no Brasil, moderada no Peru e mais fraca no Chile, isso corresponderia à presença evangélica no Congresso Nacional de cada país. Assim, nesses três casos, diferenças transnacionais em relação à tendência de apoiar eleitoralmente os candidatos evangélicos podem

ser fatores explicativos para entender as diferenças na representação política evangélica.

Outra maneira de examinar o efeito da religião de um candidato no comportamento eleitoral é empregar métodos experimentais usando situações. Elas perguntam sobre a intenção de votar em candidatos fictícios, gerando perfis de candidatos em que apenas a denominação religiosa varia aleatoriamente. Usando essa técnica, Boas (2016, 2018) encontra evidências de que os evangélicos tendem a votar em candidatos evangélicos no Brasil, Chile e Peru. Em outro estudo do Brasil, Boas (2014) mostra que um candidato que usa o título de “pastor” em seu nome na urna, recebe uma proporção maior de votos entre os cidadãos evangélicos e, particularmente, daqueles com denominação pentecostal.

Embora exista uma grande variedade de evidências a favor do fenômeno “irmão voto em irmão” no Brasil, o voto evangélico nesse país parece ser principalmente um voto denominacional (PÉREZ GUADALUPE, 2018). Cerqueira do Nascimento (2017) mostra que os candidatos do Partido Republicano Brasileiro, frequentemente considerados o braço político da IURD, obtêm mais apoio nas seções de votação localizadas perto de um templo da igreja, o que sugere uma efetiva campanha denominacional. Da mesma forma, Boas (2018) mostra que a relação entre a proporção da população pertencente a uma igreja específica e a votação nos candidatos dessa igreja tem ampla força para denominações pentecostais, como a AD e, particularmente, a IURD.

Em resumo, embora não haja voto denominacional na América Latina, no sentido de que a religião de um candidato seja o fator determinante para o voto dos fiéis, há uma tendência de que “irmão vote em irmão”. Nesse sentido, ser evangélico pode ganhar alguns votos entre a comunidade de correligionários, mas não todos. E no Brasil, a relação entre religião e voto em candidatos evangélicos se deve principalmente a esforços denominacionais, e não a uma solidariedade evangélica mais ampla.

Conclusão

Embora os cristãos evangélicos tenham tido notáveis sucessos em algumas eleições recentes, também há ampla variação temporal e transnacional em seu nível de representação eleitoral. Em alguns países, como Brasil e Guatemala, os evangélicos desfrutam de uma forte presença eleitoral há décadas. Em outros, como na Costa Rica, seu sucesso eleitoral é um fenômeno mais recente. Enquanto isso, em lugares como Chile, a representação evangélica sempre foi pequena ou mínima.

Para eleger seus representantes, qualquer grupo recém-chegado à política precisa de três fatores: motivação, janelas de oportunidade e capacidade de obter apoio eleitoral. Por um lado, há uma multiplicidade de fatores que podem explicar a motivação dos evangélicos em participar da política, desde aspectos teológicos a influências externas, mas são aqueles relacionados a ameaças à liberdade de culto e à visão conservadora de mundo que fornecem as justificativas mais robustas para explicar as variações temporais e transnacionais da politização da identidade evangélica na região. Por outro lado, outro grupo de argumentos se concentra no possível efeito que os sistemas eleitoral e partidário têm sobre as oportunidades e a motivação por trás da participação evangélica na política. O refinamento desse tipo de argumento requer o uso de comparações subnacionais e a análise de mudanças nas regras eleitorais e nos sistemas partidários a fim de superar os desafios que persistem nas atuais análises transnacionais. Finalmente, há um acúmulo significativo de evidências de que irmão, sim, tende a votar em irmão na região. No entanto, é necessária uma exploração mais aprofundada desse possível efeito para revelar se essa tendência pode efetivamente ajudar a explicar as diferenças na representação evangélica nos países da América Latina.

Referências

- BARRERA RIVERA, Paulo. 2006. “Religião e política no Peru pós-Fujimori.” **Civitas** 6, 2: 55-75.
- BELTRÁN, William Mauricio; QUIROGA, Jesús David. 2016. “Pentecostalismo y política electoral en Colombia (1991-2014).” **Colombia Internacional** 91: 187-212.
- BOAS, Taylor C. 2014. “Pastor Paulo vs. Doctor Carlos: Professional Titles as Voting Heuristics in Brazil.” **Journal of Politics in Latin America** 6, 2: 39-72.
- BOAS, Taylor C. 2016. “Pastors for Pinochet: Authoritarian Stereotypes and Voting for Evangelicals in Chile.” **Journal of Experimental Political Science** 3, 2: 197-205.
- BOAS, Taylor C. 2018. “Evangelicalism, Conservative Parties and Voting Behavior in Latin America.” Trabajo presentado en la reunión anual de la American Political Science Association, Boston, 30 de agosto-2 de septiembre.
- BOAS, Taylor C. 2020. “Expanding the Public Square: Evangelicals and Electoral Politics in Latin America.” En: Kapiszewski, Diana; Levitsky, Steven R.; Yashar, Deborah J. (Org.), **The Inclusionary Turn: Democracy and Citizenship in Contemporary Latin America**. New York: Cambridge University Press.
- BOAS, Taylor C.; SMITH, Amy Erica. 2015. “Religion and the Latin American Voter.” En: CARLIN, Ryan; SINGER, Matthew; ZECHMEISTER, Elizabeth (Org.), **The Latin American Voter**. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- BOHN, Simone R. 2004. “Evangélicos no Brasil. Perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral.” **Opinião Pública** 10, 2: 288-338.
- BRUSCO, Elizabeth E. 1999. “Colombia.” En: SIGMUND, Paul E. (Org.), **Religious Freedom and Evangelization in Latin America: the Challenge of Religious Pluralism**. Eugene: Wipf & Stock.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. 2010. “O projeto político de ‘governo do justo’: Os recuos e avanços dos evangélicos nas eleições de 2006 e 2010 para a Câmara Federal.” **Debates do NER** 11, 18: 39-82.
- CARVALHO, Osiel Lourenço de. 2015. “Pentecostalismo na esfera pública – a participação das Assembleias de Deus na política partidária brasileira.” **Azusa – Revista de Estudos Pentecostais** 5: 137-152.

CERQUEIRA DO NASCIMENTO, Claudia. 2017. “Um estudo sobre a capacidade de coordenação eleitoral da Igreja Universal do Reino de Deus.” Tesis (Doctorado en Ciencia Política), Fundação Getúlio Vargas, São Paulo.

CORRALES, Javier. 2018. “A Perfect Marriage: Evangelicals and Conservatives in Latin America.” **New York Times** 17 de enero.

ENCARNACIÓN, Omar G. 2017. “Amid Crisis in Brazil, the Evangelical Bloc Emerges as a Political Power.” **The Nation** 16 de agosto.

FEDIAKOVA, Evguenia; PARKER, Cristián. 2006. “Evangélicos chilenos: ¿Apolíticos o nuevos ciudadanos?” *Sí Somos Americanos: Revista de Estudios Transfronterizos* 13, 1: 120-133.

FEDIAKOVA, Evguenia. 2002. “Separatismo o participación: Evangélicos chilenos frente a la política.” **Revista de Ciencia Política** 22, 2: 32-45.

FEDIAKOVA, Evguenia. 2004. “‘Somos parte de esta sociedad’: Evangélicos y política en el Chile post-autoritario.” **Política** 43: 253-284.

FIGUEROA S., Helwar Hernando. 2016. “El protestantismo colombiano: sus orígenes, luchas y expansión (1856-1991).” **Revista Cultura y Religión**, 10, 1: 66–87.

FOX NEWS. 2014. “New Front In Fight Against Same Sex Marriage? U.S. Evangelical Leaders Turn To Latin America.” Fox News Latino, 12 de agosto.

FRESTON, Paul. 1993. “Protestantes e Política no Brasil: Da Constituinte ao Impeachment.” Tesis (Doctorado en Sociología), Universidade Estadual de Campinas.

FRESTON, Paul. 2001. **Evangelicals and Politics in Asia, Africa, and Latin America**. New York: Cambridge University Press.

GASKILL, Newton. 2002. “Power From On High: The Political Mobilization of Brazilian Pentecostals.” Tesis (Doctorado en Ciencia Política), University of Texas, Austin.

LALIVE D’EPINAY, Christian. 1969. **Haven of the Masses: A Study of the Pentecostal Movement in Chile**. Londres: Lutterworth Press.

LEVINE, Daniel H. 1992. **Popular Voices in Latin American Catholicism**. Princeton: Princeton University Press.

LÓPEZ R., Darío. 2004. **La seducción del poder: Los evangélicos y la política en el Perú de los noventa**. Lima: Ediciones Puma, Centro de Investigaciones y Publicaciones (CENIP).

MACHADO, Maria das Dores Campos; BURITY, Joanildo. 2014. “A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos.” *Dados* 57, 3: 601–631.

MANSILLA, Miguel Ángel; ORELLANA, Luis Alberto. 2016. “Political Participation of Pentecostal Minorities in Chile, 1937–1989.” *Latin American Perspectives* 43, 3: 104–115.

MARIANO, Ricardo; PIERUCCI, Antônio Flávio. 1996. “O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor.” En: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo (Org.), **A Realidade Social das Religiões no Brasil**. São Paulo: Editora Hucitec.

MORA TORRES, José Enrique. 2010. “The Political Incorporation of Pentecostals in Panama, Puerto Rico, and Brazil: A Comparative Analysis.” Tesis (Doctorado en Ciencia Política), University of Connecticut.

MUNÉVAR MORA, Jorge Gustavo. 2008. “Transformación doctrinal y actitudinal de la participación política de las iglesias cristianas evangélicas en Colombia.” En: Grupo Interdisciplinario de Estudios de Religión, Sociedad y Política, GIERSP (Org.), **Mirada pluridisciplinar al hecho religioso en Colombia: Avances de investigación**. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.

MURILLO, Álvaro. 2018. “Evangélicos aportaron 70% de votos de Fabricio Alvarado y 15% en el PAC.” *Seminario Universidad* Feb. 16.

ORTEGA, Bibiana. 2018. “Political Participation of Evangelicals in Colombia 1990–2017.” *Politics and Religion Journal* 12, 1: 17–54.

ORTIZ R., Juan Rodrigo. 2012. “Iglesias evangélicas y política en Chile: 1810–1938.” *Comunidad Teológica Evangélica*, Santiago, Sept. 29.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis. 2017. **Entre Dios y el César: El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina**. Lima: Konrad-Adenauer-Stiftung / Instituto de Estudios Social Cristianos.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis; GRUNDBERGER, Sebastian (Org). 2018. **Evangélicos y poder en América Latina**. Lima: Konrad Adenauer Stiftung / Instituto de Estudios Social Cristianos.

RODRÍGUEZ RONDÓN, Manuel Alejandro. 2017. “La ideología de género como exceso: Pánico moral y decisión ética en la política colombiana.” **Sexualidad, Salud y Sociedad** 27: 128–148.

ROSE, Susan D.; BROUWER, Steve. 1990. “The Export of Fundamentalist Americanism: U.S. Evangelical Education in Guatemala.” *Latin American Perspectives* 17, 4: 42–56.

SMITH, Amy Erica. 2019. **Religion and Brazilian Democracy: Mobilizing the People of God**. New York: Cambridge University Press.

SYLVESTRE, Josué. 1988. **Os evangélicos, a constituinte, e as eleições municipais**. Brasília: Editora Papiro.

TUREK, Lauren Frances. 2015. "To Support a 'Brother in Christ': Evangelical Groups and U.S.-Guatemalan Relations during the Ríos Montt Regime." **Diplomatic History** 39, 4: 689–719.

VELASCO MONTOYA, Juan David. 2018. "Colombia: de Minorías Dispersas a Aliados Estratégicos." En: PÉREZ GUADALUPE, José Luis; GRUNDBERGER, Sebastian (Org.), **Evangélicos y poder en América Latina**. Lima: Konrad Adenauer Stiftung / Instituto de Estudios Social Cristianos.

WILLEMS, Emilio. 1967. **Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile**. Nashville: Vanderbilt University Press.

ZÚÑIGA RAMÍREZ, César. 2018. "Costa Rica: el Poder Evangélico en una Democracia Estable." En: PÉREZ GUADALUPE, José Luis; GRUNDBERGER, Sebastian (Org.), **Evangélicos y poder en América Latina**. Lima: Konrad Adenauer Stiftung / Instituto de Estudios Social Cristianos.

A Construção de uma ‘Nação Cristã’ na América Latina

Guillermo Flores Borda¹

Resumo

Este capítulo expõe os vários argumentos teológicos norte-americanos que apelam ao mito da “nação cristã” e fornece uma descrição de como esses argumentos foram usados e adaptados nas campanhas políticas latino-americanas. O autor propõe que os três principais argumentos teológicos são o argumento demográfico, o argumento histórico e o argumento cultural, além de apresentar outros argumentos teológicos derivados do conceito de “nação cristã”.

Introdução

Poucas músicas descreveram a guerra cultural como “Okie from Muskogee”, de Merle Haggard. Escrita durante a Guerra do Vietnã,

1 Professor da Faculdade de Direito e do Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Pacífico. Co-professor do Mestrado em Direito Internacional Econômico da Pontifícia Universidade Católica do Peru (PUCP). Pesquisador em teoria dos jogos (teórico dos jogos) aplicado a questões jurídicas e desenvolvimento de políticas públicas. Colaborador com colunas de opinião sobre questões de religião e política do jornal ‘El Comercio’ e a plataforma eletrônica da revista jurídica *Ius & Veritas* (Ius 360). Advogado da PUCP e mestre em direito pela Universidade de Chicago.

“Okie” expressa nostalgia por uma sociedade conservadora americana em declínio. Os pais de Haggard eram de Oklahoma, um estado do sul dos Estados Unidos (EUA), com valores culturais mais conservadores do que a Califórnia onde Merle nasceu. Enquanto os californianos se opunham à guerra queimando seus cartões de recrutamento (Berkeley, 1965) e os “hippies” consumiam alucinógenos durante o “Verão do Amor” (SAN FRANCISCO, 1967), Haggard destacava as diferenças entre eles e os valores nacionalistas de a “small-town America” (cidade pequena da América) que se opõe às drogas e ao sexo livre e se orgulha de ser chamada de “Okie”, um termo depreciativo para aqueles que se mudaram de Oklahoma para a Califórnia durante a Grande Depressão, como seus pais. “Okie de Muskogee” tornou-se um “slogan convincente” e “quase um grito de guerra” para os suelistas do oeste que se sentiam culturalmente isolados na Califórnia (GREGORY, 1989, p.84).

A nostalgia conservadora de “Okie” cativou o conservadorismo cristão, levando Russell Moore, líder da Convenção Batista do Sul, a dizer que Haggard conhecia “a sabedoria sóbria de Eclesiastes”².

Este capítulo trata de como essa nostalgia se reflete em vários argumentos teológicos americanos baseados no “mito da nação cristã”, que agora são usados nas campanhas políticas da América Latina.

1. Argumentos Teológicos dos Estados Unidos sobre a ‘Nação Cristã’

Existem três argumentos que levam os fiéis a se convencerem de que vivem em uma “nação cristã”: (i) um argumento demográfico, baseado no fato de que os dados obtidos nos censos realizados na população de um país mostram que a maioria dos habitantes se identificam como

2 Disponível em: <https://www.firstthings.com/article/2016/06/sing-him-back-home> (acesso: 9 jul. 2019).

“cristãos”, em suas diferentes formas, (ii) um argumento histórico, baseado na crença de que os “pais fundadores” de sua nação eram “cristãos” e fundaram seu país com base em suas crenças religiosas e (na falta de “pais fundadores”) na história do cristianismo (na verdade catolicismo) no continente; e (iii) um argumento cultural baseado na existência de um conjunto de traços culturais comuns entre a maioria das pessoas que professam a fé cristã em uma mesma nação.

1.1. O Argumento Demográfico

Esse argumento reduz uma realidade complexa a um dado numérico simples: a porcentagem de pessoas que se identificam como pertencentes a alguma religião cristã nos Estados Unidos.

Segundo Pew (2015, p.4), 70,6% dos norte-americanos se identificam como pertencentes a uma religião cristã, 5,9% pertencem a uma não-cristã e 22,8% não pertencem a nenhuma religião. Essa “maioria cristã” leva o fiel a assumir que o “cristianismo” é a religião com a mais alta representação em seu país e reduz essa “maioria” a uma entidade monolítica na qual todos os “cristãos” compartilham as mesmas convicções religiosas e identidade cultural.

No entanto, essa “maioria” é composta de vários movimentos: protestantes (46,5%, incluindo evangélicos com 25,4%, históricos (*mainline*) com 14,7%, negros históricos (*mainline*) com 6,5%), católicos (20,8%), cristãos ortodoxos (0,5%), mórmons (1,6%), testemunhas de Jeová (0,8%) e outros cristãos (0,4%) (Pew, 2015, p.4). Ou seja, os protestantes nos EUA pertencem a diversas denominações e grupos não-denominacionais, cada um com suas próprias crenças religiosas e identidade cultural.

Por outro lado, o argumento demográfico é geralmente usado para fins políticos para sustentar que uma maioria absoluta e monolítica apoia candidatos conservadores. Após as eleições presidenciais de 2016 nos EUA, vários meios de comunicação alegaram que Donald Trump

havia obtido mais de 80% do chamado “voto evangélico branco”. A esse respeito, o *Washington Post*³ observou que:

[...] as pesquisas de boca de urna mostram que evangélicos cristãos brancos votaram em grande número por Donald Trump, 80 contra 16 por cento. Foi o máximo que votaram em um candidato presidencial republicano desde 2004, quando elegeram de maneira esmagadora o presidente George W. Bush por uma margem de 78 contra 21.

As “pesquisas de boca de urna” são aquelas publicadas pelo *New York Times*, *NBC* e *CNN*, que usaram a ampla categoria de “cristãos brancos nascidos de novo ou evangélicos”. A *NBC*⁴ e a *CNN*⁵ previram 80% de apoio e o *New York Times*⁶ registrou 81%. As publicações supunham que “evangélicos brancos” pertencem ao mesmo grupo que “cristãos nascidos de novo”, quando eles realmente têm convicções políticas e religiosas diferentes.

Para demonstrar que o mito do “voto evangélico” era falso, a *LifeWay Research*⁷ (2017)⁸ mostra que nem todo mundo que se identifica como “evangélico” tem crenças “evangélicas”: apenas 15% dos americanos têm

3 Disponível em: https://www.washingtonpost.com/news/acts-of-faith/wp/2016/11/09/exit-polls-show-white-evangelicals-voted-overwhelmingly-for-donald-trump/?utm_term=.b8d31c2e6d15 (acesso: 9 jul. 2019).

4 Disponível em: <https://www.nbcnews.com/storyline/2016-election-day/election-polls-nbc-news-analysis-2016-votes-voters-n680466> (acesso: 9 jul. 2019).

5 Disponível em: <https://edition.cnn.com/election/2016/results/exit-polls> (acesso: 9 jul. 2019).

6 Disponível em: <https://www.nytimes.com/interactive/2016/11/08/us/politics/election-exit-polls.html> (acesso: 9 jul. 2019).

7 *LifeWay Research* é uma entidade próxima da comunidade evangélica nos EUA conhecida por sua cooperação em pesquisas com entidades evangélicas como “*Christianity Today*” e “*Ligonier Ministries*”.

8 Disponível em: <https://lifewayresearch.com/2017/12/06/many-evangelicals-dont-hold-evangelical-beliefs/> (acesso: 9 jul. 2019).

“crenças evangélicas” no nível teológico. Barna (2016) indicou apenas 7%⁹. Além disso, a LifeWay mostrou que 24% dos americanos se identificam como “evangélicos” (12% não têm certeza e 64% não se consideram assim), enquanto 29% dos americanos se identificam como “nascidos de novo” (6% não tem certeza e 65% não se considera assim). Em outras palavras, há um grupo de 5% de cristãos que concordam em ser chamados “nascidos de novo” (a diferença entre 29 e 24), mas que não querem se identificar como “evangélicos”.

Para entender as razões, o estudo perguntou se os americanos considerariam se chamar “evangélicos” caso a palavra não tivesse nada a ver com política: 25% dos americanos disseram que sim e 12% disseram que não tinham certeza. No entanto, Trump continuou a explorar o mito de 81%, questionando “*quem são os 19%*” dos evangélicos brancos que não votaram nele, porém agradecendo à comunidade evangélica dizendo “você não me decepcionaram, e eu nunca vou decepcioná-los. Sempre apoiaremos nossa comunidade evangélica”¹⁰.

Na América Latina, o que aconteceu no Peru é um exemplo de como o argumento demográfico pode ser usado de maneira prática e não apenas discursiva. Durante o debate sobre a inclusão da abordagem da questão de gênero no currículo educacional nacional, o setor conservador do protestantismo peruano precisava mostrar que uma grande parte da população era a favor de excluir essa abordagem (que eles chamam de “ideologia de gênero”) porque teria como objetivo “*homossexualizar as crianças*”¹¹. Para isso, convocaram uma marcha chamada “Não mexa com meus filhos” (“CMHNTM – con mis hijos no te

9 Disponível em: <https://www.barna.com/research/state-church-2016/> (acesso: 9 jul. 2019).

10 Disponible en: <https://rlp.hds.harvard.edu/news/trump-thanks-evangelical-supporters-faith-and-freedom-coalition-conference> (acesso: 9 jul. 2019).

11 Disponível em: <https://www.gob.pe/institucion/minedu/noticias/22654-no-existe-ninguna-ideologia-de-genero-en-la-politica-educativa-afirma-ministro-alfaro> (acesso: 10 jul. 2019).

metas”). Embora a Polícia Nacional do Peru indique que apenas 68.340 pessoas compareceram em nível nacional¹², os representantes do grupo insistem que o evento teve um milhão de participantes, dada a necessidade de convencer suas comunidades religiosas e atores políticos de que têm um forte contingente demográfico que pode ser mobilizado eleitoralmente.

Antes do censo nacional peruano (2017), uma mensagem circulava eletronicamente entre os membros das igrejas protestantes, solicitando que marcassem a opção “evangélica” na questão sobre religião, enfatizando que qualquer outra resposta seria usada pelos inimigos do evangelho e promotores da ‘Agenda GAY’ para seus objetivos já conhecidos (...)”¹³.

1.2. O Argumento Histórico

A afirmação de que os “pais fundadores” eram “cristãos” e que sua “fé cristã” foi um elemento fundamental no nascimento de sua nação é uma característica peculiar americana e dificilmente pode ser encontrada em qualquer outro país.

Nesse sentido, Fea (2013, p.7) destaca que “os americanos sempre se consideraram morando em uma nação ‘cristã’, mas mudaram com relação ao que entendem por esse termo”:

[...] Durante a Guerra Civil, a liderança tanto do Norte quanto do Sul acreditava que Deus estava do lado deles. Os nortistas pensavam que a união nacional criada pela Constituição era um pacto com Deus que não deveria ser quebrado. Os sulistas se referiram a Deus na introdução da Constituição Confederada e acreditavam que ele havia ordenado a insti-

12 Disponível em: <https://elcomercio.pe/lima/conmishijosnotemetas-pnp-calculo-68-mil-personas-marcha-142913> (acesso: 10 jul. 2019).

13 Disponível em: <https://larepublica.pe/sociedad/1111564-censo-2017-circulan-informacion-tendenciosa-para-orientar-respuesta-sobre-religion> (acesso: 27 jul. 2019).

tuição da escravidão [...]. Após a Guerra Civil, o clero do norte pediu ao Congresso uma emenda à Constituição dos EUA, afirmando a ideia de que os Estados Unidos eram um país cristão (Fea, 2013, p.8).

No entanto, Hecló (2007, p.79) sustenta que existe um consenso acadêmico de que “em seu estágio de fundação, a nação americana não era predominantemente cristã em nenhum sentido rigorosamente teológico ou evangélico do termo, mas que o caráter americano era geralmente religioso em um sentido vagamente cristão”. Por sua vez, Stone enfatiza que a Declaração de Independência mostra que os “pais fundadores” tinham diversas crenças religiosas e, por isso procuraram estabelecer uma nação deísta, mas não cristã:

[...] Queriam os fundadores fazer dos EUA uma nação cristã? Claramente não. [...] A Declaração foi assinada por homens de crenças religiosas muito diversas, variando de cristãos tradicionais a deístas comprometidos. Mas, ao reconhecer o Deus da Natureza, o Criador e a Divina Providência, a Declaração evitou cuidadosa e conscientemente qualquer invocação da religião cristã. (Stone, 2008, p.21).

Os fundadores optaram por construir uma nação religiosamente inclusiva, e não uma exclusivamente cristã, porque “eles reconheceram que a religião poderia e deveria desempenhar um papel em ajudar a ‘preservar a moralidade civil necessária para a democracia’”, mas “tiveram a sabedoria de distinguir entre religião pública e privada” (Stone, 2008, p.24). Embora a crença de que os Estados Unidos foram fundados como uma “nação cristã” seja um mito, 67% dos americanos acreditam que os Estados Unidos são “uma nação cristã”. Surpreendentemente, 48% dos secularistas também acreditam nisso (PEW, 2007).

A existência do mito dificulta discutir políticas públicas sem incluir argumentos teológicos. Defendê-lo é importante para um setor que percebe que sua identidade cultural está ameaçada por mudanças demo-

gráficas e, portanto, enfatiza que alguém só é verdadeiramente “americano” se for cristão:

[...] embora a aquisição da cidadania americana tenha sido tradicionalmente suficiente para tornar um imigrante italiano, indonésio ou marfinsense um americano por nacionalidade, a questão de quem é “realmente” americano também depende de como os entendimentos de pertencimento nacional se alinham com outras dimensões de filiação social, incluindo os limites da fé religiosa [...] uma vez que os EUA sempre foram predominantemente um país cristão, muitos cristãos americanos certamente se sentem justificados em ver sua religião como característica do “verdadeiro” americano (STRAUGHN Y FELD, 2010, p.300).

Na ausência de “pais fundadores”, alguns cristãos constroem um argumento histórico baseado na história do cristianismo (na verdade, catolicismo) no continente.

No lançamento do partido peruano “Contigo”, seu fundador Salvador Heresi indicou que valorizava “a importância da Igreja Católica e do cristianismo na formação de nossa personalidade histórica”¹⁴. Da mesma forma, diante da proposta de tornar seus países “Estados laicos”, o deputado costarriquenho Eduardo Cruickshank apontou que “Deus deve estar em toda parte, inclusive na Constituição” e que o país tem “raízes cristãs”¹⁵. Por sua vez, o candidato brasileiro Jair Bolsonaro afirmou que “Deus (está) acima de tudo. Não existe essa história de um estado laico. O Estado é cristão e a minoria que é contra isso é quem deve mudar”¹⁶.

14 Disponível em: <https://andina.pe/agencia/seccion-economia-%20202.aspx/noticia-partido-peruanos-por-kambio-cambia-nombre-y-ahora-se-llama-contigo-744099.aspx> (acesso: 10 jul. 2019).

15 Disponível em: <http://www.costaricanoticias.cr/detalle/5254/partidos-cristianos-se-oponen-a-proyecto-sobre-estado-laico> (acesso: 10 jul. 2019).

16 Disponível em: <https://noticias.gospelmais.com.br/jair-bolsonaro-brasil-estado-cristao-contra-se-mude-88394.html> (acesso: 10 jul. 2019).

Indo além, a convocação para a Marcha CMHNTM incluiu um vídeo pedindo que “verdadeiros peruanos” marchassem contra a *ideologia* de gênero, conectando a nacionalidade peruana ao cristianismo conservador¹⁷. Essa ideia é reforçada pela referência a questões cristãs nas constituições de vários países latino-americanos. A Constituição da Costa Rica começa “invocando o Nome de Deus” e afirma que a religião católica “é a religião do Estado”¹⁸, a panamenha enfatiza o “respeito à moral cristã” e indica que a fé católica “é a da maioria dos panamenhos”¹⁹. A constituição argentina menciona que o Estado apoia “o culto católico apostólico romano”²⁰ e a peruana “reconhece a Igreja Católica como um elemento importante na formação histórica, cultural e moral do Peru”²¹.

1.3. O Argumento Cultural

Certos fiéis acreditam que vivem em uma nação cristã devido ao “cristianismo cultural”, que é o conjunto de traços culturais compartilhados pela maioria das pessoas que se definem como cristãs em um grupo social. Percebendo uma característica amplamente compartilhada, o fiel assume que essa característica é inerente à sua fé, sem questionar se há outras razões pelas quais ela é compartilhada – como o ambiente cultural, político ou social em que essa maioria cresceu.

17 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EUDl6wund8o> (acesso: 10 jul. 2019).

18 Disponível em: http://www.pgrweb.go.cr/scij/busqueda/normativa/normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=871&strTi-pM=TC (acesso: 10 jul. 2019).

19 Disponível em: <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Panama/vigente.pdf> (acesso: 10 jul. 2019).

20 Disponível em: <https://www.congreso.gob.ar/constitucionParte1Cap1.php> (acesso: 10 jul. 2019).

21 Disponível em: <http://www4.congreso.gob.pe/ntley/Imagenes/Constitu/Consi1993.pdf> (acesso: 10 jul. 2019).

Por exemplo, embora a maioria dos outros grupos religiosos nos EUA seja a favor do casamento entre pessoas do mesmo sexo (61% dos católicos e 66% dos protestantes brancos *mainline*), apenas 29% dos evangélicos brancos são favoráveis²². Enquanto a maioria de outros grupos religiosos pensa que o aborto deve ser legalizado na maioria dos casos (51% dos católicos e 67% dos protestantes brancos *mainline*), apenas 34% dos evangélicos brancos pensa que deveria sê-lo (PEW, 2018). A oposição majoritária em seu grupo leva o evangélico branco a assumir que a oposição ao casamento gay e ao aborto é uma característica inerente à sua fé.

O “Cristianismo cultural” é um conceito que evolui com o tempo. Segundo Niebuhr (2001, p.48), os fiéis adotam uma posição de “Cristo contra a cultura” ante os avanços culturais de cada época, devido a uma interpretação literal de 1 João 2: 15-17 que os leva a ver o “mundo” e sua cultura como um “reino sob o poder do mal”.

O cristianismo cultural norte-americano inclui posições “pró-família” desde a década de 1960 em reação ao feminismo de segunda onda e à “revolução sexual” e, posições “pró-vida” desde a década de 1970 em resposta à legalização do aborto (ROEV. WADE, 1973). A esse respeito, Moore (2017) questiona como um certo conservadorismo cristão americano usa o cristianismo cultural para motivar os fiéis a votar em um determinado partido político sob o pretexto de “defender os valores tradicionais”. Da mesma forma, a Lifeway argumenta que os evangélicos que votaram em Trump se concentraram em certas políticas relacionadas ao cristianismo cultural, e não no caráter pessoal do candidato:

22 Disponível em: <https://www.pewforum.org/fact-sheet/changing-attitudes-on-gay-marriage/> (acesso: 10 jul. 2019).

[...] 1. Os temas importam mais que o caráter. Dois terços dos evangélicos por crença (67%) concordam que “os cristãos podem se beneficiar de um líder político, mesmo que a vida pessoal desse líder não esteja alinhada aos ensinamentos cristãos”. 2. A questão do aborto parece importar mais do que o partido. Embora o aborto não tenha sido a razão mais importante para os votos evangélicos, três quartos dos evangélicos pró-vida (75%) expressaram sua disposição de votar em um candidato que fosse realmente pró-vida, independentemente de seu partido político. [...] ²³

Por sua vez, Fea deduz que os evangélicos brancos apoiaram Trump porque suas políticas enfatizavam certos medos comuns a esse grupo, como a perda da influência cultural “cristã” na sociedade americana. Trump se apresentou como um “homem forte” capaz de “protegê-los das forças progressistas que causavam estragos em sua nação cristã”²⁴, conseguindo se posicionar como um “guerreiro cultural” em defesa do cristianismo cultural. Contudo, os fiéis esquecem que não existe um “cristianismo puro”, mas que seu cristianismo é produto do contato entre sua fé e a cultura de seu tempo, como aponta Marsden (2006): “a justaposição de Cristo e Cultura pode reforçar a tendência dos cristãos de esquecer que o próprio entendimento do cristianismo é um produto cultural”²⁵.

Devido à influência norte-americana, o cristianismo cultural latino-americano também compreende argumentos “pró-vida” e “pró-família”. Durante a campanha presidencial na Costa Rica, o evangélico Fabricio Alvarado liderou o primeiro turno graças à sua defesa da “família tradicional”, afirmando que “a Costa Rica deixou claro para os

23 Disponível em: <https://www.christianitytoday.com/news/2018/october/evangelicals-trump-2016-election-billy-graham-center-survey.html> (acesso: 27 jul. 2019).

24 Disponível em: <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2018/06/a-history-of-evangelical-fear/563558/> (acesso: 11 jul. 2019).

25 Disponível em: <https://www.religion-online.org/article/christianity-and-cultures-transforming-niebuhrs-categories/> (acesso: 11 jul. 2019).

políticos tradicionais: nunca mais mexem com a família, nunca mais mexam com nossos filhos”²⁶.

Da mesma forma, a ministra (e pastora) brasileira, Damares Alves, destaca a oposição do governo Bolsonaro à chamada “ideologia de gênero”, observando que “na nova era do Brasil, as crianças vestem azul...! e as meninas vestem rosa!”²⁷. Marito Abdo, atual presidente paraguaio, exclamou: “Sou pró-vida e contra o aborto”²⁸. Iván Duque, que recitou a “oração de conversão” durante a campanha presidencial da Colômbia, afirmou: “sou católico, fui, sou e serei pró-vida”²⁹.

O caso mais bem-sucedido do uso do cristianismo cultural é o de Bolsonaro que, ao assinar um acordo com o Cardeal do Rio de Janeiro contra o aborto³⁰, unificou argumentos pró-vida com argumentos pró-família, denunciando uma “ditadura gayzista”³¹ que buscaria sexualizar crianças, além de recorrer ao “sionismo cristão” ao ser batizado no rio Jordão³² e prometer mudar a embaixada do Brasil para Jerusalém³³.

26 Disponível em: <https://www.americaeconomia.com/politica-sociedad/politica/fabricio-alvarado-apela-por-la-defensa-de-la-familia-para-llegar-la> (acesso: 15 may. 2019).

27 Disponível em: https://www.eldiario.es/rastreador/Brasil-Derechos-Humano-Familia-Mujeres_6_853624633.html (acesso: 15 may. 2019)

28 Disponível em: <http://www.abc.com.py/edicion-impresa/politica/marito-rechaza-legalizar-el-aborto-y-pide-un-debate-1714309.html> (acesso: 11 jul. 2019).

29 Disponível em: <https://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/claudia-palacios/aborto-y-campana-propuestas-de-candidatos-as-199346> (acesso: 11 jul. 2019).

30 Disponível em: https://www.clarin.com/mundo/bolsonaro-firmo-acuerdo-iglesia-aborto-legalizacion-drogas_3_4tszPgJZu.html (acesso: 11 jul. 2019).

31 Disponível em: <https://epoca.globo.com/bolsonaro-o-cristianismo-enquanto-slogan-23413498> (acesso: 11 jul. 2019).

32 Disponível em: <https://www.reuters.com/article/us-brazil-election-evangelicals/brazils-evangelicals-say-far-right-presidential-candidate-is-answer-to-their-prayers-idUSKCN1M7oD9> (acesso: 11 jul. 2019).

33 Disponível em: <https://www.haaretz.com/israel-news/bolsonaro-backtracks-on-jerusalem-embassy-move-says-he-may-open-business-office-1.7066048> (acesso: 11 jul. 2019).

2. Outros Argumentos Teológicos

O argumento teológico da “nação cristã”, em seu aspecto demográfico, histórico e/ou cultural, inspira a existência de outros argumentos teológicos. A seguir, descreveremos os principais argumentos teológicos dos EUA relacionados ao mito da “nação cristã” e como eles foram usados na América Latina.

2.1. O Pre-milenarismo e o Apoio ao Estado de Israel

As tradições protestantes têm diferentes interpretações do fim dos tempos, sendo o “pré-milenarismo dispensacionalista”³⁴ a interpretação mais popular entre evangélicos, pentecostais e neopentecostais.

Sob a interpretação pré-milenarista, o fim dos tempos durará sete anos, divididos em dois períodos de três anos e meio chamados de “tribulação” e “grande tribulação”. O primeiro será um período de paz e abundância, que terminará quando o Templo de Jerusalém for reconstruído e o Anticristo revelar sua verdadeira identidade. Cristo “arrebatará” os “verdadeiros cristãos”, deixando os não convertidos e os judeus, e dando início ao segundo período, um período de guerra, fome e perseguição cristã. No final da grande tribulação, Cristo vencerá a Batalha do Armagedom e reinará por mil anos em Jerusalém para, finalmente, fazer o Juízo Final. A esse respeito, Fitzgerald afirma:

[...] O movimento começou quase invisivelmente na década de 1860, quando um pequeno grupo de clérigos norte-americanos começou a discutir as profecias apocalípticas que circulavam na Grã-Bretanha desde a Revolução Francesa. Na tradição inglesa de interpretação, o foco estava

34 “Dispensacionalismo” (Merriam-Webster) é a “adesão a, ou defesa de, um sistema de interpretar a história em termos de uma série de dispensações de Deus”. As “dispensações” são períodos de tempo ordenados por Deus.

nas profecias dos livros de Daniel, Isaías e Apocalipse, e havia um consenso geral de que o mundo estava caminhando rapidamente para um julgamento iminente, que Cristo literalmente retornaria à terra, que haveria horríveis Tribulações e que os judeus retornariam à Palestina antes do início do milênio (FITZGERALD, 2018, p. 80).

Considerando que o “pré-milenarismo dispensacionalista” enfatiza o papel que Jerusalém terá no fim dos tempos, eventos como a criação do Estado de Israel ou a transferência de embaixadas para Jerusalém (o que implicaria o reconhecimento de Jerusalém como a capital israelense) são entendidos como evidência do cumprimento das profecias bíblicas.

Embora Trump tenha mudado a embaixada dos EUA de Tel Aviv para Jerusalém para cumprir uma promessa feita a seus eleitores evangélicos³⁵, Bill Clinton e George W. Bush já haviam prometido fazê-lo anteriormente³⁶. Desde 1995, a *Jerusalem Embassy Act* (Lei da Embaixada de Jerusalém) exigia o reconhecimento de Jerusalém como capital de Israel e a mudança da embaixada americana para lá, porém permitia que cada presidente assinasse um *waiver* (isenção) semestral por razões de segurança nacional, como a negociação Israel-Palestina. Trump simplesmente parou de usar os *waivers*³⁷.

Este argumento também é usado na América Latina para fins políticos. A Guatemala, país com 42% de evangélicos e cujo presidente

35 Disponível em: <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/president-donald-j-trump-keeps-promise-open-u-s-embassy-jerusalem-israel/> (acesso: 11 jul. 2019).

36 Disponível em <https://www.nytimes.com/2016/11/19/world/middleeast/jerusalem-us-embassy-trump.html>

37 Disponível em: <https://www.timesofisrael.com/us-confirms-no-more-presidential-waivers-for-jerusalem-embassy-act/> (acesso: 11 jul. 2019).

é Jimmy Morales, também evangélico³⁸, mudou sua embaixada para Jerusalém. Da mesma forma, Bolsonaro prometeu mudar a embaixada do Brasil, mas desistiu³⁹. Duque, o presidente colombiano, também indicou que iria fazê-lo, mas recuou durante a campanha⁴⁰. Por outro lado, o congressista evangélico Julio Rosas exortou o governo peruano a reconhecer Jerusalém como a capital e a transferir a embaixada peruana⁴¹.

O recente interesse por transferir as embaixadas de seus países para Jerusalém seria o resultado de vários esforços feitos por Mario Bramnick, fundador da Capitol Ministries (uma organização sionista que busca “envolver os cristãos latinos em um movimento pró-Israel”⁴²) e membro do Iniciativa de Faith and Opportunity Initiative da Casa Branca (uma entidade criada por Trump com a capacidade de “fornecer recomendações sobre aspectos da agenda política da minha administração (Trump) que afetam programas e iniciativas comunitárias e baseadas na fé”⁴³), bem como outros membros dessa agência da Casa Branca, para influenciar funcionários em Guatemala, Honduras, El Salvador e Brasil⁴⁴.

38 Disponível em: <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2019/01/Guatemala-2.pdf> (acesso: 11 jul. 2019).

39 Disponível em: <https://www.haaretz.com/israel-news/bolsonaro-backtracks-on-jerusalem-embassy-move-says-he-may-open-business-office-1.7066048> (acesso: 11 jul. 2019).

40 Disponível em: https://caracol.com.co/programa/2018/05/21/6am_hoy_por_hoy/1526915575_683885.html (acesso: 11 jul. 2019).

41 Disponível em: <https://elcomercio.pe/politica/rosas-pide-reconozca-jerusalen-capital-israel-noticia-480143> (acesso: 1 set. 2019).

42 Disponível em: <https://www.lci.global/#> (acesso: 1 set. 2019).

43 Disponível em: <https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/executive-order-establishment-white-house-faith-opportunity-initiative/> (acesso: 1 set. 2019).

44 Disponível em: <https://www.elclip.org/lideres-evangelicos-amparados-por-casa-blanca-exportan-agenda-fundamentalista-america-latina.html> (acesso: 1 set. 2019).

2.2. O Reconstrucionismo Cristão

Alguns cristãos conservadores percebem que seus países deixaram de ser “nações cristãs” culturalmente, então promovem a ideia de que é necessário adotar um governo teocrático baseado nas leis “cristãs”. Em suas origens, Marsden observa que:

[...]O reconstrucionismo cristão em sua forma pura é um movimento radical que nunca foi amplamente aceito. Fundado por Rousas J. Rushdoony, um presbiteriano ultraconservador, reconstrucionismo, teonomia ou teologia do domínio, como é chamado indiscriminadamente, defende uma teoria econômica ultraconservadora e busca uma teocracia que inclua o restabelecimento das leis civis do Antigo Testamento [...] Não obstante, os Reconstrucionistas ajudaram a formular as precoces críticas ao humanismo secular, e sua busca por uma alternativa bíblica teve influência considerável na retórica da Direita Religiosa (MARSDEN, 2006, p.248).

Usando a frase “*make America great again*”, Trump despertou a nostalgia dos evangélicos brancos, que acreditam que “a América era ótima quando era uma nação cristã, mesmo que a própria ideia da América como nação cristã se apoie em fundamentos históricos e teológicos instáveis” (FEA, 2018, p.178).

As promessas de Trump de nomear juízes conservadores para a Suprema Corte, reconhecer Jerusalém como capital de Israel e permitir que os Estados não entreguem fundos para organizações que realizam abortos, materializaram essa nostalgia por reconstruir uma “nação cristã”. Devido à forte influência cultural americana no protestantismo latino-americano, vários candidatos recorreram a mensagens políticas reconstrucionistas.

Logo depois de ser eleito, Bolsonaro prometeu um governo cristão, declarando que “o que eu mais quero é, seguindo os ensinamentos de

Deus, juntamente com a Constituição Brasileira, (...) começar a formar um governo a partir do ano que vem (...)”⁴⁵.

Durante a campanha presidencial da Costa Rica, Fabricio Alvarado indicou que seu partido tem “uma ideologia clara: o cristianismo social”⁴⁶. Da mesma forma, antes das eleições na Colômbia, um vídeo mostrava Iván Duque orando as seguintes palavras: “Senhor, (...) que Tua Palavra, a Bíblia, seja meu livro de cabeceira, porque como ‘advogado’ entendo que todas as leis que regem a Colômbia vêm de Tua Palavra”⁴⁷.

Finalmente, investigações jornalísticas recentes mostraram a articulação de um movimento reconstrucionista latino-americano cujo objetivo seria impedir o avanço de políticas públicas relacionadas à legalização do aborto e aos direitos civis da comunidade LGBT, por meio do evento chamado “Congresso Ibero-Americano de Vida e Família” e o movimento CMHNTM (não mexa com meu filho) de repúdio à abordagem da questão de gênero na educação pública⁴⁸.

2.3. O Mito da Perseguição Cristã

Embora não haja dúvida de que os grupos cristãos sofrem perseguição física em algumas partes do Oriente Médio⁴⁹, certos setores reivindicam uma suposta perseguição cultural contra suas crenças religiosas no Ocidente.

45 Disponível em: <https://noticias.r7.com/eleicoes-2018/bolsonaro-diz-que-vai-governar-o-brasil-com-a-biblia-e-a-constituicao-29102018> (acesso: 11 jul. 2019).

46 Disponível em: <https://twitter.com/FabriAlvarado7/status/902164348512206850> (acesso: 11 jul. 2019).

47 Disponível em: <https://twitter.com/ranoguera/status/999309877355991040> (acesso: 12 jul. 2019).

48 Disponível em: <https://transnacionalesdelafe.com/la-alianza-internacional-de-conservadores-2019-08-12> (acesso: 1 set. 2019).

49 Disponível em: <https://www.bbc.com/news/uk-48146305> (acesso: 11 jul. 2019).

Um estudo mostra que 40% dos americanos acreditam que a discriminação contra os cristãos é um problema tão grande nos Estados Unidos quanto a discriminação contra outros grupos, sendo essa crença majoritariamente entre republicanos (74%) e evangélicos brancos (77%) (PRRI, 2016, p.17). Portanto, é compreensível que os candidatos espalhem mitos de “perseguição cristã” contra a liberdade religiosa ou a “cultura cristã”.

Com relação a isso, Trump afirmou que “o cristianismo está sob ataque”⁵⁰, mas que “os ataques contra as comunidades religiosas terminaram” porque, ao contrário dos governos anteriores, ele estaria “protegendo sua liberdade religiosa”⁵¹.

Na Costa Rica, o candidato Fabricio Alvarado recorreu a um argumento semelhante, afirmando que “há uma preocupação dos cristãos em não poder expressar sua fé, em não poder usar a palavra Deus”⁵².

2.4 O Excepcionalismo Cristão

De acordo com Pew (2017), 29% dos americanos consideram que os EUA “estão acima de todos os países do mundo” e 56% que são “uma das maiores nações, juntamente com outras”.

O excepcionalismo americano, a ideia de que os Estados Unidos têm uma história, valores e sistema político que a tornam uma nação “excepcional”, repousa na crença religiosa de que os Estados Unidos desempenham “um papel especial no plano de Deus para a história mundial”. (WILLIAMS, 2010, p.176). O excepcionalismo americano dependeria de seu “excepcionalismo cristão”: a graça de Deus em relação a uma na-

50 Disponível em: <https://www.rollingstone.com/politics/politics-news/trump-evangelicals-716947/> (acesso: 11 jul. 2019).

51 Disponível em: <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/remarks-president-trump-dinner-evangelical-leaders/> (acesso: 11 jul. 2019).

52 Disponível em: <https://twitter.com/fabrialvarado7/status/978470877141585920> (acesso: 11 jul. 2019).

ção, desde que defenda certos “valores cristãos” conservadores que são considerados “excepcionalmente morais”.

Segundo Morgan (1987, p.145), a primeira pessoa a empregar esse argumento teológico foi John Winthrop, fundador da colônia da Baía de Massachusetts, em “Um modelo de caridade cristã” (1630), em que ele propõe que a colônia era uma “nova Israel” e ressalta que é “uma cidade na colina” (uma referência a Mateus 5:14), condicionando a prosperidade da colônia a manter uma conduta social conservadora do tipo religioso. Mais tarde, o Presidente Reagan usaria a mesma frase para se referir aos Estados Unidos como uma nação “abençoada por Deus” em sua despedida presidencial⁵³ e se referiria ao seu papel excepcional para a humanidade:

[...]Um elemento crucial do excepcionalismo americano é a crença de que os Estados Unidos têm uma missão divinamente estabelecida para liderar o resto do mundo. Ronald Reagan disse ao público que havia “um plano divino” que colocara a América aqui, e uma vez citou o papa Pio XII dizendo: “Nas mãos da América, Deus colocou os destinos de uma humanidade aflita”. (WALT, 2011, p.72)

Ao usar a frase “*make America great again*” na campanha (1980)⁵⁴, Reagan apela a evangélicos que acreditavam que esse excepcionalismo estava sendo perdido devido à secularização da sociedade americana. Quando Trump foi eleito, 70% dos evangélicos brancos acreditavam que a cultura americana havia mudado para pior desde 1950 (PRRI, 2016, p.7), então usou a mesma frase para atrair evangélicos que buscavam

53 Disponível em: <https://www.nytimes.com/1989/01/12/news/transcript-of-reagan-s-farewell-address-to-american-people.html> (acesso: 21 jul. 2019).

54 Disponível em: <https://www.businessinsider.com/every-winning-slogan-from-us-presidential-campaigns-1948-2016-2019-5#1976-jimmy-carter-a-leader-for-a-change-8> (acesso: 21 jul. 2019).

recuperar o excepcionalismo americano, porém em uma versão mais reacionária, como aponta Gorski (2017, p.348):

[...]A variante Trumpista do nacionalismo cristão branco também é mais reacionária do que seu antecessor “excepcionalista”. É desprovido dos eufemismos amáveis para missões e sacrifícios que ocorreram durante o século 20 em favor de uma retórica mais antiga de sangramento e dominação. Também descarta os novos alertas racistas de “bem-estar” e “crime” projetados para a era pós-direitos civis e retoma as trombetas racistas de “estupradores” e “invasores” que foram inventadas no período pós-reconstrução.

Uma maneira alternativa pela qual o excepcionalismo cristão é usado em campanhas políticas é a ênfase na necessidade de funcionários públicos “cristãos”, entendidos como aqueles que promoverão certos “valores cristãos” conservadores. Em uma entrevista recente, Michelle Bachmann, ex-candidata presidencial republicana, afirmou sobre Trump que “nunca mais veremos um presidente mais piedoso e bíblico em nossas vidas”⁵⁵, enfatizando suas políticas pró-Israel e de oposição ao serviço militar transexual. Além disso, para defender Trump contra comentários negativos por ter apontado que aqueles judeus-americanos que votam em candidatos democratas “estão sendo desleais a Israel”⁵⁶, um jornalista conservador chamou-o de “o melhor presidente de Israel na história do mundo” e observou que os judeus em Israel o amavam como se ele fosse “o rei de Israel” e “a segunda vinda de Deus”⁵⁷.

55 Disponível em: <https://edition.cnn.com/2019/04/16/politics/michele-bachman-donald-trump-bible-religious/index.html> (acesso: 1 set. 2019).

56 Disponible en: <https://www.npr.org/2019/08/22/753131249/trumps-disloyalty-claim-about-jewish-democrats-shows-he-doesn-t-get-how-they-vot> (acesso: 1 set. 2019).

57 Disponível em: <https://www.nytimes.com/2019/08/21/us/politics/trump-jews-disloyalty.html?action=click&module=Top%20Stories&pgtype=Homepage> (acesso: 1 set. 2019).

Recentemente, falando de seu papel na guerra tarifária com a China, o próprio Trump, olhando para o céu, referiu-se a ele próprio como “o escolhido”⁵⁸. Esses comentários devem ser entendidos no contexto do início de sua campanha de reeleição em 2020.

Por sua vez, durante uma conferência da Congregação Madureira da Igreja Assembleia de Deus, Bolsonaro utilizou um argumento excepcionalista para enfatizar a necessidade de ter ministros evangélicos no Supremo Tribunal Federal⁵⁹:

[...] Com todo respeito ao Supremo Tribunal Federal, eu pergunto: há algum evangélico entre os 11 ministros do STF? Cristão assumido? Que não venha a imprensa dizer que eu quero misturar justiça com religião. [...] Será que não está na hora de termos um ministro evangélico no Supremo Tribunal Federal?

Conclusões

A vitória de Trump nos EUA demonstrou ser possível desenvolver campanhas políticas baseadas em argumentos teológicos que apelem ao mito da “nação cristã”, com a finalidade de atrair fiéis conservadores que sentem que sua identidade está ameaçada por diversas mudanças culturais e demográficas.

As recentes campanhas políticas latino-americanas demonstraram que os conservadores na região também estão dispostos a apoiar candidatos que se apresentem como “guerreiros culturais” a seu favor. Por outro lado, os grupos conservadores da região vêm realizando atividades com o objetivo de dar visibilidade a suas propostas “pró-família” e

58 Disponível em: <https://www.theguardian.com/us-news/2019/aug/24/donald-trump-chosen-one-messiah-china-joke> (acesso: 1 set. 2019).

59 Disponível em: <https://ojo-publico.com/1302/Brasil-asociacion-de-juristas-evangelicos-fundada-por-la-ministra-damares-alves-amplia-lobby> (acesso: 1 set. 2019).

“pró-vida” em nível local, assim como levando a cabo a colaboração e eventos para articular uma agenda comum em nível regional, inclusive contando com o apoio de organizações norte-americanas que querem exportar o “mito da nação cristã” para a América Latina. Portanto, podemos prever um aumento desses argumentos teológicos nas próximas campanhas políticas latino-americanas.

Referências

BOYD, Gregory. **The Myth of A Christian Nation: How the Quest for Political Power is Destroying the Church**. Michigan: Zondervan, 2005.

FEA, John. Using the Past to “Save” Our Nation: The Debate over Christian America. **OAH Magazine of History**, EUA, Vol. 27, No. 1, p.7-11, 2013.

FEA, John. **Believe Me: The Evangelical Road to Donald Trump**. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2018.

FITZGERALD, Frances. **The Evangelicals: The Struggle to Shape America**. Nova York: Simon & Schuster, 2018.

GREGORY, James N. Dust Bowl Legacies: The Okie Impact on California, 1939-1989. *California History* 68, EUA, número 3, p.74-85, 1989.

GORSKI, Philip. Why Evangelicals Voted for Trump: A Critical Cultural Sociology. **American Journal of Cultural Sociology**, EUA, Vol. 5, No. 3, p.338-354, 2017.

HECLO, Hugh. Is America a Christian Nation? **Political Science Quarterly**, Pensilvania, Vol. 122, No. 1, p.58-87, 2007.

MARSDEN, George. **Fundamentalism and American Culture**. EUA: Oxford University Press, 2006.

MORGAN, Edmund. John Winthrop’s Modell of Christian Charity in a Wider Context. **Huntington Library Quarterly**, EUA, Vol. 50, No. 2, p.145-151, 1987.

MOORE, Russell. Can the Religious Right be Saved? **First Things**. EUA, Janeiro 2017. Disponível em <https://www.firstthings.com/article/2017/01/can-the-religious-right-be-saved> (acesso: 27 jul. 2019).

NIEBUHR, H. Richard. **Christ and Culture**. EUA: HarperCollins Publishers, 2001.

Pew Research Center (Pew). **Summer 2017 Political Landscape Survey**. 2017, p.1-2. Disponível em: https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/2017/06/06-30-17_Greatest_nation_topline.pdf (acesso: 21 jul. 2019).

Pew Research Center (Pew). **America's Changing Religious Landscape**. 2015, p.1-201. Disponível em: <http://www.pewforum.org/wp-content/uploads/sites/7/2015/05/RLS-08-26-full-report.pdf> (acesso: 11 jul. 2019).

Pew Research Center (Pew). **Public Opinion on Abortion**. 2018. Disponível em: <https://www.pewforum.org/fact-sheet/public-opinion-on-abortion/> (acesso: 11 jul. 2019).

Pew Research Center (Pew). **Us a Christian Nation**. 2007. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2007/07/21/u-s-as-a-christian-nation/> (acesso: 11 jul. 2019).

Public Religion Research Institute (PRRI). **How immigration and concerns about cultural changes are shaping the 2016 election**. 2016, p.1-68. Disponível em: <https://www.prrri.org/wp-content/uploads/2016/06/PRRI-Brookings-2016-Immigration-survey-report.pdf> (acesso: 11 jul. 2019).

STONE, Geoffrey. The World of the Framers: A Christian Nation? *UCLA Law Review*, EUA, Volumen 56, No. 1, p.1-26, 2008.

STRAUGHN, Jeremy Brooke y FELD, Scott. America as a Christian Nation? Understanding Religious Boundaries of National Identity in the United States. *Sociology of Religion*, EUA, Vol. 71, No. 3, p.280-306, 2010.

WALT, Stephen. The Myth of American Exceptionalism. *Foreign Policy*, EUA, No. 189, p.72-75, Novembro 2011.

WILLIAMS, Daniel. **God's Own Party: The Making of the Christian Right**. EUA: Oxford University Press, 2010.

Os novos ‘grupos de pressão política’ dos evangélicos na América Latina

Oscar Amat y León¹

José Luis Pérez Guadalupe²

Resumo

Este capítulo trata das novas maneiras de fazer política no campo religioso evangélico latino-americano (principalmente no setor neopentecostal), explora novas racionalidades sociais que andam lado a lado com a crise da coisa “política” e investem na instrumentalização da “política” por certos setores religiosos. Agora, os novos “evangélicos políticos” usam a defesa de uma “agenda moral” como ponto de partida para se inserir no mundo político e começam a priorizar “grupos de pressão política” como estratégia de influência pública. Portanto, busca-

1 Sociólogo pela Pontifícia Universidade Católica do Peru (PUCP) e teólogo protestante, Diploma e Mestrado em Direitos Humanos pela PUCP. Assistente de pesquisa na Universidade do Pacífico com várias publicações de sua autoria.

2 Professor-Pesquisador: Universidad del Pacífico, Vice-presidente do Instituto de Estudos Sociais Cristãos (IESC). Doutor: Ciências Políticas e Sociologia / Universidad de Deusto; Mestrados: Criminologia / Universidad del País Vasco; Administração e Habilidades de Gerenciamento / Escuela de Alta Dirección y Administración (Espanha); Antropologia / Pontifícia Universidad Católica del Peru / PUC-Peru. Graduação: Educação / PUC-Peru; Ciências Sociais / Pontifícia Universidad Gregoriana; Sagrada Teologia / Facultad de Teología Pontificia e Civil de Lima. Publicações recentes: *Evangelicals and political power in Latin America* (IESC-KAS, 2019); *Entre Dios y el César* (IESC-KAS, 2017).

se entender a racionalidade dessas novas estratégias políticas dos evangélicos e a capacidade que eles podem ter para influenciar as “políticas públicas” latino-americanas.

Introdução

A partir dos anos 80, o movimento evangélico (sobretudo os pentecostais e neopentecostais) entrou na vida política latino-americana através de três formas históricas:

a) o ‘partido evangélico’, que é o movimento ou partido confessional, integrado e liderado exclusivamente por ‘irmãos evangélicos’ que, sob um ‘mandato religioso’, buscam chegar ao governo de seus países para que, a partir daí, possam evangelizar melhor;

b) a ‘frente evangélica’, que é uma frente política liderada por irmãos evangélicos de diferentes denominações, mas que está aberta a outros atores que compartilham com eles seus ideais políticos (embora não compartilhem totalmente seus ideais religiosos);

c) a ‘facção evangélica’, que consiste na participação de líderes evangélicos em processos eleitorais dentro de partidos ou movimentos políticos já constituídos, com base em alianças eleitorais, mas sem a capacidade de liderar o referido movimento ou partido. (PÉREZ GUADALUPE, 2017 e 2018). Com efeito, a terceira forma de ação política, a ‘facção evangélica’, é atualmente a mais difundida e a mais bem-sucedida em todo o continente, embora as outras duas formas continuem, paralelamente, buscando seu espaço. No Brasil (e em menor grau na Colômbia), é apresentada uma estratégia particular (especialmente para as eleições legislativas), que é o modelo corporativo de participação política por meio de ‘candidaturas oficiais’ de certas denominações evangélicas (‘voto denominacional’), especialmente as megaigrejas (neo) pentecostais.

Porém, a grande novidade dos últimos anos em relação à participação política dos evangélicos na América Latina é que essa fenome-

nologia tripartite clássica (partido, frente e facção evangélica) – focada em processos eleitorais, partidos formais e candidatos oficiais – agora compartilha espaços com novas formas de organização, como “grupos de pressão”, focadas em propostas temáticas transversais, transformadas em “agendas políticas”. Além disso, o mais novo desses “grupos de pressão política” dos evangélicos é que, como parte do conceito de ativismo cibernético, eles constituem organizações da sociedade civil que expressam suas convicções políticas e cidadãs por meio da Internet e das redes sociais, com alto nível de eficácia.

1. As novas formas de fazer política no mundo evangélico latino-americano

1.1. As novas formas de fazer política na América Latina

O fato de os atores políticos estarem incorporando cada vez mais o uso da Internet e das redes sociais em suas estratégias de comunicação é uma das características peculiares das novas maneiras de fazer política em todo o continente. Originalmente, esses meios destinavam-se a aproximar pessoas com interesses semelhantes, mas, com o passar do tempo, o potencial político dessas comunicações está sendo descoberto, especialmente em situações de crise, polarização ou conflito, que não podem ser resolvidas apenas pelos meios convencionais, devido à sua velocidade, volume e imediatismo.

A isso devemos acrescentar dois fatos significativos sobre a valorização da comunicação pela Internet e outras mídias virtuais: primeiro, a quantidade de tempo que estamos conectados ao mundo virtual, graças à portabilidade, ao uso generalizado de telefones celulares (smartphones), à disseminação dos valores da cultura on-line e do interesse político e eleitoral. Em segundo lugar, a televisão deixou de ser o principal meio de informação e se tornou apenas parte do ‘pacote’ oferecido pela mídia virtual, aos quais se somam uma série de outras fontes onde

coletamos informações instantaneamente (incluindo interação de opiniões entre nossas redes e pessoas de contato). Nos últimos anos, esse fenômeno fez com que políticos convencionais e os novos movimentos sociais *tecnopolíticos*³ atraíssem participação nesses espaços, para os quais “eles têm equipes de profissionais para gerenciá-los e até mesmo influenciar e manipular, o que significa que boa parte da política foi deslocada para as redes”⁴.

Porém essa revolução da mídia avançou junto com a transformação/expansão do conceito de ‘cidadania’, isto é, a transformação da noção tradicional que pressupõe a participação cidadã baseada no pertencimento a um Estado-nação através do exercício do jogo democrático e dos mecanismos eleitorais convencionais, em *desterritorialização*⁵ das relações políticas que vinculam a cidadania à reconstrução do senso do que é público, através de práticas culturais cotidianas, muitas das quais são expressas através da mídia virtual.

Surge, então, um “ator não especializado” de mobilização social, um personagem e um grupo que, incentivados pela participação em espaços virtuais, são capazes de expandir seu interesse na esfera pública. Além disso, alimentados pelos valores culturais advindos do reconhecimento de sua identidade coletiva, são levados a comprometer-se com ações de mobilização social, tanto no espaço virtual quanto no espaço físico. Finalmente, as redes e a rua tornam-se espaços privilegiados para sua expressão. Como ressalta Claudia García com razão, “os atores da mobilização social deixam de ser a classe trabalhadora e são substituídos

3 Para la profundización del carácter tecnopolítico de los nuevos movimientos sociales se puede consultar: PEÑA, Gonzalo (2017) “La caracterización tecnopolítica de los movimientos sociales en red”. En: Revista Internacional de Pensamiento Político, I Época, Vol. 12, pp.51-75.

4 “El uso de redes sociales ha marcado nuevas formas de hacer política”. Recuperado de: <https://www.mugsnoticias.com.mx/noticias-del-dia/el-uso-de-redes-sociales-ha-marcado-nuevas-formas-de-hacer-politica/>

5 Para o conceito de “desterritorialização” ver: ORTIZ, Renato (1998) Otro territorio. Ensayo sobre el mundo contemporáneo, Bogotá, Convenio Andrés Bello.

por pessoas comuns que começaram a se envolver coletivamente nos assuntos nacionais por meio de ações coordenadas”⁶.

A princípio, esses novos movimentos sociais do século 21, envolvidos nessas novas formas de fazer política, iniciaram suas ações buscando uma expansão do senso de democracia, defesa dos Direitos Humanos e a indicação crítica das limitações do sistema vigente⁷. Alguns deles tomaram suas identidades étnicas, de gênero ou de orientação sexual como bandeiras de seu ativismo. Em outras palavras, “os aspectos privados e íntimos da vida social se tornaram politizados, com a ideia de criar espaços mais democráticos para garantir espaços mais autônomos de ação” (GARCÍA, 2009, p. 2). No entanto, com o passar do tempo, o fenômeno do ativismo cibernético não foi usado exclusivamente por setores sociais que buscavam a expansão dos direitos das pessoas. Se revisarmos a literatura a esse respeito⁸, veremos que os grupos neoconservadores também endossaram essa mesma estratégia e empregaram novas maneiras de fazer política, construindo novas dinâmicas culturais em torno da conscientização e do protesto virtual com resultados igualmente bem-sucedidos.

1.2. Os evangélicos e as novas formas de fazer política

Os evangélicos latino-americanos, através da criação de movimentos sociais e coletivos *tecnopolíticos*, são os que adotaram novas formas

6 GARCÍA, Claudia (2009). “Nuevas formas de hacer política-nuevos intereses populares-nuevos paradigmas”. Recuperado de: <https://www.latice.org/fat/es/lat-cg0906es.html>

7 Ver: CASTELLS, Manuel (2012). *Redes de indignación y esperanza*. Madrid, Alianza Editorial, pp.296.

8 HOOVER, Sterwart and Nadia Kaneva (2009) *Fundamentalisms and the Media*. London, Continuum. NORWEGIAN AGENCY FOR DEVELOPMENT COOPERATION (2013) *Lobbying for Faith and Family: A Study of Religious NGOs at the United Nations*. Oslo, Scanteam, YOUNGS, Richard (ed) (2018) *The mobilization of conservative civil society*. Carnegie Endowment for International Peace.

de fazer política com maior impacto público. Para isso, utilizam um discurso que combina três elementos: a) intimidação da população, afirmando a existência de uma correlação entre questões de gênero (denominadas por esses grupos como ‘ideologia de gênero’) e marxismo ou (neo- marxismo cultural) como uma nova estratégia de penetração comunista na América Latina; b) descrédito das organizações do sistema das Nações Unidas e ONGs internacionais que promovem os direitos humanos, divulgando teorias da conspiração que buscam envolver essas organizações como parceiras na trama por um governo mundial e pelo fim da espécie humana atacando a família e promovendo direitos sexuais e reprodutivos; c) sua autopromoção como defensores da vida (entendida apenas como a defesa do nascituro), da família (apenas a tradicional), da ordem heteronormativa e do patriarcado como modelo (idealizado biblicamente) do sistema de relações socioculturais que devem ser protegidas e promovidas.

Por outro lado, seguindo a história política dos evangélicos, eles passaram por duas formas de inserção pública na América Latina: a transição de ‘políticos evangélicos’ (que iniciaram essa participação política) para ‘evangélicos políticos’ (aqueles que a protagonizam atualmente). Inicialmente, o itinerário político dos evangélicos (anos 60, 70 e 80) foi desenvolvido através da participação militante em partidos políticos tradicionais, muitas vezes sem o apoio de suas próprias congregações e priorizando sua visão de compromisso com o mundo e sua ideologia política (‘políticos evangélicos’). Então (da década de 1990 até os dias atuais), os novos evangélicos se afastam de seus antecessores e procuram usar a política como um instrumento de poder para suas instituições religiosas (‘evangélicos políticos’). Nesse caso, a participação política geralmente é apoiada pelas próprias igrejas (ou megaigrejas) e a maioria dos participantes são pastores ou líderes eclesiásticos com pouca ou nenhuma experiência política ou participação cidadã (PÉREZ GUADALUPE, 2019).

Aproveitando o vácuo ideológico na região, os ‘evangélicos políticos’ desenvolveram uma estratégia que combinava três elementos: 1) a

criação de movimentos e partidos políticos confessionais (na década de 1980), que fracassaram e desapareceram; 2) o desenvolvimento de um discurso que justificasse sua participação política com base em um suposto fundamento moral, de modo a que conceitos como 'família natural', 'defesa da vida', 'interesse primário da criança' fossem incorporados ao discurso político (em uma fórmula que combina elementos legais, bioéticos e "científicos"), sem perder de vista o significado religioso dessa participação política; 3) a formação de organizações para-eclesiais que canalizam a participação política dos evangélicos, sem envolver formalmente as próprias igrejas evangélicas, mas, ao mesmo tempo, sem se desapegar da tutela e direção do poder pastoral⁹ na construção da referida proposta política .

Nesta última etapa, as estratégias políticas dos evangélicos passam pela formação de "grupos de pressão", que, na forma de grupos de cidadãos, com forte presença nas redes, mobilizam não apenas a própria população evangélica, mas também conseguem convocar setores conservadores (religiosos ou não) que se sentem afetados em seus modelos culturais de vida, denunciando a crise dos valores tradicionais e advogando a manutenção e defesa de uma ordem idealizada.

2. O mundo neopentecostal e sua visão política na América Latina

Até agora, referimo-nos apenas à participação política dos evangélicos em termos gerais, mas quem são os grupos evangélicos respon-

9 Sobre as noções de tutela e poder pastoral, ver: MENESES, Daniela (2019) "Con Mis Hijos No Te Metas: un estudio de discurso y poder en un grupo de Facebook peruano opuesto a la «ideología de género»". En: ANTHROPOLOGICA/Año XXXVII, N° 42, pp. 129-154; y CATÓLICAS POR EL DERECHO A DECIDIR (2015) Laicidad y políticas públicas. Influencia de los discursos pastorales en la protección y garantía de los Derechos Sexuales y Reproductivos. Lima, CDD, pp.120.

sáveis pela ação política em torno da “agenda moral” e dos “grupos de pressão”?

Os novos atores políticos no campo religioso evangélico provêm principalmente das igrejas independentes do movimento carismático ou neopentecostal. Basta lembrar que os evangélicos tradicionais sempre se definiram como eticamente opostos à participação política dos cristãos, e os pentecostais (por causa de sua teologia de ‘negação do mundo’) se opunham à participação de pastores, líderes de igrejas e bons cristãos na política. Portanto, chegou um novo movimento religioso que, mantendo uma parte da herança evangélica tradicional, produziu uma inovação no campo da ética pública e colocou um novo jogo nas relações igreja-mundo, permitindo superar os mecanismos negacionistas ou isolacionistas tradicionais no que se refere aos compromissos com as estruturas políticas “mundanas”.

Esse passo necessário para a mudança de atitude em relação ao ‘mundo’, à sociedade e à política, foi realizado pelo movimento neopentecostal¹⁰ graças, basicamente, a três formulações de sua proposta teológica: a) a ‘teologia da prosperidade’, que idealiza a lógica de acúmulo e confere expectativas de sucesso material e econômico à ação religiosa, que, até então, era mais associada a lógicas de frugalidade, ascetismo e solidariedade; b) a ‘teologia da guerra espiritual’, que identifica a demonização do mundo e a identificação de espaços geográficos ou territoriais que devem ser ‘liberados’ ou ‘exorcizados’ para que as posições cristãs prevaleçam; c) a ‘teologia do domínio’ ou reconstrucionismo cristão, que exacerba o destino manifesto dos cristãos de acessar o poder religioso, político ou qualquer tipo de poder, acima de tudo e de todos.

10 Sobre o neopentecostalismo ver: JAIMES, Ramiro (2012). “El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica”. En: *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 74, núm. 4, octubre-diciembre, pp. 649-678; y MANSILLA, Miguel Ángel. “El pentecostalismo clásico y el neopentecostalismo en América Latina”. En: *Revista Fe y Pueblo (ISEAT)*, N° 18, marzo de 2011 (número monográfico).

Nesse sentido, os 'evangélicos políticos' da região iniciaram o processo de criação de 'ministérios para-eclesiásticos' nacionais e internacionais ou organizações não-governamentais que atuam fornecendo conhecimento técnico e conselhos aos líderes religiosos que são incentivados a entrar para a esfera política. Essas organizações para-eclesiásticas dão suporte à criação de 'grupos de pressão' na forma de coletivos (de suposta origem cidadã), novos movimentos sociais de inspiração religiosa e ativismo cibernético nas redes sociais e Internet. Esse nível de especialização projetou a falsa imagem de que os evangélicos e suas igrejas participam da política como uma unidade eleitoral, e é por isso que agora são vistos com interesse por vários setores políticos. No entanto, nada disso é real: o voto evangélico é muito disperso, as igrejas evangélicas não participam como tais na política e não há consenso de que a participação política seja algo aceitável para os fiéis evangélicos na região. Exceto no Brasil e na Colômbia (especialmente através das "megaigrejas"), no resto da região as igrejas evangélicas não participam diretamente de eleições nem têm partidos políticos a elas associados.

3. A 'agenda moral' e sua capacidade de influenciar as políticas públicas

A 'agenda moral' é a principal proposta dos novos movimentos políticos neopentecostais e tenta se posicionar como plataforma ideológica para fundamentar e justificar a intervenção dos evangélicos na política.

Devido à sua pretensão de ser uma agenda moral e moralizadora, aqueles que defendem seus argumentos sentem que, mais do que uma alternativa ideológica, é um imperativo ético para os cristãos limparem a política, ao mesmo tempo em que se torna um espaço de trânsito entre religião e política, que capacita e enobrece quem a utiliza como fundamento de seu trabalho político.

O principal objetivo desta 'agenda moral' dos evangélicos é influenciar políticas públicas em diferentes países, de pelo menos três manei-

ras: a) sugerir propostas legislativas que penalizem ou incluam como delitos aqueles comportamentos morais inadequados à sensibilidade evangélica; b) revogar normas ou vetar propostas legislativas que os setores evangélicos considerem ofensivas à moral cristã, executando uma política restritiva da chamada “ampliação de direitos”; c) determinar o rumo de políticas públicas baseadas em “valores cristãos”, especialmente no campo da educação, saúde e direitos humanos, sob o argumento de que os cristãos (evangélicos e católicos) são a grande maioria dos cidadãos de cada país e têm o direito de fazer valer sua ‘maioria moral’.

Nesse sentido, a agenda moral tenta escalar cenários nacionais através da participação de congressistas evangélicos e da pressão sobre os governos com suas ‘bancadas evangélicas’, mas também busca alcançar espaços internacionais, como a Organização dos Estados Americanos, por meio de ações de influência de setores evangélicos que se apresentam como organizações de pais/mães de família, com base em uma suposta preocupação pela defesa dos direitos da infância e da família.

A ‘agenda moral’ evangélica (que também é compartilhada por alguns grupos católicos) tem dois componentes claros: um conteúdo pró-vida e um conteúdo pró-família:

- No caso do *componente pró-vida*, estamos diante de um termo suficientemente ambíguo para implicar vários níveis de aplicação: a) a luta pela criminalização do aborto em todas as suas formas; b) a erradicação da educação sexual integral nas escolas públicas e privadas; c) a luta contra a inclusão de métodos contraceptivos artificiais nas políticas de saúde pública dos países, descrevendo-os como abortistas; d) o monitoramento das fontes de financiamento de ONGs feministas que promovem os direitos sexuais e reprodutivos; e) o questionamento das disposições, documentos e declarações de organizações internacionais do sistema das Nações Unidas sobre questões de gênero e população: UNFPA, ONU-Mulher e ONU-AIDS, etc. No desenvolvimento desse componente, a contribuição

de grupos especializados dentro da Igreja Católica tem sido fundamental, uma vez que eles têm uma dedicação especial à agenda própria desde o momento da defesa doutrinária de seus postulados religiosos. No entanto, a contribuição dos evangélicos no ativismo e na mobilização social serviu para torná-lo bem-sucedido e visível na opinião pública. Essa complementaridade dos setores católico-evangélicos tornou-se uma comunhão de interesses que permitiu a superação temporária das discrepâncias entre esses dois setores cristãos.

- Quanto ao *conteúdo pró-família* da 'agenda moral', os evangélicos envolvidos na política têm procurado defender os valores da família tradicional, enfrentando especialmente o 'perigo' do avanço da diversidade sexual, enfatizando os seguintes elementos: a) a defesa da composição da família baseada exclusivamente em critérios biológicos, fundados na união de um homem e uma mulher, vinculados a um compromisso matrimonial e com claros fins de procriação; b) a defesa dos papéis culturais tradicionais da ordem familiar, a luta contra a concepção de "gênero" como construção social e o descrédito do feminismo como uma ideologia que questiona a ordem familiar estabelecida; c) a defesa de uma masculinidade hegemônica e a afirmação do perigo de '*homossexualização*' como consequência do surgimento de masculinidades alternativas. Em outras palavras, as controvérsias do componente pró-família giram em torno das questões de procriação e bioética, a questão dos papéis e relações de gênero e o debate sobre feminismo e diversidade sexual.

4. Os 'grupos de pressão como estratégia de influência política

Os 'grupos de pressão' evangélicos surgiram para ajudar a implementar os objetivos da 'agenda moral' no campo das políticas públicas

dos países. As práticas concretas desses ‘grupos de pressão’ giram em torno da mobilização de fiéis evangélicos que sentem que sair às ruas faz parte de uma ação do testemunho cristão e de defesa do cristianismo contra o avanço do mal no mundo. Essa tem sido uma das características mais inovadoras de campanhas internacionais, como “Não mexam com meus filhos” (Con Mis Hijos No Te Metas)¹¹, que têm conseguido inserir em seus protestos e ações de mobilização social, setores que tradicionalmente permaneceram alheios à ação.

Porém a rua não tem sido o único espaço de atividade dos ‘grupos de pressão’ evangélicos. Também o ativismo cibernético religioso de presença pública nas redes sociais e meios de comunicação tem apresentado bons resultados. A descoberta das oportunidades de construção de coletivos e novos movimentos político-religiosos com firme presença na internet é outra das principais marcas dos resultados dos ‘grupos de pressão’ evangélicos.

Sobre os níveis de alcance político obtido pelos evangélicos a partir do posicionamento de sua agenda moral no campo das políticas públicas, podemos identificar três níveis de intervenção que funcionam de maneira progressiva e complementar (PÉREZ VELA, 2006):

- a) *Presença pública*: relacionada com a obtenção de visibilidade, reconhecimento ou relevância social por parte da opinião pública em uma comunidade. Isto foi alcançado nos meios de comunicação, na participação da sociedade civil organizada e no senso comum do cidadão que, sem ser evangélico, consegue relacionar estes grupos com a defesa de valores com os quais se identifica. Do mesmo modo, os evangélicos conseguiram ganhar presença pública nos partidos

11 Sobre a campanha “Con Mis Hijos No Te Metas” (Não mexa com meus filhos), ver: Amat y León Oscar y Angélica Motta (2018) “Ideología de género: fundamentalismos y retóricas del miedo”, En: Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La campaña “Con Mis Hijos No Te Metas” en Colombia, Ecuador y Perú. Lima, Flora Tristán, pp.139.

políticos que incluem candidatos evangélicos em suas listas de congressistas e, em nível de Estado, de modo geral, há uma visibilidade dos evangélicos especificamente como servidores públicos ou autoridades locais, regionais ou nacionais.

- b) *Defesa pública*: entendida como o conjunto de ações programadas que buscam influenciar os processos públicos de tomada de decisão. Nesse segundo nível, os evangélicos conseguiram articular várias ações de mobilização social, organizaram e construíram seu próprio discurso para campanhas massivas que procuraram abranger não apenas os fiéis, mas também os cidadãos em geral. Também em sua capacidade de “fazer lobby” ou pressão por parte dos líderes desses grupos evangélicos e outros grupos de pressão diante das autoridades políticas, estabelecendo alianças estratégicas com setores não evangélicos para realizar seus objetivos de defesa de interesses. Por fim, têm se destacado também por influenciar a opinião pública, sensibilizando-a com seus discursos sobre temas específicos, como, por exemplo, o debate sobre os limites do papel do Estado na decisão das famílias sobre o conteúdo educacional que seus filhos devem receber na educação pública.
- c) *Influência pública*: entendida como a capacidade de ser atores com legitimidade social e política para expressar uma opinião e de poder votar e vetar iniciativas legislativas de acordo com seus próprios interesses institucionais. De fato, o movimento evangélico é atualmente um ator social em processo de construção de sua influência pública em toda a região. Há sinais evidentes do aumento dessa influência em suas lutas legislativas sobre a questão da suposta ‘ideologia de gênero’, por exemplo. Da mesma forma, esse nível mais profundo de influência pública está diretamente relacionado ao seu relativo sucesso eleitoral nos diferentes processos no nível continental, obtendo resultados que alguns anos atrás seriam inimagináveis.

Como se pode perceber, os ‘grupos de pressão política’ dos evangélicos converteram-se em uma estratégia eficaz no processo de influência pública da ‘agenda mora’ e são parte das novas estratégias de fazer política na região, mostrando um novo nível de desenvolvimento do avanço do neoconservadorismo político e religioso.

Conclusões

Sob o protagonismo dos novos “grupos de pressão”, podemos dizer que, atualmente, estamos testemunhando uma *desideologização* dos partidos políticos convencionais e uma perda de interesse por parte dos cidadãos em relação ao ativismo político e formação ideológica. Essa falta de legitimidade dos partidos políticos permitiu que novos atores sociais entrassem na esfera pública, mas, ao mesmo tempo, fez com que as primeiras expressões de participação política dos evangélicos nos anos 80 falhassem, justamente por sua incapacidade de construir um movimento político moderno capaz de responder às novas exigências da população. Poderíamos dizer que os evangélicos falharam ao tentar colocar seu ‘vinho novo’ de participação política nos ‘velhos odres’ das estruturas políticas tradicionais. Posteriormente, um novo modelo de participação política evangélica – ou melhor, neopentecostal – surgiu e foi além da estrutura do partido político, começando a ganhar legitimidade pública através da identificação dos valores de parte do eleitorado.

Essa nova liderança política evangélica do tipo neopentecostal usou a estratégia de formar ‘grupos de pressão’ que entraram em sintonia com um discurso religioso, porém sob a eficiente bandeira de defesa da vida e da família (quem poderia se opor a isso?). Essa ‘agenda moral’ se tornou popular frente ao avanço do feminismo, que questionava o modelo tradicional de família e perante o avanço das propostas LGBTQI, que questionavam o modelo de masculinidade e feminilidade. A possibilidade de avanço dessas ‘ameaças culturais’ – engessadas em um ‘pânico moral’ – fez com que setores conservadores da sociedade se organiza-

sem formando novos espaços de participação política com novos apoios religiosos.

Por fim, esses novos 'grupos de pressão política' dos evangélicos são caracterizados por sua forte presença na internet e redes sociais, por seu ativismo virtual de tendência neoconservadora e por sua capacidade de flexibilidade para passar do protesto virtual ao protesto nas ruas (o que acaba levando a uma articulação política com outras organizações afins para a defesa de seus interesses particulares). Por último, esses 'grupos de pressão ciber-religiosos' contribuíram para a formação de um novo modelo de participação política dos evangélicos latino-americanos que pretendem chegar ao governo de seus países ou ter influência nesse âmbito a partir do posicionamento de uma ideologia religiosa que busca se converter no sustento das novas políticas públicas no continente.

Referências

“Redes sociales y trabajo político: ¿nuevas formas de hacer política o un nuevo callejón sin salida?”. Recuperado de: http://unidadylucha.es/index.php?option=com_content&view=article&id=2253:redes-sociales-y-trabajo-politico-nuevas-formas-de-hacer-politica-o-un-nuevo-callejon-sin-salida&catid=36&Itemid=102

“El uso de redes sociales ha marcado nuevas formas de hacer política”. Recuperado de: <https://www.mugsnoticias.com.mx/noticias-del-dia/el-uso-de-redes-sociales-ha-marcado-nuevas-formas-de-hacer-politica/>

AMAT Y LEÓN, Oscar y Angélica Motta (2018). “Ideología de género: fundamentalismos y retóricas del miedo”, En: **Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La campaña “Con Mis Hijos No Te Metas” en Colombia, Ecuador y Perú**. Lima, Flora Tristán, pp.139.

CASTELLS, Manuel (2012). **Redes de indignación y esperanza**. Madrid, Alianza Editorial, pp.296.

CATÓLICAS POR EL DERECHO A DECIDIR (2015). **Laicidad y políticas públicas. Influencia de los discursos pastorales en la protección y garantía de los Derechos Sexuales y Reproductivos**. Lima, CDD, pp.120.

FUENTES, Carla, Javier Fuertes y Alejandro Gonzalo. “Buscando nuevas formas de hacer política”. Periódico Universitario UCM (Universidad Complutense

de Madrid) en la web 2.0. Recuperado de: <https://generaciondospuncocero.com/buscando-nuevas-formas-de-hacer-politica/>

GARCÍA, Claudia (2009). “Nuevas formas de hacer política - nuevos intereses populares - nuevos paradigmas”. Recuperado de: <https://www.latice.org/fat/es/lat-cg0906es.html>

HOOVER, Stewart and Nadia Kaneva (2009). **Fundamentalisms and the Media**. Londres, Continuum

JAIMES, Ramiro (2012). “El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica”. En: Revista Mexicana de Sociología, Vol. 74, núm. 4, octubre-diciembre, pp. 649-678

MANSILLA, Miguel Ángel. “El pentecostalismo clásico y el neopentecostalismo en América Latina”. En: Revista Fe y Pueblo (ISEAT), N° 18, marzo de 2011 (número monográfico).

MENESES, Daniela (2019) “Con Mis Hijos No Te Metas: un estudio de discurso y poder en un grupo de Facebook peruano opuesto a la «ideología de género»”. En: ANTHROPOLOGICA/Año XXXVII, N° 42, pp. 129-154.

NORWEGIAN AGENCY FOR DEVELOPMENT COOPERATION (2013). **Lobbying for Faith and Family: A Study of Religious NGOs at the United Nations**. Oslo, Scanteam.

ORTIZ, Renato (1998). **Otro territorio. Ensayo sobre el mundo contemporáneo**. Bogotá, Convenio Andrés Bello.

PEÑA, Gonzalo (2017) “La caracterización tecnopolítica de los movimientos sociales en red”. En: Revista Internacional de Pensamiento Político, I Época, Vol. 12, pp.51-75.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis (2017). **Entre Dios y el César. El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina**. Lima, IESC-KAS.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis y Sebastian Grundberger (Eds.) (2018) (20192) **Evangélicos y Poder en América Latina**. Lima, IESC-KAS.

PÉREZ, Rolando (2006). **Las iglesias, el campo religioso y la plaza pública**. Lima, Instituto de Estudios de la Comunicación.

YOUNGS, Richard (ed) (2018). **The mobilization of conservative civil society**. Carnegie Endowment for International Peace.

Evangélicos: o novo ator político¹

Brenda Carranza²

Resumo

Este capítulo propõe introduzir a temática evangélico-pentecostais na esfera pública como um novo ator. Para isso, contextualiza as diversas tensões políticas contemporâneas, a consolidação da direita cristã e a participação de setores conservadores evangélicos nesse processo. Sinaliza a complexidade descritiva e teológica que evoca o termo evangélico e sugere a categoria “religião pública” como uma possível abordagem sobre o deslocamento estrutural que a religião sofre, quando o “corpus evangélico” assume outras modalidades políticas. Argumenta-se como é consolidada a emergência desse novo ator político brasileiro num clima de antagonismo social.

1 Registro o agradecimento a Osvaldo Javier Lopez-Ruiz e José Luis Pérez Guadalupe pela leitura cuidadosa e suas sugestões ao meu texto original.

2 Doutora em Ciências Sociais; Professora colaboradora do Departamento de Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP; Coordenadora do Laboratório de Antropologia da Religião – LAR/UNICAMP; Pesquisadora Associada ao Programa Condiciones de vida y Religión, do Instituto de Investigaciones en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica de Argentina; Vice-líder do Grupo de Pesquisa: Gênero, Religião e Poder; Publicações recentes: *Erosão das democracias latino-americanas: a ascensão política dos cristãos/ Brasil*, 2020; *Preferential option for spirit/Oxford*, 2020; *Taumaturgos o burócratas: la sanación pentecostal y dilemas católicos/Guatemala*, 2019; *Fim de uma ordem: natureza, lei divina, feminismo/Brasil*, 2019.

1. Cenários mudam

Nas vésperas do Natal de 2019 uma ação violenta, registrada pela polícia civil como explosão e tentativa de homicídio, destruiu a sede do grupo Porta dos Fundos, localizada na cidade do Rio de Janeiro³. Desde sua fundação, em 2012, o grupo de comediantes vem-se caracterizado, de um lado, por um humor satírico e ácido sobre temáticas econômicas, culturais, políticas, mas sobretudo religiosas; de outro lado, por ampliar sua audiência, constituindo-se num dos canais do *Youtube* mais visitados no país e com projeção internacional, após a venda de 51% das ações para a empresa americana Viacom⁴.

O detonante que mereceu o episódico ataque foi o lançamento, pela Netflix, da produção do Porta dos Fundos, o Especial de Natal: a Primeira tentação de Cristo. O filme com representações de um Jesus gay despertou inúmeras polêmicas, nas redes sociais, entre fiéis cristãos, líderes religiosos, parlamentares evangélicos. Em geral, as críticas reiteraram os limites entre arte, humor e afronta aos valores religiosos, mas sobretudo enfatizam a maioria cristã do Brasil como componente demográfico, histórico e cultural.⁵ O fato retoma um clima beligerante que vem se perfilando desde as eleições á presidência, maioritárias de 2014, chegando a seu auge nas de 2018, onde famílias e amigos se confrontaram num clima disruptivo. De outro lado, membros do grupo que assumiu publicamente a autoria do episódio sente-se ameaçado e declara que “busca justiça o povo brasileiro contra blasfemas [que o] grupo de militantes marxistas culturais [...] produziu em seu Especial de Natal.” Por isso, sente-se no dever de “expurgar os traidores do espírito nacio-

3 Disponível: <https://oglobo.globo.com/rio/porta-dos-fundos-entenda-ataque-sede-da-produtora-na-vespera-do-natal-24160662>. Acesso: 28.dez.2019.

4 Disponível: <https://blogs.oglobo.globo.com/lauro-jardim/post/venda-do-porta-dos-fundos-rende-r-8-milhoes-cada-um-dos-socios.htm>. Acesso: 30.dez.2019.

5 Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=uQ2styEYIZM>. Acesso, 31.dez.2019.

nal.” Encerra seu manifesto com a consigna “Deus Pátria e Família. Por Cristo, pela nação”⁶.

Tais fatos, reações e manifestos somam-se ao um clima de tensão social que vem em crescendo no Brasil desde as eleições majoritárias de 2014 e encontram seu ápice, novamente nas eleições para presidência em 2018. No cenário internacional, a irrupção de Donald Trump (2016) cristaliza o giro fortemente à direita radical da política americana – entendida como aquela que se refugia num passado de ordem idílica, perdida por culpa de intelectuais, jornalistas, elites econômicas e que, perante qualquer mudança cultural e comportamental, teme o porvir de certa era de trevas. O apelo dessa mentalidade tomou conta das redes sociais e se expressou nas urnas. Será esse movimento conservador que confronta as democracias liberais – defensora do Estado de direito individuais e de minorias, representativa, inserida no sistema capitalista, com variantes sobre a influência econômica do Estado para minimizar as desigualdades sociais. Nessa contenda Trump exerce a presidência norte-americana de forma autoritária, utiliza a desinformação e *fake news* como arma política, ataca à imprensa e as comunidades intelectuais, ameaçando o exercício das democracias liberais⁷. Inflexão significativa que muda, a partir de 2016, o cenário social e político internacional com sensíveis efeitos regionais e locais.

6 O discurso na íntegra do autodenominado Comando de Insurgência Popular Nacionalista da Família Integralista Brasileira está disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=zUKQd91xaXs>. Acesso: 28.12.2019.

7 Com ampla difusão na rádio, o comentarista político Kenedy Alencar sugere uma comparação literária para compreender a eleição e possível reeleição de Trump. Evocando o escritor norte-americano Philip Roth (1933-2018) Alencar retoma as ideias centrais do romance: *Pastoral Americana*, no qual a ordem do sonho americano de estabilidade, bem-estar e expansão é quebrado por conta do clima cultural dos anos 60 e a guerra do Vietnã. Disponível: <https://cbn.globoradio.globo.com/media/audio/290125/derrota-de-trump-pode-conter-o-populismo-de-direit.htm> Acesso: 03.fev.2020.

A partir dessa constatação, sustenta-se neste texto que no Brasil o clima de tensão social contribuiu para consolidar um novo ator político que emerge do setor conservador religioso: o evangélico-pentecostal. Alinhado ao espectro ideológico político de direita e afinado com a direita cristã norte-americana, provoca um deslocamento estrutural do lugar da religião na esfera pública e uma nova relação entre religião e política. Para argumentar essa proposta, discutem-se categorias políticas que analisam tal tensão e as consequências do mal estar que pode o pode originar; explicitam-se o processo que torna os evangélicos-pentecostais num novo ator político; apresenta-se o percurso histórico-teológico que acompanha os projetos políticos desse novo ator; finalmente, sugere-se a categoria religião pública como uma chave analítica que captura o deslocamento estrutural que os evangélicos-pentecostais trazem nas relações entre esfera pública e privada, religião e política.

2. Respostas ao mal estar econômico e cultural

Os termos que na última década tornaram-se lugar comum nas análises políticas sobre a vertiginosa ascensão de grupos ultraconservadores de direita aos governos, caracterizam-se por três “ismos”. Segundo Farid Kahhat esses são: nativismo, autoritarismo, populismo, que aqui referem-se rapidamente, mais para fins descritivos que analíticos. O primeiro, sintetiza-se no estranhamento que pessoas e grupos tem do forâneo e de todo o que pode aparecer como diferente do próprio interesse, o que incentiva o fomento de ações e atitudes de medo, ameaça e até exclusão pelo extermínio (2019, p.11-22). O autoritarismo, segundo traço, é compreendido em contextos democráticos como uma invocação à cidadania a se someter, em nome do bem e do amor à pátria, a leis, normas e à autoridade legalmente constituída. Mas, na verdade o autoritarismo elimina os mecanismos de contestação dessa autoridade e instala, sob ameaça latente de castigo e punição, as consequências perniciosas da personalização do poder (KAHHAT, 2019, p.23-30). O terceiro

traço, grosso modo descrito a partir do denominador comum de seus atributos, o populismo das direitas radicais que venera o povo e despreza as instituições, separa a população de um determinado país entre o povo e a elite (inclui intelectuais): um sofre o controle do Governo e da economia em mãos da outra que tira vantagem em benefício próprio. Logo, surgem agrupações populistas, o que não exclui a esquerda, que se concebem como as únicas representantes legítimas do povo. Mas, o ultraconservadorismo da direita se distingue de outras orientações ideológicas por sua oposição ferrenha ao pluralismo político, justificando deter o monopólio da moral pública (КАННАТ, 2019, p.31-51).

Numa perspectiva mais local, com foco no Brasil, Conrado Hübner-Mendes sugere que o populismo autoritário desdenha as mediações institucionais que buscam assegurar a construção da esfera pública, as decisões coletivas e que procuram sujeitar o exercício do poder à prestação de contas diante de fatos, evidências e argumentos. Por isso, o líder autoritário dribla as instituições e, sem necessidade de lei ou ato formal, desestabiliza políticas públicas (2019, p.231-233). Pior, por uma correlação direta entre sinais e leis, os discursos do maior representante da máquina pública influencia o comportamento de seus seguidores e da sociedade, portanto sua postura faz diferença para que a lei seja levada ou não a sério. Nessa lógica de correlação de sinais e inspiração de atitudes, o manifesto do grupo que assume o atentado contra o Porta dos Fundos transparece em forma de consignas as temáticas presentes no primeiro ano Governo Bolsonaro⁸.

De maneira geral, o mal estar econômico, sintomático da crise financeira do neoliberalismo desde 2008, tem seus desdobramentos re-

8 O que pode ser ilustrado com o discurso de posse do primeiro Ministro de Educação do Governo Bolsonaro, Ricardo Velez Rodriguez que declarou que iria “combater com denodo o marxismo cultural”, exaltou os valores familiares tradicionais, religiosos e nacionais. Disponível: <http://portal.mec.gov.br/busca-geral/222-noticias/537011943/72431-ricardo-velez-rodriguez-e-nomeado-ministro-da-educacao-posse-ocorre-nesta-quarta-feira-2>. Acessos: 20.dez.2019.

cessivos que tem exigido maneiras de lidar com medidas de austeridade ou políticas de incentivo fiscal, bem como a necessidade dos governos desenhar políticas redistributivas e de apoio social. No entanto, independente das medidas tomadas pela direita populista radical, a tônica geral é a de polarizar política e socialmente a sociedade, de enaltecer o nacionalismo, culpabilizar o migrante pelo desemprego, o aumento de criminalidade e de um beneficiamento social indevido. Mais ainda, o líder radical encarna princípios abstratos como nação e pátria, elevando-os a valores sagrados que, quando mobilizados por uma retórica de estranhamento e de ameaça rende ganhos políticos de avanço nas posições de poder (КАННАТ, 2019, p. 53-60).

Conquanto o mal estar social encontra seu epicentro na maneira como os grupos sociais percebem o impacto que as mudanças culturais trazem. Isto se traduz na percepção de perda dos valores tradicionais que frisam os laços familiares de determinados modelos de família, a deferência às autoridades (impostas e/ou escolhidas), a adoção de determinados padrões de conduta moral como formas absolutas de comportamento, a pertença e prática de alguma religião. Ao se perderem esses valores a ordem e o sentido da sociedade também se perde, pois eles são, nessa perspectiva, o alicerce de sustentação social. A reação cultural com sentimento de perda é a que os movimentos e lideranças radicais, junto à direita tradicional e grupos conservadores, religiosos ou não, capturam e devolvem para a sociedade em forma de valores inegociáveis, mobilizam sentimentos de ameaça e incentivam altos níveis de orgulho nacional.

No Brasil, analistas mostram como ambos mal-estares, econômico e social, confluíram na eleição da proposta do capitão reformado Jair Messias Bolsonaro à presidência em 2018 (ALMEIDA, 2019; ALONSO, 2019; CAMURÇA, 2019; FAUSTO, 2019; MARIANO E GERARDI, 2019; MIGUEL, 2019). Contribuíram para essa eleição diversos fatores conjunturais, entre eles encontram-se: a retórica anticorrupção, recessão estrutural, que se alastra desde 2015, a insegurança pública, os correlatos da crise política do *Impeachment* de 2016, a campanha antipetismo/antilulismo (rejeição ao

Partido dos Trabalhadores e seu ícone carismático: Luiz Inácio Lula da Silva) e uma cisão social em torno a questões comportamentais de moralidade familiar e sexual.

Bolsonaro consegue capturar essa insatisfação ao desenvolver uma política de antagonismos e rejeição de alteridades, transformado todo isso em vitória eleitoral: 57,7 milhões de votantes, 39,3% do total do eleitorado. Um novo alinhamento político e social se desenhou, mas não significa necessariamente uma redefinição do eleitorado brasileiro para a direita radical e abraçar seu ideário (SINGER E VENTURI, 2019, p. 368).

Nesse contexto de giro à direita do eleitorado brasileiro, o apoio evangélico na ascensão de Jair Bolsonaro ao Planalto foi decisivo, estimado em 11 milhões de votos (ALVES, 2018). Apoio que foi retribuído pelo Presidente logo no primeiro ano de Governo quando, 30% da agenda foi destinada a 46 eventos religiosos como a Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil e a 27ª edição da Marcha para Jesus e a realização de encontros com líderes de igrejas⁹. Plataforma religiosa que será acionada para a eventual coleta de assinaturas necessárias na criação do novo partido do Presidente, o Aliança pelo Brasil¹⁰. Assim, o impulsionamento político das forças conservadoras evangélicas, com sua pastoral focada no processo eleitoral, tende a favorecer, no curto e médio prazo, a influência evangélica/pentecostal na esfera política do Brasil.

3. Evangélicos: um novo ator político

Numa retrospectiva recente, observa-se que a conjuntura política das manifestações de 2013, do pós-eleição de 2014, e sobretudo no processo de *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff e formação do go-

9 <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,bolsonaro-dedica-30-da-agenda-a-militar-e-religioso,70003142193> Acesso: 03.jan.2020.

10 <https://oglobo.globo.com/brasil/igrejas-evangelicas-vaio-ajudar-na-coleta-de-assinaturas-para-partido-de-bolsonaro-1-24144827>. Acesso: 21.dez.2019.

verno Michel Temer, marcaram um dado novo no campo religioso brasileiro: a consolidação dos evangélicos e pentecostais como novos atores políticos no cenário brasileiro (BURITY, 2018, p.17). A força do ativismo político desses atores viu-se cristalizada¹¹, devido ao acúmulo, durante mais de três décadas, de participação de parlamentares autodenominados evangélicos e da organização em Frente Parlamentar e bancada evangélica, que não atua como bloco monolítico (MACHADO, 2017). Tal experiência deflagra uma movimentação entre o poder Legislativo e poder Executivo, mobilização pastoral e da sociedade civil, e o uso maciço da mídia religiosa a serviço de duas frentes: uma demonização à esquerda política, antiesquerdismo – antipetismo, e a consolidação da direita cristã (SALES; MARIANO, 2019).

Na primeira frente, lideranças e a bancada evangélica encontram razões para demonizar e radicalizar seu antipetismo no Governos do PT, quando avança em matéria de direitos reprodutivos e sexuais, propõe regulamentação bioética, favorece a representação política LGBTQ+, impõe programas federais de combate à homofobia (Projeto de Lei Anticrime122/2006), incorpora a igualdade de gênero e igualdade sexual no Plano Nacional de Educação, em 2014 (MACHADO, 2018). Contraofensiva que acirrou-se encontrando os caminhos legislativos como campo de batalha na oposição evangélica ferrenha aos direitos humanos das minorias. As lideranças propuseram o projetos de lei (PL234/2011) que estabelece normas de atuação para psicólogos em relação à questão da orientação sexual (“cura gay”); submetem o PL 6583/2013, aprovado como Estatutos da Família, que exclui as configurações familiares de comunidades LGBTQ+s. Nessa guerra, o foco será na área da educação em torno da campanha antigênero (denominada de ideologia de gênero) e a proposta do Programa Escola sem Partido

11 Num outro texto sustento que há um *modus operandi* político evangélico alicerçado na intensa articulação entre estratégias eleitorais, negociação de interesses corporativos, marketing político, diversidade de coalisões partidárias e um apelo teológico e pastoral em suas bases religiosas (CARRANZA, 2017).

(PL 865/2015) que assegura a precedência da família sobre temas relacionados à educação sexual e religiosa, na Lei de Diretrizes e Bases da Educação (CARRANZA E VITAL-CUNHA, 2018; MIGUEL, 2016).

A outra frente em que evangélicos se empenham é a consolidação da direita cristã – entendida como resposta religiosa norte-americana as mudanças culturais trazidas pelo feminismo, ensino sexual, humanismo secular dos anos 60 que, na perspectiva dos cristãos conservadores, dissolveram os costumes e valores sociais. Grupos como Causa Cristã Americana, Foco na Família, Maioria Moral, Voz Cristão, Coalizão Cristã, retomam os valores cristãos na arena pública, a defesa da família patriarcal e heteronormativa, o uso intensivo da mídia como instrumento de evangelização e a socialização religiosa da juventude. Direita cristã essa que, nascida em USA, conta com importante base eleitoral no Partido Republicano norte-americano e fornece pastores como assessores religiosos ao Governo Trump.¹²

No Brasil, essa direita cristã, com atuação desde a constituinte 1988, ecoa as consignas norte-americanas e, mais recentemente, apoia medidas econômicas de corte neoliberal, as pautas das corporações militares e de segurança pública. Além disso, seu ativismo político desencadeia, em nome da maioria cristã, uma retórica antipluralista, anticomunista e aciona a narrativa provida (contra despenalização e legalização do aborto) e prófamília, contribuindo na disjuntiva política e socialmente tensionada do país (MACHADO, 2017, 2018; MARIANO; GERARDI, 2018; SALES; MARIANO, 2018).

12 Conhecida como *Capitol Ministries* (CM), a Igreja foi fundada por Ralph Drollinger, com a missão de converter servidores públicos a uma visão evangélica em sintonia com a ultradireita para implementar políticas públicas. Em 2017 a CM forma o grupo de estudos com o primeiro escalão (*firsts the firsts*) no governo de Trump. Na América Latina CM está em Honduras, México, Paraguai, Costa Rica e Uruguai; proximamente Nicarágua e Panamá. Em agosto de 2019, a CM encontra-se com Bolsonaro. <https://exame.abril.com.br/brasil/os-pastores-de-trump-chegam-a-brasilia-de-bolsonaro/> Acesso: 20.nov.2019.

Em ambas frentes, direita cristã e antiesquerda, o segmento evangélico será chave, aliando-se a conservadores, parlamentares, religiosos ou não, e a grupos da Igreja católica. Direita cristã que emerge unissonante ao pautar a agenda moral, norteadora da sua atuação política e engrossa o que tende a ser nominado de “onda conservadora” no Brasil, embora não seja um bloco político monolítico (FAUSTO, 2019; SINGER, 2018; MACHADO, 2017). Ainda, matiza-se que nem todo conservador é cristão, nem todos os evangélicos e cristãos são conservadores (ALMEIDA, 2017).

Merece, então, uma breve ponderação a compreensão dos termos evangélico e pentecostal que denominam pessoas, grupos, instituições e a teologia que os informa. Será essa última que impulsiona os religiosos para ter ou não um impacto na esfera pública, sendo decisiva para quem, em menos de um século, constitui-se em protagonista político relevante.

4. Projetos políticos e inflexões teológicas

A presença no continente latino-americano do cristianismo não católico pode ser identificada como um *corpus* protestante cuja inserção política na Região não é linear nem no espectro ideológico monolítica. Gerações protestantes podem ser identificadas tanto na direita ou esquerda, conservadoras ou progressistas, como apolíticas. Enquanto o senso popular e a mídia tendem a denominar esse *corpus* genericamente de evangélico, os acadêmicos o diferenciam analiticamente em diversas tipologias que ajudam didaticamente na sua descrição.

Sem necessariamente se contrapor à perspectiva de gerações políticas, as classificações cronológicas periodizam a transformação da fisionomia seminal protestante. Assim, protestantes de migração e/ou missão (segunda metade do século XIX), pentecostais clássicos/missão (oriundo do avivamento *evangelical* dos Estados Unidos do século XIX), pentecostais/igrejas eletrônicas (com difusão criativa, ao utilizar os meios eletrônicos como veículos de evangelização) e neopentecos-

tais (como conquistadores da fé, surpreendendo por sua escalada ao poder público). Entremeio um movimento espiritual carismático percorre transversalmente as denominações, congregações e igrejas históricas, pentecostais e se estende ao catolicismo.

Mas, será o pentecostalismo que em solo latino-americano supera o protestantismo histórico e muda a percepção que a sociedade tinha dele, transforma a paisagem religiosa do cristianismo, dá origem ao termo evangélico e, no Brasil, constitui-se um dos maiores fiéis praticantes no mundo. De acordo com Freston, duas linhas marcam a expansão histórica desse cristianismo evangélico: a atração de um cristianismo popular voluntarista centrado na ação do Espírito Santo e um evangelismo com autoconsciência étnica minoritária que pretende se sobressair perante uma maioria local, no caso o catolicismo (2016, p. 445). Ainda, o pentecostalismo estaria enraizado em algum tipo de união de fé com política, território e etnia e muito dele se alimenta de novas sínteses cristãs, inovando denominações e influenciando as existentes não pentecostais. Com isso, de acordo com o autor, o pentecostalismo latino-americano será muito diferente do seu próprio passado por conta dessa dinâmica de remodelação constante (2016, p. 449).

No Brasil contemporâneo, o apelo pentecostal junto aos setores populares se dá no fortalecimento de vínculos comunitários, afirmação da dignidade, sobretudo ao serem inseridos despregados no trabalho pastoral, a construção de uma imagem de assertividade e pujança perante as elites políticas. Essa pujança responde a um duplo processo conservador: a construção de uma base religiosa e a ampliação da articulação política com representação eleitoral bem sucedida e dispersa em partidos políticos (BURITY, 2018, p. 45).

Mas, esse *corpus evangélico*, sociologicamente minoria discriminada, consegue consolidar propostas que o fazem politicamente significativo e, em menos de meio século constitui-se em ator social proeminente, articulando posicionamentos políticos individuais e institucionais associados a visões teológicas, ênfases doutrinárias, ati-

vidades eclesiais e a labor evangelizadora. Posicionamentos que não podem ser reduzidos apenas a teologias políticas de corte messiânico e reconstrucionistas, essas últimas compreendidas como tendência do evangelismo estadunidense da década de 70 que incorpora demandas cidadãs à agenda religiosa com vistas a conquista do poder (GUADALUPE, 2017, p.16). As teologias que acompanham essas posturas políticas podem ser esboçadas numa periodização histórica em três momentos: o da adesão a um projeto liberal, da postura apolítica e o da irrupção na esfera política.

A teologia liberal conduzirá as lideranças evangélicas, do protestantismo de migração, a articular um projeto político com as incipientes repúblicas latino-americanas da segunda metade do século XIX. Teologia que incorpora a contribuição das ciências, com uma hermenêutica histórico-crítica, uma concepção de missão para além do proselitismo, afastando-se de concepções conservadoras e fundamentalistas dos *evangelicals* de século XIX. De acordo com Guadalupe (2017), esses protestantes históricos assumem o termo evangélico como auto-compreensão da dinamicidade da tradição anterior. Além da rejeição a autoridades arbitrárias, a defesa de liberdades religiosa e de consciência, eles comungam com o projeto ideológico liberal e seu anticlericalismo, pois se constitui numa estratégia de sobrevivência perante uma maioria cultural e religiosa: o catolicismo (p.90). Porém, ao endossar esse ideário o protestantismo de migração, se mostra hábil nas negociações políticas, mas dependente do êxito ou fracasso do projeto republicano. Isso porque o projeto não é consenso entre as denominações protestantes da época, isso será um limitante para a primeira incursão política evangélica no Continente (GUADALUPE, 2019, p. 41).

Na primeira metade do século XX, o forte vento conversionista *evangelical* norteamericano, dotado de uma piedade entusiástica e sobrenatural que se entrecruza com a cotidianidade do fiel crente, imprime um vigor missionário a Latino-america. Esse conversionismo se instala diretamente nas classes médias e baixas, munido de uma ética sócio-cari-

tativa subordinada aos interesses missionários e uma concepção bíblica fundamentalista. O imperativo de crescimento se impõe, cede-se ao sentido de ética individual em detrimento do “bem comum”, outrora central na concepção política dos protestantes liberais, rejeita a atividade institucional como parte da ética política, simpatiza com o capitalismo e demoniza o envolvimento político (GUADALUPE, 2019).

Consoante, o pentecostalismo de missão acrescenta a essa visão uma doutrina premilenarista, se instala nas classes baixas, combate a participação e organização popular, pois o mundo é ímpio e pronto irá desaparecer. O epicentro apolítico desse pentecostalismo está na visão escatológica que metaboliza o maniqueísmo latente nas posturas teológicas fundamentalistas norte-americanas, refletindo no recuo, quando não demonização, da esfera pública. É fácil deduzir que na prática conservam o traço do *fuga-mundi* e solda o viés conservador político dessa face protestante. É essa postura apolítica que tende a ser predominante na leitura histórica, apagando a inserção do projeto e da teologia liberal.

Por sua vez, o neopentecostalismo, confronta-se com os conservadores tradicionais, conversionistas e pentecostais de missão, renova o seu discurso político, alinhado a uma maioria moral norte-americana, reinterpretando os princípios teológicos de redenção. Isto é, passam da culpa, sofrimento da cruz, para a ressurreição, com uma fruição desafiante dos bens de salvação, esse último será o vetor principal para a defesa da ascensão social como forma de glorificação (GUADALUPE, 2017, p. 112). Politicamente essa teologia dá embasamento ao engajamento partidário e eleitoral e o alinhamento aos pressupostos econômicos neoliberais.

Concomitante a esse embasamento teológico, que subjazem o desenvolvimento evangélico e pentecostal no Continente, está a particularidade da construção do projeto político dos evangélicos em solo brasileiro. De acordo com Burity (2018) é possível identificar três inflexões nesse projeto. A primeira, detecta-se na passagem de subalternidade e marginalidade social para inserção que reivindique a justiça social. Ou

seja passa-se de minoria evangélica excluída a minoria política com aspirações de ser povo nacional (século XIX). A segunda inflexão observa-se na passagem da representação política hegemônica das igrejas históricas passando para as igrejas pentecostais (essas últimas com maioria numérica), mesmo que não se traduza numa visão moral e política. Já a terceira, para o autor, implica numa derrota interna entre o projeto evangélico histórico e o projeto pentecostal dos anos 1980, nessa brecha abre passo um projeto comandado pela elite parlamentar e pastoral (pentecostal), marcadamente conservadora, política e moralmente, alinhado com o crescente movimento conservador internacional de direita político-religiosa (2018, 36-38).

Ao discorrer sobre o papel político da religião, ora nas democracias liberais ora na ascensão de governos de direita radical, Kahhat questiona se o cristianismo resiste às democracias ou se adapta a elas. Bem como se, são as democracias as que conseguem se instalar sem abandonar o cristianismo (2019, p. 127-128). Perguntas instigantes em relação ao vaivém evangélico-pentecostal na vida política e seus embasamentos teológicos e construção de projetos políticos, levando a indagar se sua emergência, como novo ator político, representa uma retomada do espaço público pela religião ou é uma religião pública.

5. Religião pública: uma chave de leitura

O legado analítico weberiano estabelece que na modernidade política e religião são esferas separadas, embora empírica e historicamente a realidade não faz jus a esse suposto. Tal separação está solidamente decantada no imaginário ocidental laicizante, “onde se pressupunha uma separação rígida entre religião e política, como meras restrições jurídicas ou político-administrativas – ao modo da elevação do muro de separação –” (BURITY, 2015, p.108) São infundáveis as discussões acerca da separação religião-política, Igreja-Estado (e as diversas modalidades dessa separação) que estão contidas na literatura sobre secula-

rização e privatização religiosa, não cabe aqui retomar essa discussão, apenas nomeá-la¹³.

Para os fins desta reflexão, interessa questionar qual categoria pode ser potencialmente mais robusta para avaliar as performances, retóricas e tecnologias dos atores religiosos que visibilizam sua eventual desprivatização, ou “saída” da esfera privada para uma presença no espaço público – discussão trazida por José Casanova no clássico *Public religions in the modern world* (1994). Concretamente, qual a melhor compreensão da atuação pública do evangélico como novo ator político brasileiro?

Para responder a essas questões propõem-se duas possíveis perspectivas. De um lado, esses religiosos estariam retomando o espaço público do qual foram banidos, pelos processos secularizantes e pelas opções teológicas de determinados grupos. No entanto, ao retornar ao espaço público voltam com seu projeto intacto, adaptando-o apenas as estruturas democráticas e plurais. Isto é, os pentecostais, na sua face neopentecostal, impetrariam a volta à cena pública da religião nas suas formas institucionais sem modificar suas propostas religiosas. O que supõe que apenas aguardavam o momento oportuno para retomar o controle social (CAMURÇA, 2019, p. 138). De outro lado, a ascensão política dos evangélico-pentecostais é tida como a expressão de uma religião pública que re-desenha a identidade religiosa e altera estruturalmente a posição, atuação e presença pública dessa participação política (CAMURÇA, 2019, p. 138).

As duas perspectivas, religião no espaço público e religião pública, ajudam a observar empírica e conceitualmente a presença da religião na esfera política. Em ambas abordagens evidencia-se que, no cenário político brasileiro, a militância evangélica está instalada e atribui-se diver-

13 José Casanova (2006), faz uma discussão comparativa sobre a apropriação geo-histórica da teoria da secularização, matizando como na leitura do declínio da religião o que estava em jogo era a (não) compreensão sobre o teor real da transformação da própria religião na contemporaneidade. Também discorre sobre como a privatização religiosa e sua relação com a esfera pública e política tem leituras diferentes nos EUA e na Europa.

sas modalidades e participação: associar-se ao aparato do Estado, exercer funções partidárias e representativas no Legislativo e assim como a de deflagrar uma incisiva mobilização da sociedade civil e freguesia (BURITY, 2016). Ação pública que tem um caráter estrutural, a tempo que é modulada por inúmeros atores entre eles juristas, ativistas, outros agentes religiosos, bem como o próprio modelo de atuação hierárquico-elesiástico da Igreja católica, que gravita historicamente em torno da esfera política (CAMURÇA, 2019, p.136). Com isso, a proposta sugerida aqui é adotar a categoria religião pública, mais adiante ficará explícita a motivação, em vez de enveredar pela explicação que sustenta que a presença pública evangélica é uma nova forma de ocupação do espaço público.

Como ponto de partida, se indica que a noção de religião, na religião pública, assume um caráter relacional e histórico, mais do que essencialista, pois suas fronteiras são delimitadas na arena pública, não pelo puramente religioso, mas em disputa pelo poder com outros atores religiosos ou não. Isso porque, de acordo com Burity, uma das consequências da pluralização religiosa, enquanto marco jurídico-político nos Estados democrático, é a politização das identidades das religiões. Elas não apenas se definem em relação ao concorrente ou inimigo religioso na cena pública, mas também serve à conquista de posições de poder. Essa é uma mudança substancial que obriga as lideranças e instituições a prestar contas de suas interpretações dos textos sagrados e interpretações teológico-políticas quando vem a público. Politização que prova que na cena pública ninguém mais pode impor sua cosmovisão ético-moral sem sofrer resistência e/ou ter que negociar sua pretensão (BURITY, 2018, p. 110).

Em marcos de pluralidade complexifica-se a compreensão do que muda nos modelos de atuação tradicional, como o da Igreja católica, com a incursão pública dos evangélicos. Pensando no Brasil atual, para Camurça, a relação religião e política/gestão do Estado, obedece a uma dinâmica tensa entre a forte determinação religiosa de atuar na esfera pública com pujante projeto totalizante de maioria cristã (inclui-se

evangélicos, carismáticos católicos e espíritas kardecistas¹⁴) e a resistência dos setores com critérios secularizantes (CAMURÇA, 2019, p138). Incurião e resistência que mostram dinâmicas antagônicas em tensão e complementariedade, ou seja a religião “contamina” com seu repertório de moralidade as regras do funcionamento público, a tempo que a resistência, dos setores secularizantes, estimula os grupos religiosos a adotar critérios laicos, humanistas, científicos que embasam suas leituras da realidade.

Nessa articulação tensa entre os domínios religioso e secular que se expressa a religião pública. Concepção à que vem atrelada a “desinstitucionalização voluntária” dos grupos religiosos que atuam fora de suas igrejas, assumindo funções públicas para incidir no Estado, no sistema político e na sociedade civil (2019, p. 139). Para Montero, a religião pública será a instituição religiosa que, enquanto ator organizado na sociedade civil, reorienta moralmente o poder do Estado com a legitimidade que a autoridade eclesiástica lhe empresta, mas à margem dela (2018, p.28). Destarte, a religião pública contorna a separação de esferas e refere-se a processos históricos de invenção/afirmação da sociedade civil e tenta apreender algo percebido como religioso, mas que atua fora da relação igreja-fiel-instituição (2018, p.33).

Consideração final

Retoma-se o porquê da importância da religião pública, enquanto categoria, para análise dos evangélico-pentecostais como um novo ator político brasileiro. Ela permite perceber como esse setor religioso na sua representação partidária, expansão midiática, implementação de programas assistências e de entretenimento, inauguraram outras mo-

14 Nessa resistência podem ser contabilizados setores progressistas dos evangélico-pentecostais, movimentos interreligiosos, que inclui religiões afro-brasileiras, e outras espiritualidades minoritárias e grupos de intelectuais (Camurça, 2019, p.140; Burity, 2018, p. 59).

dalidades políticas e funções públicas. Eles conseguem desvencilhar sua participação religiosa da eclesiástica, distanciando-se do modelo católico (hierárquico-eclesiástico) o que traz uma nova compreensão da religião na vida pública (MONTERO, 2018, p.35). No fundo a novidade se dá no salto que fazem da defesa exclusiva de interesses corporativos das instituições religiosas para a disputa pela redefinição das fronteiras entre público-privado, legalidade-moralidade, família-sociedade-Estado.

Para Burity, essas modalidades são formas pelas quais os evangélico-pentecostais buscam reposicionar-se como forças públicas, onde existir é ser visto, ouvido nos espaços da mídia e na sociedade civil organizada (2015, p.108). Porém, quando a religião pública evangélico-pentecostal assume a demonização antipetista e consolida a direita cristã na esfera política encontra resistências nos grupos secularizantes de corte liberal, tanto religiosos, eclesiásticos e não religiosos, que temem uma investida do poder estatal por parte dos religiosos políticos, minando suas bases laicas, como foi observado na acirrada disputa no Congresso nacional.

É nessa resistência que o projeto político e o embasamento teológico dos evangélico-pentecostais são redimensionados, quer seja juridicamente (utilizando-se dos projetos de lei no parlamento) quer estrategicamente (disseminando suas lideranças nas diversas estruturas de representação política e processos eleitorais). Por isso, assume-se aqui que a religião pública pode ser um dos instrumentos heurísticos férteis que mostram, analiticamente, como operam empiricamente os mecanismos religiosos que permitem fazer dos evangélico-pentecostais um novo ator político. Atuação que gera uma mudança estrutural nos modos da relação tradicional entre a religião e a política brasileira.

Acredita-se que, a categoria religião pública contribui na percepção de que há algo além de, apenas, um projeto político orquestrado por um novo ator, pois ela captura a lógica sinérgica da direita cristã que subjaze a ele. Todavia, decodifica as nuances do debate que acirra-se quando a crença de dessa religião pública passa a ser o princípio mandatário de todos e a partir de ações estatais que impõem moralidades particulares

(mesmo que não reflitam consenso ao interior das próprias igrejas) sobre toda a sociedade. Exemplo a contenda dos parlamentares religiosos, ou não, pela hegemonia na orientação moral e ética da vida social, que revela o mal-estar social perante aos avanços culturais e políticos trazidos por processos democráticos.

Desse modo, a relação entre política e religião, enquanto duas esferas de valor, assumem modos diferentes na presença religiosa junto ao Estado, expressa na incursão no aparato do Estado, na formulação de políticas públicas e em formas socioculturais com substratos religiosos mais amplos, processos evidentes no Brasil contemporâneo. Embora esse ator político encontre resistência, ele avança com a concepção de que o cristianismo deve reivindicar sua hegemonia sobre a cultura, o que se traduz numa superioridade moral que orienta e domina o mundo, portanto, se advoga a missão de influenciar e defender a cultura. Reivindicação também pretendida pelo grupo que atacou o Porta dos Fundos: “o Brasil foi fundado sob a cruz de Cristo, e é Cristo a única solução para os problemas do Brasil; quando escarnecem em o nome do Senhor os malditos agentes da guerra cultural cospem em tudo o que o Brasil é e em tudo o que ele representa”.¹⁵

Apesar dessa resistência, ou por conta dela, consolida-se como um novo ator político o *corpus* evangélico-pentecostal, representado por uma elite parlamentar e pastoral. Consolidação que se dá num ambiente social de antagonismo que vem atravessando todas as esferas da vida social brasileira. Mas como se disse, a base social desse *corpus*, da mesma forma que o eleitorado evangélico em 2018, não necessariamente endossa o ideário ultraconservador que alimenta essa polarização social.

Entretanto, cabe prestar atenção nesse cenário, para decodificar os sinais que provoquem uma adesão maior de fiéis evangélico-pentecos-

15 O discurso na íntegra do autodenominado Comando de Insurgência Popular Nacionalista da Família Integralista Brasileira está disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=zUKQd91xaXs>. Acesso: 28.12.2019.

tais ao ideário de direita radical. Da mesma forma, há de se observar como ecoam no interior das igrejas, congregações, denominações as vozes dissonantes que não comungam com seus representantes religiosos e parlamentares, alinhados à direita cristã conservadora. Mais ainda, terá que ser acompanhado se essa dissonância se transforma em geração de outros sentidos religiosos que, mais afinados com modelos sociais democráticos e religiosamente plurais, sinalizem para rearranjos na cena pública e no jogo de forças políticas do país. Ainda restará, como desafio, sinalizar como ambas reações, alinhamento à direita conservadora e dissonâncias internas nas igrejas, se estendem como modelos de atuação política para o resto da América Latina.

Referências

ALONSO, Angela. “A comunidade moral bolsonarista”. In: Democracia em risco: 22 ensaios sobre o Brasil de hoje. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 52-71.

ALMEIDA, Ronaldo. A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo. Cad. Pagu, Campinas, n. 50, e 175001, 2017. Disponível: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332017000200302&lng=en&nrm=iso. Acesso: 12.dez. 2017.

ALVES, José Eustáquio Diniz. “O voto evangélico garantiu a eleição de Jair Bolsonaro”. **EcoDebate** (31 out. 2018). <https://www.ecodebate.com.br/2018/10/31/o-voto-evangelico-garantiu-a-eleicao-de-jair-bolsonaro-artigo-de-jose-eustaquio-diniz-alves/>. Acesso em: 03.jan.2019.

CAMURÇA, Marcelo. Religião, política e espaço público no Brasil: perspectiva histórico/sociológica e a conjuntura das eleições presidenciais de 2018. In: Estudos de Sociologia, Recife, 2019, vol.2. n. 25, p. 125-159.

_____. 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. In: Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 33, p. 42-57, jan./jul. 2018.

CASANOVA, José. 1994. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: The University of Chicago Press.

_____. 2006. Rethinking Secularization: a global comparative perspective. *The Hedgehog Review*, Charlottesville, vol. 8, n. 1/2, p. 07-22.

CARRANZA, Brenda. **Modus operandi político de evangélicos e católicos: consolidações e inflexões**. In Debates do NER (UFRGS), vol. 2., série 32, 2017, p. 87-116.

_____; Vital-Cunha, Chistina **Conservative religious activism in the Brazilian Congress: Sexual agendas in focus**. In: Social Compass, vol 3. Série 1, 2018, p. 287-30.

BURITY, Joanildo. “A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder?” In: Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais. Ronaldo Almeida; Rodrigo Toniol (org), Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018, p. 15- 66.

_____. “A cena da religião pública: contingência, dispersão e dinâmica relacional”. In: Novos Estudos Cebrap, 102, jul.2015, p.89-105.

KAHHAT, Farid. El eterno retorno: la derecha radical en el mundo contemporáneo. Lima, Perú: Editorial Planeta, 2019.

FAUSTO, Boris. “A queda do foguete”. In: Democracia em risco: 22 ensaios sobre o Brasil de hoje. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 136-146.

FRESTON, Paul. History, current reality and Prospects of Pentecostalism in Latin America. In **The Cambridge History of Religions in Latin America**, Virginia Garrard-Burnett, Paul Freston, Stephen Dove (eds), Cambridge University Press. p. 430-450. 2016

GUADALUPE, José Luis Pérez; GRUNDBERGER, Sebastian. **Evangélicos y poder en América Latina** (2ª ed). Lima: Konrad Adenauer Stiftung (KAS); Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC), 2019

GUADALUPE, José Luis Pérez. **Entre Dios y el César: el impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina**. Lima: Konrad Adenauer Stiftung (KAS); Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC), 2017.

MACHADO, Maria das Dores. “Religião, direitos humanos e conservadorismo moral no Brasil contemporâneo”. In: Saberes plurais: produção acadêmica em sociedade, cultura e serviço social/ Rosemere Maia e Verônica Cruz (org). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGSS, 2018. Coleção Carlos Coutinho, v.6., p. 177-204.

_____. “Pentecostais, sexualidade e família no Congresso Nacional”. **Horizontes Antropológicos**, vol. 23, no 47, 2017, p. 351-380.

MARIANO, Ricardo; Gerardi, Dirceu André. “Eleições presidenciais na América Latina em 2018 e ativismo político de evangélicos conservadores”. **Revista USP**, no 120, 2019, p. 61-76.

MIGUEL, Luiz Felipe. “Da ‘doutrinação marxista’ à ‘ideologia de gênero’: Escola Sem Partido e as leis da mordaza no parlamento brasileiro”. In: **Direito e Práxis**, vol. 7, no 15, 2016, p. 590-621.

MONTERO, Paula. Religião cívica, religião civil, religião pública: continuidades e descontinuidades. In: Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 33, p. 15-39, jan./jul. 2018.

SALES, Lilian; MARIANO, Ricardo. Ativismo político de grupos religiosos e luta por direitos. In: Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 39 (2): 1-225, 2019. p. 10-27.

SINGER, André; VENTURINI, Gustavo. Sismografia de um terremoto eleitoral. In: Democracia em risco: 22 ensaios sobre o Brasil de hoje. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 355-371.

VITAL-CUNHA; Christina; LOPES; Lopes, Paulo Victor Leite; Lui, Janayna. **Religião e política: Medos sociais, extremismo religioso e eleições 2014**. Rio de Janeiro: Gráfica Stamp, 2017.

2ª parte

**Evangélicos em tempos
de crises no Brasil**

Itinerário histórico-político dos evangélicos no Brasil

Joanildo Burity¹

Resumo

Este capítulo apresenta uma abordagem sobre a trajetória da relação entre protestantes/evangélicos e política no Brasil. Foca-se na dimensão político-institucional ou relativa ao estado desse itinerário e identifica a pulverização representativa das lideranças e políticos religiosos no Poder Legislativo Federal, além de assinalar como as iniciativas sociais da base social evangélica nem sempre coincidiram, ao longo do tempo, com seus representantes e lideranças quanto a agendas, formas de atuação e objetivos últimos. Discute-se ainda, a formação e projeção da elite parlamentar e pastoral evangélica e a disputa por legitimidade enfrentada por ela, tanto da parte de atores seculares quanto dos religiosos.

Apresentação

A política evangélica brasileira não é uma e, portanto, não pode ser compreendida em termos de uma linha ascendente ou descendente

1 Pesquisador Titular da Fundação Joaquim Nabuco; possui bacharelado em História pela Universidade Federal da Paraíba; Mestrado em Ciência Política pela Universidade Federal de Pernambuco; Doutorado em Ideology and Discourse Analysis (Ciência Política) pela University of Essex, Inglaterra; Pós-doutorado na University of Westminster, Inglaterra. Foi Senior Lecturer na Universidade de Durham, onde

contínua. Não corresponde a um projeto coeso e estável, que se teria desdobrado ao longo do tempo, em toda parte. Não é, assim, expressão de uma identidade formada previamente, em outro lugar, o do domínio religioso ou de um protestantismo forâneo. Embora se possa dizer que há conexões genealógicas entre a história da implantação do protestantismo e as formas como se inseriu na cena pública e na política brasileiras, estas não foram e não são determinantes das experiências vivenciadas pelos protestantes brasileiros.

É preciso, portanto, olhar de uma certa maneira para a presença política dos protestantes brasileiros, sem a suposição de que seja a exteriorização de uma identidade subjacente, plenamente consciente de si, automotivada e estável. É preciso compreendê-la, primeiramente, a partir de suas condições de possibilidade, tanto de sua emergência quanto de suas transformações. Em segundo lugar, é importante pensá-la, em cada momento, como um feixe de iniciativas que ao mesmo tempo *respondem* a outras forças e desafios e *articulam* demandas, numa condição minoritária com pretensões ambiciosas, mas não realizadas tal e qual. Um olhar retrospectivo dessa experiência não revelará, portanto, um caudal se originando em determinado tempo e lugar e serpenteando os anos até desaguar em nosso tempo.

Em termos heurísticos, é possível, sim, delinear alguns marcos temporais que apontam para um itinerário histórico-político da presença protestante no Brasil. Mas é impossível acompanhar esse itinerário por noções como “projeto” ou “plano”, como se se tratasse de implementação planejada e destinação predeterminada. A começar pela própria caracterização destes atores – cuja enunciação está, obviamente, no tempo

dirigiu o Mestrado em Religião e Globalização (2009-2013). Seus interesses de pesquisa giram em torno do tema religião e política, inclusive em perspectiva comparativa, além de identidade e cultura, ação coletiva, globalização, teoria política pós-estruturalista e metodologias qualitativas (particularmente análise do discurso).

presente, fortemente motivada por uma perplexidade e um esforço de compreensão, sendo, portanto, um efeito de sentido numa relação de forças. Ou seja, “evangélico” não tem o mesmo significado no século XIX, XX ou XXI.

A oscilação entre autodesignação e atribuição de um nome é parte do que está em jogo. Tendo chegado ao Brasil como “protestantes”, esses atores já nas primeiras décadas apresentaram-se como “evangélicos”. Este é um termo ambíguo, ao mesmo tempo designando o luteranismo e uma identidade particular, expressa no pietismo alemão e no evangelicalismo britânico, enfatizando piedade pessoal, biblicismo, fervor evangelístico e relação atribulada com as estruturas eclesiásticas e políticas estabelecidas (KYLE, 2009; COLLINS, 2012; NOLL, 2014). No Brasil, o termo expressou inicialmente um intento não-denominacionista (Robert Kalley, médico e missionário escocês, embora presbiteriano de origem, chamou de “igreja evangélica” as primeiras igrejas protestantes brasileiras que fundou no Rio de Janeiro e em Pernambuco). “Evangélico”, como autodesignação, sobretudo, herdava *seletivamente* um legado de três séculos da fé protestante (MAFRA, 2001). Sua afirmação e generalização para o conjunto dos protestantes brasileiros foi cercada de polêmicas externas e disputas internas durante todo o primeiro século, ao par com fortes intentos denominacionistas de presbiterianos, metodistas e batistas. E, desde 1986, já sob hegemonia pentecostal, “evangélicos” vêm sofrendo uma notável transformação de conteúdo e composição social.

No que segue, apresentarei uma abordagem bastante sucinta da trajetória ou itinerário dos evangélicos na política brasileira, guiada por essa compreensão preliminar e parcial. Aproveitando um esquema muito conhecido de recorrer a uma periodização que me parece corresponder a momentos críticos dessa trajetória, a exposição buscará demonstrar, contudo, a não-linearidade, contingência e pluralidade da forma assumida pela atual presença política evangélica no Brasil.

1. O “primeiro século”: presença minoritária, alianças intermitentes e legado plural

A presença protestante na política brasileira remonta aos primórdios da própria implantação desta fé minoritária no país. O apoliticismo foi, neste sentido, uma construção particular posterior, marcada por uma teologia específica (premilenista e apocalíptica) e por um sentimento de marginalidade e isolamento sectário. No filão principal do protestantismo missionário, aquela presença se manifestou tanto em termos da busca de influência *indireta* como de construção de uma *representação*. São conhecidas as relações mantidas pelos primeiros missionários britânicos e americanos (especialmente, a partir dos anos 1860) com lideranças políticas do Império, inclusive o próprio Imperador D. Pedro II. As escolas protestantes, por sua vez, intentavam formar a futura elite do país segundo elementos de uma visão idealizada da superioridade civilizacional protestante, mas também pela introdução de novos modelos pedagógicos e novos saberes alinhados à modernidade liberal. Enfim, claramente, como destaca Campos, ao longo de toda a primeira metade do século XX, principalmente a partir dos anos 1930, vários evangélicos ocuparam cargos relevantes em algumas cidades e estados brasileiros – prefeitos, governadores, vice-governadores, deputados estaduais, deputados federais, um vice-presidente da República, além de cargos executivos, como secretarias de governo estaduais (CAMPOS, 2006, p. 37).

Várias características emergem deste “primeiro século”²: (i) o caráter fragmentário e restrito dessa presença política evangélica; (ii) a au-

2 Esta expressão, de sentido heurístico, não cronológico, vai dos anos 1850 a 1950. Ela corresponde ao período entre os primeiros esforços sistemáticos de implantação de igrejas de matriz missionária entre brasileiros/as, de um lado, e um período em que se desenhou uma clara aspiração de deixar uma marca na sociedade brasileira por parte de evangélicos de primeira, segunda e terceira gerações. O “primeiro século”, assim, não remete aos primórdios da presença protestante (hu-

sência de objetivos corporativos organizados; (iii) a capacidade de construir alianças contingentes com forças seculares, como liberais, maçons e republicanos; (iv) o combate à primazia política e cultural do catolicismo, expresso na defesa intransigente da laicidade do Estado – separação entre Igreja e Estado, liberdade de cultos, tratamento isonômico entre as religiões e educação pública laica (CAMPOS, 2006, p. 37–39).

O primeiro deputado federal evangélico brasileiro, eleito *sem* apoio denominacional, foi o pastor metodista Guaracy Silveira, em 1933, para a Assembleia Constituinte, pelo Partido Socialista Brasileiro. Silveira deixou a Câmara Federal em 1935 e somente retornou à política nas eleições de 1945, quando voltou à Câmara, pelo Partido Trabalhista Brasileiro, que ajudou a fundar, aí permanecendo até 1951. Entre 1951 e 1959, deu-se um notável crescimento da representação evangélica na Câmara Federal, com 5 deputados eleitos, número ampliado para 8 nas duas legislaturas seguintes.

O primeiro deputado federal pentecostal só viria a ser eleito em 1962, o pastor paulista Levy Tavares (PSD-SP), da Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo. Tavares atuou na legislatura de 1963 a 1967, sendo reeleito pelo MDB, partido da oposição durante o regime militar, para a legislatura seguinte (CÂMARA DOS DEPUTADOS, [s.d.]).

O período de 1950 a 1964, de grande efervescência no Brasil, teve impacto direto nas igrejas evangélicas, originando movimentos, especialmente entre jovens pastores e leigos, de vinculação a movimentos sociais rurais e urbanos e a partidos de esquerda. Neste período, houve uma notável aproximação do protestantismo com o pensamento social e político brasileiro e com os movimentos populares, alarmando certos setores das igrejas e predispondo-os a reações que legitimaram o golpe militar de 1964. Trata-se de um período em que se amplia a identidade evangélica em várias direções: maior pluralidade ideológico-política;

guenotes franceses e reformados holandeses), no período colonial, nem à chegada de anglicanos e luteranos, nas primeiras décadas do século XIX.

maior diversificação interna, com o crescimento do pentecostalismo chegando a representar metade dos evangélicos e embates doutrinários que produziram cisões carismáticas (“renovadas”) nas igrejas históricas; aprofundamento de uma reflexão teológica nos seminários, apropriando-se de várias correntes de vanguarda europeias e norte-americanas (REILY, 1984; SHAULL, 1985; ALVES, 2004; BURITY, 2011).

2. Os anos 1970-1990: do governismo passivo à autoafirmação minoritária

O golpe levou ao fechamento de muitos espaços de debate e militância abertos pela politização até então em curso no país, e não foi diferente entre os protestantes. De meados dos anos 1960 até o início dos anos 1990, começando com expurgos e vigilância ideológica e teológica férrea, delineou-se uma duradoura oposição entre uma via *político-institucional* (centrada na eleição de parlamentares e fortemente governista) e uma via *cívico-radical* (de promoção de projetos sociais por igrejas, militância de evangélicos em movimentos sociais ou associações civis e participação em mobilizações públicas com outros atores para pressionar externamente o Estado). Os impactos da luta pela redemocratização geraram uma forte divisão entre os evangélicos, opondo essas duas estratégias, tanto teológica como politicamente³.

Enquanto a via eleitoral ampliou seus frutos, com representações oscilando entre 11 e 12 deputados entre 1967 e 1987 (com leve baixa para 9 deputados, entre 1971 e 1975), a via cívico-radical dividiu-se entre a

3 Ao longo dos anos 1980, o campo evangélico-conservador viu emergir uma ala crescentemente crítica do regime em busca de uma aproximação entre evangelização e cultura, evangelização e ação social, o evangelicalismo ou teologia da “missão integral da Igreja”, contra a ala teologicamente conservadora e politicamente reacionária. Opostos aos “fundamentalistas” (que já incluíam a maioria pentecostal) e aos “liberacionistas”, esses evangelicais perderam a disputa com os primeiros já em princípios da década de 1990 e aproximaram-se cada vez mais dos últimos.

radicalização política – especialmente via os movimento estudantil, sindical e de bairro e partidos de esquerda clandestinos – e a construção de alguns projetos organizativos, com apoio do movimento ecumênico internacional ou de denominações (por exemplo, o Centro Ecumênico de Informação, depois Centro Ecumênico de Documentação e Informação⁴, no Rio de Janeiro e São Paulo, e a Diaconia, em Recife).

Até fins dos anos 1970, apesar de seu grande crescimento numérico, o campo pentecostal se manteve à margem dessas iniciativas, considerando “suja” a atividade política, aferrando-se a uma combinação de ferrenho anticomunismo, quietismo participativo e apoio tácito ao governo instituído. Nem mesmo os primeiros anos da abertura política (1974-1978) alteraram o perfil discreto e passivo dos pentecostais. Nas eleições de 1978, um pentecostal amazonense, José Fernandes, tornou-se o primeiro deputado federal da Assembleia de Deus. Ele, porém, logo se licenciou para assumir, por indicação, a prefeitura de Manaus, apenas retornando à Câmara em 1982, no final da legislatura, e se reelegendo à próxima legislatura pelo PDS. Na legislatura de 1983 a 1987, já no PDT, ele permaneceu como único deputado da Assembleia de Deus.

Há um amplo consenso na literatura de que as eleições para a Constituinte pós-ditadura, em 1986, marcaram uma quebra significativa e, até aqui, definitiva no perfil da presença política evangélica. A partir dessas eleições, definiram-se as principais características de uma modalidade de presença política sob domínio pentecostal: (a) corporativismo associado à construção de uma representação autônoma; (b) candidaturas oficiais, predominantemente clericais, sem “partido evangélico” próprio e com diversidade de opções partidárias, ainda que prevalentemente de centro-direita e direita; (c) sonho de eleger um presidente evangélico e de conseguir ter evangélicos em todas as posições-chave da vida pública; (d) perfil social popular da representação, com escolarida-

4 Em 1994, o CEDI foi extinto, dando origem a três organizações: Koinonia, Ação Educativa e Instituto Socioambiental.

de abaixo da média do Congresso e predominância de pardos e pretos, embora paulatinamente privilegiando empresários (de vários portes), e com retórica destoante do estilo parlamentar dominante; (e) concentração em relativamente poucas igrejas bem-sucedidas – principalmente três, a Assembleia de Deus (AD), a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ), com variantes estratégicas, ao longo do período (PIERUCCI, 1989; MARIANO; PIERUCCI, 1992; FRESTON, 1993; ORO, 2003; BOHN, 2004; ORO, 2005; MACHADO; BURITY, 2006; COWAN, 2014).

Não foi a primeira vez que os evangélicos se mobilizaram em função de uma Assembleia Constituinte. Isto ocorrera por ocasião da eleição de Guaracy Silveira, tanto em 1933 como em 1945, quando ele fora o único deputado evangélico no parlamento brasileiro. Na saída de vinte anos de regime militar, num momento de ativação da sociedade civil e de expressão de uma pluralidade de posições políticas e sociais, novos atores se reconheciam no léxico da *cidadania*. Assembleias Constituintes, ademais, são momentos de “refundação” ou repactuação social e política. Nenhum ator com alguma capacidade de organização se furta a estar nelas presente. Também no interior do protestantismo brasileiro: após cerca de oito décadas de crescimento sectário, o pentecostalismo descobria-se como povo – *povo de Deus* e *povo brasileiro*. Começava a construção do povo pentecostal, ou seja, dos pentecostais como representantes do povo e do projeto pentecostal de reconfiguração do povo via representação política (BURITY, 2016; MACHADO; BURITY, 2014).

Os resultados das eleições de 1986 produziram abalos sísmicos no *establishment* político e intelectual brasileiro: os evangélicos triplicaram sua representação na Câmara Federal, e os pentecostais, de um só golpe, compuseram 60% da nova bancada. Em muitos sentidos, criou-se uma presença cercada de suspeitas ou rejeições por parte dos principais atores públicos (na política, na mídia e na academia). Oriunda de uma emergência minoritária (BURITY, 2017), a representação evangélica confrontava os limites do establishment político brasileiro e suscitou muitas

polêmicas, todas expressivas das estreitas margens de reconhecimento de uma outra “língua política” numa sociedade hegemonicamente católica e importantes minorias socioculturais secularizadas (CORTEN, 2001).

Em 1986, no primeiro teste de sua estratégia de lançamento de candidaturas oficiais, a Assembleia de Deus elegeu 13 deputados, número que permaneceu até 1995. A IURD elegeu 1 deputado em 1986, aumentando para 3, em 1990, e 14, em 1998. Os números oscilaram, então: 23 deputados pentecostais eleitos em 1989, 27 deputados em 1994, fechando a década com 29 deputados eleitos, em 1998.

A partir de 1989, os pentecostais começaram a apostar fortemente nos pleitos majoritários – para postos no Executivo (municipal, estadual e federal) e para o Senado Federal, seja hipotecando apoio oficial a candidatos não-evangélicos, seja lançando seus próprios candidatos. Apesar dos resultados serem mais desiguais e oscilantes, além de espacialmente assimétricos, ao longo do período “os evangélicos” consolidarão sua visibilidade como minoria autoassertiva e se tornarão, também neste âmbito da competição política, uma força permanente no cenário nacional. A bancada no Senado, bem mais modesta do que na Câmara, passou de 1 a 5 senadores, entre 1991 e 1999, mantendo-se em torno de 4 senadores desde então. Para cargos executivos, os casos de maior projeção foram a chegada ao segundo turno do pentecostal Francisco Rossi na eleição para o governo de São Paulo, em 1994; a eleição do presbiteriano Anthony Garotinho (PDT) e da então assembleiana Benedita da Silva (PT), em 1998, e da presbiteriana Rosângela Matheus, em 2002, para o governo do Rio de Janeiro; as candidaturas à Presidência da República de Anthony Garotinho (2002) e dos pentecostais Pastor Everaldo (2014) e Marina Silva (2010, 2014 e 2018). Muitas outras candidaturas surgiram, em nível municipal e estadual, ao redor do país, a maioria malsucedida.

O sucesso da estratégia levou a uma leitura generalizada sobre a força eleitoral crescente dos evangélicos. Embora algum grau de alarmismo tenha cercado essas leituras – preocupadas com o perigo que “os

evangélicos” representam para a democracia e a própria coesão social – as explicações mais consistentes focalizaram na alta mobilização interna dos evangélicos (sua forte identidade coletiva e sua atuação disciplinada) e no processo de direção institucionalizada da estratégia eleitoral. Ari Pedro Oro propôs, por exemplo, a tese do *carisma institucional*, de inspiração weberiana, para explicar não só o sucesso da estratégia da Igreja Universal, mas o fracasso das tentativas de renovação de mandato por políticos que perdiam o apoio oficial da Igreja (ORO, 2006). Lacerda, recentemente, encontrou evidência quantitativa em favor do peso das estruturas eclesiais centralizadas no sucesso de candidaturas (LACERDA, 2018).

Além disso, a prática das candidaturas oficiais, instituída pelas Assembleias de Deus, em 1986, com considerável resultado imediato e de longo prazo, jamais esteve desacompanhada de candidaturas “com apoio da Igreja” (inclusive seculares) e outras sem esse apoio (em tensão com a estratégia oficial ou ancoradas em bases não-eclesiais). A IURD adotou a mesma estratégia em 1997, mas resguardando exclusividade de circulação das candidaturas oficiais em suas igrejas. Em pleitos executivos, o carisma institucional se revelou limitado para a IURD e, frequentemente, para a AD.

3. Os Anos 2000: vicissitudes da estratégia e a onda conservadora pós-2013

Na virada dos anos 2000, estavam claros os contornos de um processo que, apesar de jamais ter sido planejado em sua dimensão macro, ou coordenado desde um lugar comum, trazia marcas da minoritização evangélico-pentecostal, cujas características enumerei acima. Avançou a *profissionalização* das estruturas de campanha e o monitoramento de mandatos das grandes estruturas denominacionais, mas manteve-se a *pulverização das candidaturas* não corporativas, com ou sem apoio de igrejas. Manteve-se a *dispersão partidária* das candidaturas (15 parti-

dos diferentes, em 1998), com concentração das bem-sucedidas em dois partidos (Partido Social Cristão-PSC, controlado pelas Assembleias de Deus, e Partido Republicano Brasileiro-PRB, controlado pela IURD). Manteve-se, ainda, a despeito do crescimento numérico, a sub-representação tanto do número de candidatos quanto do número de eleitos em relação ao total da população evangélica, com persistente distribuição espacial assimétrica do voto evangélico, em plano nacional.

Mesmo considerando que o argumento do carisma institucional, em Oro, se restringiu à IURD, é possível dizer que ele não foi o ponto de partida de todas as estratégias pentecostais e não foi garantia de sucesso destas, distribuindo-se de forma assimétrica, em seus resultados, entre as igrejas e ao longo do tempo (BURITY, 2006). Pode-se mesmo dizer que, apesar de as candidaturas corporativas terem mais chances de sucesso, o número de deputados *eleitos* sem apoio institucional formal de igrejas tem, desde 2002, oscilado de forma mais positiva do que o dos apoiados oficialmente. Mais concretamente, aquele número caiu menos do que o das candidaturas oficiais entre 2002 e 2006 e cresceu mais intensamente desde então, em termos comparativos (LACERDA; BRASILIENSE, 2018, p. 169).

Nessa direção, trabalhos quantitativos recentes, a partir de bases de dados muito mais amplas do que as construídas de modo qualitativo, têm evidenciado a importância de considerar as candidaturas *malogradas*, muito numerosas (LACERDA, 2017, 2018). Entre 2002 e 2018, o avanço significativo da estratégia eleitoral pentecostal não apenas não foi replicado pela maioria das igrejas que tentaram emulá-la, como o grande número de candidaturas sem identificação de igreja (acima de 40%) e malsucedidas (cerca de 50%, em geral) indica tratar-se de um processo altamente fragmentado no momento da competição eleitoral e seletivo/desigual em seus resultados (LACERDA; BRASILIENSE, 2018, p. 170–172). Já Rodrigues-Silveira e Cervi foram além e confirmaram a correlação entre diversidade denominacional e propensão à eleição de candidatos evangélicos (RODRIGUES-SILVEIRA; CERVI, 2019).

Estes estudos revelam os limites reais da estratégia de construção de uma representação *substantiva* do povo evangélico e expõem a natureza *hegemônica* do discurso “dos evangélicos”. Ou seja, não é o povo evangélico que está massivamente representado nessa elite parlamentar, mas um discurso sobre os evangélicos, articulado por lideranças pentecostais, que se tornou predominante e dirigente, para dentro e para fora do campo.

Mas, houve elementos novos, neste período: (a) a criação da Frente Parlamentar Evangélica, em 2003, que viria a ter um papel importantíssimo de visibilização da elite parlamentar e pastoral evangélica; (b) o envolvimento de parlamentares em repetidos casos de corrupção, como nos casos do bispo Carlos Rodrigues, mentor do projeto iurdiano (2004), de vários deputados envolvidos no “escândalo das sanguessugas” (2006) ou do ex-presidente da Câmara, Eduardo Cunha (2016); (c) um aparente protagonismo assumido na condução das pautas (morais) conservadoras nos governos Temer e Bolsonaro, que tem dado a impressão de uma atuação em bloco da bancada evangélica (BURITY, 2018); (d) a crescente articulação de um discurso evangélico “de esquerda”, bastante plural (teológica e politicamente), em claro contraponto à hegemonia pentecostal.

Essas características do processo levantam uma outra questão relevante: a da composição e representatividade dessa agência política. Interpretações superficiais têm visto essa representação como *correspondente* a uma identidade evangélica homogênea (expressa no uso generalizante do termo “os evangélicos”), para além do notável perfil fissiparo das igrejas evangélicas brasileiras – particularmente no contexto pentecostal. No entanto, a análise precedente permite-nos por seriamente em xeque as ideias de (a) uma identidade evangélica homogênea e estável, representada pela voz das “bancadas evangélicas” nos distintos níveis federativos; e (b) um projeto coeso e consistente, construído previamente e implementado ao longo do período, com vistas ao controle político da sociedade.

Somando-se a isso a existência de setores evangélicos (denominações históricas, igrejas independentes e grupos de membros mobilizados por afinidade atravessando fronteiras denominacionais) *não alinhados* com a estratégia eleitoral pentecostal⁵, pode-se levantar a hipótese de que o resultado agregado de quatro décadas de publicização pentecostal -evangélica é a *constituição de uma elite parlamentar e pastoral*, que só na última década construiu um “programa” que vem se armando e refazendo em seus conteúdos, mas que jamais unificou a todos (nem mesmo os vitoriosos), ao sabor de alianças recentes, heterogêneas e conjunturais.

É certo que o perfil dessa elite tem mantido referências básicas no discurso cristão conservador, cada vez mais incluindo grupos e parlamentares católicos e outras filiações religiosas rejeitadas pelos pentecostais no âmbito das disputas proselitistas, mas acolhidas taticamente nas disputas políticas, como espíritas, judeus e cristãos nominais. E nos últimos anos, esse perfil tem se aproximado ativamente de movimentos conservadores em escala global, caracterizando-se como uma espécie de “ecumenismo” e mesmo “diálogo interreligioso” de direita. Mas estamos, em todo caso, a falar de uma elite *político-religiosa*. Esta hipótese dialoga com referências múltiplas, que adotam terminologias e abordagens teóricas distintas da minha, nas quais aparecem noções como elite, minoria ou identidade subcultural, quer em relação ao Brasil, à América Latina ou outros contextos (CONNOLLY, 2008; GERARDI, 2016; MARIANO, 2016; GERARDI; ESPINOZA, 2018; ALTHOFF, 2018).

Esta elite não é exclusivamente parlamentar, mas é neste nível que sua voz tem sido mais audível, sua *mise-en-scène* mais espetacularizada e mais explícita sua pretensão de representatividade. Por outro lado, é elite pastoral num duplo sentido: é predominantemente controlada por pastores e bispos de igrejas, como já indiquei acima, a propósito do PSC e

5 Refiro-me aqui tanto à via cívico-radical – da incidência pública, do ativismo através da participação em organizações de base, conselhos e fóruns de políticas públicas e redes transnacionais – quanto à militância partidária de base ou candidaturas a partir de bases não-eclesiais.

PRB, mesmo que sejam muitos os parlamentares leigos; e é constituída a partir de estratégias fortemente hierárquicas, com pouquíssimo espaço para emergência de lideranças leigas *autônomas*. Também é pastoral no sentido de que inclui um grupo de clérigos atuantes no debate público e nas negociações, sem serem eles mesmos candidatos. Não se trata de um mero agregado, resultante da representação política construída, mas de um grupo que se vê e se manifesta como porta-voz de bases sociais amplas, ainda que contestadas.

Nos últimos anos, essa elite passou a expressar-se com crescente confiança *em nome de todos os evangélicos*, desqualificando as vozes dissidentes teológica e politicamente e invocando uma imagem de pujança, sucesso eleitoral e representatividade sociocultural, cuja admissão pelos demais atores se transforma retroativamente em confirmação de uma autoridade moral e política, uma *hegemonia* intraevangélica e “*cristã*” (MACHADO; BURITY, 2014, p. 613–615). A nomeação de uma elite parlamentar e pastoral evangélica nos ajuda a qualificar tanto o caráter político do processo (uma construção de hegemonia intraevangélica *como* projeto e não *a partir de* um projeto pré-existente) quanto sua legitimidade última (um *discurso* particular, articulado em torno de um *grupo* particular, produzindo um efeito hegemônico não isento de contestação).

Além da manutenção da performance eleitoral parlamentar federal, neste último período, os evangélicos ampliaram sua presença em câmaras municipais (CARVALHO JR.; ORO, 2017) e assembleias estaduais, mas, no cômputo geral, os evangélicos continuam sub-representados em relação ao Censo de 2010 (22,2%), embora melhor representados do que outras minorias, como negros, mulheres ou religiões afro-brasileiras.

O take-off da atuação parlamentar se deu, como vimos, a partir de meados dos anos 1980, quando a cultura política brasileira também começou a receber o impacto do discurso neoliberal via organismos multilaterais financeiros e de apoio ao desenvolvimentos e difusão dos modelos norte-americano (reaganismo) e britânico (thatcherismo). Assim, a elite parlamentar evangélica que se constituiu nessa fase começou a so-

frer influência do ideário neoliberal. Mas a cupidez, glorificação do consumismo e o agressivo antiestatismo da primeira fase de penetração do neoliberalismo não atraíram muita gente nas igrejas evangélicas, sendo a teologia da prosperidade e as próprias igrejas neopentecostais, especialmente a IURD, vistas com muita desconfiança pelos demais evangélicos (inclusive assembleianos) até o fim da década de 1990.

Foi a conjuntura de crise do lulismo que ensejou a construção dessa confluência entre o projeto político eleitoral dos pentecostais (montado originalmente sobre outros objetivos, ao largo de uma ideologia econômica específica) que deu plausibilidade à descolagem entre pentecostais e discursos de centro-esquerda fundados nas ideias de provisão social e de políticas diferencialistas e pró-minorias.

Do ponto de vista da agenda pública e do debate legislativo, a expressão mais acabada (apesar de canhestra e heteróclita) dessa adoção do neoliberalismo aparece com o “Manifesto à Nação”, lançado pela Frente Parlamentar Evangélica, em 2016. Já a pauta moral estava presente desde 1986, embora o momento mais polêmico ocorreu em 2013, quando o deputado Marcos Feliciano assumiu a presidência da Comissão de Direitos Humanos da Câmara Federal.

Nesse contexto, Almeida fala de três linhas de força que servem ao fortalecimento dessa presença pentecostal na atual conjuntura – a econômica (discurso do empreendedorismo), a moral (oposição a direitos sexuais e reprodutivos, igualdade de gênero e direitos LGBT) e a repressiva/punitiva (reagindo ao pluralismo de valores e à escalada da insegurança e da violência urbana: crítica ao desarmamento, defesa da censura, da redução da maioria penal, de leis mais duras contra o crime, etc.). Para ele, porém, corroborando o argumento aqui desenvolvido, apesar de diretamente presentes nesses embates, os evangélicos não comparecem aí como uma força monolítica e unificada em um só programa (ALMEIDA, 2017).

Este último período, parece, finalmente, dar substância a reiterados temores de uma “confessionalização da política” ou à materialização de

um “voto confessional”. São expressões tentadoras, por sinalizarem para o efeito agregado desses múltiplos agenciamentos de uma vontade de representação evangélica na política e na cultura brasileiras. Ao dar crédito à voz da própria elite parlamentar e pastoral evangélica e suas ressonâncias na mídia, tudo indicaria estarmos num processo de apagamento da laicidade, de restrição da pluralidade cultural e religiosa (associada ao tema da “intolerância religiosa”) e a uma regressão a uma era de obscurantismo e sujeição à autoridade da religião. Espero que o argumento aqui desenvolvido permita ao/à leitor/a entender por que nenhuma das duas expressões procede. De um lado, não se pode falar de “confessionalização” quando se trata de uma aliança de forças seculares e religiosas e, entre as últimas, de uma convergência de distintas matrizes religiosas – nem mesmo exclusivamente cristãs. A retórica da “maioria cristã” é um elemento de legitimação do discurso político-religioso de evangélicos, católicos e espíritas conservadores, não um dado objetivo incontestado. Por tudo que se viu até aqui, a maioria demográfica de pessoas cristãs não define, em si, nenhum programa político homogêneo; nem identifica agentes com atitudes e comportamentos largamente convenientes. O vínculo entre religião e política na América Latina é tão longo quanto é crescente a pluralização das posições sobre o que isso implica.

De outro lado, a ideia de um “voto confessional”, mesmo se aplicado ao voto evangélico, desconsidera que nenhum candidato evangélico foi jamais eleito exclusivamente com votos de evangélicos e que há uma tendência de crescimento do número de candidaturas sem apoio oficial que, embora menos bem-sucedidas que as oficiais, expressam a diversidade denominacional e apelam a bases religiosas e não-religiosas. A força dos evangélicos na presente conjuntura não lhes conferiu a liderança do processo e as repetidas expressões de humildade do presidente, ajoelhado e recebendo a benção de bispos, apóstolos e pastores, em nada retira dele o protagonismo. É certo que a defesa da religião é parte da retórica conservadora em vários países. Mas apenas os ingênuos deixarão de perceber que se trata de um alibi para a desautorização do

dissenso político e a negação de direitos conquistados recentemente por minorias étnicas e sexuais e pelas mulheres. A “confessionalização” aqui é vontade de poder, não realidade estabelecida.

Uma nota final

Ainda não sabemos, os cientistas sociais, tanto como pareceria sobre os evangélicos brasileiros: sua historiografia ainda é muito lacunar e largamente convencional, com poucas incursões pela história social e cultural do protestantismo brasileiro; representações estereotípicas ou construídas por setores do próprio campo evangélico são assumidas e reproduzidas em trabalhos acadêmicos e certamente pela mídia secular e elites políticas e culturais; extrapolações de posições doutrinárias para a caracterização de um suposto *ethos* homogêneo e de discursos hegemônicos para a caracterização de um projeto político unificado pre-existente, que apenas se tornaria mais explícito hoje, descontando-se a instabilidade desse tal projeto e sua contestação interna e externa; o grosso da produção acadêmica é contemporânea, coincidente com a própria emergência evangélico-pentecostal. Estes são indicadores de nossa ignorância. Não seria de admirar que este conhecimento limitado também nos confrontasse com o caráter relativamente recente desses desenvolvimentos, os quais ainda estão longe de ter encontrado seu desfecho.

O itinerário que apresentei neste capítulo, admitidamente, não é exaustivo. Mas sugere duas coisas:

a) que, numa concepção que reconhece a pluralidade irreduzível do social e a abertura e reversibilidade da história, a ideia de *itinerário* não deve ser pensada como o desdobramento de uma potencialidade já presente ou oculta na origem. Se a história é processo e a sociedade nunca se completa como totalidade, a identidade do termo “evangélicos” e as formas de sua presença pública não estão definidas pelo passado ou

pelos elementos originários da sua “chegada” ao Brasil. Um itinerário, neste entendimento, constitui-se em processo aberto e abre mais de um caminho. A narrativa apresentada assinala momentos críticos, cujo futuro não está assegurado como mera continuidade ou aprofundamento do presente. Ainda que venha a sê-lo, o será num contexto em que outras forças e outros discursos disputarão a (auto)reprodução do “projeto”. Os evangélicos não serão os mesmos, como resultado. Nem seus interlocutores, adversários e inimigos.

b) parece-me patente a existência de três inflexões no processo descrito: a primeira, passando da condição de subalternidade e marginalidade para uma de asserção minoritária compatível com demandas por inclusão e justiça para os/as demais subalternos/as – da minoria excluída à minoria com pretensões de ser parte do povo nacional (o “primeiro século”); a segunda, passando da hegemonia da representação assumida pelas igrejas históricas para a hegemonia da representação assumida pela maioria pentecostal, superando o interregno de três décadas em que a maioria numérica não se traduziu em direção moral e política dos evangélicos pelos pentecostais; a terceira, implicando numa derrota interna, seja do protestantismo histórico, seja do projeto pentecostal dos anos de 1980 (expansivo, ancorado e definido pelas condições da democratização pós-ditadura), em favor de um projeto, agora sim, nomeado e dirigido por uma elite parlamentar e pastoral, de caráter reativo, regressivo e de alinhamento com um crescente movimento transnacional de direita religiosa e política que retira muito da especificidade *evangélica e brasileira* do referido projeto.

Esta terceira inflexão não só coincide com a derrota política dos setores de centro-esquerda no Brasil como é um de seus ingredientes. Mas seu caráter recentíssimo (retroagindo a no máximo 2010/2011) e sua contextualidade transnacional nos aconselham a não cair prematuramente numa espiral de “luta contra o objeto”. Uma coisa é nosso lugar,

dentro ou fora do campo evangélico, disputando narrativas e hegemonia de processos sociopolíticos mais amplos. Outra coisa é o contrabando dessas lutas para nossa leitura sócio-histórica dos fenômenos aqui tratados. O segundo movimento não é ditado pela textura do primeiro, e pode nos induzir a precipitações e erros estratégicos nos dois *fronts*.

Referências

- ALMEIDA, R. DE. A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo. **Cadernos Pagu**, n. 50, p. e175001, 2017.
- ALTHOFF, A. Right-wing populism and religion in Germany: Conservative Christians and the Alternative for Germany (AfD). **Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik**, v. 2, n. 2, p. 335–363, 2018.
- ALVES, R. A. **Dogmatismo & tolerância**. São Paulo: Loyola, 2004.
- BOHN, S. R. Evangélicos no Brasil: perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral. **Opinião Pública**, v. 10, n. 2, p. 288–338, 2004.
- BURITY, J. Religião, voto e instituições políticas: notas sobre os evangélicos nas eleições de 2002. In: BURITY, J.; MACHADO, M. DAS D. C. (Eds.). . **Os votos de Deus: Evangélicos, política e eleições no Brasil**. Recife: Massangana, 2006. p. 180–213.
- BURITY, J. **Fé na revolução: protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro, 1961-1964**. [s.l.] Editora Novos Diálogos, 2011.
- BURITY, J. Minoritization and Pluralization: What Is the “People” That Pentecostal Politicization Is Building? **Latin American Perspectives**, v. 43, n. 3, p. 116–132, 2016.
- BURITY, J. Authority and the In-common in Processes of Minoritisation: Brazilian Pentecostalism. **International Journal of Latin American Religions**, v. 1, n. 2, p. 200–221, 2017.
- BURITY, J. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? In: ALMEIDA, R. DE; TONIOL, R. (Eds.). . **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: Análises conjunturais**. Campinas: EdUnicamp, 2018. p. 15–66.
- CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Biografia do Deputado(a) Federal Levy Tavares**. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/deputados/131296/biografia>>. Acesso em: 8 set. 2019.

CAMPOS, L. S. Os políticos de Cristo: uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil. In: BURITY, J.; MACHADO, M. DAS D. C. (Eds.). . **Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil**. Recife: Massangana, 2006. p. 29–89.

CARVALHO JR., E. T.; ORO, A. P. Eleições municipais 2016: Religião e política nas capitais brasileiras. **Debates do NER**, v. 18, n. 32, p. 15–68, 2017.

COLLINS, K. J. **Power, Politics and the Fragmentation of Evangelicalism: From the Scopes Trial to the Obama Administration**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2012.

CONNOLLY, W. E. **Capitalism and Christianity, American Style**. Durham: Duke University, 2008.

CORTEN, A. O pentecostalismo transnacionalizado no contexto teológico-político. **Horizontes Antropológicos**, v. 7, n. 15, p. 149–160, 2001.

COWAN, B. A. “Nosso Terreno”. Crise moral, política evangélica e a formação da ‘Nova Direita’ brasileira. **Varia História**, v. 30, n. 52, p. 101–125, 2014.

FRESTON, P. **Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment**. Tese de doutorado em Sociologia—Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993.

GERARDI, D. A. Parlamentares evangélicos no Brasil: perfil de candidatos e eleitos a deputado federal (1998-2014). **Newsletter do Observatório de Elites Políticas e Sociais do Brasil**, v. 3, n. 14, p. 1–18, 2016.

GERARDI, D. A.; ESPINOZA, F. La emergencia de la élite evangélica en el actual proceso democrático de Brasil. **Revista Direitos Fundamentais & Democracia**, v. 23, n. 1, p. 186–214, 2018.

KYLE, R. **Evangelicalism: An Americanized Christianity**. New Brunswick/London: Transaction Publishers, 2009.

LACERDA, F. Evangelicals, Pentecostals and political representation in Brazilian legislative elections (1998-2010). **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 93, 2017.

LACERDA, F. Assessing the Strength of Pentecostal Churches’ Electoral Support: Evidence from Brazil. **Journal of Politics in Latin America**, v. 10, n. 2, p. 3–40, 2018.

LACERDA, F.; BRASILIENSE, J. M. Brasil: la Incursión de los Pentecostales en el Poder Legislativo Brasileño. In: PÉREZ GUADALUPE, J. L.; GRUNDBERGER, S. (Eds.). **Evangélicos y Poder en América Latina**. Lima, Perú: Konrad Adenauer Stiftung/Centro de Estudios Social Cristianos, 2018. p. 141–180.

MACHADO, M. D. C.; BURITY, J. (EDS.). **Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil**. Recife: Massangana, 2006.

MACHADO, M. D. C.; BURITY, J. A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos. **Dados**, v. 57, n. 3, p. 601–631, set. 2014.

MAFRA, C. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MARIANO, R. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: Secularização e pluralismo em debate. **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, v. 16, n. 4, p. 708–726, dez. 2016.

MARIANO, R.; PIERUCCI, A. F. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. **Novos estudos CEBRAP**, n. 34, p. 92–10, 1992.

NOLL, M. A. Defining Evangelicalism. In: LEWIS, D. M.; PIERARD, R. V. (Eds.). . **Global Evangelicalism: Theology, History & Culture in Regional Perspective**. Downers Grove: InterVarsity, 2014. p. 17–37.

ORO, A. P. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 18, n. 53, p. 53–69, out. 2003.

ORO, A. P. Religião e política no Brasil. **Cahiers des Amériques latines**, n. 48–49, p. 204–222, 2005.

ORO, A. P. A Igreja Universal e a política. In: BURITY, J.; MACHADO, M. DAS D. C. (Eds.). . **Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil**. Recife: Massangana, 2006. p. 119–147.

PIERUCCI, A. F. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. In: **Ciências Sociais Hoje, 1989**. São Paulo: Anpocs/Vértice, 1989. p. 104–132.

REILY, D. A. **História documental do protestantismo no Brasil**. São Paulo: ASTE, 1984.

RODRIGUES-SILVEIRA, R.; CERVI, E. U. Evangélicos e voto legislativo: Diversidade confessional e voto em deputados da bancada evangélica no Brasil. **Latin American Research Review**, v. 54, n. 3, p. 560–573, 2019.

SHAULL, R. **De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação**. São Paulo: Sagarana/CEDI/CLAI/Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1985.

***Players* evangélicos na crise brasileira (2013-2018)**

Ronaldo de Almeida¹

Resumo

Por ser base social e cultural para boa parte das transformações em curso no Brasil, os evangélicos têm tido uma importância crescente na conjuntura política atual. Este capítulo trata da atuação de alguns *players* políticos evangélicos na crise brasileira eclodida com os protestos de rua em 2013 e que culminou na eleição de Jair Bolsonaro em 2018. O objetivo é mostrar como parcelas mais hegemônicas do evangelismo são constitutivas e constituintes do conservadorismo crescente no país.

Introdução

Este texto analisa alguns *players* políticos evangélicos na crise brasileira que foi desencadeada com os protestos de rua de junho de 2013, polarizada nas eleições de 2014, aprofundada com o impeachment de Dilma Rousseff, em 2016, e cujo desdobramento mais recente foi a eleição de um político de extrema direita, em 2018. A proposta deste capítu-

1 Professor Livre-docente da Universidade Estadual de Campinas; Possui bacharelado em Ciências Sociais, mestrado em Antropologia Social, doutorado em Ciência Social (Antropologia Social), e pós-doutorado na École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris. É pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento e do Laboratório de Antropologia da Religião.”

lo é seguir o fluxo dos acontecimentos e dos processos mais estruturais e significativos do período entre meados de 2013 e final de 2018, identificando alguns atores e ações evangélicas com maior visibilidade pública e que se encontram posicionados do centro à extrema-direita do espectro político. Isto porque parcelas predominantes do segmento evangélico é constituído e constituinte do que tem sido chamada de “onda conservadora”. Não pretendo tratar a conjuntura como pano de fundo da ação de players evangélicos, mas situa-los em meio aos processos em curso no Brasil – e também fora dele.

1. Da fratura à polarização (2013-2014)

O ciclo de protestos de rua de junho de 2013 foi o momento de eclosão de uma crise política generalizada no Brasil. Na verdade, os protestos com diferentes pautas já estavam em curso antes de junho de 2013, mas a partir deles houve uma inflexão política significativa que foi interpretada amplamente naquele momento como uma “crise de representação”.

Sinteticamente, aqueles que foram às ruas em 2013 compuseram uma massa razoavelmente pulverizada com inúmeras bandeiras e reivindicações, mas que pesquisas posteriores demonstraram a predominância de pelo menos três grandes correntes de opinião: a) à direita do governo Dilma, aqueles com discurso patriótico contra a própria atividade política e proferido em retórica nacionalista, anticomunista e, em casos mais graves, militarista; b) os que aprofundaram as reivindicações por demandas sociais e se colocaram à esquerda do governo Dilma Rousseff; c) e, contra o sistema, as performances autonomistas dos black blocs, anarquistas, coletivos alternativos etc. que questionaram as hierarquias de poder, fossem à direita ou à esquerda (Alonso, 2017; Pinto, 2017).

Concomitante à eclosão dos protestos, mas sem vínculos diretos com eles, lideranças evangélicas já haviam programado uma manifestação em Brasília, no dia 05 de junho, com cerca de 40 mil pessoas, segundo a estimativa da polícia militar. O evento teve como expoente o

Pastor Silas Malafaia da Assembleia de Deus Vitória em Cristo. O lema da manifestação foi “Liberdade de expressão e de religião, pela família e pela vida”. A manifestação era, sobretudo, uma reação ao projeto de lei apresentado pelo deputado federal Jean Wyllys (PSOL/RJ) que condenava a homofobia.

O projeto de Wyllys era uma reação ao projeto chamado “Cura Gay”, do deputado federal Pastor Marcos Feliciano, da Assembleia de Deus Ministério do Avivamento, que propunha a suspensão do trecho da resolução do Conselho Federal de Psicologia de 1999, segundo o qual é proibido o tratamento psicológico da homossexualidade com a finalidade de controlá-la ou eliminá-la. O evento evangélico, entretanto, não estava propriamente em sintonia com as reivindicações de redução da tarifa de ônibus que desencadearam os protestos de rua e nem com outras pautas que foram aparecendo naquele momento, como a “defesa do Estado laico” (uma das bandeiras dos protestos de 2013).

Na verdade, os evangélicos apareceram em junho de 2013 como alvo dos manifestantes que reivindicavam a laicidade do Estado e criticavam as pautas dos costumes de evangélicos e católicos no Congresso Nacional. Como exemplo, a eleição do deputado Pastor Marcos Feliciano para a presidência da Comissão de Direitos Humanos e Cidadania (CDHM) da Câmara dos Deputados, no início de 2013, antes mesmo do primeiro ciclo de protestos em junho daquele ano. A partir desta posição institucional, o deputado-pastor pautou uma série de questões de ordem moral (aborto, casamento gay e adoção de crianças por estes casais, entre outros), mudando o perfil da CDHM, que historicamente era orientada para questões relativas aos direitos sociais, às liberdades individuais e às diferenças culturais².

2 Merecem destaque os poucos projetos apresentados pelos deputados do PRB, partido ligado à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), na Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) da Câmara dos Deputados, que é alvo da ação preferencial das Assembleias de Deus (Gonçalves, 2016). Os interesses da IURD envolvem mais as gestões dos negócios, principalmente nos meios de comunicação.

Durante os protestos de junho de 2013, Feliciano e sua pauta conservadora foram um dos alvos das ruas por sua atuação na CDHM, mas, meses depois, ele desfilou com destaque na grande manifestação de rua Marcha para Jesus, em São Paulo, com uma camiseta com a inscrição “Eu represento vocês”. E, na eleição de 2014, Feliciano foi reeleito deputado federal em terceiro lugar pelo estado de São Paulo. A diagnosticada crise de representação não atingiu o candidato evangélico, que declara falar em nome dos evangélicos.

Como esperado em todas as mobilizações de rua, o fôlego começou a arrefecer. Isto se deu no final de junho de 2013. O declínio das mobilizações, no entanto, deixou como saldo uma profunda fratura entre a sociedade e o sistema político. Não que a representação política já não fosse um problema para o país, mas o evento produziu uma consciência do descompasso e aprofundou o descontentamento com a política institucionalizada.

A aparente dispersão dos protestos foi configurando progressivamente uma polarização entre as duas primeiras correntes de opinião elencadas anteriormente (patriotas e socialistas) durante o segundo semestre de 2013 e todo o ano de 2014. A terceira corrente (a autonomista) foi sendo desarticulada por uma série de medidas de segurança nacional adotadas pelos governos federal e estaduais em função da Copa do Mundo no Brasil, em 2014, e, posteriormente, dos Jogos Olímpicos na cidade Rio de Janeiro, em 2016. Tais medidas foram preventivamente repressivas seguindo o padrão imposto pela economia dos “grandes eventos globais” nos países-sede.

Para complexificar ainda mais o ano de 2014, uma outra variável entrou na dinâmica política, cujos efeitos aprofundaram ainda mais a fratura entre sistema político e as percepções políticas da população. Em 17 de março, a Polícia Federal iniciou uma série de investigações que foi nomeada de “Operação Lava Jato”, que englobou a investigação da Polícia Federal (PF), o indiciamento do Ministério Público (MP) e o julgamento do poder Judiciário dos crimes de corrupção envolvendo agentes políticos. Na verdade, a Lava Jato foi configurando um processo

jurídico-político amplo, que mobilizou, além dos atores legais (PF, MPF e Judiciário), o apoio dos meios de comunicação e da população em torno do *combate à corrupção*. Ela foi se tornando o vetor central do amplo processo que conferiu protagonismo ao Ministério Público e a juízes de primeira instância do Poder Judiciário como o juiz Sérgio Moro. Algumas das principais características da crise brasileira foram a crescente judicialização da política e a politização da Justiça, cujo resultado tem sido não só o combate à corrupção de políticos, mas a desqualificação e criminalização da própria política.

Isto foi ficando mais evidente quando os escândalos começaram, de fato, a atingir o núcleo central do poder federal após as eleições de 2014. Até ali, a identificação dos corruptos estava mais restrita aos corruptores do meio empresarial e aos quadros técnicos dos partidos que ocupavam cargos de confiança, e, como elo de ligação, os *doleiros* que faziam a “lavagem” das propinas.

Se no início das manifestações em 2013 o alinhamento político estava ausente em meio à profusão de reivindicações e pautas, a campanha eleitoral de 2014, sobretudo a presidencial, foi extremamente polarizada, o que se refletiu na pequena diferença de votos entre Dilma Rousseff e Aécio Neves (51,54% a 48,36%), bem como no aprofundamento da crise política. Vale acrescentar que a polarização política do sistema político estendeu-se para as relações interpessoais como efeito do processo eleitoral conflituoso e, acima de tudo, do uso das redes sociais, sobretudo o Facebook e o Twitter.

Marina Silva, evangélica da Assembleia de Deus, apresentou-se em 2014 como a terceira via à oposição PSDB x PT que protagonizava as eleições presidenciais desde 1994. Assim como ocorreu nas eleições de 2010, Marina, pelo Partido Socialista Brasileiro (PSB) chegou em terceiro lugar, em 2014. Pelas sondagens de opinião da época, ela tenderia a ganhar no segundo turno independentemente do adversário, pois receberia boa parte dos votos do terceiro colocado. Assim, o mais vantajoso para PT e PSDB, sobretudo em 2014, foi tirá-la do segundo turno. Para tanto, sua

identidade religiosa foi usada para aumentar-lhe a rejeição, tanto nos setores à direita como à esquerda. No Brasil, quase sempre, ser evangélico representa uma sólida base de votos para eleições proporcionais, mas um teto para as majoritárias.

Vale observar que em todas as eleições presidenciais desde a redemocratização nas quais existiam candidatos evangélicos, a religião foi densamente tematizada. Curiosamente, em 2006, o tema foi abordado muito tangencialmente, mesmo existindo naquele momento uma versão bastante difundida de que Geraldo Alckmin, que foi para o segundo turno, era católico e membro do Opus Dei. O catolicismo Opus Dei de Geraldo Alckmin e o segmento da Teologia da Libertação do PT (Partido dos Trabalhadores) pouco repercutiram em 2006 pelo efeito de invisibilidade do catolicismo na esfera pública (Almeida, 2010).

De forma resumida, as eleições de outubro de 2014 tiveram dois resultados centrais polarizados que aprofundaram a crise política, eclodindo posteriormente no segundo ciclo de protestos, em março e abril de 2015. Primeiro, à esquerda, ocorreu a reeleição da candidata do PT, Dilma Rousseff. Segundo, à direita, houve a eleição de um Congresso Nacional formado por deputados e senadores considerados de perfil predominantemente conservador, fisiológico e corrupto. Dos 513 deputados federais eleitos, 72 eram evangélicos, e dos 81 senadores, 3 eram evangélicos.

2. A escalada do golpe (2015-2017)

O primeiro ato da nova legislatura da Câmara dos Deputados, em fevereiro de 2015, foi a eleição do seu presidente: o deputado Eduardo Cunha (PMDB/RJ), membro da Igreja Assembleia de Deus Madureira, que se tornou o primeiro evangélico pentecostal a ficar na linha sucessória da presidência da República, após a redemocratização do país em 1985. Ele foi mais longe do que os evangélicos Anthony Garotinho, em 2002, e Marina Silva, em 2010 e 2014, quando nem chegaram ao segun-

do turno das eleições presidenciais. Os três pertenciam à Assembleia de Deus quando concorreram, mas Cunha alcançou essa posição, em boa medida, por ser liderança do PMDB, cujo domínio maior é no poder Legislativo, onde atua como contrabalanço na disputa pelo Executivo entre dois grandes partidos nacionais, PT e PSDB.

Dilma Rousseff, por sua vez, começou o segundo mandato, em 2015, com o pedido de impeachment para ser apreciado pela Câmara dos Deputados feito pelo candidato derrotado na eleição Aécio Neves. A vitória nas urnas deu sobrefôlego ao modelo desenvolvimentista redistributivo petista, mas nos primeiros meses de gestão, em 2015, transformou-se em uma oscilante política econômica que, em linhas gerais, era recessiva, sempre aquém do que desejavam os setores do mercado, os quais pediam a contenção dos gastos públicos: basicamente, a limitação das políticas sociais. Esta oscilação foi muito explorada pelos opositores e pelos grandes meios de comunicação a ponto de consolidar a opinião de que havia ocorrido um estelionato eleitoral por parte de Dilma Rousseff.

O segundo mandato de Dilma (de janeiro de 2015 ao impeachment em abril de 2016) foi marcado pelo confronto aberto com Eduardo Cunha, presidente da Câmara dos Deputados. Na verdade, o andamento da Operação Lava Jato começou a enredar diversos políticos, principalmente do PT e do PMDB, em torno de empresas públicas como a Petrobrás, Furnas, Porto de Santos e outras mais. O cientista político Fernando Limongi resume da seguinte maneira as motivações de Cunha para aceitar e dar prosseguimento ao pedido de impeachment feito por Aécio Neves: “Cunha nunca escondeu sua real motivação. O que ele buscava era proteção contra a Lava Jato, proteção que o governo não quis ou não pôde lhe assegurar.” (LIMONGI, 2017, p. 6).

O poder de Eduardo Cunha ancorou-se na capacidade de coordenação política de uma base parlamentar (religiosa e não-religiosa) eleita, em parte, graças aos financiadores de campanha que ele viabilizou. O chamado “Centrão”, composto em grande medida por políticos conside-

rados fisiológicos, estava sob a forte liderança da presidência da Câmara dos Deputados. Graças a uma forte sustentação parlamentar, mesmo com provas contundentes de atos de corrupção contra si, Cunha só foi afastado da presidência da Câmara pelo Supremo Tribunal Federal depois da votação do impeachment na Câmara dos Deputados. Depois do afastamento, ele foi preso pela Polícia Federal e se encontra assim até o momento.

Sem Cunha e seus interesses em jogo, o pedido de impeachment feito pelo PSDB, logo após o término da eleição, não teria prosperado (LIMONGI, 2016). Ao final da sessão na Câmara dos Deputados, 367 votaram a favor da abertura do processo de impeachment, 137 contrários, sete abstenções e duas ausências. Dos 68 deputados federais evangélicos em 2016, 2 estavam ausentes, 4 votaram contra e 62 a favor do impeachment de Dilma Rousseff. Posteriormente foram realizadas duas sessões no Senado Federal: a primeira para a aceitação do processo, por maioria simples, no dia 12 de maio, e a segunda para o julgamento final, no dia 31 de agosto de 2016, que resultou na condenação de Dilma Rousseff por 61 senadores a favor e vinte contrários.

Vale destacar o voto a favor do impeachment do então senador Bispo Marcelo Crivella (PRB/RJ), sobrinho do bispo Edir Macedo. Crivella e o PRB (Partido Republicano Brasileiro) participou dos governos petistas desde 2002 e foi um dos últimos partidos a abandonar o governo Dilma a poucas semanas da votação na Câmara. Crivella foi ministro da Pesca no primeiro mandato de Dilma, entre 2012 e 2014. Posteriormente, o PRB assumiu o Ministério dos Esportes e a responsabilidade de realizar as Olimpíadas, em 2016 (ALMEIDA, 2017). Um dos últimos movimentos políticos de Dilma foi procurar o bispo Macedo para que o PRB não abandonasse a coalisão. Macedo teria dito, apenas, que oraria por ela e seu governo.

Após a destituição de Dilma Rousseff, o vice-presidente Michel Temer assumiu a presidência, e os poderes Executivo e Legislativo alinharam-se em torno de mudanças econômicas e revisão de direitos

constitucionais. Os parlamentares evangélicos, regra geral, foram de sustentação do governo Temer. Crivella e o PRB deslizaram sem sobressaltos da coalizão presidida pelo PT para a do PMDB pós-impeachment. No governo Temer, o deputado federal bispo Marcos Pereira, da Igreja Universal, assumiu o ministério da Indústria, Comércio Exterior e Serviços, depois de ter sido cotado para o Ministério da Ciência e Tecnologia (MCT) – esta ideia foi abortada porque ficaria estranho um religioso dirigindo o MCT.

3. A nova polarização (1º turno de 2018)

As eleições de 2018 foram aguardadas com muitas incertezas e especulações. O principal fato político pré-eleição foi a prisão do ex-presidente Lula ordenada pelo juiz Sérgio Moro. Apesar dessa dispersão inicial de candidaturas, o polo petista havia mantido seu eleitorado mesmo com a prisão de Lula, que permanecia o líder das pesquisas. Além disso, segundo pesquisas de opinião, o PT continuava a ser o partido com o qual as pessoas mais se identificavam, mesmo com os escândalos de corrupção. Com um piso eleitoral consistente, a estratégia foi manter Lula na disputa eleitoral até quando o TSE (Tribunal Superior Eleitoral) permitisse, para só então indicar como substituto o candidato a vice-presidente, Fernando Haddad, também do PT. Quando a candidatura de Lula foi finalmente indeferida, Haddad assumiu a sua posição e o Partido Comunista do Brasil (PC do B) ocupou a candidatura à Vice-Presidência, com Manuela d'Ávila. Isso só se concretizou a praticamente um mês da votação do primeiro turno.

Dos candidatos à Presidência, três estavam implicados diretamente com o segmento evangélico: Cabo Daciolo, Marina Silva e Jair Bolsonaro. Cabo Daciolo é um decantado do crescimento pentecostal da periferia do Rio de Janeiro: um misto de performance e de discurso dos pastores da Assembleia de Deus e da Igreja Universal. Ele faz uma exegese literalista, demoniza o secular e prega, como fundamentalista,

que devemos submeter a política ao comando do verdadeiro Deus da Bíblia. Em síntese, o registro do discurso de Daciolo não faz a distinção entre um palanque eleitoral, um púlpito religioso e uma tribuna legislativa. Ao final do primeiro turno, Cabo Daciolo ficou em sexto lugar com 1,26% dos votos válidos.

Marina Silva, por sua vez, teve como estratégia não chamar a atenção para si no período entre eleições. Antes do início do período eleitoral, minha expectativa (e, com certeza, a de outros pesquisadores do evangelismo no Brasil) era de que, quando Marina entrasse na disputa, o tema da religião afloraria no debate público, como ocorreu com ela em 2010 e 2014 e com Anthony Garotinho em 2002.

A campanha presidencial de 2018 colocou Marina novamente na cena pública, mas sua posição de terceira via de 2010 e 2014 diluiu-se com a não polarização PT x PSDB. Por outro lado, Marina também pouco polarizou com os dois principais concorrentes: Bolsonaro e Lula/Haddad. Com o pouco tempo de televisão, além dos problemas de financiamento da campanha, sua candidatura foi definhando durante a corrida para o primeiro turno. Em pesquisa realizada pelo Datafolha em 20 e 21 de agosto de 2018, Marina aparecia com 16% das intenções de voto, atrás apenas de Lula e Bolsonaro, ambos com 22%. Quase cinquenta dias depois, na votação do primeiro turno, Marina ficou em oitavo lugar, recebendo apenas 1% dos votos.

Foram vários os motivos que a levaram a essa perda de eleitores. Marina deu alguns passos que a indispuseram com o eleitor, como demonstraram os altos índices de rejeição apresentados na pesquisa Datafolha divulgada em 2 de outubro de 2018, a menos de uma semana da votação do primeiro turno. Do ponto de vista econômico e político, vale lembrar alguns fatos. Em 2014, aproximando-se de uma agenda neoliberal, Marina foi a única candidata a declarar-se a favor da autonomia do Banco Central. No segundo turno de 2014, declarou apoio a Aécio Neves do PSDB. Em 2016, posicionou-se a favor do impeachment de Dilma, contrariando a decisão de seu partido, Rede Sustentabilidade (REDE). Apesar

de o início de sua carreira política ter ocorrido nos movimentos sociais da Amazônia, de matriz política católica e no PT, a cada eleição Marina Silva consolidou a posição de centro e perdeu a confiança do campo político à esquerda.

Se essas são razões propriamente políticas, Marina também sempre foi questionada em relação à sua religiosidade, embora não tenha obtido muitas vantagens por causa dessa identidade. Nunca foi uma portavoza de pautas conservadoras relativas a comportamentos e costumes. Pelo contrário, sempre procurou afirmar o caráter laico do Estado e preservar a sua fé na dimensão privada. Nos temas críticos, propõe mais discussão e plebiscitos. Ela tanto necessitou fazer a defesa do Estado laico que, como efeito colateral, sua identificação com os evangélicos foi ficando progressivamente mais fraca, pois não viam nela uma militante da família tradicional – embora Marina mantenha a aura de honestidade, o que tem forte valor religioso.

As pautas dos costumes, enfim, foram assumidas por Jair Bolsonaro, agradando às forças cristãs do Congresso Nacional. Bolsonaro vinha construindo um vínculo com o segmento evangélico que remonta a alguns episódios de sua vida mobilizados na campanha, como o batismo no rio Jordão – o mesmo onde Jesus foi batizado por João Batista –, ministrado pelo Pastor Everaldo, da Assembleia de Deus e candidato à Presidência em 2014 pelo Partido Social Cristão (PSC). Os evangélicos fizeram o movimento do púlpito ao palanque nas eleições para a Assembleia Constituinte, em 1986. Bolsonaro, no entanto, assim como o ex-presidente da Câmara dos Deputados Eduardo Cunha (MDB/RJ), fez o movimento no sentido inverso.

De modo geral, todos os candidatos diziam preferir enfrentar Bolsonaro no segundo turno, sobretudo o PT, que necessitava enfrentar um oponente também com alto índice de rejeição. Foram frequentes as análises de que Bolsonaro já havia alcançado seu teto eleitoral, mas a cada semana ficava claro que ele já possuía um piso alto o suficiente para colocá-lo no segundo turno, principalmente com o atentado sofri-

do, quando recebeu uma facada em 6 de setembro, a um mês da votação de primeiro turno.

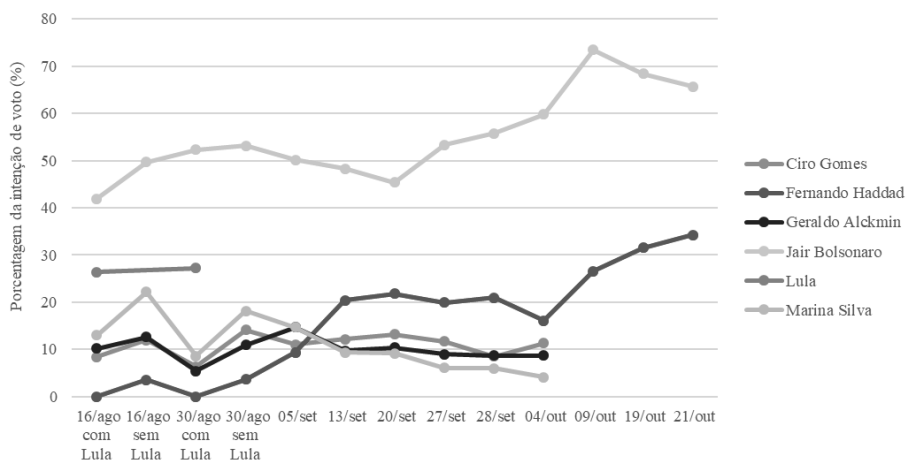
A expectativa inicial, da esquerda à direita, era de que a facada o vitimaria o suficiente para levá-lo ao segundo turno. De fato, o atentado sensibilizou muitas pessoas, e vários vídeos foram produzidos contando sua determinação e superação, tudo isso com um acentuado léxico político-religioso. Outros, no entanto, diziam que ele tinha parcela de culpa pela violência sofrida. Na verdade, os efeitos mais consistentes do atentado foram, por um lado, a visibilidade nos telejornais para quem tinha um ínfimo tempo de horário eleitoral gratuito e, por outro, a ausência nos debates.

A facada aconteceu no dia 6, e a substituição de Lula por Haddad, no dia 11 de setembro. Apesar de sua alta rejeição variar pouco, Bolsonaro começou a crescer mais alguns dias após o atentado, enquanto Haddad também crescia rapidamente ao receber a transferência de votos de Lula, deixando os outros candidatos estacionados ou em fase de perda de intenções de voto. No entanto, o que pareceu uma jogada política brilhante do PT, e sobretudo de Lula, revelou-se um cálculo que não previu os efeitos colaterais. Lula transferiu intenção de voto, mas também rejeição. Em boa medida, o uso das redes sociais pelos apoiadores de Bolsonaro foi fundamental na transferência da rejeição ao PT e a Lula para Haddad – pouco conhecido, mas rapidamente muito odiado.

Com o discurso contra a corrupção da velha política, a bandeira do antipetismo consolidou-se na candidatura Bolsonaro. Por esses e outros motivos, o cenário a duas semanas da votação do primeiro turno já estava praticamente consolidado e a dúvida passou a ser qual seria a diferença de votos entre Bolsonaro e Haddad, ou, para muitos bolsonaristas otimistas, se haveria ou não necessidade de segundo turno.

Em relação aos evangélicos, quando as lideranças religiosas declararam apoio a Bolsonaro, como fez o bispo Edir Macedo a uma semana da votação no primeiro turno (30 de setembro), os fiéis já haviam migrado para sua candidatura, conforme a intenção de votos à presidência entre os evangélicos.

GRÁFICO 1. Intenção de voto para presidência da República em 2018 entre as religiões evangélicas segundo o Ibope. Brasil – 2018



Fonte: IBOPE, 2018.

As declarações de apoio foram mais uma chancela a um voto já mobilizado pelas sinalizações de Bolsonaro do que um direcionamento dado pelas lideranças. Vale lembrar que os políticos do PRB, ligados à Igreja Universal, entraram no governo petista em 2002 e lá permaneceram até poucas semanas antes do impeachment. Com o apoio dado pela Record, qual papel o grupo religioso-midiático-político liderado pelo bispo Edir Macedo terá no governo Bolsonaro? Uma coisa é certa: a relação tende a ser mais orgânica do que foi com os governos Lula, Dilma e Temer.

Se esse foi o enredo do primeiro turno, o resultado das eleições proporcionais nos âmbitos federal e estadual refletiu o sentimento de insatisfação da sociedade com a classe política. O efeito mais explícito foi a renovação de quase 50% na Câmara dos Deputados, enquanto no Senado Federal, das 54 vagas em disputa, somente 8 foram reeleições. Em relação aos parlamentares evangélicos, houve um aumento para 84 deputados federais e para 7 senadores.

4. O código da moralidade (2º turno de 2018)

Com a mudança das regras para as eleições de 2018, o intervalo entre o primeiro e o segundo turnos durou apenas três semanas. A primeira votação aconteceu no dia 7, e a segunda, em 28 de outubro. Bolsonaro entrou com folgada vantagem, não só pelo resultado expressivo do primeiro turno³, mas também pela influência surpreendente que teve sobre as eleições proporcionais e para governador. Seu partido, o PSL, elegeu 52 deputados, a segunda maior bancada da Câmara (atrás apenas da do PT), além de quatro senadores e três governadores. Ademais, nos estados, vários candidatos que associaram sua imagem à de Bolsonaro saíram vencedores, como foi o caso dos governadores eleitos em São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais.

Após a votação do primeiro turno, foi possível compreender a influência das redes sociais digitais na produção de notícias, narrativas e versões. Surpreendeu o fato de Bolsonaro ter conseguido tanta aprovação, apesar do ínfimo tempo de horário eleitoral na TV. As razões para seu excelente desempenho, na verdade, foram várias: o forte antipetismo, o apelo das candidaturas consideradas anti-sistêmicas e o desejo por novos nomes, entre outras. O que pareceu inesperado a todos os concorrentes, contudo, foi o uso intensivo e estratégico das redes sociais, sobretudo da plataforma WhatsApp, para a geração e difusão de *fake news*.

Seria equivocado e ingênuo dizer que apenas Bolsonaro se valeu desse expediente durante a campanha. Notícias falsas foram produzidas por todos os lados. Elas não são propriamente novidade em campanhas eleitorais; ao contrário, fazem parte delas. Porém, sem dúvida, o uso das redes sociais na campanha de Bolsonaro destoava das demais pela intensidade, pelas inversões de sentido e pela divulgação de falsas notícias,

3 O segundo turno foi disputado por Jair Bolsonaro e Fernando Haddad, que tiveram, respectivamente, 46,03% e 29,28% dos votos no primeiro turno.

a exemplo da suposta distribuição do chamado “kit gay” em escolas públicas por Fernando Haddad quando ministro da Educação do governo Dilma. Durante o primeiro turno, a campanha de Bolsonaro chegou a ser condenada pelo TSE⁴.

Ainda são necessários estudos mais aprofundados sobre o papel das redes sociais na eleição de 2018 com a finalidade de compreender a forma e os efeitos do bombardeio de informações recebidas pelo eleitorado. Sua eficácia não se encontrou propriamente na gravidade da notícia, mas na sua plausibilidade, por um lado, e no grau de confiança nas pessoas que a faziam circular, por outro. O que se percebeu durante a campanha foi que o bombardeio de informações em redes fechadas, entre pessoas com vínculos de proximidade, logo, de confiança, criou um ambiente concorrente com os grandes meios de comunicação, que foram colocados parcialmente em suspeição.

À exceção de Bolsonaro, todos os outros candidatos apostaram no tradicional marketing político, que por meio de um processo de assepsia simbólica purifica os candidatos e projeta neles desejos e expectativas. A propaganda de Bolsonaro, ao contrário, ocorria de forma mais espontânea, por meio de transmissões ao vivo via internet feitas por assessores e participantes dos eventos. Funcionando como uma estação repetidora, os eleitores se sentiram empoderados por não serem apenas receptores de notícias, mas propagadores dos movimentos da campanha. O resultado foi uma explosão de informações, parte delas descontextualizadas ou mesmo falsas. Coube principalmente ao candidato do PT – e a Bolsonaro, em menor grau – buscar desmenti-las. Não foi por acaso que o programa de TV de Fernando Haddad gastou demasiado tempo denunciando que a campanha de Bolsonaro se valia da consultoria do estrategista da campanha de Donald Trump nos Estados Unidos, Steve Bannon, em 2016 (BENKLER; FARIS; ROBERTS, 2018).

4 Ver: <https://www.valor.com.br/politica/5918149/tse-manda-carlos-bolsonaro-tirar-do-ar-fake-news-contr-haddad>.

Em linhas gerais, a discussão no segundo turno ficou enredada no campo das moralidades. Primeiro, para religiosos e seculares, o combate à corrupção – reafirmada em todo o tempo da crise como o mal maior da política – que deslegitimou o discurso das esquerdas. Para essa moralidade, a corrupção é combatida com pessoas de bem, de preferência de fora do poluente sistema político. A campanha de Haddad, nesse sentido, tinha uma mácula: o mentor de sua candidatura estava na cadeia, acusado de corrupção.

Se, no primeiro turno, a estratégia do programa eleitoral do PT foi produzir a transferência de intenção de voto de Lula para Haddad, no segundo, prevaleceu a tentativa de desconstrução de Bolsonaro, que estava até então mais ou menos protegido do confronto de imagem em razão da fachada recebida. Após a recuperação do pós-operatório, Bolsonaro passou a ser mais atacado nos últimos programas de Geraldo Alckmin, do PSDB, antes do primeiro turno, função que coube a Haddad durante a campanha do segundo turno. No entanto, temas progressistas, críticas ao machismo, ao racismo e à homofobia, todos vinculados à ideia de direitos humanos, pouco sensibilizavam o eleitor de Bolsonaro, que pareceu, mais do que qualquer outro eleitor, convicto e fechado a contra-argumentos.

A partir de determinado momento, o programa eleitoral de Haddad começou a explorar o tema da tortura durante o regime militar. Cenas cinematográficas fortes foram intercaladas com depoimentos de torturados durante a ditadura e declarações de Bolsonaro favoráveis à tortura. Em contrapartida, os bolsonaristas divulgaram nas redes digitais *memes* contrapondo às cenas de tortura as de fetos abortados, como forma de neutralizar a investida também moral dos progressistas.

Associado a essa linha de discurso, Bolsonaro abraçou a pauta dos costumes. Seu discurso foi contrário a praticamente todas as mudanças concernentes à sexualidade, gênero e reprodução das últimas décadas. Foi contra o aborto e as causas LGBT. Combateu a chamada “ideologia de gênero”, maior espectro que assombra a população mais conserva-

dora, gerando uma espécie de pânico moral. “O PT é uma ameaça, um perigo”, ouviu-se dos que votaram em Bolsonaro, principalmente entre os evangélicos.

As sinalizações de Bolsonaro foram fortes em direção ao segmento evangélico, que, além de expressivo demograficamente, pode ser, em boa medida, alinhado eleitoralmente. Em síntese, até a composição do novo governo, Bolsonaro identificou-se na grande chave “cristã”, o que não incluiu as referências específicas das religiões afro-brasileiras e espírita, mas incorporou o judaísmo como compreendido pelo evangelismo de matriz fundamentalista norte-americana. Enfim, cristão sem acentuar as cores católicas e sempre indicando aos evangélicos que pode ser, parecer ou tornar-se evangélico. E isso teve efeito eleitoral.

A Tabela 1 projeta as intenções de voto da pesquisa Datafolha sobre o número de eleitores no país e muda o entendimento do papel que jogaram as diferentes filiações religiosas⁵.

TABELA 1. Distribuição do eleitorado por tipo de religião, com correção dos dados do DataFolha

Religião	Votos de Bolsonaro	Votos de Haddad	Diferença
Católica	29.795.232	29.630.786	164.446
Evangélica	21.595.284	10.042.504	11.552.780
Afro-brasileiras	312.975	755.887	- 442.912
Espírita	1.721.363	1.457.783	263.580
Outra religião	709.410	345.549	363.862
Sem religião	3.286.239	4.157.381	- 871.142
Ateu e agnóstico	375.570	691.097	- 315.527
Total de votos	57.796.074	47.080.987	10.715.087

Fonte: Pesquisa DataFolha divulgada 25 de outubro de 2018.

5 [Ver: http://www.ihu.unisinos.br/584304-o-voto-evangelico-garantiu-a-eleicao-de-jair-bolsonar-o?fbclid=IwAR3ifglw6QIubHUhMl_l33z-Wx5I4v8VZBT-nu3n9DMJZriE_SIo2KXfmjzfGo].

Em linhas gerais, quem fez, de fato, a diferença entre as regiões a favor de Bolsonaro em números absolutos foram os evangélicos. Mobilizados pelas pautas dos costumes, pelo medo da ameaça comunista e pelo apelo à honestidade das pessoas de bem, muitos evangélicos votaram nele. Outras razões também estavam em jogo e eram do interesse mais amplo da população: a crise econômica, a demanda por um “novo” e uma “nova política”, o antipetismo cujas raízes antecedem a crise e a insegurança diante da crescente violência são alguns exemplos. No entanto, a tabela sugere que se configurou em Bolsonaro um “voto evangélico”, qual seja: aquele mobilizado em torno de identidades, interesses, atores e pautas em congregações de fiéis-eleitores.

Cabe ressaltar que um terço dos evangélicos votou em Fernando Haddad, o que revela um universo religioso com diversidade interna, apesar de existirem vetores predominantes. No entanto, não havia nenhum player evangélico expressivo, sinalizador para os eleitores evangélicos, nas fileiras das esquerdas. A candidatura de Haddad mobilizou o discurso pela democracia ante a ameaça de um governo de militares; a defesa dos direitos humanos e das diferenças; a menor desigualdade social; a importância do Estado para aquecer a economia e oferecer proteção social; entre outros. Porém, a articulação dessas correntes de opinião, sobretudo pelo passivo criminal dos seus representantes políticos, foi derrotada pelo voto e Bolsonaro tornou-se presidente do Brasil (Almeida, 2019).

Em 28 de outubro de 2018, pouco depois de anunciado o resultado final das eleições, o presidente eleito Jair Messias Bolsonaro, acompanhado da esposa, assessores e políticos, fez o discurso da vitória. Antes, porém, passou a palavra ao senador, pastor e cantor gospel Magno Malta (PR/SE), que disse: “Nós começamos essa jornada orando. E o mover de Deus... e ninguém vai explicar isso nunca: os tentáculos da esquerda jamais seriam arrancados sem a mão de Deus. Começamos orando e mais do que justo que agora oremos para agradecer a Deus”. Pediu, em seguida, que todos dessem as mãos e iniciou uma oração tipicamente

evangélica pentecostal. Afirmou, entre outras coisas, que a diversidade das religiões no Brasil desejava Bolsonaro, sem deixar de mencionar, contudo, que o país é majoritariamente cristão. Por fim, rogou em nome de Jesus e, em coro com todos os presentes, declarou o bordão da campanha: “Brasil acima de tudo! Deus acima de todos!”

Consideração final

Como afirmado inicialmente, a proposta deste artigo foi traçar o comportamento de alguns players evangélicos (Marina Silva, Eduardo Cunha, Marcos Feliciano, Silas Malafaia, Marcelo Crivella e Bispo Macedo) durante a conjuntura política brasileira contemporânea, que eclodiu com os protestos de junho de 2013 e teve efeitos sobre a legitimidade da representação política. Dentre eles, Marina ocupa uma posição distante dos demais, e está situada mais ao centro político, embora tenha uma trajetória iniciado no campo à esquerda. Neste (entre as esquerdas), a presença evangélica é diminuta e as referências políticas nativas são poucas, com pouco poder político institucional e de pouca expressão simbólica.

A vitória do *outsider* Bolsonaro foi, até o momento, a maior expressão de um processo político contra-hegemônico, sobretudo contra a hegemonia PT/PSDB desde a eleição de Fernando Henrique Cardoso pelo PSDB, em 1994. A conjuntura pós-2018 aponta para uma mudança de hegemonia em direção ao campo político à direita e à extrema-direita, como efeito, entre outras coisas, do que tem sido chamado de “onda conservadora”. Como água dentro d’água – para usar uma imagem de pouca distinção entre o que é constituinte e o que é constituído –, os evangélicos mais hegemônicos e onda conservadora convergem entre si.

Referências

ALMEIDA, Ronaldo. “Religião em Transição” In: Martins, Carlos B. (coord.) e Duarte, Luiz F. D. (org). **Horizontes das Ciências Sociais. Antropologia**, São Paulo, Anpocs, 2010.

_____. “Os deuses do Parlamento” In: **Novos Estudos**, Número Especial, junho, São Paulo, Cebrap, 2017.

_____. “Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangélicos e a crise brasileira” In: **Novos Estudos**. CEBRAP, São Paulo, v. 38, p. 185-213, 2019.

_____. “A onda quebrada: evangélicos e conservadorismo” In: **Cadernos Pagu**, n. 50, Campinas, Unicamp, 2017b.

ALONSO, Angela. “A política das ruas: protestos em São Paulo de Dilma a Temer” In **Novos Estudos**, Número Especial, jun, pp. 49-58, 2017.

GONÇALVES, Rafael Bruno. **O discurso religioso na política e a política no discurso religioso: uma análise da atuação da Frente Parlamentar Evangélica na Câmara dos Deputados (2003-2014)**. Tese (Doutorado em Sociologia), IESP, Rio de Janeiro, 2016.

LACERDA, Fabio. **Pentecostalismo, Eleições e Representação Política no Brasil Contemporâneo** (tese de doutorado), Ciência Política/FFLCH, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2017.

LIMONGI, Fernando. “O passaporte de Cunha e o Impeachment: a crônica de uma tragédia anunciada” In: **Novos Estudos**, vol. 103, São Paulo, Cebrap, 2015, p. 99-112.

_____. “Impedindo Cunha” In: **Novos Estudos**, Número Especial, jun, pp. 5-13, São Paulo, 2017.

PINTO, Céli Regina Jardim. “A trajetória discursiva das manifestações de rua no Brasil (2013-2015) In: **Lua Nova**, São Paulo, n. 100, pp. 119-153, 2017.

VITAL, Christina; LOPES, Paulo; LUI, Janayna. **Religião e política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições de 2014**. Rio de Janeiro, Fund. Heinrich Böll & ISER, 2017.

Retórica da perda e os Aliados dos Evangélicos na política brasileira

Christina Vital da Cunha¹

Resumo

Neste capítulo analiso a formação e mobilização de duas estratégias eleitorais e de manutenção do poder político as quais denomino Retórica da Perda e Aliados dos Evangélicos. Elas emergem em meio a um contexto social no qual a maioria da população brasileira, desde 2014, vinha clamando por mudanças em diversas direções. Argumenta-se que performances seculares e religiosas passam pela elaboração de estratégias sensíveis a demandas sociais, aos sentimentos públicos de ameaça e medo oferecendo como solução força, retorno da ordem, do sentimento de confiança. Discute-se como líderes religiosos evangélicos e católicos foram fundamentais no sucesso deste empreendimento, como contribuíram e contribuem para a permanência dessa retórica e na dinâmica dos aliados evangélicos no governo nacional.

1 Professora do Programa de Pós-graduação em Sociologia (PPGS) do Departamento de Sociologia da Universidade Federal Fluminense; possui Bacharelado e Licenciatura em Ciências Sociais, mestre em Sociologia e Antropologia pelo PP-GSA-IFCS/UFRJ, doutorado em Ciências Sociais no PPCIS/UERJ com estágio doutoral no Centre de Recherche sur le Brésil Contemporain na École de Hautes Études en Sciences Sociales. Coordena o LePar (Laboratório de estudos sócio-antropológicos em política, arte e religião) e integra a equipe de pesquisadores do MARES, coordenado por Emerson Giumbelli (UFRGS). É autora de *Oração de Traficante: uma etnografia* (Ed. Garamond; 2015) entre outros livros e artigos.

Introdução

Aos 80 anos de morte do filósofo Walter Benjamin suas reflexões sobre a história – em termos de seu potencial político e heurístico, assim como de seu papel como memória e negação do presente – se tornou singularmente atual para pensar a política brasileira, sobretudo a partir das eleições de 2014. Desde a publicação na qual analisamos este pleito (VITAL DA CUNHA et al 2017), venho elaborando uma noção a qual cunhei de Retórica da Perda para analisar narrativas e estratégias políticas em curso.

Na elaboração desta noção, a obra de Walter Benjamin tem especial relevância, com destaque para as “Teses sobre Filosofia da História”, texto produzido em período imediatamente anterior a sua morte em 1940. São 18 teses e dois apêndices apresentados por Benjamin neste texto que se manteve inédito até o Pós-Segunda Guerra Mundial. O período no qual Benjamin produziu as teses foi de grande depressão entre a intelectualidade europeia, pois avançavam sobre os países do continente regimes autoritários de face nazista e stalinista. Segundo os comentaristas de Benjamin, dentre os quais destacaria Funari (1996), nas Teses emergiriam notadamente melancolia e crítica ao meio acadêmico, assim como uma reflexão sobre o que o autor identificava como uma negação do presente e um medo partilhado em relação ao futuro. Nas palavras de Funari “O texto constrói-se como uma resposta messiânica e teológica aos dois elementos alienados na percepção benjaminiana: o historicismo e a social democracia. São duas facetas de uma mesma e única percepção de mundo que partem da negação do passado e, portanto, do presente” (1996, p. 47-48). A expressão máxima desta tensão que marcaria uma sacralização do passado, em termos dos sentimentos de atração e repulsa que causavam, se refletiria na conhecida nona tese na qual Walter Benjamin se ancora na obra *Angelus Novus* de Paul Klee.

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos

estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso. (BENJAMIN, 1987, p. 225)

Segundo comentadores, na tradição hebraica, um anjo novo é criado para executar uma ordem de Deus ou cantar um cântico novo e se extinguir em seguida. Para Scholem (1993), Benjamin, como judeu, tinha uma espécie de identificação mística com o *Angelus Novus* e incorporou-a em seus escritos sobre o “anjo da história”². Na tese benjaminiana, o anjo estaria voltado de costas para o futuro que emergia como uma tempestade. Ao mesmo tempo em que está de costas para ela não pode ignorá-la, dado o seu furor. A tempestade teria também o nome de progresso. Negação do progresso ao voltar-se de costas para ele e terror ao olhar o passado. Medo e melancolia se expressavam. Na tese de número dois a felicidade emerge no passado: experimentada ou desejada. Melancolia. Esta, tal como em Freud, diferente do luto, pode ser identificada como uma espécie de saudade do que não se viveu, mas gostaria de se ter vivido, a tristeza profunda pela ausência de algo que nunca foi. Todos estes pontos, a negação do presente e o desejo de mudança, somados à melancolia em relação ao passado são noções fulcrais para a minha reflexão sobre estratégias políticas e narrativas de atores religiosos na política brasileira na atualidade.

2 A interpretação de Walter Benjamin sobre o anjo de Klee teria feito com que ele se tornasse um ícone da esquerda (WERCKMEISTER, 1997).

1. Mudanças, medos, melancolias

O reconhecimento público de que vivemos um “momento de perigo” é especialmente importante para analisar o êxito da Retórica da Perda tal como venho elaborando. O “perigo”, em um contexto particular experimentado em âmbito nacional e internacional, estaria localizado no presente e na projeção de um futuro no qual as mudanças em curso ganhariam força amplificando sentimentos de desordem e insegurança. Estes tempos frios da história identificados por Durkheim como aqueles nos quais transformações sociais ganham força e legitimidade, velhos ideais e divindades estariam sob a ameaça de desvanecerem ou de perderem centralidade na vida social. Uma ampla bibliografia fundamenta, assim como a pesquisa que realizamos no ISER em parceria com a Fundação Heinrich Boll³, que o enfraquecimento do amor romântico (como é caracterizado por GIDDENS, 1993, no âmbito das Ciências Sociais⁴) e do ideal de família nuclear heterossexual como paradigmáti-

3 “*Candidaturas evangélicas nas eleições 2018: mapeamento de postulantes ao poder legislativo no Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia e Minas Gerais*”, realizada entre 2018-2019, pelo Instituto de Estudos da Religião com apoio da Fundação Heinrich Boll. A equipe formada para esta pesquisa contou com Christina Vital da Cunha e Clemir Fernandes como consultores e Ana Carolina Evangelista como coordenadora. Como auxiliares de pesquisa participaram Felipe Lins, Marcelle Decothé, Gabriele Ribeiro, Vanessa Cardozo, Rafaela Marques, Rodrigo Camurça. O período de confecção do projeto, coleta e análise dos dados foi de julho de 2018 a fevereiro de 2019. Parte de seus resultados estão em Vital da Cunha e Evangelista (2019).

4 O autor apresenta três modelagens de amor: passion, confluyente e romântico. Sobre este último, destacaria que nele, tanto quanto no “Amor Confluyente”, prepondera a noção de uma forte vinculação afetiva pela identidade, por um sentimento comum que produz relações duradouras ou a expectativa de, o que interfere de modo positivo nas relações com as institucionalidades, com as regras sociais em cada tempo. O sentimento reparador é grande nesta modalidade de amor, pois se trataria de um encontro psíquico, uma comunicação de almas que possibilitaria a produção de uma narrativa cujo início mítico é sempre reforçado. A segurança experimentada estaria em padrões sociais partilhados sobre papéis

cos nas sociedades ocidentais modernas, ocasionou uma das bases mais significativas para a percepção de que mudanças (nem sempre bem vistas) estavam em curso na esfera dos costumes.

Esses períodos frios de mudanças são vistos por Durkheim como existencial e moralmente perturbadores para os indivíduos. Neles deveríamos guardar especial atenção aos sentimentos públicos emergentes tais como medos e sensações difusas de ameaças. Charles W. Mills, nesta mesma linha, décadas depois, conclui que:

Quando as pessoas estimam certos valores e não sentem que sobre eles pesa qualquer ameaça, experimentam o bem-estar. Quando os estimam, mas sentem que estão ameaçados, experimentam uma crise – seja como problema pessoal ou questão pública. E se todos os seus valores estiverem em jogo, sentem a ameaça total do pânico” (MILLS 1969, p.17-18).

Neste contexto, conclama o autor, a imaginação sociológica deve servir ao propósito de produzir modos de compreensão sobre as transformações em curso com vistas a aplacar tais sentimentos de medo, ameaça e apatia que fragilizariam a confiança interpessoal e interinstitucional, comprometendo a vida coletiva.

Provocada por uma avalanche de gramáticas, estéticas e atuações políticas seculares e religiosas ao longo de algumas experiências de pesquisa, gostaria de apresentar o contexto e a substância desta Retórica da Perda que vem tomando a sociedade e que alcançou expressividade na campanha eleitoral de 2018, mantendo-se como instrumento de aquecimento na comunicação de políticos com as suas bases sociais. Junto a ela, tratarei também de outra estratégia de conquista e manutenção de poder político, a saber, a formação dos Aliados dos Evangélicos.

de gênero e modelo familiar, cuja centralidade da figura de “mãe e esposa” ganha força (Giddens 1993).

2. Dificuldades partilhadas e a Retórica da Perda

Podemos olhar para o cenário político atual identificando uma certa socialização da dificuldade. Ou seja, como dizem, não está fácil para ninguém: para quem é de esquerda, de direita, para quem é de centro. Neste contexto pós-estruturalista de intensas críticas às instituições a partir de vieses e com expectativas muito distintas, somado a atordoamentos e medos sociais, a existência de uma “dificuldade partilhada” parece guardar uma boa notícia, pois o contexto no qual ela se evidencia é de indefinição, fluidez. Em princípio, este cenário deixa a diferentes grupos a chance de disputar a formatação do que virá. Será? No início dos anos 2000, boa parte dos sociólogos e antropólogos da religião confrontava o discurso estigmatizante sobre os evangélicos no Brasil a partir de uma relativização da atuação pública destes religiosos, principalmente na política eletiva, afirmando a diversidade de denominações e, por isso, a falta de um projeto político e de poder que os unificasse. Eu me recordo, ainda como estudante de mestrado e depois doutorado, que esta análise trazida pelos cientistas sociais da religião soava como uma boa notícia. Era como se os estudos apontassem: “nem tudo está perdido. Alguns se salvam”. Isto é, nem todos seriam conservadores, extremistas, fundamentalistas, anticientificistas, contra direitos humanos etc..

As análises destes pesquisadores tinham uma base empírica. Por exemplo, acompanhavam o comportamento de parlamentares evangélicos no Congresso Nacional no início dos anos 2000 e destacavam o caráter plural em termos partidários e ideológicos daqueles mandatos. Mas isso deixou de se sustentar empiricamente ali a partir de 2010 em termos partidários e de adesão a algumas pautas, como podemos acompanhar a partir de diferentes estudos: diminui a diversidade interna e aumenta a visibilidade e hegemonia em torno de perspectivas conservadoras em termos morais e políticos entre os integrantes da Frente Parlamentar Evangélica. Pesquisa realizada pelo Instituto DataFolha em 2014 e 2015 sustenta que a diversidade de opiniões e posicionamentos de

evangélicos na sociedade não se reflete nas representações evangélicas no Congresso Nacional⁵. A análise dos dados da pesquisa nos permite fazer algumas inferências. A primeira e mais evidente delas talvez seja a de que os parlamentares evangélicos são conservadores, em sua maioria nominal e política, e afinados com pautas de elites econômicas variadas. A segunda, é que os de posicionamento mais progressista são “residuais”, sem capital político suficiente até então para mudar os rumos das ações e a influência da FPE, esta integrada e coordenada pelos que gravitam entre extremismos e conservadorismos.

Contudo, do ponto de vista da análise e do ativismo social será importante colocar uma lupa sobre o cenário e acompanhar, no detalhe, ou seja, a cada pauta, como os diferentes atores se comportam. Por exemplo, Damares Alves, Ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos do atual governo, aparece na grande mídia como personalidade expressiva de um pensamento conservador evangélico, no entanto, se aproxima do posicionamento de políticos identificados como de centro e esquerda ao se pronunciar contrariamente à redução da maioridade penal e da castração química de estupradores, ambas pautas defendidas pelo presidente Jair Bolsonaro e por vários de seus apoiadores. O Deputado Federal Pastor Sargento Isidoro (AVANTE/BA), o mais bem votado candidato a deputado federal na Bahia em 2018, defensor da chamada cura gay, é contrário ao Decreto nº 9.785, de 07 de maio de 2019, mais conhecido como Decreto das Armas. Neste ponto, posiciona-se igualmente aos políticos de esquerda e centro no Congresso e contrariamente ao presidente, que teve na defesa da ampliação do uso de armas no Brasil uma das suas principais plataformas de campanha.

Teria outros exemplos para trazer aqui sobre essa diversidade de ações evangélicas no Congresso Nacional e que desafiam a colocação de todos e em todas as agendas como conservadores, defensores do li-

5 Em Vital da Cunha (et al. 2017) ver com mais detalhes os dados da pesquisa mencionada.

beralismo econômico ou contra os Direitos Humanos. Qual a importância de fazermos este exercício? É de apostarmos estrategicamente na pluralidade, no posicionamento dos atores em cada jogada. Talvez dar as mãos situacionalmente a estes atores nas pautas que produzem convergência. O risco político de tal atitude é grande, mas é preciso ousar. Há muito em jogo. Como disse Eliane Brum em matéria publicada no jornal espanhol *El País* sob o título “O ‘mártir’ governa”, de 24 de abril de 2019, tantas suspensões democráticas estão acontecendo e a frase irônica dela ao final de cada parágrafo em sua matéria era: “Mas o Brasil continua sendo uma democracia”. Sua provocação é sensata. A revista *The Economist* avalia anualmente, desde 2006, 167 países em cinco critérios: processo eleitoral e pluralismo, funcionamento do governo, participação política, cultura política e liberdades civis. Em 2017, 89 desses 167 países tiveram um decréscimo qualitativo na experiência democrática. Vários deles, reconhecidamente, “desenvolvidos”. No ranking geral, alguns seguem como “democracias plenas” – apenas 19 do total, outros passaram a “democracias imperfeitas”, “regimes híbridos”, alguns para “regimes autoritários”. A despeito da limitação de qualquer sistema de classificação, esta redução democrática global é indicativa de algumas questões tais como a perda acentuada de confiança (interpessoal e institucional), assim como a precarização dos modos de vida e aumento do medo e do desrespeito aos direitos. Advogo novamente aqui ser importante observar os sentimentos públicos porque neles se baseiam estratégias políticas poderosas e que, muitas vezes, estão no cerne do prejuízo democrático. Sendo assim, destaco-os com a finalidade de pensar sobre o que venho chamando de Retórica da Perda.

Nestes tempos frios da história, como destaquei acima, esta retórica se acentua. A Retórica da Perda pode ser considerada como uma tática discursiva articulada por diferentes lideranças sociais e políticas (dentre elas, religiosas) baseada em um imperativo: o retorno da ordem, da previsibilidade, da segurança e da unidade. É um discurso que se contrapõe a mudanças sociais experimentadas socialmente no mundo e que a

literatura sociológica detectou de modo significativo a partir dos anos 1990 e, no Brasil, especialmente, a partir de meados dos anos 2000. A insegurança moral e até ontológica gerada por mudanças em paradigmas sobre corpo e sexualidade, somado ao aumento da violência armada no campo e na cidade, produziu em um contingente significativo da população, um desejo de retorno a um *status quo ante* no qual não se sentia tantas ameaças físicas, morais e patrimoniais. Neste contexto é que 74% da população nacional em 2014 desejavam mudança. Era este o sentimento no início do pleito presidencial daquele ano, mas não se tratava de uma “mudança para frente” como o termo sugere e sim uma mudança para trás. O desejo era de recuperação de algo que fora perdido e que estava sendo reclamado pela população. Uma idealização do passado junto a uma percepção de perda de qualidade de vida alimentava a melancolia pública. Nessa esteira, a proteção da família emergia como ação fundamental. Conforme entrevistas que realizamos com parlamentares no Congresso Nacional desde 2007, evangélicos, mais do que quaisquer outros, identificavam na preservação da unidade familiar a resolução de inúmeros problemas sociais: do incremento da economia com uma disciplina orientada para o sucesso desde a tenra infância até a contenção do uso de drogas e aumento da autoconfiança⁶. Assim que, resumidamente, a defesa da família se tornou um recurso discursivo fulcral e que desafiava quem ousava denuncia-lo⁷. A montagem retórica fazia parecer que quem se interpunha era contra a família. Não. O que se confrontava ali eram perspectivas: uma que afirmava ser legítimo somente uma modalidade familiar (nuclear, heterossexual) e outra que defendia a valorização desta e de outras modalidades de família. Era a unidade (fictícia) baseada em uma normatividade ancorada (supostamente) na natureza

6 Para acessar o conteúdo das entrevistas gravadas com Zequinha Marinho (PSC-PA), Geraldo Pudim (PMDB-RJ) e outros parlamentares ver Vital da Cunha 2017b.

7 Para acessar um breve histórico sobre o Estatuto da Família e seu apoio parlamentar entre católicos e evangélicos ver Carranza e Vital da Cunha 2018.

e na legalidade contra uma perspectiva plural que visava à garantia legal e moral de várias formas de família. Religiosos cristãos, e também aqueles que não tinham em instituições e discursos religiosos a sua base, fortaleceram e se valeram desta *retrotopia*, uma forma de utopia para trás, nos termos de Bauman (2017). Aqui, novamente a imagem do anjo de Paul Klee trazida por Benjamin se faz importante: olhando para trás ele nega o presente. Desde, pelo menos, as eleições de 2014 eram fortes a negação e as tentativas de evitar mudanças sociais produzidas, muitas delas, no bojo da ampliação de políticas públicas que visavam à reparação social e equilíbrio de forças políticas para diferentes grupos até então vilipendiados pelo Estado e no mundo da vida.

Seguindo o exemplo dado acima, se, por um lado, a defesa da “família tradicional” e todo o mal (supostamente) causado por seu enfraquecimento situava-se como elemento central na Retórica da Perda atuada por líderes religiosos cristãos, sejam católicos, sejam evangélicos, por outro, denominações fulcrais na transnacionalização do pentecostalismo e também para as dinâmicas internas deste mesmo segmento, operam esta Retórica da Perda a partir de uma valorização em “voltar ao passado” mítico bíblico em sua forma de experiência visceral – sob a égide de incentivo à aproximação de Israel com mudanças na política externa e, ainda, pela reprodução da Terra Santa em território nacional como no caso radical do Templo de Salomão, da Igreja Universal do Reino de Deus. Neste sentido, poderíamos pensar em uma diferença na mobilização da Retórica da Perda entre as denominações evangélicas. Entre os religiosos de denominações mais conservadoras, esta modalidade de retórica estaria baseada na defesa de uma recuperação da “família tradicional”, digo até, em sua conformação sádica freiriana, com a submissão da mulher e dos filhos ao marido/pai no âmbito doméstico e social. Neste sentido, a família seria como o sal da terra, conforme disse o então deputado e agora Senador Zequinha Marinho em entrevista a mim concedida em 2008 (VITAL DA CUNHA, 2017). Assim, a “recuperação” da família seria capaz de (re) construir a paz e a pros-

peridade coletivas. Nas denominações de perfil mais liberal, como a própria IURD e outras denominações neopentecostais, observa-se um incentivo ao fortalecimento da vida do casal que não necessariamente deveria formar uma família com filhos, logo, ao planejamento familiar e a uma maior participação da mulher na vida pública. Bem recentemente começamos a acompanhar uma mudança no discurso das lideranças destas denominações, notadamente do bispo e empresário Edir Macedo, que revelou incentivar as filhas a se casarem com machos (nas palavras do religioso) e que viessem a fazer faculdade depois do casamento mediante consentimento do marido, que deve seguir como cabeça (também palavras do bispo) da família, sob o risco de vê-la fracassar se assim não o fosse. Com isso, reforça de uma só tacada papéis de gênero e como deveria ser a família. Uma mudança estratégica de discurso que vai na direção da retórica da perda mobilizada por outros religiosos. Segundo Edlaine Gomes, uma atualização comportamental que só fortalece a percepção de que a IURD é uma igreja cuja maleabilidade doutrinária e até mesmo teológica se adapta ao âmbito político imediato. Ou seja, a autora argumenta que em um governo de face mais liberal em termos dos costumes (como foram as gestões petistas nos anos 2000 até 2016) a IURD soube se valer da relação com o Estado que tinha então este perfil e assumiu um comportamento distinto das demais denominações presentes no Congresso Nacional em relação a várias pautas que ali tramitavam em comissões e nas plenárias. Com a mudança em termos do perfil político assumido pelo governo, não demoraram a brotar declarações que se adequam aos tempos presentes⁸. A despeito da força das hipóteses levantadas pela autora, interessa-me aqui destacar que a retórica da perda tem grande eficácia na sociedade com destaque nos meios religiosos cristãos em suas diferentes matizes.

8 Análise levantada em palestra realizada na Universidade Federal Fluminense, organizada pelo LePar – Laboratório de Estudos Sócio Antropológicos em Política, Arte e Religião, sob minha coordenação em 27 de setembro de 2019.

É grande a complexidade do arranjo social que possibilitou a expansão e força moral desta Retórica da Perda em sua face religiosa e secular. Um dos elementos que destacaria é a pentecostalização da base social, tal como argumento em alguns trabalhos⁹. Seja por adesão institucional a igrejas e comunidades carismáticas evangélicas e católicas, seja por um referencial moral que se baseia na batalha (Teologia do Domínio) e na disciplina para o sucesso (Teologia da Prosperidade). Além disso, o crescimento da violência armada fez com que um contingente cada vez maior de pessoas passasse a temer serem vítimas (ou se encontram traumatizadas por já o terem sido) da escalada da violência no campo e nas cidades – são 180 brasileiros mortos por dia, sendo 75% deles negros, segundo números do Atlas da Violência¹⁰. Contudo, a essas ameaças no plano físico/patrimonial e no plano econômico com o aumento vertiginoso de desempregados a partir de 2014, o sentimento de ameaça¹¹ no plano moral produziu uma linha de continuidade entre ameaças materiais concretas e aquelas identificadas como no âmbito dos costumes. Elas permitiam a exploração criativa de cenários distópicos nos quais a vida humana estaria sendo comprometida em vista da liberação do uso de contraceptivos, do aborto e do casamento entre pessoas do mesmo sexo. A identificação destes sentimentos de ameaça e sua manipulação formou a base da campanha da maioria dos vitoriosos no processo eleitoral de 2018 (VITAL DA CUNHA e EVANGELISTA, 2019).

Analisando especificamente este processo eleitoral de 2018 podemos dizer que a vitória de Jair Messias Bolsonaro é resultante de uma

9 Com destaque para Vital da Cunha 2018. Excelentes análises também foram trazidas por Sant’Ana (2018); Carly Machado (2013), Mafra (2001), entre outros.

10 <http://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/> Acesso em 02 de outubro de 19.

11 Almeida (2019) vem refletindo sobre a formação de uma onda conservadora na qual os evangélicos teriam uma incidência fundamental. Na formulação de seu argumento elabora que esta onda se apresenta em algumas linhas de força que guardam um paralelo importante sobre estes sentimentos públicos de ameaça sobre os quais venho refletindo.

conjugação de fatores muito complexa. Em primeiro lugar, o uso das redes sociais com emprego de profissionais que difundiam massivamente informações sobre o candidato (verídicas ou não). Em segundo lugar, chamaria atenção para o descrédito com a política, com o sistema de representação (FRASER, 2018) e a colagem dele como outsider ou como representante de uma “nova política” – mesmo ele ocupando cargos desde vereador a deputado federal há quase três décadas ininterruptamente¹². Em terceiro lugar, pesou a antipatia generalizada no país (e no mundo) em relação às elites liberais ilustradas (CASTELLS, 2018) – Bolsonaro conseguiu se apresentar como popular a partir de uma forte ação de marketing político, da participação em programas populares e de inúmeros comportamentos reforçando seu lugar como outsider. Um quarto ponto seria a explosão da violência no campo e nas cidades como disse no parágrafo anterior. Isso produziu um sentimento muito generalizado de insegurança patrimonial e física. Bolsonaro apresentava um discurso que a população se acostumou a avaliar como “enérgico” no combate ao crime, ou seja, um discurso de combate à criminalidade violenta com ações ostensivas e de uso extremo da força¹³. Em termos mais sociológicos, tratava-se de uma apresentação de si como homem forte sem receio de ser considerado autoritário¹⁴. Assim, a percepção de Bolsonaro como

12 O intenso jogo de marketing que tornou vitoriosa esta estratégia política é, segundo Jeffrey Alexander (2014), elemento central na dinâmica política democrática da metade do século passado para cá.

13 Para saber mais sobre situações que produzem o imaginário da “violência urbana” e da “metáfora da guerra” que justificariam publicamente o uso extremo da força pelos agentes do Estado ver Machado da Silva (2008); Leite 2001 entre outros.

14 A noção de autoridade passou a ser uma demanda importante da população para o exercício político no contexto americano pós derrubada das Torres Gêmeas nos EUA em 11 de setembro de 2001 foi analisada por Fraser e vem contribuindo em minhas análises junto com a categoria “enérgico”, mais local e difundida na segurança pública do Estado do Rio de Janeiro. Para acessar uma reflexão endógena sobre a categoria ver Laranjeira (2004).

um messias a garantir o retorno de uma segurança perdida foi importantíssima na campanha. Aqui a retórica da perda assume papel importante como estratégia. Ou seja, Bolsonaro, e outros candidatos que tiveram sucesso eleitoral mobilizaram os sentimentos de ameaça dispersos na população para se apresentarem como aqueles em condições de promover o resgate, a retomada, o retorno de algo que tinha sido perdido. Assim, diante do sentimento de insegurança, de ameaça em termos patrimoniais, físicos, financeiros e morais, articulou-se um discurso que produzia uma sensação de segurança, uma esperança de retorno ao passado (ainda que idealizado) do pleno emprego, das definições de papéis entre homens e mulheres – base da família e de toda a vida social tal como “existia”, da garantia de ir e vir em segurança. A religião operou como uma rede institucional de apoio. Mas este sentimento de ameaça e o desejo de solução imediata por uma via “enérgica” foi partilhado por um contingente muito maior de pessoas sem uma orientação necessária de qualquer institucionalidade. Em um quesito muito específico a base religiosa foi importante: na agenda de defesa de um padrão de família. Isso tomou a atenção dos cristãos no Brasil. Mas somente isso não seguraria o voto em Bolsonaro.

3. Aliados dos Evangélicos

Outra estratégia muito importante articulada por Bolsonaro foi justamente jogar com duas identidades religiosas majoritárias no Brasil: a católica e a evangélica. Isto é, ele se apresentava como católico, mas tinha nas instituições evangélicas uma base de apoio para a qual acenava frequentemente. Sua ex-esposa é evangélica, seus filhos se apresentam como evangélicos, sua atual esposa é evangélica engajada em trabalhos sociais na igreja na qual congrega na Barra da Tijuca, Rio de Janeiro. Venho trabalhando esta noção em alguns artigos: a de que Bolsonaro e outros aproveitaram/aproveitam esta relação tornando-se ADES – Aliados dos Evangélicos – situacionalmente com vistas ao alcan-

ce e manutenção do poder a partir de sua base aquecida e (possivelmente) fidelizada.

Pelas mãos dos evangélicos Bolsonaro saiu dos porões da política brasileira. Segundo Damares Alves, então secretária da Frente Parlamentar evangélica, em entrevista concedida à pesquisa (VITAL DA CUNHA e LOPES, 2012), Jair Bolsonaro não era da FPE, mas se reunia frequentemente com seus representantes. Foi estrategicamente convidado por Damares a participar da Audiência Pública ocorrida em maio de 2011 para apresentação do material didático de combate à homofobia nas escolas e denunciar o que julgavam uma apologia à homossexualidade. Os desdobramentos disso foram fartamente documentados na mídia da época e requeitados em 2018, visto que o principal opositor de Bolsonaro era Fernando Haddad, então Ministro da Educação quando da elaboração do material didático supracitado. A partir deste mecanismo Bolsonaro deixou de ser um candidato de nicho (de base militar) para ganhar visibilidade na cena pública como defensor de valores (supostamente) morais cristãos – e neste pacote entrava não só a defesa da família como slogan, mas também o combate a cotas raciais, à homossexualidade, defesa das armas etc. Tentou candidatar-se à presidência em 2014, mas não teve apoio partidário suficiente para isso. Foi batizado pelo Pastor Everaldo em 2016 e se filiou ao PSC no intuito de concorrer às eleições. Sondou a parceria do então Senador Magno Malta (PR-ES) e não obteve sucesso. Desligou-se do PSC e, em seguida, passou a integrar o PSL com vistas à disputa em 2018.

Com esse mecanismo do ADE, todos os envolvidos saíram ganhando: católicos carismáticos organizados, evangélicos pentecostais, neopentecostais e batistas renovados, assim como o próprio Bolsonaro e seu partido que, de um parlamentar, o PSL, na legislatura passada, passou a 52 no início da legislatura 2019-2022. De modo consistente ocupam o Executivo em ministérios e secretarias. Em 2014, insuflados pelo crescimento dos evangélicos segundo dados do IBGE e sua visibilidade pública via suspensão do material didático do MEC e a vitória do pastor e depu-

tado federal Marco Feliciano para a Comissão de Direitos Humanos da Câmara Federal em 2013, lançaram a primeira candidatura evangélica à presidência da República com apoio, inicialmente, de grandes nomes evangélicos da política. O fracasso do então candidato Pastor Everaldo foi retumbante: terminou em quinto lugar no total de votos válidos. O “recoo estratégico” veio nas eleições de 2018. Este foi o ano no qual pudemos observar o grande laboratório da tática ADE.

Em termos eleitorais, outro candidato ao Executivo em 2018 mobilizou bastante esta estratégia ADE. Foi Wilson Witzel, então candidato a governador do Rio de Janeiro pelo PSC. Ele foi vitorioso por um conjunto de situações, como em toda vitória eleitoral. Especificamente em seu caso, pesaram as auras positivadas na mídia dos magistrados no Brasil (na esteira, à época, do enorme capital político do juiz Sérgio Moro, condutor da operação que ficou conhecida como Lava Jato), do “não ser político profissional”, como se dizia coloquialmente durante o pleito e, irremediavelmente, por ter contato com a base de apoio evangélica articulada pelo presidente do PSC, somada à situação de crescentes episódios de violência registados no estado, com destaque para a cidade do Rio de Janeiro e Região Metropolitana, e a adaptação do seu discurso do meio para o final do pleito na linha do combate “enérgico” à criminalidade. Neste sentido, foi se aproximando e fortalecendo laços com candidatos evangélicos ao Senado, com destaque para Flávio Bolsonaro (PSL-RJ), filho de Jair Bolsonaro. Witzel se apresentou como católico, mas estava fazendo campanha com Pastor Everaldo em diferentes eventos evangélicos. O governador do Rio de Janeiro segue nesta linha, apostando na composição cristã rumo à campanha presidencial em 2022.

A tática ADE foi levada a cabo nas eleições, mas continua em vigor nestes casos apresentados como em outros tantos no Executivo e no Judiciário. Importante observar, por fim, que nesta lógica, os jogos de ocultação e revelação da vinculação e/ou simpatia religiosas são situacionalmente mobilizados como recurso de conexão com bases numerosas. A lógica que organiza a dinâmica dos ADES, como vimos até agora, é faccio-

nal, nos termos de Moacir Palmeira (1996)¹⁵. Exemplo disso era a composição do primeiro e segundo escalões do governo federal. As justificativas para o aceite aos convites feitos e a motivação das indicações, por outro lado, passavam, com grande ênfase, pela publicização de uma fidedignidade do convidado à persona de Bolsonaro, com algumas poucas exceções. A fidedignidade ao grupo ou ao seu líder é mais valiosa nesta tática do que partilha de sentidos do que é a vida pública, o que seja a política ou ideologias que as sustentariam. O apoio fiel, mais do que a coerência com trajetórias políticas e intelectuais seria a base desta relação.

Palavras finais

Neste contexto público que parece estarrecido para tantos, o elemento religioso vem ganhando centralidade em termos políticos e da análise sociológica do fenômeno. Nessa esteira, o preconceito contra as religiões, sobretudo cristãs, aumenta, assim como as iniciativas de evitação e silenciamento delas no espaço público. A responsabilidade que nosso ofício nos lega nos impele a convocar a sociedade a olhar para as religiões não como um problema a ser enfrentado, como uma força maligna a ser combatida. Uma nova égide se faz necessária¹⁶. Como nos lembra Mariano (2013), citando Pierucci, “não [devemos] abrir mão da

15 No clássico artigo de Palmeira (1996) sobre o “tempo da política” podemos acesar uma importante reflexão com excelente base etnográfica sobre o contexto faccional na qual oposições estritas e que podem chegar à violência física são perpetradas por oposição e situação dilacerando o tecido social durante suas disputas, chegando ao limite da divisão territorial e política de municípios que anteriormente eram integrados. A fidedignidade entre os integrantes da facção emergia como elemento central na composição interna, mais do que questões teóricas e ideológicas. A lógica faccional como descrita neste trabalho é importante para compreender a dinâmica de formação e de atuação dos ADEs. Para saber mais ver Vital da Cunha no prelo.

16 Como já propuseram pesquisadores da religião como Novaes 2014; Pompa 2012; Montero 2012;2006; Giumbelli 2013.

secularização. Nem teórica, nem prática, nem terminológica, nem existencialmente” (PIERUCCI, 1998, p.67). Seria interessante pensarmos em uma defesa da secularização, das chamadas liberdades laicas, de uma sociedade com uma pluralidade reconhecida em termos legais (Beckford 2003) e de uma diversidade valorizada socialmente (Novaes 2014). A partir destas perspectivas teóricas, entendemos a religião como integrante do secular a ser defendido no plano legal em sua diversidade e direito de existência. Nossa responsabilidade é investir em análises finas das diferentes situações nas quais líderes, discursos e instituições religiosas estão sendo mobilizadas ou mobilizam seus recursos próprios com vistas a obscurecer o jogo democrático, empobrecendo as possibilidades de defesa de uma sociedade justa e mais acolhedora da pluralidade de formas de existência. Os avanços de inclusão de atores sociais até hoje vilipendiados e silenciados não voltarão atrás, não ficarão na memória. Resta fazer com que a inclusão pontual e a valorização moral pública de grupos sociais minoritários e antes excluídos se consolidem a partir de uma infraestrutura que suporte os avanços que foram iniciados desde a redemocratização no Brasil. Nestas conquistas históricas, líderes religiosos e institucionalidades cristãs e de outras matrizes atuaram positivamente. Como enfrentar o que se apresenta? O problema é a religião? Talvez o combate coletivo devesse ser ao extremismo que busca calar o outro e alcançar seus objetivos a qualquer custo. Nesta minha percepção, fundada em trabalhos sobre conflitos cívico-religiosos em âmbito mundial (ALVES, 2010), o que está sendo chamado de conservadorismo não seria, em si, um problema, mas, sim, as formas extremistas na política que jogam por terra a razoabilidade democrática.

Referências

ALEXANDER, Jeffrey Lutando a Respeito do Modo de Incorporação – Reação Violenta contra o Multiculturalismo na Europa. **Revista Estudos Políticos**, vol. 5, n. 2, 2014.

ALMEIDA, Ronaldo. “Deus acima de todos”. **Democracia em risco?: 22 ensaios sobre o Brasil hoje**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. Os deuses do Parlamento. **Novos Estudos**. CEBRAP, v. Jun/2017, p. 71-79.

ALVES, José Augusto Lindgren. Coexistência cultural e “guerras de religião”. **Revista Brasileira e Ciências Sociais**, v. 25, n. 72, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. **Retrotopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BENJAMIN, Walter. “Sobre o Conceito de História” (1940). In: **Obras Escolhidas, v. I, Magia e técnica, arte e política**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 226.

CARRANZA, Brenda; VITAL DA CUNHA, Christina. Conservative religious activism in the Brazilian Congress: Sexual agendas in focus. **Social Compass JCR**, v. 3, p. 003776861879281-303, 2018.

CASTELLS, Manuel. **Ruptura: a crise da democracia liberal**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

DULLO, Eduardo. “Política secular e intolerância religiosa na disputa eleitoral” In: MONTERO, Paula (org). **Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos**. São Paulo: Ed. Terceiro Nome; Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2015, p. 27-48.

FRASER, Nancy. Do neoliberalismo progressista a Trump – e além. **Política & Sociedade**. Florianópolis, v. 17, n. 40, set./dez. 2018.

FUNARI, Pedro Paulo A. Considerações sobre as “Teses sobre Filosofia da História” de Walter Benjamin. **Crítica Marxista**, n. 3, 1996, pp. 45-53.

GIUMBELLI, E. Cultura Pública: evangélicos y su presencia en la sociedad brasileña. **Sociedad y Religión**, v. 23, p. 13-43, 2013.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**, 2008, 28(2): p. 80-101.

LARANGEIRA, Emir. **Cavalos Corredores: a verdadeira história**. Rio de Janeiro: Beto Brito Editora, 2004.

LEITE, Márcia. Da “metáfora da guerra” ao projeto de “pacificação”: favelas e políticas de segurança no Rio de Janeiro. **Revista Brasileira de Segurança Pública**. São Paulo, v. 6, n. 2. ago.-set. 2012, p. 374-389.

LOREA, Roberto Arriada (org). **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008.

MACHADO DA SILVA, Luis Antonio. **Vida sob cerco**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

MARIANO, Ricardo. Antônio Flávio Pierucci: sociólogo materialista da religião. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 28, n. 81, 2013.

MARIANO, Ricardo. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores. *Secularização e pluralismo em debate. Civitas*, Porto Alegre, v. 16, n. 4, p. 710-728, out.-dez. 2016.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, 2006.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 167- 183, 2012.

NOVAES, Regina Célia Reyes. Em nome da Diversidade. Notas sobre novas modulações nas relações entre religiosidade e laicidade. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 69, ano 33, 2014.

GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo: Editora Unesp, 1993.

PALMEIRA, Moacir e GOLDMAN, Marcio (orgs.). **Antropologia, Voto e Representação Política**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1996. 240 pp.

POMPA, Cristina. Introdução: Para repensar conceitos e contextos. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 2012, v. 32, n. 1, p. 167- 183.

SCHOLEM, Gershom. Correspondência. *Debates*, v. 249. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.

VITAL DA CUNHA, Christina. EVANGELISTA, Ana Carolina. Estratégias eleitorais em 2018: o caso das candidaturas evangélicas ao legislativo no Brasil. *Sur: Revista Internacional de Direitos Humanos*, ed. 29, 2019.

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite e LUI, Janayna **Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll: Instituto de Estudos da Religião, 2017a.

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. **Religião e política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll; Instituto de Estudos da Religião, 2012.

VITAL DA CUNHA, Christina. “Televisão para salvar”: religião, mídia e democracia no Brasil contemporâneo. *Revista Antropolítica*, Niterói, n. 42, p. 199-235, 1. sem. 2017b.

VITAL DA CUNHA, Christina. **Pentecostal cultures in urban peripheries: a socio-anthropological analysis of Pentecostalism in arts, grammars, crime and morality**. *Vibrant*, 2018, v.15 n.1.

WERKMEISTER, Otto. **Icons of the Left: Benjamin and Einstein, Picasso and Kafka After the Fall**. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Performances eleitorais dos evangélicos no Brasil

Fábio Lacerda¹

Resumo

Este capítulo analisa as performances eleitorais dos candidatos evangélicos no Brasil, dando ênfase para as candidaturas à Câmara dos Deputados. Argumenta-se que o crescimento do número de evangélicos eleitos para a Câmara após a redemocratização está relacionado ao sucesso de poucas grandes igrejas pentecostais. Essas igrejas adotaram um modelo corporativo de representação política, promovendo “candidatos oficiais” para os fiéis. Discute-se, também, que as “candidaturas oficiais” pentecostais se beneficiaram da magnitude dos distritos eleitorais brasileiros e da fragmentação do sistema partidário.

1. As mudanças no panorama religioso brasileiro

Nas últimas décadas, o “mercado” religioso latino-americano se transformou profundamente. Em todos os países da região, viu-se um processo de crescente pluralização religiosa. Essa pluralização significou o declínio gradativo da Igreja Católica e o crescimento das igrejas evan-

1 Pesquisador de pós-doutorado do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap). Professor do Ibmecc-SP e da Fundação Educacional Inaciana (FEI). Mestre e Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP).

gêlicas, sobretudo pentecostais². O Brasil é um caso exemplar da referida mudança. Em 1960, os católicos conformavam 93% da população, enquanto os evangélicos, apenas 4%. Em 1980, os católicos eram 89% e os evangélicos, 6,6%. Apesar do declínio percentual, os católicos continuavam a crescer em termos absolutos. No entanto, entre 2000 e 2010, a população católica brasileira diminuiu tanto em termos percentuais (de 73,9% para 64,5%), quanto em termos absolutos (125,5 milhões para 123,9 milhões). No mesmo período, a população evangélica cresceu de 15,4% para 22,2%, ou de 26,2 milhões para 42,3 milhões em termos absolutos. É importante notar que, assim como a Igreja Católica, as Igrejas protestantes históricas, tais como a Luterana, Presbiteriana, Metodista e outras, também tiveram um declínio em números absolutos de fiéis. Tal declínio ocorreu até mesmo com algumas igrejas pentecostais e neopentecostais, tais como a Congregação Cristã do Brasil e a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)³. Quem “puxou” o crescimento cristão para cima no Brasil foram algumas igrejas pentecostais (Assembleias de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular e igrejas pentecostais menores) e os evangélicos sem vínculo institucional, i.e., aqueles que se identificam como evangélicos, mas não pertencem a uma igreja específica (Almeida e Barbosa, 2015).

Pesquisas amostrais realizadas após o Censo brasileiro de 2010 mostram que a população católica continua caindo e a evangélica con-

-
- 2 O pentecostalismo é um ramo do protestantismo que enfatiza os dons do Espírito Santo (dons de cura, expulsão de demônios, profecias, falar em línguas). Neste capítulo, uso os termos “protestante” e “evangélico” de modo intercambiável. Embora reconheça que não são idênticos *stricto sensu*, a maioria dos latino-americanos usa-os como sinônimos. Além disso, uso o termo “pentecostal” de modo abrangente, sem fazer distinção entre seus diferentes subgrupos sociológicos. Para uma boa discussão sobre as diferentes “ondas” dentro do pentecostalismo, ver Mariano (1999).
 - 3 O caso da IURD deve ser visto com cautela. A despeito da perda de fiéis brasileiros entre 2000 e 2010, a igreja cresceu ao redor do mundo. É possível, desse modo, que seu ganho global tenha compensado a perda no Brasil.

tinua crescendo. Segundo os dados do *AmericasBarometer* (LAPOP) de 2017, os católicos seriam 51,5% da população, e os evangélicos, 32,3%. Esses percentuais são semelhantes àqueles encontrados em pesquisa do *Instituto Datafolha* de outubro de 2017, segundo a qual 52% dos brasileiros adultos se identificariam como católicos e 32% como evangélicos⁴. Embora ambas as pesquisas sejam amostrais, parece razoável supor que, em 2019, por volta de 50% da população brasileira se declara católica, e que aproximadamente um terço se declara evangélica.

2. O crescimento da representação política evangélica

Durante a maior parte do século XX, os evangélicos tiveram presença discreta na política partidária brasileira. Até as eleições de 1986, a maioria dos candidatos protestantes eleitos para a Câmara dos Deputados provinha de igrejas históricas. A presença de representantes das igrejas pentecostais era quase inexpressiva. Em 1982, foram eleitos doze evangélicos para a Câmara; sete eram ligados à Igreja Batista e um à Assembleia de Deus. Este panorama mudou fortemente nas eleições de 1986 para o Congresso Constituinte, quando foram eleitos 32 representantes evangélicos. Dessa vez, em que pese a presença de dez deputados batistas, bem como de representantes de outras igrejas históricas, nada menos do que treze parlamentares eleitos eram das Assembleias de Deus, além de dois vinculados à Igreja do Evangelho Quadrangular e um à Igreja Universal do Reino de Deus. Assim, foi apenas após as eleições para o Congresso Constituinte em 1986 que o crescimento da população evangélica começou a se traduzir em representação política.

A explicação fundamental para essa mudança foi a adoção, por parte das igrejas pentecostais, de um modelo corporativo de representação

4 “Na hora do voto, 19% dos brasileiros com religião seguem líder da igreja” (Instituto Datafolha, 26/10/2017).

política. Nesse modelo, as igrejas adotam “candidaturas oficiais” e as promovem a seus fiéis. A adoção do modelo corporativo estava, a princípio, restrita a três igrejas: Assembleias de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular e Igreja Universal⁵. No entanto, gradualmente outras igrejas adotaram a representação corporativa. Cabe notar que, na maioria dos casos, o apoio das igrejas pentecostais a seus candidatos ocorre dentro dos templos e não é publicizado para fora deles, provavelmente porque a propaganda política em igrejas é proibida (Lei 9.504/97, Art. 37). Por isso, a identificação do vínculo entre candidatos evangélicos e suas igrejas é, por vezes, bastante difícil.

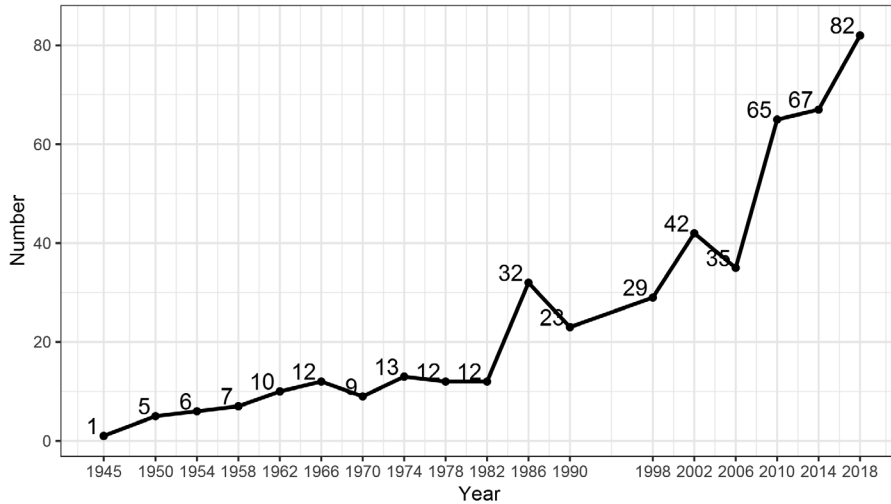
A adoção de “candidaturas oficiais” por parte de certas igrejas pentecostais fez com que o número de deputados evangélicos eleitos crescesse consideravelmente no Brasil. A Figura 1 apresenta o número de evangélicos eleitos para a Câmara dos Deputados. Se, em 1945, logo após o fim do Estado Novo, apenas um deputado federal evangélico havia sido eleito no Brasil, em 2018 esse número chegou a 82. Conforme dito anteriormente, as eleições de 1986 foram marcadas por grande crescimento da representação evangélica no Legislativo Federal. Em 2006, o número de deputados evangélicos eleitos caiu, provavelmente em decorrência de escândalos de corrupção que atingiram representantes das Assembleias de Deus e da IURD. Em 2010, porém, a representação evangélica voltou a crescer, e o crescimento vem se mantendo desde então, ainda que os evangélicos continuem sendo sub-representados na Câmara dos Deputados.

É certo que o crescimento da população evangélica no Brasil explica em alguma medida o crescimento da representação política evangélica. Contudo, outros países da América Latina também tiveram um crescimento da população evangélica, mas ele não se traduziu em um maior

5 Se, por vezes, nos referimos às Assembleias de Deus como ‘uma’ igreja pentecostal, mantemos o plural (“Assembleias”) para ressaltar que, em verdade, trata-se de um conjunto de igrejas fragmentadas em diferentes ministérios (cf. Alencar, 2012).

número de parlamentares evangélicos eleitos (vide os casos de Chile, Peru e Colômbia). O que explicaria o sucesso eleitoral evangélico brasileiro?

FIGURA 1. Número de evangélicos eleitos para a Câmara dos Deputados brasileira



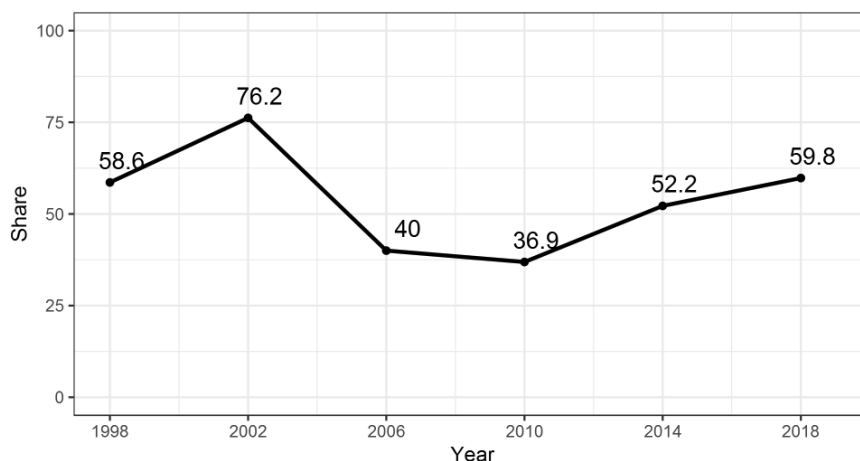
Fonte: Banco de Dados de Candidaturas Evangélicas; para o ano de 2018, Marini e Carvalho (2018).

Para além do crescimento da população evangélica e do processo democrático constituinte de 1986, é possível que outras variáveis expliquem em parte o sucesso eleitoral das igrejas pentecostais no Brasil. Em primeiro lugar, cabe destacar que o Brasil tem um grande número de igrejas evangélicas, mas relativamente poucas lançam candidatos em eleições. Entre as que lançam, um número ainda menor tem êxito em eleger um representante. O crescimento do número de parlamentares evangélicos no Brasil se deve, pois, ao sucesso de um pequeno número de igrejas pentecostais grandes e com estrutura centralizada. Entre as mais bem-sucedidas estão a Igreja Universal e as Assembleias de Deus (ADs). De fato, essas duas igrejas são responsáveis por boa parte dos deputados federais evangélicos eleitos nas últimas décadas. A Figura 2, abaixo, apresenta a proporção de deputados eleitos por ADs e IURD em

relação ao total de deputados evangélicos. Apesar de variação significativa no período analisado, nota-se que, em vários anos, mais de 50% dos parlamentares evangélicos eleitos provinham de alguma dessas igrejas. Nas eleições de 2018, aproximadamente 60% deles eram provenientes da IURD ou das ADS.

Isso não significa que o número de igrejas evangélicas representadas na Câmara dos Deputados esteja diminuindo. Na realidade, o número de igrejas representadas está crescendo. Passou de sete, em 1998, para 17 em 2018 (LACERDA, 2017). Sozinho, esse dado indicaria uma fragmentação evangélica crescente no Legislativo Federal brasileiro. Porém, uma análise cuidadosa revela que a fragmentação evangélica cresce ao mesmo tempo em que as ADS e a IURD mantêm sua hegemonia. Num “mercado religioso” extremamente competitivo, cada vez mais igrejas conseguem eleger representantes na Câmara. No entanto, a fragmentação significa justamente que as demais igrejas permanecem fracas comparadas às ADS e à IURD.

FIGURA 2. Deputados de ADS + IURD sobre o total de deputados evangélicos (%)



Fonte: Banco de Dados de Candidaturas Evangélicas; para o ano de 2018, Marini e Carvalho (2018).

TABELA 1. Candidatos oficiais da IURD (total, eleitos e taxa de sucesso)

	1998	2002	2006	2010	2014	2018
Candidatos	17	26	16	14	19	35
Eleitos	12	17	4	7	12	21
Sucesso (%)	70.6	65.4	25.0	50.0	63.2	60.0

Fonte: Banco de Dados de Candidaturas Evangélicas.

A IURD pode ser considerada como o caso prototípico de sucesso eleitoral evangélico no Brasil. Considerando as eleições para a Câmara desde 1998 até 2018, a igreja quase sempre elegeu 50% ou mais dos seus candidatos (ver Tabela 1, acima). A exceção foi o ano de 2006, quando a IURD lançou 16 candidatos, mas elegeu apenas quatro (25%). Cabe ressaltar seu desempenho em 2018, ano em que a igreja lançou 35 candidatos oficiais e elegeu 21 (60%). Nenhum partido político possui taxa de sucesso similar. A IURD possui estrutura centralizada, o que lhe permite coordenar suas candidaturas de modo a evitar a competição intra-igreja. Além disso, ela controla o Partido Republicano Brasileiro (PRB). Embora formalmente laico, as principais instâncias decisórias do PRB são dominadas por membros da Igreja (CERQUEIRA, 2017). Assim, a grande maioria dos seus candidatos fica concentrada no partido. Outras igrejas, ao contrário, dispersam seus candidatos em vários partidos.

As informações sobre o sucesso eleitoral das igrejas pentecostais apresentadas acima se baseiam no Banco de Dados de Candidaturas Evangélicas (cf. LACERDA, 2017), que, entre outras informações, identifica os candidatos evangélicos para as eleições da Câmara dos Deputados e a igreja a que pertencem. As informações para construção do banco foram obtidas a partir de quatro fontes: (i) literatura acadêmica sobre evangélicos no Brasil; (ii) repositório de dados do Tribunal Superior Eleitoral (TSE), que especifica a ocupação prévia do candidato e seu “nome de urna” (muitos evangélicos usam “nomes de urna” religiosos, tais como “Pastor André” ou “Apóstolo Marcos”); (iii) contato com as igrejas, ainda que poucas tenham colaborado; e, por fim e mais impor-

tante, (iv) pesquisa em jornais, *sites* de internet e redes sociais que pudessem conter informações sobre a identidade religiosa do candidato.

Embora a identificação seja difícil e alguns evangélicos possam não ter sido identificados, há razões que permitem um alto grau de confiança nos dados. Sabe-se que as igrejas que adotam a representação corporativa não encorajam a participação política dos membros como candidatos. Elas lançam poucos candidatos oficiais. Com efeito, vários estudos de caso confirmam a conjectura de que as igrejas pentecostais apoiam relativamente poucos candidatos por estado, o que está de acordo com os dados levantados (cf. ORO, 2003; SCHOENFELDER and PAZ, 2006; CUYABANO, 2009; BORGES JR., 2010; VALLE, 2013). Além disso, em qualquer estado, o número de candidatos apoiados por igrejas será limitado pelo número de fiéis da igreja aptos a votar e dispostos a apoiar sua igreja, assim como pelo quociente eleitoral do estado/distrito. Por fim, cabe lembrar que, embora as eleições para a Câmara dos Deputados brasileira sejam disputadas por milhares de candidatos, a grande maioria deles é pouco competitiva, tendo pouca relevância para o pleito.

A boa performance de candidatos evangélicos “oficiais” apoiados por igrejas em comparação com os demais candidatos pode se explicar de diferentes maneiras. Uma primeira explicação básica se apoia na identidade evangélica. Identidades sociais como raça, gênero e religião podem gerar coesão política e se tornar relevantes em disputas eleitorais. No caso das igrejas, a identidade evangélica dos candidatos poderia atrair o voto de eleitores evangélicos. Uma segunda explicação se baseia no apoio que a igreja oferece a seu “candidato oficial”. Os líderes das igrejas promovem os candidatos para as congregações, garantindo a eles um contingente de votos. A partir de dados de candidaturas para a Câmara dos Deputados nas eleições de 2014, Lacerda (2018) mostrou que existe um forte efeito de ser apoiado por uma igreja pentecostal sobre os votos de um candidato, mesmo controlando por fatores como incumbência, gasto de campanha, título religioso (i.e., se o candidato usa “nome de urna” religioso), partido, pertença à coalizão federal, sexo, raça e idade.

Para além da existência de grandes igrejas pentecostais de estrutura centralizada, algumas variáveis político-institucionais também podem ajudar a explicar o sucesso eleitoral evangélico. Duas variáveis importantes seriam a magnitude dos distritos eleitorais e a fragmentação do sistema partidário. Os distritos eleitorais brasileiros têm alta magnitude. O estado de São Paulo, por exemplo, elege 70 deputados federais (a Câmara possui 513 cadeiras). A alta magnitude faz com que candidatos consigam se eleger com uma fração muito pequena dos votos válidos. Nas eleições de 2014, por exemplo, o candidato pior eleito do estado de São Paulo obteve 0,1% dos votos válidos (a média de votos válidos entre os eleitos em SP foi de 0,8%). Outro ponto importante é a alta fragmentação partidária. O Brasil possui uma das maiores fragmentações partidárias do mundo. Nas eleições de 2014, 28 partidos obtiveram cadeiras na Câmara dos Deputados. Nas eleições de 2018, esse número chegou a 30. Em princípio, a alta fragmentação partidária tornaria mais fácil a entrada de candidatos evangélicos em partidos. A literatura caracteriza os partidos políticos brasileiros como fracos e tendo “*brands*” diluídas (MAINWARING, 1992; SAMUELS & ZUCCO JR., 2014). Os candidatos pentecostais costumam estar disseminados em partidos pequenos, pouco estruturados e com ideologia difusa (normalmente de direita ou centro-direita). Assim, todas essas variáveis – crescimento populacional evangélico, Constituinte de 1986, igrejas pentecostais grandes e centralizadas, alta magnitude dos distritos eleitorais e alta fragmentação partidária – contribuiriam para explicar por que a representação política evangélica é maior no Brasil do que em outros países latinoamericanos.

3. O desempenho evangélico nas eleições para o Executivo e a eleição presidencial de 2018

A representação política evangélica no Brasil tem sido menos evidente nas eleições para o Executivo do que para o Legislativo. Em 2002, o candidato à presidência Anthony Garotinho (Partido

Socialista Brasileiro, PSB), terminou em terceiro lugar, obtendo 17,9% dos votos válidos. Garotinho é fiel da Igreja Presbiteriana. Em 2010, a candidata Marina Silva (então do Partido Verde, PV), fiel da Assembleia de Deus, também terminou em terceiro lugar, obtendo 19,3% dos votos válidos. Na eleição seguinte, em 2014, Marina Silva (dessa vez concorrendo pelo PSB) mais uma vez terminou em terceiro, dessa vez com 21,3% dos votos válidos. O outro candidato evangélico, Pastor Everaldo, do Partido Social Cristão (PSC), obteve apenas 0,75% e terminou o primeiro turno em quinto lugar. Embora Garotinho e Marina Silva tenham obtido bons desempenhos nas disputas para o Executivo Federal, ambos são candidatos de fé evangélica, e não representantes corporativos de uma igreja. O único caso de sucesso notável de uma igreja pentecostal nas eleições para o Executivo foi a vitória do bispo Marcelo Crivella (PRB), da Igreja Universal, na disputa para a prefeitura do Rio de Janeiro em 2016.

Embora tenham conseguido eleger apenas um prefeito em eleições executivas relevantes, há tempos o apoio das igrejas pentecostais se tornou de grande importância na corrida para a presidência. Desde os anos 2000, candidatos à presidência cortejam os líderes das ADS, IURD e outras grandes igrejas pentecostais, de modo que o voto evangélico no Brasil se tornou importante nas eleições executivas brasileiras.

Essa importância parece ter sido ainda maior nas eleições presidenciais de 2018. Cabe lembrar que o Brasil teve dois presidentes protestantes. O primeiro foi Café Filho, presbiteriano que assumiu a presidência por pouco mais de um ano (de agosto de 1954 a novembro de 1955) após o suicídio de Getúlio Vargas. O segundo foi Ernesto Geisel, luterano que se tornou presidente em 1974, durante o regime militar. Nenhum dos dois foi eleito por voto direto.

Eleito presidente do Brasil em 2018, Jair Bolsonaro é católico e não evangélico. Contudo, há evidências de que obteve grande apoio do segmento evangélico em sua vitória. Segundo pesquisa do instituto Datafolha, seis em cada dez evangélicos teriam votado em Bolso-

naro⁶. Tal apoio não foi obtido por acaso. Ao contrário, foi fruto de uma estratégia deliberada por parte da campanha do candidato. Cabe destacar que, em maio de 2016, Bolsonaro foi batizado nas águas do rio Jordão pelo Pastor Everaldo, membro da Assembleia de Deus (ministério Madureira). A campanha de Bolsonaro usou slogans carregados de referências religiosas, tais como “E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará” (João 8, 32), e “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”. Alguns dos mais importantes apoiadores de sua campanha eram evangélicos. Entre eles, pode-se destacar o senador Magno Malta (Partido da República, PR) e o deputado Onyx Lorenzoni (Democratas, DEM), que, com a vitória de Bolsonaro, tornou-se ministro da Casa Civil. Bolsonaro recebeu apoio das principais lideranças pentecostais brasileiras, tais como Edir Macedo (fundador e líder da IURD), Romildo Ribeiro Soares (líder da Igreja Internacional da Graça de Deus)⁷, Valdemiro Santiago (líder da Igreja Mundial do Poder de Deus)⁸, Estevam e Sônia Hernandes (líderes da Igreja Renascer em Cristo)⁹, Robson Rodovalho (líder da Igreja Sara Nossa Terra)¹⁰, Silas Malafaia (líder do ministério Vitória em Cristo – AD), Manoel Ferreira (líder do ministério Madureira – AD), José Wellington Bezerra da Costa (líder do ministério Belém – AD) e Mário de Oliveira (presidente da Igreja do Evangelho Quadrangular do Brasil)¹¹. Mesmo Bolsonaro não sendo evangélico, sua vitória em 2018

6 “Com 60%, Bolsonaro mais que dobra vantagem sobre Haddad entre evangélicos, diz Datafolha” (*Folha de S. Paulo*, 10/10/18).

7 “Líder da Igreja Internacional da Graça de Deus delcara apoio a Bolsonaro” (*UOL*, 06/10/18).

8 “Valdemiro Santiago pede aos nordestinos que apoiem Bolsonaro” (*JM Notícia*, 10/10/18).

9 “Gravação de CD do Renascer Praise começa com ato de apoio a Jair Bolsonaro” (*JM Notícia*, 02/10/18).

10 “Bolsonaro recebe apoio de Robson Rodovalho, criador da Sara Nossa Terra” (*Correio Braziliense*, 24/09/18).

11 O reverendo declarou seu apoio no Youtube (<https://www.youtube.com/watch?v=Zsw4YAn-gA4>).

pode ter representado um marco na importância política dos evangélicos em eleições para o Executivo no Brasil.

Ainda não há evidências suficientes para avaliar por que ou como se deu o alinhamento evangélico em torno da candidatura de Bolsonaro. Não há, até o momento, pesquisas que investiguem a relação entre o apoio dos líderes das igrejas e o voto dos eleitores evangélicos. Se há alguma relação causal, qual seria a direção da causalidade? Eleitores evangélicos teriam votado em Bolsonaro por causa do apoio público dos líderes das igrejas? Ou, ao contrário, teriam os líderes apoiado Bolsonaro por causa dos fiéis, isto é, após constatarem que os fiéis votariam majoritariamente nele? Análises feitas com dados de 2017 do *AmericasBarometer* sugerem que a rejeição dos eleitores evangélicos ao PT era anterior à eleição de 2018. Uma das perguntas do *survey* diz respeito ao apoio ao impeachment de Dilma. Testes multivariados simples revelam que ser evangélico possui um efeito positivo (com significância estatística) sobre o apoio ao *impeachment*, mesmo mantendo constantes variáveis como raça, sexo, idade e renda. O mesmo ocorre com a simpatia ao PT – exceto que, neste caso, o efeito de ser evangélico é negativo, mas também com significância estatística.

Embora pareça existir uma relação entre o crescimento evangélico e a ascensão político-eleitoral do bolsonarismo, ainda são necessárias muitas pesquisas sobre o tema. No que diz respeito ao crescimento da representação política evangélica, também é difícil fazer prognósticos. Viu-se que o fenômeno da mobilização político-eleitoral evangélica é, na realidade, circunscrito em grande medida ao sucesso de poucas e grandes igrejas pentecostais que optaram por um modelo de representação corporativa. Para aumentar seu número de representantes, essas igrejas teriam de crescer em número de fiéis, algo que não ocorreu com a IURD na década de 2000. No caso da Assembleia de Deus, problemas de coordenação eleitoral decorrentes de sua estrutura fracionada e repleta de divergências internas também teriam de ser superados. Por outro lado, a decisão de 2017 do Supremo Tribunal Federal de proibir

doações de empresas para campanhas eleitorais deve, em tese, aumentar a competitividade de candidaturas apoiadas por igrejas pentecostais. Com menos recursos nas campanhas, os recursos institucionais mobilizados pelas igrejas – exposição do candidato no púlpito, por exemplo – tenderão a ser mais valiosos (LACERDA E BRASILIENSE, 2018).

O crescimento da população evangélica no Brasil deve continuar. Menos certo é o crescimento político-eleitoral das igrejas pentecostais, que disputam um “mercado” religioso dinâmico e altamente competitivo. Igrejas como a Assembleia de Deus e a Universal devem conseguir manter seu sucesso eleitoral no futuro próximo, mas isso não significa que o sucesso de sua incursão política esteja assegurado.

Referências

ALENCAR, Gedeon F. **Assembleias Brasileiras de Deus: Teorização, História e Tipologia – 1911-2011**. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

ALMEIDA, Ronaldo; BARBOSA, Rogério. Transição Religiosa no Brasil. In: ARRETCHE, Marta (org.). **Trajetórias das Desigualdades**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

BORGES JR., Jerônimo. **A Participação Política da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Estado do Maranhão Pós-1986**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2010.

CERQUEIRA, Claudia. **Igreja como Partido: Capacidade de Coordenação Eleitoral da Igreja Universal do Reino de Deus**. Tese de Doutorado. Fundação Getúlio Vargas (FGV), São Paulo, 2017.

CUYABANO, Felipe O. **A Política da Salvação: a Política e o Encantamento da Igreja Universal do Reino de Deus em Cáceres – MT**. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

LACERDA, Fabio. Evangelicals, Pentecostals and Political Representation in Brazilian Legislative Elections (1998-2010). **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 32 (93), p. 1-23, 2017.

LACERDA, Fabio. Assessing the Strength of Pentecostal Churches’ Electoral Support: Evidence from Brazil. **Journal of Politics in Latin America**, 10 (2), p. 3-40, 2018.

LACERDA, Fabio; BRASILIENSE, José Mário. Brasil: la Incursión de los Pentecostales en el Poder Legislativo Brasileño. In: PÉREZ GUADALUPE, José L.; GRUNDBERGER, Sebastian (eds.). **Evangélicos y Poder en América Latina**. KAS; IESC, 2018.

MAINWARING, Scott. Brazilian Party Underdevelopment in Comparative Perspective. **Political Science Quarterly**, 107 (4), p. 677-707, 1992.

MARIANO, R. **Neopentecostais**: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil. São Paulo, Edições Loyola, 1999.

MARINI, Luisa; Carvalho, Ana Luisa. Renovada, bancada evangélica chega com mais força no próximo Congresso. **Congresso em Foco**, 17 de outubro/2018. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/legislativo/renovada-bancada-evangelica-chega-com-mais-forca-no-proximo-congresso/>.

ORO, Ari P. Organização Eclesial e Eficácia Política: o Caso da Igreja Universal do Reino de Deus. **Civitas**, 3, 1, 98-109, p. 2003.

ORO, Ari P; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre. **Igreja Universal do Reino de Deus**: os Novos Conquistadores da Fé. Paulinas, 2003.

SAMUELS, David; ZUCCO JR., Cesar. The Power of Partisanship in Brazil: Evidence from Survey Experiments. **American Journal of Political Science**, 58 (1), p. 212-225, 2014.

SCHOENFELDER, Rosilene; PAZ, Joice L. A Igreja do Evangelho Quadrangular nas Eleições de 2006: a Disputa pela Vaga de Deputado Federal. **Debates do NER**, ano 7, no. 10, p. 27-37, 2006.

VALLE, Vinicius S. M. **Pentecostalismo e Lulismo na Periferia de São Paulo**: Estudo de Caso sobre uma Assembleia de Deus na Eleição Municipal de 2012. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

A vertente evangélica do neoconservadorismo brasileiro¹

Maria das Dores Campos Machado²

Resumo

Este capítulo analisa as alianças e iniciativas políticas de segmentos cristãos conservadores no combate à agenda de gênero na sociedade brasileira. Argumenta-se que, embora o discurso sobre a ideologia de gênero, peça central nas controvérsias públicas com os movimentos feministas e pela diversidade sexual, tenha sido formulado pela *intelligentsia* católica, setores evangélicos assumiram lugar de destaque na mobilização contra as políticas sexuais e de gênero dos governos petistas e, com a vitória de Bolsonaro vêm ocupando a máquina do estado para defender a ordem social patriarcal.

1 Registro o agradecimento ao CNPq pela concessão da Bolsa de Produtividade que muito tem auxiliado na realização de minhas pesquisas. Agradeço também à minha amiga Brenda Carranza pela leitura cuidadosa e pelas sugestões ao meu texto original.

2 Professora titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro e pesquisadora do CNPq. Graduada em Ciências Sociais, fez mestrado e doutorado em Sociologia e pós-doutorado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e no Instituto de Desarrollo Económico y Social de Buenos Aires. É autora de *Carismáticos e Pentecostais: os efeitos da conversão religiosa na esfera familiar* (1995) e *Política e Religião: A participação dos evangélicos nas eleições* (2006). Organizou ainda, com Fernanda Piccolo, *Religiões e Homossexualidades* (2011) e com Joanildo Burity, *Os Votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil* (2006).

Introdução

Segundo o filósofo Adorno (2001, p. 16), “as questões morais sempre surgem quando as normas morais de comportamento deixam de ser autoevidentes e indiscutíveis na vida de uma comunidade”. Nesta linha de interpretação, os valores e comportamentos que questionam a moral vigente expressam mutações culturais nos interstícios da ordem social e podem desencadear diferentes tipos de iniciativas por parte dos segmentos que defendem a manutenção do “status quo”. Começo esta comunicação com este argumento, porque creio que a política cultural da maioria dos grupos cristãos na América Latina pode ser analisada como uma reação alinhada às conquistas legais e aos avanços dos movimentos feministas e LGBTQT nas últimas décadas. Alinhamento que não se faz sem tensões uma vez que são múltiplos e diferenciados os interesses (ideacionais e materiais) dos segmentos que se declaram cristãos em cada uma das configurações nacionais da região.

Explicitarei algumas destas tensões mais adiante. Aqui, quero assinalar que, a despeito das especificidades históricas e políticas das sociedades e da heterogeneidade do campo confessional cristão, observa-se a difusão da agenda católica antigênero em vários países latino-americanos com o apoio decisivo de setores evangélicos (MACHADO, 2018.a ; GUADALUPE e GRUNDBERGER, 2018; BELTRAN, 2013; SERRANO, 2017). Em países como Brasil, Peru e Colômbia, estes setores são a face mais visível das grandes marchas nas ruas e das campanhas nas mídias eletrônicas em reação às políticas de gênero.

Defendendo moralidades distintas, movimentos confessionais, feministas e pela diversidade sexual se articulam de forma transnacional e travam uma verdadeira guerra cultural. Estão em jogo não só o controle do corpo das mulheres, a educação sexual das crianças e os direitos sociais dos LGBTQT, mas também os privilégios e a distribuição dos bens materiais entre os diferentes segmentos sociais. Afinal, durante séculos as instituições como a família, as escolas, as igrejas e o próprio Estado

foram controlados por homens brancos e heterossexuais que temem as consequências da cidadanização da sexualidade e da política de equidade de gênero. Conseqüentemente, disseminam-se pela região as iniciativas de combate à perspectiva de gênero, desenvolvida por acadêmicas feministas e movimentos do tipo “Con mis hijos no te metas”, Escola Sem Partido e em favor do “homeschooling”. Tornam-se mais visíveis as articulações de setores cristãos com os segmentos da direita mudando a correlação de forças nos pleitos eleitorais e ameaçando o regime democrático em vários países.

O caráter reativo das iniciativas políticas destes grupos cristãos conservadores fez com que os estudiosos descrevessem o fenômeno como reinvenção do conservadorismo (TADVALD, 2015); onda conservadora (ALMEIDA, 2017; BURITY, 2018); ou neoconservadorismo (GINNELLA, SIEDER e PEÑAS DEFAGO, 2017; LACERDA, 2019). De modo que se verifica na literatura regional uma tendência em contextualizar historicamente as iniciativas destes segmentos religiosos e relacioná-las com as mudanças culturais, políticas e econômicas ocorridas nas últimas décadas no plano nacional e internacional. A análise que apresento neste capítulo dialoga com os trabalhos que fazem este enquadramento do fenômeno e se filia à perspectiva que apresenta os cristãos como promotores de uma racionalidade política (FOUCAULT, 2008) neoconservadora bastante afinada com a lógica neoliberal em difusão nas sociedades contemporâneas (BROWN, 2006; DARDOT e LAVAL, 2016; LACERDA, 2019).

Vaggione e Machado (2020) argumentam que uma das potencialidades analíticas da concepção de neoconservadorismo é que o prefixo “neo” permite situar o ativismo religioso em uma temporalidade específica marcada pela politização da reprodução e da sexualidade. Nesta linha de interpretação, os anos 90 marcam o início deste processo, com os movimentos feministas se mobilizando para introduzir a noção de gênero no debate e nos documentos produzidos durante os encontros internacionais organizados pela ONU (CAIRO, 1994; BEIJING, 1995), cujos acordos pretendiam ser traduzidos em políticas públicas. A reação mais

contundente viria do meio católico, com ativistas estadunidenses que representavam a Igreja Católica, promovendo um verdadeiro ataque à perspectiva de gênero e ao movimento feminista, constituindo, posteriormente, as campanhas antigênero.

O desenvolvimento da narrativa da ideologia de gênero e as campanhas estimuladas pelos católicos a partir da década de 2000 atualizariam o conservadorismo em vários países do mundo. Trata-se, portanto, de um fenômeno contemporâneo e transnacional ainda que se apresente com variações em função das características sócio-demográficas, culturais e políticas das sociedades. As alianças com os evangélicos, a ênfase na família, assim como a judicialização das questões do aborto e dos direitos das minorias sexuais seriam outras importantes características deste movimento em expansão na região (VAGGIONE e MACHADO, 2020)³.

Em outras publicações (MACHADO, 2018.a; 2018.b e 2017) analisei como os católicos difundiram a retórica sobre a ideologia de gênero nos espaços legislativos e na sociedade civil brasileira. Aqui gostaria de destacar que a circulação desta retórica se deu de diferentes formas – através da divulgação de documentos da Santa Sé e das Conferências Episcopais; publicações de livros, de artigos e entrevistas de arcebispos à grande imprensa; das pregações durante as missas; das transmissões de sacerdotes em vídeos no youtube; de realização de eventos, distribuição de cartilhas aos fiéis, etc. – e teve uma participação importante de setores conservadores do laicato. O fato de contar várias organizações não governamentais no país favoreceu a transmissão das ideias centrais e o recrutamento dos/as ativistas para a campanha antigênero. Nas próximas seções, examinarei como setores evangélicos brasileiros passaram a promover a lógica normativa neoconservadora na sociedade, ajudaram a eleger Jair Bolsonaro para a Presidência da República e, ao lado de atores políticos católicos, vêm desenvolvendo políticas regressivas no campo dos direitos humanos.

3 Sobre a expansão destas campanhas na região ver por exemplo Correa e D'Élio (2018); Serrano (2017); Ginnella, Sieder e Peñas Defago (2017).

1. Evangélicos em movimento: do endosso a Lula ao patrocínio de Bolsonaro

*Pois o Messias não vem apenas como salvador;
ele vem também como o vencedor do Anticristo*
Walter Benjamin (1987)

Existe uma vasta literatura sobre a importância do voto evangélico para a chegada do Partido dos Trabalhadores ao poder político e, mais especialmente, para a eleição de Lula para a presidência da república em 2002 e 2006 (MACHADO, 2006; MACHADO e BURITY, 2006; entre outros) dispensando-me de maiores comentários. Devo registrar, entretanto, que a natureza ambivalente das iniciativas do Partido dos Trabalhadores nos dez primeiros anos de governo – implementando políticas de gênero e de direitos sexuais ao mesmo tempo em que fazia concessões importantes aos atores cristãos, como a assinatura da Concordata com o Vaticano – acabou por gerar um grande descontentamento entre os pentecostais e neopentecostais que foram paulatinamente se deslocando para a oposição e se aproximando ideologicamente dos católicos neoconservadores. De modo que nas eleições de 2010 e de 2014 já se observa um crescente ativismo religioso em torno de questões como a defesa da família cristã, o combate ao aborto, à educação sexual de crianças e às sexualidades alternativas (MACHADO, 2012).

Os embates em torno do material didático produzido pelo Ministério da Educação do governo Dilma Rousseff para o combate à discriminação por orientação sexual nas escolas, em 2011 (chamado de Kit gay pelo então deputado Jair Bolsonaro), e da incorporação de alguns princípios da perspectiva de gênero no Plano Nacional de Educação, em 2014, e o franco apoio dos pentecostais ao impeachment da Presidenta Dilma Rousseff, em 2016, revelam reconfigurações nos discursos e revisões nas estratégias dos atores políticos evangélicos. Alianças de parlamentares e lideranças pentecostais com políticos católicos carismáticos, assim

como com representantes da indústria armamentista e do agronegócio fazem parte deste processo de reposicionamento político ou de deslizamento ideológico dos pentecostais em direção à direita (VILLAZON, 2015) e à base de apoio do Capitão Bolsonaro.

Não se trata de uma situação inédita, já que nos anos de autoritarismo, observou-se a anuência de vários líderes evangélicos aos militares, ainda que a questão moral não tivesse a mesma importância que o combate à esquerda e ao comunismo e a presença na política institucional dos atores religiosos deste campo confessional fosse menos expressiva. O período de redemocratização, entretanto, foi marcado entre outras coisas pela expansão de igrejas evangélicas e pela política de reconhecimento e de representação política nas esferas legislativas com a liderança deste braço do cristianismo adotando o discurso de minoria religiosa discriminada pelo Estado e pela elite católica brasileira (MACHADO e BURITY, 2014). Como explicar, então, a política de alianças e a nova guinada ideológica destes segmentos religiosos? Trata-se de um pragmatismo dos grupos hegemônicos no meio evangélico?

Procurarei enfrentar estas questões analisando a atuação e o discurso político daquela que foi escolhida pelo novo presidente da República, Jair Bolsonaro (PSL), para assumir o Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos: a Pastora Damares Alves. Em dezembro de 2017, esta pentecostal deu a seguinte declaração ao site Sempre Família⁴, ligado ao Movimento Nacional Brasil Sem Aborto, do qual foi secretária geral.

“Em 2014 elegemos para o Congresso Nacional a maior bancada pró-vida e pró-família da história. A mesma coisa aconteceu nas eleições municipais. Acredito que o feito se repetirá na eleição de 2018 e, desta vez, nossos temas vão influenciar diretamente na escolha da Presidência da República. O que vai decidir a eleição para presidente será a posição dos candidatos diante dos temas relacionados à vida e à família. Eles não

4 <https://www.semrefamilia.com.br/fiz-da-minha-dor-minha-luta-e-minha-bandeira-conheca-damares-alves-lider-pro-vida-e-pro-familia/>. Acesso em 22/11/2019.

vão ter como fugir disto. A sociedade está reagindo! Ainda somos um país conservador e cristão.”

Este trecho da entrevista pareceu-me interessante, porque ele nos traz vários elementos que gostaria de trabalhar aqui. O primeiro é que ele expressa o pensamento de uma mulher pentecostal que foi consagrada pastora, mas que também é formada em direito. Um dos campos de conhecimento mais importantes para os embates dos evangélicos com os movimentos sociais feministas e LGBTT, nos dias atuais. Na condição de advogada, Damares prestou assessoria jurídica à Frente Parlamentar Evangélica e assessoria parlamentar ao Senador Magno Malta. Ou seja, trata-se de uma ativista evangélica que vinha desempenhando um papel importante no Congresso Nacional fazendo a mediação deste segmento com os católicos neoconservadores e que, com sua atuação vinha ajudando a consolidar a direita cristã entre nós.

Chamo a atenção para estas dimensões de sua identidade porque identifiquei entre os católicos neoconservadores brasileiros a estratégia de dar voz às mulheres no combate ao aborto e à denominada “ideologia de gênero” para realizar um contraponto com as ativistas dos movimentos feministas (MACHADO, 2017). Dito em outras palavras, o fato de ser uma liderança feminina evangélica alinhada com os católicos neoconservadores, certamente, foi um dos fatores que levou à indicação de Damares para a composição do atual governo, uma vez que o ex-senador Pastor Magno Malta, cotado para o cargo, teve seu nome vetado por alguns setores que apoiavam Bolsonaro.

Outro item para o qual queria chamar atenção é a declaração de que a agenda dos cristãos daria o tom do processo eleitoral de 2018 e que o Brasil era, a um só tempo, conservador e cristão. As controvérsias morais no período eleitoral, a vitória de Jair Messias Bolsonaro (55,13% dos votos válidos)⁵ e o apoio majoritário dos evangélicos (69% dos eleitores

5 Nas eleições de 2018, 57.797.847 eleitores brasileiros votaram no candidato do PSL, Jair Bolsonaro, e 47.040.906, no candidato do PT, Fernando Haddad (44,87%).

evangélicos) a este candidato⁶ confirmam o cenário antecipado pela religiosa em 2017.

A articulação dos adjetivos conservador e cristão sugere também uma inflexão no discurso e nas estratégias de importantes lideranças pentecostais que dão o tom pragmático na atuação política do que se convencionou chamar de os evangélicos. Conservador não é aqui uma categoria acusatória, trata-se de uma categoria nativa ou mais precisamente um atributo avaliado de forma positiva pela liderança religiosa em questão. E pode ser também um nicho ideológico onde alguns líderes evangélicos identificaram a possibilidade de consolidação de sua capacidade de influência na sociedade brasileira. Não se pode ignorar, entretanto, que se trata de um novo tipo de conservadorismo, marcado, entre outras coisas, pela aproximação com setores católicos e pela agenda antigênero.

É interessante registrar que a maioria dos grupos evangélicos que se articulou com setores católicos neoconservadores nos anos 2000, rejeitou as iniciativas ecumênicas do Vaticano no século passado e que o reposicionamento dos cristãos ocorre em uma conjuntura bastante desfavorável para o catolicismo. Afinal, a Igreja Católica sofre não só perdas de fiéis como se encontra no meio de uma avalanche internacional de escândalos sobre abuso sexual de crianças. Uma hipótese a ser considerada é que os líderes evangélicos, percebendo a crescente expansão do pentecostalismo e a perda de credibilidade da Igreja Católica, passam a ver a política de alianças com os católicos neoconservadores como uma via para conquistar a hegemonia cultural na sociedade brasileira. Ou seja, constroem o discurso antidemocrático da supremacia política da maioria cristã que teria como direção ideológica os evangélicos. Sentindo-se

As abstenções somaram 21%; votos em branco, 2%; e nulos, 7%. Ver <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2018/10/29/tse-conclui-votacao-jair-bolsonaro-teve-pouco-mais-de-55-dos-votos.ghtml>. Acesso em 09/03/2019.

6 <http://www.ihu.unisinos.br/images/ihu/2018/11/01-11-2018-grafico2.png>.

fortes, assumem-se conservadores e querem que a moralidade sexual do grupo seja a de todos os segmentos sociais brasileiros, religiosos ou não.

A tendência de fortalecimento político dos segmentos evangélicos conservadores na esfera pública vem acontecendo em vários países do continente americano e parece associada com: (1) a multiplicação das igrejas evangélicas e do número de fiéis na região; (2) as parcerias estabelecidas pelas elites evangélicas com os católicos conservadores nas distintas configurações nacionais; e (3) a crescente influência da direita cristã estadunidense na política externa daquele país. No Brasil, a influência da agenda política da direita cristã norte-americana aumentou acentuadamente depois da vitória de Donald Trump. Em 2018, em meio ao processo eleitoral, lideranças evangélicas que assessoram o presidente republicano participaram de um evento organizado por cristãos sionistas em Belo Horizonte e gravaram vídeos em apoio à candidatura de Jair Bolsonaro⁷.

2. Os cristãos e a política de ocupação da máquina do Estado

Várias publicações analisam a atuação dos evangélicos no Poder Legislativo como uma estratégia de reconhecimento (MACHADO e BURITY 2014; BURITY, 2016 e 2018) e ampliação da capacidade de influência do segmento na sociedade brasileira (VITAL DA CUNHA e LOPES, 2013 e 2017; ORO e MARIANO 2010; TADVALD, 2015). Aqui, gostaria de argumentar que se nos anos 80, 90 e 2000, setores evangélicos munidos de um discurso de minoria implementaram uma política de representação política, hoje, procuram também ocupar cargos chave no Poder Executivo para, a um só tempo, defender a ordem social patriarcal, a superioridade moral dos cristãos e os privilégios das estruturas eclesiásticas cristãs. A re-

7 https://brasil.elpais.com/brasil/2019/08/12/politica/1565619027_559862.html acesso em 03/10/2019.

formulação ministerial de Jair Bolsonaro com a introdução do termo família no nome da pasta que vinha implementando políticas para as mulheres nas últimas décadas, bem como a nomeação de uma pastora evangélica para assumir o novo Ministério são algumas das iniciativas do novo governo neste sentido.⁸

Logo que tomou posse, Damares Alves nomeou várias/os cristãs/ãos para as secretárias que compõem o Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos: sete integrantes de igrejas evangélicas (sendo dois pastores) e duas mulheres católicas de segmentos bem tradicionalistas.⁹ Estes secretários, juntamente com a titular da pasta, vêm desenvolvendo políticas públicas mais alinhadas com os princípios cristãos, na contramão da perspectiva de gênero que vinha orientando as iniciativas dos governos anteriores. Observa-se, por exemplo, a substituição da expressão “equidade de gêneros” pela ideia da “igualdade entre homens e mulheres” nos documentos e nos discursos dos principais dirigentes da pasta. Percebe-se também que, enquanto nas diferentes propostas elaboradas pela Secretária Nacional de Políticas para as Mulheres dos

8 O Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos foi criado pela medida provisória 870/2019.

9 O pastor Sergio Augusto de Queiroz (Igreja Batista Cidade Viva e Igreja Batista de Lagoinha) assumiu a Secretária da Proteção Global, pasta que abriga a diretoria LGBTT; Petrucia de Melo Andrade (Igreja Evangélica de Getesamani) foi para a Secretaria Nacional da Criança e Adolescente; Antônio Fernandes Toninho Costa (pastor da 1ª Igreja batista do Guará) para a Secretaria Nacional do Idoso; – Tia Eron (IURD) foi o primeiro nome indicado para a secretaria Nacional das Mulheres, mas foi posteriormente substituída por outra evangélica Roseane Cavalcante de Freitas Estrela (mais conhecida como Rosinha da Adefal, Avante-AL); Priscila Gaspar Oliveira (evangélica) assumiu a Secretaria Nacional da Pessoa com Deficiência Física; Sandra Terena (indígena que frequenta a ICP de Curitiba) foi para a Secretaria Nacional da Igualdade Racial; Angela Vidal Gandra (católica e integrante de uma família ligada ao Opus Dei) foi para a Secretaria Nacional da família; e Jayana Nicareta da Silva (Católica, antifeminista e ex-vereadora) assumiu a Secretaria Nacional da Juventude. No caso de Antônio Fernandes Toninho Costa, a entrada na máquina do estado ocorreu um pouco antes, no governo Temer, quando este pastor foi nomeado para dirigir a FUNAI.

governos petistas, gênero aparecia como eixo transversal, o novo ministério adotou, desde o início, a família como a dimensão central das políticas a serem delineadas e implementadas nos quatro anos de governo. A priorização da família nas políticas de cuidado (BIROLI, 2018) é uma tendência transnacional em reuniões internacionais que vem sendo defendida por líderes políticos conservadores de várias partes do mundo. Durante a Cúpula da Demografia, realizada na Hungria em 2019, antes da reunião da ONU, a própria Damares Alves fez questão de afirmar que o Brasil era um país pró-família e propôs a formação de uma aliança entre os “países amigos da família”.¹⁰

Deve-se registrar ainda, que os primeiros meses de atuação da equipe frente ao novo ministério foram marcados pelas controvérsias públicas em razão da percepção tradicionalista da ministra sobre os modelos de masculinidade e feminilidade na sociedade brasileira (“menina veste rosa e menino veste azul”) e do acirrado combate à diversidade sexual (“existe um monte de mulher-pirata no Brasil, que não têm útero, não têm vagina, que estão se dizendo mulher”)¹¹. Entretanto, este não é o único ministério na linha de frente do ataque às políticas de gênero. As pastas da Educação e das Relações Exteriores também foram ocupadas por setores neoconservadores que vêm adotando medidas para retirar a perspectiva de gênero das negociações internacionais e das diretrizes educacionais¹².

O Ministro Ernesto Araújo, católico praticante, tem orientado os embaixadores responsáveis pela representação brasileira nas negociações na ONU a solicitarem a retirada do termo gênero nos acordos ali celebrados. O Itamaraty, sob o comando de Araújo também tem vetado

10 <https://www.mdh.gov.br/todas-as-noticias/2019/setembro/na-hungria-ministra-damares-ressalta-que-o-brasil-e-um-pais-pro-familia>. Acesso em 21/11/2019.

11 Ver <https://apublica.org/2019/08/apoiado-por-damares-movimento-de-ex-gays-disputa-conselho-de-psicologia/>. Acesso em 21/11/2019.

12 <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2019/06/itamaraty-orienta-diplomatas-a-frisar-que-genero-e- apenas-sexo-biologico.shtml>

o uso da noção de “direitos sexuais e reprodutivos” com a alegação de que o uso generalizado desta expressão facilitaria o reconhecimento do aborto. Neste sentido, desde julho de 2019, a delegação do Brasil nos fóruns de negociação se absteve em votações de resoluções importantes que utilizavam estas expressões que são classificadas, pelo Ministro, como ideológicas e feministas¹³.

Na mesma direção, os nomes escolhidos por Jair Bolsonaro para assumir a pasta da Educação, Ricardo Vélez Rodriguez e Abraham Weintraub que o sucedeu, também se revelaram bastante comprometidos com a visão patriarcal da ordem social. O primeiro, um teólogo católico conservador, logo que foi indicado para o Ministério afirmou à imprensa “ser contrário ao ensino da ideologia de gênero nas escolas”, pois na sua interpretação “quem define o gênero é a natureza”¹⁴. No seu discurso de posse também tratou de deixar claro que entrava para a máquina do Estado para defender “valores tradicionais ligados à preservação da família e da moral humanista”¹⁵. No curto período em que esteve à frente do Ministério (3 meses), propôs a criação de uma comissão especial para analisar o banco de questões do Enem (Exame Nacional do Ensino Médio) com o objetivo de retirar todas as formulações que abordassem temáticas interpretadas como de ideologia de gênero”¹⁶.

Já o economista Abraham Weintraub declarava ter antepassados judeus, mas mantinha estreitas relações com grupos evangélicos. Neste sentido, se apresentava como “um humanista” que tinha a Bíblia (Velho

13 <https://noticias.uol.com.br/reportagens-especiais/novo-dicionario-do-itamaraty/#novo-dicionario-do-itamaraty>. Acesso em 10/07/2019.

14 Ver: <https://www.acidigital.com/noticias/futuro-ministro-da-educacao-defende-que-genero-e-definido-pela-natureza-71751>

15 Ver: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2018/11/23/futuro-ministro-da-educacao-promete-preservar-valores-conservadores.htm?cmpid>.

16 <https://www.gazetadopovo.com.br/educacao/governo-promete-pente-fino-em-questoes-do-enem-que-abordem-ideologia-de-genero-15rvumgt835zke855b-zwnnt5/>. Acesso em 10/07/2019

e Novo Testamentos) como referência”¹⁷. Com uma visão das políticas educacionais semelhante a de seu antecessor, Weintraub deu continuidade às iniciativas de revisão das questões do ENEM e se envolveu em inúmeras polêmicas até sair do ministério em junho de 2020¹⁸. Uma das medidas que gerou muita controvérsia na sociedade foi o encaminhamento de um ofício para todas as secretarias de educação do país vetando as propagandas partidárias em sala de aula e orientando os docentes no sentido de respeitar as crenças religiosas dos alunos. Além disto, fez parceria do Ministério da Educação com o Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos com o objetivo de criar um canal para receber denúncias sobre a transmissão de conteúdos que atentem “contra a moral, a religião e a ética da família” nas escolas brasileiras¹⁹.

Considerações finais

Neste capítulo, procurei demonstrar como a agenda transnacional antigênero vem se fortalecendo na sociedade brasileira graças às alianças políticas entre setores católicos e evangélicos conservadores que apoiaram Jair Bolsonaro nas eleições presidenciais de 2018. Trata-se de uma aliança que não se explica só pela afinidade moral, mas tem também a ver com interesses de outra natureza (econômicos, institucionais, políticos) e, que em outros cenários, podem gerar tensões entre os grupos religiosos. Entretanto, no governo Bolsonaro, esta aliança favoreceu a estratégia de ocupação da máquina do Estado por parte dos neoconservadores que têm proposto políticas regressivas no campo da sexualidade e dos direitos reprodutivos. Neste sentido, registramos o veto ao uso da concepção sócio-antropológica de gênero e a retomada de uma perspectiva centra-

17 <https://guiame.com.br/gospel/noticias/novo-ministro-da-educacao-diz-que-tem-biblia-como-referencia.html>. Acesso em 11/07/2019.

18 <https://www.gazetadopovo.com.br/educacao/ministro-promete-enem-sem-questoes-ideologicas-e-muito-polemicas/> Acesso em 11/07/2019

19 Ver Jornal Folha de São Paulo, 20 de novembro de 2019. Caderno Cotidiano, B7.

da na família nas formulações discursivas daqueles que se encontram à frente de pastas importantes do governo Federal, como as da Educação, da Mulher, Família e Direitos Humanos e das Relações Exteriores.

O próprio presidente da república tem tratado de deixar clara a sua intenção de ampliar a participação dos evangélicos nas instâncias de poder político. No dia 10 de julho, no culto realizado na Câmara Federal, em comemoração aos 42 anos da Igreja Universal do Reino de Deus, Bolsonaro afirmou que “o espírito cristão deve estar presente nos três poderes”. Acrescentando, “o Estado é laico, mas somos cristãos e, entre as duas vagas que terei direito a indicar para o Supremo Tribunal Federal, um será terrivelmente evangélico”²⁰. E isto, porque nos últimos anos, o STF foi uma instância de deliberações favoráveis aos movimentos feministas e LGBTQT e tem sido acusado pelos parlamentares cristãos de atropelar o Legislativo no exame das propostas de leis. A última decisão importante daquela Corte no campo moral foi a criminalização da homofobia, reivindicação antiga do movimento pela diversidade sexual que tinha forte oposição dos parlamentares pentecostais na Câmara Federal e, justamente por isso, acabou sendo judicializada. Ou seja, os religiosos neoconservadores – católicos e evangélicos – querem estar presentes nos diferentes espaços de poder para defender a ordem social patriarcal e cristã e Bolsonaro se coloca como o político que assegura esta presença na máquina do Estado.

Referências

ADORNO, Theodor. **Problems of Moral Philosophy**. Stanford: Stanford University Press, 2001.

ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo. **Cad. Pagu**, Campinas, n.50, 2017. Acesso em 02 maio 2018. Epub 26-Jun2017. <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700500001>.

20 <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2019/07/10/bolsonaro-diz-que-indicara-ministro-terrivelmente-evangelico-ao-supremo.htm>. Acesso em 11/07/2019.

BELTRÁN, William Mauricio. La mutación del cristianismo colombiano: de católico a pentecostal. *Razón Pública*. 20/10/2013. <https://razonpublica.com/index.php/econom-y-sociedad-temas-29/7141-la-mutaci%C3%B3n-del-cristianismo-colombiano-de-cat%C3%B3lico-a-pentecostal.html>. Acesso em 26/04/2019.

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas**. Editora Brasiliense, São Paulo, 1987.

BIROLI, Flávia. Reação conservadora, democracia e conhecimento”. **Revista de Antropologia**, v. 61, p. 83-94, 2018.

BROWN, Wendy. American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and DeDemocratization. **Political Theory**, p. 690-714, 2006.

BURITY, Joanildo A. Minoritization and Pluralization: What Is the ‘People’ That Pentecostal Politicization Is Building? **Latin American Perspectives** v. 43, p. 116-132, 2016.

BURITY, Joanildo. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder?. In ALMEIDA, Ronaldo e TONIOL, Rodrigo (orgs.). **Conservadorismo, Fascismos e Fundamentalismos: Análises conjunturais**. Campinas: Editora UNICAMP, 2018. p. 15-66.

CORREA, Sonia e D’Elio, Fernando. Prólogo. Brake, Sara e Paternotte, David. **Habemus Género! La Iglesia Católica y Ideología de Género**, 2018. p. 4-8. <https://sxpolitics.org/GPAL/uploads/ebook-2018-17122018.pdf>. Acesso em 22/11/2019.

DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo, 2016.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. Trad. Eduardo Brandão. SP: Martins Fontes, 2008.

GINELLA, Camila; SIEDER, Rachel; PEÑAS DEFAGO, Maria Angélica. A new conservative social movement? Latin Americas regional strategies to restrict abortion rights. CMI Brief; Lugar: Bergen, vol. 16 p. 1 – 5, 2017.

GUADALUPE, Juan Luis Pérez; GRUNDBERGER, Sebastian (eds). **Evangélicos y Poder em America Latina**. Lima : Instituto de Estudios Social Cristianos e Konrad Adenauer Stiftung, 2018.

LACERDA, Marina Basso. **O novo conservadorismo brasileiro**. Porto Alegre: Editora Zouk, 2019.

MACHADO, Maria das Dores, Campos. Religion and moral conservatism in Brazilian Politics. **Politics and Religion Journal**, v.12, nº1, p. 55-77.

_____. O Discurso Cristão sobre a ‘Ideologia de Gênero’. **Revista Estudos Feministas**, v. 26(2), p. 447-463, 2018.

MACHADO, Maria das Dores, Campos. Pentecostais, Sexualidade e Família no Congresso Nacional. **Horizontes Antropológicos**, nº47, p. 351-380, 2017.

_____. Religião e política no Brasil contemporâneo: uma análise dos pentecostais e carismáticos católicos. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 2, p. 45-72, 2015.

_____. Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010. **Revista Brasileira de Ciência Política**, p. 25 – 54, 2012.

MACHADO, M. D. C.; BURITY, Joanildo. A ascensão política dos pentecostais no Brasil na avaliação de líderes religiosos. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 57, n. 3, p. 601-629, 2014.

ORO, Ari Pedro; MARIANO, Ricardo. Eleições 2010: Religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil. **Debates do NER** (UFRGS. Impresso), v. 11, p. 11-38, 2010.

SERRANO, Jose Fernando. La tormenta perfecta: Ideología de género y articulación de públicos. **Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana**, [S.l.], n. 27, p. 149-171, 2017. <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/29849>. Acesso em 23 mar. 2019.

TADVALD, Marcelo. A reinvenção do conservadorismo: os evangélicos e as eleições federais de 2014. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 16, n. 27, p. 259-288, jan./jun. 2015.

VAGGIONE, JUAN M. e MACHADO, Maria das Dores Campos. Religious Patterns of Neoconservatism in Latin America. **Politics & Gender**, v. 16, p. 10, 2020.

VILLAZON, Júlio Córdova. “Velhas e Novas direitas religiosas na América Latina”. In VELASCO e CRUZ, Sebastião et. Ali. **Direita Volver**, São Paulo: Fundação Perseu Abramo, p.163-175, 2015.

VITAL DA CUNHA, Christina e LOPES, Paulo, V. **Religião e política**: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012.

_____. **Religião e Política**: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2017.

3ª parte

**Agenda evangélica
e governo Bolsonaro**

Jair Bolsonaro: a agenda defendida em sua trajetória política

Marina Basso Lacerda¹

Resumo

Este capítulo apresenta os principais temas sobre os quais Jair Bolsonaro militou ao longo de sua trajetória parlamentar, identifica em que medida essa plataforma se manteve ou se alterou durante a campanha presidencial de 2018, e, finalmente, avalia se seu primeiro ano de gestão foi coerente com o projeto apresentado na disputa. A hipótese que orienta o argumento é a de que ele, que sempre defendeu posições extremas, alia-se mais e mais ao ideário neoconservador e que, com nuances, como mandatário máximo da República, atende às diretrizes anunciadas quando postulante ao cargo.

Apresentação

Jair Messias Bolsonaro foi deputado federal entre 1991 e 2018. Pertenceu a nove partidos políticos – PDC, PP, PPR, PPB, PTB, PFL, PP,

1 Graduada em direito pela Universidade Federal do Paraná, mestra em direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e doutora em ciência política pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Analista legislativa da Câmara dos Deputados e autora do livro *O Novo Conservadorismo Brasileiro: de Reagan a Bolsonaro* (Zouk, 2019).

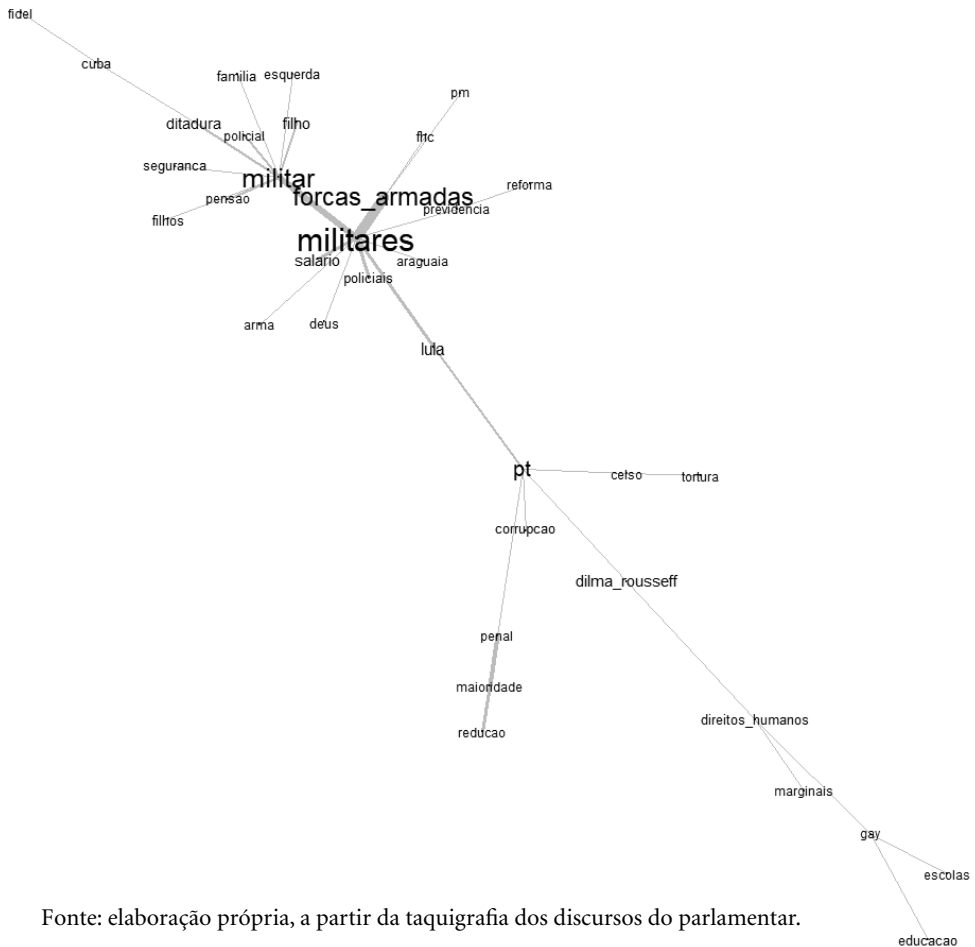
PSC e PSL –, sendo que, no momento em que este texto é elaborado, ele anuncia a criação de uma nova legenda, a Aliança Pelo Brasil. Nenhuma delas teve efetiva chance de encabeçar chapa para o Executivo Federal. Sagrou-se vitorioso com mais de 57 milhões de votos com pouco tempo de rádio e TV, praticamente sem alianças, e defendendo posições extremas na disputa por um cargo para o qual os postulantes historicamente caminham em direção ao centro. A essas posições extremas é que este capítulo se dedica.

Este texto apresenta os principais temas pelos quais Jair Bolsonaro militou como deputado, identifica em que medida essa plataforma se manteve ou se alterou durante a campanha presidencial, e, finalmente, avalia se seu primeiro ano de mandato foi coerente com o projeto apresentado anteriormente. A hipótese é a de que gradualmente Bolsonaro se alia ao ideário neoconservador norte-americano. Na história recente, neoconservadorismo se refere originalmente à coalizão que reuniu parcela majoritária do movimento religioso evangélico, elementos da direita secular do Partido Republicano e intelectuais na eleição de Ronald Reagan como presidente dos Estados Unidos em 1980 (DIAMOND, 1995; MUELLER, 1981; NOBLE, 2007; STEINFELS, 2013 [1979]).

O ideário que a coalizão gerou alia idealismo punitivo, absolutismo do livre mercado e valores da direita cristã, e, na política externa, militarismo anticomunista naquele contexto de Guerra Fria, apoio a ditaduras na América Latina e também defesa de Israel a partir do movimento sionista cristão (DIAMOND, 1989; DIAMOND, 1995; MEARSHEIMER; WALT, 2007). Foi o projeto político que viabilizou a implantação do neoliberalismo nos Estados Unidos, depois do experimento no laboratório de Augusto Pinochet (de 1973 a 1990 ditador do Chile), quando atuaram os alunos de economia da Universidade de Chicago discípulos de Milton Friedman (BRENNER, 2007; HARVEY, 2005). O neoconservadorismo seguiu se reinventando ao longo das décadas, primeiro sob a liderança de George W. Bush, depois através do *Tea Party* e, contemporaneamente, com Donald Trump (LACERDA, 2019).

1. O deputado

Consideradas as expressões que aparecem, ao menos 200 vezes, nos pronunciamentos do Deputado Bolsonaro no Plenário da Câmara dos Deputados, entre os anos de 2000 e 2018, tem-se a partir de uma análise de similitude² o seguinte resultado:



Fonte: elaboração própria, a partir da taquigrafia dos discursos do parlamentar.

2 A análise de similitude representa a ligação entre palavras de um corpo textual, permitindo inferir a estrutura de construção do texto e os temas de relativa importância.

Nota-se o evidente predomínio do tema militar. Trata-se de demandas corporativas da categoria e dos policiais: pensão para filhos e família, reforma da previdência, auxílio moradia, reivindicação salarial. Há ainda referências à atuação das forças armadas, particularmente em relação à Guerrilha do Araguaia³. Há elogios ao regime iniciado em 1964. Nação e patriotismo aparecem, mas sem maior ênfase. Suas reivindicações corporativas fizeram Bolsonaro se opor à diretriz neoliberal do governo de Fernando Henrique Cardoso. Veja-se, por exemplo, quando declara: “se é para colaborar com o superávit primário reduzindo o salário dos militares, como fez Dr. Geraldo Quintão, ele também deveria ser fuzilado em praça pública”⁴.

Outro polo é o ideológico de direita, que remete à Guerra Fria. Opositor ferrenho ao Partido dos Trabalhadores, de Luiz Inácio Lula da Silva e de Dilma Rousseff, Bolsonaro critica a corrupção do partido, suas administrações e sua proximidade com o que considera ser a ditadura militar cubana de Fidel Castro. Cuba é a referência mais frequente no campo das relações exteriores. As outras, bem menos comuns, são, em ordem decrescente: Estados Unidos, Israel (em geral, Bolsonaro critica aqueles que se opõem aos ataques contra a Palestina) e Chile (com ênfase na defesa de Pinochet).

O petismo é associado a outros elementos que Bolsonaro repudia: ao Estatuto do Desarmamento; à redução da maioria penal e aos direitos humanos que protegeriam “marginais”. O idealismo punitivo sempre foi fortemente defendido pelo político – que já se manifestou até no sentido de que “não todos” os milicianos são bandidos. Para ele, “nos Estados Unidos, o índice de violência é dez vezes menor do que o índice em nosso País. Lá, preso tem um único direito: o direito de não ter direito”⁵, em referência ao modelo de *law and order* de orientação neoconservadora.

3 Movimento de resistência à ditadura civil-militar, ocorrido entre 1972 e 1975.

4 Discurso no Plenário da Câmara dos Deputados em 29/03/2001.

5 Discursos no Plenário da Câmara dos Deputados em 17/12/2008 e em 20/03/2014.

Ao longo dos 18 anos estudados não há menções relevantes a temas como saúde (a maior parte de referências ao assunto é ao plano e ao fundo dos militares), saneamento, educação (exceto em relação aos materiais sobre diversidade de gênero), transportes, cultura e infraestrutura. Seguindo a ênfase ideológica, sobre agricultura, parte expressiva de suas intervenções é contra o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra e contra demarcações de territórios indígenas. Quanto aos projetos sociais, Bolsonaro basicamente foi contra ações que atendessem aos negros e aos pobres. Foi opositor ferrenho das cotas. Foi contra o Bolsa-Escola, o Fome Zero e o Bolsa Família – sendo a favor apenas para famílias que realizassem laqueadura.

Observemos agora a evolução dos votos de Bolsonaro para deputado federal.

Ano	Votação de Jair Bolsonaro para Deputado Federal pelo Rio de Janeiro	Diferença em relação à eleição anterior
1994	111.927	
1998	102.893	-8%
2002	88.945	-14%
2006	99.700	12%
2010	120.646	21%
2014	646.572	436%

Fonte: elaboração própria, a partir dos dados do Tribunal Superior Eleitoral.

A expressiva acumulação de forças de Bolsonaro ocorre ao longo do período do primeiro mandato de Dilma Rousseff (2011-2014). O diferencial a partir de 2011 é a mobilização dos temas relacionados à moral sexual, que não tinham destaque em seu repertório anteriormente. O deputado liderou a oposição ao Programa Escola sem Homofobia, que visava a promover a não discriminação por orientação sexual ou gênero nas escolas⁶.

6 CNCD, Conselho Nacional de Combate à Discriminação. *Brasil Sem Homofobia: Programa de combate à violência e à discriminação contra GLTB e promoção da cidadania homossexual*. Brasília: Ministério da Saúde, 2004.

Esse material passou a ser chamado de “kit gay”, conforme por ele batizado. O tema foi objeto de 47 discursos só no ano de 2011. Bolsonaro o menciona mais de 80 vezes. O projeto ensinaria a homossexualidade, a promiscuidade e a pedofilia.

Depois que quintuplica sua votação para seu sexto mandato de deputado federal, no início de 2014, Bolsonaro faz um discurso de agradecimento em que apresenta as linhas gerais do que foi sua plataforma até então: defesa da redução da maioria penal, críticas às cotas para negros, rejeição das políticas sociais que considera “esmola”, defesa da propriedade privada e contrariedade à tipificação do trabalho análogo à escravidão, contrariedade ao Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de LGBTs e ao que seria para ele a realidade escolar: “aprender a não ser homofóbico, aprender a ser de Esquerda”, crítica aos cubanos e ao PT e elogio ao regime de Pinochet. Porém, naquele momento, aparecem dois assuntos que indicam o início de sua virada rumo à candidatura presidencial, o que é expresso nos seus agradecimentos: a Olavo de Carvalho e à comunidade evangélica⁷.

2. O candidato

Em 20 de março de 2016, Jair Bolsonaro anuncia a expectativa de se lançar candidato à Presidência da República, enaltecendo, no pronunciamento, novamente, a mentalidade de Guerra Fria: contra Cuba, os bolivarianos e o Foro de São Paulo⁸⁹. No dia 12 de maio daquele ano, enquanto o Senado votava o impeachment de Dilma Rousseff, Bolsonaro era batizado, pelas mãos do Pastor Everaldo – candidato evangélico nas eleições presidenciais de 2014 –, nas águas do Rio Jordão, no nordeste de Israel. Esse movimento se direcionou, ao mesmo tempo, tanto à comunidade

7 Discurso no Plenário da Câmara dos Deputados em 14/10/2014.

8 Articulação de organizações e de partidos de esquerda da América Latina.

9 Discurso no Plenário da Câmara dos Deputados em 20/03/2016

evangélica – o que já vinha sendo anunciado desde a Legislatura anterior – quanto a Israel, atendendo certamente à pressão de setores evangélicos.

Como candidato, Bolsonaro se declara cristão e cumprindo uma missão divina. Seu plano de propostas inicia com citação bíblica. “Deus acima de todos”, dizia seu mote de campanha. Família tradicional e Deus estão no cerne de sua visão de bom governo¹⁰. Essa é uma mudança porque nem o tema da família era tão presente anteriormente – sim, era presente o combate às reivindicações do movimento LGBT, mas não a ode à família tradicional – nem a religião era tão presente. Bolsonaro diz-se apaixonado por Israel e propôs transferir a embaixada brasileira de Tel Aviv para Jerusalém, como fez Donald Trump. Silas Malafaia, um dos maiores líderes da Assembleia de Deus, defendeu a decisão. De acordo com ele, “Jerusalém, desde que David a fundou, sempre foi capital do Estado de Israel”¹¹.

Embora Bolsonaro tenha dito querer diversificar as relações exteriores – ou libertar o Brasil (e o Itamaraty) das “relações internacionais com viés ideológico a que foram submetidos nos últimos anos”¹² – não é isso que se verifica. Na seara internacional, passa a misturar sua já existente mentalidade de Guerra Fria com a agenda do sionismo cristão. Assim, declarou que iria retirar a embaixada da Palestina do Brasil, por não a considerar um país, e comparou-a às Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia¹³. Ainda como candidato, atacou fortemente a relação do PT com a Venezuela e criticou por diversas vezes a participação de profissionais de Cuba no programa Mais Médicos, o que levou o governo daquele país, após a vitória de Bolsonaro, a romper a parceria e fazer retornar à Ilha mais de 8 mil doutores.

10 Entrevista programa Jornal Nacional da Rede Globo de televisão em 28/8/2018.

11 Disponível em <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,itamaraty-ficara-com-diplomata-de-carreira,70002590786>.

12 Discurso do Presidente Eleito em 28/10/2018.

13 Disponível em <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,bolsonaro-promete-retirar-embaixada-da-palestina-no-brasil,70002436161>.

Jair Messias Bolsonaro é um patriota. “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” foi seu lema, como mencionado logo acima. O nacionalismo, na Europa, é tido como uma bandeira da direita. O nacionalismo, enquanto aliança de povos oprimidos ou marginalizados, é um tema caro à esquerda, sobretudo aquele dos países de periferia (CASTAÑEDA, 1993; KONDER, 1977). O nacionalismo de Bolsonaro, porém, apesar de inserido em uma nação periférica, é de direita, por colocar o Brasil em alianças privilegiadas com “as nações mais desenvolvidas”, como disse em seu discurso após a vitória nas eleições¹⁴ – ou alianças hemisféricas e assimétricas (GUIMARÃES, 2008). Se no começo de sua trajetória, durante o mandato de FHC, muitas vezes o deputado Bolsonaro foi crítico da interferência daquele país (EUA) no Brasil, isso muda. Os EUA são a nação desenvolvida preferencial com a qual o eleito se associa.

As posições mais marcantes do Bolsonaro-presidenciável são a respeito da violência urbana – o que é coerente com a agenda que sempre advogou. Bolsonaro propôs resolver o problema da criminalidade matando os criminosos, o que seria viabilizado com o fim dos repasses públicos a organizações de direitos humanos¹⁵. Defendeu que os agentes de segurança que matarem devem ser condecorados e não processados. O candidato se manifestou a favor de intervenção militar e considera que em 1964 aconteceu uma revolução democrática no Brasil¹⁶. Propaga o armamento e seu símbolo de campanha foi justamente a simulação de arma com as mãos.

Na educação, a ênfase do programa de governo foi no conteúdo: “Mais matemática, ciências e português, *sem doutrinação e sexualização*”

14 Disponível em <https://g1.globo.com/sp/sao-jose-do-rio-preto-aracatuba/noticia/2018/08/23/bolsonaro-diz-que-bandidagem-vai-morrer-em-seu-governo-porque-uniao-nao-repassara-recursos-para-direitos-humanos.ghtml>.

15 G1. Bolsonaro diz que se eleito ‘bandagem vai morrer’ porque União não repassará recursos para direitos humanos. 2018.

16 Entrevista programa Jornal Nacional da Rede Globo de televisão em 28/8/2018.

precoce” (destaque no original). Essa referência é ao Escola Sem Partido – criado como homônimo-inverso do Escola Sem Homofobia –, principal pauta do eleito para a área. A crítica dos materiais de combate à homofobia – que promoveriam a homossexualidade – foram constantes em sua plataforma de campanha¹⁷. Sua prioridade não é em propostas relativas a políticas públicas que envolvem complexidade de planejamento e gestão. É, como se vê, em temas polarizados ideologicamente.

Apesar de sempre desprezar medidas redistributivas e de dar pouca ou nenhuma atenção a políticas públicas das mais diversas áreas, o deputado Bolsonaro nunca foi um neoliberal. Entre 2000 e 2018 sua única menção às privatizações é para criticar aquelas realizadas na gestão de Fernando Henrique Cardoso, como mencionado acima¹⁸. Ao longo das gestões petistas, Bolsonaro não defende posições ideológicas nítidas em relação à política econômica. Mas a partir de 2015 Bolsonaro o faz. Votou a favor da possibilidade de exploração da reserva petrolífera Pré-Sal por empresas privadas e estrangeiras, a favor da emenda constitucional que estabeleceu teto de gastos por 20 anos, preservando juros e a favor da reforma trabalhista.

A virada definitiva de Bolsonaro, porém, ocorre somente em abril de 2018, à beira do início da campanha presidencial. Ele então escolhe Paulo Roberto Nunes Guedes como conselheiro econômico. Paulo Guedes é representante da ortodoxia econômica: um dos fundadores do Instituto Millenium, fundador do Banco Pactual e tem PhD pela Universidade de Chicago – na qual se concebeu a doutrina neoliberal. Guedes foi até mesmo professor do Departamento de Economia da Universidade do Chile no começo dos anos oitenta¹⁹, atuando no experimento neoliberal no regime Pinochet.

17 BOLSONARO, Jair. O Caminho da Prosperidade: Proposta de Plano de Governo. 2018.

18 Discurso no Plenário da Câmara dos Deputados em 01/02/2001.

19 Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/30/politica/1540925012_110097.html.

A partir da indicação de Guedes é que Bolsonaro adota receituário para agradar ao mercado e ao empresariado. O então candidato verbalizou a posição da classe empregadora, segundo a qual os trabalhadores terão que escolher entre direitos ou emprego. Eleito, informou que a economia deve focar em “buscar maneiras que os investidores, os empreendedores, os patrões, os empresários, os comerciantes, tenham meios de empregar sem tanta burocracia”. Defendeu a redução de impostos, a desburocratização, a desregulamentação – ideias repetidas como um mantra. Bolsonaro prega o Estado mínimo. Não defende o aumento de recursos para o Sistema Único de Saúde – tampouco sua universalização – nem mais recursos para a educação – “é possível fazer muito mais com os atuais recursos”. Bolsonaro defendeu, muitas e enfáticas vezes, as privatizações²⁰. Paulo Guedes afirmou que sua política econômica visa a enterrar a socialdemocracia²¹.

Mas, certamente por conta das repercussões eleitorais, Bolsonaro não se manifestou expressamente contra os programas para os mais pobres, como o Bolsa Família ou o Minha Casa Minha Vida. Ele tampouco defendeu, como candidato, a laqueadura, como fazia antes. Nesse caso, provavelmente por buscar apoio da direita cristã.

Como se vê, entre o deputado e o candidato, há adequação cada vez maior ao ideário neoconservador. Além da mudança total em relação à política econômica, nas relações exteriores Bolsonaro mantém a mentalidade de Guerra Fria, mas acrescenta, na política externa, ênfase em Israel, e na política interna, no evangelismo. No mais, as mudanças são

20 Entrevista ao canal de televisão GloboNews em 3/8/2018; entrevista ao Jornal da RecordTV em 29/10/2018; entrevista ao programa Jornal Nacional da Rede Globo de televisão em 8/10/2018; entrevista programa Jornal Nacional da Rede Globo de televisão em 28/8/2018; O Caminho da Prosperidade: Proposta de Plano de Governo.

21 Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2018/10/28/interna_internacional,1001092/brasil-vai-enterrar-modelo-economico-social-democrata-diz-paulo-guede.shtml.

menores ou inexistentes. Há redução do foco nas questões corporativas dos militares. O patriotismo de direita, privilegiando uma inserção assimétrica do Brasil, fica mais evidente. Bolsonaro mantém forte idealismo punitivo e segue com pequena atenção às demais políticas públicas. Persiste, com grande centralidade, na crítica à promoção do respeito à diversidade no sistema de ensino.

É digna de nota a inserção de Olavo de Carvalho, como anunciado pelo deputado no discurso de 2014 citado no início do tópico. Em 2016, o escritor se intitulara o parteiro da nova direita. Crítico ferrenho do marxismo, opositor de Cuba e Venezuela, defensor do liberalismo econômico e do conservadorismo moral. Católico. Considera que os comunistas dominam a educação brasileira, e por essa razão defende o Escola Sem Partido²². Ele não só prega um ideário conceitual neoconservador, como inclusive mora nos EUA e mantém vínculos com o Partido Republicano (MESSENBURG, 2017).

3. O presidente

Bolsonaro, em seu primeiro ano de mandato, de maneira geral, foi fiel à sua agenda eleitoral – e, em parte, à sua agenda como deputado.

O atual Presidente da República faz eco à questão corporativa das forças de segurança, central em sua atuação parlamentar, mas com nuances. A proposta de reforma da previdência foi entregue em fevereiro sem abranger os militares. Em março, foi apresentado um projeto específico para eles. Embora tenha desagradado a categoria, eles foram preservados em relação a mudanças mais severas para os civis. A presença de militares no governo é recorde desde a redemocratização. Além de Bolsonaro, capitão reformado, e de seu vice, o General

22 Disponível em <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,todos-paises-tem-governos-de-direita-no-brasil-nao-pode-diz-olavo-de-carvalho,70002619454>.

Hamilton Mourão, são oito ministros e cerca de 2.500 em cargos de chefia e assessoramento²³.

Em visita oficial aos Estados Unidos, Bolsonaro, praticamente de surpresa, assinou acordo internacional para participação dos Estados Unidos em lançamentos a partir do Centro Espacial de Alcântara. O acordo pretende a proteção da tecnologia espacial norte-americana – as salvaguardas tecnológicas. Porém, adicionalmente, identificam-se “salvaguardas políticas”, assimétricas e sensíveis à soberania nacional: obstáculos ao desenvolvimento, pelo Brasil, de programa espacial próprio, áreas com acesso apenas para pessoas autorizadas pelo governo norte-americano (ZERO, 2019). Na mesma visita, Bolsonaro permitiu o ingresso de norte-americanos no Brasil sem visto, sem que exista reciprocidade na medida. Ele e Trump fizeram um discurso baseado na ideia de fé e família.

As primeiras viagens internacionais de Bolsonaro foram: a Davos, na Suíça, por conta do Fórum Econômico Mundial; e depois aos Estados Unidos, Chile e Israel, nessa ordem. Trata-se da tríade de países caros ao movimento neoconservador. O primeiro, seu berço. O segundo, palco do experimento neoliberal. O terceiro, aliança estratégica a partir do ponto de vista do sionismo cristão. Ainda que contrariando os interesses do poderoso agronegócio brasileiro, exportador de proteína animal para os países árabes, Bolsonaro anunciou a abertura de um escritório comercial do Brasil em Jerusalém, e não desistiu da ideia de mudança da embaixada brasileira.

Bolsonaro reconheceu o presidente autoproclamado da Venezuela, Juan Guaidó, opositor do presidente eleito Nicolás Maduro. Além disso, o governo brasileiro, quebrando sua tradição histórica, votou contra resolução da ONU que condena o embargo a Cuba – ao lado apenas de Estados Unidos e Israel. Nada menos que 187 países votaram a favor da resolução. Alinhado a Trump e a outros líderes de direita, Bolsonaro

23 Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/10/bolsonaro-amplia-presenca-de-militares-em-30-orgaos-federais.shtml>.

avaliou positiva a renúncia de Evo Morales da presidência da Bolívia, não a considerando fruto de um Golpe de Estado. Bolsonaro decidiu não cumprimentar o peronista eleito para a presidência da Argentina, Alberto Fernández, nem ir à sua posse.

No discurso de abertura da Assembleia Geral da ONU, o presidente afirmou que o Brasil esteve “muito próximo do socialismo”, em referência ao PT, relacionado no pronunciamento às entidades de direitos humanos, a Cuba, a Venezuela e ao Foro de São Paulo. Esses grupos, para Bolsonaro, promoveriam “ataques ininterruptos aos valores familiares e religiosos que formam nossas tradições”²⁴. A ideia de associar a crítica a países com governos de esquerda a ataques à família e à religião é uma típica ideia neoconservadora que vem sendo resgatada com força por Trump e Bolsonaro, disseminada por Olavo de Carvalho e seus seguidores.

É o caso de Ernesto Araújo, atual Ministro das Relações Exteriores, que faz paralelos entre Ronald Reagan e Trump; defende a tese de que o Ocidente está sob ameaça, representada pelo terrorismo islâmico radical, pelo Iluminismo e sua rejeição do passado, pelo marxismo e pelo niilismo. Araújo defende a centralidade de Deus e da nação americana para salvar o Ocidente; prega o nacionalismo e sustenta a família (não o Estado) como o centro da vida (ARAÚJO, 2014). O embaixador Fabio Mendes Marzano, em discurso em foro internacional, comunicou que o governo de Jair Bolsonaro promoveu mudança no sentido de colocar a religião no processo de formulação de políticas públicas e que vê como necessária a possibilidade de converter aqueles que não têm religião²⁵.

24 Bolsonaro menciona a perseguição a “fiéis congregados em igrejas, sinagogas e mesquitas” sem fazer referência direta ou indireta, portanto, a fiéis de religiões de matriz africana. (Discurso do presidente Jair Bolsonaro na abertura da 74ª Assembleia Geral das Nações Unidas – Nova York, 24 de setembro de 2019)

25 Disponível em <https://noticias.uol.com.br/colunas/jamil-chade/2019/11/28/governo-bolsonaro-cristaos-hungria-diplomacia-itamaraty.htm>, acessado em 29/11/2019.

Os diplomatas repetem os argumentos de Leo Strauss, pai do neo-conservadorismo, na síntese de Drury (1999): aversão ao legado do Iluminismo e da Revolução Francesa, insistência no nacionalismo, defesa da tradição, a importância política da religião, pavor do niilismo e defesa dos papéis tradicionais de homens e mulheres na sociedade – embora o chanceler advogue pelos direitos das mulheres. As colocações do diplomata não só são parecidas com os argumentos de Leo Strauss como se assemelham em muito à elaboração dos críticos da “ideologia de gênero”, notadamente O’leary (1997), que relaciona o marxismo ao feminismo. Para Araújo (2017, p. 339), há associação entre o marxismo (“marxismo cultural globalista”), a “diluição do gênero” e a “diluição do sentimento nacional”.

No sentido da centralidade da família tradicional – contra a ideia iluminista que dá origem aos direitos humanos – as pastas de direitos humanos, igualdade racial e mulheres ficaram submetidas à pasta Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. No orçamento, os oito projetos de promoção e defesa dos direitos humanos²⁶ foram ocultados dentro do programa “proteção à vida, fortalecimento da família, promoção e defesa dos direitos humanos para todos”. A Ministra Damares Alves é pastora e sempre foi uma das principais articuladoras da bancada evangélica no Congresso desde sua fundação em 2003 (DANTAS, 2011). Ela, já no exercício do cargo, afirmou que no casamento a mulher deve ser submissa ao homem.

O primeiro Ministro a ocupar a pasta da Educação, Ricardo Vélez Rodríguez, se dizia contra a “ideologização de gênero”, e afirmava pretender colocar sua gestão a serviço da preservação de valores conserva-

26 Combate à Discriminação e Promoção dos Direitos de pessoas LGBT, Programas de Proteção (de Vítimas e de Testemunhas Ameaçadas, de Defensores de Direitos Humanos e de Programa de Proteção a Crianças e Adolescentes Ameaçados de Morte), Prevenção e Combate à Tortura; Combate ao Trabalho Escravo, Educação em Direitos Humanos, Liberdade de Religião, de Crença e de Expressão, População em Situação de Risco, Registro Civil de Nascimento e Refugiados e Imigrantes.

dores e da família. Pela mesma razão, Bolsonaro declarou ter vetado filmes com a temática LGBT que solicitavam apoio da Lei do Audiovisual.

A face mais contundente da gestão de Bolsonaro, porém, é aquela relacionada ao estímulo à morte de suspeitos como solução para os mais diversos problemas sociais. O Poder Executivo apresentou ao Congresso o chamado “Pacote Anticrime” (Projetos de Lei 881/2019 e 882/2019). As propostas pretendiam a ampliação das hipóteses de excludente de ilicitude – a exclusão da culpabilidade de agentes de segurança pública que venham a cometer homicídios. Jair Bolsonaro a defendeu afirmando que, com ela, bandidos “vão morrer na rua igual barata”²⁷. Ele defende que um policial tenha não 20, mas 50 autos de resistência – registro de homicídio cometido por policial supostamente em legítima defesa –, “sinal de que trabalha”²⁸. O governo editou decretos facilitando a posse e o porte de armas de fogo. De acordo com as novas normas, não se exige mais comprovação pessoal de efetiva necessidade do armamento. É, ainda, autorizada a posse de fuzis semiautomáticos por qualquer cidadão, assim como espingardas e carabinas.

Confirmando o viés autoritário, Bolsonaro determinou as “comemorações devidas” ao golpe civil-militar de 1964²⁹. Criticando a Alta Comissária da ONU para os Direitos Humanos, Michelle Bachelet, Bolsonaro novamente exaltou Pinochet, ao felicitar aqueles que “tiveram a coragem de dar um basta à esquerda em 1973, entre esses comunistas” o pai da ex-presidente chilena³⁰.

27 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VLLxBxN87ZE>.

28 Disponível em: https://crusoe.com.br/diario/auto-de-resistencia-e-sinal-de-que-policial-trabalha-defende-bolsonaro/?utm_source=crs-site&utm_medium=crs-login&utm_campaign=redir.

29 FERNANDES, Talita; URIBE, Gustavo. Bolsonaro determinou ‘comemorações devidas’ do golpe de 1964, diz porta-voz. *Folha de S. Paulo*, Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/03/bolsonaro-determinou-comemoracoes-devidas-do-golpe-de-1964-diz-porta-voz.shtml>.

30 Postagem em rede digital disponível em: <https://www.facebook.com/jairmessias.bolsonaro/photos/a.250567771758883/1577243422424638/?type=3>.

Não apenas Paulo Guedes, mas outros *Chicago olds* foram depois escolhidos para postos estratégicos do governo Bolsonaro: Joaquim Levy, presidente do BNDES, Rubem Novaes, presidente do Banco do Brasil, e Roberto Castello Branco, presidente da Petrobrás, os três doutores em economia pela Universidade de Chicago³¹. A presidência de Bolsonaro tem cumprido a promessa de implantação de um pacote neoliberal clássico, nos moldes do Consenso de Washington: redução da previdência dos trabalhadores – a reforma aprovada é indutora de desigualdade, pois elimina a possibilidade de aposentadoria por idade, aquela acessada prioritariamente por trabalhadores precarizados³²; redução da máquina pública – redução da jornada do serviço público com redução de vencimentos, suspensão de promoções, vedação de novas despesas obrigatórias e proibição de concursos; pacote amplo de privatizações, incluindo bacias do Pré-Sal, Correios e Casa da Moeda. Por conta da restrição de gastos públicos, até programas como o Bolsa Família encontram-se prejudicados.

O investimento público previsto no Orçamento para 2020 é o menor da série histórica da Secretaria do Tesouro Nacional. Programas à população mais pobre, como o Minha Casa Minha Vida, o Bolsa Família e o financiamento estudantil, terão as menores destinações desde sua criação. O governo também propõe a desvinculação de despesas com políticas públicas que atingem sobretudo os pobres – como educação e saúde – e, confirmando a pouca ou nenhuma prioridade em políticas públicas que demandam investimento, a grande proposta de Bolsonaro para a educação é a militarização das escolas.

31 NUNES, Renata Agostini e Fernanda. Velha-guarda de Chicago chega ao poder com Paulo Guedes. *O Estado de São Paulo*, Disponível em: <https://economia.estadao.com.br/noticias/geral,velha-guarda-de-chicago-chega-ao-poder-com-paulo-guedes,70002620137>

32 Disponível em: <https://valor.globo.com/opiniao/coluna/a-quem-interessa-aumentar-a-desigualdade.ghtml>

Considerações finais

Bolsonaro, em si, encarna progressivamente uma agenda neoconservadora. Ele, que ao longo de sua trajetória sempre militou por itens dessa plataforma – militarismo, punitivismo *made in USA*, anticomunismo, contrariedade a políticas sociais, apoio a ditaduras na América Latina, militância essa mantida até hoje –, vai crescendo à medida em que incorpora os outros elementos do ideário surgido nos EUA. Ele quintuplica sua votação para deputado federal após protagonizar a batalha contra o “kit gay”; no processo de eleição para Presidente, faz sinalizações importantes para os evangélicos e a Israel, com quem procura selar parcerias preferenciais. A fim de eleger-se Chefe de Estado, sela seu compromisso com o mercado ao indicar como guru econômico um discípulo da Escola de Chicago que chegou a atuar no Chile de Pinochet. No exercício do cargo de Presidente, procura efetivar essas pautas, mantendo, inclusive perante outros líderes mundiais, a defesa do imaginário de Guerra Fria. Neoliberalismo, punição e família se entrelaçam pela mentalidade que informa as visões. É o que a literatura especializada aponta.

São dois os tratamentos estatais dados à miséria: o social, com sua visão de longo prazo ancorada nos valores de justiça e solidariedade, e o penal (WACQUANT, 2001 [1999]). A acumulação capitalista mais insidiosa e a redução do Estado gera diminuição da proteção social, pobreza e conseqüente desamparo. Isso é contrabalanceado, de um lado, pelo incremento dos sentimentos vingativos e pelo agravamento das políticas de segurança – e não por soluções coletivas que enfrentem a raiz dos problemas, centrada na brutal desigualdade e exclusão. Assim, escolhem-se determinados indivíduos – geralmente os mais vulneráveis, negros e pobres – para serem culpados (ARGÜELLO, 2005). Assumindo como pauta de Governo o combate à ideologia de gênero, potencializam-se como inimigos também os pânicos morais, como o medo da sexualização precoce das crianças (BIROLI, 2017).

A outra compensação é feita com valores morais rígidos, visão estrita de família e princípios religiosos firmes, com a vantagem de serem esses valores opostos a políticas distributivistas. Trata-se da proposta de estruturação da sociedade não a partir de um modelo de bem-estar – compartilhamento de recursos, serviços e oportunidades pelo Estado –, mas a partir da “mitologia dos valores da família” (SNYDER, 2007). É através da família tradicional que os indivíduos devem prover suas necessidades. O neoliberalismo demanda formas de solidariedade que não ameacem a competição e que sejam não-classistas (BROWN, 2006; HARVEY, 2005; NOBLE, 2007). A família não ameaça a competição. A doutrina individualista do pentecostalismo não ameaça a competição. Não por acaso o Ministro da Economia, Paulo Guedes, usava uma pulseira com menção ao Apocalipse no anúncio de um dos pacotes de redução do Estado.

Referências

- ARAUJO, Isael de. **100 Acontecimentos que Marcaram a História das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2014.
- ARGÜELLO, Katie. **Do Estado social ao Estado penal: invertendo o discurso da ordem**. In: 1º Congresso Paranaense de Criminologia, 2005, Londrina. Instituto Brasileiro de Ciências Criminais.
- BIROLI, Flávia. O rastro da onda: derrocada dos direitos e moralismo compensatório. **Blog da Boitempo**, Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2017/10/20/o-rastro-da-onda-derrocada-dos-direitos-e-moralismo-compensatorio/>. 2017.
- BRENNER, Robert. Structure vs Conjuncture: The 2006 Elections and the Rightward Shift. **New Left Review**. 43: 27 p. 2007.
- BROWN, Wendy. American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization. **Political Theory**. 34, p. 690-714, 2006.
- CASTAÑEDA, Jorge G. **Utopia Desarmada: intrigas, dilemas e promessas da esquerda latino-americana**. Tradução NEPOMUCENO, E. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- DANTAS, Bruna Suruagy do Amaral. **Religião e Política: ideologia e ação da “Bancada Evangélica” na Câmara Federal**. 2011. – Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

DIAMOND, Sara. **Spiritual Warfare: The Politics of the Christian Right**. Boston: South End Press, 1989.

DIAMOND, Sara **Roads to Dominion: Right-Wing Movements and Political Power in the United States**. Nova Iorque: Guilford Press, 1995.

GUIMARÃES, Cesar. Integração Hemisférica ou Integração Autônoma. *In*: LIMA, M. R. S. (Ed.). **Desempenho de governos progressistas do Cone Sul**. Rio de Janeiro: Edições Iuperj, 2008.

HARVEY, David. **A Brief History of Neoliberalism**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005.

KONDER, Leandro. **Introdução ao Fascismo**. Rio de Janeiro: Edições do Graal, 1977.

LACERDA, Marina Basso. **O novo conservadorismo brasileiro: de Reagan a Bolsonaro**. Porto Aegre: Zouk, 2019.

MEARSHEIMER, John J; WALT, Stephen M. **The Israel Lobby And U.S. Foreign Policy**. Nova Iorque: Farrar, Straus And Giroux, 2007.

MESSEMBERG, Débora. A direita que saiu do armário: a cosmovisão dos formadores de opinião dos manifestantes de direita brasileiros. **Sociedade e Estado**, 32, p. 621-648, 2017.

MUELLER, Milton The Neoconservative in the White House. **Libertarian Review**. p. 9-15, 1981.

NOBLE, Charles. From Neoconservative to New Right: American Conservatives and the Welfare State. *In*: THOMPSON, M. J. (Ed.). **Confronting the New Conservatism: The Rise of the Right in America**. Nova Iorque: New York University Press – Kindle Edition, 2007. p. 109-125.

O'LEARY, Dale. **The Gender Agenda: Redefining Equality**. Lafayette: Vital Issues Press, 1997.

SNYDER, Claire. The Allure of Authoritarianism: Bush Administration Ideology and the Reconsolidation of Patriarchy. *In*: FERGUSON, M. L. e. M., Lori Jo. (Ed.). **W Stands for Women: How the George W. Bush Presidency Shaped a New Politics of Gender**. Durham: Duke University Press, 2007. p. 331-754.

STEINFELS, Peter. **The Neoconservatives: The Origins of a Movement**. Nova Iorque: Simon & Schuster Paperbacks – Edição Kindle, 2013 [1979].

WACQUANT, Loïc. **As prisões da miséria**. Tradução TELLES, A. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001 [1999].

ZERO, Marcelo. EUA podem tudo, Brasil, nem crachá para entrar. Disponível em: <https://www.viomundo.com.br/politica/marcelo-zero-sobre-o-novo-acordo-de-alcantara-eua-podem-tudo-brasil-nem-dar-cracha-para-entrar.html>. 2019.

Mídias, religiões e política no Brasil de Bolsonaro

Alexandre Brasil Fonseca¹

Resumo

A capilaridade social dos grupos religiosos no Brasil parece ter sido central no uso do WhatsApp durante a campanha eleitoral, especialmente entre o segmento evangélico e em apoio à candidatura vitoriosa de Jair Messias Bolsonaro. Isso, graças, tanto ao uso de instrumentos de automação, como também pela existência de uma grande trama de administradores que proporcionaram ações coordenadas que estabeleceram um modelo de broadcast. Este capítulo trata do importante papel na dinâmica de disseminação de notícias e de desinformação que tais grupos parecem ter oferecido ao candidato, sustentando discursos de apoio à sua ação e oferecendo narrativas que se coadunam àquelas assumidas pelo atual governo e as legitimam.

1 Professor associado e diretor do Instituto NUTES de Educação em Ciências e Saúde da Universidade Federal do Rio de Janeiro; possui graduação em Ciências Sociais, mestrado em Sociologia e Antropologia, doutorado em Sociologia e pós-doutorado pela Universidade de Barcelona.

Apresentação

Ao observar o conjunto de movimentos relacionados à comunicação, Marshall McLuhan, em seu livro *Understanding Media*, de 1964, forjou a máxima bastante conhecida de que “o meio é a mensagem” publicada. É importante ter isto em mente ao olharmos a mais recente etapa relacionada à disseminação das informações e à comunicação. Um passo após a criação da Internet e sua faceta 2.0, o mundo viu a popularização das pequenas telas dos *smartphones*. Nunca o meio foi tão mensagem como agora no século 21. O contato físico que o usuário realiza ao deslizar seus dedos, o fato de as informações estarem efetivamente na palma das mãos, a possibilidade do acesso quase permanente; representam uns dos elementos mais importantes desta era.

No mundo atual, a comunicação fincou em quatro empresas suas estacas. Não são formalmente empresas de comunicação – apesar de na prática serem – e estão livres de regulações e controles da área. Elas compõem o chamado GAFA (Google, Amazon, Facebook e Apple). As críticas dirigidas a elas são várias e incluem evasão de divisas fiscais, exploração laboral, guerra de preços, obsolescência programada e, o que nos interessa particularmente, disseminação de *fake news* (ADRIOLE, 2018). Estamos diante de conglomerados, compostos por várias empresas com tentáculos, que concentram mercados e que incorporam de forma significativa – ao lidarem de forma intensa e permanente com informações a partir de enormes bancos de dados, os *big data* – aquilo que Zuboff (2018) definiu como a base do “capitalismo de vigilância”:

Big Data é, acima de tudo, o componente fundamental de uma nova lógica de acumulação, profundamente intencional e com importantes consequências, que chamo de *capitalismo de vigilância*. Essa nova forma de capitalismo de informação procura prever e modificar o comportamento humano como meio de produzir receita e controle de mercado. (ZUBOFF, 2018, p. 18)

O documentário *The Creepy Line* (2018), de M.A. Taylor, dá um pouco da dimensão do que está em jogo a partir de um olhar sobre duas dessas empresas: Google e Facebook. O Google é a principal estrela da Alphabet Inc., holding que controla todo um “bioma” de aplicativos que vão muito além da ferramenta de buscas que seleciona aquilo que veremos a partir de escolhas algorítmicas. Assim, primeiro são selecionadas, entre milhões, quais páginas serão mostradas. Num segundo momento, é definida uma ordem em que estas aparecerão. Isso tudo feito de forma *customizada*, a partir de um profundo conhecimento que a empresa tem sobre os usuários.

Esse conhecimento reúne um enorme conjunto de informações e, ficando somente nos aplicativos da empresa, vai além daquilo que você busca e inclui a forma e os conteúdos que você acessa por meio do Google Chrome, mas também o conteúdo de suas mensagens e contatos em sua comunicação eletrônica no Gmail, suas fotos organizadas no Google Fotos, seus textos escritos no Google Docs, sua localização e padrões de deslocamento orientados pelo Google Maps. Isso tudo é somado e compõe um amplo e complexo perfil de quem é você. O principal produto que essas empresas vendem é a predição, vendem a promessa de que tanto podem prever, como, principalmente, mudar o que as pessoas pensam e fazem.

A outra grande empresa é o Facebook Inc., seu carro chefe perdeu força em função do vazamento de dados que envolveu a Cambridge Analytica, afetou eleições e impactou numa percepção geral de que não é possível confiar na capacidade de proteção da privacidade dos usuários da maior rede social. Falta grave. Porém, ainda é um gigante e é por meio da diversidade de ferramentas que a empresa se mantém. Enquanto o Facebook é a “praça pública” da Internet, o WhatsApp seria a sala de estar, aplicativo que passou a fazer parte do grupo de empresas sob responsabilidade do Facebook Inc. em 2014. A melhor forma de se medir o valor do WhatsApp é o monetário mesmo. O valor inicial para a venda foi de 16 bilhões de dólares. Para efeito de comparação, o

Instagram foi comprado menos de dois anos antes, em 2012, por 1 bilhão de dólares.

O atual presidente do WhatsApp, Chris Daniels, ocupava no Facebook o cargo responsável pelo projeto Internet.org, voltado para a difusão da empresa e de seus aplicativos em países com acesso restrito à Internet. O WhatsApp é associado a simplicidade, rapidez, segurança e confiabilidade. Outro ponto importante é que em muitos países não há tarifação para o seu uso e estudos têm afirmado que o aplicativo é o caminho indicado para se alcançar de forma direta e simples um amplo público de analfabetos e semiletrados (GENIETS, 2016).

No Brasil, segundo a “Pesquisa Panorama Mobile Time/Opinion Box: Mensageria no Brasil” de fevereiro de 2019, o WhatsApp está presente em 96% dos celulares brasileiros, sua popularidade e liderança são inegáveis, o seu uso é feito por cerca de 130 milhões de brasileiros, número que indica o crescimento obtido desde 2017, ano em que a empresa informou que no Brasil era utilizado por 120 milhões de pessoas. Sua popularidade e liderança são inequívocas e, nas eleições de 2018, unido ao componente religião – graças à capilaridade social que esta possui –, desempenhou papel central.

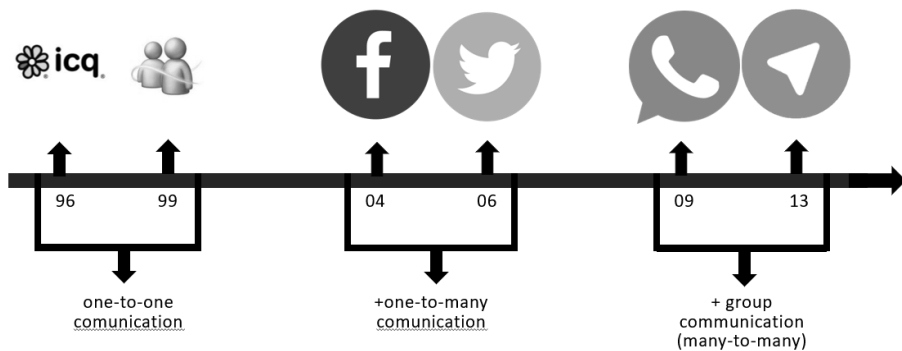
1. WhatsApp, a fronteira final?

“Audaciosamente indo onde nenhum homem jamais esteve” poderia resumir bem o que tem representando o aplicativo WhatsApp no campo das comunicações. Ele reúne um amplo conjunto de características que são potencializadas pelo fato de que, geralmente, há uma grande confiança entre seus usuários.

O WhatsApp e outros *Mobile Messaging Applications* (MMA) representam o que Seufert et. al (2016) apontam como um terceiro momento nos processos de comunicação ao proporcionar um meio que tem como foco a “comunicação de grupo” (many-to-many), mas que também contempla satisfatoriamente os processos anteriores existentes que

envolviam a comunicação individual (*one-to-one*), como também a comunicação coletiva (*one-to-many*). Os autores enquadram esta realidade em um *continuum* que é formado por rupturas nos paradigmas de comunicação (Figura 1).

FIGURA 1. Evolução dos paradigmas de comunicação e serviços de mensagem



Fonte: SEUFERT, M> et. al. Group-based communication in WhatsApp. IFIP Networking 2016 Conference, 2016, IEEE Computer Society. Disponível em <https://ieeexplore.ieee.org/document/7497256>. Acesso em: 23 jul 2019. Adaptado.

Essas características, aliadas à praticidade de seu uso, são potencializadas pela natureza das relações nele mediadas nos famosos “grupos de família”, que provavelmente constituem um de seus principais “produtos”, demarcando bem como a ferramenta se constitui como instrumento de comunicação que une pessoas que possuem contato prévio, o que certamente contribuiu para que a ferramenta também se tornasse um importante elemento nos processos de mobilização social e para, em alguns países, promover a viralização de informações. Esse uso massivo não estava previsto na arquitetura inicial do WhatsApp e que acabou levando a situações extremas como no caso de linchamentos que foram organizados por meio do aplicativo, situações já identificadas em países

como Índia, Indonésia, México e Argentina². Estes linchamentos, em geral, ocorrem em decorrência de uma prática mais presente, que é o seu uso na desinformação, na difusão de mentiras, das *fake news*.

O crescimento da desinformação tem merecido atenção e tem sido foco de estudos, pesquisas e ações governamentais. A definição da desinformação dada por um dos documentos da Comissão Europeia (2018) dá bem conta de sua dimensão: “A desinformação é entendida como informação comprovadamente falsa ou enganadora que é criada, apresentada e divulgada para obter vantagens econômicas ou para enganar deliberadamente, podendo prejudicar o interesse público” (COMISSÃO EUROPEIA, 2018).

Ao buscar definir características para a disseminação da desinformação, Kelly Born (2017) da Hewlett Foundation, identifica seis características que propiciam o seu crescimento. O fato de a comunicação ocorrer (1) entre pares (*peer-to-peer sharing*), a (2) soberania do usuário em relação ao que acessa, como também a criação de uma (3) comunicação personalizada em que (4) anonimato e (5) atomização também estão presentes. Além disso, identifica-se a (6) democratização dos processos de criação e distribuição das informações, sendo estes acessíveis a mais pessoas.

Estes seis elementos são encontrados de um modo geral em diferentes ferramentas que povoam a Internet, porém estão presentes de forma significativa no WhatsApp. Sendo que, além destes elementos, há uma maior facilidade de adesão à ferramenta, sem a exigência de cadastros e sendo suficiente a posse de um chip de celular para tê-lo. Outro fato que torna ainda mais potente o WhatsApp para a desinformação é o fato dele promover uma comunicação criptografada, não pública que se constitui por meio de redes e conexões que ganham velocidade graças ao aplicativo.

2 How WhatsApp became linked to mob violence and fake news – and why it’s hard to stop. <https://www.nbcnews.com/tech/tech-news/how-whatsapp-became-linked-mob-violence-fake-news-why-it-n929981>

Nas eleições presidenciais brasileiras de 2018, a ferramenta ganhou destaque com a propagação de um amplo conjunto de mensagens, em sua maioria favorecendo a candidatura vitoriosa de Jair Bolsonaro³. Na divulgação das *fake news* foram identificados uma destacada atuação de órgãos de comunicação evangélicos, como o portal Gospel Prime, apontado como o principal difusor de mentiras (BORGES, 2018) e, segundo o Monitor do Debate Político no Meio Digital da Universidade de São Paulo, o pastor Silas Malafaia se destacou entre aqueles que compartilharam notícias falsas, especialmente aquelas que tinham como alvo prejudicar o candidato Fernando Haddad do Partido dos Trabalhadores (PT).

Vosoughi et. al (2018, p. 1150) analisaram centenas de mensagens de Twitter e chegaram à conclusão de que notícias falsas têm uma difusão maior do que as verdadeiras: “*false news spreads farther, faster, deeper, and more broadly than the truth because humans, not robots, are more likely to spread it*”. Um ponto central a ser considerado nesse ecossistema de informações é a importância do humano, das pessoas, da organicidade dos processos. As ações online dependem de uma realidade prévia offline que confere maior eficácia e eficiência. Daí, ter sido tão importante para a candidatura de Bolsonaro a sua presença em grupos com forte organicidade, como militares, grupos religiosos, maçonaria e novos movimentos conservadores que eclodiram recentemente no país.

Santos e Santos (2019) sublinham a necessidade de se entender “o processo de aprendizado e ações políticas precedentes” vivenciado por Bolsonaro e que transcorreram, pelo menos, desde 2011 envolvendo a comunicação eletrônica por grupos e movimentos conservadores, os quais foram centrais para permitir o impacto alcançado na campanha de 2018. O ponto central salientado pelos autores é que este uso prolongado per-

3 MACEDO, I. Das 123 fake news encontradas por agências de checagem, 104 beneficiaram Bolsonaro. *Congresso em Foco*, 26 out 2018. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/eleicoes/das-123-fake-news-encontradas-por-agen-cias-de-checagem-104-beneficiaram-bolsonaro>. Acesso em 3 de jan de 2020

mitiu a composição de redes de ação política e o desenvolvimento de táticas para que o alcance do apoio ao candidato fosse mais efetivo.

Nesse tópico é que se apresenta desempenhando importante papel o apoio dado a Bolsonaro por uma ampla extensão de grupos religiosos, particularmente evangélicos, mas também católicos e espíritas. Aqui há algo particular para o caso brasileiro. Pesquisa encomendada pelo WhatsApp ao Analysis Group (RAFERT; MATE, 2017) teve como objetivo identificar os impactos econômicos envolvidos no uso do aplicativo em quatro países: Brasil, Espanha, Alemanha e Índia. Dentre as perguntas uma questionou quais eram as organizações comunitárias que faziam uso do WhatsApp em sua comunicação recorrente.

Enquanto instituições educacionais e bibliotecas ficaram com o maior percentual em todos os países (média de 55% dos usuários afirmaram utilizar), na segunda posição aparece, somente no Brasil, comunidades religiosas com um uso de 30% por parte dos respondentes. A média geral foi de 13% (se retirado o Brasil este percentual cai pela metade – sendo que 11% na Índia, 5% na Alemanha e na Espanha). Nos outros três países, aparecem antes do contato com religiosos, os contatos com órgãos públicos e comunitários.

A capilaridade social dos grupos religiosos no Brasil parece ter sido central no uso do WhatsApp, sendo as ações em torno do “Kit Gay”, em 2011, o provável marco inicial da mobilização em torno de Bolsonaro, envolvendo a adesão de várias lideranças políticas e midiáticas. Essa ação foi intensificada durante a campanha eleitoral graças tanto ao uso de instrumentos de automação, como também pela existência de uma “grande trama de administradores” que proporcionaram ações coordenadas que estabeleceram um “modelo de *broadcast*”. Machado e Konopacki (2019) identificaram esta situação ao realizarem o monitoramento de 110 grupos de WhatsApp durante uma semana da campanha presidencial de 2018.

A presença dos evangélicos na política na América Latina tem sido tema bastante explorado, sendo que recentes similitudes de uma presen-

ça relacionada às pautas conservadoras – envolvendo tensões no campo dos Direitos Humanos e afirmação da “defesa da família” ao lado do combate a temas relacionados à “ideologia de gênero” – têm se tornado recorrentes (FONSECA, 2017). Interessa-nos observar um pouco melhor os vários grupos evangélicos, com grande capilaridade social, que acabaram por convergir no apoio tanto à candidatura como também ao governo de Jair Bolsonaro.

2. Evangélicos e o Brasil Cristão de Bolsonaro

Como considerar a presença evangélica e o seu papel social e político? É cada vez mais patente a dificuldade da sociedade brasileira de ver além das figuras midiáticas e políticas que povoam e se destacam em meio à sociedade do que efetivamente representa “ser evangélico” hoje. Geralmente são associados a pregadores contundentes, na maioria das vezes conservadores em relação à moral e que, nos últimos anos, têm assumido posições “anti” isso ou aquilo. Definem-se pela negação.

As tipologias anteriormente criadas em relação aos evangélicos precisam ser repensadas. Diante dessa complexidade tenho preferido pensar numa organização do campo evangélico que considera a produção e o alcance dos diferentes discursos, geralmente teologicamente fundamentados, que nos ajudam a compreender as diferenças dentro do segmento evangélico (FONSECA, 2019). A ascensão de Bolsonaro se dá ao mesmo tempo em que há a consolidação de um novo discurso entre os evangélicos que eu tenho definido como “Discurso da Integridade”. Ele se constitui a partir da aglutinação de características e experiências de discursos mobilizados em torno da Teologia da Prosperidade e da Teologia da Missão Integral, possuindo maior alcance e assumindo posição marcadamente conservadora.

Não há uma única teologia que sirva de sustentação a ele, mas sim um conjunto de valores e práticas que associa a processos similares que levaram à criação da imagem de uma “América Cristã”, como explora-

do por Kruse (2015). Ele identifica o nascimento dos Estados Unidos, enquanto nação cristã, no bojo de uma reação de empresários ao New Deal, assumindo como estratégia a adoção de um discurso religioso palatável que considerava mandatória a união do cristianismo com o capitalismo. O foco é individual e a religiosidade ocupa importante lugar de conforto mútuo e de entretenimento. Esse discurso dá origem à Nova Direita Cristã e assume a defesa de valores conservadores como parte do seu pacote. Ser cristão passa a implicar obrigatoriamente na afirmação da liberdade individual e do liberalismo econômico, junto à “defesa da família”, que na prática reúne um conjunto de valores morais tradicionais relacionados à cultura branca, masculina, evangélica e heterossexual americana.

Sobre o conteúdo das pregações dessa experiência, Kruse (2015) relata como o pastor James Fifield, conhecido como o Apóstolo dos Milionários, foi adequando sua pregação na defesa da “liberdade sob Deus” e do livre mercado. Fifield defendia que o sermão deveria ser simples e acessível a todos e, para tanto, comparava o seu papel de pregador ao de um cozinheiro que ao preparar um peixe, serve somente a carne e retira previamente as espinhas. Questões complexas ou incômodas que porventura poderiam existir em sua pregação deveriam ser retiradas, somente deveria oferecer conteúdos de fácil consumo, de fácil deglutição. Em Los Angeles chegou a ser acusado de racista e atuou na cidade visando retirar das escolas materiais originários da Unesco que considerava contrários à fé cristã.

Ele também se opôs à Declaração Universal dos Direitos Humanos, e o movimento que liderou, *Spiritual Mobilization*, tinha como um de seus objetivos organizar as lideranças evangélicas contra o “estatismo pagão”. Esse combate se daria a partir da seguinte filosofia: “*I am only what is mine; I am the sum of the material things I possess and control*” (HENNESSEY, 1952, p. 31). Postura que foi apontada como mais próxima do materialismo dialético do que do cristianismo e que foi um dos motivos que levou Ralph Roy em seu *Apostles of Discord* de 1953 a se referir

a esse grupo como “*the well-financed groups dedicated to the promotion of libertarianism [who] in place of the social ideals of Christianity would substitute the narrow dogma of extreme laissez-faireism*” (RORTY, 1953) ⁴.

Sendo um discurso teologicamente esvaziado, a adesão a ele fica facilitada e o importante passa a ser a afirmação de “valores” e postura que represente o que se considera um “bom comportamento”: a defesa da família, da liberdade, da economia de mercado e a afirmação de um conjunto de pautas conservadoras e de negação a qualquer “esquerdismo”. No Brasil, embarcaram nesse universo, lideranças tanto pentecostais quanto neopentecostais que estão consolidadas na política a partir da Frente Parlamentar Evangélica: grupos ligados às três principais convenções que reúnem centenas de igrejas locais e que adotam o nome das Assembleias de Deus; como também lideranças de igrejas como a Universal, a Mundial, a Sara Nossa Terra e a Quadrangular.

A novidade é que também há lideranças de igrejas históricas que até então não tinha estado à frente da política partidária ou eleitoral associando-se tão diretamente à questão religiosa. Um dos principais articuladores na campanha e Ministro da Cidadania é o deputado Onyx Lorenzoni (DEM-RS), membro da Igreja Evangélica Luterana do Brasil.

4 No início do capítulo “God and the ‘Libertarians’” Roy (1953, p. 285) é direto na indicação que estes grupos vão além de uma postura de extrema direita, assumindo caráter reacionário: “The development of extreme right-wing groups under the banner of Protestantism poses a significant threat to the independence of the churches as well as to the future of democracy. These groups are well financed by big industry, endorsed by influential, sincere citizens, and intent upon establishing a firm alliance between Protestant piety and unrestrained economic individualism. Although they pay lip service to the values endorsed by American conservatives, they are not truly conservative. In the genuine meaning of the word, they are “reactionary” -- eager to return to the nineteenth-century rampant individualism that long since has been outdated by the increasing complexities of modern society. The doctrinal laissez-faire which they profess is as much the enemy of reputable conservatives as it is of those who hold liberal economic views. In fact, in this naïve trust in the perfect working of an unchecked natural order are the seeds of social irresponsibility -- and even anarchy.”

Mais cinco ministros são evangélicos: o Reverendo André Mendonça da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) e Ministro da Justiça; o também Reverendo da IPB, Milton Ribeiro, Ministro da Educação; a pastora Damares Alves, originalmente da Igreja do Evangelho Quadrangular e Ministra dos Direitos Humanos; General Luiz Eduardo Ramos, batista e Ministro da Secretaria de Governo e o Deputado Marcelo Antonio da Cristã Maranata e Ministro do Turismo. Dos seis Ministros quatro são membros de Igrejas históricas, dois de igrejas pentecostais.

Nos outros escalões há mais evangélicos, especialmente no Ministério de Direitos Humanos, isso na gestão de um presidente que se notabilizou por negar preceitos básicos dos Direitos Humanos (FONSECA, 2019a), sendo que neste tema os retrocessos nos primeiros meses de governo foram vários diante dos grandes desafios que o Brasil enfrenta na temática. No geral, temos evangélicos que atuam numa grande diversidade de organizações e denominações, indo desde grupos ideologicamente e assumidamente conservadores (ALENCAR, 2018), passando também por grupos da área da assistência e do desenvolvimento comunitário (SCHELIGA, 2010).

A polarização que se estabeleceu na sociedade brasileira nos últimos anos tem sido significativa e, neste sentido, os evangélicos desempenharam papel central, posicionando-se, em sua maioria, favoravelmente em apoio a Bolsonaro. Tendo sido este apoio, inclusive, parte da estratégia eleitoral do candidato ao assumir o discurso moral como pauta central. Por meio da vitória de Bolsonaro, concretizou-se uma espécie de “Nova Direita Cristã” à brasileira. A americana inspirou-se na chamada “Doutrina do Destino Manifesto”, forjada no século 19 a partir da certeza de que eles tinham sido escolhidos por Deus para civilizar o continente. Esta convicção produziu guerras e genocídio de outros povos e culturas e foi reacessado pelo discurso de Trump ao defender uma “América grande novamente”.

No Brasil, vimos processo semelhante com a união de um discurso nacionalista, encarnado por um militar, juntamente com uma com-

ponente religiosa similar a esta americana em bases econômicas liberais. Resumidamente, poderíamos dizer que no Brasil estamos diante de uma agenda que se funda pela negação do outro, que nega o valor da diversidade e que classifica como “coitadismo” discursos e ações relacionadas a ações afirmativas ou em defesa da igualdade de gênero, por exemplo. Aqui, o “destino manifesto” estaria nas mãos dos “homens de bem” e pavimentando-se o caminho para o exercício de um neoliberalismo autoritário no Brasil, seguindo a constatação feita por Demirovic (2019) deste novo momento mundial, ao atualizar a análise de Stuart Hall para o Thatcherismo.

Nesta nova fase do capitalismo, do populismo autoritário, há uma desistência do exercício do poder pela hegemonia e é assumida a necessidade de coerção e repressão violentas. O foco passa a ser a dominação e a diminuição de concessões às classes dominadas. Não é possível atender a todos, especialmente aos subalternos. Essa ação se dá por meio de maior repressão policial; maior presença do Executivo em detrimento dos outros poderes e por uma ausência de preocupação no enfrentamento às desigualdades. Direitos não são para todos, são para alguns e uma postura anti-pluralista é assumida pelas lideranças que adotam a existência de um “nós” em oposição a inimigos que vão sendo estabelecidos. No caso brasileiro, temos cristãos e “homens de bem” em oposição à grande mídia ou “extrema imprensa”, além dos usuais inimigos personificados no amplo conceito de “esquerda”.

3. Novos discursos, outros protagonistas

É em meio a isso que se dá a eleição de Bolsonaro recebendo o apoio de um amplo grupo de evangélicos que vai muito além dos atores anteriormente conhecidos e que já estiveram em palanques de partidos de esquerda, como o bispo Edir Macedo, fundador e líder da Igreja Universal do Reino de Deus e o pastor Silas Malafaia, da Igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo, e com forte presença na mídia. Estes se destaca-

ram em meio ao discurso da prosperidade e têm sido protagonistas da recente história política brasileira.

O que temos agora é a emergência de um novo segmento que tem nesse Discurso da Integridade a sua estratégia. Os principais elementos que a constituem passam por redes que são organizadas por grandes igrejas (chamadas de *megachurches*) e que possuem centenas de igrejas locais associadas, com forte presença de membros de classe média e que estabelecem dinâmicas eclesiais com ênfase no entretenimento e na criação de amplos espaços de sociabilidade. O foco deixa de ser a prosperidade e o perfil da audiência muda significativamente. Não mais grupos subalternos e de periferia, mas sim uma ampla composição que conta com parcela significativa de grupos de classes médias e escolaridade universitária. Se nas igrejas neopentecostais o forte é a presença dos mais pobres, não-brancos e menos escolarizadas numa significativa maioria feminina, nessas igrejas que propagam o discurso da integridade, o público é bem mais diverso e próximo da realidade brasileira, incluindo não somente as classes mais baixas, reproduzindo melhor o perfil populacional.

A imagem comum da igreja evangélica que promove proximidade entre o pastor e seus fiéis se torna algo do passado, realidade já identificada em boa parte do neopentecostalismo. Nessas novas igrejas o que interessa é a presença de uma liderança, geralmente com forte presença na mídia ou nas redes sociais, que é a exemplificação de um “caso de sucesso”. É um “influencer” ou mesmo um “coach”. Essas igrejas estabelecem redes, tanto online como offline, em que transmitem sua visão e ampliam sua presença num amplo conjunto de ações que envolvem iniciativas tanto no campo da educação, como de assistência social, saúde e desenvolvimento comunitário.

Temos aqui grandes estruturas com significativa arrecadação e que a cada dia têm ampliado sua atuação social e política. Nessas estruturas há organicidade e há um processo de coerção no sentido de que seja assumida posição política que passa, por exemplo, pela negação da pos-

sibilidade de filiação a partidos de esquerda. Essas grandes igrejas têm entre os seus mantenedores pessoas que atuam no campo empresarial e acabam por estabelecer redes que articulam grandes igrejas com pequenas igrejas locais, geralmente de membresia composta por pessoas pobres e que buscam se espelhar nos “cases” de sucesso personificados por aqueles que lideram essas iniciativas. Exemplos dessas redes são a *GodStock*, liderada pelo pastor Sérgio Queiróz da Igreja Cidade Viva em João Pessoa na Paraíba, Secretário Nacional de Proteção Global do Ministério dos Direitos Humanos em 2019 e Secretário Especial do Desenvolvimento Social do Ministério da Cidadania a partir de 2020. Ou a Rede Inspire que tem o pastor Carlito Paes, da Igreja, da Cidade de São José dos Campos em São Paulo à frente, ou ainda, a Rede Supere, do pastor Josué Valandro Jr., da Igreja Batista Atitude, do Rio de Janeiro.

Essas três lideranças ganharam maior evidência em meio à emergência do governo Bolsonaro. O pastor Sérgio Queiroz fez parte da equipe de transição e, ao assumir posto de alto escalão no Ministério dos Direitos Humanos, foi questionado sobre os motivos para a sua adesão ao governo, ao que respondeu: “Por que não posso ser como Martin Luther King?” (CANDIDO, 2019). Queiroz é procurador federal e possui doutorado em teologia, sendo sua graduação em teologia concluída em uma faculdade que adota a Teologia da Missão Integral. Seu nome tem sido considerado como possível candidato a prefeito em sua cidade natal.

Já o pastor Valandro Jr. é o líder da igreja em que a esposa de Bolsonaro é membra e foram vários os episódios em que Bolsonaro – seja como candidato, seja como presidente – subiu ao púlpito para saudações e orações. Valandro parece ocupar posição de conselheiro espiritual do presidente da República. Numa entrevista (BALLOUSIER, 2018) ao ser perguntado se considera Bolsonaro racista ele responde que não e que duvidava “das estatísticas de que negro morre mais”, complementando o motivo: “Quase não vou em enterro de negro, já em enterro de

branco, vou a toda hora. Sério mesmo”. Isso em um país em que há altas taxas de mortalidade de jovens negros.

Em sua igreja aconteceu o encontro nacional da juventude batista de 2019. Uma das mesas tinha como tema o racismo, porém foi cancelada em decorrência das pressões de grupos ligados à Coalizão Batista Conservadora que alegou ser inapropriado que “defensores do PT” falassem aos jovens batistas. Outros motivos que sempre povoaram o conservadorismo evangélico foram apontados como argumentos para o cancelamento: acusação de que os expositores seriam liberais, promoveriam postura inclusiva, defenderiam práticas ecumênicas com religiões afro-brasileiras e de que seriam socialistas.

Uma terceira liderança que se destacou por sua influência no governo foi o Pastor Carlito Paes, devido a sua ingerência no cobiçado Ministério da Educação nos primeiros meses de 2019, quando quase emplacou como o segundo nome da pasta a pessoa que atuava como diretora da escola de sua igreja. Ao ter uma matéria publicada em uma revista de circulação nacional que denunciava e criticava sua atuação e que tinha como título: “Quem é Carlito Paes, o pastor que está de olho no MEC” (BATISTA; RIBEIRO, 2019), em pouco tempo os membros das centenas de igrejas que compõem a sua Rede Inspire foram acionados por meio de grupos de WhatsApp, visando tanto dar a versão do pastor sobre a matéria, como também pedir apoio para a disseminação de entrevista favorável ao pastor, caso sintomático de um uso no modelo de *broadcast* para a ferramenta, o qual é potencializado graças à capilaridade existente nas religiões.

São essas redes que parecem desempenhar um importante papel na dinâmica de disseminação tanto de notícias, correntes e, também, desinformação pelo WhatsApp. O fato de reunirem pessoas que possuem confiança em torno do ideal religioso e que têm sido estimuladas a se posicionarem em defesa de sua fé, acaba encontrando nesta ferramenta de comunicação fértil terreno. A lógica de “defesa da família” se dá por meio do uso de um aplicativo que tem, exatamente, no uso

da família seu primeiro foco. Ser algo da confiança e segurança, espaço em que pessoas que se conhecem previamente e se comunicam de forma regular.

É em meio a este novo paradigma de comunicação, que considera fortemente a confiança e a proximidade, que vemos no tempo atual surgir uma nova situação, fora do padrão existente até o momento em que o envolvimento evangélico na política se dava a partir da ação de pentecostais e neopentecostais. O que vemos agora, é o desembarque de um conjunto novo e ampliado de grupos e lideranças, que também envolve lideranças de igrejas históricas e de um conjunto de organizações e entidades que atuam num amplo campo de ações que acabam por apoiar a ação do governo Bolsonaro, oferecendo narrativas que se coadunam àquelas assumidas pelo governo e que, em alguns casos, também têm cedido quadros que ocupam cargos na administração pública. Entre essas organizações cabe destacar algumas, como: Associação de Educação por Princípios; Associação Brasileira de Cristãos na Ciência; Coalizão pelo Evangelho; Associação Nacional de Juristas Evangélicos; L'Abri Fellowship Brasil; Dunamis; Restore Brasil; Centro de Assistência e Desenvolvimento Integral; entre outras.

Uma das principais marcas na construção da figura de Bolsonaro foi o fato de ele ter reunido uma extensa base de sustentação que engloba diversos discursos evangélicos, dando espaço e atenção para grupos até então pouco acionados. Foi feita uma escolha que apostou na afinidade existente em relação a determinadas pautas a partir de uma estratégia, que teve na utilização do aplicativo de mensagens WhatsApp, e que precisa da organicidade para ter o seu efeito potencializado, um importante componente. Bolsonaro reuniu lideranças e grupos diversos que convergiram na chamada defesa da família e na afirmação do que poderia ser entendido como uma tentativa de estabelecer um “Brasil Cristão”, como expressou o seu slogan de campanha: “Brasil acima de tudo. Deus acima de todos”.

Referências

ADRIOLE, S. Big Trouble For Facebook, Amazon, Google and Apple in 2018. *Forbes*, 3 Jan. 2018. Disponível em: <<https://www.forbes.com/sites/steveandriole/2018/01/03/big-trouble-for-facebook-amazon-google-apple-in-2018>>. Acesso el: 20 jul. 2019.

ALENCAR, G. Evangélicos e a Nova Direita no Brasil: os discursos conservadores do “neocalvinismo” e as interlocuções com a política. *Teoria e Cultura*, 13/2, 2018, p. 101-117.

BALLOUSIER, A. V. ‘Não há homem perfeito’, diz pastor da família Bolsonaro. *Folha de S. Paulo*, 5 de nov de 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/11/nao-ha-homem-perfeito-diz-pastor-da-familia-bolsonaro.shtml>

BATISTA, H. G.; RIBEIRO, A. Quem é Carlito Paes, o pastor que está de olho no MEC. *Época*, 29 de mar de 2019. Disponível em: <https://epoca.globo.com/quem-carlito-paes-pastor-que-esta-de-olho-no-mec-23556486>.

BORGES, H. O exército de pinóquios. Como operam dez dos maiores sites de notícias falsas do país, pagos até com verba de gabinete para disseminar boatos. *Isto É*, ed. 1034, 23 de abr de 2018.

BORN, K. Seis características da Era da Desinformação. *NEAI-UNESP*. 2017. <https://neai-unesp.org/seis-caracteristicas-da-era-da-desinformacao>. Acesso el: 12 out. 2018.

CANDIDO, M. Novo secretário de Damares: “Por que não posso ser um Martin Luther King?” *Universa*, 15 de jan de 2019. Disponível em: <https://universa.uol.com.br/noticias/redacao/2019/01/15/novo-secretario-de-damares-por-que-nao-posso-ser-um-martin-luther-king.htm>

COMISSÃO EUROPEIA. Combater a desinformação em linha: uma estratégia europeia. *COM*, 2018, 236 final. Disponível em: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PT/TXT/?uri=CELEX:52018DC0236>. Acesso el: 24 mai 2019.

DEMIROVIC, A. El populismo autoritario como estrategia neoliberal de gestión de la crisis. *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, 10, 116-134. Disponível em: <http://constelaciones-rtc.net/article/view/3130><http://www.dhnet.org.br>. Acesso el: 6 de ago de 2019.

FONSECA, AB. Políticas Públicas, Direitos Humanos e evangélicos na América Latina: disputas, estruturas e estratégias. In: BULLÓN, FH.; PANOTTO, N., (Org.). *Hacia dónde va el protestantismo en América Latina?* Buenos Aires: Kairos, 2017.

FONSECA, AB. Evangelicals in Brazil: Analysis, Assessment, Challenge. In: MILLER, E.; MORGAN, R. (ed.). *Brazilian evangelicalism in the Twenty-First Century*. Londres: Palgrave Mcmillan, 2019, p. 83-108.

FONSECA, AB. As religiões e suas contribuições para o surgimento do bolsonarismo: discursos evangélicos de uma nova direita cristã à brasileira. In: SOLANO, E. (ed.). **Brasil em colapso**. São Paulo: Unifesp, 2019a.

GENIETS, A. Engaging Youth in Low- and Middle-Income Countries Through Chat Apps: Challenges and Opportunities for International News Organizations. **International Journal of Communication**, 10, 2016, p. 3570–3584.

HENNESSEY, MA. Saving Los Angeles from the UN. **The Reporter**, 11, November. Disponível em: <https://www.unz.com/print/Reporter-1952nov11-00028/> Acesso el: 3 jan 2020.

KRUSE, K. **One Nation Under God: How Corporate America Invented Christian America**. Nova Iorque: Basic Books, 2015.

MACHADO, C.; KONOPACKI, M. **Poder Computacional: Automação no uso do WhatsApp nas Eleições**. Rio de Janeiro: ITS, 2019.

RAFERT, G; MATE, R. **The Global and Country-Level Economic Impacts of WhatsApp**. Mimeo. Disponível em: <https://www.analysisgroup.com/news-and-events/news/analysis-group-team-issues-report-examining-global-and-country-level-economic-impacts-of-whatsapp>. Acesso el: 28 jul. 2019.

RORTY, J. Apostles of Discord, by Ralph Lord Roy. **Commentary**, 1953, November. Disponível em: <https://www.commentarymagazine.com/articles/apostles-of-discord-by-ralph-lord-roy/>. Acesso el: 03 jan 2020.

ROY, RL. **Apostles of Discord: A Study of Organized Bigotry and Disruption on the Fringes of Protestantism**. Boston: Beacon Press, 1953

SANTOS, JG.; SANTOS, K. Das bancadas ao WhatsApp: redes de desinformação enquanto arma política. In: SOLANO, E. (ed.). **Brasil em colapso**. São Paulo: Unifesp, 2019.

SEUFERT, M. et. al. Group-based communication in WhatsApp. IFIP Networking 2016 Conference, 2016, **IEEE Computer Society**. Disponível em: <https://ieeexplore.ieee.org/document/7497256>, Acesso el: 23 jul 2019.

SHELIGA, E. **Educando os sentidos, orientando uma práxis**. São Paulo: Tese de Doutorado em Antropologia, FFLCHUSP, 2010.

VOSOUGHI et al., The spread of true and false news online. **Science** 359, p. 1146–1151, 2018.

ZUBOFF, S. Big Other: capitalismo de vigilância e perspectivas para uma civilização de informação. In: BRUNO, F. et al. (orgs). **Tecnopolíticas da vigilância: perspectivas da margem**. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 17-68.

Apoio evangélico a Bolsonaro: antipetismo e sacralização da direita

Ricardo Mariano¹
Dirceu André Gerardi²

Resumo

Este capítulo analisa as razões pelas quais lideranças evangélicas e a maioria de seus fiéis no Brasil apoiaram a candidatura de Jair Bolsonaro e se opuseram radicalmente à candidatura do petista Fernando Haddad à presidência em 2018. Baseia-se em ampla coleta de dados sobre a disputa presidencial e os atos e discursos de campanha dos candidatos e de seus apoiadores e detratores, priorizando a pesquisa de fontes documentais, como órgãos de imprensa secular e religiosa, e o monitoramento de sites religiosos e de perfis de pastores nas redes sociais.

-
- 1 Professor do Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo – USP, editor da *Plural: revista de Ciências Sociais* e pesquisador do Projeto Temático “Religião, direito e secularismo: a reconfiguração do repertório cívico no Brasil contemporâneo”, financiado pela Fundação de Amparo a Pesquisa – Fapesp.
 - 2 Pós-Doutorando no Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo, com bolsa da Fapesp. Possui graduação e mestrado em História, doutorado em Ciências Sociais (PUCRS) e pós-doutorado em Ciência Política (UFPR). Pesquisador no Projeto Temático “Religião, Direito e Secularismo: a reconfiguração do repertório cívico no Brasil contemporâneo” do Cebrap. Pesquisador no projeto “Understanding NonReligion in Brazil”, uma colaboração internacional entre o programa “Understanding Nonreligion in a Complex Future” sediado na University of Ottawa, e o Projeto Temático “Religião, Direito e Secularismo”, com financiamento do Social Sciences and Humanities Research Council of Canada.

Introdução

Com o lema “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” e em nome da “maioria cristã”, Bolsonaro surfou na onda conservadora, adotou forte retórica anticomunista e antipetista, defendeu uma pauta moral conservadora, agenda punitivista e antipluralista, difundiu *fake news*, estimulou pânicos sexuais e morais e pregou a restauração da ordem. Pastores e parlamentares evangélicos que apoiaram o capitão recorreram, sem surpresa, a esse mesmo arsenal discursivo da campanha bolsonarista. Além de sacralizarem a direita política, demonizaram o PT e o candidato petista, tratando-os como “anticristãos” e atestando que a eleição de um “esquerdopata” representava riscos à liberdade religiosa, de bolivarianismo, “erotização de crianças” em escolas e “destruição da família”. Observa, por fim, que a sinergia atual entre o governo Bolsonaro e lideranças evangélicas tende a favorecer a consolidação de uma direita cristã no Brasil.

A crescente insatisfação com as instituições democráticas e com os efeitos da globalização econômica e de novas tecnologias na renda e no mercado de trabalho e o mal-estar diante do avanço da diversidade cultural, social e comportamental têm favorecido a polarização política e a ascensão de líderes, partidos e governos populistas, *à direita* e *à esquerda*, em vários países (EUA, Filipinas, Hungria, Itália, Nicarágua, Polônia, República Tcheca, Turquia, Venezuela, entre outros).

O Brasil não passou incólume pela maré de “recessão democrática”. Pesquisa do Latinobarómetro (2018) mostra que, em 2018 somente 8% dos brasileiros estavam satisfeitos com a democracia, apenas 34% a apoiavam (queda de 21 pontos percentuais desde 2009, quando atingiu o pico), 41% eram indiferentes ao tipo de regime, se democrático ou não, enquanto 14% preferiam um governo autoritário. Em meio à recessão econômica, à polarização política, a um elevado antipetismo e à ruína dos velhos partidos de centro e centro-direita, o baixo apreço pela democracia facilitou a vitória de um *outsider* à presidência da República.

A mistura de instabilidade política, ineficiência governamental e altos níveis de corrupção, além de corroer a legitimidade de autoridades e partidos políticos tradicionais, propiciou a ascensão de lideranças que se apresentam como *antiestablishment*.

Em campanha, enquanto Paulo Guedes prenunciava o nirvana econômico e o saneamento a jato das contas públicas, Jair Bolsonaro se apresentou como candidato antissistema político, denunciou fraudes nas urnas, investiu numa retórica avessa a minorias, direitos e princípios democráticos, fez elogios à tortura e à violência policial, prometeu acabar com a corrupção e a criminalidade, “quebrar a engrenagem que quer nos tornar uma Venezuela”³, “colocar um fim na roubalheira do PT”, partido que, a seu ver, se recuperasse o poder, representaria “o fim da Lava Jato e a volta dos esquemas que ameaçam a democracia”⁴. Além de acusar “PT, PMDB, PSDB, PSOL, PCdoB e toda a esquerda” de terem “Cuba como referência”⁵, comprometeu-se a governar sem ideologia e sem acordos partidários. Em linhas gerais, vestiu figurino típico de políticos populistas, que, estrategicamente, segundo Levitsky e Ziblatt (2018, p. 23), negam legitimidade aos partidos adversários (desqualificando-os como “anti-democráticos” e “antipatrióticos”), combatem as elites políticas, às quais acusam de sequestrar, fraudar e corromper a democracia, e prometem sepultá-las para “devolver o poder ao povo” e restaurar a nação.

O capitão da reserva beneficiou-se do crescimento de partidos⁶, movimentos, organizações, militantes, simpatizantes e de bases parlamen-

3 Disponível em <<https://twitter.com/jairbolsonaro/status/1050062692940165121>>, acesso 13/09/2019

4 Disponível em <<https://twitter.com/jairbolsonaro/status/1046939408354676736>>, acesso 13/09/2019

5 Disponível em <<https://twitter.com/jairbolsonaro/status/967045576213712897>>, acesso 14/09/2019.

6 Entre 2005 e 2015, foram criados quase uma dezena de partidos de direita: PR (atual PL), PRB (atual Republicanos), PSD, PEN (atual Patriota), PROS, Solidariedade, Novo, Rede e PMB.

tares de direita, com destaque para a ascensão de uma direita evangélica na Câmara dos Deputados (e seus partidos “pró-vida” e “pró-família”: PRB, PEN, PHS, PSC, PR), de uma direita liberal (Novo) e de grupos como o Movimento Brasil Livre, ladeados pela militância de intelectuais ultra-conservadores nas redes sociais (CODATO, BERLATTO e BOLOGNESI, 2018, p. 871, 879). E surfou na crista da “onda conservadora”, protagonizada, no parlamento, pela bancada BBB – bala, boi e Bíblia -, cuja expansão derivou de sua reação à ascensão da esquerda e, especialmente, de seu empenho para rechaçar os governos petistas.

O ativismo político de integrantes das bancadas evangélica e da bala, segundo Quadros e Madeira (2018), seria responsável pela superação da velha síndrome da “direita envergonhada” e pela “reação conservadora” contra pautas tidas como “progressistas” e “subversivas” e em prol do conservadorismo moral e da “repressão à criminalidade”.

Na América Latina⁷ e, em especial, no Brasil, na deriva da expansão pentecostal, vicejou uma direita cristã antipluralista, afinada com traços da congênera norte-americana, que, localmente, articula retórica antiesquerdista e anticomunista com teorias conspiratórias e persecutórias contra o que rotula de “bolivarianismo”, “marxismo cultural”, “ideologia de gênero”, vistas como ameaças à liberdade religiosa, aos valores cristãos e à “família tradicional”.

Nesse contexto de ascensão de líderes e governos populistas e do ativismo político cristão conservador, o artigo objetiva analisar as principais razões pelas quais pastores e a maioria do eleitorado evangélico apoiaram a candidatura de Bolsonaro em oposição à do petista Fernando Haddad em 2018. Baseia-se em ampla coleta de dados sobre a disputa presidencial e os atos e discursos de campanha dos candidatos e de seus apoiadores e detratores, priorizando a pesquisa de fontes documentais, como órgãos de imprensa secular e religiosa, e o monitora-

7 Sobre o ativismo político evangélico no continente, ver Freston (2004); Guadalupe; Grundberger (2017).

mento de sites religiosos e perfis de pastores nas redes sociais (Twitter, Facebook, Instagram, Youtube).

Após ganhar a eleição presidencial de 2014, o Partido dos Trabalhadores sofreu pesadas derrotas: *impeachment* de Dilma Rousseff, acusações de corrupção e prisão de líderes do partido na Operação Lava-Jato, perda, em 2016, de 60% das prefeituras que conquistara quatro anos antes, e responsabilização de sua política econômica pela pior recessão da história do país. Com o avanço do ativismo de direita nas redes sociais, dos processos judiciais contra dirigentes e governantes do PT e de sua sistemática reprodução sem filtro por órgãos de imprensa, a desmoralização do partido disparou, mormente nas classes médias. Em meados de 2018, o antipetismo atingiu o auge: 57% dos eleitores afirmaram que nunca votariam num candidato do PT, segundo pesquisa do *IDEIA Big Data* (MOURA, CORBELLINI, 2019, p. 36). No entanto, apostando na popularidade e no capital político do ex-presidente, o partido pretendia reeleger Lula para se reerguer. A estratégia, porém, foi abaixo em abril com a condenação judicial e a prisão de Lula por corrupção passiva e lavagem de dinheiro no caso do apartamento tríplice. Em 1º de setembro, o TSE a enterrou de vez ao impugnar sua candidatura. Dez dias depois, o partido substituiu-o por Fernando Haddad e, como vice, lançou Manuela D'Ávila (PCdoB).

Cinco dias antes, em 6 de setembro, Bolsonaro levou uma facada no abdômen durante ato de campanha em Minas Gerais. A prisão de Lula e o atentado favoreceram o capitão reformado, que, internado num hospital, assumiu a liderança nas pesquisas com 35% dos votos válidos⁸. Em seguida, se esquivou dos debates eleitorais e intensificou a campanha nas redes sociais, inclusive por meio de *bots*. Haddad, rapidamente, alcançou 23% dos votos válidos. Polarizou-se, então, a disputa entre PSL

8 Disponível em <<https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/noticia/2018/10/03/pesquisa-ibope-para-presidente-bolsonaro-32-haddad-23-ciro-10-alckmin-7-marina-4.ghtml>>, acesso 13/09/2019.

e PT, seguida pelo declínio das intenções de voto em Ciro Gomes (PDT), Marina Silva e Geraldo Alckmin (PSDB).

Três dias antes do segundo turno, 69% dos votos válidos dos eleitores evangélicos iriam para Bolsonaro contra 31% para Haddad, segundo pesquisa do *Datafolha*, realizada em 24 e 25 de outubro. A diferença entre os católicos era ínfima, de 2 pontos percentuais a mais para o candidato do PSL (51% contra 49%). A partir desses dados e do tamanho estimado do eleitorado evangélico, José Eustáquio Diniz Alves (2018), professor da Escola Nacional de Ciências Estatísticas (ENPE/IBGE), avaliou que os evangélicos deram 11 milhões de votos a mais para Bolsonaro do que para Haddad no segundo turno. Dado que essa cifra supera a diferença entre ambos registrada nas urnas, de 10,76 milhões, Alves avalia que “Bolsonaro foi eleito, fundamentalmente, com o voto evangélico, quando se considera a variável religião” (*Ibid.*).

1. Apoio evangélico a Bolsonaro

Para compreender o triunfo eleitoral de Bolsonaro entre os evangélicos, é preciso destacar seu empenho em construir uma relação de confiança com a bancada evangélica ao longo de duas legislaturas. Com esposa e filhos evangélicos, a partir de 2011, ele se aliou a expoentes dessa bancada na Câmara Federal e integrou a tropa de choque cristã contra políticas petistas (como criminalização da homofobia, III Programa Nacional de Direitos Humanos, união civil de pessoas de mesmo sexo, educação sexual, descriminalização do aborto, cotas raciais) e os governos Dilma.

Sua cartada inicial foi liderar a oposição política à distribuição do *Caderno Escola sem Homofobia*, pelo Ministério da Educação sob o comando de Haddad, a alunos dos ensinos fundamental e médio. Composto por um caderno com instruções ao professor, boletins informativos e cinco vídeos, o material visava combater a “discriminação por orientação sexual”. O capitão e parlamentares evangélicos o rotula-

ram, pejorativamente, de “kit gay”, acusaram-no de fazer apologia à homossexualidade e à promiscuidade e de ser uma artimanha petista para perverter a sexualidade das crianças e destruir as famílias. Sob pressão da bancada evangélica, que ameaçou obstruir votações no plenário da Câmara e convocar Antônio Palocci, então ministro da Casa Civil, para explicar a evolução de seu patrimônio, Dilma vetou a distribuição do material didático.

Na guerra ao suposto “kit”, Bolsonaro angariou considerável espaço, já em 2011, em programas televisivos de Ratinho e Luciana Gimenez, por meio dos quais adquiriu crescente visibilidade e popularidade. A partir daí, juntou ao ativismo corporativista em prol de forças armadas e policiais a cruzada moral contra reivindicações de direitos de feministas e LGBTs. Posteriormente, em abril de 2017, reconheceu: “o kit gay foi uma catapulta na minha carreira política”.⁹ De fato, entre 2010 e 2014, ele quase quadruplicou o número de votos, saltando de 120.646 para 464.572 votos, sendo o deputado federal mais votado no Rio de Janeiro.

Com o súbito e surpreendente salto eleitoral, a fim de transpor décadas imerso no baixo clero, vislumbrou voos políticos mais altos. Após o anúncio do resultado eleitoral, lançou-se “candidato da direita” à próxima eleição presidencial.¹⁰ Em campanha, propôs “flexibilização das leis trabalhistas” e “trabalhos forçados para os criminosos” e investiu na instrumentalização política da agenda moral cristã e da aliança com a bancada da Bíblia.

Em maio de 2016, enquanto o Senado debatia sobre a abertura do processo de *impeachment*, viajou com a família para Israel, onde se fez

9 Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2019/06/de-golden-shower-a-piada-com-japoneses-obsessao-falica-marca-bolsonaro.shtml>>, acesso 02/06/2019.

10 Disponível em <<https://politica.estadao.com.br/blogs/marcelo-moraes/2014/10/30/bolsonaro-serei-o-candidato-da-direita-a-presidencia-em-2018/>>, acesso 13/09/2019.

batizar no rio Jordão pelo pastor Everaldo, líder do PSC, e compartilhou o vídeo do batismo nas redes sociais. Contudo, manteve a identidade católica e investiu na apresentação de si como “cristão”, apostando na ambiguidade religiosa para obter mais dividendos eleitorais. Em seguida, passou a martelar o lema “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” e mergulhou fundo no fundamentalismo, defendendo o “Estado cristão” em detrimento da laicidade constitucional e das minorias. Em nome da maioria cristã, ameaçou:

Somos um país cristão. Deus acima de tudo. Não tem essa história, essa historinha de Estado laico, não. É Estado cristão. E quem for contra que se mude. Vamos fazer o Brasil para as majorias. As minorias têm que se curvar. As leis devem existir para defender as majorias. As minorias se adequam ou simplesmente desaparecem.¹¹

Na campanha eleitoral, priorizou pautas morais conservadoras e jargões da direita cristã, sobretudo a oposição à “ideologia de gênero”, ao “kit gay”, à erotização de crianças. No “plano de governo”, após assegurar que “um dos maiores males atuais é a forte doutrinação” escolar, propôs “revisar e modernizar o conteúdo e método de ensino”, “expurgar a ideologia de Paulo Freire da alfabetização” e edificar uma escola “sem doutrinação e sexualização precoce”¹². Em debates, em entrevistas e nas redes sociais, propôs o ensino a distância como forma de “combater o marxismo”¹³, prometeu livrar as universidades do “aparelhamento

11 Disponível em <<https://paraibaonline.com.br/2017/02/bolsonaro-discursa-em-campina-a-minoria-tem-que-se-curvar-para-a-maioria>>, acesso 13/11/2018.

12 Disponível em <http://divulgacandcontas.tse.jus.br/candidaturas/oficial/2018/BR/BR/2022802018/280000614517//proposta_1534284632231.pdf>, acesso em 13/09/2019.

13 Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/08/bolsonaro-propoe-ensino-a-distancia-para-combater-marxismo-e-reduzir-custos.shtml>>, acesso 13/09/2019.

da esquerda”, defender as “criancinhas contra a ideologia de gênero” e implantar “uma Escola sem Partido”.¹⁴

Em setembro, o lançamento da candidatura de Haddad polarizou a disputa entre PSL e PT e esvaziou as candidaturas de centro e centro-direita. Com isso, o capitão caiu de vez nas graças do pastorado, como demonstra reação do bispo Robson Rodovalho, líder da Sara Nossa Terra e da Confederação dos Conselhos de Pastores do Brasil: com “a divisão entre direita e esquerda, não dá mais para ficar em cima do muro”.¹⁵ Diante disso, pastores anteciparam a manifestação do apoio a Bolsonaro e contra o PT. Entre a segunda quinzena de setembro e o início de outubro, antes do primeiro turno, tal como uma avalanche, inúmeras entidades evangélicas, lideranças denominacionais e pastorais embarcaram na candidatura Bolsonaro: Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), do pastor José Wellington Costa Júnior; da Convenção Nacional das Assembleias de Deus do Brasil Madureira (CONAMAD), do bispo Manoel Ferreira; Convenção das Assembleias de Deus no Brasil, do pastor Samuel Câmara; Igreja Universal do Reino de Deus, do bispo Edir Macedo; Igreja Mundial do Poder de Deus, do apóstolo Valdemiro Santiago; Renascer em Cristo, do apóstolo Estevam Hernandes; Assembleia de Deus Vitória em Cristo, do pastor Silas Malafaia; Igreja Internacional da Graça de Deus, do missionário R. R. Soares; Bola de Neve, do apóstolo Rina; entre diversas outras.

Lideranças evangélicas exaltaram a identidade cristã de Bolsonaro, sua defesa da família, dos valores cristãos, da liberdade religiosa, bem como sua combatividade contra a esquerda, o PT e as políticas petistas. Suas justificativas de voto no capitão praticamente se sobrepõem aos discursos de campanha do candidato do PSL contra a esquerda e a favor

14 Disponível em <https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/25/politica/1540504278_799153.html>, acesso em 12/12/2018.

15 Disponível em <<https://painel.blogfolha.uol.com.br/2018/09/20/contra-o-pt-confederacao-de-pastores-do-brasil-decide-apoiar-bolsonaro/>>, acesso em 13/09/2019.

da família e demais pautas morais conservadoras. Apesar disso, algumas delas reconheceram limitações pessoais do candidato e discordaram de sua truculência verbal contra minorias e de sua obsessão pelas armas. Em contraste, outras apostaram na sua capacidade de restaurar a ordem, a disciplina, a autoridade e a “ordem de Deus” para a sociedade, enalteceram a agenda econômica liberal de Paulo Guedes e, em menor grau, defenderam o porte de armas. Em apoio ao capitão, mobilizaram também pânico morais e sexuais e insuflaram medos e temores extemporâneos de que o país esteve e estaria à beira de descambar num regime comunista inspirado nas ditaduras cubana e venezuelana. Seguem algumas declarações.

Repercutindo *fake news* e teorias conspiratórias sobre “kit gay” e políticas educacionais petistas, missionário R. R. Soares publicou vídeo declarando:

Eu vou votar no Bolsonaro. Examinei os projetos e achei o dele o melhor, principalmente no caso da ideologia de gênero. Estão tentando convencer meninos, que podem ser meninas, ou meninas, que podem ser meninos. Isso é uma loucura, a natureza já reservou, por ordem de Deus, quem é que será¹⁶.

Na mesma toada, Silas Malafaia repisa: “Bolsonaro é a favor dos valores de família, é contra essa bandidagem de erotizar criança em escola, que toda a esquerda quer”.¹⁷

O cantor e pastor André Valadão, da Igreja Batista da Lagoinha, declarou, no Instagram, apoio ao capitão. Diante da “violência caótica”, defendeu o direito ao porte de armas e afirmou que o “Brasil precisa é

16 Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=wJ96j6-xz4A>>, acesso 13/09/2019.

17 Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45829796>>, acesso 13/09/2019.

de ordem”, que “ordem é força” e condição para o progresso. Alertando que o país “quase bateu na trave de virar uma Venezuela”, assegurou que Bolsonaro, além de “honesto” e com “Paulo Guedes top do lado dele”, “é um cara que defende a família”, “quer proteger nossas crianças” da “erotização infantil”, “teme a Deus e é um cristão”, “quer devolver poder pra polícia e pro exército” e “quer trazer para nossas escolas um formato mais disciplinar de autoridade”.¹⁸

Partidário do liberalismo econômico e do Estado mínimo e opo- nente de proposições que “invertem a ordem social”, “criam conflito”, mudam “o conceito de família natural, homem e mulher¹⁹, bispo Rodovalho justificou o apoio a Bolsonaro afirmando que ele é o “único que empunhou a bandeira da vida, da família, da igreja, da livre econo- mia, da escola sem partido e contra a ideologia de gênero”.²⁰

Olavista, o pastor e deputado Marco Feliciano reitera: “é o único que fala em resgate de valores morais, que fala a nossa língua. Bolsonaro conversa com a família”²¹. Satanizando os petistas, alarma: “O único cartucho que temos para enfrentar esse exército de demônios chama-se Jair Bolsonaro. Que Deus livre nosso país desses falsos libertadores de esquerda e derrame suas bênçãos sobre todos os cidadãos de bem.”²²

18 Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=BWizzwUilc4>>, acesso 13/09/2019.

19 Disponível em <<https://noticias.uol.com.br/politica/eleicoes/2018/noticias/agenzia-estado/2018/04/29/o-estatismo-nao-levou-a-lugar-nenhum-o-modelo-fra-cassou-diz-bispo.htm>>, acesso 13/09/2019.

20 Disponível em <<https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,bolsonaro-recebe-apoio-de-lideres-evangelicos,70002527014>>, acesso 13/09/2019.

21 Disponível em <<https://www.oantagonista.com/brasil/feliciano-tambem-declara-apoio-bolsonaro/>>, acesso 13/09/2019.

22 Disponível em <<https://www.gospelprime.com.br/feliciano-alerta-nacao-farsas-mentiras/>>, acesso 13/09/2019.

Bispo Edir Macedo declarou apoio a Bolsonaro no *facebook* em 29 de setembro.²³ No embalo, a Igreja Universal reproduziu vídeos contra o “kit gay”²⁴, a *Record TV* e o *R7* franquearam espaço ao candidato do PSL, o PRB desmobilizou a campanha pró Geraldo Alckmin (PSDB) e engajou-se na do capitão.²⁵ Em 4 de outubro, o *Jornal da Record* exibiu entrevista complacente com Bolsonaro, enquanto os demais candidatos participavam de debate na *TV Globo*, do qual ele se ausentara alegando recomendação médica.²⁶ Desde então, estruturou-se a aliança política entre Macedo, Universal, Record e Bolsonaro, que se manteve após a eleição.

Pouco antes do primeiro turno, reativando teoria persecutória contra partidos de esquerda e alegando ter apoiado o *impeachment* “porque estávamos a um passo de nos tornarmos uma Venezuela”, Hidekazu Takayama (PSC/PR), pastor assembleiano e presidente da Frente Parlamentar Evangélica (FPE), oficializou apoio da bancada a Bolsonaro, alertando: “Infelizmente, o Brasil está se tornando um país de esquerda ateia. Vivemos no limite do perigo, pois, eles, os ateus, não gostam de nós, cristãos, e farão de tudo para prejudicar as famílias cristãs e as igrejas. O que está em jogo é a liberdade de se pregar o evangelho”.²⁷

No segundo turno, 11 autointitulados “legisladores e homens de bem” da FPE reiteraram acusações contra o PT e reforçaram o apoio a Bolsonaro, apontando suas afinidades morais, espirituais e religiosas:

23 Disponível em <<https://www.universal.org/blog/2018/10/08/dolar-cai-com-investidores-confiantes-na-vitoria-de-bolsonaro/>>, acesso 13/09/2019.

24 Disponível em <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2018/10/01/interna_politica,709379/bolsonaro-recebe-apoio-de-lideres-evangelicos.shtml>, acesso 13/09/2019.

25 Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/record-amplia-visibilidade-de-bolsonaro-e-evita-criticas-ao-presidenciavel.shtml>>, acesso 02/10/2018

26 Disponível em <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/eleicoes/2018/noticia/2018/10/03/apos-avaliacao-medica-bolsonaro-desiste-de-participar-do-debate-da-globo.ghtml>>, acesso 14/03/2019.

27 Disponível em <<https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,bancada-evangelica-oficializa-apoio-a-bolsonaro,70002532347>>, acesso 13/09/2019.

A pauta do candidato [Bolsonaro] coincide com a visão desta frente pró-vida. Por esta razão, e por entender que um governante de esquerda limitaria o direito de crença e liberdade religiosa, nos pronunciamos novamente em prol da candidatura de Bolsonaro. Mais que uma questão natural, é uma questão espiritual. A defesa dos valores cristãos, da vida e da família está acima de tudo! Proteger nossas crianças de um futuro desastroso é nosso dever como legisladores e homens de bem.²⁸

2. A oposição evangélica ao PT e à candidatura de Fernando Haddad

Desde a primeira eleição presidencial pós-ditadura em 1989, o PT e seu candidato foram alvo de oposição de pastores e líderes evangélicos, que lhes atribuíam a intenção de persegui-los e pôr fim à sua liberdade religiosa (MARIANO, PIERUCCI, 1992). A partir de 2003, o governo Lula conseguiu amainar tal oposição e até construir alianças com alguns deles, entre os quais Edir Macedo. No entanto, não evitou conflitos sobre projetos de lei e políticas governamentais petistas a favor de minorias (combate à homofobia, promoção da igualdade de gênero, união civil de pessoas de mesmo sexo). Deputados evangélicos se opuseram radicalmente ao PLC 122/2006, que visava criminalizar a homofobia, acusando-o de “lei da mordaca” e de “ditadura gay” por embarçar, se não vetar, pregação religiosa contra a homossexualidade. Os conflitos recrudesceram com o lançamento do III Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3). Pastor Silas Malafaia, por exemplo, acusou o PNDH-3 de ter por objetivo “transformar homossexuais em cidadãos de primeira classe” em detrimento dos heteros-

28 Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45829796>>, acesso 13/09/2019.

sexuais²⁹. Na eleição presidencial de 2010, pastores, padres e bispos conservadores difundiram boatos contra o governo Lula, o PT e a candidata Dilma nas redes sociais, atacando o PLC 122/2006, o PNDH-3 e exibindo vídeos com “casais gays se beijando ou abraçados”, travestis e transexuais na Parada Gay e supostos embriões abortados (VITAL DA CUNHA; LOPES, 2012, p. 76). Embates entre petistas e evangélicos sobre questões de gênero, Direitos Humanos, direitos sexuais e reprodutivos se agravaram na 54ª legislatura. E se intensificaram em 2013, quando Marco Feliciano (PSC/SP) presidiu a Comissão de Direitos Humanos e Minorias, e, em 2014, quando a bancada cristã, após acirrada disputa, vetou a inclusão da promoção da igualdade de gênero e de orientação sexual no Plano Nacional da Educação. No parlamento, o antipetismo evangélico radicalizou-se de vez quando o assembleiano Eduardo Cunha (PMDB/RJ) assumiu a presidência da Câmara Federal e abriu o processo de *impeachment*; o qual, em nome de Deus e da família, obteve apoio de 89% dos membros da bancada evangélica. Em seguida, apoiaram o governo Temer.

Em 2018, líderes evangélicos não mediram esforços para hostilizar e demonizar o PT, Haddad e os governos petistas junto aos fiéis. Tal como boa parte do eleitorado, responsabilizaram os petistas pela crise econômica e pelo protagonismo dos escândalos de corrupção denunciados na Lava-Jato. Contudo, a oposição evangélica ao petista se destacou por priorizar temas morais usuais da direita cristã norte-americana e por enquadrar a disputa eleitoral numa cosmologia cristã dualista, opondo bem e mal, Deus e diabo. Apelou para o visceral anticomunismo evangélico, atestando que a eleição de Haddad representaria riscos de bolivarianismo e de perseguição estatal aos cristãos. Para exacerbar a malignidade do petista e a premência de combater sua candidatura, difundiu *fake news* e incitou pânicos morais e sexuais sobre “kit gay” e erotização

29 Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=AsSpI9StZU4&t=32s>>, acesso 13/09/2019.

de crianças, tratou-o como inimigo do Evangelho e da moralidade bíblica e o acusou de “esquerdopata”, comunista, promotor do “marxismo cultural”, da “cultura de morte”, da “ideologia de gênero” e da “pedofilia”. Seguem exemplos dos ataques.

Aliado de Bolsonaro de primeira hora, do qual celebrou casamento em 2013, Silas Malafaia atacou o petista nas redes sociais:

Um verdadeiro cristão não vota em Haddad. Haddad é comunista disfarçado. A vice é comunista declarada. Você viu o que o comunismo fez no mundo? (...) mataram milhões de cristãos. Como é que um verdadeiro cristão vota em um cara desse? O PT é a favor do aborto, o cristão verdadeiro é contra; o PT é a favor do casamento gay, o verdadeiro cristão é contra; o PT é a favor de erotizar crianças em escolas, o verdadeiro cristão é contra. Haddad é o autor do *kit gay* (...) Deus abençoe o Brasil, e nos livre de PT e Haddad!³⁰

Em entrevista à *Folha de S. Paulo*, Malafaia avaliou que, com a acusação do ‘kit gay’, “nós deitamos e rolamos, jantamos o Haddad no mundo evangélico”.³¹

Entre setembro e outubro, pastores intensificaram a ocupação das redes sociais para detonar a esquerda e o PT como anticristãos e inimigos dos evangélicos. No *Facebook*, o pastor assembleiano e deputado federal Victório Galli (PSL/MT) martelou: “A esquerda é anticristã. Querem acabar com os valores cristãos. Chega de PT”.³² No *Youtube*, apóstolo Joel Engel, líder do Ministério Engel, pontificou: “O PT já qualifica os pastores como inimigos e tenta calar a sua voz, a nossa voz. Isso é comum

30 Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=QskGBZmNGxQ&t=31s>> , acesso 13/09/2019.

31 Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/bancada-evangelica-cresce-mas-metade-nao-obtem-reeleicao.shtml>>, acesso 13/09/2019.

32 Disponível em <<https://www.facebook.com/VictorioGalliOficial/videos/2292848027424029>>, acesso 13/09/2019.

nos países comunistas: fechar a boca dos pastores. Demorou mais de 30 anos para os pastores entenderem que o PT é inimigo de Deus, inimigo da igreja, inimigo dos pastores”.³³

A direita cristã considera uma verdadeira mácula ser de esquerda. Além do petista, Marina Silva (Rede Sustentabilidade/AC), missionária da Assembleia de Deus, foi rejeitada por pastores e parlamentares evangélicos, ficando em oitavo lugar, atrás até de Cabo Daciolo (Podemos/RJ), deputado federal e pastor assembleiano. Apóstolo Rina identificou Marina com “uma melancia”, “verde por fora e vermelha por dentro”, acusando-a, de forma subliminar, de comunista enrustida, delito que, a seu ver, se comprovaria pelo vínculo da ativista ambiental com a “Teologia da Missão Integral” e por sua “base socialista”.³⁴ Marco Feliciano (Patriota/SP) tachou-a de “evangélica de fachada”, de esquerda radical e a censurou por não abraçar a agenda moral da bancada da Bíblia.³⁵

A campanha antipetista evangélica não se restringiu a acusar grupos, partidos, parlamentares, governos e candidatos do PT e de esquerda de serem comunistas, anticristãos, imorais e inimigos do Evangelho. Sacralizou candidatos e partidos conservadores e de direita, identificando-os como representantes políticos dos princípios cristãos e de Deus. No *Youtube*, Ana Paula Valadão, pastora da Igreja Batista de Lagoinha (BH) e vocalista da banda gospel Diante do Trono, conclamou fiéis a ocuparem “a linha de frente de batalha” “a favor dos princípios bíblicos”, a fim de “derrubar a esquerda”, “que corrompe valores morais, valores pelos quais nós vivemos”. Para pôr fim às “enxurradas de maldições e malignidades” da esquerda e tomar parte na “história

33 Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=QiAs8zaGzYA>>, acesso 13/09/2019.

34 Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=y2W85vjoT4I&t=26s>>, acesso 13/09/2019.

35 Disponível em <<https://brasil.estadao.com.br/blogs/inconsciente-coletivo/uma-predica-com-marco-feliciano/>>, acesso 13/09/2019.

de livramento da nação brasileira”, exortou: “a gente precisa votar no Bolsonaro” já no primeiro turno. Solicitou voto também a candidatos à Câmara Federal, ao Senado e aos governos estaduais “de forma a apoiar a direita, que são os representantes dos princípios cristãos, princípios conservadores”.³⁶

Para golpear o petista, acionaram, prioritariamente, o arsenal moral. Pastor Josué Valandro, líder da Igreja Batista Atitude, frequentada por Michelle Bolsonaro, fez contundentes objeções morais à plataforma política da bancada e de governos do PT e de seu candidato à presidência, além de criticar a campanha “Lula livre”, a corrupção e o autoritarismo de dirigentes petistas e seu suposto apoio a escarnekedores de símbolos religiosos. A cada crítica, questionou o voto de “um cristão” em Haddad:

Como pode um cristão votar em gente que apoia ideologia de gênero, ignorando a descrição bíblica do Gênesis de que homem e mulher os criou? (...) Como pode um cristão votar em gente que apoia o aborto em qualquer situação? (...) Como pode um cristão apoiar gente que apoia a legalização das drogas? (...) Como pode um cristão apoiar gente que apoia a legalização da prostituição? (...) Como pode um cristão apoiar gente que apoia manifestações onde símbolos de outros credos religiosos, como a cruz de Cristo, são alvos de escárnio? (...) Como apoiar quem luta para tirar da cadeia gente que foi condenada por roubalheira?³⁷

O ativismo antipetista evangélico nas redes sociais fez sucesso, com destaque para o “kit gay”, *fake news* acionada, diuturnamente, pelo clã Bolsonaro e por Silas Malafaia. Ao monitorar o impacto de notícias fal-

36 Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=mcQC6C6jdJo>>, acesso 13/09/2019.

37 Disponível em <<https://pleno.news/opiniaojosue-valandro-jr/voto-cristao-e-o-seu-futuro-voce-esta-preocupado.html>>, acesso 13/09/2019.

nas redes sociais entre 22 de setembro e 21 de outubro de 2018, pesquisa da FGV DAPP constatou que o “kit gay” ocupou o segundo lugar nessa lista, ficando atrás apenas da “fraude nas urnas”: foi compartilhada por 1 milhão de usuários do Twitter, obteve 2,37 milhões de interações no Twitter e no Facebook e foi visualizada 1,49 milhão de vezes no Youtube, resultando em inúmeros *posts* reprovando a “estimulação precoce da sexualidade” e a “ideologia de gênero”.³⁸

Sob ataque, Haddad procurou guarida – tardiamente – entre protestantes progressistas, minoritários entre os evangélicos, reunindo-se, em 17 de outubro, com cerca de duas centenas deles; muitos dos quais combateram a candidatura Bolsonaro, denunciaram inverdades e calúnias contra o petista e procuraram evidenciar contradições entre a ética bíblica e propostas políticas do capitão. Na ocasião, Haddad divulgou “Carta Aberta ao Povo de Deus”, na qual assumiu identidade cristã, adotou léxico evangélico, citou versículos bíblicos e ressaltou o respeito dos governos petistas à laicidade, às liberdades e às igrejas. Em reação à campanha antipetista liderada por evangélicos, denunciou ser vítima de mentiras e preconceitos religiosos. Entre os mais frequentes, sublinhou: “comunismo, ideologia de gênero, aborto, incesto, fechamento de igrejas, perseguição aos fiéis, proibição do culto”, aos quais adicionou “kit gay”, “taxação de templos”, “escolha de sexo pelas crianças”. Julgando-se caluniado, clamou a Deus por verdade e esperança. E aos eleitores, por justiça (MARIANO; GERARDI, 2019, p. 71).

Emparedada por pastores pró Bolsonaro, a campanha petista tentou, em vão, reduzir a oposição evangélica alterando dois pontos do plano de governo: 1) retirou a proposta de descriminalizar as drogas; 2) substituiu o trecho “políticas de promoção da orientação sexual e identidade de gênero” por “políticas de combate à discriminação em função

38 Disponível em <<https://observa2018.com.br/posts/fraude-nas-urnas-e-kit-gay-tem-maior-impacto-que-outras-noticias-falsas-em-twitter-facebook-e-youtube/>>, acesso 05/11/2018.

da orientação sexual e identidade de gênero”.³⁹ Além de recorrer aos protestantes progressistas, Haddad priorizou, desde o início, a campanha entre católicos: visitou catedrais, encontrou-se com lideranças e participou de missas em diversos estados. A duas semanas do pleito, ao sair da missa de celebração do dia da padroeira Nossa Senhora Aparecida, atacou Bolsonaro descrevendo-o como “o casamento do neoliberalismo desalmado representado por Paulo Guedes” e o “fundamentalismo charlatão do Edir Macedo”, destacando que, “por trás dessa aliança”, estava a “fome de dinheiro.”⁴⁰

Pode-se conjecturar que, ao desancar o bispo, Haddad pretendia, de um lado, polarizar politicamente os eleitorados católico e evangélico e, de outro, provocar divisão eleitoral entre os evangélicos que apreciam e os que rejeitam ética e teologicamente Macedo e sua igreja. Tendo em conta o corporativismo evangélico (não obstante o divisionismo denominacional), a estratégia revelou-se desastrosa. O petista foi alvo de reações contundentes do império religioso, midiático e político da Universal, que recrudescer a campanha a favor de Bolsonaro, emitiu nota de repúdio e angariou apoio de mais de uma centena de líderes evangélicos, que aproveitaram para intensificar a oposição ao petista. Esse episódio, que se desdobrou em diversos atos e frentes, contribuiu para sangrar ainda mais a campanha petista nesse segmento religioso.

Considerações finais

Nos últimos 30 anos, pastores e dirigentes evangélicos, a despeito de suas distintas preferências políticas e de seu hegemônico conservadorismo moral, deram mostras de sobra de flexibilidade e de pragma-

39 Disponível em <<https://drive.google.com/file/d/1eI6Zqs4voXqzbfmFVVS9NNrppNwzLJE5x/view>>, acesso 05/11/2018.

40 Disponível em <<https://www.valor.com.br/politica/5966411/justica-manda-que-haddad-apague-video-envolvendo-edir-macedo>>, acesso 05/11/2018.

tismo políticos, quando não de governismo. Alguns exemplos comprovam isso. Líderes pentecostais que demonizaram o candidato petista e seu partido em 1989, caso, por exemplo, de Edir Macedo, aliaram-se, posteriormente, aos governos Lula e Dilma. Em 2010, Macedo, Marcelo Crivella, Magno Malta, Marco Feliciano, Robson Rodvalho, entre outros, apoiaram Dilma e debelaram boatos religiosos contra sua candidatura. Em 2018, assim que a disputa se polarizou entre PT e PSL, encabeçaram o antipetismo evangélico e o apoio a Bolsonaro.

No contexto político atual, porém, esses religiosos parecem inclinados a recrudescer o combate à esquerda e seus aliados. A oposição evangélica ao PT e aos governos e candidatos petistas, como vimos, radicalizou-se na última década, fomentada, em parte, pela desmoralização do partido pela operação Lava-Jato e, sobretudo, por intensos embates entre eles em torno de pautas morais. O fato é que a agenda familista, patriarcalista, antifeminista, antigênero e antipluralista dos evangélicos conservadores bate de frente com toda agremiação política (de esquerda, mas também liberal) disposta a defender Direitos Humanos, direitos de cidadania de minorias, direitos sexuais e reprodutivos; direitos que esses religiosos consideram ameaças à liberdade religiosa e à família e afrontas aos valores bíblicos e às “leis naturais” e “universais” da moral sexual e da ordem social. Por isso, à medida que feministas e LGBTs conquistaram terreno e visibilidade pública, a esquerda política, ao apoiá-los, tornou-se, embora sem tencioná-lo, inimiga visceral dos que se julgam representar a “maioria cristã”.

Nesse contexto, a hostilidade pastoral à esquerda tende a se firmar como relevante fator político, impulsionada tanto pela paulatina consolidação de uma direita cristã no Brasil (integrada também por católicos) e pela expansão de suas bancadas moral e politicamente conservadoras, quanto pela propensão de seus parlamentares de conceberem a moral e as doutrinas cristãs como fonte de autoridade política e de se arrogarem, no exercício das funções públicas, representantes de Deus e de igrejas.

Sua aliança com o governo Bolsonaro tende a dilatar sua adesão a ideários e políticas de direita, incluindo políticas econômicas neoliberais e punitivistas. Com isso, tendem a se firmar cada vez mais como uma das principais bases sociais e eleitorais da direita no Brasil.

Referências

ALVES, José Eustáquio Diniz. O voto evangélico garantiu a eleição de Jair Bolsonaro. 2018. Disponível em <https://www.ecodebate.com.br/2018/10/31/o-voto-evangelico-garantiu-a-eleicao-de-jair-bolsonaro-artigo-de-jose-eustaquio-diniz-alves/>. Acesso em 10 março de 2019.

CODATO, Adriano; BERLATO, Fábria; BOLOGNESE, Bruno. Tipologia dos políticos de direita no Brasil: Uma classificação empírica. *Análise Social*, LIII, n. 229, p. 870–897, 2018.

FRESTON, Paul. *Evangelicals and politics in Asia, Africa and Latin America*. New York: Cambridge University Press, 2004.

GUADALUPE, José Luis Pérez; GRUNDBERGER, Sebastian (Ed.). *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung (KAS); IESC, 2017.

LATINOBARÓMETRO, *Informe 2018*, Santiago de Chile, 2018. https://static.poder360.com.br/2018/11/INFORME_2018_LATINOBAROMETRO.pdf

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

MARIANO, Ricardo; GERARDI, Dirceu André. Eleições presidenciais na América Latina em 2018 e ativismo político evangélicos conservadores. *Revista USP*, São Paulo, n. 120, p. 61-76, 2019.

MARIANO, Ricardo; PIERUCCI, Antônio Flávio. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. *Novos Estudos*, Cebrap, n. 34, p. 92-106, 1992.

MIGUEL, Luiz Felipe. Da ‘doutrinação marxista’ à ‘ideologia de gênero’ – Escola sem Partido e as leis da mordada no parlamento brasileiro. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 15, p. 590-621, 2016.

MOURA, Maurício; CORBELLINI, Juliano. *A eleição disruptiva: Por que Bolsonaro venceu*. Rio de Janeiro: Record, 2019.

QUADROS, Marcos Paulo dos Reis; MADEIRA, Rafael Machado. Fim da direita envergonhada? Atuação da bancada evangélica e da bancada da bala e os caminhos da representação do conservadorismo no Brasil. **Opinião Pública**, Campinas, vol. 24, nº 3, p. 486-522, 2018.

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. **Religião e política: Uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll; ISER, 2012.

Bolsonaro – mito político ou líder carismático?

Leonildo Silveira Campos¹

Resumo

Este capítulo trata sobre a vitória de Bolsonaro na eleição de 2018 que se deveu, em grande parte, aos mais de 20 milhões de votos vindos dos evangélicos, neopentecostais e católicos carismáticos. Abordam-se os artifícios retóricos e ideológicos e se Bolsonaro foi recebido como um mito político ou um líder carismático. Nessa perspectiva, discute-se se ele seria o “salvador da pátria”, o “eleito de Deus” para tirar seu país do caminho do “abismo” proposto pela “esquerda”. Contudo, examina-se ao final do primeiro ano de governo se ele já corre o risco de perder o carisma e a condição de mito político. A cada ato ou declaração, o processo de desmitologização lhe rouba parte da auréola de mito ou líder carismático.

Introdução

Tornou-se senso comum entre os cientistas sociais da religião que os evangélicos brasileiros não formam um bloco monolítico. Eles pertencem a uma família religiosa não católica, portadora de diferenças,

1 Licenciado em Filosofia. Ex-professor de Ciências da Religião dos programas de Pós-graduação das universidades Metodista de São Paulo e Mackenzie; possui bacharelado em Teologia, mestrado em Administração de Empresas, doutorado em Ciências da Religião.

conflitos e peculiaridades próprias, ou seja, fazem parte de um mosaico em permanente mudança. Não há, portanto, total consenso entre eles quanto às doutrinas, práticas religiosas ou políticas.

Quanto ao comportamento político dos evangélicos brasileiros, pode-se afirmar a mesma coisa. Eles competem entre si pelo apoio dos políticos para alcançar melhores resultados de seus empreendimentos religiosos e empresariais ou para ocupar lugares proeminentes nos aparatos burocráticos do Estado. Por sua vez, os políticos em cada eleição procuram o apoio dos grandes grupos religiosos e de suas lideranças.

Historicamente, os evangélicos têm apoiado não somente os governantes durante a ditadura militar (1964-1985), como também os vários presidentes das três décadas de redemocratização. A maioria deles, em especial a grande massa de pentecostais, abandonou, desde o final da ditadura, a clássica e ilusória tradição de não participação na política. Até então, eles consideravam a política uma atividade “suja” e “inadequada” para os seguidores de Jesus.

Porém, nos últimos 50 anos eles abandonaram essa redoma de vidro. Inicialmente, adotaram o slogan “irmão vota em irmão”. Depois, alguns deles desenvolveram seus próprios projetos políticos. Nesse período, houve um aumento do pluralismo e da secularização na sociedade brasileira. Formaram-se nesse cenário identidades institucionais e individuais que foram se alterando sob pressão das rápidas mudanças socioculturais. Assim, no lugar da influência da tradição e dos universos cognitivos fixados pelas gerações passadas, os indivíduos tomam suas próprias decisões à margem e em oposição às receitas oferecidas pelas instituições às quais diziam pertencer.

O recrutamento de adeptos e eleitores dispersos nas várias igrejas, seitas e denominações, atualmente, depende mais das estratégias de marketing e de propaganda praticadas por lideranças religiosas e políticas. Ganharam importância outros modelos de persuasão e de sedução dos eleitores e fiéis. Modelos esses focados nas paixões, nos sentimentos e no uso das mídias sociais.

Isso também ocorre na busca da legitimidade por parte dos líderes políticos. Uma das maneiras usadas nas últimas eleições se deu por meio da interação do discurso e das imagens no decorrer de liturgias político-religiosas. Nesse aspecto, tem razão Augé (1998, p.107) ao afirmar que “todo governo atual [...] é um governo da palavra e da imagem”. Não é sem razão que muito se tem discutido sobre o papel das *fake-news* nas campanhas eleitorais e na formação de opiniões falsas, porém tidas como verdadeiras.

Não se pode ignorar que no contexto atual a democracia representativa está em crise. Castells (2018, p.7 e 12) a descreve como uma “ruptura da relação entre governantes e governados”, o que provoca um “colapso gradual de um modelo de representação e governança”. Essa crise não ocorre somente no Brasil e nos demais países da América Latina. Ela está instalada em outras partes do mundo e se expressa em “uma crise de legitimidade política”. Para ele, está claro que o modelo de representação desmoronou inclusive “na subjetividade das pessoas”. Daí, o uso frequente do slogan nas manifestações de rua: “os políticos não nos representam”.

A campanha eleitoral de Bolsonaro, em 2018, foi um exemplo de aglutinação de forças conservadoras e de construção de um consenso entre os evangélicos à semelhança do que se via nos tempos da ditadura militar. No segundo turno das eleições, mais de 21 milhões de evangélicos votaram em Bolsonaro.² A vitória eleitoral foi vista por eles, e pelo próprio presidente, como resultante da “vontade divina”. Num evento evangélico com três milhões de pessoas ele afirmou: “Foi Deus que nos deu a Presidência” (*Folha de S. Paulo* 21/6/19).

Também, por ser Bolsonaro um personagem limítrofe entre o catolicismo e os evangélicos, a sua posse na Presidência da República foi encarada não só como a ascensão ao poder de um homem “cristão” e

2 Pesquisa publicada pelo jornal *Folha de S. Paulo* (25/10/18) apontava para 44% de intenção de votos de católicos para Bolsonaro, contra 59% de evangélicos.

“íntegro”, mas também de um homem “quase evangélico”. Há outras perguntas a se fazer: Os evangélicos elegeram Bolsonaro? Com Bolsonaro os evangélicos estão no poder? Para a primeira pergunta há uma fácil resposta, pois, sem os votos de católicos conservadores e carismáticos, assim como dos espíritas kardecistas, os evangélicos não conseguiriam elegê-lo sozinhos. Isso quer dizer que alianças entre setores ideológicos conservadores, ditos de “direita”, foi o segredo da construção de um consenso onde parecia haver apenas dissenso.

Este texto examina a frequente afirmação “que com Bolsonaro os evangélicos alcançaram o poder”. Trata-se, porém, de uma concepção discutível, até porque nessa frente política de direita, reuniram-se interesses externos, em especial dos norte-americanos. Há também os interesses, nem sempre ocultos, dos latifundiários e donos da produção agropecuária; do capital financeiro; da mineração predadora; dos inimigos das leis que protegem o meio ambiente e os ecossistemas como por exemplo o amazônico; as terras indígenas; os direitos humanos das minorias; e assim por diante.

No discurso de Bolsonaro foram eliminadas as arestas que poderiam gerar atritos com os evangélicos, que na maior parte da história se mantiveram na cômoda posição de “neutralidade” política ou animados defensores do anticomunismo. Por isso, não encontramos no discurso voltado a esse público, frases violentas como as dirigidas à deputada Maria do Rosário em duas oportunidades (2003 e 2014) de que “ela não merecia ser estuprada por ele”. Por outro lado, nos jornais evangélicos não encontramos quaisquer críticas a Bolsonaro por nenhuma de suas desastradas declarações.³

3 Bolsonaro foi condenado pela justiça a se desculpar publicamente e a pagar uma indenização de dez mil reais (CartaCapital, 13/6/19) à deputada.

1. Mito político: uma categoria aplicável à Bolsonaro?

A aplicação pelos primeiros bolsonaristas da palavra “mito” ao seu líder leva-nos a perguntar se realmente ele pode ser assim considerado. Mas, apoiados em textos de filósofos e antropólogos defendemos a tese de que, pelo menos durante a campanha eleitoral tal designação funcionou bem. Pois, até mesmo os evangélicos chegaram a usar esse termo em cultos e celebrações de sua vitória. Todavia, a tarefa de persuadi-los não foi difícil, pois, convencer aqueles que já estão convencidos não se constitui proeza. Mas, por que não houve a sedução de outros milhões de evangélicos que votaram no candidato indicado pelo ex-presidente Lula, daqueles que anularam o voto ou não compareceram à votação? ⁴

A perspectiva aqui escolhida tem as suas raízes nos estudos do imaginário realizados por antropólogos, sociólogos, psicólogos e especialistas de outras áreas do conhecimento. A tentativa foi a de oferecer uma contribuição que ultrapassasse o exame do fenômeno político em sua dimensão racional, tais como a força dos partidos políticos; a influência da imprensa, das mídias sociais, da televisão e do rádio; das estratégias resultantes de cálculos racionais e estatísticos; ou do uso de técnicas de marketing político.

Esta abordagem valoriza as forças irracionais ou as para-rationais, as paixões, emoções, impulsos subjetivos, enfim, tudo o que emerge do inconsciente coletivo, imaginário, sonhos, utopias, mitologias sociais e esperanças. Somam-se a esses itens as decepções, medos, e ressentimentos com a política tal como tem sido praticada. Arruda (1993, p. 50) registra que a “imaginação emerge como abrigo, como preservação da identidade do ego”. Isso ganha força quando grupos e indivíduos se sentem ameaçados por mudanças que lhes fogem ao controle. É aqui que

4 Segundo a revista *Consultor Jurídico* (29/10/18) 42 milhões de eleitores, 30% do eleitorado não compareceu, anularam o voto, ou votaram em branco. Cabe ressaltar que no Brasil o voto é obrigatório.

reside a vertigem fundamentalista. Nesse contexto, um mito se torna, conforme Bunazzi (1986, p. 754), um “instrumento de condensação de esperanças, temores (...), emoções reprimidas e inconscientes”.

Pressupomos que a decisão dos evangélicos de votar em Bolsonaro, excluindo os que o fizeram por falta de opção, reflete fortes correntes situadas nos níveis profundos da afetividade e do imaginário coletivo. Nas raízes da recepção de seu discurso estão o medo, o mal-estar e o desconforto com as transformações culturais ocorridas ao longo de alguns decênios no Brasil e no mundo, afetando especialmente a imaginada “família tradicional”.⁵

Tal cenário eleitoral foi agravado pela incerteza dos 14 milhões de desempregados e da falta de perspectiva de novo emprego nos próximos anos. Bourdieu (1979, p.99) assinalou que “o desemprego traz uma desorganização sistemática da conduta, da atitude e das ideologias (...); a falta de emprego regular ameaça a função social do chefe de família” e isto leva o ser humano a uma ação nem sempre racionalmente explicada. Uma continuada situação como essa pode produzir nos indivíduos uma “esperança mágica” que é “a mira do futuro próprio daqueles que não têm futuro” e aguardam um “milagre capaz de arrancá-los de sua condição” (Ibid. p. 102).

As ações dos indivíduos nem sempre tendem para uma direção considerada racional. Entretanto, são consideradas irracionais quando forças inesperadas irrompem em tempos de crises sociais, políticas e culturais. Nessa situação elas trazem à tona posicionamentos que pareciam esquecidos. Provocam situações imprevistas e complexas, de difícil redução a explicações mais simples. Nesse terreno fértil brotam personagens míticos, populistas ou carismáticos, que podem canalizar ou “estimular energias de excepcional potência” (GIRARDET, 1987, p.13), ditan-

5 A chamada “família tradicional” abrange apenas 60% das famílias brasileiras, cujo pai é o chefe da família. O restante, 28,9 milhões de famílias, tem apenas mulheres à frente delas. (Dados do IBGE/PNAD, www.ipea.gov.br).

do novos rumos políticos a esta ou aquela sociedade. Lenin, Mussolini, Hitler, Vargas ou Peron, são bons exemplos disso.

No entanto, a presença de mitos e mitologias no espaço religioso é uma constatação comum dos estudiosos da religião. Todavia, é menor a preocupação com eles por parte dos cientistas políticos e sociais. Mesmo assim, há estudiosos que se debruçam sobre as ligações entre mitos, política, religião e imaginário. A aproximação desses temas é facilitada pelo fato de religião e imaginário “terem em comum uma característica fundamental – a atividade simbólica -, [que] são dois domínios que se aproximam, assimilando-se mutuamente” (LEGROS et alii, 2007, p. 218). Para Sironeau (1985, p. 262), um mito tem por função sociológica legitimar a ordem social, “unificar as crenças de um grupo” assim como “legitimar o poder dos que dominam, assegurando a integração social”.

A respeito da criação de um mito político citamos Cassirer (2003, p. 327) para quem, em nossa época [1945], os mitos “podem ser fabricados (...) de acordo com os mesmos métodos utilizados no fabrico de outras armas”. Isto porque, os “novos mitos políticos, não crescem livremente; não são frutos bravios de uma imaginação exuberante. São coisas artificiais fabricadas por artesãos hábeis e matreiros”. A seguir, Cassirer (2003, p. 334) acrescenta: “os políticos modernos sabem muito bem que as grandes massas se movem mais facilmente pela força da imaginação do que pela força física”.

Certamente, os mitos políticos não teriam ampla aceitação se não houvesse tantos indivíduos dispostos a aceitá-los como tal. A questão seria saber quem e por quais motivos tantas pessoas aderem a uma “constelação de mitos” situada onde o líder político inseriu o seu discurso. O que teria levado tantas pessoas à crença de ser Bolsonaro um “homem providencial”, capaz de satisfazer a tantas e contraditórias demandas coletivas? Um dos motivos pode estar contido numa afirmação de Mannheim (1997, p. 62): “um modo de vida despido de mitos coletivos se torna dificilmente suportável”.

Para Reszler

a mitologia política é uma espécie de arquivo de onde o político, o homem de partido ou o teórico, extraem os relatos, as lendas e as falas históricas, que lhes permitem fundar a sua cultura e dar ao poder que possuem ou aspiram, sua legitimidade, esplendor e, às vezes, a sua grandeza (1987, p. 282).

Os mitos recolhidos desse “depósito” permitem que o discurso político use os elementos evocados e rearranjados dentro de um novo contexto. Reszler (Ibid. p. 282) completa que cada “época ou sociedade repensa e reescreve o mito em função de sua sensibilidade, adaptando-o aos modos culturais, sociais e políticos que nela predominam”.

Um mito político é resistente a críticas, inspira certezas cegas e obediências fanáticas. Nesse aspecto, a liderança pretendida por Bolsonaro não somente é semelhante à existente na instituição militar onde ele se formou, mas parece se inspirar também na autoridade carismática dos pastores neopentecostais e na certeza de eles serem “escolhidos por Deus”.

Outra função de um mito político é oferecer uma gramática que promete ordenar o caos desconcertante e não compreendido pelas massas portadoras de um conhecimento fragmentado. Como tal, o mito é um sistema de crenças e de valores que se mostram coerentes aos que fazem parte de seu horizonte de discurso.

Leenhardt (1987, p. 90) afirma não haver oposição entre mentalidade mítica e a racionalidade, até porque, “toda mentalidade comporta um aspecto racional e um aspecto mítico”. Em determinadas circunstâncias “um destes aspectos pode sobrepor-se ao outro, a ponto de recobri-lo quase inteiramente”. Logo, ambas as mentalidades são modos complementares de conhecimento.

A discussão sobre mito político nos leva a Gramsci (1976, p. 4) para quem o mito é “uma ideologia política que se apresenta não como fria utopia, nem como raciocínio doutrinário, mas como uma criação da fantasia concreta que atua sobre um povo disperso e pulverizado para despertar e organizar a sua vontade coletiva”.

2. A mitologização e desmitologização do capitão-deputado

A atribuição a Bolsonaro da expressão “mito” ainda não está bem clara. Mas, em 2017, um compositor venezuelano, com o nome artístico de “El Veneto”, propagou nas redes sociais uma música de ritmo caribenho:

O mito chegou! E o Brasil acordou/ A esperança de verdade (...) / Agora podemos ver um futuro melhor/ O povo já cansou de tantas mentiras/ Tantas falácias e hipocrisias/ Ele defende o Brasil acima de seus interesses/ Deus lhe deu a missão de governar a maior nação (...).⁶

Na campanha eleitoral de 2018, Bolsonaro se apresentou como um personagem enigmático, ambíguo, e paradoxal quanto à religião. Ele se identifica como católico, porém, foi batizado no rio Jordão, em 2016, por um pastor neopentecostal. Mantém-se afastado da Igreja Católica como instituição, no entanto, ele frequenta cultos pentecostais com sua terceira mulher, uma jovem “terrivelmente” neopentecostal. Ele é uma figura emblemática e representativa destes tempos em que a fidelidade dos indivíduos aos sistemas religiosos ou políticos está mais frouxa do que nunca.

O seu discurso é típico de tempos de crise, quando surgem profetas, líderes carismáticos religiosos e políticos, revolucionários e populistas aventureiros. Mitos são fabricados e propagados, discursos e ações são propostos na tentativa de responder às demandas de determinada sociedade. Tais tempos são propícios para acontecimentos extraordinários, que exigem novas linguagens, outras lógicas e ações políticas diversificadas. É nessa paisagem que reaparecem redes simbólicas, aparentemente

6 “O mito chegou”: <https://soundcloud.com/gustavo-h-gabriel-moreira/musica-em-homenagem-ao-bolsonaro-o-mito-chegou>. acesso em 28/11/19, acessado as 22h00.

de construção recente, mas, que trazem à tona traços de antigas culturas políticas autoritárias ou populistas.

Os evangélicos, com mais força os pentecostais, mantêm a crença de que os seus dirigentes devem ser obedecidos sempre. E, por serem “escolhidos de Deus” não se deve “levantar a mão” contra eles. É claro que a centralização do poder, do controle administrativo e financeiro pela liderança; a existência de patrimonialismo, de autoritarismo; a ausência de democracia e de liberdade de crítica dentro de muitas dessas igrejas facilitaram a aproximação delas com Bolsonaro.

A retórica de Bolsonaro, tal como a neopentecostal, é dualista e belicosa. Ele faz das palavras armas de guerra. No seu discurso há sempre um ataque contra a “esquerda” responsabilizada pela crise econômica, política, social, e moral que atualmente abala o Brasil. As suas cruzadas podem ser resumidas na expressão “Deus o quer”, “Deus está conosco” ou “Se Deus é por nós, quem será contra nós?”. Aqui, seria interessante uma análise do uso retórico de Deus por Bolsonaro, que é muito próximo do “Deus de Pinochet” (ROJAS MIX, 2007).

Nesse discurso, o mundo é dividido em dois extremos à semelhança da lógica dualista da Guerra Fria; de uma visão de mundo oriunda da ideologia da segurança nacional, e da teologia norte-americana da dominação (FRODEVAUX-METTERIE, 2009). Por isso mesmo, não devemos descartar a proximidade ideológico-teológica entre a direita evangélica norte-americana e a brasileira (FINGUERUT, 2009).

3. Os evangélicos e a recepção do discurso mítico de Bolsonaro

O sucesso do discurso de Bolsonaro se deve quase que integralmente a sua intuição de capitalizar a potencialidade existente na maioria dos evangélicos brasileiros para ações políticas de direita. A sua intimidade com os evangélicos pode ser visualizada nas cenas reproduzidas nas mídias, que escolhemos a título de exemplo:

A primeira cena aconteceu na noite de 28/10/18, no momento da divulgação da vitória de Bolsonaro. No palanque, o pastor batista pentecostal, Magno Malta, ex-cantor gospel, derrotado na sua reeleição para o Senado, segurando nas mãos do presidente eleito fez uma emotiva prece de gratidão a Deus pela vitória. Foi a última aparição pública de Malta ao lado de Bolsonaro, que o descartou nas semanas seguintes quando da formação de seu ministério, afirmando “ele não tem perfil para ministro”.

No domingo posterior à vitória, Bolsonaro foi ao culto da Igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo, agradecer o apoio recebido do pastor Malafaia. No decorrer da fala do pastor e o discurso do presidente eleito, os fiéis gritavam “mito, mito, mito” entrecortados por brados de “aleluia” e “glória a Deus”. Malafaia, para mostrar intimidade com o presidente eleito, tratava-o como “este cara” ou “você”, e ressaltou diversas vezes a “ação divina” na eleição de 28/10/18.

Em São Paulo (20/6/19), durante a 27ª edição da “Marcha para Jesus”, os gritos de “mito” reapareceram. No final, Bolsonaro simulou para o público o manejo de uma arma de fogo com gestos de mão. Pela primeira vez, um presidente prestigiou essa Marcha que reuniu três milhões de pessoas. Também em São Paulo (1/9/19), o presidente fez uma visita ao “Templo de Salomão”, da Igreja Universal do Reino de Deus. O jornal *Folha de S.Paulo* (2/9/19) registrou que “no altar, de joelhos e de costas para os fiéis, Bolsonaro foi ungido com óleo”. Com as duas mãos na cabeça do presidente, o bispo Macedo disse “que Deus lhe dê sabedoria e coragem”.

Todavia, coragem é uma qualidade que não falta a Bolsonaro. No entanto, seus adversários gostam de acusá-lo por causa de frequentes desequilíbrios emocionais. Lasswell (1977) fez a ligação entre política e psicopatologia. Para ele, um período político é um momento revelador do processo político, pois é no seu desenrolar que as “bases irracionais” de uma sociedade são postas às claras. Há quem considere emocional e moralmente complicado o uso por Bolsonaro de insultos, preconceitos

machistas e raciais, ameaças pessoais, revisão da história do período da ditadura, pouco caso dos acordos internacionais e do meio ambiente, defesa da tortura e oposição aos direitos humanos.⁷

Como mito político ele se declara de “direita”, em oposição aos mitos da esquerda petista. Diante de tais opostos ele se apresenta como um “escolhido” pela divindade para captar as esperanças e decepções dos desiludidos da política. Sobre isso ele declarou “não falo o que o povo quer, sou o que o povo quer” (*Folha de S.Paulo* 9/6/16). Julga-se capaz de transformar o desespero em esperança.

A sua candidatura decolou rapidamente após o atentado de 6/9/18.⁸ O seu sofrimento, as cirurgias e a preservação da morte foram considerados “intervenção divina”. Por tais coisas Bolsonaro foi visto como um homem semelhante ao “Cristo sofredor”, ao herói que arrisca a vida para “salvar a pátria”, levando a todos na direção da unidade e da “idade de ouro”. No período de internação hospitalar a sua trajetória se aproximou da de Tancredo Neves, que foi hospitalizado na madrugada de sua posse (15/3/85), mas morreu 36 dias depois. A espera pela recuperação de Tancredo e a sua morte (ENDERS, 1999) produziram uma enorme comoção no país inteiro (BRETAS et. alli. 1985, p. 4-19).

Bolsonaro se recuperou dos ferimentos, foi eleito, e começou a viver o que o mito Tancredo não experimentou – os desgastes normais do poder. Os evangélicos oraram intensamente pela recuperação de seu

7 Nascimento et alii (2018) realizaram um estudo sobre a produção da imagem do Bolsonaro deputado, nos jornais *Folha de S.Paulo* e *Estado de S.Paulo*, no período de 1987-2017. Eles encontraram nos seus discursos, 141 referências a Golpe Militar; 191 de oposição aos Direitos Humanos, e dezenas de apologias à tortura, homenagem a torturadores, e muitos outros temas pouco democráticos.

8 No início da campanha eleitoral Bolsonaro ocupava um discreto lugar. Em maio de 2018 ele tinha 16,7% de intenção de votos; 15 dias antes do atentado tinha a preferência, com 18,3% (*Folha de S.Paulo*, 20/8/18); cinco dias depois do atentado subiu para 26%. No 1º turno recebeu 46% dos votos e no 2º turno 55,13%.

candidato. Por causa desse atentado, ele abandonou a campanha, deixou de participar de eventos públicos ou de debates televisivos.⁹

Ora, o mito do “salvador da pátria” faz parte de uma “constelação de mitos” analisados por Girardet (1987, p. 13), inclusive os mitos da “idade de ouro”, da “unidade de um povo” ou da “conspiração”. A presença desses mitos em discursos políticos “altera os dados da observação experimental e contradiz as regras do raciocínio lógico”. Porém, um candidato não ganha eleição somente por causa da produção de um discurso lógico ou de uma mensagem “politicamente correta”.

Há também uma afinidade entre retóricas míticas e ideologias presentes, perceptível no labor retórico de Bolsonaro. Seu discurso político, como todo discurso ideológico, segundo Chauí (1985, p. 114), “é coerente e racional porque entre as suas ‘partes’ ou entre as suas ‘frases’ há brancos ou vazios responsáveis pela coerência. Assim, ele é coerente não *apesar* das lacunas, mas *por causa ou graças* às lacunas”.

Devemos ainda observar que toda construção discursiva se dá enquanto uma luta ideológica se desenrola. O orador ou o profeta que propõe inovações, na expressão de Bourdieu (2011, p. 76), somente tem êxito quando “consegue dizer o que é para dizer”. Ou então, quando consegue convencer a sua audiência da “inadequação” da linguagem anterior, listando para seus eleitores uma relação de inimigos a serem combatidos dali em diante.

4. Bolsonaro, os evangélicos e as lideranças carismáticas

As relações de Bolsonaro com a liderança pentecostal é outro tema a ser analisado na aparente mudança nos modos tradicionais de se fazer um presidente. O candidato vitorioso se comportou como um lí-

9 Bolsonaro disse ao coordenador de sua campanha, Paulo Marinho, ainda no hospital, recuperando-se do atentado, que a eleição já estava ganha e não precisaria fazer mais nada. <https://revistaforum.com.br>, acessado em 28/11/19.

der que recebeu das massas legitimidade e carisma. Quem é um líder carismático? Para Weber (1991, p. 141 e 158) é alguém portador de uma “qualidade pessoal considerada extraordinária (...)” ou sobrenatural. Ele é um “enviado de Deus”, uma pessoa exemplar e, portanto, um “líder” a ser obedecido obrigatoriamente por causa de seu chamado divino ou do destino. Baczko (1983) analisou muito bem como se produziu, no caso de Stalin (1878-1953), ditador da URSS, a figura de um líder político carismático.

Citando ainda Bourdieu (2011, p. 73 e 74) observamos que um líder carismático é um “homem da situação de crise”. Ele surge “quando a ordem estabelecida ameaça romper-se ou quando o futuro inteiro parece incerto”. Esses são momentos em que as estruturas sociais parecem abaladas, em que a linguagem e a lógica ordinária se mostram inadequadas. A tarefa desse “homem de situações extraordinárias” é a de reordenar um mundo percebido como caótico. Para isso, ele se torna socialmente predisposto a expressar com força e coerência de sua própria lógica; a amarrar o seu discurso nas disposições éticas e políticas subjacentes num determinado grupo social; a fazer a ligação entre as partes, preencher as lacunas de uma dada ideologia e a acumular seu próprio capital simbólico. Ele atinge os seus objetivos quando traz à realidade cotidiana mitos e imagens colhidos no imaginário, e os apresenta devidamente ressignificados.

Segundo Girardet (1987, p. 13), um “mito altera os dados da observação experimental e contradiz as regras do raciocínio lógico”. Bolsonaro propõe esse tipo de raciocínio em seus discursos, assim como um revisionismo histórico do período militar. A partir da criação de uma memória distante dos fatos verdadeiros, ele afirma que não houve ditadura no Brasil, nem tortura ou desaparecidos políticos, e sim um tempo de depuração do país, quando as forças do comunismo foram derrotadas. É um desdobramento do mito do “passado cor de rosa”, que poderá retornar com a chegada de um futuro de felicidade. Por detrás de sua retórica está o saudosismo, revisionismo, ressentimento de civis e militares, de empresários e banqueiros ligados ao capital estrangeiro, dos beneficiários dos

empreendimentos do agronegócio e da mineração, enfim de todos os que se julgam prejudicados pelo processo de democratização pós-1985.

Para facilmente ganhar o eleitor, seu discurso se fundamentou em bandeiras moralistas; aproximou-se das posições conservadoras dos evangélicos, reativando o anticomunismo deles. Para estes, Bolsonaro é o “homem que Deus escolheu” para levar o Brasil em direção a novos rumos. A repetição em seu discurso, à exaustão, dos dizeres atribuídos a Jesus: “conhecereis a verdade e a verdade vos libertará”, a despeito de sua interpretação fora de contexto, encontrou ancoragem no slogan “Brasil acima de tudo e Deus acima de todos”.

Os slogans, conforme Reboul (1975, p. 11), têm por função “fazer aderir; prender a atenção; resumir uma mensagem” ou uma ideologia. Eles comunicam mais pelo que escondem nas entrelinhas do que por seus dizeres. Bons slogans despertam energias emocionais que estavam reprimidas pelos antigos dominadores. Aliado ao uso de slogans e de palavras de ordem, Bolsonaro criou um gesto característico que acompanhava o seu discurso, formado pelo polegar e dedo indicador para representar uma arma.

Todavia, até quando o carisma atribuído a Bolsonaro irá se manter? Weber (1991, p.159) nos ajuda ao apontar que:

se por muito tempo não há provas do carisma, se o agraciado carismático parece abandonado por seu Deus (...), se lhe falha de modo permanente e, sobretudo, *se sua liderança não traz nenhum bem-estar aos dominados*, então há a possibilidade de desvanecer sua autoridade carismática (o grifo é do autor).

Tudo, então, dependerá da forma como Bolsonaro gastar o capital político acumulado, e de sua boa ou má sorte ao lidar com a economia. Mas, não se deve descartar o risco da colisão do líder carismático com as forças da burocracia estatal, estrutura jurídica, poder legislativo, poder militar, das barreiras constitucionais ou dos acordos internacionais. O

conflito com um ou vários desses atores pode desencadear um processo de *impeachment* ou, se o líder for suficientemente forte, o de implantar um período de repressão. Há também, a possibilidade de surgimento de um processo de desmitologização ou de retirada do carisma.

Considerações finais

Os evangélicos nunca conseguiram se unir para eleger um dos seus candidatos à presidência da república. Esse sonho não se concretizou com Marina Silva (pentecostal) ou Antony Garotinho (presbiteriano). Porém, a vitória de Bolsonaro lhes trouxe a percepção de que “um homem de Deus” assumiu a presidência, e que uma Frente Parlamentar Evangélica, com cerca de 200 deputados (40% deles) está lá na Câmara Federal para lhe dar sustentação (*Estado de S.Paulo*, 15/9/19).

Para eles, esse homem possui um falar forte que “evoca um imaginário de ‘potência’ (...) percebido em todos os lugares como contrário de um ‘falar frouxo’”. É assim que, segundo Charaudeau (2006, p. 172), se “constrói um *ethos* de líder político poderoso e combativo”. Isso talvez explique a falta de aceitação da “terrivelmente evangélica”, Marina Silva, trocada por seus pares por um “quase” evangélico.

A criação de mitos e de lideranças carismáticas, políticas e religiosas, ocorre para atender as demandas por reorganização de sociedades abaladas em suas estruturas. Nessas ocasiões, o líder político lança mão de elementos do imaginário religioso. Os religiosos, em resposta, oferecem-lhe apoio, legitimidade e votos.

Creemos que o bolsonarismo cooptou os evangélicos brasileiros oferecendo um canal de expressão política aos temerosos com as “ameaças” à “família” e aos “valores tradicionais”. A fonte de tais ameaças é o movimento feminista, casamento de pessoas de mesmo sexo; aborto; a manutenção da identidade corroída pela pós-modernidade; inconformismo com a corrupta classe política; e o aumento da violência na cidade e no campo.

Foi dessa forma que as lideranças evangélicas, mesmo aquelas que no início da campanha optaram por outros candidatos, na medida em que o nome de Bolsonaro foi subindo nas intenções de voto, reconsideraram o apoio. Um bom exemplo dessa mudança de posição foi a do bispo Macedo, que até alguns meses antes da eleição, apoiava outro candidato.

Queremos ainda registrar que a adesão da maioria dos evangélicos às propostas bolsonaristas não resultou apenas de uma engenharia social. Talvez o sucesso tenha ocorrido graças à fusão entre mitos, ação de lideranças carismáticas e material presente no inconsciente coletivo (MANNHEIM, 1987) dos evangélicos. Enfim, nele se conciliaram as dimensões racionais e afetivas, emoções e razão, polaridades que sempre trazem tensões aos evangélicos de um modo geral.

As falas de Bolsonaro cumpriram o objetivo de todo político em época de eleição, ou seja, o de criar um consenso mínimo ao redor de seu nome. Aliás, essa é a função de toda retórica, tal como conceitua Halliday (1988, p. 65), retórica é “o uso intencional da linguagem verbal e/ou não verbal para influenciar percepções, crenças, sentimentos e/ou ações de um público selecionado”, provocando mudanças em uma situação considerada desafiante do ponto de vista de quem discursa.

Diante disso, a tese da manipulação pura e simples dos fiéis por seus pastores, parece não dar conta e nem explica sozinho tanto entusiasmo e ativismo demonstrado pelos evangélicos no decorrer da campanha eleitoral. Findas as apurações dos votos, graças à vitória de Bolsonaro, um “quase evangélico”, os evangélicos reforçaram a percepção de que agora estariam no poder. Todavia, somente uma parte deles aceitou como seu o discurso e as propostas de Bolsonaro. Só para essa maioria seria válida a afirmação de que “com Bolsonaro, nós os evangélicos estamos no poder”.¹⁰

10 O jornal *Folha de S.Paulo* (02/9/19) publicou uma pesquisa sobre a queda dos índices de aprovação à Bolsonaro; 38% apontaram para a reprovação. Mas, 46% dos evangélicos continuavam apoiando-o.

Para outro grupo, os “evangélicos de esquerda”, o novo presidente representa o individualismo, o egoísmo, a recusa do partilhar dos bens e dos recursos coletivos, um perigo para o meio ambiente, a intolerância, o incentivo ao ódio, o racismo, a perseguição dos que pensam contrário, a defesa da tortura e dos torturadores, e a ausência de outras qualidades “próprias” dos cristãos. Mesmo assim, cremos que Bolsonaro foi o candidato mais próximo da imagem que os evangélicos mantêm deles próprios, de suas esperanças e do ideal de felicidade terrena. Enquanto isso, eles aguardam na “cidade do homem” a chegada da “cidade de Deus”.

Referências

ARRUDA, Maria A. Nascimento. A construção imaginária de Minas Gerais. **Textos CERU 4**, São Paulo, USP, 2ª série, 1993.

AUGÈ, M. **Hacia una Antropología de los mundos contemporáneos**. Barcelona, Gedisa, 1998.

BACZKO, B. Stalin: a fabricação de um carisma. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n.9, junho de 1983, p.27-34.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**, São Paulo, Perspectiva, 2011.

BOURDIEU, P. **Desencantamento do mundo**, São Paulo, Perspectiva, 1997.

BRETAS, M. B. et. allí. Meios e mitos: a morte e as mortes de Tancredo Neves, In **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.12, n. 3, dezembro de 1985.

BUNAZZI, T. Mito político, em BOBBIO, N. **Dicionário de Política**, 2ª Ed. Brasília, UnB, 1986.

CASSIRER, E. **O mito do Estado**, São Paulo, Codex, 2003

CASTELLS, M. **Ruptura: A crise da democracia liberal**, Rio de Janeiro, Zahar, 2018.

CHARAUDEAU, P. **Discurso político**, São Paulo, Contexto, 2006.

CHAUÍ, M. **O que é ideologia**, São Paulo, Brasiliense, 1985.

DURAND, G. **O imaginário**, Rio de Janeiro, DIFEL, 1998.

ENDERS, A. Saint Tancredo de l'esperance – La mort du président Tancredo Neves e la démocratie brésilienne, In: JULIARD J. (Coord). **La mort du roi**, Paris, Gallimard, 1999.

FINQUERUT, A. Formação, crescimento e apogeu da direita cristã nos Estados Unidos, In LINS DA SILVA, C.E. (Org.). **Uma nação com alma de Igreja**, São Paulo, Paz e Terra, 2009.

FROIDEVAUX-METERRIE, C. **Politique et religion aux États-Unis**, Paris, Repères, 2009.

GIRARDET, R. **Mitos e mitologias políticas**, São Paulo, Companhia Das Letras, 1987.

GRAMSCI, A. **Maquiavel, a política, e o Estado moderno**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976.

HALLIDAY, T. (org.) **Atos retóricos: Mensagens estratégicas de políticos e igrejas**, São Paulo, Summus, 1988.

LASSWELL, H. **Psychopathology and politics**, Chicago, Chicago University Press, 1977.

LEENHARDT, M. O mito. **Religião e Sociedade**, 14/1, março de 1987.

LEGROS, P. et alii. **Sociologia do imaginário**, Porto Alegre, Sulina, 2007.

MANNHEIM, K. **Ideologia e utopia**, Rio de Janeiro, Zahar, 1997.

NASCIMENTO, L. et alii. “Não falo o que o povo quer, sou o que o povo quer”: Trinta anos (1987-2017) de pautas políticas de Jair Bolsonaro nos jornais brasileiros, In **PLURAL**, São Paulo, v. 25, n.1, 2018, p.135-171.

REBOUL. O. **O slogan**, São Paulo, Cultrix, 1975.

RESZLER, A. **Mitos políticos modernos**, México, F.C.E. 1984.

ROJAS MIX, M. **El Dios de Pinochet**. Buenos Aires, Prometeo, 2007.

SIRONNEAU, J.P. Retorno do mito e do imaginário sociopolítico e organização, In **Revista Faculdade de Educação**, v.11, nº 1/2, 1985.

WEBER, M. **Economia e Sociedade**, v.1, Brasília, UnB, 1991.

Bolsonaro, o populismo, os evangélicos e América Latina

Paul Freston¹

Resumo

Neste capítulo examinaremos a relação entre Jair Bolsonaro e os evangélicos brasileiros pelo prisma do populismo, extraindo implicações para a política brasileira e situando essa relação em contexto histórico (o passado do Brasil) e geográfico (o populismo e o cristianismo evangélico como fenômenos não exclusivamente brasileiros). Terminaremos examinando as possíveis reverberações para a América Latina desse novo modelo brasileiro de relações entre mudança religiosa e política.

1. Os evangélicos na eleição de Bolsonaro

O eleitorado evangélico na eleição de 2018 foi estimado em 31%. Ao longo da campanha presidencial, a adesão evangélica a Jair Bolsonaro foi sempre um pouco acima da média nacional, mas inicialmente não

1 Catedrático em religião e política em contexto global na Balsillie School of International Affairs, Wilfrid Laurier University, Canadá; professor colaborador no Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos; é bacharel em história e antropologia pela Universidade de Cambridge, mestre em estudos latino-americanos pela Universidade de Liverpool, e doutor em ciências sociais pela Unicamp; fez pós-doutorado em St Antony's College, Universidade de Oxford.

de forma esmagadora; quando o ex-presidente Lula ainda aparecia nas pesquisas (antes de ser declarado inelegível), recebia mais apoio evangélico que Bolsonaro. Somente no final da campanha é que o apoio evangélico a Bolsonaro disparou e alcançou, no segundo turno, uns 12 pontos a mais do que a média nacional.

Quanto ao apoio institucional evangélico, boa parte veio relativamente tarde. Os segmentos evangélicos mais influentes não foram bolsonaristas de primeira hora. Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus e dono da Rede Record de Televisão (a segunda maior rede do país), percebeu os apuros da rede concorrente, a Globo, entre os dois candidatos principais e declarou apoio a Bolsonaro faltando poucos dias para o primeiro turno; em seguida, organizou uma entrevista com o candidato que foi ao ar na mesma hora de um debate televisionado entre os demais pretendentes em outro canal. A liderança da ala principal das Assembleias de Deus, tradicionalmente tucana, também aderiu a Bolsonaro tardiamente. A bancada evangélica no Congresso declarou apoio a ele somente no meio da campanha do segundo turno.

Qual é o sentido religioso da eleição de Bolsonaro? Segundo um comentarista, ele “talvez seja o primeiro presidente do Brasil pós-católico” (COWEN, 2019). Mas, prefiro outra caracterização. Durante a campanha eleitoral, me vi obrigado, muitas vezes, a esclarecer a jornalistas estrangeiros que Bolsonaro não era pessoalmente evangélico. Ele se declara católico e nada tem de *habitus* evangélico. Mas os vínculos familiares (a esposa e um dos filhos são batistas), a aproximação com alguns pregadores e o batismo, em 2016, no Rio Jordão, pelas mãos de um pastor, fizeram dele um candidato híbrido ideal, talvez (eis a minha caracterização alternativa) *o primeiro presidente pan-cristão*, reunindo as vantagens eleitorais da identidade evangélica, mas evitando as desvantagens.

A eleição de Bolsonaro foi um movimento amplo, o qual boa parte dos líderes evangélicos abraçou tardiamente e sem a centralidade que

eles mesmos se atribuíam. Podemos prever que não terão nenhum pudor em repudiá-lo, se necessário, com o mesmo vigor com que o apoiaram. Afinal, muitos deles, antes, haviam apoiado os governos do PT. E se a identificação ideológica era fraca naquele caso, não devemos presumir necessariamente que seja forte agora.

Inclusive, essa é uma das diferenças com relação ao apoio evangélico branco a Donald Trump nos Estados Unidos. Os dois casos parecem semelhantes: candidatos com comportamentos pessoais que contrariam o que os evangélicos conservadores sempre defenderam, mas que, no entanto, conseguem o apoio maciço deles, desnudando assim as verdadeiras prioridades do eleitorado evangélico e expondo a hipocrisia das posições defendidas por este segmento em eleições anteriores. Mas não é só isso. Os evangélicos americanos brancos votaram em Trump e permanecem como seus mais ferrenhos defensores, porque o que querem é fundamentalmente falho e impossível (a restauração de uma América imaginária, branca e todo-poderosa; ou pelo menos, um mundo onde as hierarquias raciais e nacionais não são contestadas). Mas tudo indica que o que a massa de evangélicos brasileiros que votou em Bolsonaro quer não é falho no mesmo sentido.

Em meados de 2019, o apoio evangélico a Bolsonaro havia diminuído, mas se mantinha mais alto do que a média da população (41% versus 33%, respectivamente). Já em março, previsivelmente, a bancada evangélica havia se declarado “independente” do governo, reclamando da falta de diálogo e de cargos. Em junho, Bolsonaro se tornou o primeiro presidente a comparecer à Marcha para Jesus, sendo saudado com um misto de palmas e vaias. Entre os evangélicos na Marcha, 25% consideravam o seu governo ruim ou péssimo, e apenas 15% defendiam a sua política ambiental.

Com os índices de popularidade em baixa entre a população geral, o presidente intensificou os contatos e acenos à comunidade evangélica, desonerando as obrigações fiscais das igrejas ricas, prometendo um juiz evangélico para o Supremo Tribunal Federal e declarando à Frente

Parlamentar Evangélica que “as famílias foram atacadas pelos últimos governos” e que “o Estado é laico, mas nós somos cristãos”.

2. O populismo

A eleição de Bolsonaro pode ter sido surpresa, mas o êxito de alguém como ele certamente não é surpresa no contexto internacional da subida populista. Resumindo a literatura existente: o populismo é como o convidado bêbado num jantar de pessoas comportadas; ele incomoda, mas talvez fale algumas verdades (DEHANAS & SHTERIN 2018, p 183). Para muitos autores, o populismo é um estilo político mais do que uma ideologia consistente; um repertório de discursos, imagens, gestos e simbolismo. Verticalmente, é uma política antielite em nome do povo. Horizontalmente, é contra os “outros” que ameaçam a nação, interna ou externamente.

Mas para outros autores, o populismo é mais do que isso. Para populistas de direita, Eatwell e Goodwin (2018) preferem o termo de “nacional-populismo”. Os nacional-populistas priorizam a cultura e os interesses da nação, e prometem dar voz ao povo que se sente negligenciado e desprezado por elites distantes e muitas vezes corruptas. Em geral, o nacional-populismo não é antidemocrático em si, mas se opõe a certos aspectos da democracia liberal. Não é mero estilo; é uma ideologia rasa, e as motivações dos que a apoiam são variadas. Segundo Guth (2019), a ideologia rasa do populismo enfatiza a desconfiança diante das elites e das instituições; uma narrativa de declínio nacional; a insistência no majoritarianismo e a oposição ao pluralismo; a necessidade de liderança forte e mesmo não convencional; a defesa de um estilo político “agressivo”; e o nacionalismo e a defesa do “verdadeiro povo”. O populismo, diz Guth, é sempre uma “interpretação moralista da política”, expressa como tradicionalismo moral e descrédito na ciência e nos *experts*.

Mas, diz David Levy, essas motivações não devem ser tratadas como irracionais. A democracia liberal empodera desproporcionalmente

aquelas camadas que dispõem de meios de mobilização autônoma. Ele cita Bourdieu no sentido de que a democracia é sequestrada por aqueles que têm maior capital econômico, cultural ou social. As camadas menos favorecidas nesse sentido precisam da voz coletiva que identidades religiosas, entre outras, podem fornecer. A literatura sobre a política identitária, em boa parte, fala de identidades irracionais e primordiais que vencem a racionalidade e os interesses próprios. Ou então, fala em manipulação por parte de elites. Mas existem razões instrumentais para apoiar políticas antipluralistas. Falando de regimes da Ásia Central, Levy diz que líderes autoritários não apenas concentram o poder, mas reivindicam uma fonte distinta de autoridade: a autoridade que vem de uma vontade popular sacrossanta que transcende a política mundana, e o dever de defender a “verdadeira” vontade do povo, ou a vontade do “verdadeiro” povo. Os opositores são estrangeiros, ou recebem dinheiro do estrangeiro, ou seguem agendas estrangeiras. O regime reivindica o dever de defender a “soberania espiritual” da nação, das influências destrutivas do pluralismo. Assim, defendendo a vontade do “verdadeiro” povo contra o pluralismo desregrado, o populismo eleva os valores da sua base acima da política corriqueira em que essa base sofre desvantagem. Assim, paradoxalmente, a limitação do pluralismo aumenta a sensação de posse sobre a vida pública e as instituições públicas, redistribuindo o capital simbólico (LEVY, 2018).

Este modelo de populismo se desdobra em variantes fora do Ocidente desenvolvido. Em vez do foco em imigrantes e muçulmanos, os “outros” são “secularistas” ou “comunistas”. As elites têm sido tolerantes demais com esses “outros” (onde há poucos imigrantes, estes podem ser os “bandidos”). Mas uma coisa que não muda é o majoritarianismo; na expressão de Bolsonaro, ecoando líderes da Europa Oriental, as minorias devem se curvar diante da maioria.

A subida populista no Brasil, evidentemente, não pode ser interpretada somente em termos brasileiros. Ela se beneficiou muito do contexto internacional, como a vitória de Trump, o referendo pelo Brexit e a

popularidade de partidos populistas em vários países europeus. Mas há especificidades brasileiras. Em primeiro lugar, o neoliberalismo econômico radical da campanha de Bolsonaro e a aceitabilidade, que, talvez, reflita o momento pós-PT no Brasil. Em segundo lugar, ao contrário do Ocidente desenvolvido, o Brasil quase não tem imigração ou muçulmanos ou ameaça terrorista. Para os fins populistas brasileiros, o espaço do terrorismo é ocupado pelo crime; no lugar da imigração e a mudança cultural que acarreta, temos as mudanças culturais defendidas por vários movimentos sociais; e o espaço do islã no discurso populista vem a ser ocupado pela esquerda. E, em terceiro lugar, enquanto a extrema-direita na França e na Itália recebe apoio desproporcional das regiões e pessoas mais pobres, o caso brasileiro é o inverso: três dias antes do segundo turno, Bolsonaro era apoiado por apenas 37% das pessoas que ganhavam até dois salários mínimos, versus 61% das que ganhavam acima de dez salários. Como veremos, aí reside a importância especial para Bolsonaro do apoio evangélico.

3. Populismo e religião

E a religião na onda populista? Para populistas, “a religião importa principalmente como marca de identidade”, distinguindo “nós” e “eles” (MARZOUKI & MCDONNELL, 2016, p. 2). Movimentos populistas europeus que empregam o cristianismo são “cristãos basicamente no sentido de rejeitar o islã” (ROY, 2016, p. 186). Mas a maior parte dos movimentos populistas são secularistas que somente valorizam o cristianismo como identidade e não como fé e valores.

3.1 Pentecostalismo e política no Brasil

O segmento evangélico predominante no Brasil é o pentecostal. Embora haja uma diversidade social no pentecostalismo, ele é desproporcionalmente pobre, não branco e feminino, e o desprezo elitista que

provoca é herdeiro do desprezo (ou condescendência) que a elite costumava mostrar em relação às formas anteriores de religiosidade popular. Mas há também outra razão: a visão pentecostal de mundo, e a ousadia que os pentecostais têm em recomendá-la a outros, mesmo a seus “superiores” em termos de classe e educação. O principal escândalo do pentecostalismo é que não é humilde, não “conhece o seu lugar”.

No campo político, o pentecostalismo brasileiro é singular, em termos globais, pelo corporativismo eleitoral bem-sucedido, ou seja, a prática de várias denominações pentecostais de apresentarem candidatos “oficiais” em eleições e em convencer seus membros a votarem nesses candidatos. Essa singularidade se deve principalmente ao sistema eleitoral (de representação proporcional com listas abertas), e ao sistema partidário (fragmentado, volátil e pouco ideológico).

Esse corporativismo tem tido grande sucesso em eleições proporcionais (para casas legislativas), mas muito menos em eleições majoritárias (para presidente, governadores, prefeitos), nas quais uma maioria absoluta é necessária no segundo turno. A exceção mais significativa a essa regra foi a vitória de Marcelo Crivella, ex-bispo da Igreja Universal do Reino de Deus e sobrinho do fundador Edir Macedo, para prefeito do Rio de Janeiro em 2016. Mas Crivella foi ajudado pelas circunstâncias políticas excepcionais daquele ano; daí, em 2018, a necessidade de um Bolsonaro, um *católico-evangélico pan-cristão*.

3.2 Populismo pentecostal brasileiro?

Diante de tudo isso, podemos falar de um populismo pentecostal brasileiro, ou um pouco mais amplamente, de um populismo evangélico brasileiro, com características próprias?

Talvez. Mas em primeiro lugar é necessário frisar que há uma ambivalência evangélica com relação ao populismo. Ou melhor, duas ambivalências: uma mais global, relacionada a características centrais da religião evangélica; outra, mais brasileira, relacionada à história nacional

e à posição ainda ambígua da confissão evangélica. Tudo isso faz com que o cristianismo evangélico brasileiro não possa lançar mão impunemente do populismo.

Primeiro, a relação global. Já vimos que o uso populista do cristianismo tem mais a ver com cultura e identidade do que com fé e valores. Mas a tradição evangélica nasce justamente de uma recusa de entender a religião dessa forma, distanciando a religiosidade “verdadeira” (de apropriação individual e internalizada por meio da conversão) das externalidades de cultura e identidade nacional. Assim, diz Olivier Roy, os evangélicos e pentecostais não podem endossar a visão populista de pertencer sem crer. Somente 5% dos evangélicos franceses votaram no populista Front National em 2010. Roy conclui: quanto mais uma pessoa insiste na “fé” em contraposição à “identidade”, menos propensa a votar em populistas (2016, p. 200).

A Europa Oriental talvez apresente casos mais parecidos com o do Brasil. Na Hungria, cujo governo populista já corroeu a democracia mais do que em qualquer outro país europeu, há uma certa influência protestante: o primeiro-ministro Viktor Orbán e alguns assessores importantes são calvinistas. A associação da esquerda com o passado comunista criou uma clivagem secular *versus* confessional. Mas o papel do cristianismo no governo húngaro é apenas instrumental, com pouco espaço para uma contribuição da fé ou das igrejas na elaboração de políticas públicas (ADÁM & BOZÓKI, 2016).

Em alguns sentidos, o caso internacional mais parecido com o Brasil é a Polônia. Lá também há um povo ainda bastante religioso (tradicionalmente católico, embora sem a pujança evangélica), há pouca imigração, e após três décadas de democracia, há uma reação cultural à ascendência de valores liberais (STANLEY, 2016).

Mas há diferenças fundamentais também, o que aponta para o dilema do evangelicalismo brasileiro. Ao contrário dos populistas católicos poloneses, os evangélicos brasileiros não podem ser nostálgicos por um passado idealizado ou defender identidades e símbolos religiosos tidos

como inerentes à nacionalidade. É verdade que os evangélicos brasileiros se veem cada mais vez como *mainstream*, o que se pode deduzir do fato de que não se assustaram com a frase majoritarianista de Bolsonaro, de que as minorias devem se curvar às maiorias; a expressão desse princípio por um político importante teria causado temores entre evangélicos em gerações anteriores. Talvez haja um eco aqui do populismo do Shas, partido da minoria mizrahi em Israel, descrito por Filc (2016) como baseado não tanto na exclusão do “outro” malévolo mas na pretensão de incluir o “povo de bem” na condução do Estado.

Mesmo assim, os populistas evangélicos brasileiros estão potencialmente brincando com o fogo. Afinal, muitos deles manejam também um forte discurso de serem objetos de perseguição e ainda reclamam da falta de igualdade de status com a Igreja Católica. Além disso, na virtual ausência do islã no Brasil, a posição ainda liminar dos evangélicos se revela no fato de ocupar algo do espaço social que o islã ocupa em boa parte do Ocidente, como exemplar da pior espécie de religião. E com certeza, os evangélicos brasileiros não podem imitar os evangélicos americanos, no sentimento de perda de um país que já foi “deles”.

Como frisa McAlister (2019), o discurso evangélico de minoria sitiada por “outros” hostis encontra ressonância afetiva com a “política populista do agravo”. No Brasil, o discurso evangélico de perseguição acusa principalmente os movimentos sociais, a academia, os governos do PT e a esquerda em geral, e a mídia. Como afirmava em 2015 o presidente da Associação Nacional de Juristas Evangélicos (Anajure): “Quem conhece as restrições governamentais na liberdade de missionários e tribos indígenas e a imposição de teses secularistas e laicistas na esfera pública sabe que o nosso cenário atual é de graves violações ao direito de liberdade religiosa” (<https://www.anajure.org.br/anajure-apresenta-trabalho-sobre-como-a-violencia-simbolica-afeta-a-liberdade-religiosa-no-brasil-durante-conferencia-na-universidade-de-cambridge/>).

A Anajure representa, não o pentecostalismo, mas um populismo calvinista com ecos tanto do populismo húngaro como de corren-

tes americanas fortemente pressuposicionistas e críticas da própria existência da ONU e de padrões internacionais de direitos humanos (JOUSTRA, 2019).

Muitos evangélicos brasileiros, portanto, acreditam que eles (ou sua comunidade, ou seus líderes) são perseguidos. Para outros evangélicos, essa ideia é ridícula e é motivada por paranoia ou por interesses maquiavélicos (FREESTON, 2018a). Os índices internacionais de liberdade religiosa (inclusive os relatórios do Departamento de Estado norte-americano) não apoiam a tese de perseguição; mas para os evangélicos que a abraçam, tais relatórios e surveys usam critérios viciados ou são politicamente adulterados.

3.3 Levando tudo isso em conta, é possível delinear um populismo evangélico brasileiro?

Tal populismo teria elementos em comum com populistas religiosos em outros países: o questionamento das bases do liberalismo político, com sua ênfase na autonomia individual; a afirmação da “vontade do povo” sobre o elitismo da democracia liberal; o desejo de trazer um conjunto mais amplo de valores morais para a vida pública. Além disso, a primazia da nação sobre o cosmopolitismo desenraizado; a ideia de que as pessoas vivem mais plenamente quando a vida pública de uma sociedade se baseia na história, cultura e religião de um povo, em vez de se basearem no individualismo ou no cosmopolitismo; o princípio de uma *leitkultur* (uma cultura líder), de que o reconhecimento de uma identidade dominante não impinge na liberdade dos outros cidadãos.

O populismo evangélico brasileiro também teria elementos específicos, refletindo a história recente do país (o antipetismo) e a história longínqua (o anti-humanismo brasileiro, resultante da extrema concentração de poder, que sempre existiu ao lado da cordialidade e acomodação). Outra especificidade seria a relativa falta de um “outro” defini-

do pela religião, a não ser os “secularistas”; as religiões afro-brasileiras cumprem esse papel no discurso pentecostal de base, mas muito debilmente no discurso dos seus líderes políticos; e o catolicismo, o antigo alvo, não poderia servir para uma corrente que tivesse pretensões majoritárias, o que autoriza o apoio a um líder político que ainda se identifica como católico.

Mas o populismo evangélico brasileiro também carrega as marcas da história pregressa da política pentecostal, pois tem consciência de estar avançando do reativismo para o ativismo, para a disputa da agenda política, o que traz riscos para a continuidade do próprio projeto político baseado no voto corporativo (já que quanto mais dilatada a agenda, maior a possibilidade de desacordos). O Manifesto da Frente Parlamentar Evangélica (publicado apenas quatro dias antes do segundo turno de 2018) tem plena consciência disso: “para além da pauta tradicionalmente por nós defendida... compreendemos que é chegada a hora de darmos uma contribuição maior à sociedade”. O Manifesto se insere no nacional-populismo: “o Brasil para os brasileiros... [precisamos] restituir o Estado ao seu verdadeiro dono: o Povo brasileiro”. Embora fale de modernização do Estado, segurança jurídica e segurança fiscal, as afirmações mais contundentes se encontram no item “revolução na educação”. Escolas e universidades públicas “se tornaram instrumentos ideológicos que preparam os jovens para a Revolução Comunista, para a ditadura totalitária... para a violência contra a civilização judaico-cristã”. É necessário “libertar a educação pública do autoritarismo da ideologia de gênero, da ideologia da pornografia... [as quais] introduziram nas escolas todo tipo de pornografia, licenciosidade, perversão, etc. Será necessária uma campanha ininterrupta de combate à sexualização e erotização das crianças” (FRENTE, 2018).

O populismo evangélico brasileiro, sobretudo na vertente pentecostal, participa do desmonte de alguns mitos nacionais há muito tempo elaborados pela elite: de que “esta seria uma nação avessa a conflitos, pacífica na sua índole, democrática na convivência de gêneros, raças e

etnias... um paraíso da tolerância”. Não é de hoje que o pentecostalismo rejeita a “cordialidade”, aquela “espécie de ritual nacional de oposição às distâncias sociais, de gênero, de religião, de raça, quando na prática e no cotidiano as reitera” (SCHWARCZ, 2019, p. 211).

4. Implicações do populismo pentecostal brasileiro

Tudo isso é motivo de preocupação? Sem dúvida. Sobretudo quando a mais importante ministra evangélica no governo Bolsonaro, a pastora pentecostal Damares Alves, encarregada da pasta da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, declara em linguagem bem populista que “o povo de bem desta nação se levantou e está governando”, apesar de que “não podemos subestimar o mal”, pois “o outro lado... está querendo usurpar o poder novamente” (<https://www.youtube.com/watch?v=7LK-Q2JBrQk>). As quatro eleições presidenciais seguidas ganhas pela esquerda não passam de “usurpação”.

Mas devemos ter cuidado com as avaliações exageradas, distinguindo entre preocupações reais e pânico morais, e entre aspirações democraticamente legítimas na “laicidade plural à brasileira” e críticas baseadas num laicismo duro que exclui toda religião pública em geral.

Há limitações inerentes no poder evangélico devido às suas profundas divisões internas. E não devemos acreditar na retórica de atores políticos como Damares, de que “é o momento da igreja governar”. A realidade é que governantes populistas não querem ser restringidos na sua liberdade de atuação por ideólogos de qualquer espécie, inclusive religiosos. Na cartilha populista, o próprio líder é a expressão da verdadeira vontade do povo, e não qualquer organização da sociedade civil, inclusive as entidades religiosas.

Ademais, há riscos para os próprios líderes pentecostais numa agenda política mais ampla. Os líderes pentecostais, quando não tratando da defesa de seus próprios interesses (cargos, concessões na mídia, etc.), enfatizam duas coisas: questões políticas de fácil tradução para a

linguagem da igreja, e abordagens sobre os “problemas do Brasil” que lhes mantêm como figuras centrais. Tendem a fazer uma análise social que é simplista e interesseira, ressaltando justamente a sua própria competência e importância. Mesmo a ênfase na educação no Manifesto, na maneira que é colocada, ainda se baseia na transferência da preocupação moral familiar para a política (você quer que sua filha seja erotizada na escola e que seu filho vire bucha de canhão para a revolução comunista?).

Também não devemos confundir a política interesseira de muitos líderes com as preocupações reais e existenciais dos pentecostais comuns. Muitos destes, provavelmente, acreditavam que o governo Bolsonaro se balizaria por critérios como a segurança (mas não necessariamente a posse de armas), o combate à corrupção, e posições conservadoras nos costumes. Não votaram por um autogolpe presidencial, o vigilantismo ou racismo. Mesmo assim, poderão se constituir em habilitadores (*enablers*) de uma nova onda de autoritarismo, vigilantismo e políticas econômicas neoliberais. Afinal, uma característica da base evangélica bolsonarista (oriunda de uma comunidade desproporcionalmente pobre, escura e feminina) é que difere bastante da base original de apoio a Bolsonaro, mais abastada, branca e masculina.

Nos poucos dados confiáveis que temos a respeito das atitudes dos pentecostais comuns, estes não se revelam como excepcionalmente conservadores. Num survey de 2006, os pentecostais brasileiros afirmam, tanto quanto a população em geral, o valor dos processos democráticos; preferem um governo participativo a um líder forte; preferem a separação de Igreja e Estado; acham que o governo deve garantir alimento e abrigo a todos os cidadãos. E enquanto 91% deles consideram o aborto moralmente inaceitável, somente 56% acham que a lei deve proibir.

Semelhantemente, numa pesquisa na Marcha para Jesus em 2017, descobriu-se que “pautas muito importantes para a bancada evangélica não tinham a adesão que se imaginava”.

A mesma pesquisa pediu a opinião dos entrevistados sobre vários políticos. Nem Bolsonaro nem Crivella se saíram bem. Mas uma lição da derrota da esquerda no segundo turno daquelas eleições (a presidencial de 2018 e a de prefeito do Rio de Janeiro em 2016) é que é cada vez mais difícil ter sucesso eleitoral sem sólidas conexões com o imenso mundo pentecostal entre os pobres. Os pentecostais podem não ser os salvadores da pátria que se imaginam, mas não há mais salvação política para o Brasil sem conectar com eles.

O pentecostalismo é uma forma de cristianismo primitivista. O pensamento cristão primitivo, dizia Tocqueville, carecia da ideia de cidadania moral, e assim criava um vazio político perigoso. O cristianismo primitivo, sozinho, é deficiente para uma era democrática que exige cidadãos ativos e não súditos passivos (SIEDENTOP, 1994, p. 134). Conceitos ‘primitivistas’ de uma volta à pureza original da fé, significam, no caso cristão, um tempo de ausência de poder político e mesmo de participação política, levando ao perigo constante de cair num conformismo apolítico vulnerável à manipulação por parte de regimes autoritários ou políticos espertos. O pentecostalismo tende a ser influenciado pela oscilação característica do cristianismo primitivista, entre a postura *default* do apoliticismo e formas irrealistas e muitas vezes triunfalistas de engajamento.

De qualquer forma, o pentecostalismo representa uma contestação contundente do ideal secular do discurso racional isento do “registro passional sensual” (HIRSCHKIND, 2011, p. 636). Representa a volta, com toda força, da dimensão “visceral” repudiada por Kant, na sua exclusão da esfera pública das formas de sociabilidade e conhecimento associadas às seitas religiosas. Como diz Hirschkind, as tradições religiosas oferecem recursos para entender como as experiências afetivas formam os juízos políticos, dentro de um estilo próprio de raciocínio.

Para a esquerda brasileira, o crescimento pentecostal representa um dilema crônico. Após a derrota de 2018, vários expoentes da esquerda reconheceram o problema. Mas a solução exige mais do que o reconhecimento da dificuldade. O ambiente mútuo de confronto que se instalou

entre boa parte do pentecostalismo e boa parte da esquerda é prejudicial para esta; e as acusações de “ingratidão” lançadas a pentecostais que se beneficiaram economicamente durante os governos petistas e agora votaram contra o PT apenas ilustram a fragilidade dos elos construídos.

É essencial para a esquerda entender as nuances do mundo evangélico, a diversidade eclesial, socioeconômica e política; perceber as suas divisões e a conseqüente dificuldade em traduzir a expressividade numérica em poder político; e levar em conta a sua composição de classe, de gênero e de cor.

Além disso, é necessário ter gente “bilíngüe”, que saiba “traduzir” a mensagem da esquerda na linguagem característica do mundo evangélico. O “problema evangélico” de um Haddad é o oposto do “problema evangélico” de uma Marina Silva. Uma Marina, que é evangélica e pentecostal, teria que frisar *distinções* e *distanciamentos* (em relação a certas correntes do mundo evangélico). Precisaria superar as desvantagens políticas da sua identidade evangélica (FREESTON, 2018b). Um Haddad, por outro lado, teria que criar *aproximações* e envolver *intérpretes*.

Mas o caso da Marina é ilustrativo. Seria de esperar que uma figura como Marina fosse vista como oportunidade ímpar para a esquerda ganhar espaço num meio social distante da sua base usual. Mas tudo indica que o pentecostalismo dela sempre foi visto com desconfiança. Em vez de ser vista como pioneira e “tradutora” qualificada, era considerada meramente exótica, ou até agredida de forma preconceituosa com base na sua religião. Mas a esquerda que mina a legitimidade de uma pentecostal como Marina está ajudando a ascensão política de uma pentecostal como Damares.

5. O populismo pentecostal e o sionismo cristão

Estudiosos do populismo já notaram que vários partidos populistas não se caracterizam mais pelo antigo antissemitismo da extrema-direita, mas adotam uma postura pró-Israel. Em alguns casos, isso talvez

não passe de islamofobia; o inimigo (Israel) do meu inimigo (o islã) é o meu amigo. Mas no Sul global, assistimos a um crescimento impressionante do chamado sionismo cristão: o apoio ao Estado de Israel e ao seu direito de se expandir territorialmente. No Brasil, o sionismo cristão que influencia boa parte dos evangélicos tem mostrado a sua força: na declaração de Bolsonaro de que mudaria a embaixada para Jerusalém; na demorada visita do primeiro-ministro Netanyahu em torno da posse de Bolsonaro na presidência; na marcada guinada em favor de Israel nas votações brasileiras na ONU.

Há uma afinidade entre o populismo e o sionismo cristão: em termos da valorização do particular sobre o universal abstrato; na defesa da identidade como enraizada; na importância de conservar heranças culturais e religiosas particulares. Talvez o sionismo cristão possa ser considerado a geopolítica da onda populista (ou pelo menos, uma de suas expressões).

É fácil imaginar o crescimento do sionismo cristão no Brasil como mera novidade recém-importada dos Estados Unidos. Mas não é só isso. Houve na história brasileira um precursor muito importante: o padre jesuíta luso-brasileiro de extraordinária influência diplomática e literária, Antônio Vieira. Em vários textos, sobretudo numa carta de 1659, ele apresentou a sua expectativa messiânica: o recém-falecido rei português D. João IV ressuscitaria, venceria o Império Otomano e promoveria a volta dos judeus à Palestina, onde estes construiriam um terceiro templo. Vieira era um sionista cristão *avant la lettre*, e seu sionismo é católico (não protestante) e profundamente lusitano (não anglo-saxão). Onde quer que floresça, o sionismo cristão se liga com conceitos de identidade nacional porque é um duplo nacionalismo (daí a presença conjunta das bandeiras brasileira e israelense em algumas manifestações evangélicas pró-Bolsonaro). Talvez sem saberem, os sionistas cristãos brasileiros de hoje estão retomando o sionismo cristão luso-brasileiro de Vieira que foi reprimido pela Inquisição; assim, estão revivendo parte da herança intelectual, religiosa e geopolítica do mundo luso-brasileiro.

6. Conclusões: o populismo evangélico no Brasil, e o Brasil na América Latina

Um populismo evangélico brasileiro é uma construção histórica e não uma inevitabilidade. Os políticos pentecostais não são portadores de um projeto político amplo e explícito, mas sim de algumas aspirações vagas e alguns desejos no campo social conservador. Por isso, são sujeitos a serem “alvejados” por setores políticos com interesses específicos.

Além disso, os evangélicos são apenas uma corrente dentro do governo Bolsonaro, e nem mesmo a única corrente religiosa; há também os católicos conservadores com grande força nas relações exteriores e na educação. Todas as formas de catolicismo manejam recursos intelectuais muito maiores, e instituições e redes sociais muito mais poderosas, do que os pentecostais. Daí o perigo, para estes, na observação de Marzouki e McDonnell (2016, p. 8), de que os populistas de direita nem sempre concordam sobre a identidade religiosa que o povo precisa reafirmar.

Mesmo assim, parece haver pontos de atração mútua entre evangelicalismo e populismo. Nos Estados Unidos, de todas as categorias religiosas, os evangélicos brancos são sempre os mais favoráveis ao populismo. E o seu apoio a Trump vai além de uma barganha em torno de nomeações conservadoras à Suprema Corte; eles partilham com Trump uma série de atitudes e de admiração por um estilo de fazer política. Ainda mais: Trump (como Bolsonaro) “autorizou” a expressão pública de tais atitudes e forneceu-lhes um veículo político eficaz (GUTH, 2019).

Por outro lado, “as raízes globalistas do evangelicalismo incomodam quando este abraça o populismo”, pois globalmente os evangélicos parecem ser mais internacionalistas do que seus congêneres norte-americanos (ROWE, 2019, p. 46). Esse é um dos vários perigos que o populismo representa aos evangélicos brasileiros. Já falamos de outros: a valorização populista do cristianismo como cultura e identidade mais do que como fé e valores (uma volta, portanto, à forma de religião contra a qual

o evangelicalismo historicamente se insurgiu); a condição evangélica brasileira de minoria, de crescimento muito recente e ainda preponderantemente de nível social inferior, com as consequentes fraquezas educacionais e institucionais; os riscos para o modelo político pentecostal baseado no voto corporativo, em dilatar a agenda política; a relutância de todos os líderes populistas em sofrerem peias de qualquer espécie sobre a sua liberdade de atuação; e a vulnerabilidade do cristianismo primitivista à manipulação política, ainda mais quando se junta a um movimento que se originou entre camadas mais favorecidas da população. Podemos acrescentar outro perigo: a excepcional força da política, quando se trata de uma comunidade religiosa fragmentada e sem instituições representativas, em caracterizá-la negativamente diante da opinião pública.

Quais as implicações de tudo isso para a região latino-americana como um todo, caso o modelo Bolsonaro se consolide? Em 2008, organizei um livro sobre a relação entre evangélicos e democracia na América Latina. Na Introdução, observei que a resposta teria que ser no plural e no paradoxal (FRESTON, 2008). A natureza plural e paradoxal da religião evangélica latino-americana continua; mesmo assim, podemos detectar certas afinidades, certos “encaixes” entre o populismo e o tipo de crescimento evangélico que tem havido na América Latina.

A novidade da América Latina, comparada com grandes câmbios religiosos em outras partes do mundo, é que o anterior quase-monopólio católico tem sido erodido pelo protestantismo *de dentro* (não por imigração) e *das bases da sociedade* (não por ação do Estado, nem por influência de elites). Esses fatores favorecem uma afinidade com o populismo; como também a favorecem a corrente teológica pentecostal de “guerra espiritual”, a qual reivindica possuir *insights* especiais sobre os problemas do país e a capacidade de solucioná-los. Novamente, tudo isso se encaixa bem na abordagem populista: há formas de conhecimento que as elites não possuem (e até desprezam), e setores “do povo” (também conhecidos como “o povo de Deus”) são atores centrais no elenco de um drama em que costumavam ser relegados a figurantes.

Embora esses fatores se apliquem a toda a região, em outros sentidos a realidade evangélica latino-americana se diversifica cada vez mais. Justamente por ser um processo *de baixo para cima*, essa transformação religiosa produziu resultados muito discrepantes: enquanto vários países da América Central têm uns 40% de evangélicos, Paraguai e México ainda têm menos de 10%. O ritmo de crescimento evangélico também varia, bem como o grau de importância que a população em geral atribui à religião (muito menor no Cone Sul).

Mas não são apenas os dados numéricos que influem no espectro de opções políticas evangélicas; também importam a composição social, a história religiosa do país e a posição que a religião evangélica adquiriu nos mitos de identidade nacional. Em alguns países, a legitimidade política evangélica é bem mais precária; às vezes, ainda há batalhas pela igualdade jurídica das confissões; em certos países, o acesso evangélico à mídia é restrito; e, sempre, os sistemas eleitorais (sobretudo listas abertas *versus* fechadas; voto obrigatório ou opcional) jogam um papel fundamental na estruturação da ação política evangélica. A onda populista evangélica na América Latina, que sem dúvida recebeu forte impulso com os eventos brasileiros recentes, ainda terá que entender-se com todas essas singularidades nacionais do Continente.

Bibliografia

ÁDÁM, Zoltán & BOZÓKI, András. 'The God of Hungarians': Religion and Right-Wing Populism in Hungary. In: MARZOUKI, N, MCDONNELL, D. & ROY, O. (eds.). **Saving the People: How Populists Hijack Religion**. New York: Oxford University Press, 2016. p. 129-147.

COWEN, Tyler. The culture and polity that is Brazil, 2019. <<https://marginalrevolution.com/marginalrevolution/2019/03/the-culture-and-polity-that-is-brazil.html>>

DEHANAS, Daniel & SHTERIN, Marat. Religion and the rise of populism. **Religion, State & Society**, 46, 3, September, p. 177-185, 2018.

EATWELL, Roger & GOODWIN, Matthew. **National Populism**. London, Penguin, 2018.

FILC, Dani. 'We are also the (chosen) people, you are not': the Case of Shas' Populism", in MARZOUKI, N, MCDONNELL D. & ROY, O. (eds.), **Saving the People: How Populists Hijack Religion**. New York: Oxford University Press, 2016. p. 167-183.

FRENTE PARLAMENTAR EVANGÉLICA. Manifesto à Nação, 2018. <<https://static.poder360.com.br/2018/10/Manifesto-a-Nacao-frente-evangelica-outubro2018.pdf>>

FRESTON, Paul (org.). **Evangelical Christianity and Democracy in Latin America**. New York: Oxford University Press, 2008.

FRESTON, Paul. Latin America: (Still) Site of Persecution and (Evolving) Global Defender of the Persecuted", in Daniel Philpott & Timothy Shah (eds.), **Under Caesar's Sword: How Christians Respond to Persecution**, New York, Cambridge University Press, 2018a, p. 391-427.

FRESTON, Paul. Marina Silva: A Brazilian Case Study in Religion, Politics and Human Rights", in Evan Berry & Robert Albro (eds). **Church, Cosmovision, and Environment: Religion and Social Conflict in Latin America**, New York, Routledge, 2018b, pp. 75-95.

GUTH, James. Are White Evangelicals Populists? The View from the 2016 American National Election Study. **Review of Faith and International Affairs**, 17, 3, Fall, p. 20-35, 2019.

HIRSCHKIND, Charles. Is there a secular body? **Cultural Anthropology**, 26, 4, p. 633-647, 2011.

JOUSTRA, Robert. A Just and Durable Peace? American Evangelicals and the Quest for Peace after WWII". **Review of Faith and International Affairs**, 17, 3, Fall, p. 68-79, 2019.

LEVY, David. The impulse to orthodoxy: why illiberal democracies treat religious pluralism as a threat. **Religion, State & Society**, 46, 3, September, p. 243-265, 2018.

MCALISTER, Melani. Evangelical Populist Internationalism and the Politics of Persecution. **Review of Faith and International Affairs**, 17, 3, Fall, p. 105-117, 2019.

MARZOUKI, N. & MCDONNELL, D. Populism and Religion. In: MARZOUKI, N, MCDONNELL D. & ROY, O. (eds.). **Saving the People: How Populists Hijack Religion**. New York: Oxford University Press, p. 1-11.

PEW FORUM. **Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals**. Washington, D.C., <<http://www.pewforum.org/2006/10/05/spirit-and-power>>.

ROWE, Paul. The Global – and Globalist – Roots of Evangelical Action. **Review of Faith and International Affairs**, 17, 3, Fall, p. 36-49.

ROY, Olivier. Beyond Populism: The Conservative Right, the Courts, the Churches and the Concept of a Christian Europe. In MARZOUKI, N., MCDONNELL, D. & ROY, O. (eds.). **Saving the People: How Populists Hijack Religion**. New York: Oxford University Press, 2016, p. 185-201.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o Autoritarismo Brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SIEDENTOP, Larry. **Tocqueville**. Oxford University Press, 1994.

STANLEY, Ben. Defenders of the Cross: Populist Politics and Religion in Post-Communist Poland. In: MARZOUKI, N., MCDONNELL, D. & ROY, O. (eds.). **Saving the People: How Populists Hijack Religion**. New York: Oxford University Press, 2016, p. 109-128.

Este livro foi composto por
Claudia Mendes em Minion c.12/16 e impresso
pela Gráfica Cruzado em papel pólen 80g/m²
para a Fundação Konrad Adenauer
em setembro de 2020.