

Universidade de São Paulo
Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina
PROLAM-USP

Da moralidade religiosa no político



Ativismo evangélico conservador nos processos macropolíticos de
2016 na Colômbia e no Brasil

Nayive Castellanos Villamil

São Paulo
2023

Diego Rivera. *El hombre en el cruce de caminos*. 1930. Rockfeller Center. Nova York (destruída). Foi fotografada na época e reconstruída no México e inaugurada em 1933 com outra denominação: *El hombre controlador del universo*. Fresco sobre bastidor metálico. 4,80 x 11,45 mts. 1934. Palacio de Bellas Artes, Ciudad de México. Arquivo pessoal.

Universidade de São Paulo
Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina
PROLAM-USP

Nayive Castellanos Villamil

Da moralidade religiosa no político

Ativismo evangélico conservador nos processos macropolíticos de
2016 na Colômbia e no Brasil

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação
Integração da América Latina da Universidade
de São Paulo, para obtenção do título de doutora
em Ciências

Orientador: Dr. Sedi Hirano

São Paulo

2023

Agradecimentos

Agradeço profundamente a todas as pessoas queridas que acompanharam esta caminhada que, por muitas vezes, se tornou difícil, mas posso dizer, sem sombra de dúvidas, que foi uma experiência maravilhosa, muito enriquecedora e inesquecível em todos os campos da minha vida.

“Dos medos nascem as coragens; e das dúvidas, as certezas. Os sonhos anunciam outra realidade possível e os delírios, outra razão” Eduardo Galeano

A DJ

A Mara

A Dani

A Aurora, Divino, Jonas, Lucia

A Felipe, Alucarda, Simone, Sabine

A Deisy, Nelfi, Armando, Isabela, Andrea, Yesid

A Poncho, Ramón, Tortín

A Rosa, Andreza

A Amigos

A Colegas de aula

A Colegas de moradia fora da USP e CRUSP, bem como ao pessoal da recepção e da limpeza

A Profa. Dra. Margarida Nepomuceno

A Prof. Dr. Sedi Hirano

A Profa. Dra. Mary Luz Alzate

A Prof. Dr. Lucio Oliver

A Prof. Dr. Fabio Barbosa

A Professoras(es) de cada uma das aulas que cursei

A Membros das Bancas da Qualificação e de Defesa

A USP: docentes, pessoal administrativo, das bibliotecas, das salas de estudo, dos restaurantes

A PROLAM: docentes, discentes e secretario William Almeida

A PRPG: Fabio Amancio, Rosangela, Hugo

A CAPES – DS e PRINT

A UNAM

A UNIVESP

Resumo

A disputa de repertórios morais nos entornos eleitorais constitui um dos eixos mobilizadores do ativismo evangélico conservador, para legitimar ou deslegitimar processos macropolíticos. O solo fértil do conservadorismo, a formação de sujeitos políticos atrelada à produção de sujeitos religiosos, e somado às diversas crises, tornam-se recursos coadjuvantes para lideranças de cunho pentecostal e neopentecostal no momento de pautar contra a democratização de direitos a segmentos marginalizados, por serem considerados ameaças para a “ordem natural”. A irredutibilidade na coexistência das diferenças, e como se pauta negativamente através delas, para atingir a sociedade na totalidade, faz parte não apenas de uma das controvérsias da política contemporânea, mas de sua configuração como problema público, dada a natureza ferrenha intrínseca à disputa. Nesta pesquisa, qualitativamente comparada, cujo objeto refere-se ao próprio uso dessa moralidade e a interseção entre ativismo evangélico conservador e processos macropolíticos, debruça-se nas campanhas a favor do impeachment no Brasil e contra o plebiscito pela paz na Colômbia em 2016, por parte de lideranças evangélicas. Portanto, esta tese, que trata da análise do uso da moralidade religiosa no político e as consequentes acomodações nas relações de força, debruça-se em três partes, teórica, descritiva e de análise. Sugere-se, por fim, que o uso da moralidade tem se reproduzido como um mecanismo político de mobilização, que visa dar legitimidade ou ilegitimidade a decisões políticas de abrangência nacional. As pautas morais de defesa dos valores hegemônicos; as mutações discursivas entre o secular e o religioso alinhados com a Teologia da Prosperidade; o desenvolvimento de pedagogias que frisam à visibilidade do sujeito, e os acordos programáticos na política partidária, atrelados aos capitais simbólico e financeiro das organizações religiosas tornam-se o meio político para alcançar a sociedade em seu conjunto. Assim, este texto se apresenta como uma cartografia do campo político-religioso contemporâneo, no Brasil e na Colômbia, o qual desafia as representações hegemônicas de fronteiras entre o público e o privado e assinala um dos quesitos estruturais na política atual de América Latina.

Palavras-chave: Moralidade religiosa; impeachment 2016; plebiscito pela paz; ativismo evangélico conservador; Brasil; Colômbia

Abstract

The dispute over moral repertoires in electoral environments constitutes one of the mobilizing axes of conservative evangelical activism, to legitimize or delegitimize macropolitical processes. The fertile soil of conservatism, the formation of political subjects linked to the production of religious subjects, and added to the various crises, become supporting resources for Pentecostal and neo-Pentecostal leaders when it comes to advocating against the democratization of rights to marginalized segments, for considered threats to the “natural order”. The irreducibility in the coexistence of differences, and how it is negatively guided through them, to reach society as a whole, is part not only of one of the controversies of contemporary politics, but of its configuration as a public problem, given the fierce nature intrinsic to the dispute. In this qualitatively comparative research, whose object refers to the very use of this morality and the intersection between conservative evangelical activism and macropolitical processes, it focuses on the campaigns in favor of impeachment in Brazil and against the plebiscite for peace in Colombia in 2016, on the part of evangelical leaders. Therefore, this thesis, which deals with the analysis of the use of religious morality in politics and the consequent accommodations in power relations, focuses on three parts: theoretical, descriptive, and analytical. Finally, it is suggested that the use of morality has been reproduced as a political mobilization mechanism, which aims to give legitimacy or illegitimacy to political decisions of national scope. The moral guidelines for the defense of hegemonic values; the discursive mutations between the secular and the religious aligned with Prosperity Theology; the development of pedagogies that emphasize the subject's visibility, and programmatic agreements in party politics, linked to the symbolic and financial capital of religious organizations, become the political means to reach society as a whole. Thus, this text presents itself as a cartography of the contemporary political-religious field, in Brazil and Colombia, which challenges the hegemonic representations of borders between public and private and points out one of the structural issues in current politics in Latin America.

Keywords: Religious morality; impeachment 2016; plebiscite for peace; conservative evangelical activism; Brazil; Colombia

Resumen

La disputa de repertorios morales, en ambientes electorales, constituye uno de los ejes movilizados del activismo evangélico conservador, para legitimar o deslegitimar procesos macropolíticos. El suelo fértil del conservadurismo, la formación de sujetos políticos ligados a la producción de sujetos religiosos, esto sumado a las diversas crisis, se convierten en recursos que ayudan a los líderes pentecostales y neopentecostales al momento de pautar contra la democratización de derechos de segmentos marginados, por considerarlos amenazas al “orden natural”. La irreductibilidad en la coexistencia de las diferencias, y cómo se pautan negativamente a través de ellas, para llegar a la sociedad como un todo, forma parte no sólo de una de las controversias de la política contemporánea, sino de su configuración como problema público, dado el carácter álgido intrínseco a la disputa. Esta investigación, cualitativamente comparada, cuyo objeto se refiere al uso de esta moralidad y la intersección entre el activismo evangélico conservador y los procesos macropolíticos, se centra en las campañas a favor del juicio político en Brasil y en contra del plebiscito por la paz en Colombia en 2016, por parte de líderes evangélicos. Por tanto, esta tesis, que se ocupa del análisis del uso de la moralidad religiosa en lo político y las consiguientes acomodaciones en las relaciones de fuerza, está constituida en tres partes, teórica, descriptiva y analítica. Finalmente, se sugiere que el uso de la moralidad se ha reproducido como un mecanismo de movilización política, que pretende dar legitimidad o ilegitimidad a decisiones políticas de alcance nacional. Los lineamientos morales para la defensa de los valores hegemónicos; las mutaciones discursivas entre lo secular y lo religioso alineadas con la Teología de la Prosperidad; el desarrollo de pedagogías que enfatizan la visibilidad del sujeto, y los acuerdos programáticos en la política partidaria, vinculados al capital simbólico y financiero de las organizaciones religiosas, se convierten en el medio político para llegar a la sociedad en su conjunto. Así, este texto se presenta como una cartografía del campo político-religioso contemporáneo, en Brasil y Colombia, que desafía las representaciones hegemónicas de las fronteras entre lo público y lo privado y señala uno de los temas estructurales de la política actual en América Latina.

Palabras clave: Moralidad religiosa; Juicio político 2016; Plebiscito por la paz; Activismo evangélico conservador; Brasil; Colombia

Lista de abreviaturas

MCI	Iglesia Misión Carismática Internacional
IDMJI	Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
AD	Assembleia de Deus
MIRA	Movimiento Político de Renovación Absoluta
FARC-EP	Fuerzas armadas revolucionarias de Colombia-Ejército del pueblo
PSC	Partido Social Cristão
CJL	Partido Colombia Justa Libre

Lista de imagens

Figura 1- Mídia eletrônica destaca a Claudia Rodríguez no plebiscito	22
Figura 2- Comemoração do impeachment.....	25
Figura 3- Tipologia parcial do campo religioso na América Latina	114
Figura 4- Crescimento pentecostal	121
Figura 5- Crescimento evangélico no Brasil 2000-2010	121
Figura 6- Diversidade religiosa colombiana 2019.....	128
Figura 7- Diversidade religiosa brasileira 2010.....	130
Figura 8- Evangélicos no Brasil 2020	131
Figura 9- Reunião da IDMJ na década de 1980	147
Figura 10- Reunião da IDMJI em 2019.....	147
Figura 11- Pastora da IDMJI María Luisa Piraquive.....	148
Figura 12- Logo do partido político colombiano MIRA	149
Figura 13- Parlamentares Miraístas no Legislativo no governo Duque (2018).....	150
Figura 14- Parlamentar Miraísta no Executivo no governo Duque	150
Figura 15- Casa alugada de reunião da MCI na década dos 80	152
Figura 16- Auditório G12 da igreja MCI na atualidade.....	152
Figura 17- Pastora e senadora Claudia Rodríguez.....	153
Figura 18- Primeiro culto na IURD realizado numa antiga funerária em 1977.....	154
Figura 19- Bispo Edir Macedo	155
Figura 20- Encontro Miraísta	159
Figura 21- Mote identitário "Eu sou a Universal"	159
Figura 22- Cédula de votação do plebiscito	174
Figura 23- Resultado do plebiscito.....	175
Figura 24- Distribuição do Não e do Sim no mapa político	175
Figura 25- Votações no impeachment 2016	186
Figura 26- De ambientes escolares à cartilha de “promoção sexual”	196
Figura 27- "Señor presidente, el centro de esta negociación no es Jesucristo"	197
Figura 28- Pacto cristão pela paz.....	198
Figura 29- Declarações do (ex)presidente Santos.....	203
Figura 30- Marchas de rua contra a "ideologia de gênero"	204
Figura 31- Claudia Rodríguez e o enfoque de gênero	205
Figura 32- Representante de MIRA e o presidente Santos durante as negociações de paz	208
Figura 33- Foro de apresentação dos acordos de paz pelo MIRA	209
Figura 34- MIRA perante o enfoque de gênero.....	209
Figura 35- Apoio de MIRA ao plebiscito	210
Figura 36- Apoio de MIRA ao Centro Democrático	213
Figura 37- Clivagens político partidárias da MCI	215
Figura 38- "Ganhamos, de Deus ninguém se burla"	216
Figura 39- Marcha nas ruas em defesa das crianças.....	217
Figura 40- "Famílias pela verdade"	218
Figura 41- Marchas na rua pela defesa da família	219
Figura 42- Tradição, família e propriedade	220
Figura 43- Organização Plínio Corrêa de Oliveira na Colômbia.....	220
Figura 44- Radicação do projeto do Ministério da família	221
Figura 45- Projeto "Escola de pais"	222
Figura 46- Claudia Rodríguez em defesa da propriedade privada.....	223
Figura 47- Marcha para Jesus.....	229
Figura 48- Campanha “Educação com ideologia de gênero é opressão”	230
Figura 49- "Você é a favor disso?"	230
Figura 50- "Fora, Dilma, amém"	231
Figura 51- Dilma Rousseff e Edir Macedo.....	235
Figura 52- Marco Feliciano e a "ideologia de gênero"	241
Figura 53- Eduardo Cunha e o impeachment	246
Figura 54- Estereótipos sexistas referidos a Dilma Rousseff	248

Figura 55- Aumento de candidatos pastores no Brasil	256
Figura 56 Mapa político do congresso colombiano 2014.....	261
Figura 57- Mapa político do congresso colombiano 2018	262
Figura 58- Manifestantes evangélicos seguram cartazes nas eleições de 2018	269
Figura 59- Carta da saída da senadora Claudia Rodríguez do Partido Centro Democrático	271

Lista de tabelas

Tabela 1- Enfoque de gênero nos acordos de paz.....	182
Tabela 2- Número de evangélicos no Brasil.....	188
Tabela 3- Número de templos em São Paulo.....	188
Tabela 4 - Número de seguidores de matriz cristã no Brasil	189
Tabela 5- Reacomodação de forças 2014-2018 Brasil	254
Tabela 6- Correlação de forças 2016-2018 de lideranças evangélicas Brasil.....	257
Tabela 7- Reacomodação de forças 2014-2018 Colômbia	263
Tabela 8- # votos MIRA período 2002- 2018	264
Tabela 9- Correlação de forças lideranças evangélicas 2016-18 Colômbia	265

Sumário

A. Prefácio: Lócus social.....	13
B. Introdução	16
C. Estado da arte	36
Parte I –Referencial teórico e enquadramento descritivo	49
Capítulo I – Debates teóricos.....	51
1. Controvérsias públicas	51
2. A questão da moralidade religiosa/a moralidade religiosa em questão.....	84
Capítulo II – Religião, política e sociedade	104
1. Contextualização: eixo político-socioeconômico: Brasil - Colômbia.....	105
2. Dos protestantes à formação de pentecostais	112
3. Neopentecostais, conservadorismo, moralidade, processos macropolíticos e problemas públicos: desdobramentos conceituais	122
4. Caracterização do fenômeno religioso no Brasil e na Colômbia	128
5. Processos de laicidade e secularização.....	139
Capítulo III – Da razão religiosa	145
1. Das igrejas IDMJI, MCI, IURD, AD	145
2. De sujeitos políticos e identidades político-religiosas	156
3. Representação, política pentecostal e clivagens político-religiosas no Legislativo	160
4. Do campo religioso ao campo político: transferência hegemônica?	165
Parte II – Processos macropolíticos e campanhas morais	169
Capítulo IV – Consulta popular e queda presidencial.....	171
1. Plebiscito	172
1.1 Mobilizações de rua	180
1.2. Plebiscito, legitimidade democrática?.....	181
2. Impeachment.....	184
2.1 Mobilizações de rua	192
2.2 Impeachment, um dos calcanhares do presidencialismo?	193

Capítulo V – O uso da moralidade religiosa	194
1. Campanha contra o plebiscito e a agitação moral	195
2. Campanha pró-impeachment e a “recuperação moral”	228
Parte III – Reacomodação de forças, contrastes e contrapontos	251
Capítulo VI – Guinada político-religiosa após 2016.....	253
1. Brasil	253
2. Colômbia	260
3. Tabuleiro político-religioso nas eleições presidenciais de 2018: Colômbia-Brasil	267
4. Do Ministério da Família: Colômbia - Brasil.....	272
5. Contrapontos e contrastes.....	273
Capítulo VII – Emergência político-religiosa	279
1. Neoconservadorismo	280
2. Radicalização das configurações político-religiosas	284
Resumo dos capítulos	286
Considerações finais.....	287
Referências bibliográficas.....	291

A. Prefácio: Locus social

“A Igreja diz: o corpo é uma culpa. A Ciência diz: o corpo é uma máquina. A publicidade diz: o corpo é um negócio. E o corpo diz: eu sou uma festa” Eduardo Galeano

O processo derivado deste longo e desafiador caminho acadêmico de pesquisa transcende além do conhecimento, da produção e da construção de diversas perspectivas até a confrontação própria de ideias, práticas, usos e costumes operados na linguagem e no agir cotidiano, que instigaram amplas reflexões, desconstruções e a reafirmação de convicções. Minhas inquietações sobre religião e política vêm de longa data e com maior interesse duas décadas atrás. Porém, foi apenas no ano 2016, durante meu mestrado, que minhas instigações sobre o tema tomaram rumos investigativos, nos quais o trabalho de imersão me lembra cada dia sobre o enorme desafio que significa mergulhar nesse universo tão heterogêneo e enigmático. Sincronicamente, esse ano 2016 foi particularmente intenso no que diz respeito ao debate sobre religião e política tanto na Colômbia quanto no Brasil.

Minha proximidade com o assunto da pesquisa atravessou diversas etapas, começando pelo interesse que me suscitou as relações político-religiosas nos países teocráticos. Mas, o impedimento de ter dados observáveis direcionou meu olhar, adequadamente, para meu contexto mais próximo, a cidade de Bogotá, a partir do crescimento territorial de igrejas evangélicas; da conversão de alguns familiares à doutrina pentecostal; e das intervenções de lideranças religiosas no Legislativo. Aquelas situações me geraram perguntas sobre esses vínculos, amplamente questionados e visibilizados pela mídia por serem agentes transnacionais. Não obstante, as evidências dessas relações, na Colômbia, foram mais visíveis para mim quando manchetes, notícias radiais e televisivas, exaltaram os cristãos como agentes significativos na derrota de um dos processos políticos mais importantes para esse país, da aprovação dos acordos de paz entre o governo e a guerrilha, em 2016.

Votei e acompanhei os resultados do plebiscito naquele ano, momento em que era mestranda na Universidade Nacional de Colômbia, cursando Estudos Políticos no Instituto de Estudos Políticos e Relações Internacionais, IEPRI. Naquele momento, meus questionamentos de pesquisa atingiram vários tópicos e interesses que vinham desde minha formação em Relações Econômicas Internacionais e, depois, durante a Licenciatura em Ciências Sociais, com o intuito de encontrar a ponte de diálogo e interface com o fenômeno religioso. Após várias

discussões com professores no mestrado, assim como minha própria curiosidade sobre religião e política, permeada por experiências pessoais de religiosidade, acabei encontrando os campos acadêmicos que interseccionavam meu interesse, além de perceber a importância do assunto para América Latina, por tratar-se de temas relacionados com seus sistemas políticos, econômicos e socioculturais.

Após 2017, durante o mestrado, a possibilidade de fazer intercâmbio acadêmico com a Universidade de São Paulo e estabelecer alguns contatos com o departamento de antropologia na esteira dos estudos da religião, permitiu-me pensar em termos relacionais o elo da religião e da política em perspectiva comparada entre Brasil e Colômbia, que incipiente nesse período, desembocou no posterior aprimoramento do tema.

Apesar da valiosa experiência de pesquisa no Mestrado, senti que o tema precisava de maior aprofundamento, portanto, meu interesse acadêmico passou a tomar uma forma e direção mais precisa quando considerei a possibilidade de ingresso no Doutorado. O resultado favorável do processo seletivo no Programa de pós-graduação em Integração da América Latina, PROLAM, me levou a tomar decisões com prontidão para mudar de país. No meio desse processo significativo de mudança de Bogotá a São Paulo, no final de 2018 e começo de 2019, no meio da adaptação, de resistências e descobertas pessoais, paralelamente, cresceu minha atenção, preocupação e dedicação no recorte da pesquisa, enquanto me debruçava entre arcabouços teóricos, seminários, aulas e leituras sobre o fenômeno religioso. A inquietude sobre a participação do segmento evangélico, no processo de impeachment em 2016, no Brasil, aprofundou meu interesse no tema comparado, cujo entendimento se tornou mais claro mediante aulas com professores da USP, na Antropologia e na Sociologia, de intensas e autônomas leituras e a escuta sobre pesquisas do tema em particular.

Por sua parte, o constante dinamismo do tema e os amplíssimos desdobramentos demandaram muito fôlego e defrontação com ideias que desafiaram cada “arquitetura” de categorias. Assim, a proposta inicial de pesquisa passou por várias modificações visando aprimorar, problematizar e inserir o trabalho em discussões teóricas contemporâneas abrangentes. Durante minha estadia em São Paulo tive a possibilidade de dedicar-me integralmente aos meus estudos, pela primeira vez, como sempre almejei, já que anteriormente a imperativa necessidade laboral e econômica absorviam grande parte da minha cabeça e meu tempo, dividido também com diversos interesses acadêmicos. Nesse lapso, entre mil devaneios, também consegui refletir sobre minha experiência pessoal e a forma de conceber e olhar para a religião, mediante uma ótica mais racional, consciente e informada, já que minhas

aproximações religiosas pessoais anteriores, além de valorizar a religião, consideravam-na apenas como uma cisão entre o secular e o espiritual.

O segmento evangélico de vertente pentecostal e neopentecostal, que abordo na minha pesquisa, é apenas uma amostra do universo religioso e um dos fatores explicativos da presente conjuntura. O desafio é constante no que tange a escutar e entender sua diversidade, na tentativa de ultrapassar a herança cristã ocidental, como prática hegemônica, que em alguns casos nega identidades para afirmar a sua.

Dado o compromisso social com esta pesquisa, seu desenvolvimento apresentou diversos desafios para tecer interlocuções, construir reflexões e subsídios dirigidos a quebrar silêncios e, também, a mobilizar mais esforços para a compreensão do campo religioso, do agir de seus agentes, de sua influência na produção de sujeitos políticos e do grau de repercussão nas liberdades individuais. Portanto, a experiência de pesquisa me permitiu não apenas escrever e dialogar com este texto, mas também vivenciá-lo, já que além de todo o trabalho investigativo ficou também a importante troca cultural, o amadurecimento pessoal e de conhecimento. Isso, claro, sem mencionar as dificuldades como estudante não brasileira e o fôlego que me demandou lidar com cada desafio apresentado para conseguir um bom desempenho acadêmico. No entanto, a riqueza de todo o apreendido superou os impasses ao longo destes anos. E, aproveito este espaço para agradecer profundamente tanto as(os) professoras(es), colegas e amigos que me acompanharam neste trajeto tão significativo para minha vida.

B. Introdução

O ativismo evangélico conservador articula-se com processos macropolíticos através do uso da moralidade normativa por parte de lideranças das maiores igrejas, representando um dos quesitos mais acirrados da política contemporânea. As articulações político-religiosas vistas à distância dos acontecimentos não representam uma novidade, até porque historicamente foram frequentes entre o Estado e a Igreja Católica. Mas, na presente conjuntura regional o que suscita interesse é o impacto do segmento evangélico na disputa de instâncias Legislativas, Executivas, Jurídicas e, principalmente, em entornos eleitorais mediante seu capital simbólico, que serve como palanque para engrenar discursos legitimadores ou não de decisões políticas de alcance nacional.

Neste trabalho, o plebiscito e a queda presidencial são nomeados de macropolíticos pela abrangência nacional e a repercussão regional. Por sua parte, a moralidade refere-se à cristã, especificamente evangélica, de cunho conservador e normativo, atrelada às lideranças das maiores igrejas em cada um de seus países, com ampla trajetória política, que foram protagonistas no plebiscito e na destituição presidencial de 2016.

As seguintes perguntas foram transversais nesta abordagem: o que teve a ver o plebiscito colombiano pela paz com a mobilização de segmentos evangélicos? como se relacionou o impeachment brasileiro com lideranças evangélicas? e, houve razões semelhantes nos dois casos que levaram às lideranças evangélicas a mobilizarem-se a favor ou contra esses processos? Portanto, o tema desta tese “o uso da moralidade religiosa no político: ativismo evangélico conservador nos processos macropolíticos de 2016 na Colômbia e no Brasil” debruça-se sobre a pergunta central de como se articulou esse ativismo com o plebiscito colombiano pela paz e o impeachment brasileiro sob a agência de lideranças evangélicas conservadoras.

A partir dessa pergunta aprimoraram-se os seguintes eixos: i) as pautas e os matizes da mobilização evangélica conservadora, para compreender como a razão evangélica, aparentemente em contrassenso à luz de certas parcelas da população, torna-se coerente para quem esse ativismo está endereçado; ii) o uso da moralidade religiosa como interface entre decisões de abrangência nacional e o ativismo evangélico, para compreender seu poder

mobilizador; e iii) as repercussões dessa tríade na reacomodação de forças no Estado, bem como os contrastes e contrapontos desse ativismo nos dois países.

O intuito desta abordagem foi vasculhar sobre a potência, a ingerência e a dimensão da mobilização de líderes evangélicos a partir da análise de seus interesses. Uma primeira trilha de aproximação a esses interesses era a questão da política partidária por estar atrelada aos valores e à ideologia das direitas e a interesses corporativos. Porém, esse ponto, apesar de ser tratado neste trabalho, era de difícil tratamento como eixo central, porque seus interesses estão salvaguardados na liberdade democrática e nas teologias, tanto da prosperidade quanto da dominação, que os evangélicos praticam, bem como na luta terrenal para levar valores à política e, desse modo, diminuir problemas de corrupção e de imoralidade.

Outro ponto que atrelava o ativismo evangélico a esses processos políticos, mesmo sendo uma pauta permanente, embora traduzida de uma linguagem religiosa para uma secular, era a moralidade. Esta apresentou-se com uma categoria de análise para ser abordada mais objetivamente. Desse modo, ela tornou-se a grande ponte relacional e, em consequência, o alicerce principal deste trabalho, não apenas por ser rastreável e permanente nos discursos evangélicos, mas porque foi o cerne das campanhas contra o plebiscito e a favor do impeachment por parte de líderes evangélicos.

Nesse sentido, mais do que a moralidade *per se* era seu uso como ponte simbólica, política, cultural e, em decorrência, de grande capacidade mobilizadora, ancorada não apenas a religiosos, mas à esmagadora maioria de segmentos sociais que são conservadores. Porém, não era só isso, já que várias questões estavam envolvidas. No caso colombiano, líderes evangélicos se posicionaram como vítimas do conflito armado, enquanto “cristãos perseguidos”, e como garantidores do processo de paz.

Essa posição permitiu-lhes aos evangélicos impulsionar suas já fermentadas ideias anticomunistas, contra todo tipo de esquerdas e contra o que denominam “ideologia de gênero”. E, nesse contexto, foi promovida a pauta moral. No caso colombiano, porque os acordos inseriram o enfoque de gênero, e no caso brasileiro pelo já despontado proselitismo antipetista atrelado a pautas progressistas. No fundo, os dois casos tinham em comum a rejeição dos presidentes da época, que vislumbravam certa posição progressista. Cabe mencionar que os agentes e interesses envolvidos nesses processos foram variados mas, pelo recorte de pesquisa, foca-se nas pautas do segmento evangélico.

Temas relacionados com as liberdades de gênero e das sexualidades, que aparentemente não apresentam associações diretas e claras com fatos tais como as negociações de paz entre a guerrilha e o governo colombiano, ou com o pedido de destituição presidencial brasileiro, os segmentos religiosos e conservadores capitalizaram as sensibilidades em torno desses temas para torná-las ameaças ao bem-estar e à preservação da família e da nação.

Os próprios processos de modernização, secularização e laicidade no Brasil e na Colômbia refletem, entre outras variáveis, a concorrência entre a razão religiosa e o afeto secular, isto é, de um lado, o acirrado posicionamento de expressões religiosas na esfera pública pautando concepções absolutas e binárias em torno do corpo e da diversidade sexual e, de outro lado, a reivindicação da democratização sexual, da secularização moral e do respeito pelas liberdades individuais não hegemônicas. Essas controvérsias inerentes ao político passam a ser problemas públicos na medida em que a coexistência das diferenças se tramita sob a criação de inimigos internos a serem combatidos, valendo-se de posições públicas consideradas democráticas para convocar, apoiar ou rejeitar processos políticos.

No meio de crises institucionais, existenciais e de segurança, o capital religioso adquire forte apelo para diversas camadas sociais e, ao mesmo tempo, para as lideranças evangélicas torna-se um recurso político a ser mobilizado, para dotar de legitimidade a tomada de decisões partidárias. No momento contemporâneo, as lutas pelo reconhecimento de direitos se juntam com aquelas demandas históricas de distribuição, que questionam as formas de construção do Estado, em momentos de transição, que põem em discussão os tradicionais valores conservadores perante diversas formas de viver.

Apesar da diversidade dos segmentos evangélicos conservadores, podem-se estabelecer traços semelhantes na sua mobilização desde e para o Estado, ou às vezes como concorrentes. O contraste e contraponto entre o Brasil e a Colômbia perante os processos macropolíticos de 2016 colocam vários desafios na compreensão da política contemporânea no que tange às formas de fazer política e a seus diversos agentes. Alguns casos da representação evangélica colombiana são: Claudia Rodríguez de Castellanos da *Misión Carismática Internacional* (MCI) em coalizção com partidos políticos tradicionais de direita como o *Centro Democrático* e *Cambio Radical*, Carlos Alberto Baena da *Iglesia Ministerial de Jesucristo Internacional* (IDMJI) e seu partido político *Movimiento Independiente de Renovación Absoluta* (MIRA).

Alguns casos dessa representação evangélica conservadora brasileiras são: Marco Feliciano pastor da igreja Avivamento, ligada à Assembleia de Deus (AD), filiado ao Partido

Social Cristão (PSC) até 2018, a Podemos até 2019, a Republicanos até 2020 e desde 2021 ao Partido Liberal (PL); Eduardo Cunha da AD e filiado ao Partido Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) até 2022, e ao Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) no presente; Silas Malafaia da AD, e Edir Macedo da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) vinculado no presente ao partido Republicanos. Seu traquejo político lhes permite fazer acordos programáticos em entornos eleitorais, que para o caso brasileiro tem sido à direita e à esquerda, enquanto na Colômbia apenas à direita.

As religiões públicas, colaboradoras do Estado, desafiam os aparentes cânones fronteiriços entre o público e o privado, entre o Estado e a Igreja, e entre religião e política. A vertente evangélica de cunho neopentecostal surgiu, na Colômbia e no Brasil, atrelada a formas de fazer política, produzindo não apenas sujeitos religiosos, mas também formando sujeitos políticos, que desde seus púlpitos, desde instâncias estatais ou desde as duas, se consolidam como importantes agentes na contenda política, com capacidade de coadjuvar na movimentação do tabuleiro político e, em decorrência disso, redefinir relações de força.

Os processos de laicidade mostram-se em descompasso com os da secularização. A separação entre Igreja e Estado é um princípio constitucional, que na prática funciona de forma cooperativa, especialmente, com as religiões de matriz cristã. Essa cooperação emerge do reconhecimento da religião por parte do Estado, porém, nem todas as religiões contam com essa prerrogativa para agir conjuntamente, mediante aliança ou acordos programáticos. As alianças que se evidenciaram em 2016 apontaram o caminho para sua reacomodação nas eleições presidenciais de 2018.

Na América Latina, o crescimento numérico e de poder do segmento evangélico evidencia-se nas últimas cinco décadas, através de igrejas nacionais espalhadas pelo mundo, que almejam capital simbólico, político e econômico para negociar na política partidária. Baseadas na ideia de disputar o lugar histórico de privilégio da igreja Católica inseriram elementos tecnológicos, de comunicação e toda uma estrutura de modernização, em termos logísticos, de performance e de linguagem secular. Especificamente, a vertente neopentecostal, desde os anos 1980, começou uma ruptura teológica da contradição igreja-mundo, ou espiritual-material, pregando a proximidade do reino de Deus na Terra e a validação pela aquisição de bens e riquezas materiais pelo fato de não interferirem na vida religiosa, segundo a doutrina do domínio.

As motivações evangélicas com fins políticos foram duas: o aumento dos fiéis e a mudança ideológica das novas igrejas com relação ao mundo e ao papel dos crentes na política (GUADALUPE, 2017). Além disso, a Teologia da Prosperidade enquadrou-se nas camadas mais carentes que perante uma sociedade mais globalizada, capitalista e desigual viram a possibilidade de mobilidade social mediante esforço espiritual, já que o hoje e o agora são parte do Reino de Deus na Terra.

As igrejas evangélicas-neopentecostais acolhem a população carente das periferias na tentativa de preencher a ausência estatal. A formação de sujeitos políticos também coadjuva nesse crescimento e influência, já que através de pedagogias focadas nos jovens canalizaram essa parcela que, em certos momentos, não era tão visibilizada na Igreja Católica. Assim, a inserção das maiores igrejas nos processos de modernização e transnacionalização facilitaram a adesão da população mais atuante e engajada com novas formas de religiosidade e participação política.

A emergência de partidos políticos de base evangélica ou em coalizão com partidos tradicionais conservadores mostra o trabalho de visibilidade e de estar nos lugares de decisão. O vetor econômico atrelado doutrinariamente à Teologia da Prosperidade veiculou sua justificativa de mobilidade social e enriquecimento no caso das lideranças, que conseguiram passar fronteiras geográficas e se estabelecer em todos os continentes, almejando poder e influenciando nas decisões relevantes nos seus países de origem.

O uso da moralidade religiosa normativa funciona como ponte entre o ativismo evangélico conservador e os processos políticos, embora não seja a única pauta ou capital discursivo da mobilização, mas é a mais visível, para legitimar ou deslegitimar decisões nacionais, dependendo também dos interesses em jogo.

Essa moralidade como interface que mobiliza tanto interesses políticos das lideranças evangélicas quanto os padrões de sociabilidade da população, por meio de campanhas que visam engrenar tradição, família, propriedade e produzir linguagens políticas de direita, torna a razão evangélica coerente para quem está encaminhado esse ativismo. Nos acordos de paz estavam comprometidas pautas de reconhecimento, mas sendo a guerrilha uma das partes desse processo ela foi considerada desmerecedora nessas negociações e associada à tão rejeitada esquerda pela direita partidária.

O desenvolvimento deste tema é de importância para América Latina, e outras regiões, dadas as múltiplas nuances que envolvem o campo político-religioso e os embates na arena

pública a partir da mobilização de pautas morais. Contudo, a questão não se trata de uma mera instrumentalização de pautas, por parte das maiores lideranças evangélicas no político, mas da necessidade de olhar para essas formas de fazer política e como essas mobilizações conseguem redefinir forças, coadjuvando os contornos eleitorais na política partidária.

Esse desafio envolve processos de secularização e laicidade, de modernização e daqueles ancorados na política tradicional, em perspectiva comparada, para identificar problemas comuns em contextos diferenciados da América Latina, bem como as consequentes tensões e transformações que trazem os embates nesse campo. Além disso, essas reacomodações de força se gestam gradualmente para configurar fenômenos de maior alcance e impacto.

Processos macropolíticos

Era 12 de outubro de 2016 e, por volta das dezessete horas, a mídia colombiana alertava sobre o fechamento dos pontos de votação e se preparava para informar os resultados do plebiscito, considerados decisivos para os acordos de paz entre as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia Exército do Povo (FARC-EP) e o governo do presidente Juan Manuel Santos. Os acordos permitiriam o cessar-fogo por parte desse grupo insurgente em troca de status político. O plebiscito teve como intuito a consulta popular para votar pelo sim ou pelo não na aprovação dos acordos. O senso comum apontava à ideia de que nada impediria um retumbante sim no escrutínio. Para um segmento dos votantes não importou o deslocamento no característico tráfico bogotano para manifestar a disposição de procurar uma mudança no país, através do mecanismo de participação cidadã, que abriria uma das portas para a paz colombiana no que tange ao conflito armado.

A ansiada decorrência das votações, cujo começo indicava uma vitória pelo SIM, pouco a pouco foi apagando o sorriso dos mais otimistas, que com ceticismo olhavam para a vitória do NÃO. O resultado obedeceu em parte a uma prévia campanha pelo Não aos acordos, encabeçada pelo ex-presidente Álvaro Uribe Vélez. O último informe transmitido, que garantiu a conquista pelo Não no plebiscito, teve em destaque a participação de uma parte do segmento evangélico, que até esse momento, passou sem maior distinção nas manchetes e nas ponderações de analistas locais e internacionais, bem como de alguns cientistas sociais.

Logo, essa decisão tão importante para o país, disputada nas urnas, consumiu páginas e páginas na mídia e afinou a tinta de especialistas, dentre outras causas, se perguntando sobre a relação entre o processo de paz e os evangélicos. Com a vitória, os líderes das maiores igrejas do país apoiadoras do NÃO ratificaram seu posicionamento na esteira do que consideraram acordos com temas que constituíam uma ameaça para a integridade da família. A campanha pelo NÃO envolveu um conglomerado de organizações contando com a participação de igrejas como a MCI dirigida pela pastora e senadora Claudia Rodríguez de Castellanos.

O partido MIRA, criado pela IDMJI, votou a favor do SIM. A exposição de motivos proferida pela camada evangélica do NÃO, sintetizou-se na intervenção da senadora Claudia Rodríguez, em torno da ideia de se considerarem vítimas do conflito armado e contrários ao avanço da “ideologia de gênero” promovida nos acordos pela paz.

Nos dias seguintes ao plebiscito, a mídia colombiana postou manchetes do tipo: “*Plebiscito por la paz: el decisivo voto de los evangélicos*”, “*Triunfo del No: el poder de los cristianos*”, e “*El voto evangélico, clave en la victoria del no en el plebiscito*”. A mídia deu visibilidade a esse segmento pela participação inegável numa das decisões políticas mais importantes para o país. A mobilização e participação dessas lideranças no interior de suas igrejas e através dos seus braços políticos deslocaram o tabuleiro político alinhado à direita partidária.

Figura 1- Mídia eletrônica destaca a Claudia Rodríguez no plebiscito



Esta pastora evangélica y senadora por Cambio Radical, encabeza junto a su esposo César Eduardo Castellanos la iglesia Misión Carismática Internacional, que agrupa a 200 mil fieles en el país y que fue ficha clave en el triunfo del No en el plebiscito.

Claudia Rodríguez de Castellanos
Senadora Cambio Radical

Fonte: Mídia eletrônica colombiana “La silla vacía”¹

Manchetes como a anterior foram recorrentes na mídia colombiana destacando a participação de lideranças evangélicas tais como Claudia Rodríguez da MCI. Dentre as hipóteses divulgadas na época, sobre o que poderia ter motivado a alguns líderes evangélicos a

¹ <https://lasillavacia.com/quienesquien/perfilquien/claudia-rodriguez-de-castellanos>

participar na campanha pelo Não, duas foram recorrentes. A primeira delas, veiculada nas mídias, foi a de que os acordos continham um subtexto que afetava os valores familiares e apoiava uma opinião em torno do gênero e das sexualidades. Note-se que, meses prévios ao plebiscito, a ministra de educação da época, Gina Parody, foi acusada de realizar uma “colonização homossexual” o que pouco a pouco foi desencadeando maior desconforto na extrema-direita e com maior agitação depois da aprovação do matrimônio igualitário naquele ano de 2016. Portanto, o contexto social e político se reverberava com múltiplas informações e campanhas.

A segunda hipótese colocou sobre a mesa a discussão da dimensão do poder das igrejas evangélicas nas decisões públicas mais importantes do país. Logo após, com os resultados do plebiscito reconstruiu-se o debate em torno da influência dos evangélicos, seu poder de decisão, sua capacidade de mobilização e sua politização, uma vez que conseguiram estrategicamente vincular e articular pautas morais com o processo de paz. Nesse debate, as projeções elencaram às lideranças evangélicas como significantes atores políticos, cujo impacto, suposto para alguns e real para outros, foi considerado chave nos rumos da política.

Aquelas manchetes que postaram, na capa dos jornais, os evangélicos se mobilizando politicamente não eram exclusividade da Colômbia. O Brasil nesse ano de 2016 também passou por um decisivo processo político, cujo protagonismo evangélico auxiliou os consequentes rumos partidários. O processo de impeachment da presidenta Dilma Vana Rousseff foi multicausal, porém, a Bancada Evangélica no Legislativo e lideranças religiosas proselitistas tiveram uma mobilização significativa nas pautas, além das instâncias Legislativas que visavam votar esse processo. Um dos diversos eixos do processo esteve relacionado com o descontentamento de camadas evangélicas e conservadoras frente a pautas progressistas alinhadas com o discurso da “ideologia de gênero”, que permeou a campanha a favor do impeachment.

A votação na destituição presidencial por parte da Frente Parlamentar Evangélica no Legislativo brasileiro foi praticamente unânime. O momento de voto foi acompanhado por curtos discursos dos deputados argumentando valores como a fé, a família e a vida como apoio ao impeachment. Por outra parte, nas nuances das clivagens político-partidárias, a base eleitoral de lideranças religiosas foi dinâmica de acordo a seus interesses e aos acordos programáticos que estabeleceram com outros agentes políticos. No caso do líder da Igreja Universal do Reino de Deus, IURD, Edir Macedo “já figurou tanto como cabo eleitoral de Dilma quanto como defensor de seu impeachment” (PRANDI; CARNEIRO, 2018). De outro lado, o presidente da

Câmara dos Deputados da época, Eduardo Cunha, membro da igreja Assembleia de Deus, presidiu e apoiou o processo a favor da saída da presidenta Dilma. Eduardo Cunha mostrou-se na cena política no governo de Fernando Collor de Mello, nos anos 1990,² como presidente da Telerj (Telecomunicações do Rio de Janeiro S/A), estatal telefônica, outro momento de instabilidade das relações políticas³.

O Partido Social Cristão (PSC), com proximidade à igreja Assembleia de Deus, teve dez votos favoráveis e zero votos contrários⁴. O partido Republicanos (antigo PRB), associado à IURD, teve vinte dois votos a favor e zero contra. Posição que através de seu presidente Marcos Pereira, bispo dessa igreja, anunciou que os vinte dois deputados do partido seguiriam a orientação de votar favoravelmente ao impeachment⁵.

Apesar das divergências no interior do segmento pentecostal e neopentecostal em relação às pautas, próprias da sua heterogeneidade, a votação foi homogênea, para o caso do impeachment, o que favoreceu o processo. No caso da Colômbia o segmento teve votação heterogênea, porém, majoritariamente contrária ao plebiscito pela paz. Por tanto, nos dois processos os resultados foram favoráveis às campanhas e mobilizações do segmento pentecostal, agitadas pelas maiores igrejas evangélicas e seus braços políticos. A seguinte

² Nos anos 1990, no Brasil, houve uma série de políticas de privatizações de grandes estatais, contribuindo para muitas das turbulências econômicas do período. No Governo Collor e seu plano econômico, assistiu-se a uma ruptura econômico-política que marcou definitivamente a trajetória do desenvolvimento do Brasil na década de 1990. Observou-se uma profunda mudança nos rumos da acumulação de capital sob determinação da chamada estratégia neoliberal de desenvolvimento.

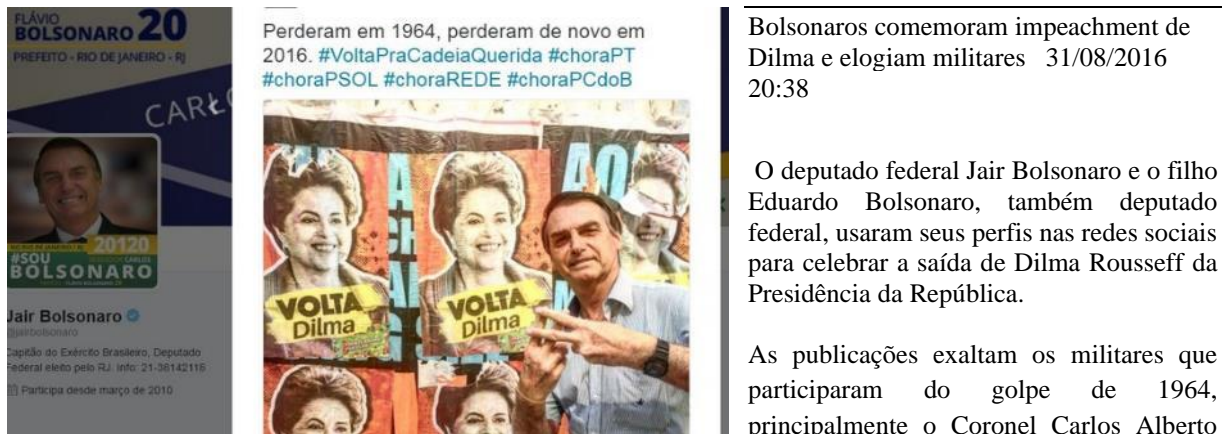
³ “A perda de autonomia e de poder decisório por parte do Estado Nacional é uma opção política e não uma derivação mecânica e irredutível das mudanças nas estruturas do modo de produção capitalista em seu processo de globalização. No fundo, as ações do Estado se ampliam, mas obviamente no sentido da regulação para a transferência do fundo público em proporção crescente para o financiamento do setor privado, vis a vis à reprodução da força de trabalho. Parece que as consequências mais imediatas da implantação de tal estratégia no Brasil são: 1) crescimento do desemprego estrutural e conjuntural (segundo dados do próprio IBGE o Brasil ocupa a segunda posição no mundo em maior índice de desemprego); 2) eliminação de parcela considerável da indústria de capital nacional, via falências ou incorporações; 3) desarticulação ou destruição do chamado setor produtivo estatal via privatizações; 4) crescimento do déficit público a patamares comprometedores da própria estratégia; 5) crescimento da dependência externa em função do crescimento do déficit em contas correntes (oriundo agora do déficit comercial estrutural que se somou ao histórico déficit na conta de serviços característico de países subordinados); 6) manutenção das profundas desigualdades sociais e regionais, tais como níveis intolerantes de concentração da propriedade e da renda; 7) redução dos gastos sociais nas áreas prioritárias que atingem a maioria da população tais como saúde, educação, transporte urbano e moradia, em função do ajuste dos gastos públicos, que via de regra devem ser usados para o ajuste de rota em direção à propalada “modernização” do parque produtivo como necessidade da nova agenda competitiva” (GENNARI, 2002, p.43).

⁴ <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2016-04/impeachment-de-dilma-saiba-como-votou-cada-um-dos-partidos-na-camara>

⁵ Ibid.

manchete exalta a participação no impeachment, de quem mais tarde seria o presidente do Brasil.

Figura 2- Comemoração do impeachment



Brilhante Ustra, torturador de Dilma durante a ditadura, e falam da derrota daqueles que consideram comunistas e socialistas.

Fonte: O Globo notícias⁶

O impeachment visibilizou as clivagens político-partidárias, cujos protagonistas foram militantes de direita, como mostrou a anterior manchete, que focou na celebração que Bolsonaro fez da saída de Dilma. Dois eventos de transcendência política para o Brasil e para a Colômbia, em 2016, tiveram em comum a mobilização e participação de camadas do segmento evangélico em aliança com as direitas políticas, apoiando processos permeados por pautas morais ancorados à “ideologia de gênero”, que exacerbaram as discussões no que tange à educação sexual nas escolas, à família e aos valores tradicionais. Cabe mencionar que várias camadas com suas próprias pautas apoiaram o processo sem, necessariamente, comungarem com os mesmos interesses conservadores do segmento evangélico.

Portanto, esses dois processos não são casos afastados na América Latina, muito pelo contrário, têm denominadores comuns atrelados à capacidade de mobilização, ao capital financeiro, ao poder político, à linguagem e tecnologias de poder das maiores igrejas pentecostais e neopentecostais para acionar discursos constitutivos de um modo de pensar e de agir.

⁶ <https://blogs.oglobo.globo.com/nas-redes/post/bolsonaros-comemoram-impeachment-de-dilma-e-elogiam-militares.html>

O uso da moralidade religiosa no político: formulando um problema

Para introduzir a proposta analítica que sugere pensar o uso da moralidade religiosa no político como problema público, na medida que mobiliza agentes, pautas e coadjuva na reacomodação de forças no Estado, parte-se da indagação sobre a formação de sujeitos políticos no interior das igrejas que partem para a mobilização pública. Portanto, torna-se imprescindível localizar num primeiro momento o conceito de religiões públicas no momento contemporâneo. Nas últimas décadas, cresceram aceleradamente em número e poder sujeitos e agências religiosas acionando discursos com relação aos direitos humanos, à família, bem como à disputa ideológica sobre como deveria ser dirigida a sociedade política e economicamente. Cabe frisar que faz sentido discutir a noção de minoria e maioria dentro da democracia, enquanto acesso e participação. Sujeitos e agências religiosas cristãs se constroem como vítimas, mas também como sujeito de direitos, que por vezes se enquadram como maioria, outras como minoria.

Portanto, um deslocamento heurístico importante é entender que as religiões não se produzem no privado, mas como públicas, já que consideram a presença de agentes cuja própria ontologia aciona linguagens, condutas e tecnologias que constituem o público. Seu agir sai do propriamente religioso para se mobilizar nas diferentes organizações estatais, mas acomodando-se com pautas morais inseridas como discursos seculares. As religiões convergem paralelamente com os campos econômico, educativo, cultural e político.

Não obstante, a separação da religião de outros campos como o político é contraproducente para a democracia, mesmo que os discursos e práticas religiosas possam ser censuráveis de acordo com os princípios liberais democráticos, mas não porque sejam religiosos por si mesmos (CASANOVA, 2011). Um dos recortes importantes para destrinchar a religião é a família. Esta categoria tem sido um dispositivo de poder, que aciona embates políticos. A religião tem desenvolvido um papel fundamental não apenas nas confrontações bélicas, mas nas lutas simbólicas que procuram reconhecimento e respeito em uma cultura já que, como ponderaram Durkheim e Weber, a religião apresenta-se como conhecimento e teoria que pretende dar significado à natureza e à existência humana (BELTRÁN, 2019).

Para Fukuyama (2012) há um paradoxo entre a rigidez dos valores religiosos e as mudanças sociais, dado que os primeiros não se desenvolvem ao mesmo ritmo que as questões econômica, tecnológica e política e, desse modo, esses valores vão ficando defasados para orientar a sociedade, o qual pode acarretar o colapso das instituições sociais que têm sido

legitimadas por meios religiosos. Um exemplo disso são os direitos à diversidade sexual, questionados desde os valores tradicionais, baseados em estruturas binárias.

No Brasil e na Colômbia as denominações que compõem o segmento evangélico, de vertente pentecostal e neopentecostal, oferecem uma teia complexa de múltiplas práticas, linguagens, desempenho e marcadores sociais da diferença, que geram sujeitos políticos visíveis nas disputas pela reivindicação dos seus imaginários e representações sociopolíticas de mundo, outorgando sentido às moralidades normativas. As lideranças religiosas legitimam sua autoridade política como um dom vindo dos deuses em vista que praticamente todos os Estados recorreram a alguma religião para se legitimar (FUKUYAMA, 2012).

A trajetória percorrida pelos evangélicos passou de árida a fértil em termos políticos, já que a diferença das atuais circunstâncias, no começo do século XX seu poder e ação se limitavam ao sucesso dos ocasionais aliados políticos. “Como consequência da influência norte-americana e do mesmo pentecostalismo local se estabeleceu uma posição maniqueísta da relação igreja-mundo, o celestial com o terreno e o espiritual com o material” (GUADALUPE, 2018, p.110, tradução nossa).

Não obstante, cabe mencionar que o Ocidente construiu a religião para criar uma linguagem de poder diferenciada, e uma ideia do público e do privado, mas não existe uma separação clara e delimitada entre os dois (ASAD, 1983). O Ocidente configurou uma tecnologia reconhecedora de religião afastada de outros campos, que a enquadrou teoricamente no privado, o que levou a que a religião precise justificar-se constantemente sobre sua participação em outros campos sociais. As pautas que as religiões públicas promovem, como a neopentecostal, são, entre outras, a disputa pelos direitos humanos cujo posicionamento representa uma tecnologia gestora de pós colonialismo, gerando resistência por parte de não religiosos por considerarem uma porta para regulação das liberdades individuais.

As religiões mais do que produzir religiosos produzem sujeitos políticos (TEIXEIRA, 2018). A construção desses sujeitos políticos visa seu engajamento em entornos eleitorais, bem como nas diversas campanhas às que aderem suas lideranças. As maiores igrejas neopentecostais dispõem de dispositivos que vão desde doutrina até estudos bíblicos, visitas de líderes políticos aos púlpitos e propaganda política, que enquadram demandas religiosas em quesitos de tipo político e econômico. Esse enquadramento outorga sentido a determinadas representações de mundo, da família, do corpo, das sexualidades e dos costumes.

Desse modo, a moralidade religiosa torna-se problema público na medida em que o adversário, na contenda política, passa a ser inimigo, sendo demonizado, o qual impede o debate democrático, já que envolve afetos transcendentais que não atingem à sociedade por completo e reproduz a ideia do outro não normativo como desmerecedor de cidadania, tornando-lhe objeto de oposição e disputa nas decisões políticas nacionais.

Reacomodação de forças

Os casos de impeachment e plebiscito não finalizaram após seus resultados. As consequências estenderam-se até o presente, passando pelos entornos eleitorais de 2018 e 2022 como parte das peças que vinham se engrenando em torno do crescimento global de grupos conservadores extremistas e à direita, em conexão com linguagens e setores religiosos. Embora se tenha gestado o protagonismo evangélico desde muito antes, nesses dois processos ele teve sua reverberação. Um dos intuitos deste trabalho consiste em mostrar os desfechos e efeitos na política nacional, a partir da agência de lideranças evangélicas e posterior reacomodação de forças em áreas governamentais.

Desse modo, pretende-se analisar o fortalecimento e ingerência do ativismo evangélico conservador no cenário político tanto nacional quanto internacional e compreender os alcances e os novos elementos, que vão sendo inseridos nos embates políticos, cada vez mais acirrados. A passagem de adversário político a inimigo enquadra a política atual, que desaguou na extrema-direita neoconservadora. O fermento, em 2016, do que já vinha se apresentando na Colômbia e no Brasil e o alargamento desse impacto até o presente, aprimora-se na última parte deste texto. Entretanto, deve-se notar que, há um crescimento das forças populares e sociais por demandas e por pautas modernizadoras de hábitos e questionadoras de valores conservadores. Esse movimento da sociedade, atribuído aos setores democráticos e mais progressistas, é a outra face desse espelho, um outro elemento “provocador” da reação conservadora. E, nessa confluência, também, percebe-se um crescimento de mobilizações de parcelas de evangélicos, ora progressistas, ora conservadores apenas no moral, que não se sentem representados no ativismo evangélico das maiores lideranças, toda vez que promovem posicionamentos extremistas.

Cuidados e procedimentos metodológicos

Dada a heterogeneidade do segmento evangélico torna-se abordá-lo como comunidade, que compartilha as mesmas práticas religiosas, as pautas mobilizadoras e os modos de fazer política. Neste trabalho analisam-se as lideranças, grosso modo, de quatro das maiores igrejas na Colômbia e no Brasil, que engrenam os desdobramentos das relações político-religiosas. Essas igrejas com ampla trajetória política mobilizaram-se ativamente nas campanhas contra o plebiscito e a favor do impeachment. As igrejas colombianas MCI e suas alianças partidárias; a IDMJI e seu partido político MIRA; bem como as igrejas brasileiras IURD e o partido político Republicanos; a AD e o PSC.

Não obstante, as lideranças dessas igrejas analisadas, embora sejam das maiores, constituem apenas uma amostra do universo cristão, que não representa os evangélicos no geral em termos políticos, já que há denominações não alinhadas com o conservadorismo ou politicamente com as direitas, e sim atreladas a movimentos sociais com intuítos desligados de pretensões eleitorais.

Levando em conta que houve diversos eixos e agentes que contornaram estes processos, o recorte temático se centrou apenas em duas lideranças colombianas e duas brasileiras, com suas respectivas igrejas e partidos políticos, bem como o uso da moralidade que elas fizeram, e o recorte temporal focou em 2016, por ser o momento decisivo das campanhas contra o plebiscito e a favor do impeachment, mas isto requereu recuperação histórica e conjuntural para compreender esse período.

A análise qualitativamente comparada priorizou a abordagem das pautas morais de defesa dos valores hegemônicos, as mutações discursivas entre o secular e o religioso, alinhadas com a Teologia da Prosperidade, o desenvolvimento de pedagogias que frisam à visibilidade do sujeito e os acordos programáticos na política partidária para o combate à corrupção, atrelados aos capitais simbólico e financeiro dessas organizações religiosas, que tornam-se o meio político para alcançar a sociedade como um todo.

Não se pretende pensar as igrejas ou as religiões a partir de uma concepção teológica de mundo indagando sobre crenças, fé, ou escolhas espirituais, mas sim pensar o uso político da moralidade religiosa normativa atrelada a formas de fazer política de organizações religiosas, enquanto produtoras de sujeitos políticos que disputam o Estado, movendo o tabuleiro eleitoral na política partidária bem como o campo jurídico e econômico.

As perguntas que fizeram parte constante ao longo do trabalho foram variadas, entre elas se destacam as seguintes: i) na atualidade, como se expressa a religião como constituinte e

constitutiva do público? ii) quais as causas e consequências do uso da moralidade religiosa no político? iii) a força política das lideranças evangélicas é hegemônica no Legislativo e no Executivo? iv) quais as variáveis estruturais e conjunturais que levaram ao auge dessas lideranças como agentes transnacionais? v) quais as semelhanças e traços diferenciais nas mobilizações de pautas morais no Brasil e na Colômbia? vi) qual a relação entre moralidade religiosa e processos macropolíticos? vii) o Brasil representa um modelo político-religioso para a Colômbia? viii) em matéria de moralidade religiosa e contraponto à democratização da política sexual, as religiões de matriz cristã tendem a se fortalecer ou são embates prévios à secularização da moral? ix) o uso da moralidade religiosa no político faz parte apenas dos antagonismos próprios da democracia? x) por que valores democráticos como respeito e liberdade individual são pautados como ameaças para legitimar ou deslegitimar processos políticos valendo-se de instâncias democráticas?

A hipótese geral que orientou a presente tese salientou o uso da moralidade religiosa normativa como articuladora entre o ativismo evangélico conservador e os processos macropolíticos, na medida que contrapõe a existência das diferenças entre as liberdades individuais, para legitimar ou deslegitimar decisões de abrangência nacional. Nesse sentido, o objeto deste trabalho se debruça na intersecção entre ativismo evangélico conservador, processos macropolíticos e moralidade religiosa.

Outra consideração feita na abordagem do trabalho foi pensar numa hipótese de contraponto. Assim, este trabalho, embora não tivesse como finalidade comprovar hipóteses, contemplou os processos multicausais político-religiosos e a forma como eles se expressam no momento contemporâneo. Isso auxiliou para pensar numa hipótese oposta, que constantemente contrastasse o grau de relevância das colocações e dos argumentos nas análises. Essa hipótese considerou concretamente que: embora seja importante o agir pentecostal e neopentecostal no político, em especial em entornos eleitorais, e o uso da moralidade normativa funcione como cimento em decisões de alcance nacional, não é o suficiente para ser decisivo e afetar estruturalmente a política, almejando o monopólio do Estado ou definindo políticas públicas, e ainda menos gerando mudanças nos sistemas políticos do Brasil e da Colômbia, afastando-se de tecnologias pós-coloniais e interesses particulares.

Essa hipótese de contraponto poderia se enquadrar nas limitações marcadas pela participação e ação política, econômica e jurídica de outros agentes religiosos e não religiosos, não representativos, que também disputam a sociedade como um todo. A linha de raciocínio que, no final, levaria a confirmar esta hipótese é que as lideranças evangélicas, apesar de sua

influência política corporativista, não conseguem impactar o nível político e jurídico porque apesar de contar com o solo fértil do conservadorismo, outros segmentos sociais que reivindicam seus direitos tomam força gradualmente e formas autoritárias não teriam mais cabimento na construção democrática do Estado e da sociedade e, nesse sentido, poder-se-ia inferir que no plebiscito os evangélicos foram uma cota importante, mas não decisiva. Para o impeachment de 2016, apesar de a bancada evangélica ter votado quase em bloco, esse processo passou porque outros segmentos tinham interesse em deslegitimar o PT, aproveitando seu desgaste por conta das acusações de corrupção que gerou insatisfação em várias camadas, para trazer de volta a direita conservadora ao poder. Isso significa que, como segmento, além de heterogêneo, não consegue resultados estruturais, mas representa um peso significativo na política partidária quando outros segmentos se alinham com base em interesses semelhantes.

Por outro lado, um primeiro desafio metodológico foi adotar uma postura que permitisse controlar o olhar sociológico que se atribui de antemão às religiões e seus interlocutores. Distanciar-se das fronteiras ideológicas do lugar da religião demanda um trabalho importante na abordagem das formas como se expressa no momento contemporâneo. Por outra parte, tomar distância do conceito “fiel” como aquele que pertence cegamente a uma igreja e a obedece incondicionalmente, auxilia para pensar o religioso como constitutivo e constituinte do público, cujos agentes religiosos se produzem e se formam como sujeitos políticos com identidades heterogêneas. Outro recurso foi perseguir a ideia de que o conservadorismo não é apenas inerente ao segmento evangélico e nem todo o segmento é conservador, bem como debruçar nos arcabouços tanto da religião como de seus agentes em termos políticos, de organização, de pautas e de mobilização, mas não entrando em questões de fé, de crença, nem espirituais.

Os eixos que interseccionam este trabalho tais como moralidade religiosa normativa, processos macropolíticos (impeachment e plebiscito), ativismo conservador, coexistência das diferenças, se configuram através, entre outras, de categorias e conceitos centrais como religião pública, o secular, sujeitos políticos, gênero, família, relações de força e formas de fazer política.

Por outra parte, o desenvolvimento desta pesquisa reuniu dados observáveis a partir do trabalho de campo no Brasil e na Colômbia. Revisões bibliográficas, com base em categorias tais como evangélico, política e América Latina, foram conformando as aproximações iniciais a levantamentos teóricos que, em seu momento, fizeram parte de trabalhos apresentados em algumas aulas. O acompanhamento à imprensa eletrônica (jornais) forneceu material

significativo para extrair alocações de lideranças evangélicas, que de outra forma são de difícil acesso, já que seu hermetismo dificulta conceder entrevistas.

Os jornais brasileiros Folha de São Paulo, o Estadão, Uol, o Globo, foram consultados entre 2019 e 2022 mediante critérios de pesquisa como impeachment 2016, bancada evangélica e mobilização evangélica. Os resultados foram filtrados por período, priorizando 2016. Jornais colombianos digitais tais como *El Tiempo*, *El Espectador*, *La República* e *La Silla Vacía* também foram consultados com os critérios de pesquisa: plebiscito pela paz, cristãos na política, pautas morais, MIRA e Claudia Rodríguez de Castellanos.

A análise documental se desenvolveu mediante uma base de dados, de elaboração própria, em princípio com cem autores, de todos os continentes, que trabalharam, grosso modo, religião e política, bem como os dados bibliográficos de suas obras. A leitura dos cinquenta primeiros autores forneceu uma base teórica e de análise inicial para construir algumas ideias sobre o fenômeno religioso. Essa aproximação ajudou no recorte do objeto de estudo e, em consequência, no filtro do resto de autores e trabalhos mais próximos a esse recorte. Com relação às entrevistas, estas foram um intuito perseguido desde o começo da pesquisa, porém dado o hermetismo e falta de resposta de lideranças evangélicas não foi possível obter mais do que um questionário por parte do partido político MIRA, porém valioso para compreender suas razões políticas.

A categorização da informação e a organização bibliográfica se realizou mediante o gestor de referências Zotero, já que é um programa multiplataforma que guarda, cataloga, recopila, cita e sincroniza a informação consultada e referenciada no texto.

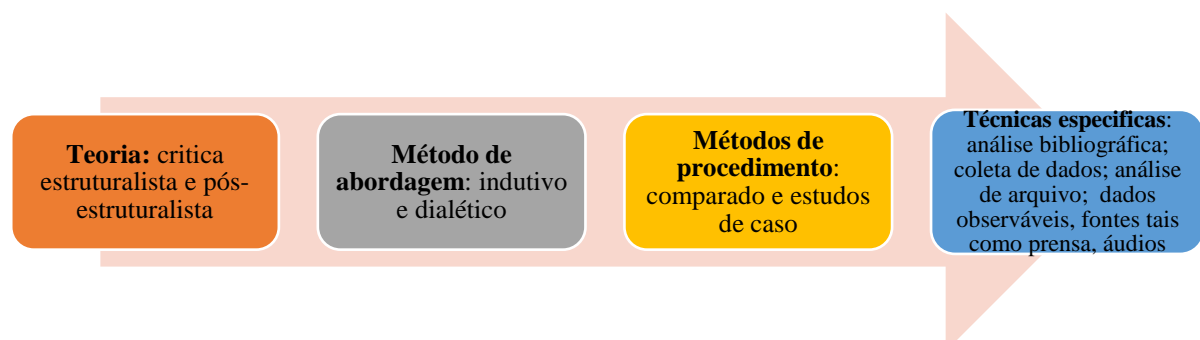
Por outra parte, aprimoraram-se debates teóricos em torno dos principais eixos deste trabalho: ativismo evangélico, moralidade e política. Se recuperaram autores clássicos da Sociologia, Antropologia e dos Estudos políticos, bem como pesquisadores contemporâneos que têm estudado o tema na América Latina, entre eles autores colombianos, brasileiros e mexicanos, a partir de seus contextos.

Fontes:

Exploração Documental
Utilizaram-se os mecanismos de busca de bases de dados indexadas: Jstor, Scielo, Sinab, DOAJ, Dialnet, Redalyc e Google Acadêmico, mediante os principais termos de busca para realizar uma revisão bibliográfica e construir uma base teórica sobre a atuação política e as alianças religiosas.
Acompanhamento à imprensa
Além dos jornais oficiais impressos como El Tiempo, El Espectador, Folha de São Paulo, também se consultaram revistas especializadas em religião, tais como Religião & Sociedade; PLURA - Revista de Estudos de Religião; REVER: Revista de Estudos da Religião; que documentaram notícias e pesquisas sobre o fenômeno religioso, cujo conteúdo auxiliou na construção da base de dados e fichas bibliográficas mediante agrupamento de categorias.
Trabalho de campo
O trabalho de campo tanto no Brasil quanto na Colômbia forneceu dados observáveis e a recuperação de material especializado, bem como certa aproximação às organizações religiosas.
Recuperação bibliográfica
Através do programa Zotero se fizeram revisões bibliográficas para construir o estado da arte.

Quadro de referência:

Amplios quadros de referência, com seus respectivos métodos, compõem a abordagem do fenômeno religioso. Suas perspectivas interdisciplinares dialogam com a Antropologia, a Sociologia, a Filosofia, a História, a Ciência Política e o Direito. O quadro de referência desta tese compõe-se do método de procedimento comparado, com o estudo de caso no Brasil e na Colômbia. As técnicas específicas usadas foram: coleta de dados, análise de arquivo e estudo de caso.



Da estrutura (roteiro dos capítulos)

A estrutura geral deste texto conta com três partes que integram sete capítulos. A primeira parte intitulada Referencial teórico e enquadramento descritivo recupera as principais discussões teóricas para este trabalho por parte de autores clássicos e contemporâneos, mediante um olhar caleidoscópico. Além disso, oferece uma contextualização geral da América Latina no século XXI, bem como uma aproximação ao campo político-religioso no Brasil e na Colômbia. A segunda parte nomeada Processos macropolíticos e campanhas morais descreve os principais momentos do plebiscito pela paz e do impeachment protagonizado por lideranças evangélicas. Também retoma as fontes que mostram as campanhas morais contra ou a favor dos processos políticos mencionados. A terceira parte denominada Reacomodação de forças, contrastes e contrapontos analisou as consequências derivadas tanto das campanhas quanto dos resultados desses processos para o futuro imediato dos dois países e da região.

Especificamente, a primeira parte abrange os capítulos I, II e III. O primeiro capítulo, intitulado Debates teóricos, recupera as discussões em torno do “lugar” da religião, que normalmente discorre sobre o paradigma weberiano no que tange à religião como categoria relacional, mas como atuante apenas desde sua “esfera”; da forma como a religião pública se expressa atualmente; e das controvérsias públicas a partir da mobilização religiosa. Se discutem conceitos tais como secularismo, a cláusula de tradução habermasiana, a razão religiosa, o afeto secular e como se enquadra a religião pública na incomensurabilidade das diferenças no político e, ao mesmo tempo, se mostram os aparentes pontos cegos democráticos e a forma como gradativamente tem se configurado o extremismo religioso cristão no Ocidente. Esse levantamento teórico trouxe algumas das discussões mais caras do quesito político-religioso, que partem de debates internacionais até desembocar no contexto local, na tentativa de compreender o fenômeno religioso nesta região.

Esse primeiro capítulo também apresenta a discussão teórica em torno da moralidade religiosa e o porquê seu uso no político ultrapassa a ideia de mera controvérsia antagônica, que tem como cerne a democratização das políticas sexuais que considerem a diversidade de gênero, de famílias e as liberdades individuais. Esse tema atrela-se aos problemas de reconhecimento de direitos, por conseguinte, elencam-se algumas propostas teóricas, tais como a secularização da moral e a tolerância, como possíveis caminhos ou saídas, perante os atuais embates político-morais. É claro, a realidade democrática é um enorme desafio tanto na sua compreensão quanto para a busca de alternativas que mitiguem suas enormes falências, mas as propostas teóricas

elencadas apenas se colocam como uma contestação e um caminho a partir de aspirações mais democráticas, mas não buscando um dever ser político.

O segundo capítulo, intitulado Religião, política e sociedade, apresenta a paisagem político-religiosa da América Latina focando no Brasil e na Colômbia, bem como o desdobramento de categorias que assumem uma posição explicativa dentro do segmento evangélico. Aborda-se, de forma descritiva, o material historiográfico das origens dos pentecostalismos na América Latina, frisando nas particularidades desse crescimento exponencial nos dois países mencionados, bem como as noções de neopentecostal, conservadorismo, moralidades e processos macropolíticos. Na sequência, se apresentam as particularidades tanto religiosas quanto sociais, econômicas e políticas dos dois países com o intuito de compreender seus processos de laicidade e secularização, assim como as clivagens político-religiosas.

O terceiro capítulo, intitulado Da razão religiosa, fez o levantamento de quatro igrejas evangélicas: *Misión Carismática Internacional*; *Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional*; Igreja Universal do Reino de Deus; e Assembleia de Deus; bem como suas respectivas associações políticas. O capítulo encerra com uma instigação em torno da transferência da força política pentecostal no Legislativo, questionando se é hegemônica ou se seus representantes são fortes apenas como funcionários públicos. Essa questão se levanta a partir dos conceitos de capitais e campos propostos por Bourdieu.

A segunda parte, que contém os capítulos IV e V, está dedicada a esmiuçar o cerne do tema. O quarto capítulo, intitulado Consulta popular e queda presidencial, apresenta o contexto e a descrição dos processos macropolíticos de 2016 e suas nuances. O quinto capítulo, denominado O uso da moralidade religiosa, traz o levantamento de fontes que demonstram as formas de fazer política de lideranças evangélicas no Brasil e na Colômbia, durante a campanha do plebiscito e do impeachment, demarcando o caminho pontual que percorreram em termos de pautas e estratégias de agitação. Essa abordagem dá conta da ponte entre moralidade, ativismo evangélico conservador e processos macropolíticos. A moralidade normativa é um dos combustíveis mobilizadores do segmento evangélico, mas não o único. Portanto, o escopo deste capítulo é apresentar as duas campanhas políticas, a colombiana e a brasileira, frisando o ativismo evangélico e sua relação com o desfecho dos processos eleitorais em 2016.

A terceira e última parte contempla os capítulos VI e VII. O sexto capítulo, intitulado Guinada político-religiosa após 2016, trata das repercussões pós plebiscito e pós impeachment

no cenário nacional e internacional, especificamente, a reacomodação das lideranças evangélicas na política partidária, a partir das eleições presidenciais de 2018. O capital simbólico e político, já acumulado em 2016, transferiu-se para mover o tabuleiro político e as relações de força. Esse capítulo encerra com a análise dos contrapontos e contrastes dos mecanismos institucionais, ressaltando as diferenças e semelhanças do ativismo evangélico conservador nos dois países, de forma geral e específica. O sétimo capítulo está dedicado às análises mais abrangentes sobre o ativismo conservador, sua importância e repercussão na conjuntura política latino-americana.

Da arte

A apresentação imagética escolhida para este trabalho privilegia as obras do pintor Diego Rivera, caracterizadas pelo conteúdo político e social. Este texto começa com a obra intitulada *El hombre controlador del universo*, que projeta as teorias criacionista e a da evolução. A primeira parte exhibe a obra *Historia de la religión*, seguida de *La creación*, do mesmo artista. E, por último, a terceira parte abre com a obra de David Alfaro Siqueiros intitulada *El diablo en la iglesia*. Rivera é um dos artistas mais representativos da América Latina e suas obras sendo sobretudo sociais e políticas, várias delas contêm aspectos do campo religioso nos seus murais, que destacam o papel ativo da igreja. Na minha passagem pelo México, como parte da minha estância doutoral, na véspera de terminar este trabalho e com o intuito de aprimorar o diálogo com outros pesquisadores, tive a oportunidade de ampliar a compreensão sobre a visão de mundo do artista, a partir da confrontação entre diversas dicotomias que integram o universo ideológico e o concreto. Entre essas bifurcações tais como: comunismo-capitalismo; macrocosmos-microcosmos; tradição-ciência; percebe-se que muitos campos sociais e estruturas mentais continuam se desenvolvendo apenas nesse limiar. Essa concepção reflete a forma como o segmento trabalhado, nesta pesquisa, mobiliza suas pautas num mundo em transformação, cujo fenômeno religioso ainda expressa muita potência e alcance.

C. Estado da arte

Esta seção mostra os trânsitos teóricos que foram necessários na abordagem comparada do ativismo evangélico, de suas tensões e contradições na América Latina. O levantamento

nesta seção apresenta apenas aspectos gerais, já que os debates teóricos, que constam no primeiro capítulo, ampliam e aprimoram diversas categorias e discussões por parte de autores de vários campos de estudo. As abordagens passam pelo direito democrático de visões de mundo transcendentais para fazer parte da atividade política, bem como o preponderante apelo secular, até desembocar na conjuntura atual regional que mostra como líderes evangélicos promovem certo extremismo, entanto configuram o outro como inimigo político coadjuvando no fortalecimento de posições autoritárias no poder.

Abordar a religião desde seu elo relacional com outros campos sociais tem sido de interesse há muito tempo para diversas áreas do conhecimento, tais como a Sociologia, a Antropologia, a Filosofia, a História, a Teologia e até a Ciência Política, registrando as obras e as análises de autores tanto clássicos quanto mais recentes na literatura sobre esse campo de estudo. Ainda que as contribuições teóricas sobre os fenômenos religiosos, nas disciplinas tradicionais, tenham permanecido enquadradas sob linhas fronteiriças do privado e do público, no momento contemporâneo trata-se de ampliar esse olhar desde a perspectiva de uma camada de autores provenientes de diferentes programas, sob a necessidade e o desafio de compreender as mutações e os alcances desse tema de estudo.

América Latina apresenta-se como uma região fértil na análise do campo religioso, dadas as históricas relações entre Igreja-Estado e a emergência do pluralismo religioso, dos embates político-religiosos nas democracias, da agência de sujeitos religiosos, que reconduzem antigos debates sobre o lugar da religião e seu protagonismo na administração da moralidade pública. Com recorrência, as abordagens nesse campo têm bebido da fonte sociológica através do paradigma weberiano da secularização, que apresenta dificuldades para a compreensão do contexto latino-americano.

A profícua literatura sobre o campo religioso, (FREESTON, 1999; CAMPOS, 2008; ORO, 2019; BELTRÁN, 2013; DAS DORES CAMPOS, 2021, entre muitos outros), informa desde os sistemas de valores e crenças que orientam a ação humana, até os marcos conceituais mais recentes desenvolvidos em torno do ativismo político-religioso (MARIANO, 2013; ALMEIDA 2017; LACERDA, 2019). Nesse sentido, a catalogação do tema supera qualquer esforço de estrito recorte e, portanto, neste trabalho, busca-se trazer um diálogo interdisciplinar, porém modesto.

Em um primeiro momento, mencionam-se os debates clássicos sobre religião e política, com o intuito de introduzir a forma de ver essa relação em chave de democracia e,

sequencialmente, a forma de pensar o lugar da religião. Num segundo momento, inserem-se olhares mais contemporâneos que tentam ultrapassar o imaginário fronteiriço e de aparente confinamento da religião ao privado, bem como a disputa da esfera pública política por parte de agentes religiosos. No terceiro e último momento, o debate repousa sobre as particularidades do campo religioso na América Latina, com ênfase na Colômbia e no Brasil, no que tange à ativismo político-evangélico conservador, assim como as contribuições conceituais para compreender seu apogeu e seus alcances em mecanismos institucionais. Esses três momentos teóricos, mencionados *grosso modo* nesta seção, complementam-se com as abordagens teóricas e de análise inerentes às temáticas de cada uma das três partes deste trabalho.

Como já foi indicado anteriormente, a presente pesquisa debruça-se sobre como o ativismo evangélico articulou-se com os processos macropolíticos de impeachment no Brasil e de plebiscito pela paz na Colômbia, ambos em 2016, com o intuito de compreender seus contrastes e contrapontos através de estudo comparado. Na literatura recente, o estudo dessa temática apresenta-se mais esmiuçado com a preocupação de distinguir os segmentos, as pautas, as lideranças e seu alcance, para não cair em generalizações desnecessárias. Contudo, a seguir, apresentam-se os debates clássicos mais próximos ao tema pesquisado para desembocar na problematização sobre o ativismo evangélico nos dois países mencionados.

1. Debates clássicos sobre religião e política

Já desde o século XVII, Hobbes (2018, [1651]) abordou a relação simbiótica entre política e religião, mediante sua concepção de política humana e política divina, cujas crenças religiosas permitiriam a criação de instituições baseadas na disciplina e na obediência dos homens perante seus governantes, isto é, a religião, especificamente a cristã, como servidora da política. Nesse sentido, na ideia hobbesiana, a importância da religião era indiscutível na organização da sociedade, na fundação de Estados e governos, a partir de um olhar funcionalista, bem como a ideia de moralidade enquanto receptáculo necessário para diminuir os desejos de poder da natureza humana. Sobre os benefícios da presença da religião na sociedade, Tocqueville (2005, [1831]) também se manifestou favoravelmente, descrevendo-a como servidora da democracia na manutenção dos costumes, porém, advertindo do perigo da união entre governo e religião, na qual a universalidade desta última perder-se-ia ao se tornar um poder político sob o risco de passar da pacificidade à guerra.

Em anos posteriores, para Durkheim (1982, [1912]) a sociedade estava baseada em princípios de ordem secular mediante a dessacralização e a racionalização do pensamento.

Desde seu trabalho sociológico, este autor atribuiu à religião uma noção cognoscível despojada de mito, mistério e divindade, mas coincidiu, com os anteriores autores, na sua importância societária e discutiu as dificuldades de providenciar coesão social por parte de religiões como o protestantismo. Por sua parte, Weber (2012, [1904]) encarregou-se de aprimorar não apenas a ideia de dessacralização das atitudes humanas, mas também da relação entre a religião e o capitalismo. Além disso, a concepção weberiana sobre a autonomização das esferas consolidou-se por muito tempo, conferindo a algumas delas o espaço público e a outras o privado. Já autores mais contemporâneos como Dussel (1977) trabalharam a religião e o papel da Igreja no contexto de América Latina desde um ponto de vista crítico, colocando a religião, enquanto ideologia, como justificadora do sistema e da dominação.

A interface da religião e das instituições religiosas com o Estado foi também um ponto chave para os autores referenciados. A noção de Estado tem tido várias colocações desde a de Karl Marx, que o categorizou como resultante da divisão de classes, passando pela visão gramsciana que o coloca como representação da sociedade organizada e na visão de Poulantzas (1973) como condensação das relações sociais de força. Para Bourdieu (1993) a noção de Estado é menos rígida no sentido que se constrói na medida que se pensa, se estuda e se escreve sobre ele. Embora estes autores não tenham desenvolvido estudos específicos sobre religião, as colocações de Marx e Bourdieu têm incidido na abordagem do campo religioso; no primeiro autor como fator de alienação e no segundo com as noções de campo a diferença da nomeação weberiana de esfera e de capital. Desde os estudos políticos, Schmitt ([1922] 2006) contribuiu com seu conceito de neutralidade política do Estado entendendo-a em face da diminuição de conflitos religiosos, favorecendo a separação entre Igreja e Estado. Por sua parte, para Arendt (2002) a política precisa da religião e das instituições religiosas para demonstrar sua legitimidade.

Os autores sucintamente mencionados nesta seção, mas aprofundados nos debates teóricos, na primeira parte deste trabalho, esboçaram os inícios do que no presente nomeamos como laicidade e secularização. Nesse sentido, os trabalhos referenciados mostraram o constante interesse por compreender a influência da religião nos campos social e político, para reforçar a ideia de que a religião não esteve confinada ao privado ou que apenas no momento contemporâneo se evidencia como presente no público.

Não obstante, embora as abordagens destes autores providenciaram insumos necessários para introduzir e recuperar a discussão do lugar da religião, apenas contribuíram para um primeiro debate, já que a partir das abordagens dos autores têm acontecido constantes

transformações no campo político-religioso, das quais este trabalho pretende dar conta. Além disso, precisavam-se estudos mais específicos sobre a realidade concreta da América Latina, já que a religião tem sido, historicamente, pública nesta região.

2. Olhares contemporâneos

A referenciada importância e ingerência da religião nos campos sociais, e os questionamentos sobre seu suposto confinamento ao privado, a noção de religião pública, mais do que religiões na esfera pública, recuperada por Casanova (2011), contribuiu no andaime conceitual que, de alguma maneira, confronta o paradigma weberiano em termos de entrave epistêmico para a compreensão dos atuais fenômenos religiosos. A tese desse autor aponta à “desprivatização” da religião nas democracias modernas, cujas esferas públicas devem estar abertas a todas as crenças. Nessa mesma direção, mas acrescentando a noção bourdieusiana de campo, Montero (2016) reforçou a ideia de pensar em religiões públicas, já que, pelo contrário, refletir sobre religiões na esfera pública não dá margem para contemplá-las como integradoras dessa esfera pública, mantendo-as teoricamente alheias a ela.

O paradigma weberiano de causalidade entre modernidade e privatização da religião perdeu potência atualmente. Autores como Habermas (2005), Taylor (2015), Asad (2018) e Mahmood (2010) dialogam com vários problemas que enfrentam as ciências humanas na atualidade, em torno das demandas por reconhecimento, perante a diversidade cultural, e a forma de olhar para os grupos religiosos, constitutivos da esfera pública, com pautas que opõem repertórios morais.

Habermas (2005) criticou o conceito de racionalidade weberiana como resultante do processo de desencantamento do mundo, apresentando os fenômenos religiosos como complementares da democracia e não como obstrução, porém, aderiu à ideia de neutralidade estatal perante concepções de mundo. Tanto para Habermas quanto para Taylor (2015) um dos desafios está em lidar com a diversidade religiosa e moral, cujas disputas, para o filósofo alemão, não podem se encapsular em depoimentos acerca da relevância da religião, tornando os direitos humanos alvo dessas disputas.

Porém, para Taylor, a ética do discurso habermasiano, que consiste em aprimorar a validade dos juízos morais mediante a racionalidade comunicativa, não é convincente para enfrentar a coexistência de diferenças na esfera pública, porque não há um argumento secular

inequívoco para abordar os direitos, em vista que parece ser que a razão secular é um idioma comum e as línguas religiosas operam fora desse discurso, porque se valem de premissas alheias que somente os crentes podem aceitar. Por sua parte, Habermas ratificou o uso público da razão como chave para explicar o papel da religião na esfera pública.

As colocações destes dois últimos autores suscitam controvérsias para Mahmood e Asad no sentido de marcar divisões entre o secular e o religioso, através do enquadramento da razão religiosa nos afetos seculares. Para Mahmood (2010) o religioso e o secular não são opostos e sim ligados, mas transformados pela racionalidade secular. Para Asad (2018) as análises habermasianas terminam designando a função “adequada” da religião no Estado moderno, isto é, a religião sujeita aos desígnios por parte do Estado enquanto ao que deveria ser e o como fazer.

Os desdobramentos desenvolvidos tanto por Habermas e Taylor, quanto por Asad e Mahmood, mais aprofundadas no percurso desta pesquisa, sobre a tríade religião, Estado e esfera pública, analisadas sob a lente do pluralismo religioso, a coexistência das diferenças, o secularismo e a divisão entre o religioso e o secular, apresentam formas de ver a religião, ora como condicionada à regulação de linguagem universal, ora como particularismo e ameaça em decorrência do extremismo religioso, correlacionadas pela necessidade e afeto do secular. No entanto, embora apresentem importantes contribuições para o campo religioso, também colocam maiores desafios ao serem deslocadas para o contexto da América Latina.

Retomando a proposta de Dussel, este autor adiciona a questão da práxis como elemento primordial para compreender o contexto latino-americano, já que submete em suas análises a realidade da grande maioria da população em condições precárias, que é a dos oprimidos. O autor concorda com a ética do discurso habermasiano, porém, com a indicação de ajustar as análises à práxis.

O deslocamento do monopólio católico e o pluralismo religioso nesta região trouxeram outros desafios que ultrapassam apenas o quesito do lugar da religião. As controvérsias e disputas em torno da moralidade pública, dos direitos humanos e das conquistas alcançadas por grupos marginalizados têm se agudizado até o ponto de se tornarem confrontos dicotômicos entre amigo-inimigo, extrapolando a ideia de antagonismos, própria do exercício democrático, que reza que a partir dos dissensos chegar-se-ia a consensos. Nesse sentido, Mouffe (2003) tem a dizer que o poder, os antagonismos e a democracia possuem uma intrínseca relação e, desse modo, a política seria chamada para neutralizar tais antagonismos mediante o reconhecimento

do outro como adversário e não como inimigo. Portanto, para esta autora é de suma importância o reconhecimento de formas religiosas, mas que estejam condicionadas a respeitar os princípios constitucionais.

A proposta de Mouffe tão pertinente quanto a de Habermas apresenta, simultaneamente, dificuldades no fornecimento de insumos para compreender e enquadrar a realidade desta parte do mundo, cujo ativismo político-religioso desborda qualquer dever ser democrático e mostra os ferrenhos embates nesse campo. A esse respeito, Freston (1999) reiterou que o acirramento da concorrência religiosa é compatível com a democracia, porém, destacou a repercussão negativa do sectarismo religioso. Por sua parte, Blancarte (2011) explicou que os antigos confrontos político-religiosos foram substituídos paulatinamente por formas de gestão do religioso, a partir de certo reconhecimento à pluralidade e, em decorrência disso, como na região não ocorreu uma transição linear, isto é, do confessionalismo à laicidade, apresenta-se uma disjuntiva nos regimes políticos da América Latina ora de laicidade, ora de pluriconfessionalidade.

Os autores referenciados contribuíram na discussão sobre o embate entre religião e política e como estas duas categorias têm sido construídas em oposição, cuja coexistência de diferenças ainda representa um desafio nas democracias contemporâneas. Mediante o debate dos autores evidenciou-se como se construiu o secular como modo de pensar e agir, que mobiliza certas linguagens e rejeita outras. Os autores tributaram no aprofundamento de ideias sobre a razão religiosa e o afeto secular, com o intuito de servir como cuidado metodológico e de análise na abordagem do segmento religioso.

Porém, apesar de suas importantes contribuições para este trabalho, a ponte com a América Latina continuava em falta, sendo uma prioridade para aproximar o abstrato à realidade concreta. A razão comunicativa de difícil aplicabilidade nesta região, junto à “impossibilidade” de traduzir argumentos transcendentais em linguagens mais seculares, por parte das organizações religiosas, tornaram-se insuficientes na compreensão dos embates religiosos regionais. É o que veremos a partir da próxima seção.

3. Particularidades na América Latina

O catolicismo na América Latina possuiu o monopólio religioso durante séculos. Porém, nos últimos setenta anos, diversos grupos religiosos disputaram esse lugar privilegiado. O

segmento evangélico-pentecostal conseguiu maior sucesso nessa disputa, ostentando uma escalada vertiginosa a partir da década de 1980. Como explicou Guadalupe (2017) a religião evangélica cresceu de baixo para cima, como parte do pluralismo religioso, ao contrário do que aconteceu com o catolicismo que se implementou de cima para baixo, mediante hierarquias centralizadas. O percurso inicial dessa expansão evangélica teve algumas semelhanças em países como Brasil e Colômbia. Guardando as proporções demográficas entre os dois países, o crescimento evangélico mostra-se de forma exponencial para ambos, com ampla repercussão do segmento neopentecostal.

Para Guadalupe (2020) existe um risco no ativismo evangélico conservador com relação ao uso instrumentalizado de meios democráticos para impor uma espécie de regime confessional na política governamental, sob argumentações de maioria moral, sem respeitar outras formas de ser e agir, comprometendo o processo de laicidade e direitos conquistados por outros cidadãos. Para Burity (2018) há uma clara violação dos direitos democráticos em nome da democracia, que ameaça aquilo em nome do qual se fala.

Uma das recentes colocações com relação ao ativismo político evangélico conservador, na América Latina, é recuperada por Mariano e Gerardi (2019) quando afirmam que a disseminação de grupos pentecostais desaguou na nova direita cristã, transformando o campo religioso, que formou bancadas parlamentares e partidos. Os autores trouxeram, no que tange ao trabalho comparado, esse ativismo na Colômbia, no Brasil e outros três países da região nas eleições presidenciais de 2018, de forma sucinta. O estudo focou nas pautas morais da época por parte do segmento evangélico, tais como cruzadas contra o aborto e em defesa da família, tratando cada país de forma separada e com breves relatos sobre tais disputas morais.

Dada a ferrenha disputa pela moralidade pública por parte de lideranças evangélicas, a literatura recente enquadra tal mobilização como neoconservadorismo perante o aumento do conservadorismo em instâncias democráticas, não apenas perante as conquistas de grupos progressistas em torno de liberdades individuais, mas também foca no quanto esse conservadorismo tem influenciado e permeado diversos campos, tais como o de segurança, o político e o econômico. Os trabalhos de Biroli, Vaggione e Machado (2020) apresentam as diretrizes do neoconservadorismo religioso na América Latina, recuperando alguns dados dos casos do Brasil e da Colômbia, mediante metodologia comparada.

Para o caso específico do Brasil, e com o intuito de compreender a atual conjuntura político-religiosa, o trabalho de Almeida (2017) mostra o crescente conservadorismo mediante

a disputa dos valores políticos evangélicos na cena nacional, que evidencia a articulação entre diversas linhas de força nos campos econômico, social, internacional e de segurança, chamada de onda conservadora. Assim, tanto as análises de Almeida quanto de Mariano e Gerardi oferecem uma aproximação ao contexto atual, trazendo pontos de encontro nas disputas pelo segmento evangélico, inerentes à relação entre conservadorismo, evangélicos, política e a direita cristã, porém ainda com a necessidade de aprofundar em análises comparadas.

Uma das linhas de força estudada por Almeida refere-se à disputa pela moralidade pública “que no Brasil encontra nas religiões cristãs os principais canais de sacralização da família e da reprodução da vida” (ALMEIDA, 2017, p.17). O material deste autor é um ponto de referência para esta pesquisa, já que apresenta uma trilha de análise no Brasil, com o intuito de alargar os limites geográficos dessa disputa pela moralidade pública em países como Colômbia e, especificamente, em decisões políticas transcendentais para os dois países. A relevância deste material traz um dos elementos-chave na discussão dessa disputa, já que não é apenas a proteção da moralidade cristã, mas a contenda por sua instauração na sociedade toda.

Nessa mesma linha de pensamento, Burity (2018) trabalha com o conceito de onda conservadora, mediante a pergunta instigadora sobre se essa onda teria trazido o fundamentalismo ao poder na política brasileira. O autor partiu do recorte temporal pós-eleições presidenciais brasileiras de 2014 para ressaltar o ativismo evangélico até o desfecho no processo de impeachment de 2016, a partir da análise sobre a “ocupação” do espaço público por parte de segmentos religiosos, mas esclarecendo que o contexto, resultado de uma recomposição política emergente, não foi obra de um ator particular e sim da convergência de diversos agentes.

Recuperam-se vários autores, tais como Machado, Biroli, Vaggione, Lacerna e Cunha, que trabalharam o ativismo político evangélico no Brasil a partir de vários eixos, tais como a participação evangélica no Congresso brasileiro; os projetos de lei que visam se tornar políticas públicas; a abrangência e presença de lideranças evangélicas na mídia; e o comportamento evangélico em períodos eleitorais; com o intuito de compreender o presente contexto político-religioso. Os estudos dialogam e se encontram na preocupação do aumento do conservadorismo no espaço público, que tem como intuito abranger a sociedade na totalidade, não obstante, cruzar as fronteiras do nacionalismo metodológico apresenta um desafio assumido modestamente nesta pesquisa, para empreender um estudo comparado que permita contrastar a riqueza investigativa no Brasil com os trabalhos sobre o ativismo evangélico colombiano.

Vários autores colombianos fornecem registros investigativos com relação ao ativismo das principais lideranças evangélicas em entornos eleitorais, analisadas desde o prisma do comércio, da oferta e da demanda. Beltrán (2013), desde a perspectiva sociológica, abordou o passo do monopólio católico à explosão pentecostal, bem como o processo de pluralização religiosa na Colômbia, cujo estudo apresentou um trabalho cartográfico sobre o crescimento pentecostal, a partir de uma dimensão histórica desse processo.

A pesquisa de Beltrán enfatizou na ótica do mercado, na consolidação do que denomina como empresas religiosas. Por sua parte, o trabalho de Helmsdorf (1996), van Houten (2011) e Ortega (2018) abordam o pentecostalismo e sua relação com a política, mediante a análise dos partidos políticos confessionais e seu comportamento eleitoral, cujas estruturas, em termos dos autores, respondem aos interesses familiares das principais lideranças evangélicas do país. Porém, a literatura colombiana carece de mais trabalhos aprofundados sobre o tema e desde outros olhares, além da perspectiva do mercado, que permitam contrastar seus resultados com outras pesquisas.

A pesquisa Helmsdorff (1996) dialoga com a de Daza (2010) explicando a transição das comunidades religiosas protestantes para o campo político-eleitoral na Colômbia. Daza explicou essa transição a partir da conjunção de fatores de clivagens sociais e institucionais que combinam uma tradição organizacional, expansiva e consolidada desses grupos com um novo quadro de oportunidades. No que lhe concerne, Helmsdorff focou nas motivações do extinto Partido Cristão Nacional, antigo bastião da igreja *Misión Carismática* (MCI), enquadrando-as como proselitistas dado seu aproveitamento no espaço televisivo para ganhar seguidores. Afirmou também que as práticas políticas daquele Partido tinham um marcado verticalismo como organização autoritária e clientelista, pois resolvia problemas pessoais por meio de conexões com pessoas influentes no aparelho estatal.

As pesquisas desta última autora referenciada também incluíram o estudo do *Movimiento Independiente de Renovación Absoluta* (MIRA), o qual não fez alianças com partidos políticos tradicionais até certo momento, mas teve ação política de base religiosa. Este caso foi mais documentado pela socióloga Bibiana Ortega, que afirmou que as sociedades e seus sistemas políticos mantêm uma relação de interdependência que transcende à formação de novos fatos sociais entre sociedade, política e religião para compreender que certas fronteiras se confundem na complexa relação entre poder e crença, entre política e religião, ou entre militante e paroquiano.

O trabalho de Van Houten apontou que o nepotismo e o tráfico de influências são algumas das características no que tange à participação na política da igreja MCI. Sua contribuição centra-se na abordagem de Pierre Bourdieu sobre a reconversão do capital de bens simbólicos acumulados no campo religioso, em um investimento no campo político. Van Houten destacou que as diferenças entre a organização religiosa e o movimento político são poucas, pois em tempos de campanha eleitoral todo o andaime religioso se adapta às demandas da empresa política, transformando os líderes espirituais em líderes políticos e os meios de divulgação religiosa em aparelhos de proselitismo político.

Em linhas gerais, uma das pautas mais acirradas da mobilização desses segmentos evangélicos é a moralidade. Ela tornou-se o cavalo de Tróia para as maiores lideranças evangélicas, pautada desde instâncias legislativas e executivas, como atributo inerente à sociedade na integralidade. A moralidade normativa como pauta desse ativismo ganhou muito auge em contornos eleitorais, ao ponto de elencar-se como força política para subsidiar impeachments e consultas populares, tais os casos de Brasil e Colômbia. Este carro chefe que representa a moralidade tem sido abordado pela literatura desde várias áreas do conhecimento, porém, como já mencionado, com pouco trabalho comparado que estude como é usada e seus alcances em processos políticos específicos.

A literatura cada vez é mais profícua com relação a aprofundar em temas como os corpos, as sexualidades e os gêneros. Os textos encontrados focam na disputa sobre a moralidade normalmente atrelada a segmentos religiosos, mas que atinge a não religiosos também. O descompasso dos regimes de sexualidade, mostram os embates produzidos perante os processos de transformação de políticas sexuais na América Latina (CARRARA, 2015).

As pesquisas de autores tais como Carrara (2015) e Natividade (2009), entre outras, são referências reconhecidas nos estudos brasileiros, cujas abordagens fazem parte do tecido investigativo deste trabalho para contrastar com o uso da moralidade na Colômbia. A moralidade é um tema sensível para muitos segmentos da sociedade, que envolve diversas perspectivas como sexualidades, gêneros, corpos e costumes, tradicionalmente administradas pelo sistema confessional, portanto, considera-se pauta de mobilização, já que está atrelado a normas e comportamentos construídos e difundidos a toda a sociedade.

Carrara destaca a convivência do regime sexual do século XIX com o do século XXI, o qual ocasiona disputas ferrenhas no público. A moralidade como repertório doutrinal do segmento evangélico torna-se alvo de disputa perante outras formas de entendê-la, já que vai

além de uma imposição social. Além disso, perante a crise de representatividade política, os valores pregados pelo segmento evangélico constituem-se atraentes para recuperar credibilidade política e um motivo de proselitismo, dadas as conquistas de grupos progressistas com relação a temas com monopólio eclesial.

As históricas disputas em temas de redistribuição acompanham os mais recentes confrontos em torno do reconhecimento. Perante a tensão entre umas e outras demandas, Fraser (2007) apontou à paridade participativa como recurso para o entendimento entre grupos marginalizados por questões de sexo ou gênero e grupos religiosos conservadores. As campanhas antigênero constituem um fenômeno transnacional que conta com a adesão de muitas forças.

A recuperação teórica mencionada até aqui, e desenvolvida no primeiro capítulo, introduziu os debates mais próximos em torno da temática que esta pesquisa aborda. O caso concreto desses dois acontecimentos em 2016 trouxe de volta antigos debates, bem como a inserção de outros recentes que permitiram identificar a necessidade deste estudo comparado para contribuir com insumos sobre como se articula o ativismo evangélico conservador em processos macropolíticos.

Os processos tanto de impeachment no Brasil quanto de plebiscito pela paz na Colômbia foram documentados pela literatura destacando as forças políticas que convergiram neles. Os trabalhos de Prandi (2017), Almeida (2017), Basset (2018), Botero (2017) são alguns dos que descreveram estes acontecimentos políticos tão decisivos para os rumos posteriores dos dois países. A literatura sobre o assunto no Brasil mostra de forma mais expressiva como foi a participação do segmento evangélico no Legislativo nas votações do impeachment. Com relação à Colômbia, a literatura reporta o conjunto de agentes que participaram no plebiscito, porém apenas poucos trabalhos focam na participação evangélica. Dois processos definitivos para ambos os países, que tiveram forte presença do ativismo conservador e cujos resultados se transladaram às eleições presidenciais de 2018.

Cada pesquisa provê elementos significativos para tecer o fio condutor que permite compreender de forma concreta e objetiva o fenômeno religioso na região. Portanto, este trabalho pretende cobrir um dos vazios na literatura com relação à perspectiva comparada, o qual justifica a agenda desta pesquisa.

Metodologicamente, estabeleceu-se que para este estudo é importante ter presente os contextos diferenciados tanto de cada país quanto dos níveis de mobilização das disputas em

decisões políticas. Da informação obtida, a partir dos trabalhos consultados, usaram-se categorias relacionadas diretamente com o ativismo evangélico. Nesses trabalhos identificaram-se vazios relacionados com a forma concreta como segmentos religiosos veiculam quesitos morais nas suas formas de fazer política e quais as repercussões futuras dessas disputas.

As categorias desenvolvidas auxiliam uma boa parte das abordagens da primeira e segunda parte deste trabalho, que apontavam a compreender as consequências do ativismo evangélico conservador para a democracia, em tanto pretendem abranger a sociedade integralmente. É claro, que se trata de uma abordagem teórico-analítica em construção dadas as permanentes transformações do campo religioso no que tange à pluralismo, adaptação e disputas políticas na região, em diálogo com temas como o crescimento global de grupos conservadores, extremistas e à direita em interface com linguagens e atores religiosos, que desafiam as análises presentes de cientistas sociais.

Parte I
Referencial teórico e enquadramento descritivo



Historia de la religión, 1950, Diego Rivera
 (arquivo pessoal, 2023, CDMX)

A angústia religiosa é ao mesmo tempo a expressão da verdadeira angústia e a protesta contra essa angústia verdadeira. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, assim como ela é o espírito de uma situação sem espiritualidade.

Karl Marx, Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel

Eles vieram. Eles tinham a Bíblia e nós a terra. E eles nos disseram: "Feche os olhos e ore." E quando abrimos nossos olhos, eles tinham a terra e nós a Bíblia.

Eduardo Galeano

Capítulo I- Debates teóricos

Capítulo II - Religião, política e sociedade

Capítulo III - Da razão religiosa

A primeira parte deste trabalho tem como intuito apresentar o referencial teórico e o enquadramento descritivo político-religioso no Brasil e na Colômbia, bem como seus contextos socioeconômicos. Esta parte compõe-se dos capítulos I, II e III. O primeiro capítulo está dedicado ao referencial teórico, que contempla os debates em torno de política e religião, bem como da moralidade normativa. O segundo capítulo, intitulado Religião, política e sociedade, contém o panorama introdutório dos dois países. Divide-se em cinco eixos, sendo o primeiro o elo político e socioeconômico do Brasil e da Colômbia. Na sequência debruça-se sobre os conceitos: neopentecostal, conservadorismo, moralidade e processos macropolíticos, que buscam localizar o leitor no uso dessas categorias ao longo do trabalho. Os dois últimos eixos abordam as características mais destacadas do campo político-religioso nos dois países e seus processos de laicidade e secularização.

O terceiro capítulo, que encerra esta primeira parte, intitulado Da razão religiosa, inseriu quatro tópicos. O primeiro apresenta a caracterização de quatro igrejas, duas colombianas e duas brasileiras, como expressões das maiores organizações religiosas nesses países, assim como seus partidos políticos. Depois, elenca-se o quesito sobre sujeitos políticos e identidades político-religiosas, para aproximar a discussão à forma de como as igrejas formam sujeitos políticos, além de produzir sujeitos religiosos. A política pentecostal e suas clivagens integram a terceira temática, para descrever as formas de fazer política das lideranças evangélicas mais visíveis. Por último, recupera-se a posição dessas lideranças desde o Legislativo e o Executivo.

Desse modo, esta primeira parte introdutória fornece instrumentos que preparam o leitor para a compreensão do cerne deste trabalho em torno do ativismo evangélico conservador em processos macropolíticos. Embora o referencial teórico e o enquadramento descritivo tenham uma extensa primeira parte, considerou-se necessária como entrada a um fenômeno tão complexo e caro às discussões contemporâneas na América Latina.

Capítulo I

Debates teóricos

- i) Religião-política; Igreja -Estado
- ii) Religião pública
- iii) Religião e esfera pública: Habermas x Taylor
- iv) Controvérsias na coexistência das diferenças, secularismo, uso público da razão, cláusula de tradução
- v) Divisão (in)comensurável entre a razão religiosa e o afeto secular
- vi) A práxis: entre a ética da libertação e a ética do discurso
- vii) Pluralismo agonístico em decorrência da legitimidade dos antagonismos
- viii) Paradoxo democrático?

O debate teórico apresentado nesta seção traz abordagens tanto de autores clássicos na sociologia e na ciência política quanto de autores e trabalhos mais recentes, com o intuito de apresentar a forma como tem se analisado a religião e seu enquadramento político em diferentes períodos. O lugar da religião ocupa vários debates ainda nas democracias contemporâneas, porém, quando se trata de América Latina a discussão se estende, dadas as nuances e matizes da agência das organizações religiosas na arena pública política. Este apanhado teórico se articula em chave de democracia, mediante tópicos tais como dessacralização e desencantamento do mundo, teologia da libertação, relações entre o Estado e a Igreja, religião pública, secularismo, o uso público da razão e o afeto secular.

Esta proposta teórica adquire importância para localizar o enquadramento investigativo sobre o qual repousam alguns dos temas abrangentes que compõem esta pesquisa. A religião tem sido historicamente um campo de estudo para muitos autores, que desde seus trabalhos investigativos contribuíram na compreensão da interface com variados campos como a política e a economia.

1. Controvérsias públicas

i) Religião-política; Igreja-Estado

Hobbes (2018, [1651]), já desde o século XVII, explicou o fim político da religião com base em dois tipos de homens: os pagãos, cujo dever dos súbditos é dirigido a seu rei, e os cristãos cujo dever é para Deus. No primeiro caso se trata da política humana em diálogo com a formação de leis, e no segundo refere-se à política divina com representantes como Moisés e Jesus.

Esse autor concebeu a religião atrelada à política, enquanto crenças religiosas serviram de base para a criação de instituições. Portanto, destacou a função política da religião para fazer os homens mais obedientes perante seus governantes, equiparando a religião à lei. A religião ao serviço da política, na ideia hobbesiana, representa um poder total e absoluto, já que separados não existiriam, ainda com suas discórdias e tensão. Nessa perspectiva, a política se deriva da lei natural como imprescindível para enfrentar o estado de natureza de total liberdade e anarquia que causa a guerra e, portanto, o poder absoluto impõe leis naturais ou divinas provenientes de Deus. Nesse sentido, Hobbes estabeleceu uma estreita relação entre política e cristianismo, como religião dominante, e fez dela fonte do poder, debruçando-a em termos de obediência.

Tocqueville (1831), por sua parte, durante o ascenso do absolutismo europeu num contexto de guerra, pesquisou sobre a separação entre Igreja e Estado e os benefícios da presença da religião na sociedade, a partir de sua viagem em 1831 à América do Norte, para analisar, durante nove meses, o sistema prisional cujo trabalho intitulado “A democracia na América” descreveu a religião como servidora da democracia. Tocqueville, convencido dos costumes e, admirado pela religião católica dos Estados Unidos, a considerou afastada de valores materiais, numa relação horizontal entre o Padre e o povo, em benefício da igualdade traduzida ao campo político sem discrepância entre a religião e as leis.

Apesar da diversidade de cultos, encontrou unidade nos costumes, junto a ideia pacifista da religião entre os crentes. “Não se pode dizer que nos Estados Unidos a religião exerce uma influência sobre as leis ou sobre as opiniões políticas, mas dirige os costumes regrando a família para reger o Estado” (TOCQUEVILLE, 2005, p.343). O autor viu na religião a força necessária para manter os costumes na sociedade, valorizando-a em vista de sua gradual desaparecimento na Europa. “Essa força radicava nas crenças, que se mantinham na mulher, que fazia os costumes

em casa, visto que longe dela se concebiam todas as desordens e prazeres” (TOCQUEVILLE, 2005, p.345).

Destacou a importância da religião na manutenção das instituições republicanas e na constituição de escolas e igrejas. Mas, viu na união entre religião e governo um perigo para a democracia, para a igualdade e para a liberdade, já que se a religião perde sua universalidade se torna um poder político, que mediante alianças possibilitaria o passo da pacificidade às guerras. “Considerando as religiões desde um ponto de vista puramente humano, pode-se afirmar que todas as religiões buscam no homem um elemento de força que nunca poderia lhes faltar, porque decorre de um dos princípios constitutivos da natureza humana” (TOCQUEVILLE, 2005, p.349).

A partir dessas colocações, cabe indagar se a preservação dos costumes, vindos das crenças, respeita as liberdades individuais em governos democráticos, os quais estabelecem acordos ou alianças com organizações religiosas. Por outro lado, se as consequências para a religião ao fazerem alianças políticas redundam em fortalecimento da democracia.

Em suma, Tocqueville trabalhou sobre a relação entre Igreja-Estado e religião e política, o qual já apontava para posteriores análises sobre laicidade e secularização. Ele concordou com a separação entre religião e política, mas favoreceu a influência de valores religiosos nas instituições, como ponte de unidade, para evitar divergências entre a religião e as leis. No caso dos Estados Unidos, analisado por Tocqueville, o secular se construiu junto à religião, portanto, os processos de modernização não resultaram em declínio da religião. Nos casos do Brasil e da Colômbia, embora com diferença dos E.U., também não houve fronteiras claras e definidas em termos político-religiosos, pelo contrário, a participação política de agentes religiosos aumentou vertiginosamente.

Um ano antes da morte de Tocqueville, em 1858, nasceu Émile Durkheim, que também viu na religião uma importância social, e discutiu a incapacidade do mundo moderno de promovê-la como coesão social, porém, destacou a dessacralização e a racionalização do pensamento. Enquanto Tocqueville encontrou na religião uma compensação para os homens, na sociedade moderna, com relação à vida material, Durkheim viu a sociedade assentada em princípios de ordem secular, afastados da tradição, mas ancorados à nova ordem com influência do Estado. Essa visão de construção de princípios foi contrária a Tocqueville, que rejeitou o estabelecimento da ordem e que o poder político estivesse articulado com a religião. Porém, a inquietude dos dois coincidiu na erosão da consciência coletiva na sociedade moderna.

Durkheim contemplou a religião sem o sobrenatural, sem o mito, o mistério ou a divindade. “De modo natural, os fenômenos religiosos se situam em duas categorias: as crenças, sendo representações, e os ritos como modos de ação” (DURKHEIM, 1982, p. 41). Essas representações tanto no profano quanto no sagrado em torno das crenças, dos ritos e das práticas comuns (igreja) constituíram a noção de religião. Conforme Durkheim (1982, p. 42), a religião considera-se “um sistema solidário de crenças e práticas relativas às coisas sagradas, e a todos os que se unem numa mesma comunidade moral chamada Igreja”.

Esse autor refletiu se as religiões individuais podiam ser consideradas igreja, já que tinham seu culto pessoal, ao que ele respondeu afirmativamente porque considerou as individualidades, como aspectos da religião, comuns a toda igreja à qual pertencem os indivíduos. Incluso advertiu que, no futuro, as religiões individuais podiam ser o único culto, de acordo com a sua jurisdição interna. O intuito de Durkheim foi desagregar as bases elementares da religião para analisar seus componentes, com o fim de dar à religião a noção de cognoscível e compreensível, a partir de suas evidências sociais e culturais, afastando-a da noção de mistério.

Essa concepção mais racional sobre a religião também foi trabalhada por Weber, que falou de sua importância histórica, relacionando-a com o papel da economia na organização da sociedade através de sua obra “A ética protestante e o espírito do capitalismo” de 1904. Weber coincidiu com Durkheim na dessacralização das atitudes humanas e na racionalização do pensamento, como explicação aos fatos sociais, mais do que um assunto simbólico-religioso. Nessa relação da religião com o desenvolvimento do capitalismo, Weber observou que os protestantes tinham mais riqueza do que os católicos, levando-o a questionar a ideia causal que, por uma parte, atribuía aos protestantes maior conhecimento sobre o funcionamento da vida humana e, por outro, aos católicos maior humanismo. A partir disso, explicou que a riqueza dos protestantes se baseou na doutrina que receberam, focada mais à organização e à poupança, o que lhes permitiu ter mais propriedades, já que sua concepção de riqueza fazia parte da doutrina espiritual, que privilegiava o trabalho como crescimento interior. (WEBER, 2012).

A ideia weberiana de desencantamento do mundo, como efeito racionalizador em sociedades religiosas, foi o que levou a pensar na razão prática e na dessacralização do divino, já que a religião tinha perdido seu valor cultural e precisava de reposicionamento. Nesse sentido, o trabalho de Weber destrinchou os componentes da religião, o qual coadjuvou no

enquadramento do que seria público e privado, a partir da racionalização e a autonomização das outras esferas⁷ tais como a política, a econômica, o direito e a sexualidade.

A dessacralização, sem a conotação mágica, procurou explicações de tipo causa-efeito, enquanto a racionalização, em termos de relação entre capitalismo e prática protestante, produziu a razão de transformar a avaliação de si próprio em uma ética do mundo, de forma instrumentalizada que pensa tempo todo como agir. Por tanto, o desencantamento como processo de racionalização religiosa ou de desmágicização, produto da racionalização judaica, rejeitou a magia como meio de salvação, por considerá-la superstição ou sacrilégio. Já a expropriação dos bens religiosos em Weber referiu-se à secularização.

A partir desses trabalhos teóricos clássicos vão surgir diversas análises que introduzem mais elementos ao campo religioso, mediante a interface com categorias como classe no caso do contexto latino-americano, como foi o caso do trabalho de Dussel, que recuperou a Teologia da Libertação e o papel da Igreja nessa região. “América Latina é cristã no seu povo e nas suas oligarquias, dependente, oprimida e em vias de liberação” (DUSSEL, 1977, p. 212). O autor articulou religião, classes dominadas e dominantes para explicar que estas últimas introjetam sua ideologia às classes dominadas, em tanto aceitam sua religião como doutrina ideológica e resignação passiva, em vista que a religião, como ideologia, justificaria o sistema e dissimularia a dominação.

Em suma, os autores supracitados abordaram a religião como dimensão central na sociedade. Tocqueville, no século XIX, viu a religião como fonte de costumes e cimento para manter uma sociedade pacifista e afastada dos governos, que garantisse sua universalidade. No começo do século XX, Durkheim dessubstancializou a religião de seu caráter sobrenatural para colocá-la como representações de mundo nos domínios profano e sagrado. Por sua parte, Weber apontou na racionalização do pensamento, mais do que no simbólico religioso, na explicação dos fatos sociais. E, por sua parte, Dussel abordou a religião como justificativa do sistema de dominação através de ideologias de seguridade nacional na América Latina. A abordagem dusseliana baseia-se no materialismo histórico que, conforme Marx e Engels (2012), a religião considerou-se a justificativa de interesses políticos e a concepção ilusória do povo para sua felicidade real.

⁷ A noção de esfera é contraposta pela de campo em Bourdieu.

Desencantamento do mundo, racionalização do pensamento e o que viria a ser secularização e laicidade, atravessaram as colocações dos teóricos referenciados, que destacaram a função da religião na sociedade e sua colaboração com o Estado, em termos de coesão social, costumes e progresso econômico. Defenderam, em termos gerais, o afastamento da religião no público, dados os avanços da modernidade e com ela a criação de fronteiras, de individualização, de democracia e princípios seculares. Porém, o momento contemporâneo mostra como em diversas sociedades a religião está atrelada às discussões e disputa de direitos, de democracia, de protagonismo em lugares de decisão, de mobilização e participação política, por parte de segmentos religiosos de diversas vertentes. Nesse sentido, o conceito de religião pública alude à religião como constitutiva e constituinte do público, aliás porque a religião não tem desaparecido das discussões e disputas públicas.

Por outra parte, a abordagem do Estado⁸ é uma questão estrutural na interface com a religião. Durkheim analisou o Estado como construto de deliberação social e mediador nas ações, ideias individuais e coletivas para que a partir do conflito de forças sociais emergissem liberdades individuais. Atualmente, essas liberdades individuais são disputadas e colocadas como pauta moral no discurso de lideranças religiosas no que tange às sexualidades e costumes, como ameaças para a família tradicional e o futuro das nações. O conceito de Estado tem tido várias reformulações desde o desenvolvimento da teoria materialista, na qual Marx localizou a categoria como resultante da divisão da sociedade em classes e não como um poder neutro acima dos interesses das classes. O Estado para Gramsci (1999) representou a própria sociedade organizada de forma soberana, vista como uma organização constituída de instituições

⁸ O termo estado é usado em muitos discursos diferentes. Estes incluem, entre outros, o discurso de estados soberanos (tanto principados como repúblicas) enfrentados em tempos de guerra e paz; o discurso do governo estatal (na regulação do comportamento, aquisição e distribuição de recursos, atendimento à população e maximização da segurança); e o discurso das políticas estaduais (o benefício de estabelecer um estado; competência sobre a política). Esses discursos evocam as linguagens lei, justiça, razão de estado, lucro (na época em que definir e redefinir os fundamentos da soberania e da obrigação de obediência, os critérios de cidadania e nacionalidade, bem como os direitos de defesa próprio e punição). Limites de estado, bem como sua morfologia interna, variam de acordo com as diferentes maneiras em que a adesão é determinada e inclusão, dentro e fora, da lei e da exceção (ASAD, 2008, p.53, tradução nossa). [No século XVII] Mesmo os crentes, como Locke, enfatizaram um ponto importante: parece que os conflitos políticos baseados em doutrinas religiosas são incapazes de chegar a uma solução final por meios racionais, enquanto não havia dúvida de que as tensões sociais e perseguições políticas foram fontes de danos à vida e à propriedade neste mundo [...] Sobre a determinação do domínio do político - e nisso Locke e outros pensadores concordaram - devemos nos sujeitar aos danos deste mundo sobre o qual todos podemos concordar, e não com as dores do mundo que virão com o qual nunca podemos concordar. A plausibilidade deste argumento foi importante para facilitar a subordinação do domínio do religioso ao poder ideológico e prático do estado moderno (ASAD, 2008, p. 59, tradução nossa).

complexas, públicas e privadas, articuladas entre si, cujo papel histórico varia através das lutas e relações de grupos específicos e de poderes.

Poulantzas (1973) abordou o Estado como condensação material de relações sociais de força, que disputam bens e recursos. Pontou a gestão monopólica desses recursos, cuja representação não atinge apenas os níveis de condensação das contradições sociais, mas também à relação de forças entre os diferentes modos de produção no interior de uma formação social. Por sua parte, a abordagem bourdieusiana do Estado em interface com a religião enfatizou o uso das categorias: campo religioso, capitais e poder simbólico. O Estado opera cada vez que se pensa nele, que se estuda, que se escreve sobre ele e é assim como se constrói sua existência, sob a análise como objeto (BOURDIEU, 1993).

Por outra parte, Schmitt, no século XX, trabalhou o conceito de neutralidade política do Estado indicando que entrou pela primeira vez na consciência histórica frente às religiões e confissões (SCHMITT, [1922] 2006). Para esse autor, o Estado neutral, em sua concepção negativa, não distingue nada, já que fica reduzido ao mínimo, a uma atitude inibidora da decisão política. Mas, para esse autor, outra forma de interpretar a neutralidade do Estado refere-se a sua concepção instrumental, cujo meio técnico funciona como objeto calculável e deve oferecer a todos as mesmas oportunidades de utilizá-lo. Um Estado nessa natureza estaria despolitizado e sem capacidade de distinguir entre amigo-inimigo. Desse modo, a neutralidade do Estado como unidade e totalidade atinge grupos antagônicos frente à sua divisão em partidos e interesses particulares.

No início do Estado Moderno, essa noção de neutralidade teve sua razão de ser, principalmente, em face de conflitos religiosos, para justificar a separação entre Igreja e Estado. Essa divisão deu origem à distinção entre esfera pública e privada, e as decisões de fé ampliaram-se para temas tais como o que seriam concepções de vida boa e do bem, isto é, concepções sobre valores em geral. Essa espécie de neutralidade propiciou a supervalorização de sujeitos políticos neutros e racionais na sociedade civil. Porém, a neutralidade funciona como garantia de justiça, tendo em vista que em face do pluralismo, a ostentação pública de uma determinada concepção de bem poderia servir como meio de opressão e exclusão.

A abordagem schmittiana teve como foco político a confrontação, cuja expressão de tensão mais evidente e intensa é a guerra como argumento fático. Seu conceito de amigo-inimigo insere-se na dimensão do político, sob a ideia de factibilidade da guerra. Nessa dimensão, a crítica que fez Schmitt refere-se à mascarada dos discursos políticos que usam a

moral e o bem-estar comum para legitimar o *statu quo*, que tem como pano de fundo a confrontação entre amigo-inimigo.

Essa colocação instiga pensar nas atuais disputas pela defesa dos direitos humanos como pauta do segmento evangélico, na esfera pública política. Os levantamentos schmittianos embora não se enquadrem completamente na leitura do cenário atual, o confronto entre amigo-inimigo, se visibiliza sim com outras organizações religiosas não hegemônicas ou filiações políticas contrárias aos governos, dado que não se estabelecem relações de diálogo com a oposição e sim como confronto. Além disso, a ponderação de Schmitt sobre os discursos políticos torna vigente a forma como são usados na arena pública. No caso da Colômbia, a campanha pelo Não no plebiscito de 2016 esteve caracterizada por um discurso político acompanhado da pauta moral mobilizada por grupos evangélicos, que viam nos acordos de paz uma ameaça para a família sob o enfoque de gênero. Para Schmitt se usam argumentos espúrios como um bem comum para ocultar a verdadeira cara do poder. Isso se evidencia quando os discursos adotam ideias messiânicas permeadas de totalitarismos, que enquadram a outros segmentos sociais como inimigos públicos.

Outro caso o constituiu o governo de Bolsonaro, que junto a lideranças evangélicas conservadoras instaram à criação de um inimigo sob a figura daquele que está fora da moral normativa e dos costumes, atrelados ao bem-estar coletivo. Além disso, na sua defesa de o cristianismo ser a única religião verdadeira, passam a definir o outro, não cristão, como inimigo a ser combatido. Isso acontece com as religiões de matriz africana, as quais são desconsideradas e atacadas, permanentemente, pelo segmento mais extremista do neopentecostalismo. Outro exemplo desse panorama foi entre 2014 e 2016: “No Brasil, projetos de lei [como Escola sem Partido] que possibilitam reviver experiências passadas em novo formato e contexto foram apresentados [...] advertindo sobre a negação da pluralidade e da ação política” (GUILHERME; PICOLI, 2018, p.2).

A importância da noção de pluralidade ancorada na política foi defendida no trabalho de Arendt. A política para Arendt (2002) está relacionada à ação e à liberdade, toda vez que a condição plural do homem não seja desconsiderada como ação. Desse modo, a liberdade do indivíduo emerge enquanto está agindo sem sofrer nenhuma forma de instrumentalização. Para essa autora, a liberdade tem a ver com a pluralidade enquanto elemento constitutivo da ação humana, que se mostra através da prática e do discurso. A política introduz uma ruptura com qualquer modalidade simplesmente social de vida e, nesse sentido, a pluralidade não é simples alteridade nem elementar pluralismo político das democracias representativas. A função do

âmbito público tende a visibilizar os fatos humanos, proporcionando o espaço para que as pessoas sejam vistas e ouvidas mediante a palavra e a ação. Por tanto, a condição da política é a pluralidade que expressa que somos alguém e não algo.

Arendt também destacou que a existência da igreja não é discutida pela política, embora esta última precise das instituições religiosas para demonstrar sua justificativa superior e sua legitimidade (ARENDR, 2002). Já, desde o século XVII, Hobbes (2018 [1651]), tinha afirmado que a religião não apenas auxiliava à política em termos de obediência, mas se equiparava em termos de poder, relacionando-se de forma estreita, já que uma não existe sem a outra.

As anteriores abordagens fizeram referência ao lugar da religião, sob a ideia de fronteiras entre o público e o privado. Suas colocações descreveram as relações político-religiosas, bem como entre Igreja e Estado desde diversos contextos, em diálogo com a concepção de democracia, de pluralismo e de liberdades. Em Schmitt, em sentido amplo, uma das formas de neutralidade do Estado implica um modo de lidar com a política que desconsidera a influência de intuições morais questionando o pluralismo. Por sua parte, Arendt, na defesa do pluralismo e da democracia, enfatizou que a política precisa da religião e suas instituições para demonstrar legitimidade. Por fim, o fato de as sociedades atravessarem por processos de secularização e laicidade representam uma discussão tanto histórica quanto contemporânea, que cada vez vai engrenando mais elementos problemáticos na interseção com democracia, representação, pluralismo e cultura.

Nesse sentido, a análise pode desdobrar-se para o segmento evangélico, especificamente para lideranças neopentecostais de igrejas como MCI na Colômbia e IURD no Brasil, as quais buscam modificar as relações de força. Por uma parte, essas igrejas têm formado sujeitos religiosos e políticos, criando um apelo identitário com reconhecimento público, onde as pautas morais, entre outras, formam sua base para agir e se mobilizar politicamente, disputando sua participação na gerência do Estado. Mas, por outra parte, seu agir, ao ser garantido e reconhecido pelo Estado lhes confere “hegemonia” simbólica que, em alguns casos, torna-se extremismo religioso, reproduzindo estruturas piramidais de poder, alinhadas com práticas capitalistas, coloniais e patriarcais.

ii) Religião pública

A questão sobre as “fronteiras” entre as esferas, seja o Estado, a religião, a economia etc., teoricamente tenta resolver-se mediante o conceito de religiões públicas. No presente, a disjuntiva de uma espécie de fronteira entre a religião e outros campos se desvirtua com a crescente mobilização do segmento evangélico, como agentes políticos transnacionais, na disputa do Estado. Na América Latina, com poucas exceções como o caso do Uruguai, o Estado se construiu com a colaboração da religião e, em consequência, os campos educativo, cultural, comportamental e político foram pautados com as representações da doutrina católica, que ostentava o monopólio da prática espiritual. Nos anos 1980 e 1990, com as conquistas políticas dos evangélicos, começou uma preocupação entre os acadêmicos por entender essa força política que elencava um discurso híbrido entre o secular e o religioso, se impondo como um desafio e uma novidade, nas mentes de alguns pesquisadores, que pensavam que a religião era uma questão “superada” como explicação dos assuntos públicos em um “mundo secular”.

Sobrepassando o debate que versa sobre o confinamento da religião à esfera privada, dado que na América Latina nem histórica, nem atualmente tem ocupado apenas esse lugar, o foco de análise desloca-se para discutir sobre o tema da religião como pública ou da religião agindo na esfera pública. Essa questão é interessante porque retira as fronteiras que a modernidade parecia ter assentado enquanto dualidades tais como: família-sociedade civil, privado-público, igreja-Estado, religião-política. Embora na região se fale de pluralismo religioso, apenas a católica e a pentecostal são as religiões mais visivelmente garantidas pelo Estado, já que possuem liberdade de agir, visibilidade, reconhecimento e espaço político. Religiões indígenas e de matriz africana, por citar só duas, não possuem as mesmas garantias estatais, do que as de matriz cristã, aliás, são frequentemente atacadas ou subvalorizadas.

Casanova (2011) desenvolveu a noção de religião como pública desde a década de 1980, ganhando publicidade, através de agentes públicos como a mídia, e de cientistas sociais e políticos que começaram a colocar sua atenção na religião. O interesse se derivou pelo fato de a religião “deixar” o lugar fronteiro de confinamento na esfera privada sobre aquilo que se lhe conferiu como a moral e a política de contestação. Alguns acontecimentos tais como a revolução islâmica no Irã em 1979, o surgimento de Solidariedade na Polônia em 1980, o papel do catolicismo na revolução sandinista em 1979, e o ressurgimento público do fundamentalismo protestante como força na política estadunidense em 1980, atribuíram à religião o tipo de publicidade global que obrigou a reafirmar seu lugar e seu papel no mundo moderno. A tese do autor apontou à “desprivatização” da religião no mundo moderno com uma esfera pública aberta a todas as crenças.

Montero (2016) recuperou e adicionou elementos à colocação sobre religiões públicas, proposta por Casanova, trazendo a noção de campo bourdieusiana para entendê-las melhor no momento contemporâneo. A questão desafia as reflexões que tinham se trabalhado na dimensão política, teórica e empírica. Política, enquanto os agentes religiosos disputam no Estado a preponderância moral; teórica pelo declínio da potência explicativa do paradigma weberiano da secularização; e empírica dada a transformação dos fenômenos religiosos na esfera pública e as fronteiras que a modernidade definiu entre o privado-público. Essa forma de compreender as categorias com relação às mudanças sociais levou a pensar em religiões públicas, mais do que religiões na esfera pública, porque esta última não dá margem para contemplá-las como integradoras dessa esfera pública, mas como alheias dela. Pensar em religiões na esfera pública fez parte da forma como se estudou o fenômeno religioso décadas atrás, mas que diante da diversidade de organizações religiosas, depois dos anos 1980, as análises e a forma de olhar para a religião se transformaram.

O que a religião faz em público não é necessariamente a divulgação, o publicização do que ela pensa na sua esfera própria, sendo que a religião pública difere da noção de religião, cujo objeto desta última entendeu-se como crenças e cosmologias que se deslocavam para a esfera pública (MONTERO, 2016). Esta antropóloga usou a noção de campo bourdieusiana para entender o desafio das religiões públicas, muito além de entender elas com um lugar próprio, o qual desafia a teoria da diferenciação, que originariamente surgiu como uma contestação de Bourdieu a Weber.

A definição weberiana do religioso, em termos de esfera, ficou estreita em Bourdieu para dar conta do que seus agentes faziam, já que não eram apenas os clérigos os envolvidos, mas também os bens de salvação na interação deles. “Enquanto o conceito de esfera remete ao processo de autonomização do secular com relação ao religioso, o conceito de campo tem como referência o processo de diferenciação das diversas competências [...] [que disputam] o Estado” (MONTERO, 2016, p.132). Nesse sentido, nessa disputa de agentes religiosos emerge a noção de campo, mais ampla, onde o que está em luta é o controle pela vida privada, do corpo e da alma, mais do que a disputa pelos bens religiosos.

Para Weber o religioso seria anterior ao secular, mas em Bourdieu o religioso nasce no mesmo trabalho em simultâneo, do campo social, político e econômico (MONTERO, 2016). Assim, o campo religioso é construído simultaneamente com as transformações sociais que vão complexificando a sociedade moderna em todas as esferas. Daí que Bourdieu trabalhe com a

noção de campo mais do que a de esfera para escapar da tipologia estreita em Weber, na ideia de que a noção de campo é dinâmica e a de esfera sugere fronteiras.

Não obstante, Bourdieu continuou nomeando a emergência desse campo de disputas como campo religioso, cujos processos emergem da mesma forma que outros campos sociais, e isso faz com que permaneça a dificuldade de nomear sem restrição de fronteiras, ou tornando o conceito ainda estreito para a abrangência que pretendia. Em suma, as religiões públicas, pela ação de seus agentes, promovem a dissolução de aparentes fronteiras, não estando sujeitas apenas à chave de laicidade e de secularização, para pensar o como a religião faz o público e como se faz como religião em público.

iii) Religião e esfera pública: Habermas x Taylor

A genealogia da modernidade, usualmente, é um enquadramento temporal para localizar e abordar estudos político-religiosos globais e seus desdobramentos no que tange à laicidade, secularização e esfera pública. Porém, o paradigma weberiano de causalidade entre modernidade e privatização da religião perde potência nas análises desses estudos na América Latina, dado o pluralismo religioso e os descompassos entre o processo de secularização, atravessado por transformações sociais, e o processo de laicidade do Estado ainda com vínculos institucionais de cunho confessional.

O conceito de religiões públicas de Casanova, na década de 1980, aproxima-se teoricamente à caracterização latino-americana no referente ao lugar da religião, ultrapassando as fronteiras teóricas entre público e privado, dada sua agência pública. A construção do Estado, como ele opera e como é operado oferece uma leitura dos processos de secularização e laicidade, atravessados por disputas derivadas do pluralismo em sociedades democráticas modernas e pelas tensões derivadas da ideia de neutralidade estatal.

Autores tais como Habermas e Taylor discorrem sobre a tríade Estado, esfera pública e religião, mediadas pela democracia, pelo pluralismo e pelo reconhecimento de agentes religiosos. As obras de Habermas são amplas, com registros teóricos diversos, pelo menos, no que refere à abordagem da religião na esfera pública política⁹. “Para além de seu esforço teórico

⁹ Habermas (1993) define “espaço público” como a dimensão mais concreta, além do espaço privado, onde se entrecruzam as relações e interações entre agentes e instituições, e a “esfera pública” refere-se à dimensão discursiva na qual formulações e normatividades são veiculadas e encaminhadas para a arena dos debates públicos.

em 1981, no qual Habermas critica o conceito de racionalidade weberiana, o tema da religião não recebeu, de parte do autor, um tratamento específico até 2006” (MONTERO, 2009, p. 206). O trabalho habermasiano aborda os fenômenos religiosos como complementares da democracia e não como obstrução, através do reconhecimento das diversidades na construção de consensos.

O intuito desta parte teórica do texto não é apenas recuperar as abordagens de Habermas e Taylor no que tange a neutralidade, pluralismo, democracia e reconhecimento, para analisar religião e esfera pública, mas mobilizar os posicionamentos dos autores para compreender a forma pela qual entendem e propõem saídas às controvérsias geradas pela coexistência das diferenças como desafio nas democracias contemporâneas, sem ferir as liberdades individuais ou cosmovisões de mundo.

Habermas (2005) reconhece que as comunidades religiosas auxiliam vários processos, em muitas partes do mundo, e não há como desconsiderar a vigência e relevância dos fenômenos religiosos apesar dos processos de modernização, portanto, rejeita a concepção limitada da razão para incorporar questões religiosas, com a ressalva de não tornar a razão uma questão relativa.

Referente ao pluralismo de concepções de mundo, esse autor aderiu à ideia de neutralidade estatal, através do liberalismo político como justificativa não religiosa e pós-metafísica dos arcabouços normativos constitucionais democráticos. Para o autor, a legitimação dos processos pode-se tramitar de modo autossuficiente, mediante argumentos independentes de tradições religiosas ou a partir de efetivos seculares que construam pressupostos motivacionais nas disputas públicas. Neste sentido, os parlamentos, governos e administrações ferem a neutralidade quando privilegiam um dos lados em detrimento de outro.

A democracia deliberativa, na proposta habermasiana, é para uso de todos os cidadãos, independentemente de suas concepções de mundo, como forma de tornar à democracia um modelo vigente apesar da erosão de confiança, em face da ideia ameaçadora de substituí-la ou complementá-la fora dos fundamentos constitucionais (HABERMAS et al., 2011). Em sintonia com a ideia de democracia diversa, Taylor (2010) alertou sobre a impossibilidade de voltar à religião civil ou antirreligiosa, e chamou a atenção para fazer consensos. O filósofo canadense se contrapõe à ideia estatal de impor uma representação secular ou religiosa do mundo e do bem, priorizando a procura do desenvolvimento moral individual e da liberdade de consciência autônoma. A neutralidade do Estado democrático e liberal deve ser uma necessidade diante de crenças e planos de vida, mas sem permanecer indiferente a princípios e valores, afirmados por

peessoas tanto religiosas quanto seculares nas suas concepções do bem viver numa sociedade pluralista (TAYLOR; MACLURE, 2011).

O multiculturalismo como desafio a ser enfrentado é recorrente nas colocações tanto de Habermas quanto de Taylor. Para Habermas, a chave de entendimento que permite garantir o direito de preservar a identidade e as visões de mundo particulares está na relação entre o governo democrático, como garante, a sociedade civil e a automanutenção subcultural. “O projeto universalista do Iluminismo político de forma alguma contradiz as sensibilidades particularistas de um multiculturalismo corretamente concebido” (HABERMAS, 2008, p. 23, tradução nossa). Para Taylor (2012) o multiculturalismo como termo genérico deve promover a integração e combater a discriminação.

Desde a perspectiva do pluralismo e do multiculturalismo, as identidades nacionais suscitam para Taylor (2015) a síntese dominante entre nação, moralidade e religião, que nos dois últimos séculos impactou no enfraquecimento das igrejas atreladas às identidades, em vista do distanciamento das organizações religiosas da ética e do vínculo entre Estado e religião, como promotor da moral civilizadora das famílias e da ética sexual. “A família era a matriz na qual se educavam os jovens para ser bons cidadãos, a religião era a fonte dos valores e o Estado era a realização dos valores fundamentais tanto para as famílias quanto para as igrejas” (TAYLOR, 2015, p. 211).

Nesse sentido, para o autor, o feminismo e a revolução sexual dos anos 1960 colocaram em questão a imagem de família nuclear. A viabilidade tanto do Estado quanto da nação coexiste numa relação sincrônica, para gerar sentimento de pertença comum Taylor (2010). Portanto, o autor atribui as alterações nas formas religiosas do século XIX e XX à ética da autenticidade, debilitando as associações de fé, identidade política e moral sexual, considerada a fusão portadora de civilização (TAYLOR, 2015).

A partir da tensão em torno da democratização dos direitos humanos, Habermas (2013) indagou sobre a validade ilimitada dos direitos para todas as pessoas, porque há interpretações instrumentalizadas que mascaram interesses particulares como universais, induzindo à hipótese de esgotamento de sentido dos direitos humanos como consequência de seu abuso. Desse modo, para o autor alemão, a chave do discurso dos direitos humanos, entre origens culturais diversas, deve ter relações simétricas de comunicação, reconhecimento e consensos como qualquer outro discurso que tenha como princípio o entendimento, que auxiliem na legitimação democrática, mediante a neutralidade do Estado em termos cosmológicos.

Porém, uma causal que dificulta o entendimento e as relações simétricas é a pretensão de verdade por parte do extremismo religioso, através da violência política. A legitimação dos direitos humanos, mediante a separação entre política e autoridade divina, perturba ao extremismo enquanto cria incompatibilidade entre as cosmovisões desse tipo e a inclusão de crentes de diversas religiões e dos não crentes na comunidade política (HABERMAS, 2013). Essa colocação remete a pensar no fenômeno religioso brasileiro, no qual certas lideranças neopentecostais tornam-se extremistas em razão do uso da violência política para se impor. Além disso, promovem violências físicas e simbólicas contra membros de religiões de matriz africana como alvo de perseguição. É alvo de críticas tanto o extremismo religioso quanto o secularismo que vê na religião algo sem valor.

Nessa perspectiva, para Habermas (2008), a política do reconhecimento é chave e merece destaque na inclusão de cidadãos com direitos iguais, porque cada um tem responsabilidade coletiva por suas contribuições políticas, mais do que conquistas individuais, que incidem na formação de vontade democrática para avaliar as razões que podem ser toleradas. A esfera pública ligada à participação de uma comunidade entende-se como “espaço do trato comunicativo e racional entre as pessoas” (HABERMAS, 2007, p. 18).

iv) Controvérsias na coexistência das diferenças, secularismo, uso público da razão, cláusula de tradução

Dado que é insuficiente apenas reconhecer a existência das religiões públicas, precisa-se explicar como, a partir de consensos e saídas pacíficas e democráticas, a diversidade religiosa contribui na construção da esfera pública, bem como seus deveres, a partir do tratamento de igualdade e liberdade, não por serem religiosos por si mesmos, mas dado seu conteúdo argumentativo não compartilhado por toda a sociedade. As sociedades democráticas contemporâneas enfrentam constantes desafios no que tange à pluralidade de concepções de mundo, que geram controvérsias e posicionamentos rígidos.

Tanto Habermas quanto Taylor entendem que um desses desafios está em lidar com a diversidade religiosa e moral, cujas disputas, para o filósofo alemão, não podem se encapsular em depoimentos acerca da relevância da religião, tornando os direitos humanos alvo dessas disputas. Daí a necessidade de estabelecer acordos entre diversas culturas, porque o

autoritarismo não é uma opção, e o Estado secular oferece uma garantia, embora não suficiente, na simetria das liberdades religiosas (Habermas, 2007; 2013).

Nessa abordagem de disputas, Habermas parte da ideia de que os cidadãos religiosos aceitaram anteriormente, mediante boas razões, a constituição do Estado secular, sob a premissa que a convivência não se dá como membros de populações religiosamente homogêneas, portanto, não usufruem completa imunidade. Porém, Habermas (2007) concorda que as garantias que oferece o Estado liberal não podem condicionar os cidadãos religiosos a separar seus argumentos religiosos dos não religiosos, quando para eles isso pode significar um ataque à sua identidade pessoal.

A coexistência das diferenças na esfera pública é inerente às sociedades e os dois autores já referenciados apresentam formas de lidar com a diversidade religiosa através de saídas pacíficas e incontestavelmente democráticas. Para Habermas (2008) o processo de aprendizagem complementar entre religiosos e seculares é uma forma de enfrentar a convivência das diferenças e gerar consensos, porém, o autor adverte do risco na ideia de neutralidade do Estado como purificação da esfera pública política desvinculada de contribuições religiosas.

Habermas (2013; 2007), baseado nas colocações de Rawls de autoconcepção ética do mundo, incentiva à resolução razoável dos problemas e entende que as decisões de justiça de cidadãos religiosos são baseadas em convicções religiosas, não como uma opção e sim como esforço a ser feito. “Habermas considera que a necessária exigência da separação entre religião e política não deve resultar, como em Rawls, num fardo adicional indevido que exige uma partição da identidade num aspecto público e noutro privado, em relação aos crentes” (DA COSTA, 2018, p. 207).

O grande risco que Habermas (2007) evidencia para a liberdade religiosa está em considerar as comunidades religiosas e suas tradições como se fossem proteção cultural de sociedades pré-modernas, por parte de cidadãos seculares, que não encontram mais na religião uma justificativa e, em consequência, não levam a sério contribuições religiosas nas disputas políticas.

Tanto Habermas quanto Taylor concordam na emergência do secularismo¹⁰ como política de tolerância. O secularismo baseado em pressupostos científicos, como afirma

¹⁰ Enquanto o conceito de secularização é usado principalmente em modelos de processo sociológico, abordando a diferenciação funcional, o declínio religioso e a privatização da prática religiosa, o secularismo refere-se aos

Habermas (2008), desacredita a fé e, por tanto, as tradições religiosas que podem reivindicar um papel público significativo tornam-se polêmicas. Desse modo, o secularismo deve buscar a capacidade de ver o cidadão religioso como igual na esfera pública por parte de cidadãos seculares. Mas, para o filósofo alemão, a rejeição do secularismo não deve cair em revisionismos que anulem a separação entre Igreja e Estado, mas entende que as objeções feitas a cidadãos religiosos, com relação a seus posicionamentos sobre questões políticas, estão na carência de fundamentações seculares independentes de suas perspectivas religiosas.

[Há] distinção entre o secularismo como ideologia e o secularismo como princípio da arte de governar. Por secularismo como um princípio da arte do governo, entendo simplesmente algum princípio de separação entre autoridade religiosa e política, seja em prol da neutralidade do estado contra toda e qualquer religião, ou em prol da proteção da liberdade de consciência dos cidadãos. O secularismo se torna ideologia quando implica uma teoria do que é ou faz "religião". Essa suposição de que "religião", em abstrato, é algo que tem uma essência ou que produz certos efeitos particulares e previsíveis, é a característica definidora do secularismo moderno (CASANOVA, 2009, p. 1051, tradução nossa).

O problema nas sociedades modernas que Taylor (2010) detecta não é que sejam seculares, mas sim certo etnocentrismo envolvido no termo secular. Nessa visão, o secularismo requiere também considerar princípios tais como liberdade religiosa, incluindo a liberdade de não crer, igualdade, fraternidade e relações de cortesia inter-religiosas dirigidos a escutar as comunidades religiosas.

Evidencia-se um contraponto entre o universalismo habermasiano, guiado pela razão, e o particularismo tayloriano, orientado pela especificidade das famílias espirituais ou comunidades religiosas em torno dos princípios mencionados. Nesse sentido, Taylor explica seu posicionamento a partir da expansão de religiões ou filosofias de vida na esfera pública secular, exemplificando o caso na França contra o uso do véu nas escolas, que para o autor certas leis precisam de negociação e de que os grupos religiosos sejam vistos como interlocutores e não como uma ameaça.

A ética do discurso habermasiano não é convincente para enfrentar a coexistência de diferenças, porque não há um argumento secular inequívoco para abordar os direitos, parecendo que a razão secular é um idioma comum e as línguas religiosas operam fora desse discurso, com premissas que somente os crentes poderiam aceitar. Segundo Taylor, essa é uma distinção

arranjos institucionais da separação política/Estado e religião, bem como às suas legitimações ideológicas (WOHLRAB-SAHR; BURCHARDT, 2017, p. 150).

epistêmica, que parte de uma razão secular tornando o resto linguagens que não convencem (TAYLOR, 2014).

Habermas ratifica o uso público da razão como chave para explicar o papel da religião na esfera pública. Para o autor, o ceticismo radical perante à razão encontra ressonância na ideia de que “uma modernidade contrita só pode ser auxiliada para fora de um beco por meio de uma orientação religiosa dirigida para um ponto de referência transcendental” (HABERMAS, 2005, p. 5). Essa ideia é recorrente ao falar do projeto moderno como fracasso, sob a premissa que não atingiu todas as carências do ser humano, especialmente aquelas que substituiriam o apelo transcendental. Assim, se geram ideias que favorecem a secularização, como modelo progressista de modernidade desencantada, e outras provenientes de religiões fundamentalistas, que consideram a modernidade como época que precisa de uma espécie de dossel sagrado.

Parece, ocasionalmente, que as colocações habermasianas posicionam à religião como preenchedora de espaços que deixou abertos a secularização, no que tange a sensibilidades inerentes à religião, mas carentes no mundo secular. A questão não está no preenchimento de espaços, mas na forma como certos segmentos religiosos buscam centralidade e ampla influência nas decisões públicas.

Outro ponto no levantamento habermassiano (2007) é a ideia de como evitar o risco de dilacerar a comunidade política mediante guerras de fé porque, nos processos de formação de opinião, o poder da maioria pode transformar-se em repressão quando utiliza argumentos religiosos e nega às minorias seculares ou outras denominações, cerceando a possibilidade de expressar suas justificativas discursivamente. Esse é um tema álgido no que tange à moralidade e os costumes na esfera pública, já que são permanentemente disputados pelas majorias, apagando discursos com outras construções e referências diferentes das cristãs.

Habermas (2008) defende o uso da linguagem religiosa por parte de quem não consegue afastar suas convicções morais e seu vocabulário na arena política, e o Estado não deve reduzir a polifonia de vozes, que podem gerar significados e formação de identidades. A tolerância é a ponte que abre a possibilidade de comunicação entre crentes e não crentes para dissensos permanentes de modo racional de acordo à proposta habermasiana. Essa proposta de tolerância é uma concepção de respeito mais do que uma ideia de permissão ou de suportar, que equivale à coexistência pacífica da diversidade mediante consensos mutuamente vantajosos.

A cláusula de tradução é um ponto questionado no discurso habermassiano, toda vez que busca a tradução de argumentos para explicar o passo de visões de mundo transcendentais

a seculares, porém afirma que traduzir de uma língua para outra não significa nivelar a diferença entre tipos de razões. Para este autor, por exemplo, falar sobre a criação à imagem de Deus é traduzível em proposições seculares tais como a autonomia ou direitos humanos.

Os argumentos apresentados respondem a diversos questionamentos para enfrentar as controvérsias geradas pelo pluralismo. Mas, a realidade latino-americana precisa análises mais ajustadas, que permitam compreender o porquê, apesar de ser válidas e adaptativas as propostas habermasianas, não se materializam na região por parte de segmentos neopentecostais, cujas lideranças colocam permanentes desafios e disputas na esfera pública política. A principal crítica a Habermas está na tradução da linguagem secular, sob a pergunta se a sensibilidade da religião não perderia sua força ao ser traduzida para uma linguagem secular? “O discurso de Habermas é meramente pragmático, quer dizer, o diálogo entre religiosos e não religiosos, só considera seu conteúdo ético, mas não a dimensão metafísica” (DA COSTA, 2018, p. 192). Essa crítica resume um pouco a objeção de Taylor a Habermas.

“Habermas não avança para além de uma análise sociológica da religião, enfatizando apenas o papel retórico dos discursos religiosos, constituindo um déficit metafísico e ontológico em sua teoria” (DA COSTA, 2018, p. 227). Se a metafísica é simplesmente excluída em Habermas, que possibilidades restariam de traduzir o conteúdo semântico religioso essencial das religiões, já que a metafísica é a instância que leva à tradução do conteúdo religioso? Esse tipo de reflexões acompanha a discussão dos próximos autores, que apresentam outra forma de olhar para a religião.

v) Divisão (in)comensurável entre a razão religiosa e o afeto secular

As argumentações dos anteriores autores, Habermas e Taylor, sobre a coexistência das diferenças, o uso público da razão e o secularismo, suscitam controvérsias para os antropólogos Mahmood e Asad, tanto na abordagem seletiva ocidental quanto na forma de olhar para a religião, como particularidade e como incompletude, marcando divisões entre o secular e o religioso e o enquadramento da razão religiosa nos afetos seculares. Mahmood e Asad analisaram o secularismo como um dispositivo de regulação da religião, tratada como singularidade para produzir diferenças e desigualdades.

Uma sociedade secular é uma construção moderna baseada na distinção legal entre público e privado, em um arranjo político que exige que a "religião" seja submetida

por lei ao domínio privado, em uma ideologia de individualismo moral e um rebaixamento do sujeito cognoscente, tanto na celebração do corpo físico quanto em uma gama de sensibilidades pessoais (ASAD, 2001, p 1, tradução nossa).

Mahmood (2010) reagiu às colocações de Taylor com relação ao secularismo, destacando a ideia de que religião e o secularismo não são visões antitéticas, em permanente tensão epistemológica, e sim ligadas através de transformações em diversos campos, tais como o direito e a política. Esse posicionamento tende a dismantelar o argumento de que o secularismo está sob ameaça das incursões da religião na esfera pública e, em consequência, precisam-se sociedades mais racionais e seculares. Para a antropóloga, Taylor conecta, num primeiro momento, a transformação da religião, de práticas para crenças, com um eu antropocêntrico efêmero e desencantado, para logo sustentar esse eu em valores de tradição cristã. Seguidamente, a crítica a Taylor refere-se a sua abordagem de tradição religiosa, dado que desconsidera aquelas não cristãs, cuja omissão resulta em reivindicações normativas sobre quem é moderno ou civilizado, o que infere certa superioridade atribuída ao cristianismo.

Por sua parte, Asad (2018) recuperou a ideia da relação entre secularismo e cristianismo, cuja visão estima as ideias seculares como tradução moderna do cristianismo, em contraposição àqueles que advogam pela própria genealogia da secularização, como ruptura com a religião e o encantamento. Para o antropólogo, os valores do liberalismo e da secularização não condizem com a ideia de que são traduzidos da história cristã, dado que o que significa igualdade no momento contemporâneo difere do que foi na cristandade medieval. “A perspectiva mais comum entre os secularistas é a religião ser essencialmente uma questão privada e que, embora possa ser expressa em cerimônias públicas, não deve entrar no mesmo espaço que a política” (ASAD, 2017, p. 351).

Desse modo, Asad fez um contraponto à cláusula de tradução habermasiana. Habermas pontuou que o argumento cristão de criação do homem à imagem de Deus pode ser traduzido para um argumento secular tal como o tratamento igualitário para todos os seres humanos. A esse respeito, Asad indicou que essa proposta de tradução ignora uma ruptura semântica, dado que o argumento cristão teria que ser desapropriado da crença. Mas, ao mesmo tempo, Asad considera que um dos problemas da concepção moderna de religião é colocar apenas a crença como pedra angular ou atributo central, desconsiderando a importância dos sentidos e das práticas, e daí sua crítica a Taylor, que enfatiza sua análise apenas na crença (DULLO, 2012).

Para Asad a cláusula de tradução habermasiana não funciona apenas como forma de igualar cidadãos religiosos e não religiosos, mas também como reivindicação de que o secular, de forma legítima, pode designar a função adequada da religião no Estado moderno. Nessa perspectiva, para Asad, a tradução é um modo de secularização não destrutiva, que segundo o antropólogo, para Habermas é substituição de palavras, como um processo cognitivo abstrato, cuja desigualdade não é apenas entre línguas seculares e religiosas, mas entre linguagens religiosas, já que apenas, nas colocações habermasianas, a do cristianismo desenvolveu a abstração necessária para o conhecimento, a moral e a ordem universal moderna, segundo Asad.

A resistência à tradução, conforme Asad, não é por irracionalidade, mas sim como uma mostra dos limites de nossa linguagem em compartilhar outras formas de vida. “Mas o que Habermas não discute é que os espaços público / privado de agência, um conceito central para o secularismo (e sua concepção do lugar adequado da religião), é uma construção moderna, que funciona de forma hostil contra as mulheres” (ASAD, 2018, p. 51, tradução nossa).

Joan Scott nos lembra o fato histórico de que o par público: privado em suas várias réplicas (masculino: feminino: política: religião: universal: particular), embora envolvido na desigualdade de gênero, não era, estritamente falando, a imposição de poder religioso sobre as mulheres. “Em vez disso”, ela escreve, “a religiosidade feminina era vista como uma força que ameaçava interromper ou minar as atividades racionais que constituem a política; como a sexualidade feminina, era excessiva, transgressora e perigosa. O perigo da sexualidade feminina não foi considerado um fenômeno religioso, mas natural”. Era o secularismo, aponta Scott, que primeiro introduziu a ideia de desigualdade de gênero com base na religião (ASAD, 2018, p. 52, tradução nossa).

O ceticismo de Asad foi entendido e compartilhado por Mahmood, quando procurou as causas da desigualdade religiosa e os afetos seculares ancorados em divisões aparentemente incomensuráveis. Mahmood (2009) localizou as discussões sobre religião na literatura recente, por uma parte, relacionadas à cisma entre visões de mundo religiosas e seculares, atrelada aos fatos do 9/11, à guerra contra o terrorismo e à ascensão política religiosa, que ataçaram a referida divisão incomensurável entre crenças religiosas e valores seculares. Por outra parte, a literatura mais reflexiva demonstra como o religioso e o secular não são opostos e sim ligados, transformados pela racionalidade secular.

Mahmood instigou para que a polifonia de vozes religiosas encontre novas formas de coabitação e acomodação mútua entre as práticas de diferença. O discurso da tolerância é para a autora um discurso de poder porque daí emergem enquadramentos fundamentalistas que apontam aos limites dessa tolerância liberal, sob o encaixamento da tipologia de secular e não

secular. “Qualquer esforço deve traduzir valores, princípios e conceitos através das diferenças [já que] a possibilidade de comunicação é limitada pelas relações de poder [...] e não depende da capacidade de falar ou traduzir, mas da capacidade de ouvir” (MAHMOOD, 2010, p. 298, tradução nossa).

Portanto, para a autora, o reconhecimento político, existencial e epistemológico do “outro” é o primeiro passo para um diálogo inter-religioso, o qual apresenta um desafio na abordagem de Taylor. O chamado de Taylor para uma reforma cristã que recupere o sentido além do imanente, invocando o secularismo como política de tolerância cristã, significa para muitos acadêmicos, segundo Mahmood, avivar as divisões, já que a verdadeira tolerância teria que ser não teísta, no contexto de lutas globais em torno da religião.

A antropóloga citada explica que apesar de levar em conta a diversidade religiosa, alguns autores trabalharam em visibilizar suposições analíticas, entre outras, de cunho progressista e desenvolvimentista, postulando “um progresso linear da humanidade, do “primitivismo” à “civilização” em que cada estágio do desenvolvimento humano é considerado um modelo particular de religião. Nesta narrativa, se “religião primitiva” é um sinal da “infância da humanidade” então o Cristianismo da Europa Ocidental sinaliza a realização mais refinada e mais elevada da história humana” (MAHMOOD, 2010, p.291, tradução nossa).

Para esta autora, embora Taylor não se inscreva nesse modelo analítico colonial e civilizacional completamente, apresenta alguns traços em torno da idade axial da religião. Portanto, aborda-se uma espécie de secularismo cristão com particularidades, mas com superioridade civilizacional. Neste sentido, a principal crítica de Mahmood ao secularismo cristão de Taylor está em como conseguir um discurso mais inclusivo e não caracterizado pelos pressupostos de poder, gerando divisão entre “nós” e os “outros”.

O secularismo, até recentemente, era entendido principalmente como uma doutrina política de neutralidade do Estado em relação à religião (encapsulada no princípio da separação entre Igreja e Estado). No entanto, estudos recentes chegaram a analisar o secularismo como uma formação que excede essa compreensão um tanto limitada e se concentra nas transformações operadas no domínio da ética, estética e epistemologia. É importante destacar que essas transformações não são neutras em relação ao exercício da política, mas são transformadoras desse domínio, o próprio terreno em que se conduz a política moderna (MAHMOOD, 2010, p. 293, tradução nossa).

Portanto, o secularismo é entendido “não apenas como a separação doutrinária da Igreja do Estado, mas também como a rearticulação da religião, que seja compatível com as

sensibilidades e modos de governo modernos. Repensar o religioso é também repensar o secular” (MAHMOOD, 2009, p. 65, tradução nossa). Porém, a antropóloga colocou uma questão constante em torno desse repensar e questionar o secular, que abre o caminho para o “fanatismo religioso”, como uma espécie de medo relativista que atentaria contra o avanço do secular. Mas, isso traz de volta o como é enquadrada a necessidade secular e o que seria uma ameaça religiosa, em decorrência da ideia de extremismo religioso ancorada às práticas, visões e imagens transcendentais.

No final, extrapolando essas questões para América Latina com relação ao secularismo, pode-se dizer, por exemplo, que “embora o caso não se desenvolva da mesma maneira em território brasileiro, é possível sentir [...] semelhanças e reverberações da crise [...] não é fácil dizer que a problemática do que vem sendo chamado de secularismo escapa de nossa vista” (DULLO, 2012, p. 379). Portanto, a busca pelos limites da religião é um beco, que precisa outros enquadramentos, além da ideia de modernidade e da relação entre religião e secularismo¹¹.

vi) A práxis: entre a ética da libertação e a ética do discurso

As concepções desenvolvidas tanto por Habermas e Taylor, quanto por Asad e Mahmood, sobre a tríade religião, Estado e esfera pública, analisadas sob o lente do pluralismo religioso, a coexistência das diferenças, o secularismo e a divisão entre o religioso e o secular, apresentam formas de ver a religião, ora como condicionada à regulação de linguagem universal, ora como particularismo e ameaça em decorrência do extremismo religioso, correlacionadas pela necessidade do afeto secular. Essas formulações embora abram o espectro de análise sobre o lugar da religião na construção de Estado e no referente às engrenagens da participação religiosa no campo político, colocam maiores desafios ao serem deslocadas para o contexto de América Latina, cuja realidade político-religiosa merece análises mais ajustadas para compreender as especificidades das religiões públicas, mais do que apontar a religiões na esfera pública.

¹¹ Assim sendo, o conceito de secularidade é mais inclusivo do que o de secularismo, englobando também as formas dadas como adquiridas, e por vezes latentes, de distinção entre o religioso e o não religioso. Além disso, não confinamos expressamente a análise à relação entre o Estado e a religião; antes, incluímos outros domínios funcionais da sociedade (por exemplo, o direito, a educação, a ciência, os negócios, entre outros), assim como a vida cotidiana e a esfera pública (WOHLRAB-SAHR; BURCHARDT, 2017, p. 151).

A teoria crítica, a ação comunicativa, desenvolvida por Habermas, e a linguagem como meio para alcançar consensos apresentam um quadro de referência metodológico e analítico para enquadrar, de forma geral, uma forma normativa de olhar para a religião. As análises de Mahmood e Asad aproximam-se à compreensão das causas desse olhar, por uma parte, como resultado das fronteiras construídas entre o secular e o religioso e, por outra parte, como um olhar que desconsidera a abrangência da religião e outras formas diferentes às ocidentais, como foi a crítica feita ao particularismo de Taylor e seu escopo apenas ao cristianismo.

Pensar América Latina desde suas religiões precisa integrar a corporalidade, a materialidade da vida e a busca pelas razões sobre a exclusão de pessoas nas comunidades linguísticas. Deste modo, torna-se necessário o diálogo com o pensamento latino-americano localizado, que abre discussões não apenas entre sul-sul, mas também sul-norte, sob a perspectiva da ética da libertação, trabalhada, entre outros, pelo teólogo e filósofo argentino Enrique Dussel, que procurou compreender as intersubjetividades, além do racionalismo universalista e a luta por todos os tipos de alteridade, o qual propõe mais instrumentos teóricos críticos de análise.

Partindo da proposta habermasiana referente à cláusula de tradução de religiosos na esfera pública política, que embora represente um requerimento entendível diante da busca de consensos universais, dificulta a materialização dela na América Latina, por parte de políticos religiosos. Isso se explica porque várias das pautas que mobilizam as lideranças mais acirradas na política partidária estão embasadas em argumentos que envolvem transcendência, livros sagrados e ideais comportamentais para toda a sociedade, isto é, o combustível que justifica sua existência e permanência em âmbitos governamentais, além de fazer contraponto não apenas às tentativas de secularismo, mas confrontando os processos conquistados de laicidade do Estado.

Estas questões de relações imbricadas com a institucionalidade e com estruturas econômicas de crescente desigualdade, que envolvem tanto religiosos e políticos quanto cidadãos religiosos em status de trabalhadores, localizados na ampla base piramidal, configuram entramados complexos, nos quais a religião como sentido, prática e busca de mobilidade social, muitas vezes, não é uma opção apenas no espiritual como poderia ser na Europa. Mas, é a possibilidade de outras formas de sociabilidade que integram transversalmente o modus vivendi, as relações sociais, a cultura política, e daí que se entenda, em parte, o porquê na Europa quem sai de uma religião, normalmente, não vai para outra, caso contrário ao que acontece na América Latina, cujos processos de secularização surgem em níveis diferentes aos do velho continente.

Não obstante, Dussel (2016) destacou que não se trata de ver América Latina ou a filosofia da libertação como diferença ou universalidade, mas as duas misturadas e em construção permanente. Para este autor, a filosofia da libertação dialoga com a teoria crítica através da materialidade antropológica, às vezes ausente, que vê a corporalidade com necessidades imediatas e daí a relevância econômico-política. Porém, com diferenças perante o colonialismo em termos de considerar não apenas alguns sujeitos, mas a todas as vítimas do sistema mundial, transpassando a categoria de totalidade.

Dussel identificou outro ponto sobre o qual dialogam, a teoria crítica e a filosofia da libertação, e é a razão discursiva acima da razão puramente analítica, considerando a linguagem um horizonte ético e político nas pretensões de validade, mas com a necessidade de olhar para a exclusão e articular o nível formal da comunicação com a reprodução da vida dos membros da comunidade, emergindo dentro da totalidade como alteridade e seu consequente reconhecimento, não pela igualdade, mas pela diferença (DUSSEL, 2016).

Conforme à explicação dusseliana, sobre a teologia latino-americana, no começo do século XX, a teologia da Ação Católica projetou a visão dos dois reinos, o temporal representado no Estado e o espiritual na Igreja. Em meados do século XX surge a teologia do desenvolvimento; posteriormente, como crítica a essa última teologia, e mais próxima da teologia da revolução, inicia a Teologia da Libertação. “Tudo isso será definido pela descoberta histórica da função do «pobre», do «povo» - como bloco social do oprimido - na história e na vida da Igreja - como instituição profética da evangelização e estabelecimento do «Reino de Deus»-” (DUSSEL, 1992, p. 405, tradução nossa). Essa teologia depois sofreu críticas e perseguições por parte das ditaduras enquanto desenvolvia e inseria várias temáticas sociais e culturais, que apontaram à ideia de mudança social.

Nessa perspectiva, Dussel pensou a realidade latino-americana a partir da ideia de práxis, como ação e elaboração da própria comunidade para sua libertação. Daí emerge um dos pontos de diálogo entre a ética do discurso habermasiano e a ética da libertação dusseliana, no que tange a suas perspectivas de análise e os sujeitos através dos quais se pensa o mundo. A pretensão de universalismo em Habermas inscreve-se no velho mundo, baseada no melhor argumento na busca de consensos razoáveis, cujo referencial teórico do iluminismo busca a emancipação humana através da razão. De alguma maneira, a teoria da ação comunicativa apresenta o mundo e nele a esfera pública como espaço de sociabilidade, criatividade e racionalidade que possibilita os consensos.

Desse modo, seria o homem europeu com níveis socioeconômicos aceitáveis, em sociedades desenvolvidas que buscam uma democracia sob suas referências e padrões culturais, morais e religiosos por meio da linguagem. A proposta de Dussel, por sua parte, que submeteu em suas análises a realidade da grande maioria da população mundial em condições precárias, os oprimidos, como necessidade para pensar diversas questões a partir da vivência concreta e cotidiana de quem sofre má distribuição de renda, pobreza, isto é, o homem tangível, desempregado, sem escola, sem moradia e não o homem em geral ou padrão. Em suma, Dussel compartilha a ética do discurso, mas indica que ela deve considerar a prerrogativa de inserir o contexto da práxis da maioria da população.

vii) Pluralismo agonístico em decorrência da legitimidade dos antagonismos

Embora a ética do discurso seja uma abordagem necessária quando se trata dos desafios que enfrentam as democracias contemporâneas, apenas representa um elemento na discussão sobre o contexto latino-americano. A questão da práxis, elencada por Dussel, fornece outro eixo que nutre o andaime teórico sobre os embates político-religiosos, que poder-se-ia atrelar às populações carentes que buscam refúgio e segurança existencial em organizações religiosas. Não obstante, outras perspectivas de análise entram no debate, como a trazida por Mouffe, em termos de enquadrar esses embates como legítimos dentro dos antagonismos democráticos, o que pode auxiliar na abordagem de outro segmento populacional: as maiores lideranças dessas igrejas.

O amplo, diverso e dinâmico campo religioso na América Latina, percorre sendeiros em várias direções, que requer outro recorte teórico referencial e de análise na compreensão do ativismo evangélico da vertente pentecostal e neopentecostal, no que tange à participação das maiores lideranças (e não apenas dos crentes) na esfera pública política, como agentes, com outra caracterização socioeconômica e demarcação como sujeitos religiosos e políticos. Estas lideranças apresentam outros desafios em torno do que representam, das tensões, disputas e confrontos que envolvem seus modos de agir político.

Na América Latina apresenta-se marcado ativismo político por parte de grupos religiosos disputando direitos sexuais e reprodutivos, entre outros, na esfera pública política, dado que extrapolam espaços e instituições da sociedade civil, inserindo crenças e valores religiosos, que desembocam em “instrumentalização religiosa da atividade política para promover interesses institucionais das igrejas, proteger a família tradicional, a “maioria cristã”,

as “verdades bíblicas”, etc.” (SALES; MARIANO, 2019, p. 17). As lideranças religiosas da vertente pentecostal e neopentecostal, na Colômbia e no Brasil, indicam variadas razões para participar na política, entre elas, teológicas e partidárias, se valendo de múltiplas estratégias e cuja ocupação religiosa:

Ocorre por meio do engajamento eleitoral de pastores, bispos, apóstolos, padres, da criação de partidos políticos por igrejas (PRB), da participação em julgamentos do poder judiciário, da formação de bancadas parlamentares evangélica e católica, da eleição de candidatos ao executivo que instrumentalizam politicamente sua identidade religiosa e os lemas “maioria cristã”, “Deus acima de tudo”, entre outros (SALES; MARIANO, 2019, p. 10).

Nesse sentido, voltando para a ética do discurso e à práxis, no contexto de América Latina, emerge o contraponto sobre as motivações e os interesses nas disputas inerentes às lideranças religiosas e seu uso da razão pública permeada por condições socioeconômicas estruturais. Este ponto tem a ver com a mobilidade social de lideranças evangélicas, já que em sua esmagadora maioria provêm de camadas de baixa renda, usando seu capital simbólico e político para alcançar seus intuitos mediante sua agência nas arenas públicas. Para Habermas, as formas de racionalidade levam a uma progressiva diferenciação da razão humana em dois tipos: a razão instrumental e a razão comunicativa. A primeira está focada no fim e na busca dos melhores meios para os agentes que os calculam, cujas ações são dirigidas à dominação. A segunda está orientada ao entendimento em oposição à manipulação de pessoas e objetos.

De certa forma, o caráter universalista de um tipo de razão, a instrumental, em detrimento da práxis, da materialidade imediata das pessoas, não tem tido cabimento na política, ou tem tido, mas, de forma oportunista, atijando as deficiências do Estado e as carências da democracia participativa, que carregam fissuras na procura de consensos, coletivos baseados na racionalidade e na materialidade, minimizando a exclusão. Além disso, outra questão a considerar é a natureza conflitiva da esfera política e a dificuldade de inserir os interesses substanciais entre grupos sociais que interseccionam raça, classe, gênero, etnia, religião, sexualidades, representados por cada grupo nas relações assimétricas que do poder se derivam.

Assim, sem naturalizar a aparente incapacidade da política para mediar nos conflitos, mas também não sem idealizar os alcances da razão apenas a consensos harmoniosos, a provocação que emerge é até que ponto estar-se-ia disposto a ceder entre os grupos e reconhecer o antagonismo? De que forma lidar com as demandas e pautas morais das lideranças religiosas, através do respeito ao pluralismo e à democracia sem que se tornem problemas públicos

acirrados em termos de construção de inimigos, dentro das controvérsias políticas permanentes como constitutivas da experiência humana?

Mouffe introduz o debate sobre os antagonismos na esfera pública através do questionamento sobre o significado de uma sociedade democrática, a qual às vezes se idealiza como sociedade harmoniosa com consensos racionais e valores comuns. Contrariamente, o poder e o antagonismo não são erradicáveis da democracia, dada sua intrínseca relação, cuja prática política “não consiste na defesa dos direitos de identidades pré-constituídas, mas antes na constituição dessas identidades mesmas, num terreno precário e sempre vulnerável” (MOUFFE, 2003, p. 14). Nessa direção, a autora levanta um contraponto à proposta habermasiana, de democracia deliberativa, indicando que o poder faz parte das relações sociais e assim a questão seria analisar o poder não como problema, mas como forma de ser compatível com valores democráticos, a partir da não universalização dos sujeitos políticos e do antagonismo como inerente às sociedades, isto é, o político.

Essa autora entende que a função da política é neutralizar esse antagonismo na democracia pluralista para torná-lo agonismo¹², mediante o reconhecimento do outro como adversário e não como inimigo e daí que surge sua proposta, em oposição ao modelo de democracia deliberativa, denominada de pluralismo agonístico. “A tarefa primária da política democrática não é eliminar as paixões nem relegá-las à esfera privada para tornar possível o consenso racional, mas para mobilizar aquelas paixões em direção à promoção do desígnio democrático” (MOUFFE, 2003, p. 16).

Quando as paixões não podem ser mobilizadas pelos partidos democráticos porque eles privilegiam um “consenso ao centro”, essas paixões tendem a encontrar outras saídas, em diversos movimentos fundamentalistas, em volta de demandas particularistas, questões morais não negociáveis ou em partidos populistas anti-*establishment* (MOUFFE, 2003, p. 10).

Portanto, na visão de Mouffe, eximir as paixões, valores e crenças da ação política, por serem considerados apenas particularistas ou sem proposições universalizáveis, significa excluir as motivações essenciais que levam a essa participação. Desse modo, considera a

¹² Termos originalmente usados pela cientista política Mouffe, que se referem a relações legítimas entre os diversos atores em conflito no jogo político, isto é, relações antagônicas, cujos agentes são inimigos, contrário ao que sucede numa relação agonística, cujos agentes são apenas adversários.

importância do reconhecimento das formas religiosas, mesmo condicionadas a respeitar os princípios constitucionais tais como a separação Igreja-Estado, com a salvaguarda que os arcabouços desses princípios variam de acordo à compreensão das diversas forças sociais. Desta forma, Mouffe apresenta um enquadramento mais amplo e inerente à compreensão do antagonismo como constitutivo da esfera pública, o qual não deve desaparecer, mas procurar o reconhecimento da alteridade, através da política, levando em conta as visões das concepções ético-públicas constitutivas dos arranjos do modelo de democracia. E, além do reconhecimento, a autoconservação é também constitutiva dos antagonismos:

A vida social é definida em seu conceito fundamental como uma relação de luta pela autoconservação; os escritos políticos de Maquiavel preparam a concepção segundo a qual os sujeitos individuais se contrapõem numa concorrência permanente de interesses, não diferentemente de coletividades políticas; na obra de Thomas Hobbes, ela se torna enfim a base de uma teoria do contrato que fundamenta a soberania do Estado. [...] Para Maquiavel [...] o campo da ação social consiste numa luta permanente dos sujeitos pela conservação de sua identidade física (HONNETH, 2011, p.31).

A ideia de Mouffe com relação aos antagonismos democráticos é saudável tendo em vista que estes são necessários para a democracia, já que a partir dos dissensos encontram-se os consensos. Porém, um dos quesitos em torno do ativismo evangélico conservador é até que ponto coadjuvam na criação de inimigos ao invés de verem o outro como adversário político. Daí que cobra sentido o conceito de Mouffe de pluralismo agonístico para neutralizar a carga nos acirramentos políticos enquanto se busca o aniquilamento do outro de diversas formas. Esse jogo político está atrelado a diversos grupos políticos, mas a questão é como a razão evangélica mobiliza sensibilidades coletivas na busca de interesses particulares.

A colocação habermasiana com relação ao tipo de razão usado na política, de certa forma contempla-se dentro do enfoque de Mouffe sobre o político, isto é, dos antagonismos característicos da esfera pública política. Mas, quando se trata da abordagem dusseliana, em termos de práxis e da ética da libertação, há um distanciamento, desde a análise deste trabalho, enquanto aos agentes alvo dessas colocações. Por uma parte, os crentes e, por outra parte, as lideranças, cerne desta pesquisa, que embora tenham afinidade ideológica, apresentam certas práticas de poder encaminhadas ao cumprimento de seus intuitos políticos.

Assim, a questão novamente desdobra-se em dois caminhos, por uma parte, os crentes com suas necessidades, carências e muitos deles excluídos de comunidades linguísticas e, por outra parte, as maiores lideranças político-religiosas, da vertente pentecostal e neopentecostal,

que habitando numa região com todas as convulsões, carências e desigualdades, pertencem a outra configuração social, cuja mobilidade social, práticas políticas e uso da razão político-religiosa lhes confere outro enquadramento teórico e analítico. Paul Freston e Roberto Blancarte contribuíram nesses matizes e nuances na forma como se concebe a religião nesta parte do sul-global e como se manifesta na esfera pública e governamental, entendendo a fusão entre crenças, práticas e sentidos, bem como as motivações que levam à crescente formação e mobilização de lideranças religiosas veiculadas por questões socioeconômicas e políticas.

viii) Paradoxo democrático?

Com relação à discussão em América Latina sobre democracia e pentecostalismo, cobra vigência a pergunta de Freston (1999), quando indicou se a militância político-religiosa é patológica, representando o fracasso da política secular normal, ou é compatível e até positiva para a saúde democrática? O sociólogo reiterou que a concorrência religiosa acirrada não é incompatível com a democracia, mas destacou algumas características desse ativismo para o contexto brasileiro, tais como: as tendências corporativas pentecostais mediante diversas organizações competitivas; o fracasso na criação de uma entidade representativa; e o surgimento político da Igreja Universal do Reino de Deus.

A partir dessa caracterização, o contraponto seria se a política corporativista pentecostal ameaça à democracia? Na abordagem de Freston (1999) a resposta seria dual, já que, por uma parte, no interior das igrejas se gera concorrência ideológica; se dá sociabilidade voluntária nos cultos; e apresenta-se ativismo nas comunidades atrelado às reivindicações dos dons carismáticos. Mas, por outra parte, a repercussão é negativa dado o crescimento sectário porque não constrói uma perspectiva universalista da política, dada sua exclusão. Perante disso, a proposta do autor refere que:

No Brasil, a nova realidade pluralista exigirá, nas próximas décadas, ajustes na esfera pública, tornando-a mais genuinamente não-confessional e superando os resquícios, de um lado, da versão branda de «nação católica» e, do outro lado, do projeto secularista (liberal e marxista) que excluía a religião da vida pública (FRESTON, 1999, p. 339).

Para introduzir a importância evangélica na esfera pública política, Freston caracterizou América Latina como a região com mais católicos e como o cerne do pentecostalismo, com crescentes transformações e pluralismo religioso, já que constitui hoje o centro mundial do

cristianismo, dado que este “é majoritariamente uma religião do chamado “sul global” e não do Ocidente desenvolvido. Por isso, encontra-se muitas vezes distante do poder e da riqueza, difundindo-se como uma globalização “por baixo”” (FRESTON, 2010, p.16).

Freston chamou a atenção sobre duas transições na região, a protestante e a católica. A transição protestante relaciona-se com o limite do declínio católico, já que apenas uma de cada duas pessoas que saem do catolicismo vão para o protestantismo, além disso, há um núcleo católico difícil de desaparecer dado que a Igreja Católica diversifica-se, enquanto a imagem evangélica sofre prejuízos e desgaste social, dadas as maiores expectativas (FRESTON, 2010). Por sua parte, a transição católica obedece à chamada Nova Evangelização, com a proposta de chegar à cultura através da inserção na sociedade civil.

Porém, apesar de uma queda numérica do catolicismo, a debilidade institucional católica pontuada por Freston (2010) conta com outras perspectivas recentes no que concerne à identificação do fortalecimento institucional católico. Pelo menos no Brasil, isso se evidencia tanto pelo aumento de paróquias, que passou de 10.720 em 2010 a 11.011 em 2015; de sacerdotes, que aumentou de 22.119 em 2010 a 27.300 em 2018; assim como pelo vigor das manifestações massivas no espaço público (STEIL; TONIOL, 2020). Deste modo, para Freston, trata-se de pluralismo multidimensional, que envolve multiplicidade e modelos de igrejas, de discurso público e modelos organizacionais. Nessa perspectiva, América Latina apresenta uma paisagem religiosa além de diversa, cada vez mais presente na esfera pública política e sem indícios de implementação da cláusula de tradução habermasiana, pelo menos, no que respeita ao pentecostalismo e seu parente neopentecostal.

Esta região possui partidos políticos de inspiração protestante, apesar de sua tradição cristã católica e não protestante. A liberdade religiosa, como ação e igualdade na esfera pública, tem sido capitalizada pelo segmento evangélico de vertente pentecostal e neopentecostal, associado a populações marginalizadas, embora que com seu crescimento atinja também camadas de classe média. Assim, “a entrada pentecostal na política nas últimas duas décadas [...] proporcionou mobilidade política para alguns indivíduos que normalmente teriam poucas chances de ocupar tais cargos” (FRESTON, 2004, p.105, tradução nossa).

A ascensão destes partidos se deu na redemocratização, sinalizando votações regulares e mais livres. Depois, nos 1990, com tendências neoliberais, acentuaram as divisões sociais, as quais favoreceram a ideia de ter esperança nos cristãos evangélicos, através de transformações no interior de suas comunidades, de autoconfiança e crescente instauração de igrejas e

participação na mídia, como alguns dos fatores que possibilitaram a ascensão de partidos políticos pentecostais, segundo Freston.

Não obstante, para Blancarte (2011) houve um período entre 1850 e 1950 no qual o laicismo como defensor da laicidade, conceitos utilizados nos países de tradição latina e línguas romances, teve conotação combativa e anticlerical, e daí que a laicidade na América Latina se construiu em oposição à Igreja Católica. Deste modo, para Blancarte a laicidade e o laicismo latino-americanos sugerem duas perspectivas de análise que podem ser complementares, por uma parte, a laicidade como processo e construção e, por outra, como caminho para o anticlericalismo dada a emergência do espaço público com outras formas de legitimidade.

Ainda assim, os confrontos daquela época foram substituídos paulatinamente por formas de gestão do religioso a partir de certo reconhecimento à pluralidade. Em decorrência disso, Blancarte (2011) explica que em vista que na região não ocorreu uma transição linear, isto é, do confessionalismo à laicidade, apresenta-se uma disjuntiva nos regimes políticos ora de laicidade, ora de pluriconfessionalidade. Nessa análise, a laicidade é mais uma condição do pluralismo religioso do que um produto ou resultado deste, sendo os regimes democráticos de finais do século XX os que gradualmente reforçaram formas de legitimidade não baseadas no sagrado.

Nas duas últimas décadas do século XX e no início do novo milênio, três fatores permitiram a reativação da laicidade: 1) a gestação de uma pluralidade religiosa efetiva e significativa; 2) a maior consciência da necessidade de proteger os direitos humanos e portanto os direitos das minorias na diversidade cada vez mais reconhecida; e 3) a gradual, mas real democratização das sociedades latino-americanas (BLANCARTE, 2011, p. 203, tradução nossa).

Apesar destes avanços, Blancarte indicou que em países como o Brasil a tendência é para a pluriconfessionalidade mais do que para a laicidade do Estado, dada a pressão de organizações religiosas e acordos eleitorais com políticos, que leva a distribuição de favores e regalias de patrocínio, outorgando privilégios a igrejas com capacidade de representação, o que desconsidera outras religiões incentivando o tratamento desigual e a intolerância religiosa. Nessa perspectiva, por uma parte, o caminho é a laicidade do Estado e a secularização da sociedade e, por outra parte, existe tensão entre esse caminho e a ideia da religião como política de coesão e controle social (BLANCARTE, 2011).

Outro aspecto além do reconhecimento do regime político na região, seja laicidade ou pluriconfessionalidade, é a disposição predominante dos evangélicos como agentes ativos

politicamente. Longe de tipificações padrão, pode-se estabelecer algumas diferenças entre o que Guadalupe (2020) nomeia como políticos evangélicos e evangélicos políticos, cuja importância radica em entender de que forma expõem, propagam ou impõem suas crenças na esfera pública política, mais do que analisar no que eles acreditam por serem religiosos por si mesmos. Guadalupe sintetiza a diferença dessa tipologia ativista assim:

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 [...]. 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 [...]. 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) (GUADALUPE, 2020, p. 44).

Para este autor existe um risco por parte dos evangélicos políticos, como tendência sub-regional de participação, como o caso do modelo brasileiro, com relação ao uso instrumentalizado de meios democráticos para impor uma espécie de regime confessional na política governamental, sob argumentações de maioria moral sem respeitar outras formas de ser e agir, que comprometem o processo de laicidade e direitos conquistados por outros cidadãos. “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 a suas comunidades” (GUADALUPE, 2020, p.77).

Nesse sentido, de acordo com Guadalupe, a questão a ser levantada é se os evangélicos políticos, com muita influência na esfera pública política, não conseguem convencer através da razão ou da fé, quais seriam os meios a serem usados no jogo político? Esta preocupação é recorrente perante tendências opostas à tolerância, à diversidade, à igualdade. “Na América Latina, distintos governos simpatizam com a ideia de Estado pluriconfessional, que é parcial diante de outras formas de dissidência religiosa e que resultou em tensões em torno da laicidade” (BLANCARTE et al., 2018, p. 11).

Porém, de acordo à argumentação de Mouffe, sobre os conflitos, emerge uma relação política na medida que possibilitam um ordenamento político favorável a todos, assim, a criação das leis e instituições não elimina o antagonismo, apenas domesticá-lo. A questão é como construir mecanismos que visem “domesticar” as relações antagônicas entre identidades que buscam hegemonizar sentidos no espaço social? Por sua parte, Burity (2018) colocou um contraponto através da ideia de uma violação decisionista da lei e dos direitos democráticos em

nome da democracia, isto é, um processo auto imunitário como ameaça à própria coisa em nome da qual se fala. Desse modo, é necessário exemplificar no concreto o antagonismo que daquilo se deriva e o deslocamento teórico e analítico para compreender o enquadramento do que mobiliza essas lideranças e as motivações das suas pautas no político.

2. A questão da moralidade religiosa/a moralidade religiosa em questão

- i) Embates morais
- ii) Paridade participativa: redistribuição (econômica) e reconhecimento (democratização de direitos)
- iii) Economia política do corpo / corpo secular?
- iv) Direitos humanos
- v) Extremismo religioso
- vi) Enquadramento dos embates morais: guerras imaginadas? populismo radical, pontos cegos do liberalismo
- vii) Propostas teóricas perante embates político-morais
- viii) Tolerância em razão do pluralismo moral
- ix) Democracia radical
- x) Moralidade secular
- xi) Política sexual como construção da igualdade
- xii) Perspectiva decolonial

A seção anterior apresentou os agentes religiosos e as tensões com relação à religião pública. Este segmento do texto foca na abordagem teórica sobre as pautas que os evangélicos conservadores promovem tais como a moralidade normativa, como um modo de fazer política. Quesitos morais articulam-se como carro chefe para mobilizar sensibilidades na sociedade, sob preceitos contrários às conquistas em torno de políticas de reconhecimento. Na sequência são delineados vários tópicos sobre o corpo, direitos humanos e extremismo religioso, que pretendem dar embasamento teórico ao porquê as pautas morais conseguem mobilizar diversos segmentos da sociedade e relacioná-las a entornos eleitorais. Desse modo, o levantamento teórico desta seção, com o intuito de compreender a relação entre moralidade religiosa e processos macropolíticos como o plebiscito pela paz e o impeachment, contrasta com o registro concreto apresentado no capítulo V. Relação que se torna frontal e válida para quem vai endereçada essa razão evangélica.

i) Embates morais

A moralidade tem sido abordada interdisciplinarmente através da filosofia, da sociologia, da psicogenética e da abordagem discursiva, cuja condensação é recuperada e analisada em conjunto por Barbara Freitag, orientada pelo estruturalismo genético. Freitag desenvolveu cada abordagem desde os autores mais representativos. Em síntese, de acordo com Freitag (1989) para Kant a possibilidade da moralidade é o sujeito livre agindo segundo certos princípios, assim, sem o sujeito não existe a moralidade; em Durkheim a condição da moralidade é a sociedade, pressupondo a subordinação do sujeito às leis, portanto, sem sociedade a moralidade não é necessária; para o estruturalismo genético a condição para a moralidade está na autonomia moral, para agir segundo princípios interiores e não sujeito a leis e normas que orientam o grupo; por fim, a condição para a ética discursiva é a intersubjetividade mediada pela linguagem, assim a moralidade é fruto de uma interação comunicativa que de alguma maneira recupera elementos das anteriores colocações sobre moralidade (FREITAG, 1989).

Por sua parte, a análise de Heintz e Rasanayagam (1989) reconhece a existência de várias moralidades em qualquer sociedade, cuja constituição está permeada pelos efeitos das relações de poder, mas esse campo da moralidade atravessa processos dinâmicos de negociação a medida que as pessoas, através da ação, se relacionam com normas sociais mais amplas. Portanto, para os autores não se trata de enfrentar um relativismo moral em termos transculturais e sim de analisar as formas como a ação moral se produz, bem como os processos de raciocínio moral pelos quais as ações são justificadas ou condenadas. “O que torna essa atividade "moral" é que ela se refere a ideias de certo e errado e a ideais do que constitui uma vida virtuosa além dos interesses imediatos do indivíduo [...] fundadas em verdades religiosas” (HEINTZ; RASANAYAGAM, 1989, p. 2, tradução nossa).

ii) Paridade participativa: redistribuição (econômica) e reconhecimento (democratização de direitos)

A moralidade normativa, como pauta, é acionada pelos segmentos conservadores quando se trata de políticas de reconhecimento. Os antagonismos inerentes à repercussão de pautas morais mostram a forma como são usadas para legitimar ou deslegitimar processos políticos. Indiscutivelmente há um caráter intrínseco de conflito no político de acordo com

Mouffe (2003), bem como a necessidade de tornar o antagonismo em agonismo e, em decorrência, tornar os inimigos em adversários como propostas indispensáveis para a democracia.

A razão do desentendimento é uma questão abordada quando se explica que a incomensurabilidade é uma característica da política e, portanto, se distancia da irracionalidade, cujo litígio não se identifica como um modelo de comunicação entre parceiros com uma linguagem comum porque, precisamente, a heterogeneidade é constitutiva da política e, em decorrência, a estética é o que coloca em comunicação regimes separados de expressão e dissentimento de mundos comuns, mas não consensuais (RANCIÈRE, 2018).

A questão, além dos antagonismos próprios do político, trata-se da construção do outro como inimigo político para negá-lo e esvaziá-lo de legitimidade política. Inegavelmente, a construção apenas binária de amigo-inimigo perpassa o agir político de agentes religiosos, embora tenha gerado expectativas em torno de suas contribuições na resolução de conflitos ou como mediadoras nas disputas políticas.

Como comentado, as pautas morais constituem uma disputa acirrada entre segmentos conservadores e progressistas. Os segmentos progressistas propõem além da redistribuição, que buscam uma alocação mais justa de recursos e bens, o reconhecimento de parcelas marginalizadas, que procuram uma sociedade mais afável às diferenças. Não obstante, as vezes se tecem divisões ou tensões entre a política da igualdade e a política da diferença; entre a política de classe e a política de identidade; entre a igualdade social e ou multiculturalismo; porém, essas divisões são falsas antíteses, já que a justiça requer tanto da redistribuição quanto do reconhecimento, isto é, paridade participativa (FRASER, 2007).

Essa presunção de incompatibilidade entre redistribuição e reconhecimento é desafiada por Fraser, mediante a proposta de romper com certo modelo de reconhecimento, que vê apenas a identidade cultural específica de um grupo e ignora as interações transculturais e até a heterogeneidade e disputa interna dos grupos sociais. Perante disso, Fraser propõe tratar o reconhecimento como status social, não atrelado à identidade de um grupo, mas aos integrantes com diversos processos de interação. Nesse sentido, o não reconhecimento não prejudicaria a identidade do grupo, mas se enquadraria como subordinação social de determinado integrante.

A paridade participativa põe em diálogo as políticas sociais de igualdade e as carências econômicas, que acabam se entrelaçando para originar desrespeito, injustiça econômica¹³, cultural ou simbólica¹⁴, por parte de um indivíduo ou de um grupo. Perante disso, a questão não seria construir uma identidade universal, mas abrir espaços para desestabilizar concepções fixas e para gerar outros reagrupamentos, e não só promover diferenciações.

iii) Economia política do corpo / corpo secular?

Com relação aos entrecruzamentos, ou interseccionalidade entre religião, sexualidade e política, Vaggione (2009) aborda os obstáculos da religião perante as definições plurais sobre a sexualidade. O antagonismo entre questões morais normativas e a diversidade sexual passa pelo enraizamento de crenças religiosas na cultura, que influenciam as mudanças legais em torno das identidades sexuais. A proposta teórica de Vaggione, baseada nos conceitos de politização reativa e secularismo estratégico, consiste em apresentar as formas do ativismo religioso conservador, que supera a dicotomia religioso-secular e usa os canais democráticos para obstaculizar direitos.

A politização reativa emerge diante das reivindicações da diversidade sexual, dos feminismos, entre outras, que disputam o eixo central de poder das religiões, já que, por exemplo, a sexualidade foi construída como controle social. O ativismo religioso não representa apenas reatividade, mas inaugura várias estratégias políticas de resistência, cujo acionamento político faz parte do sistema democrático (VAGGIONE, 2009).

O secularismo estratégico, enquanto mutações discursivas do ativismo religioso, se justifica através do uso de argumentos seculares na participação pública e não de referências diretas ao sagrado, que no fundo visam defender concepções tradicionais e excludentes de família. “Embora o religioso tenha sido construído desde o secularismo como irracional e

¹³ “Seus exemplos incluem a exploração (ser expropriado do fruto do próprio trabalho em benefício de outros); a marginalização econômica (ser obrigado a um trabalho indesejável e mal pago, como também não ter acesso a trabalho remunerado); e a privação (não ter acesso a um padrão de vida material adequado)” (FRASER, 2006, p. 232).

¹⁴ “Seus exemplos incluem a dominação cultural (ser submetido a padrões de interpretação e comunicação associados a outra cultura, alheios e/ou hostis à sua própria); o ocultamento (tornar-se invisível por efeito das práticas comunicativas, interpretativas e representacionais autorizadas da própria cultura); e o desrespeito (ser difamado o desqualificado rotineiramente nas representações culturais públicas estereotipadas e/ou nas interações da vida cotidiana)” (FRASER, 2006, p. 232).

resistente à modernidade, até mesmo setores mais conservadores, adaptaram-se estrategicamente em suas intervenções públicas” (VAGGIONE, 2009, p. 41, tradução nossa).

Os modos de regulação das expressões de gênero e das práticas sexuais obedecem a naturezas complexas e heterogêneas, dado o enfrentamento por parte de diversos agentes a partir de suas representações sociais, jurídicas, morais, religiosas, políticas, simbólicas etc. A coexistência diversa gera contraditórios estilos de regulação moral como “conjuntos singulares de técnicas de produção de sujeitos, isto é, de pessoas dotadas de certa concepção de si e de certa corporalidade” (CARRARA, 2015, p. 325). Um tipo de racionalidade, de política e de moralidade juntaram-se para esquematizar um dever ser do corpóreo, uma norma pública, cuja influência cristã permeou sua legitimidade através de uma ética do sacrifício.

Para Carrara (2015) os embates produzidos em torno das moralidades, racionalidades e políticas sexuais obedecem a um conflito de cidadanização permeado pelos regimes dos séculos XIX e XX, os quais não são sucessivos no tempo, mas convivem tensamente a partir de diversos modos de articulação. A finais do século XX, a noção de direitos sexuais começou a ser entendida como parte dos direitos humanos, junto com a não discriminação baseada em “orientação” sexual e a identidade de gênero. Porém, essas noções foram vinculadas ao “anterior” regime secular de sexualidade, concebido apenas nos termos de reprodução biológica e de linguagem biomédica.

A convivência desses dois regimes, um de determinismo e essencialismo e outro mais recente de construção, tornou-se tensa pelos modos de articulação e regulação, coerente com a moral cristã. As transformações de um regime a outro é lento, com continuidades e rupturas. Nesse sentido, as moralidades que dali progridem desembocam em movimentos para barrar o reconhecimento dos direitos civis dos “outros”, não concebidos na “antiga” moral sexual, sob a ideia de proteção ou vulnerabilidade, (CARRARA, 2015).

A colocação temporal do Carrara, de dois regimes sexuais, coincide com a análise de Gayle Rubin (1984) quando ela destaca os paradoxos morais do século XIX presentes ainda com profundas marcas. Rubin atribuiu à ideologia da direita conservadora o modo de associar sexo fora do âmbito familiar com o comunismo, a comportamentos sexuais “imorais” e ao suposto declínio da nação.

A oposição da ala direita à educação sexual, à homossexualidade, à pornografia, ao aborto e ao sexo antes do casamento passou da zona mais periférica para o centro da arena política a partir de 1977, quando os estrategistas da direita e os fundamentalistas religiosos descobriram que as massas eram muito receptivas a esses temas (RUBIN, 1984, p. 14).

Portanto, para Rubin, o gênero e a sexualidade são política, organizada em sistemas de poder, que recompensam alguns indivíduos e reprimem outros, mas são refratárias à política enquanto concebidas apenas como aspectos biológicos ou da psicologia individual. Nessa direção, as fronteiras construídas socialmente entre secular e religioso, público e privado, evidenciam-se também na tríade gênero, sexualidade e moralidade, que envolve amplos corolários ideológicos, linguísticos e comportamentais.

Em sintonia com Carrara, Natividade recupera a ideia foucaultiana de poder pastoral e explica que o meio pastoral se apresenta como porta-voz em defesa de uma heterossexualidade compulsória, desqualificando outros modos de vivência da sexualidade e do gênero. Segundo este autor, categorias como homofobia surgem como problematização num cenário de transformações.

Por tanto, “uma compreensão socioantropológica da homofobia deve considerar aspectos fenomenológicos, sociais, culturais e políticos como interdependentes, construindo associações nos pontos de aparente descontinuidade” (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009, p. 6). Assim, para este autor, a difusão desses discursos evidencia o problema da universalização dos direitos humanos perante a diversidade de comunidades morais, confrontando direitos e leis com costumes e tradições, permeadas por relações de poder na busca de reconhecimento e legitimidade de direitos e cidadania, expressados de diversas formas.

O cerne desses antagonismos no final é o corpo e a disputa por sua “administração”, por parte de segmentos conservadores mobilizados desde o Estado. Mujica (2007) apresenta sua análise com base no que ele nomeia de economia política do corpo, para compreender a regulação e controle da vida. Os conservadores pró-vida reconstroem as correlações de força com as esferas políticas e econômicas, através de formas efetivas de relação com o Estado e da mobilização de símbolos e significantes de sua estrutura discursiva, na qual exercem controle sobre o outro para suspender sua autonomia (MUJICA, 2007).

De acordo com este autor, as estratégias dos conservadores conseguem dicotomizar o mundo para criar duas categorias, das quais o diferente deve ser rejeitado e, assim, a vida torna-se o baluarte discursivo de defesa, garantindo para si a imagem de defensores da desarticulação do sagrado. Portanto, seu receptáculo é o corpo, como articulador político, cuja centralidade se move entre as delimitações religiosas e a regulamentação política.

A *vida* que os conservadores defendem contém substancialmente um discurso reprodutivo: reprodução biológica por meio da família heterossexual monogâmica; a reprodução da moral católica por meio da educação e da Igreja; a reprodução das divisões sociais de classe, econômicas, desde a política. É um sistema complexo de reproduções sociais. É aqui que se constroem os espaços de confronto, pois os conservadores pró-vida devem ser contra tudo que não se reproduz, que não reproduz-vida (desde a moral da Tradição) (MUJICA, 2007, p. 71, tradução nossa).

No mesmo contexto, outro movimento ocorre. A descentralização do próprio corpo, que não é mais um corpo meramente orgânico, mas também, e substancialmente, simbólico, político, econômico. O corpo é um terreno de combate e negociação e, ao mesmo tempo o último bastião do sujeito moderno (MUJICA, 2007, p. 279, tradução nossa).

Nesse sentido, Mujica entende o processo de disciplinamento do corpo atrelado ao projeto moderno de economia política, isto é, à construção de leis que regulem a vida mediante a combinação de formas clássicas e contemporâneas de controle, não centradas no intercâmbio e sim no corpo. Essa economia política do corpo trata-se de tecnologias da biopolítica, cujas formas de ação dos conservadores operam como outras formas de regulação e controle, com diferença nas técnicas pontuais, que implica a restrição de liberdades, independência e autonomia dos sujeitos, bem como das diferenças.

Desse modo, a economia política do corpo torna o Estado um controlador central da vida das pessoas e, em decorrência, os conservadores precisam da estrutura estatal para difundir suas ideias e construir sua legitimidade política. “O fenômeno é muito interessante, pois indica a entrada de grupos que pareciam estar fora da lógica democrática, e os inclui por meio de seus instrumentos. Mas, isso só permite reconhecer procedimentos e um sistema participativo” (MUJICA, 2007, p. 97, tradução nossa).

De outra parte, a análise de Hirschkind (2017) apresenta outra forma de olhar para este tema mediante a pergunta de se existe um corpo secular. Este autor indaga se há uma configuração do corpo constitutivo da sociedade secular, não como oposição ao religioso e sim sobre o secular mesmo. As técnicas inerentes às tradições religiosas buscam alcançar uma vida virtuosa, a partir do cuidado e auto cultivo do sensório como devoto, atravessadas por práticas disciplinares.

A “resistência” de teorizar um corpo secular, para Hirschkind, está por uma parte, em que essa identidade secular não se dá apenas por um movimento racionalista, materialista, mas através de uma estrutura binária: entre religião-secular, sagrado-profano, conhecimento-crença. No entanto, não quer dizer que, historicamente, a estrutura religioso-secular estivesse

imbricada, mas que o secular se construiu numa dinâmica relacional, a partir de sua contribuição numa narrativa progressista.

Práticas religiosas geram um *habitus* que pretende o desenvolvimento de virtudes como a humildade e o temor a Deus, contribuindo para uma racionalidade moral. Portanto, Hirschkind entende que as fronteiras do secular e do religioso não preexistem, mas são permanentemente redefinidas quando geram novas práticas e, deste modo, o secular não exclui o religioso e não opera como limite já que é uma condição de seu exercício. Assim, o secular emerge como indeterminado ou instável, quando acompanhado da sombra religiosa, originando uma distância entre o que se pretende com o secularismo e a realidade mesma (HIRSCHKIND, 2017). Portanto, o autor chama a atenção sobre a insuficiência de associar diretamente secular a moderno.

A discussão dos corpos na esfera pública e no debate sobre a moralidade também é trabalhada por Butler recolocando a noção de ideologia antigênero. Butler traz a questão sobre o direito de família que representa aquilo que é tradicional e, em decorrência, isso remete também ao nacionalismo, delegando à família os valores. Butler explica que estas colocações permitem a abordagem sobre o movimento contemporâneo de oposição à chamada “ideologia de gênero”, que coloca o gênero como contrário à religião, à família e à autoridade bíblica.

Essa narrativa se tornou pauta em entornos eleitorais em países como Colômbia, Brasil, França, Alemanha, entre outros. “No Brasil, a ideia da nação, e a própria masculinidade, são vistas como ameaçadas pela ‘ideologia de gênero’” (BUTLER, 2019, p. 222). Esta autora explica que tanto o Papa Francisco quanto seu antecessor difundiram a visão de estar passando por momentos de aniquilação do homem como imagem de Deus, já que Ele criou o mundo com características definidas e a sociedade está fazendo o oposto, se apropriando do poder criativo de Deus, para desafiar e gerar um poder destrutivo encarnado no gênero.

Talvez tenha sido o apoio papal que, em 2015 e 2016, encorajou bispos em todo o mundo a ampliar a campanha contra a ideologia de gênero em um projeto internacional, que atravessasse hemisférios, afetasse eleições na Colômbia, México e Costa Rica, e, mais recentemente, desempenhasse um papel importante na eleição de Jair Bolsonaro no Brasil (BUTLER, 2019, p. 223).

Para Butler há uma aliança entre evangélicos e católicos de direita para combater a chamada “ideologia de gênero”, no meio à devastação de políticas econômicas neoliberais na perspectiva de futuro. Portanto, o foco contra o gênero emergiu como constatação de defesa de um olhar tradicional e nacionalista sobre a posição e o privilégio, atrelados à salvaguarda da

família heteronormativa como último elemento de contenção perante o iminente impacto das forças de mercado. Desse modo, o secularismo tem a ver na intensificação do conflito moral e legal no que tange à família, como lugar central para a reprodução da moralidade (BUTLER, 2019).

Butler indicou um elemento que é normalmente desconsiderado perante a tentação de alegar que a religião é o problema. “A autoridade das igrejas evangélicas promovem a ordem moral na família – sem a qual a economia não poderia funcionar – [...] há uma aliança entre a proliferação dos evangélicos e o suporte à economia do *laissez faire* em sua forma neoliberal” (BUTLER, 2019, p. 231). Desse modo, para esta autora, enquanto o Estado se afasta da democracia social, aumenta o papel da família e da religião na economia e na política, assim, o neoliberalismo restringe liberdades individuais à liberdade de mercado. A questão que levanta Butler é se essa difusão da ideologia antigênero é a criação de um fantasma político perante o medo de perder a autoridade sobre o gênero, a sexualidade e a família.

Em outras palavras, o Estado alocou a família¹⁵ na esfera religiosa, mantendo condições de desigualdade em detrimento de outras possibilidades democráticas, as quais, segundo Butler, colocam em risco o patriarcado, mas deixam à religião como último garante de poder em regimes seculares. Nessa perspectiva, a crítica do secularismo estaria atrelada a uma visão de liberdade e igualdade radical para que a religião assuma uma posição dialógica e não de impedimento com os movimentos sociais (BUTLER, 2019).

iv) Direitos humanos

Existe uma relação estreita entre democracia e direitos humanos pautados por diversas organizações religiosas que se atribuem a ressignificação deles. Os direitos humanos tornaram-se uma pauta de acirrada disputa para o ativismo conservador.

¹⁵ família não é apenas um símbolo político conservador ou um local de controle de gênero. Em virtude de ser uma categoria legal, é um objeto de intervenção administrativa - não apenas nos projetos de controle de natalidade do século XX - que faz parte do rearranjo do moderno Estado-nação. Ironicamente, a "família" se torna saliente precisamente quando a economia política moderna, a principal fonte de conhecimento do governo e o principal objeto de sua gestão, começa a representar e manipular a população nacional em termos de abstrações estatísticas -setores econômicos, consumidores, força de trabalho ativa, proprietários, beneficiários de benefícios estatais, tendências demográficas etc. Nesse nível de conhecimento e atividade “públicos”, o indivíduo, como sujeito que conhece e age, ironicamente foi apagado (ASAD, 2001, p. 9, tradução nossa).

A universalidade dos direitos humanos construída por Ocidente é um movimento analítico, de cunho epistemológico, para desvendar as nuances que tecem este substancial tema no que tange a sua relação com a democracia (SANTOS, 2006). O diálogo intercultural e o aprendizado do Sul global por parte de Ocidente são chaves para construir uma concepção intercultural dos direitos humanos a fim de criar uma universalidade desde baixo, que surge no reconhecimento das culturas como entidades incompletas. “As políticas de direitos humanos baseiam-se na supressão massiva de direitos constitutivos originários [...] é a sua negação radical que legitima os direitos humanos hegemônicos e os incapacita para imaginar o futuro para além do capitalismo”(SANTOS, 2006, p. 470).

Habermas (1998) refere-se à ideia de universalidade dos direitos humanos, como uma tensão entre seu significado universal e as condições locais de sua realização. A igualdade de direitos é gradualmente estendida aos grupos excluídos após duras lutas políticas, porém, esses avanços individuais apresentam retrospectivas na função ideológica dos direitos humanos, já que a reivindicação igualitária de validade universal e inclusão também serviu para mascarar o tratamento desigual daqueles que foram silenciosamente excluídos, levantando a ideia de que os direitos são redutíveis a uma função ideológica (HABERMAS, 1998). A leitura dos direitos humanos pela crítica da razão, por exemplo, é a expressão de uma noção de razão, na qual cada cultura tem seu próprio padrão do verdadeiro e do falso, mas, ao mesmo tempo, os direitos tornam-se como sensores para práticas excludentes exercidas em seu nome.

Diante dos constantes ataques aos direitos humanos, no momento contemporâneo, por parte de governos de extrema-direita, bem como de organizações religiosas conservadoras alinhadas ideologicamente com a política de direita, a pergunta é constante com relação a se há um processo de reversão das conquistas obtidas em matéria de liberdades individuais e direitos. O trabalho de Venturi (2010) fornece várias indicações nesse sentido desde o ponto de vista da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), cujo regimento sinaliza a expressão de desenvolvimento moral, manifestada através das instituições e em direção da universalização dos direitos.

Essa Declaração abrange pactos em Direitos civis, políticos, econômicos, sociais, culturais e tratados para eliminar a discriminação racial, contra as mulheres, contra a tortura, entre outras. Porém, nenhum documento por si só garante a universalização dos direitos,

precisando usualmente de lutas políticas para alcançar direitos e cada vez com maior dificuldade para serem defendidos publicamente.

Desse modo, os direitos já conquistados tendem à irreversibilidade em sociedades democráticas, assim “o desenvolvimento moral das sociedades nacionais em direção à universalização dos direitos é tendencialmente irreversível [porque] não ocorre aos sujeitos de direitos, uma vez tendo tomado consciência dos mesmos, renunciar a sua titularidade” (VENTURI, 2010, p.14). No entanto, não há garantia que esse caminho se vislumbre como futuro linear, já que mais do que uma certeza, representa um embate. Portanto, por uma parte, os direitos humanos não são universais na sua aplicação e, por outra parte, o retorno de algumas práticas intolerantes não se traduzem em completo aniquilamento do direito, mesmo porque práticas autoritárias não voltam no mesmo patamar, mas prejudicam as conquistas alcançadas.

A reflexão que surge seria qual é o nível de importância que representam os direitos para torná-los políticas de Estado e não simplesmente reféns da política partidária. Por exemplo, direitos sexuais e de gênero são construções paulatinas na América do Sul que emergem das tensões entre sociedade, governos e instituições.

v) Extremismo religioso

A pauta da moralidade e dos direitos humanos, como parte dos repertórios do ativismo conservador evangélico e as consequências que disso se derivam, se enquadram dentro do extremismo religioso. Esse extremismo, em termos gerais, procura medidas radicais para alcançar objetivos políticos e possui várias manifestações perante a alteridade, tais como a intolerância, o racismo, a xenofobia, o terrorismo, entre outros (ALVES, 2010). A partir dessa colocação, os autores Da Cunha, Lopes e Lui, (2018) propõem pensar um dos tipos de ação de evangélicos no espaço público que pode ser considerado como extremista.

Os comportamentos de algumas lideranças evangélicas conservadoras se traduzem em intolerância religiosa quando combatem aquilo que não está dentro dos preceitos cristãos. Para Da Cunha, Lopes e Lui, (2018) a menção de fundamentalistas é insuficiente, porque ela não implica violência, apenas refere-se à defesa do criacionismo bíblico, por oposição ao evolucionismo científico. Os fundamentalistas podem conviver com pessoas homossexuais respeitosamente, considerando que serão punidos pela determinação divina. Cabe destacar, que

esse conceito também apresenta dificuldades teóricas e em seu uso político, já que não existem grupos auto identificados como fundamentalistas (VAGGIONE, 2009).

O extremismo religioso evangélico, de acordo com os autores mencionados, se manifesta através de arranjos políticos para defender sua verdade cristã a qualquer custo, sob a ideia de que a democracia é o governo da maioria e não de todos e, desse modo, “a ação extremista se caracterizaria por posicionamentos radicais, intolerantes e violentos em relação às diferenças. Os atores sociais que assim se comportam não medem esforços para garantir ou obter a dominância dessas crenças e valores em seu grupo religioso e no âmbito social” (DA CUNHA; LOPES; LUI, 2018, p. 117). Por conseguinte, não se trata apenas de pontos de vista em conflito na arena pública, ou antagônicos nos termos de Mouffe.

vi) Enquadramento dos embates morais: guerras imaginadas? populismo radical, pontos cegos do liberalismo

Perante os desafios derivados da moralidade religiosa na esfera pública política, em detrimento da diversidade sexual, de gênero e dos direitos reprodutivos agindo desde instâncias democráticas, mobilizada para promover decisões que abrangem a sociedade na totalidade, algumas colocações teóricas contribuem como proposta e recurso coadjuvante para diminuir a intensidade do conflito.

Burity (2001) descreveu alguns desafios atuais, a partir do ativismo conservador, que são necessários considerar tais como: a definição de áreas de competência tanto da religião quanto do Estado, dado o avanço institucional na regulação de assuntos privados e na desprivatização da religião; a violência que pode transbordar dos conflitos inter-religiosos; o multiculturalismo limitado pela tendência dogmática religiosa; a facilidade do pluralismo para gerar maior participação política.

Por sua parte, Juergensmeyer (2017) indicou que os embates entre religião e secularismo são sobre dimensionados, em determinados contextos, e identificam uma “guerra imaginada” como herança ilustrada, na ideia que existem duas esferas distintas de compreensão da realidade, cuja dicotomia é problemática porque cria um aparente conflito explorado e exacerbado por extremistas seculares e religiosos. “Ao exagerar os perigos da ciência e de uma ordem racional desprovida de religião, se cria uma resposta extrema e um inimigo imaginário” (JUERGENSMEYER, 2017, p. 328). O pensamento iluminista serviu para

demarcar duas formas de ser, a pública e a privada, assim, a religião era algo a fazer em privado. As sociedades pós-iluministas transferem a moralidade da cultura religiosa à secular, às vezes, na forma de nacionalismo secular.

Os séculos XIX e XX viram a realização da profecia de Tocqueville [...] que antecipava que a “estranha religião” do nacionalismo secular iria, “como o Islã, conquistar todo o mundo com seus apóstolos, militantes e mártires”. De fato, disseminou-se pelo globo com um zelo quase missionário, tendo sido enviado para áreas recém-colonizadas na Ásia, África e América Latina, como parte do pacote ideológico do colonialismo. Tornou-se o parceiro ideológico do que ficou conhecido como construção da nação. Ao nível social, isso correspondia à crença de que o nacionalismo secular podia triunfar sobre as identidades religiosas paroquiais, frequentemente vistas como inimigas do nacionalismo emergente (JUERGENSMEYER, 2017, p. 334).

Para este autor, o ascenso do ativismo religioso se manifesta a nível global com um sentimento de antiseccularismo, que responde à globalização como um confronto ideológico associado ao secularismo e à religião, que substituiu outros conflitos ideológicos tais como os caracterizados entre socialismo e capitalismo. Dada a crise de legitimidade, muitos indivíduos voltaram para formas de identidade que pareçam mais constantes e moralmente seguras, inclinando-se para a religião, toda vez que consideram que os valores inerentes à cultura secular global buscam corroer os valores das culturas religiosas tradicionais (JUERGENSMEYER, 2017).

Por tanto, o autor identifica imaginários de ordem social, tanto religiosos quanto seculares, sob a ideia de fornecer legitimidade ideológica, que leva a que agentes religiosos vejam na religião uma justificativa de poder, avaliando a violência como base da política moderna para conseguir poder político estatal em nome da religião.

Esses imaginários são elaborações sociais que, embora sejam construídas a partir de disjuntivas desnecessárias, se expressam e visibilizam constantemente na esfera pública política. Mouffe sugeriu que a fronteira tradicional entre esquerda-direita não explica as demandas democráticas do presente, portanto, propõe a produção de uma fronteira política populista transversal, isto é, de um populismo de esquerda como estratégia política, já que o conflito vai se centrar entre populismo de direita e populismo de esquerda (MOUFFE, 2020).

Os antagonismos são inerentes ao político, mas a questão que permanece é como efetivar o respeito aos direitos dos adversários, sem deslegitimar a participação democrática das lideranças evangélicas e suas pautas morais? São necessários certos limites? As reflexões em

torno dessas questões às vezes parecem pontos cegos, mas também como propostas atreladas ao mesmo desenvolvimento democrático.

Stepan (2000) sugere que embora as condições para uma democracia são necessárias também são insuficientes porque, além do sistema de regulação de conflitos deve garantir os direitos das minorias e, para isso, aborda o conceito de tolerâncias gêmeas, isto é, os limites das liberdades sobre a religião e sobre a política.

“As instituições democráticas devem ser livres, dentro dos limites da constituição e dos direitos humanos, para gerar políticas. As instituições religiosas não devem ter prerrogativas constitucionalmente privilegiadas que lhes permitam impor políticas públicas” (STEPAN, 2000, p. 39, tradução nossa). Desta forma, o autor indica que ao invés de uma separação rígida ou hostil entre Igreja e Estado, alguns países optaram por uma negociação democrática para a construção e reconstrução política das tolerâncias gêmeas. Stepan não percebe como possibilidade retirar a religião da agenda política e sim recomenda analisar o papel do Estado na geração de tolerância ou intolerância religiosa.

Nessa linha de pensamento, Bhargava (2009) identificou a liberdade religiosa como um valor importante de um Estado secular e, a sua vez, critica o secularismo liberal, afirmando que se os posicionamentos políticos estão atrelados à moralidade não podem ser estigmatizados, por isso:

Essa exigência de que as razões religiosas sejam excluídas da política democrática liberal é ofensiva para pessoas religiosas que, como outras pessoas, desejam apoiar seus compromissos políticos preferidos com base em sua consciência. Se as pessoas acreditam que sua política deve ser consistente com sua moralidade e uma vez que a moralidade é derivada da religião, com suas conexões religiosas, então por que deveriam ser desencorajados ou estigmatizados por isso? Além disso, é errado presumir que apenas pessoas religiosas trazem paixão e sectarismo para a política ou, como Richard Rorty acredita, que apenas religião é um obstáculo para conversas. Ao pedir a uma pessoa religiosa para exercer contenção e excluindo razões religiosas em sua justificativa para uma lei coercitiva, o secularismo liberal a força a agir contra sua consciência e, ao fazê-lo, não apenas deixa de respeitar a agência moral daquela pessoa, mas também viola seu próprio princípio de respeito igual (BHARGAVA, 2009, p. 16, tradução nossa).

Rajeev reflete sobre a integridade moral dos modos de vida religiosa liberais e não liberais. Na visão de Stoeckl (2017) trata-se da promoção dos valores tradicionais como alternativa aos direitos humanos liberais, que são apresentados como uma luta contra a hegemonia liberal. Para esta autora, o liberalismo político enquadra o segmento religioso ora como liberais e razoáveis, ora como fundamentalistas e irracionais, que resistem à

modernização, mas se ignora o grupo intermédio que corresponde aos tradicionalistas¹⁶, cujas pautas promovem contestações através, por exemplo, de referendos contra o matrimónio homossexual. Portanto, Stoeckl analisa o liberalismo político com vários pontos cegos com relação aos tradicionalistas e, desse modo, propõe uma revisão das formas habituais da política perante os desafios desse grupo intermédio.

vii) Propostas teóricas perante embates político-morais

Nesta parte apresentam-se propostas teóricas que visam enfrentar o problema público do uso da moralidade religiosa em processos macropolíticos. A tolerância em razão do pluralismo moral, a democracia radical, a moralidade secular e a política sexual como construção de igualdade, formam parte dos arcabouços teóricos que em conjunto podem oferecer caminhos democráticos. As propostas teóricas perante os embates político-morais fornecem formas socialmente aceitáveis compatíveis com valores democráticos.

viii) Tolerância em razão do pluralismo moral

Perante à mobilização de agentes religiosos no Estado para proteger valores morais na educação e na política, o problema não se restringe às liberdades religiosas ou à neutralidade do Estado, e começar pelo entendimento do porquê tolerar poderia conduzir à existência da contestação política legítima nas sociedades contemporâneas (PETRONI, 2014).

Argumentos do tipo “homossexualismo é pecado”, “supremo só Deus”, “é preciso abolir a família em nome da libertação feminina”, ou ainda “o consumo de animais é criminoso”, são exemplos típicos de reivindicações intolerantes no modelo igualitário. Devemos impedir que pautem o funcionamento das instituições democráticas enquanto não poderiam pautar o uso coletivo da coerção sem alienar uma parcela significativa de cidadãos. Mas isso não impede que temas como o aborto, as escolhas religiosas, formas de relação afetiva e os direitos animais continuem a ser debatidos e contestados publicamente. (PETRONI, 2014, p. 118).

O autor argumenta que o ponto central está na relação entre pluralismo moral e legitimidade democrática, já que dada a irredutibilidade de certos conflitos morais, precisa-se separar razões de justificação de razões de verdade para assegurar igualdade de direitos

¹⁶ “Não adoto a terminologia política de “direita global” e desenvolvo minha terminologia em consonância com a sociologia da religião, preferindo assim os “tradicionalistas” ou, a partir da sociologia política, os “conservadores” (STOECKL, 2017, p. 47, tradução nossa).

políticos. Nesse sentido, a tolerância como um dever democrático teria implicações radicais, a partir da concepção igualitária de convívio como a melhor opção disponível.

Catroga (2010) concorda que a tolerância é um princípio fundamental da democracia fundada nos direitos universais e nas liberdades dos outros, praticada pelos grupos sociais e o Estado, implicando rejeição do absolutismo. Catroga baseia sua análise sobre tolerância em perspectiva histórica relacionando-a com a perseguição de cultos religiosos diferentes ao cristianismo, misturando poder político e religioso, na chave de secularização e laicidade.

Para Catroga o debate sobre tolerância religiosa dialoga com as análises de teóricos como John Locke, que no século XVIII defenderam a separação e limitação do Estado ao poder religioso, mediante a liberdade de pensamento para assegurar a paz social. A tolerância não é uma novidade nos debates públicos, mas é a forma de concebê-la e de colocá-la como possibilidade de convívio a partir da diversidade.

ix) Democracia radical

Esses desafios, bem como as controvérsias e os problemas públicos gerados pela disputa de direitos, moralidades e visões de mundo podem procurar caminhos de concertação através do fortalecimento da democracia, isto é, de mais democracia. Nesse sentido, a questão é se o projeto radical democrático se considera uma proposta que visa garantir a participação de agentes tanto religiosos quanto não religiosos na esfera pública política, atingindo as pautas de cada um, para eliminar a possibilidade de reproduzir narrativas baseadas na criação de inimigos políticos a partir da diferença e da diversidade nas formas de existência?

A democracia radical busca, por uma parte, a participação mais ampla nas decisões públicas, cujas demandas cidadãs sejam atendidas e garantidas e, por outra parte, procura pensar em coletivo o melhor argumento, para mudar a estrutura onde impera a barganha, para outra onde a razão comum seja o caminho (FUNG; COHEN, 2007).

x) Moralidade secular

Outra perspectiva de análise coadjuvante nos processos democráticos refere-se à moralidade secular. A autonomização das esferas proporciona um caminho nas sociedades democráticas em prol de garantir direitos sexuais, de gênero, do bem e da justiça. A separação

entre moral e religião coloca a moralidade no âmbito da consciência privada e sob o preceito que comportamentos morais não dependem da crença em Deus, nem formas de expressão diferentes às pautadas pela religião dominante levam à corrupção dos costumes. Nessa perspectiva, o pacifismo pode-se alcançar sem necessidade da religião institucional na ideia de separação entre religião e legitimação da ordem social e do poder político, no que se refere à perseguição política, ao bem comum e à harmonia social. A liberdade de consciência passa de estar atrelada a Deus aos direitos modernos do cidadão, entendendo a moral racional como independente de qualquer poder transcendente na consciência individual.

A religião é necessária para a moralidade? Essa questão tem sido trabalhada por alguns autores tais como Hauser e Singer (2005) que reconhecem que a questão mesma vitupera a ideia da moralidade como fonte e origem divina, porém, recoloca a indagação sob o mesmo ponto final e é se se precisa da religião para conter os “vícios” da natureza humana. Os autores abordam o exemplo dos Estados Unidos para explicar que a direita conservadora argumenta a volta para a religião em busca de clareza moral, isto com o fim de criar maior proximidade entre governo e religião, cuja mobilização de pautas como o aborto se entendem como fatos contra Deus.

Além disso, os autores destacam que outro problema de considerar a moralidade como uma fonte divina é que existem princípios morais não compartilhados por todos os grupos religiosos, como no caso de ateus e agnósticos que não se comportam menos moralmente do que crentes religiosos, mesmo que seus atos provenham de princípios diferentes. Os autores destacam as faculdades psicológicas da mente, incluindo a linguagem, para afirmar que o ser humano está dotado de faculdade moral que orienta os julgamentos intuitivos de certo e errado, interagindo com a cultura local.

Nessa perspectiva, a paisagem moral e a conquista de direitos não vieram da religião, mas de uma reflexão cuidadosa sobre a humanidade e o que se considera uma vida bem vivida, portanto, a proposta para os governos está em não igualar moralidade com religião. Dado que a moral, geralmente, está fundamentada religiosamente, a proposta também é pensar numa moral argumentada e discutida, em uma moral secular. A ideia de unidade nacional e identidade estão atreladas ainda à moralidade cristã, portanto, a sociedade civil concebe-se de certa maneira como comunidade cristã, isto é, o cidadão como equivalente a bom cristão.

A moralidade está ancorada na religião, por tanto, não há autonomização e a dissociação mais frequente entre as duas encontra-se nos processos de secularização. Ainda há uma forte

associação entre pertença a grupos cristãos hegemônicos e o comportamento moral, já que a religião e as orientações morais consideram-se a verdadeira fonte da moralidade a ser seguida pelos cidadãos e pelas instituições públicas, em uma mistura entre cidadão e crente.

xi) Política sexual como construção da igualdade

A linguagem dos direitos começou um longo caminho de disputas e tensões que se estende no tempo, já que a diversidade de agentes, pouco a pouco, tem se incorporado no processo social e político das relações de gênero e sexuais. As sociedades democráticas, na América Latina, estão imbuídas em processos com ritmos diferentes no que tange a políticas sexuais na arena política, pautadas pelas esquerdas. De acordo com Pecheny e De La Dehesa (2011) além da esquerda partidária, a maioria dos partidos na região não consideram os direitos sexuais como pauta necessária e urgente.

Mas apesar da falta de compromisso e do conservadorismo enraizado, os autores afirmam que a cautela dos governos responde a interesses eleitorais diante da pressão política da Igreja Católica e outros grupos religiosos, cujo acionar se adapta à realidade política da região, se articulando a nível internacional “mediante o uso de “secularismos estratégicos”, que usam linguagens universalistas como defesa dos direitos humanos para promover suas causas” (PECHENY; DE LA DEHESA, 2011, p. 58, tradução nossa). Nessa perspectiva, a política sexual busca superar a redução da sexualidade a um aspecto particular nas estruturas sociais constitutivas do poder. A interseccionalidade, como modelo de análise das diferenças sociais, é fundamental dado que as estruturas sociais se reconstroem e afetam mutuamente: gênero, raça, classe, sexualidade.

Por sua parte, Preciado (2013) compreende que a hegemonia heterossexual é baseada na opressão às minorias sexuais e de gênero, defendendo uma ideologia naturalista e religiosa que leva implícito o legado patriarcal. Para o autor, os defensores da infância e da família constroem a figura política de uma criança privada de qualquer forma de resistência, cujo direito de governar não é reconhecido e sem garantias de crescer num mundo livre de violências sexuais e de gênero. A pauta de “defesa” de crianças, diante das diversidades sexuais, é o efeito de um dispositivo educacional, do alibi que permite aos adultos naturalizar a norma e sob esse artefato biopolítico, no qual se torna a criança, se garante a normalização do adulto, de acordo às normas sexuais e de gênero dos pais e não à proteção dos direitos da criança (PRECIADO, 2013).

Para Vaggione (2009) politizar a sexualidade e discutir sobre sua regulação legal e moral implica necessariamente debater o papel das religiões nas sociedades contemporâneas. Sua proposta consiste em refletir criticamente sobre as construções do político para abrir possibilidades que interrelacionem o religioso e a sexualidade desde outras perspectivas. Na América Latina:

a sobreposição entre religião e moralidade, por um lado, e a natureza confessional dos Estados, às vezes formalmente depositada em instrumentos legais e outras vezes resultado de práticas políticas, serviu de maquinaria ideológica por meio da qual a legislação sobre sexualidade foi reduzida à recepção e defesa da doutrina católica (VAGGIONE, 2009, p.308, tradução nossa).

No entanto, o autor reconhece que complexificar o religioso também implica considerar criticamente o secular. Portanto, estratégias políticas são urgentes baseadas na compreensão do religioso, como parte legítima do político, e as políticas emancipatórias da sexualidade devem superar o secularismo, como construção ideológica para dar espaço a relações sob outros ângulos entre religião, política e sexualidade.

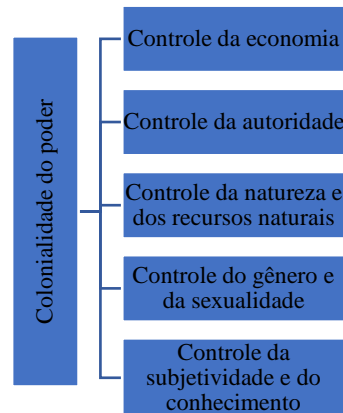
A laicidade representa um foco de tensão entre os agentes que reivindicam a diversidade sexual e de gênero e os agentes religiosos ponderando direitos. Esse quesito constitui um dos debates políticos contemporâneos mais importantes no que tange à efetivação dos direitos humanos, que afeta a definição de políticas públicas. Essa disputa acirrada constitui um desafio em termos de democratização, de reconhecimento e de construção do Estado, que supera os marcos constitucionais atuais.

xii) Perspectiva decolonial

O conceito de colonialidade foi estendido para outros âmbitos, além do poder. Assim, a estrutura colonial do poder apresenta vários níveis entrelaçados, entre eles, o controle do gênero e da sexualidade. Na América Latina, a politização reativa desdobra-se de diversas formas para evitar ou reverter as conquistas em matéria de direitos sexuais e reprodutivos, fato que apesar das suas especificidades locais é a escala global.

Lugones (2008) trabalhou sobre a colonialidade do gênero, as marginalidades e as opressões múltiplas. “ "Colonialidade" não se refere apenas à classificação racial [...], pois é um dos eixos do sistema de poder e, como tal, permeia todo o controle do acesso sexual [...] da

subjetividade/intersubjetividade [...]desde o próprio interior dessas relações intersubjetivas” (LUGONES, 2008, p. 79).



Nessa perspectiva, a sexualidade, os gêneros e a raça são pilares fundamentais para pensar a colonialidade/modernidade e o Estado-Nação. O gênero nos estudos decoloniais pode operar uma forma de colonialidade ao invisibilizar a multiplicidade de cosmovisões e práticas socioculturais que produzem relações sociais diferenciadas.

O trabalho de Curiel (2017) também fornece abordagens sobre questões de sexualidade e gênero em perspectiva decolonial. Enquanto Lugones desenvolve o conceito de sistema de gênero colonial-moderno para destacar o gênero em relação à colonialidade do poder, que explica o lugar da heterossexualidade como pilar nessa relação, por sua parte, Curiel trata das relações do Estado-nação moderno-colonial com a família e a heterossexualidade como regime político. Esses trabalhos em perspectiva decolonial permitem compreender as engrenagens e estruturas mentais construídas ao redor dessas categorias políticas, que geram tanta susceptibilidade e, ao mesmo tempo, tornam-se alvo de proselitismo conservador.

O trânsito e a operacionalidade das categorias direitos humanos e família funcionam como registros interdiscursivos, por parte de agentes estatais e sua rede de aliados, já que a categoria “família” passa a ser entendida como uma ferramenta de comunicação capaz de produzir engajamento e ação política, ao colocar o conceito de gênero como foco de disputa para operar políticas públicas junto ao Estado dotando-as de legitimidade.

Capítulo II

Religião, política e sociedade

1. Elo político- socioeconômico: Brasil - Colômbia
2. Dos protestantes à formação de pentecostais
3. Neopentecostais, conservadorismo, moralidade, processos macropolíticos e problemas públicos: desdobramentos conceituais
4. Caracterização do fenômeno religioso no Brasil e na Colômbia
5. Processos de laicidade e secularização

Abordar a religião como sistema sociocultural alude, por uma parte, à espiritualidade, corporalidade, fé, culto, crenças, como manifestações humanas em procura do transcendente, permeando diversos campos da vida societária. Por outra parte, quando se trata da abordagem de agentes religiosos, enquanto lideranças das maiores igrejas relacionadas com política, destacam-se categorias como poder, representação, agência desde o Estado, cujos vínculos político-religiosos têm sido históricos na construção de estruturas estatais, governamentais, mediante permanente interseção com a economia, a cultura, a arte, a saúde, os costumes, entre outros.

Várias categorias se tecem e outras se recuperam e mobilizam para compreender o quanto preceitos de cunho religioso, especificamente morais, continuam permeando diversas esferas, a partir de sua diversidade e recomposição. A interpretação comum de processos como a secularização ou a laicidade indicam apenas a separação entre Igreja e Estado, mas existem amplas discussões em torno desse paradigma e sua relação com a modernidade, o qual, geralmente, não representa uma equação diretamente proporcional, já que esse tripé, entre secularização, modernidade e laicidade, não funciona de forma análoga e uníssona em todas as sociedades. Nesse sentido, o auge e abrangência do campo religioso trouxe velhos debates tais como o lugar da religião na sociedade e na política.

O conceito de religião pública abordado por Casanova (2011) contribui ao debate sobre o lugar da religião, já que teoricamente esse lugar foi enquadrado, controversamente, na fronteira do privado. Sociedades latino-americanas como a colombiana e a brasileira demonstram que os processos de democratização vieram acompanhados de pluralismo religioso e da participação de segmentos como o evangélico na política partidária, paralelamente à

instauração do Estado laico, cujo ativismo principalmente conservador adquiriu importante destaque na dinâmica política dos dois países. Não obstante, o crescimento da matriz cristã-evangélica, especificamente de pentecostais e neopentecostais, em número e poder, suscita ainda enormes controvérsias com relação a sua influência institucional e às pautas que promovem em entornos eleitorais no que tange à moralidade, direitos humanos, sexualidades e gêneros, ponderando à sociedade na totalidade. Para debruçar sobre essas múltiplas questões, este capítulo compõe-se dos contextos religioso, político, econômico e social da Colômbia e do Brasil.

Cabe frisar que a linguagem semântica dentro do campo religioso contém conceitos polissêmicos próprios dos desdobramentos do agir religioso. Para o caso que nos ocupa, a origem das vertentes derivadas do cristianismo evangélico auxilia a pensar o lugar de uso histórico e contextual dessa linguagem na literatura. A categoria de evangélico e os conceitos pentecostal e neopentecostal são mobilizados constantemente, dado que estão atrelados a um modo de ser e a umas práticas que se interseccionam no campo político, não apenas como agentes religiosos, mas também como sujeitos políticos. Apresenta-se, também, a categoria de conservadorismo atrelada não apenas à vertente evangélica, pois nem todo evangélico é conservador, mas como solo fértil que articula modos de pensar e agir.

1. Contextualização: eixo político-socioeconômico: Brasil - Colômbia

A América Latina, bem como outras regiões, está imersa tanto em transformações sociais quanto em crises (orgânicas ou conjunturais), que se traduzem em constantes tensões perante as históricas demandas de redistribuição e as “mais recentes” de reconhecimento. Além disso, o desgaste neoliberal e sua contenção progressista, a falta de legitimidade política e institucional, têm recrudescido a situação regional e a política doméstica, já que estas duas estão conectadas. A primeira década do século XXI trouxe uma virada progressista na região em países como Brasil, mas a exceção de países como Colômbia onde a direita partidária tem governado historicamente até 2022. Já a segunda década esteve caracterizada por diversas manifestações de rua como as jornadas de junho, em 2013 no Brasil, e a perda da esquerda no poder, até chegar a 2016, período muito conturbado, precedido por crise econômica global.

Nessa maré de eventos, Colômbia e Brasil atravessaram por momentos políticos chaves por conta do processo de paz e da continuidade do projeto petista no poder, respectivamente. Nesse

contexto, eventos e segmentos sociais assinalaram uma outra virada na região naquela época, sendo o evangélico um desses segmentos, como agente político-religioso que faz parte da atividade política.

A perda de legitimidade política, a falta de confiança nos governos, nas instituições, nos representantes e o esvaziamento dos partidos políticos são uma constante no decorrer político no Brasil e na Colômbia. A corrupção como um dos principais problemas dos sistemas políticos está presente nos dois países. A Colômbia possui uma tradição política de bipartidarismo, sendo um elemento dominante na política nacional, embora nos últimos anos criaram-se partidos políticos que tentam diversificar a política partidária. Nas últimas décadas do século XX, observou-se uma gradual secularização, não apenas em relação aos valores tradicionais religiosos, mas também com a abertura do sistema político, além de liberais e conservadores, dando mais espaço para outras opções. Porém, na Colômbia ainda a cultura política está permeada de linguagens e tradições religiosas.

Pelo fato de os partidos políticos conservadores terem utilizado, durante décadas, imaginários políticos associados a valores religiosos (e especialmente no período da Regeneração), os liberais colombianos, com outros grupos como os socialistas, foram alvo de estigmatização e condenação moral. Ainda as eleições consideram-se como o cenário principal da democracia colombiana, existindo mesmo assim uma baixa participação eleitoral.

Por sua parte, dentre os problemas estruturais que o Brasil enfrenta, assim como a Colômbia, está a corrupção, a violência e o desemprego, que são variáveis constantes, as quais diminuem a confiança política, tanto entre os indivíduos quanto na percepção das instituições, afastando camadas da sociedade da esfera pública e diminuindo ações coletivas. Nos dois países, a falta de legitimidade e credibilidade nas instituições, que não conseguem resolver os problemas sociais nem atender às expectativas dos cidadãos, acaba impactando a confiança e gerando crise de representação. Porém, a Igreja ainda é considerada a instituição com maior credibilidade.

Colômbia e Brasil têm estruturalmente problemas comuns a toda América Latina, tais como altos índices no coeficiente de Gini,¹⁷ narcotráfico, criminalidade, paramilitarismo, entre outros. Guardando as proporções geográficas, demográficas e culturais, ambos os países apresentam semelhanças nos processos historiográficos no que tange, por uma parte, ao auge

¹⁷ O coeficiente de Gini é um índice que orienta sobre a desigualdade econômica. Quanto maior o índice, maior a desigualdade na população e quanto mais próximo o índice a zero, menor a desigualdade.

do segmento evangélico e, por outra parte, a sua interface com a política partidária. Prévio aos processos do plebiscito e do impeachment, em 2016, os dois países atravessaram conjunturas políticas de tensão entre as bancadas progressistas e conservadoras.

Cabe destacar também a própria derrocada dos governos de esquerda e centro-esquerda na América Latina, onde, durante os anos 2000, alguns países, agindo em bloco e com relativa liderança do Brasil, procuraram construir uma posição menos alinhada com a política externa dos Estados Unidos. Os governos à esquerda, que dominaram a cena política sul-americana, começaram a declinar nos anos 2010 pela corrupção e também como consequência de rupturas com o *status quo* social, econômico e cultural por meio de políticas inclusivas e de diversidade (ALMEIDA, 2019, p.186).

No Brasil, dentre diversos problemas, as críticas constantes contra o Partido dos Trabalhadores (PT) e contra o ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva associadas a casos de corrupção e o mal-estar entre diversas camadas, tais como a do segmento evangélico frente a pautas progressistas da presidenta Dilma Rousseff, desgastaram o governo no meio da acirrada polarização política, herdada das manifestações de 2013 e das eleições de 2014. O fortalecimento de bancadas como a “da bala”, a crise econômica e a instabilidade financeira coadjuvaram na virada conservadora do governo eleito em 2018.

Em 2014, os resultados das urnas indicaram o deslocamento do eleitorado para a direita no Congresso Nacional, o que se aprofundou nas eleições de 2016, tanto nos executivos como nos legislativos municipais. No mesmo movimento, em 2018, o discurso político vencedor foi construído em oposição à *velha política* (ALMEIDA, 2019, p. 194).

Avritzer (2018) aludiu à democracia brasileira como um pêndulo para descrever os fatos que desde 2013 configuram a conjuntura atual. Para este autor, todos os indicadores de curto prazo apontavam para a consolidação e o fortalecimento da democracia no país, mas, desde 2013, as condições reverteram-se para um mal-estar democrático e, logo, no ano de 2015, elementos institucionais, como as manifestações conservadoras, reforçaram o clima de intolerância entre diferentes grupos sociais, somando-se a esse cenário questões extra institucionais, tais como enfrentamentos nas redes sociais entre esquerda e direita.

Nesse sentido, Avritzer chama a atenção sobre as regressões democráticas experimentadas no período de 2013 e 2018, mediante desinstitucionalização do processo de resolução de conflitos políticos no país, com altos níveis de intolerância e rejeição à diversidade sexual e de gênero, revertidas por projetos legislativos anti-gênero e pela defesa da família. Portanto, esses reveses são enquadrados dentro de uma visão pendular do processo de construção da democracia no Brasil. “O argumento do pêndulo democrático baseia-se na ideia

de que a democracia brasileira envolve tanto períodos democráticos como períodos de regressão democrática” (AVRITZER, 2018, p. 276).

Nessa visão, o autor adicionou à sua análise fatores como os questionamentos dos resultados eleitorais, e o fato de as estruturas de defesa de direitos no Brasil serem frágeis e vinculadas não às garantias institucionais, mas a um arranjo entre elites. Assim, afirma não haver tradição de garantias individuais e que o desenvolvimento do constitucionalismo liberal não teve herança sólida de direitos e garantias individuais. Na proposta de Avritzer sobre a democracia pendular, destacam-se três elementos: a vigência de direitos, a questão da determinação das políticas públicas e o problema da privatização do Estado.

Por sua parte, a Colômbia apresenta indicadores semelhantes, no que tange à fragilidade democrática. Esses indicadores estão ancorados em problemas estruturais e conjunturais em torno das guerrilhas, do narcotráfico, das crises políticas e, mais recentemente, da exacerbada polarização após os acordos de paz com as FARC-EP, sob o governo de Juan Manuel Santos, eleito em 2014. O ex-presidente Santos, pertencente a uma família de elite, com traquejo político, dada sua passagem por diversas organizações. Ele estabeleceu como eixo fundamental de seu governo os diálogos de paz, que deixaram em pausa o atendimento de outros problemas urgentes no país. Esse viés, acompanhado das críticas por seus posicionamentos liberais em pautas progressistas, de cunho moral, não foi bem recebido dentro das camadas mais conservadoras.

A Colômbia caracterizada pelo neoliberalismo bem-sucedido e sua devota relação com os Estados Unidos, em termos comerciais, políticos, culturais e militares, forjou a guerra como mecanismo de subsistência, um terreno fértil para que lideranças de direita como Álvaro Uribe Vélez encontrara acolhida em amplos segmentos da sociedade, com a promessa de oferecer segurança em todo o território nacional e acabar com a guerrilha, como a principal causa da violência nesse país, segundo Uribe.

Temas estruturais como o neoliberalismo tanto na Colômbia quanto no Brasil, e a forma como os governos lidam com esse assunto sinalizaram o contexto político atual, a partir de políticas ora progressistas, ora conservadoras, que transcenderam nos campos sociais. A Colômbia, como o Chile e o Peru, fazem parte da tríade onde o neoliberalismo se constitucionalizou, mas as forças neoliberais apresentam certo desgaste como se visibiliza nas manifestações e levantes de rua desde 2016 e com maior temporalidade e agentes em 2021.

A Colômbia apresenta altos índices de violência singulares na região, apesar de apreciar-se como a democracia mais antiga da região, o que a torna um caso paradoxal. Nesse sentido, dado o histórico conflito armado, é um grande desafio pensar na paz, e que tipo de paz, diante de um Estado forjado na contra insurgência. Por uma parte, junto ao neoliberalismo, à financeirização, ao paramilitarismo e à relação com os EUA, configuram linhas de força no sistema político e, por outra parte, paralelamente, construiu-se um bloco social fazendo da guerra um mecanismo de vida, que encontrou no uribismo o terreno fértil para se articular (SANTOS, 2021).

Enquanto países como o Brasil, a Argentina, a Bolívia, o Equador e a Venezuela, nos inícios do século XXI atravessaram experiências progressistas, a Colômbia, o Peru e o Chile continuavam sumidos nos governos de direita. A Colômbia esteve afastada politicamente da guinada de esquerda sul-americana, já que o período do ex-presidente Álvaro Uribe Vélez se estendeu e perpassou sua gestão como partido de guerra, por mais de vinte anos.

No começo do século XXI, Colômbia mostrou-se afastada da região enquanto países como o Brasil geraram admiração, pelo que representava Lula e o PT como expectativa de contenção do neoliberalismo. Desse modo, naquela época, o progressismo se tornou a solução de problemas estruturais. Não obstante, o futuro estaria mais próximo do uribismo do que do petismo, dadas as atuais tendências antidemocráticas e de extrema-direita na região.

Por outra parte, no caso brasileiro, as políticas de contenção promovidas pelos governos do PT para enfrentar o neoliberalismo não evitaram a crise econômica e social influenciada pelo contexto internacional. A trajetória petista se traduziu numa dinâmica de contenção aceleracionista, dado que o progressismo inicial se tornou o oposto, por conta de ideias como o desenvolvimentismo diante da globalização e a precarização da economia, que serviu de combustível para atizar à direita radical (SANTOS; BRAGA, 2020). O petismo gerou um neoliberalismo inclusivo, que reforçou a concorrência de todos contra todos, sem resolver os antagonismos sociais, os quais se agudizaram após a efêmera bonança econômica e, em decorrência disso, originou-se um progressismo regressivo, que resultou na ascensão de Bolsonaro e o recrudescimento da razão neoliberal (SANTOS, 2020).

Nesse sentido, o neoliberalismo autoritário sob o governo de Bolsonaro foi fruto do colapso das expectativas geradas pelo progressismo local já que, em decorrência do progressismo, gerou-se uma contenção que no final tornou-se aceleracionista da razão neoliberal, ampliando a desagregação social que procurava conter. Desse modo, de acordo com

Santos, o progressismo operou como barragem de contenção de medidas que foram se acumulando.

O governo Bolsonaro contou com amplo apoio de evangélicos neopentecostais, embora a adesão prévia de alguns deles fosse com o PT. Para Santos (2020), essa mudança se deveu à ideia, por uma parte, de traição do PT por conta de acusações de corrupção e, por outra parte, à sensação de proximidade com o povo e de carisma atribuídas a Bolsonaro, bem como o conservadorismo, patriarcalismo e autoritarismo como antídoto contra a “ideologia de gênero” imputada ao petismo. Desse modo, os autores enquadram o neopentecostalismo, o empreendedorismo popular e o conservadorismo político como relações imbricadas alinhadas ao governo Bolsonaro, que fabricou um inimigo interno para mobilizar a população. Assim, o apoio dos evangélicos, dos militares e as alianças com partidos fisiológicos segurou esse governo “tentando compensar a dessocialização que acompanha a economia da austeridade, com um enrijecimento de instituições conservadoras, como a família e a religião. É como se a moral pudesse atingir o que a economia dissolve” (SANTOS, 2020, p. 20).

Os escândalos de corrupção e o descontentamento popular com a crise econômica internacional que acabou repercutindo no gigante sul-americano, bem como o ativismo político evangélico e acordos políticos com setores conservadores, tornaram o solo fértil para o discurso moral da direita, mostrando que aquele fervor popular, antes do ciclo progressista, já não fazia parte da mesma forma na agenda dos governos (SCHAVELZON; PENNISI, 2021).

Portanto, o neoliberalismo configurou-se como projeto transversal na região e as medidas para enfrentá-lo vão em duas vias, ora freando ora dando-lhe continuidade. O Brasil e a Colômbia a partir de dois posicionamentos governamentais diferentes durante o século XXI, embora com alternâncias, constituem duas perspectivas enquanto formas de lidar com a razão neoliberal. Duas perspectivas que após 2016 começaram a apresentar giros políticos, porém, com problemas estruturais mais agravados dado o avanço neoliberal em diferentes ritmos e a recente variável pandêmica, que aflorou ainda mais os dramas econômicos e sociais da região.

Não obstante, Fraser (2017) relacionou o neoliberalismo com o progressismo referindo-se ao neoliberalismo progressista, como uma aliança da corrente principal dos novos movimentos sociais (feminismo, anti racismo, multiculturalismo e direitos LGBTQIA+) por um lado; e altos setores empresariais "simbólicos" e serviços, por outro. Assim, nessa aliança, as forças progressistas estão unidas às forças do capitalismo, especialmente a financeirização. O neoliberalismo possui tanto enraizamento e difusão que, ao parecer, o progressismo, em

termos de redistribuição, não faz contraponto estrutural a seu avanço. Mas em países como a Colômbia, sem experiências governamentais progressistas até 2022, o neoliberalismo funcionou intensamente impulsionado pelos governos de direita.

A racionalidade neoliberal, baseada nos mercados, no alargamento do privado, na desconfiança política e na rejeição do social, espalhou-se a todos os campos da vida social (BROWN, 2021). Expandiu os direitos individuais das pessoas, estendendo-os e redistribuindo-os às corporações, à propriedade, ao capital, às famílias, às igrejas, desafiando princípios de igualdade, do pluralismo, do secularismo, substituídos por valores morais tradicionais, já que a desregulamentação e a privatização se tornaram princípios morais amplos, que se desdobram muito além da economia. Desse modo, “expandir a ‘esfera pessoal e protegida’ e restringir o alcance da democracia em nome da liberdade desenvolve um novo *ethos* da nação, que substitui um imaginário nacional democrático e secular por um *ethos* privado, homogêneo e familiar” (BROWN, 2021, p. 109).

As lideranças neopentecostais articuladas à direita partidária estão atravessadas pelas profundas consequências da razão neoliberal, cujo conservadorismo e moralidades normativas são constantemente ativadas como solo fértil para legitimar ou deslegitimar o político, como recurso eficaz perante o aprofundamento das crises econômicas, sociais e o recrudescimento do colapso de representatividade.

Os conflitos internos colombiano e brasileiro geram nas camadas mais vulneráveis situações materiais precárias a nível econômico, de renda per capita, forte sensação de insegurança e de incerteza. A busca de soluções e respostas a esses problemas encontra no discurso teológico um caminho de segurança existencial, já que o segmento pentecostal e neopentecostal capitaliza esse sentimento de medo através de sua doutrina e da moralização bíblica, demandando frequência religiosa e práticas de oração.

O atual contexto político regional e local abre a porta para um recrudescimento de tensões no que tange a quesitos político-religiosos, em vista de que a religião foi e continua sendo fundamental nas identidades políticas. Portanto, as pautas morais, de comportamento e família estarão nas contemplações políticas dos atuais governos progressistas, mesmo que tenham componentes de conservadorismo? Uma das características do conservadorismo contemporâneo é que ele não se apresenta como tal e em consequência oculta seus conteúdos,

além de que o conservadorismo não é homogêneo, possuindo tendências e fusões com outras vertentes.

2. Dos protestantes à formação de pentecostais

Para compreender a origem dos atuais grupos evangélicos, esta seção recupera um breve fio histórico, sem pretensão de enquadramento fixo de onde termina uma corrente e começa outra. Apenas se traçam certos momentos que a literatura coincide em destacar como os mais relevantes na caracterização da vertente evangélica.

A Reforma Protestante, como acontecimento singular do cristianismo, é um primeiro ponto de encontro e herança histórica, mas não necessariamente de continuidade com os pentecostaismos contemporâneos. Dessa Reforma, que significou um conflito religioso e de poderes, derivam-se muitas vertentes que compõem o campo religioso no que tange a religiões monoteístas. Os postulados do monge alemão Martín Lutero no século XVI originaram uma cisma ao interior da Igreja Católica, dando origem a muitas igrejas conhecidas sob a denominação de protestantismo. Lutero esteve em desacordo com a venda das indulgências, que pregava a redução de anos no purgatório, arrecadando grandes riquezas por parte dessa Igreja. Lutero elaborou 95 teses a modo de crítica em 1517.

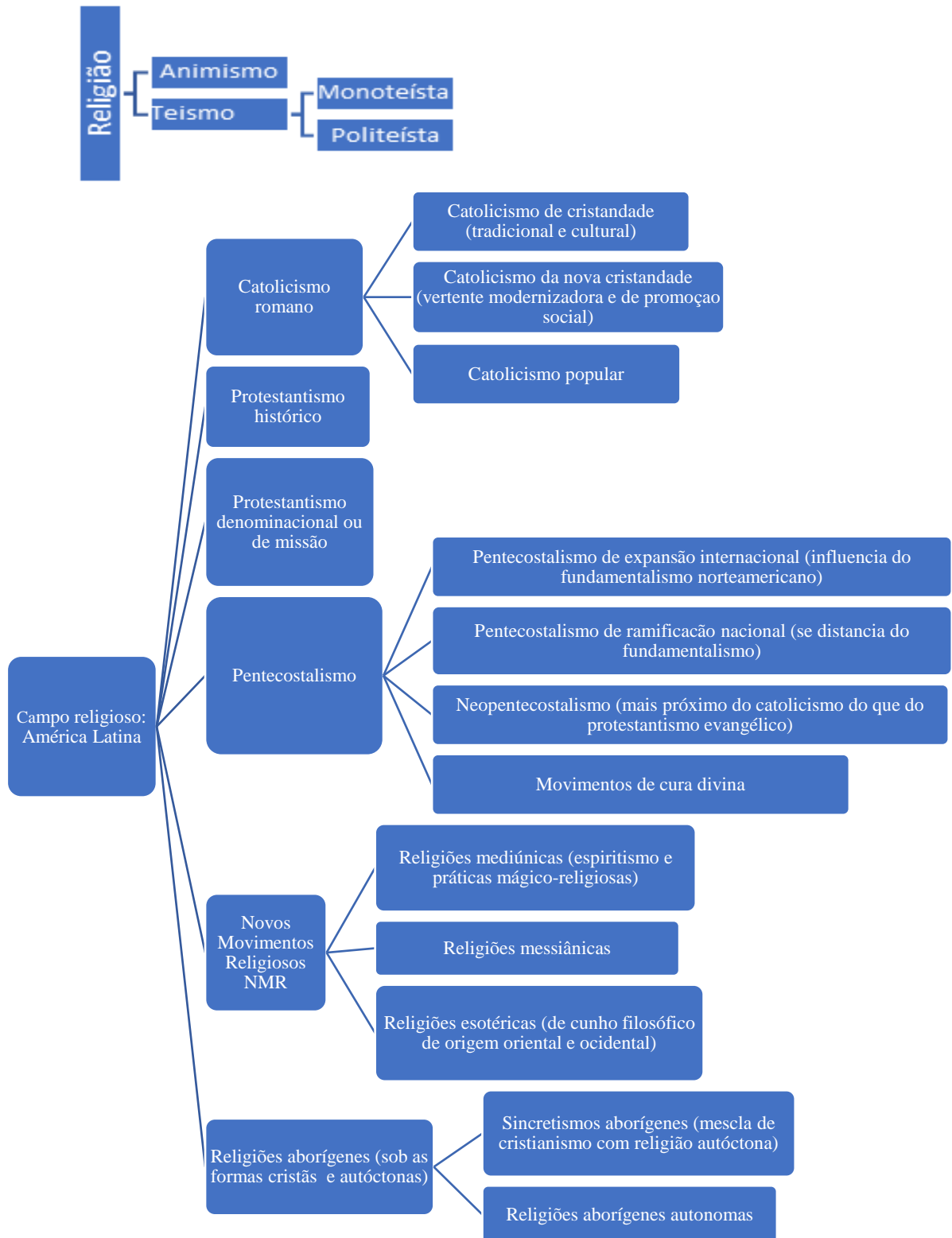
Como resultado, emergiram duas confissões da fé cristã: luterana e católica. Os dissidentes luteranos apoiadores da Reforma se nomearam protestantes, bem como às doutrinas cristãs não católicas: luterana, calvinista e anglicana. Outra parte das igrejas protestantes de inspiração luterana adotaram a nomeação de evangélica enquanto as igrejas fundamentadas nas doutrinas de Juan Calvino, gestor da Reforma Protestante, adotaram o termo de reformada. Assim, o protestantismo se despoja dos elementos do sagrado: mistério, milagre e magia, entendidos como o desencantamento do mundo (BERGER, 1985).

Em contrapartida, os chamados reformadores radicais defenderam o retorno ao cristianismo apoiado amplamente nas Sagradas Escrituras. Paralelamente com a conquista do novo continente floresceu a Contrarreforma católica espanhola (CAMPOS, 2002). O termo evangélico usado desde o século XVI para nomear os protestantes em geral, a finais do século XIX, nos Estados Unidos, passou a ser designado para um segmento dos protestantes que, embora pregassem o evangelho, distanciam-se da teologia liberal das igrejas protestantes, para defender uma interpretação literal da Bíblia. No começo do século XX, para fazer frente a ideias

liberais, os evangélicos conservadores publicaram textos ortodoxos denominados de fundamentalistas.

Houve um segmento de crentes que associaram os dons recebidos do Espírito Santo à purificação, que logo passaria a se identificar com o batismo de fogo manifestado em rituais de glossolalia, dança e transe. Tais práticas deixaram de ser marginais para alcançar durante o século XX a maior expansão dentro das denominações pentecostais. No início dos anos 1970, o pentecostalismo permeou crenças e práticas de boa parte das denominações protestantes tradicionais, emergindo daí o movimento carismático com o dom da graça divina e com poderes de fazer milagres. A influência chega até a Igreja Católica originando o movimento de Renovação Católica Carismática. Por sua parte, à categoria de evangélico, embora se aborde de forma segmentar, escapam muitas vertentes e denominações nesse universo heterogêneo, cujas práticas, enfoque doutrinal e formas de agir divergem entre si, bem como o conservadorismo, pois não é inerente apenas a esse segmento nem a todo ele. Assim, apenas uma parte do campo religioso na América Latina está constituído, grosso modo, da seguinte forma:

Figura 3- Tipologia parcial do campo religioso na América Latina



Fonte: elaboração da autora com base no livro *Da Reforma Protestante À Pent. Da Igreja* (CAMPOS, 2002, p.34)

A religião católica não tem o mesmo protagonismo que a caracterizou durante séculos precedentes, já que as igrejas evangélicas se impuseram com uma oferta doutrinal, de sentido, simbólica e sincrética adaptada a todos os públicos, fornecendo tanto bens quanto serviços variados que captam a atenção e simpatia das multidões. É visível a capacidade de adaptação da religião a diferentes contextos em termos de ressignificar suas práticas, recorrendo a novas técnicas que a sociedade oferece, usadas para atrair e gerar impacto como as músicas, a forma de pregar, os usos e costumes, a linguagem e o lugar de encontro, todas elas características dos evangélicos da variante pentecostal e neopentecostal.

A imposição da religião católica aos povos nativos da América marcou um selo imanente nos ritos, nos costumes, na educação e na moral, que permeou os imaginários sociais. Mas há umas décadas que esse selo está sendo diluído por outras religiosidades e, embora o pertencimento a essa religião continue sendo significativo, como apelo espiritual para alguns praticantes, sua aderência não é tão numerosa. “A modernidade religiosa na América Latina não é fruto de um processo homogêneo nem linear, mas que se construiu com base em avanços e retrocessos [...] tem se distinguido pelo enfrentamento entre o Estado liberal e a Igreja Católica romana” (BASTIAN, 2012, p. 3, tradução nossa). A pluralização religiosa não é recente na região. Durante a década dos anos 1950 a religião protestante de corte liberal viu como outros grupos de tipo carismático e pentecostal, que tinham como atributo os dons do Espírito Santo, ganharam terreno e capturaram afinidades na população rural e suburbana, que encontrou nas pequenas igrejas pentecostais a recepção e acolhimento das suas carências tanto espirituais quanto econômicas.

O auge começa nos anos 1960 e apresenta uma escalada vertiginosa a partir dos anos 1980 na América Latina. Com maior ou menor intensidade geográfica, o Brasil e a Colômbia compartilham esse momento cronológico como ascensão das igrejas de cunho pentecostal. Ao contrário de uma imposição católica, o modelo evangélico, embora provenha dos Estados Unidos, surge como ação voluntária e pessoal na região. Mas também é importante indicar que o Estado e seus marcos constitucionais e jurídicos se construíram em uma dinâmica de cooperação com religiões como a evangélica, nessa pluralização religiosa no continente, mas outras religiões como as de matriz africana, só para citar um exemplo, não foram contempladas na construção do Estado-nação.

A partir dos anos 1980 se deu a incursão política das denominações evangélicas, cujo capital simbólico se convertia em capital eleitoral. Esse foi um crescimento rápido e

vertiginoso, que conseguiu capturar milhares de adeptos e atingir suas demandas espirituais. Diante da expansão das igrejas evangélicas, Stoll (1990) estudou e sintetizou as ondas evangélicas na América Latina de acordo a três momentos.

O primeiro, no século XIX, veio das denominações históricas da América do Norte com a missão de liderar a liberdade religiosa contra a Igreja Católica, gerando pequenos enclaves de conversos. O segundo momento, denominado como fundamentalista, depois da Segunda Guerra Mundial, caracterizou-se por trazer missões conservadoras rígidas para substituir àquelas com formas mais emocionais nos cultos, além de negar a liderança dos conversos nas igrejas, o qual, no final, não teve muito acolhimento na América Latina. E, por último, essas duas formas de protestantismo originaram na década de 1970 a terceira onda identificada pelo autor como pentecostalismo, que logo cresceu exponencialmente nos anos 1980. Os pentecostais mais bem sucedidos foram missionários estadunidenses, como as Assembleias de Deus, as igrejas de Deus e a igreja Quadrangular, que posteriormente foram lideradas por latino-americanos.

Esse protestantismo se converteu em latino-americano em termos organizacionais, contra o controle missionário, e em termos da litúrgica com relação às formas entusiastas dos cultos, com um distanciamento leve no que tange à doutrina. Essa explosão foi gerando competição e divisões entre as vertentes (STOLL, 1990, p.128, tradução nossa).

Os missionários que chegaram a boa parte da América Latina eram de origem norte-americana, cujo discurso anticomunista e escatológico proveio da sua rejeição do comunismo soviético no marco da polarização política da Guerra Fria. A diferença do projeto presbiteriano, a finais do século XIX e começo do século XX, as novas missões não difundiram ideias modernas, enquanto os presbiterianos declinaram na ideia de converter às elites nacionais e se dedicaram a pregar nos setores marginalizados.

Um dos problemas que enfrentaram os protestantes foi a escassez de escolas teológicas para capacitação, o que levou a uma hibridação religiosa, permitindo misturar seu próprio ensino com crenças e práticas da religião católica, levando a uma pentecostalização do protestantismo (BELTRÁN, 2013a). Esse pentecostalismo privilegiou o carisma de seus pastores.

Dentre os fatores exógenos associados ao crescimento dos protestantes na América Latina se destacaram: 1) a expansão econômica, política e ideológica dos Estados Unidos; 2) o surgimento do rádio como meio massivo de comunicação. A expansão dos Estados Unidos, como potência mundial, começa no século XIX. No caso da América Latina, a expansão norte-americana incluiu a promoção do protestantismo, liderada pelo Comité de Cooperação para América Latina. As missões protestantes norte-americanas se autoproclamaram defensoras da democracia, do livre comércio e

dos direitos individuais. Opuseram-se ao catolicismo, acusado do atraso e autoritarismo político na região. As políticas da “boa vizinhança” do governo Roosevelt (1933-1945) observaram as missões como funcionais na melhora das relações comerciais e políticas entre as duas Américas (BELTRÁN, 2013, p.61, tradução nossa).

A Igreja Católica não viu favoravelmente a incursão e posterior ascenso dos pentecostais na região, mas desde o começo deixou de mobilizar seus recursos para detê-los já que subestimou seu alcance. Por outra parte, não ofereceu diversidade nem adaptação às novas tecnologias que permeavam o campo social e cultural, além da lógica da secularização que impulsionou a autonomização das diferentes esferas da tutela religiosa. Portanto, o catolicismo buscou ter mais impacto em setores não religiosos, tais como sindicatos, emissoras radiais e o sistema educativo, para continuar com sua influência.

Nessa perspectiva, o Brasil e a Colômbia registraram na sua historiografia essas divisões entre vertentes, dando lugar ao protagonismo dos pentecostais, com maior auge e influência política na sua derivação neopentecostal. Na Colômbia, por exemplo, as maiores igrejas evangélicas neopentecostais começaram, na década de 1980, como pequenas e austeras congregações, localizadas em espaços com escassa infraestrutura, em terrenos alugados e ao redor de dois ou máximo três cultos por semana. A *Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo* foi uma delas, que após sua expansão adicionou o termo Internacional. Seu principal dom é a profecia, como manifestação do Espírito Santo, que funciona como guia para o crente na orientação do seu agir ou da sua tomada de decisões no campo espiritual, pessoal, econômico e comportamental. Cada igreja tem destaque operando algum dom conforme à doutrina na qual se insere.

No começo dos anos 1990, aquelas pequenas igrejas colombianas começaram a ampliar seus espaços de reunião, a gravar os cânticos que avivavam os cultos, com dispositivos mais tecnológicos, ampliaram o número de cultos, como consequência da maior quantidade de assistentes, e organizaram políticas comportamentais. Casos semelhantes ocorreram em países como o Brasil e no resto da América Latina, à exceção do Uruguai. Sua disciplina, organização, constância e interesses, bem definidos, permitiu-lhes progredir muito mais que qualquer outra organização não religiosa. Conseguiram alcançar a posição de agente transnacional com assentamento em todos os continentes e numerosos países. A Teologia da Prosperidade e do Domínio auxiliaram nesse avanço, já que providenciaram a ideia do reino de Deus na Terra, próxima a cada crente, que até então era uma representação distante.

A Teologia da Prosperidade (TP) representa um conjunto de práticas e crenças religiosas coladas nas vertentes pentecostal e com maior afinco nas neopentecostais. A relação entre economia e teologia, sob o postulado neoliberal, permeia as práticas religiosas revestidas de discursos seculares. A TP emergiu nos Estados Unidos em 1960, propagada por meios de comunicação, cujos frutos tangíveis envolviam gravar discos, escrever livros e alcançar ascensão social. Tudo isso perpassado pela teologia da retribuição, que prega os resultados espirituais como parar de fumar, beber, dançar, ter intimidade sexual fora do casamento e de tudo aquilo que implica sacrifício e afastamento dos prazeres da carne. A pregação do dízimo apresenta um Deus agrado com permanentes oferendas materiais, já que mostram a obediência do crente e a possibilidade de prosperidade material, mas sob a prevenção de oferecer sem esperar nada em troca para aumentar a chance de receber bênçãos em contraprestação do desinteresse de bens materiais, embora em muitos casos aquela prática não conduza a formação de poupança ou efetiva mobilidade social.

Os parentes do protestantismo europeu e filhos dos evangélicos estadunidenses têm arranjado na América Latina uma “identidade” própria, com igrejas e pastores locais adaptados a cada país, cujas igrejas são reconhecidas, ainda que não tenham o mesmo prestígio nos países vizinhos, já que em cada país a hegemonia pertence à igreja construída dentro dos limites territoriais. Por exemplo, a igreja Universal do Reino de Deus, IURD, é uma das maiores no Brasil, com participação política e reconhecimento dos governos, mas ainda que tenha muitas sucursais na Colômbia, não consegue ter a mínima influência política ou reconhecimento social como ocorre com suas concorrentes oriundas.

Nesse mesmo sentido, outra das igrejas colombianas, a *Misión Carismática Internacional*, com sucursal no Brasil, não tem o impacto, a repercussão e a participação política e social que tem em seu país de origem. Portanto, são igrejas com estabelecimentos em numerosos países, mas na América Latina o maior auge político e social está em seus países de origem. Mas, esse impacto político no caso da IURD tem tido significativo posicionamento em alguns países do continente africano, de língua portuguesa, que compartilham a experiência colonial com o Brasil como casa matriz.

A pluralização religiosa colombiana se acelerou na década de 1960 com a liderança dos pentecostais. Nessa época, a secularização e a modernização da sociedade tiveram certo grau de desenvolvimento, num contexto de fragmentação demográfica, urbanização, transformações culturais, difusão dos meios de comunicação e ingresso das mulheres no mercado de trabalho. Esse contexto gerou novos espaços culturais, que não se alinhavam com a moral católica no

meio do assentamento de diversos grupos protestantes como adventistas, mórmons, testemunhas de Jeová, que em contraposição às congregações pentecostais ofereciam espaços de acolhimento.

[...] as novas versões pentecostais urbanas compartilham diferentes afinidades: são movimentos híbridos, onde se debilita a separação entre a fé cristã e outras tradições religiosas - como o hinduísmo, o budismo, e as tradições indígenas-, pregam ascensão social e a prosperidade econômica como aspectos associados à espiritualidade, consideram que a prosperidade econômica pode ser alcançada por meio de atitude positiva, reconhecem a importância do corpo e o cultivam para a saúde e a beleza, promovendo terapias e hábitos encaminhados a manter um estilo de vida saudável (BELTRÁN, 2013, p.117, tradução nossa).

O termo evangélico na Colômbia é usado para designar indistintamente tanto membros da corrente protestante histórica quanto pentecostais, ou são nomeados em termos gerais como cristãos. O termo evangélico se refere desde o século XVIII aos movimentos protestantes que enfatizam a conversão como experiência essencial de salvação. Diferente dos protestantes históricos, os evangélicos pregam a evangelização como um dever, o que faz com que outorguem maior importância ao proselitismo religioso como parte do seu crescimento. As diversas correntes pentecostais são heterogêneas e híbridas enquanto crenças e práticas, se articulam tradições ancestrais com dispositivos modernos e tecnológicos.

No caso colombiano, mistura-se a religiosidade católica e as tradições indígenas com o carisma pentecostal acreditando nas maldições, nos demônios e na guerra espiritual, lutam contra o ocultismo e a chamada feitiçaria. No caso brasileiro, o pentecostalismo incorporou práticas próprias das religiosidades africanas. A glossolalia, os testemunhos e as profecias constituem a fonte da oralidade do pentecostalismo e, em muitos casos, os pastores fazem parte da mesma cultura e do contexto social dos crentes, motivos que facilitam a construção de pontes de comunicação.

Contudo, o estudo da religião, na Colômbia, não foi um elemento central nas análises de cientistas sociais na explicação da realidade social, cultural e política do país durante o século XX. As razões explicativas foram, por uma parte, apenas compreender a Igreja Católica como aparato ideológico ao serviço de poderes dominantes, o que se enquadra na perspectiva marxista durante o período da Guerra Fria (BELTRÁN, 2013a). Por outra parte, a pluralização religiosa e o avanço dos protestantes foram observados como uma “conspiração” dos Estados Unidos, que teria implantado o protestantismo na região, para frear a Teologia da Libertação, enfraquecer o catolicismo e promover um sistema religioso funcional aos interesses do império. Beltrán acrescenta que a teoria da conspiração ganhou espaço nos acadêmicos de esquerda

assim como na Igreja Católica, que perceberam a incursão de diversos grupos religiosos como uma ameaça para a unidade dos povos da região.

O começo do pentecostalismo no Brasil é semelhante ao ocorrido na Colômbia. As missões protestantes que chegaram à América católica a viam como pagã, com costumes viciados e ignorantes. No Brasil, também a religião oficialmente reconhecida dois séculos atrás era o catolicismo. Mafra (2001) apontou que as missões norte-americanas chegadas ao Brasil, no século XIX, e a lógica de conversão que as caracterizava rompeu os laços de pertencimento da pessoa quando se tornava parte da igreja, mas os convertidos brasileiros não só imitavam essa lógica, mas também viravam missionários ativos. Esses convertidos se caracterizaram, na sua maioria, por serem homens de profissões humildes como carpinteiros, sapateiros e em menor proporção, mulheres costureiras, bordadeiras e professoras.

O Brasil atravessou diversas fases nos processos de modernização desde o século XIX. Um século depois, na década de 1960, durante a ditadura militar, houve intenso processo de modernização política do Brasil. A centralidade do Estado varguista e seus andaimes institucionais corporativos influíram na construção da cidadania brasileira alicerçada no trabalho urbano, com a expansão dos direitos sociais, mais do que com a universalização dos direitos civis e políticos (HOUTZAGER; LAVALLE, 2004).

O crescimento pentecostal se acelerou, na segunda metade do século XX, e a partir da década de 1980 se produz seu auge, gerando maior visibilidade e poder político. Para Campos (2005) foram várias modalidades de pentecostalismo as que chegaram ao Brasil como um fenômeno de longa duração, diferente do neopentecostalismo, que surgiu no país depois dos anos 1970 como fenômeno de “curta duração”. Porém, os pentecostalismos, a despeito de ter as mesmas origens, criaram uma família pentecostal, mas que não se consideram parentes entre si, gerando divisionismo entre uma congregação e outra. A expansão pentecostal fez com que alguns adeptos tivessem mobilidade social, entre classes pobres e médias. E mais recentemente foram aderindo alguns empresários e figuras públicas

[...] as igrejas pentecostais souberam aproveitar e explorar eficientemente, em benefício próprio, os contextos socioeconômico, cultural, político e religioso do último quarto de século no Brasil. Nesse sentido, cabe destacar, em especial, a agudização das crises social e econômica, o aumento do desemprego, o recrudescimento da violência e da criminalidade, o enfraquecimento da Igreja católica, a liberdade e o pluralismo religiosos, a abertura política e a redemocratização do Brasil, a rápida difusão dos meios de comunicação de massa (MARIANO, 2004, p.122).

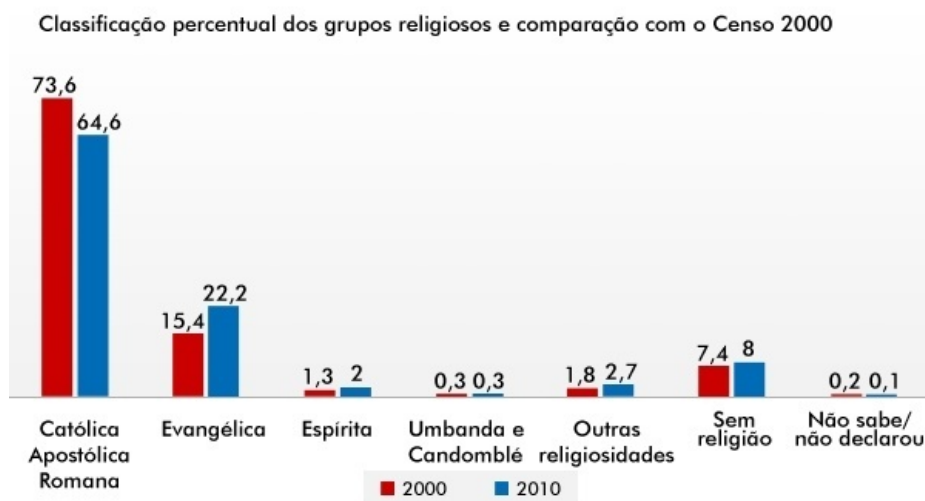
De forma análoga, abriram-se constantemente igrejas pentecostais no Brasil e na Colômbia, mas com a característica que apenas um punhado delas possuem visibilidade e fazem parte da política partidária de cada país. O pentecostalismo concentra a maior quantidade de seguidores, com a particularidade de ter presença em vários países. São, então, as igrejas católicas e pentecostais as que mais gozam de proteção estatal, ficando em questão o resto da diversidade religiosa, em vista que “mais do que a expansão dos pentecostais, expandiu-se um jeito evangélico de ser religioso” (ALMEIDA, 2008, p.56).

Figura 4- Crescimento pentecostal

Ano	Brasil	Colômbia
1980	3,9 milhões	0,85 mil
1990	8,8 milhões	1,05 milhão
2000	17,7 milhões	2,10 milhões
2010	42,3 milhões	4,10 milhões

Fonte: Elaboração da autora com base nos dados do Censo Demográfico do IBGE e (BELTRÁN, 2013b)

Figura 5- Crescimento evangélico no Brasil 2000-2010 ¹⁸



¹⁸ <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2012/06/29/populacao-evangelica-passa-de-154-para-222-em-10-anos-e-atinge-423-milhoes-em-2010.htm>

As estatísticas mostram como o crescimento evangélico-pentecostal tem sido vertiginoso. Para o caso do Brasil, desde 1980 tem se duplicado em cada década, superando de forma exponencial a cifra na Colômbia, mas com a mesma tendência de duplicar o número em cada período.

3. Neopentecostais, conservadorismo, moralidade, processos macropolíticos e problemas públicos: desdobramentos conceituais

Na América Latina a noção de evangélico é dada aos cristãos que não são católicos. Na Colômbia, como já mencionado, usualmente, quem não é católico se denomina cristão sem distinguir a igreja à qual pertence; já no Brasil é mais comum o uso do termo evangélico. De algum modo, o *neo* remete ao novo dentro do pentecostalismo que nasceu na base evangélica, mas se caracteriza pelo carisma dos seus líderes, a Teologia da Prosperidade, a Teologia da Dominação, seu interesse político, as excentricidades dos seus templos e o capital financeiro. Isso representa certa novidade porque algumas igrejas pentecostais, como aquelas de base, tinham mais preocupação no social e na tradição de pregar as escrituras sem muita ambição de figurar na esfera pública nem com ambições políticas.

Schäfer (2009), em seus estudos teológicos da América Central, fez diferença entre pentecostais e neopentecostais. Ele descreveu como o pentecostalismo nasceu na região na década de 1940, avançando em 1950 e crescendo consideravelmente na década de 1990, dirigido às classes baixas dando às vivências de crise um tratamento religioso, equiparando a história mundial com um cenário apocalíptico e a vida individual, com a conversão urgente, como questão vital entre vida e morte. Posteriormente, o novo pentecostalismo (neopentecostalismo) surgiu na mesma lógica no seio da crescente classe média, a partir dos anos 1970, que desenvolveu um estilo religioso atraente aos indivíduos da nova economia industrializada, com o poder do Espírito para superar as forças sociais adversas a seu próprio ascenso.

Esse autor identificou que o novo pentecostalismo desenvolveu organizações fortes com o intuito de ultrapassar o campo religioso, para influenciar ativamente na política, a causa da relativa potência econômica dos seus seguidores. Por sua parte, Mariz (1995) analisou como a literatura, a partir de perspectivas sociológicas, aborda as diferenças entre o pentecostalismo e neopentecostalismo, e assinalou as dificuldades que a bibliografia enfrenta sobre o que seria

um ou outro: “A literatura recente sobre o pentecostalismo tem tido mais respeito pelos pentecostais tradicionais. Argumentam que esses dão mais ênfase à Bíblia, à moral e à ética, enquanto os neopentecostais são vistos como “empresas” de venda de bens religiosos” (MARIZ, 1995, p.48).

Mariz nomeou esses agentes como novos movimentos religiosos e exortou sobre o cuidado na abordagem de pesquisa social para evitar discriminação religiosa diante desse auge, já que isso pode originar fonte de conflitos na medida que camadas pentecostais são contra cultos afro e a imprensa os reporta como seitas evangélicas atacando outras religiões sob o adjetivo de demoníacas. Assim, o cuidado na linguagem é imperativo e maior neste tipo de abordagens de vertentes religiosas. Por sua parte, Beltrán (2013) define o neopentecostalismo assim:

O movimento neopentecostal [definido como] organizações pentecostais de segunda geração, que em alguns médios são conhecidos como carismáticos [...] não precisam de patrocínio estrangeiro, pois são organizações religiosas autônomas e autosustentáveis que geram grandes dividendos [...] com um culto musical de massas para a manifestação do Espírito Santo, oferta de milagres e testemunhas de sanidades e conversões dos fiéis (BELTRAN, 2019, p. 478, tradução nossa).

Para Machado e Burity (2014) o neopentecostalismo impactou sobre a espiritualidade e a identidade evangélica como uma aceitação ambígua do empreendedorismo neoliberal. “É mais uma fase de desenvolvimento do pentecostalismo do que um tipo de igreja [...] e nem as características neopentecostais estão exclusivamente nas mega igrejas, minoria no conjunto de igrejas pentecostais e evangélicas” (SEMAN, 2019, p.33, tradução nossa). Mariano (2003) se refere ao neopentecostalismo como o responsável das mudanças teológicas e comportamentais do movimento pentecostal, que adquiriu visibilidade nos anos 1980, mas que começou nos anos 1970 sem homogeneidade interna.

Outra categoria de análise é o conservadorismo. Ele condensa uma série de posições que favorecem as tradições adversas às mudanças em todos os campos. Defende os valores familiares, religiosos e está, frequentemente, associado às direitas e economicamente procura o protecionismo. Porém, nem todo evangélico é conservador, nem todo conservador é evangélico e nem todas as pautas têm o componente conservador, já que este não é uniforme, possuindo fragmentos em várias direções. Almeida (2017), na sua análise da situação político-religiosa no Brasil, identificou quatro linhas de força que se articulam em torno de opositores comuns no que o autor nomeia como “onda conservadora”.

A primeira linha de força que o autor identifica é a econômica, pelo enquadramento de posições afins ao esforço individual e ao debate público. A Teologia da Prosperidade está ancorada nessa ideia de empreendedorismo e de mérito individual, operada diante dos infortúnios financeiros da pessoa, cuja explicação foge do agir do Estado ou do sistema econômico. As crises e a precariedade de boa parte da população, entendem-se como constante luta individual para merecer as dádivas divinas.

A segunda linha que o autor propõe é a moralidade pública que constantemente está em disputa. As principais pautas são a família, o aborto e a sexualidade, que buscam o controle dos corpos e dos comportamentos. Pautas que se canalizam através do Legislativo, mediante projetos que procuram a regulação das liberdades individuais. “Os evangélicos pentecostais têm um conservadorismo ativo e não apenas reativo destinado à manutenção do *status quo* tradicional de caráter mais católico” (ALMEIDA, 2017, p.18). Embora o segmento evangélico seja heterogêneo, de forma geral, concordam nas pautas moralizadoras.

A terceira linha refere-se às ações mais repressivas dos aparelhos de segurança do Estado. O discurso mobilizador entre uma parcela da população e boa parte dos evangélicos é a criminalização de possíveis infratores, com maior alcance das atuações de policiais, militares e empresas de segurança. Os benefícios são para os que sejam nomeados como “pessoas de bem” visto que seus antagonistas devem sofrer todo o rigor punitivo e social, caso suas práticas ameacem os valores morais tradicionais e os “bons” costumes.

A última linha à qual Almeida se refere concerne à tensão nos discursos na mídia e redes sociais sobre posições políticas e morais que mostram a pouca afinidade com as diferenças, usando uma linguagem violenta e de confronto, inclusive nas relações inter-religiosas, como acontece no Brasil com os cultos de matriz africana perseguidos por uma parcela de evangélicos fundamentalistas.

Nessa onda conservadora, o discurso secular operado no público por lideranças neopentecostais constrói narrativas sob os direitos humanos universais, porém adaptadas a sua cosmovisão, que cria uma linguagem de poder diferenciada. A linha discursiva é a perda de valores e a transgressão contra a família natural por parte do Estado. Discurso que se baseia nos direitos à participação, à expressão e à liberdade religiosa, vista não como o direito de cada um de professar sua religião, mas no sentido de liberdade das igrejas a participarem em assuntos democráticos, dada sua função social e política para além do pastoral.

Essa onda conservadora esteve muito presente nas campanhas de 2018 que coadjuvou na eleição de Duque na Colômbia e de Bolsonaro no Brasil. Essas campanhas estavam atreladas a pautas tais como a reverberação dos valores cristãos, à rejeição na mobilização política como foco das pautas identitárias, a ameaça à presença simbólica da hierarquia social que representa a família. Esses são alguns dos componentes que vinculados aos processos e problemas estruturais, tanto nesses dois países quanto na América Latina, têm servido de terreno fértil para o crescimento do neopentecostalismo.

O esforço individual e o mérito próprio para alcançar bênçãos materiais fazem parte da doutrina pentecostal e neopentecostal. Nessa doutrina, as atribuições e responsabilidades econômicas por parte do Estado com a população são endossadas ao indivíduo, já que sua situação financeira depende mais do seu comportamento espiritual para alcançar os benefícios que deseja do que do sistema econômico. Essa ideia também ganhou adeptos em algumas camadas não religiosas da sociedade, que exaltam as conquistas individuais como contraponto às políticas públicas sociais. No Brasil, esse foi o caso do Programa Bolsa Família dos governos Lula e Dilma. “Tal política redistributiva, assim como outras, é percebida como clientelismo político e forma de acomodação dos pobres para o trabalho. [...] o discurso foi de menos Estado na distribuição de benefícios e mais empreendimento individual” (ALMEIDA, 2017, p. 13).

Antônio Flávio Pierucci, em um de seus artigos de 1987, com agudeza vislumbrou o cenário político brasileiro, cujas clivagens conservadoras-modernizadoras oscilavam entre a repressão moral e o liberalismo na política, num contexto de ascensão da nova direita entre as elites empresariais de filosofia individualista, mas de responsabilização do indivíduo. Observou que nas camadas médias urbanas a família e sua defesa é prioridade em qualquer projeto social, por tanto, o escopo ia mais para além do moralismo exacerbado. Pierucci (1987) destacou a vertente moralista da nova direita internacional, tendo uma dupla aliança: com a extrema-direita da mídia policial, e com a extrema-direita evangélica com nuances do extremismo tradicionalista e patriarcal. Os tele evangélicos fundamentalistas fazem parte dessa extrema direita política que vê uma crise cultural geral na esteira da crise de valores e costumes. É uma inversão de valores e a vertente moralista é chamada para defender os “verdadeiros valores”.

Existem várias moralidades, normativas e não normativas, e disputas em torno delas. O convívio entre elas tornou-se confronto político entre segmentos evangélicos e os de cunho progressista. A não universalidade de um único código moral, como norma restrita à sociedade em seu conjunto, contrapõe a esses grupos sociais em torno de valores, costumes e comportamentos atrelados à forma de pensar e agir no que tange a sexualidades, gêneros, corpos

e outros tantos quesitos que vão contornando tais disputas. As conquistas alcançadas por movimentos sociais e processos jurídicos individuais em busca de democratização e ampliação de direitos, que exigem o reconhecimento de liberdades e formas de expressão diversas, encontram, em instâncias legislativas e executivas, ferrenha oposição por parte de grupos conservadores.

A moralidade pública para revelar sua universalidade precisa ser confrontada por outros e tem, como necessidade, de que todos sejam incluídos no seu âmbito. Todos devem obedecer a imperativos que estabelecem regras de convivência e direitos e assegurem que os homens possam ser e agir conforme a moral (GIANOTTI, 1992).

O tema da moral e da moralidade tem sido tratada especialmente pela filosofia, a sociologia e a psicologia, cujos expoentes tais como Kant, Durkheim e Kohlberg, respetivamente, ofereceram amplas construções sobre como ela funciona na sociedade. Porém, neste texto a categoria de moralidade não se toma desde sua associação com a justiça; nem como dever; nem como coadjuvante na resolução de conflitos; nem como prática solidária; nem como norma enquanto ditame de consciência pessoal.

O uso da moralidade abordado nesta pesquisa restringe-se à pauta mobilizada no âmbito religioso, especificamente cristão, constituído por vários repertórios ideológicos inerentes a costumes e comportamentos ancorados em cosmovisões transcendentais. As pautas morais instigadas por parcelas evangélicas entendem-se como conservadoras, na medida que não dialogam com as transformações sociais em termos de liberdades individuais e ampliação de direitos para segmentos não normativos e constantemente diferenciados, mas seu direito democrático de pautar está politicamente garantido pelo Estado. A nomeação de repertórios e pautas morais refere-se ao conjunto de linguagens, práticas, discursos, normas, afinidades ou afetos conservadores que defendem tradições, comportamentos e a regulação dos corpos de forma que atinja a sociedade por completo.

Esse uso da moralidade faz referência à forma como as lideranças evangélicas conservadoras se mobilizam em torno de temas como a família, as sexualidades, os corpos, os gêneros, a partir de suas concepções particulares com o intuito de preservá-las e reforçá-las a toda a sociedade. Essa moralidade normativa cristã é agitada em diversos contextos e mais recentemente com maior afinco em arenas públicas políticas, portanto, falar sobre seu uso exige recorte espaço-temporal, que identifique de que forma foi veiculada essa moralidade normativa, por quais agentes, quais os conteúdos e interesses e em quais arenas públicas. Desse modo, esta pesquisa buscou descrever e analisar os conteúdos morais acionados pelas maiores lideranças

evangélicas, de forma comparada, nos processos macropolíticos de impeachment no Brasil e de plebiscito pela paz na Colômbia, ambos em 2016.

Quando neste texto trata-se do uso da moralidade como problema público, parte-se primeiro de entender o público como o espaço onde circulam representações sociais, imaginários coletivos, relações de força e diversas reivindicações. A partir dessa colocação, recupera-se a abordagem metodológica do pragmatismo francês mediante as experiências dos problemas públicos como mobilizações coletivas, que de acordo com Cefaï (2009) pensa-se nos atores ou agentes não como marionetes calculadoras movidas por condições objetivas, mas na forma como eles dispõem de várias maneiras para se engajar no público, mediante suas perspectivas e o que os mobiliza perante situações problemáticas. Torna-se problema público quando passa por um processo de experiência coletiva que busca aprovação institucional (CEFAÏ, 2017), e foca em situações nas quais diversos atores em desacordo irrompem no espaço público para se mobilizar, centrando sua atenção na emergência de um problema e nas disputas que deste se derivam.

Seguindo com os desdobramentos conceituais, o impeachment e o plebiscito pela paz enquanto mecanismos institucionais são abordados nesta pesquisa como processos macropolíticos. O prefixo macro obedece a duas razões, por uma parte, de abrangência e, por outra, de teor, para o sistema político. Os dois mecanismos foram de votação, buscaram um sim ou um não, no caso do impeachment a partir do poder legislativo e no caso do plebiscito a partir da consulta popular. Ambos de abrangência nacional dada sua relevância nas decisões em jogo: a queda presidencial e as negociações de paz com uma das guerrilhas mais antigas da região. Daí o teor institucional dos dois comícios.

Pelo caráter institucional, esses mecanismos atrelam-se a processos macropolíticos porque fazem parte da política “dura”, como se lhe conhece tradicionalmente, ao peso destes assuntos nas implicações para as reacomodações de força no Estado, na política convencional. No entanto, não se pretende estabelecer uma fronteira rígida entre macro e micropolítica para tratar os dois processos pesquisados, porque, aliás, seus conteúdos convergem. Nomeiam-se processos macropolíticos, além das razões mencionadas, também porque atende-se ao conceito de micropolítica, dos autores Guattari e Rolnik, como o enquadramento de todo o relacionado com as subjetividades.

A micropolítica “não se situa no nível da representação, mas no nível da produção da subjetividade. Ela se refere aos modos de expressão que passam não só pela linguagem, mas

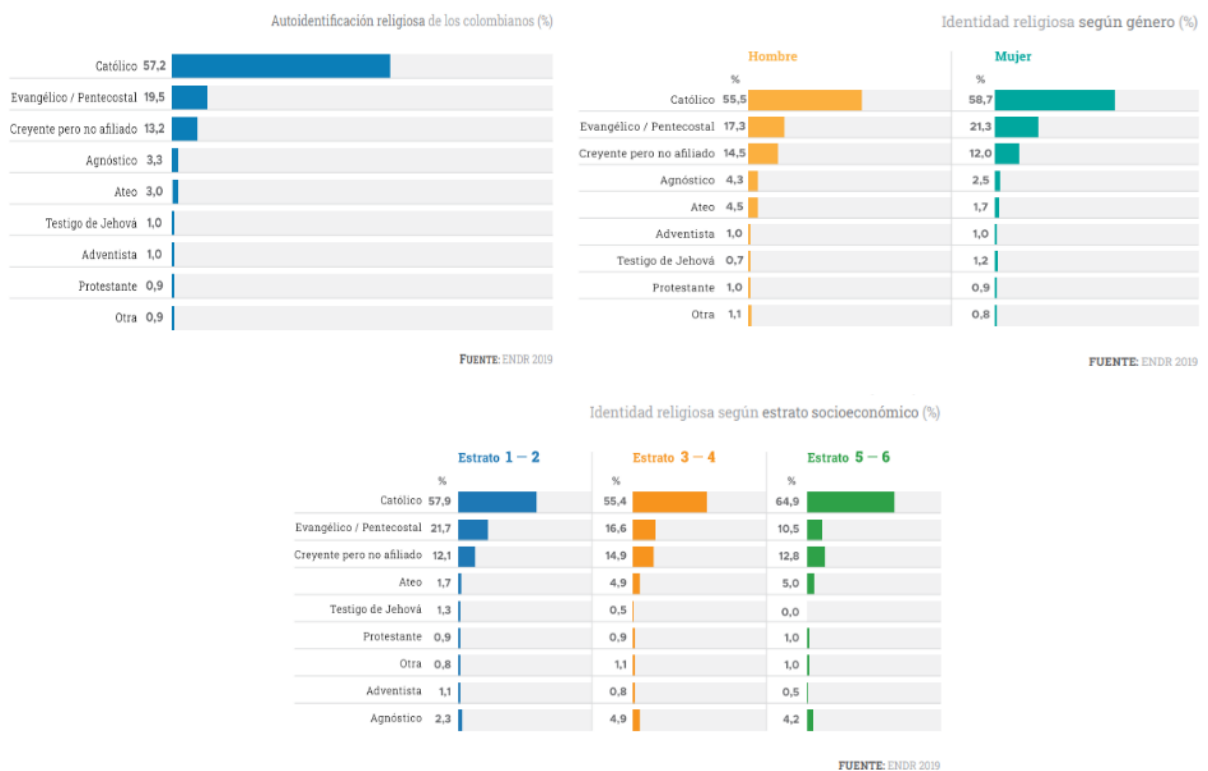
também por níveis semióticos heterogêneos” (GUATTARI; ROLNIK, 2006, p. 28). E, por sua parte, a macropolítica estaria mais próxima ao que representam os mecanismos institucionais estudados. No caso colombiano, por exemplo, ainda se considera o cultural como subjetivo e, em decorrência, separado dos processos macropolíticos.

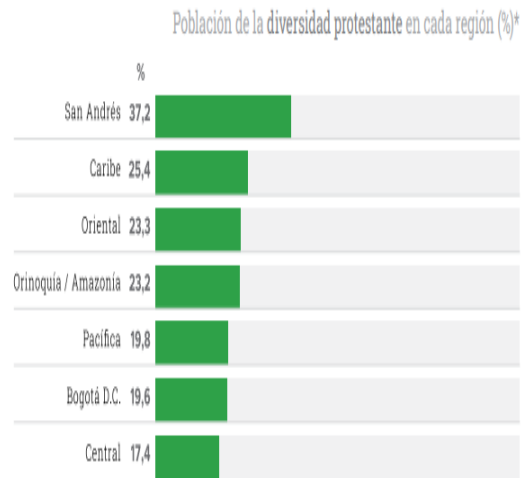
Feitos os anteriores esclarecimentos sobre qual tipo de moralidade se trabalha neste texto e o porquê da nomeação de processos macropolíticos, bem como do conceito de neopentecostal e conservadorismo, continua-se com a caracterização do fenômeno religioso para compreender a relação dessas categorias já mencionadas.

4. Caracterização do fenômeno religioso no Brasil e na Colômbia

O campo religioso nos dois países é amplo e diverso. Porém, a religião tradicional continua sendo o catolicismo com 57% de adesões na Colômbia, segundo a pesquisa de Beltrán e Larotta (2020). A religião evangélica de cunho pentecostal e neopentecostal mantém um significativo segundo lugar em crescimento com 19,5%. Os próximos gráficos mostram algumas variáveis que caracterizam a identidade religiosa nos dois países.

Figura 6- Diversidade religiosa colombiana 2019





*La categoría 'diversidad protestante' incluye a quienes se identifican como evangélicos/pentecostales, protestantes y adventistas.

FUENTE: ENDR 2019
N=2.369

Identidad religiosa según región (%)

	Caribe	Oriental	Orinoquía Amazonía	Pacífica	Central	Bogotá D.C.	San Andrés
Católico	63,4	61,2	61,1	58,7	58,1	48,5	23,7
Evangélico / Pentecostal	24,3	21,8	20,3	18,6	15,4	18,0	29,8
Creyente pero no afiliado	7,6	8,3	10,3	14,6	14,1	18,0	25,9
Agnóstico	0,7	3,0	1,2	3,2	4,2	6,8	4,9
Ateo	1,2	3,0	1,2	2,5	4,2	5,4	3,0
Otra	0,3	0,8	0,9	0,5	1,0	1,3	3,8
Protestante	0,8	0,5	1,7	0,5	1,0	0,9	3,2
Adventista	0,3	0,9	1,2	0,7	1,1	0,7	4,2
Testigo de Jehová	1,5	0,5	2,1	0,6	1,1	0,4	1,6

FUENTE: ENDR 2019

Identidad religiosa según grupos de edad (%)

	Jóvenes 18-25 Años	Adultos jóvenes 26-40 Años	Adultos 41-50 Años	Adultos mayores 51 Años o más
Católico	50,1	53,6	65,7	72,7
Creyente pero no afiliado	17,8	14,4	8,6	5,1
Evangélico / Pentecostal	17,7	21,5	19,3	18,4
Agnóstico	6,2	3,2	1,0	0,7
Ateo	4,6	3,0	1,5	1,6
Adventista	1,3	0,9	0,9	0,4
Testigo de Jehová	0,9	1,0	1,3	0,1
Otra	0,9	1,3	0,5	0,1
Protestante	0,6	1,0	1,2	0,9

FUENTE: ENDR 2019

Identidad religiosa según nivel educativo (%)

	Ninguno	Primaria	Bachillerato	Técnico	Educación universitaria
Católico	65,8	70,7	55,6	54,8	54,7
Evangélico / Pentecostal	20,9	16,6	18,5	25,5	19,7
Creyente pero no afiliado	10,7	8,7	14,6	11,3	13,8
Ateo	0,9	0,6	3,3	2,2	3,9
Testigo de Jehová	0,4	1,0	1,1	1,6	0,6
Protestante	0,4	0,2	0,6	0,9	1,7
Otra	0,4	0,2	0,9	0,6	1,2
Adventista	0,4	1,2	1,0	1,2	0,8
Agnóstico	0,0	0,6	4,4	2,0	3,5

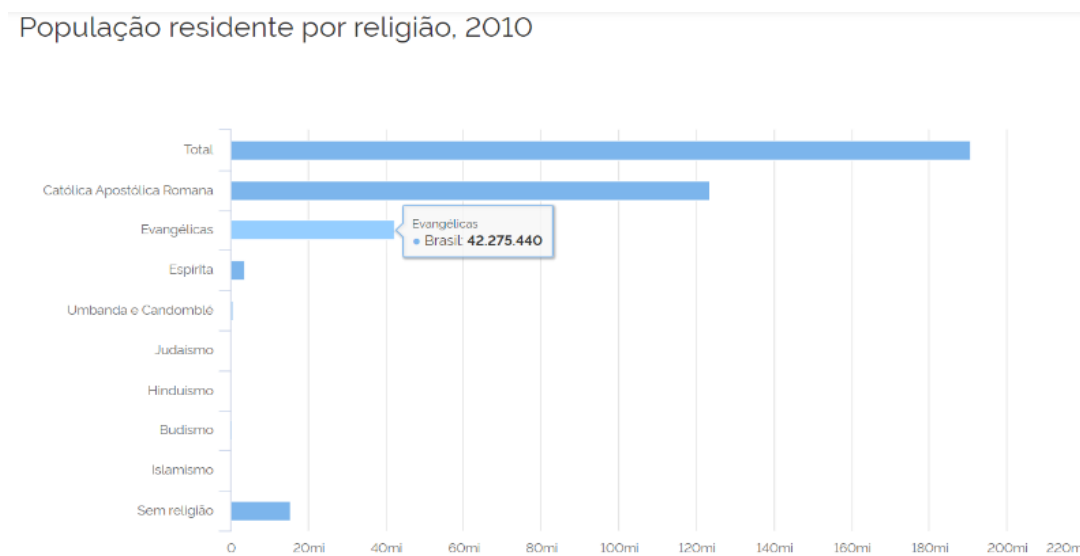
FUENTE: ENDR 2019

Fonte: (BELTRÁN; LAROTTA SILVA, 2020)

Para o caso colombiano, no segmento evangélico, as mulheres expressam a maior adesão com 58,7% e o nível socioeconômico de baixa renda reúne 21,7% desse segmento. De acordo com a divisão política colombiana, as margens geográficas tais como o Caribe, o Pacífico e a Amazônia indicam as porcentagens mais expressivas de adesões. Por sua parte, a

identidade religiosa concentra maior porcentagem na faixa etária dos jovens adultos entre os 26-40 anos com 17,8% e com relação ao grupo populacional, aquele com nenhum nível educativo constitui a maior porcentagem com 20,9% dentro do segmento evangélico (BELTRÁN, LAROTTA (2020)).

Figura 7- Diversidade religiosa brasileira 2010

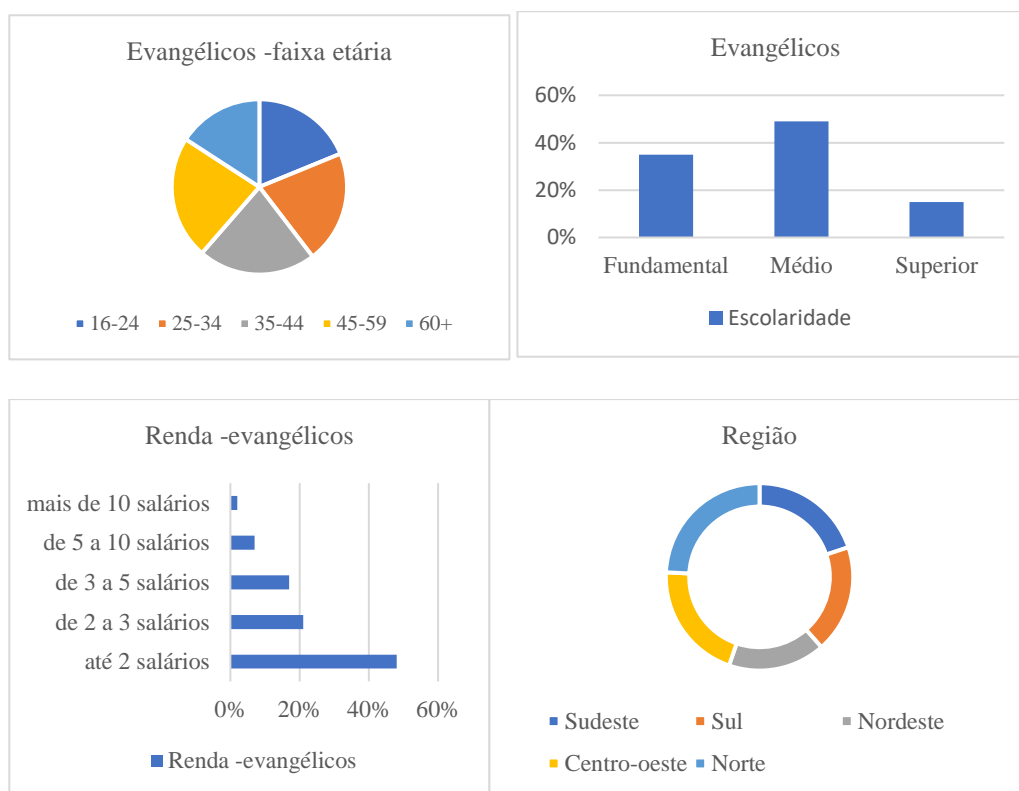


Fonte: IBGE¹⁹

No Brasil, o catolicismo registra 123.780 milhões de seguidores equivalentes a 64% e as religiões evangélicas constituem 22% do total da população. Os dados registrados são do último censo de 2010, portanto, infere-se que esses números mudem para o próximo censo. De fato, a pesquisa da Datafolha (2020) sobre a diversidade religiosa mostra os seguintes resultados: 50% dos brasileiros são católicos, 31%, evangélicos, e 10% não têm religião. As mulheres representam 58% dos evangélicos e 51% entre os católicos. Segundo essa pesquisa, os evangélicos de acordo a cor se dividem assim: pardos: 43% brancos: 30% e pretos: 16%.

¹⁹ <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/9662-censo-demografico-2010.html?edicao=9749&t=destaques>

Figura 8- Evangélicos no Brasil 2020



Fonte: elaboração própria com base em Datafolha²⁰

A faixa etária com maior aderência dentre os evangélicos brasileiros está entre os 45 e 59 anos com 23%, seguido por 22% com pessoas entre os 35 e 44 anos. O nível de escolaridade médio constitui 49% e a baixa renda nesse segmento atinge 48%. Por regiões brasileiras, o Norte possui 39%, depois do Centro-Oeste com 33%, Sudeste 32%, Sul 30% e Nordeste 27%.

Os crescentes processos migratórios, bem como a discriminação, o racismo estrutural e a polarização de grupos religiosos, dada sua intolerância, recrudesce a marginalização de muitas camadas da sociedade, que além de serem consideradas foco de práticas históricas colonizadoras, também fazem frente ao apagamento de suas religiosidades, como as religiões de matriz africana e de matriz indígena no Brasil e na Colômbia, como consequência de enquadramentos estereotipados. Os sistemas de candomblé e umbanda, no Brasil, são alvo de perseguição por parte de fundamentalistas evangélicos que procuram a desaparecimento de terreiros e a discriminação de seus cultos, rituais e práticas. Desde a doutrina de muitas igrejas evangélicas demonizam a religião afro, ancorada na sua cultura e suas identidades, para

²⁰ <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/13/50percent-dos-brasileiros-sao-catolicos-31percent-evangelicos-e-10percent-nao-tem-religiao-diz-datafolha.ghtml>

domesticar seus princípios instituintes de sagrado selvagem, através da chamada guerra espiritual.

Embora a demonização dos cultos afro-brasileiros não seja criação exclusiva dos neopentecostais, continuam reproduzindo a ideologia do bem e do mal da tradição cristã, através da batalha espiritual, que vão do privado, nas suas igrejas, ao público, mediante a mídia, as ruas e o Legislativo, com a hierarquização de sistemas religiosos que oprimem outros sistemas. O paradoxo é que igrejas como a IURD usam a linguagem e os símbolos dos cultos afros, mas mudam o sinal, o que era positivo passa a ser negativo. Daí que seja considerada uma igreja religiofágica²¹ dado que existe a partir da apropriação e ressignificação do que já estava dado nas religiões de matriz africana. Muitas igrejas neopentecostais tentam eliminar os elementos de mediação através da guerra entre Jesus e as entidades de outros sistemas que as considera demoníacas (SILVA, 2007).

O Brasil possui ampla diversidade cultural, diversos processos migratórios e pluralismo religioso. A religião dominante continua sendo o catolicismo com 50% e na Colômbia com 57%, apesar do crescimento exponencial do segmento evangélico e o descenso do número de filiados à religião tradicional, mas também cresceram os sem religião, bem como as novas religiões. Portanto, o pluralismo e a heterogeneidade tanto inter-religiosa quanto multireligiosa caracterizam o campo religioso nesses dois países, já que o secular e o religioso vão se desenvolvendo gradualmente, mas com o desafio tanto da sociedade quanto do Estado de estabelecer diálogos inter-religiosos que eliminem as agressões e a violência contra outras religiões e religiosidades.

Nessa perspectiva, há uma bricolagem de crenças das quais muitas escapam ao controle das grandes igrejas e instituições. A proliferação de crenças e não necessariamente com filiação ou pertencimento a instituições fazem parte da caracterização do campo religioso atual. No Brasil há uma explosão de pluralismo religioso acompanhada de mudanças religiosas, ao contrário do que sucede em outras regiões como Europa, já que, em alguns casos, lá quem deixa sua religião não é em troca de outra, mas sim para ficar sem religião. No caso brasileiro e colombiano, em muitos casos, quem deixa uma religião como a católica vai para outra como a evangélica, embora também haja quem sai da religião hegemônica para ficar sem religião. Cabe

²¹ “comedora de religião”: que construiu seu repertório simbólico, suas crenças e ritualística, incorporando e ressemantizando pedaços de crenças de outras religiões, mesmo de seus adversários. Para indagar mais sobre esse termo e sua conotação, visitar o trabalho do professor Ari Pedro Oro em “*o neopentecostalismo macumbeiro*” Revista USP, São Paulo, n.68, p. 319-332, 2005-2006.

frisar que na América Latina tem existido pluralismo religioso apesar da forte influência e primazia da Igreja Católica, que se exterioriza no momento contemporâneo através de processos de secularização e laicidade, bem como apesar da permanente intolerância e racismo religioso para com religiões de matriz indígena e africana.

Nesse entrelaçado de variáveis se encontra a mobilidade religiosa. Essa variável apresenta um elemento de análise do sujeito autônomo caracterizado pela fluidez dos conteúdos de crença que elabora nos processos migratórios. Hervieu-Léger (2008) abordou o relato do peregrino e do convertido como representações para identificação do religioso em movimento. O peregrino na busca espiritual, na ideia de uma sociabilidade religiosa em expansão, e o convertido, se tornam no mundo secularizado o suporte de um processo de individualização e de subjetivação. “Pode parecer paradoxal que num momento de enfraquecimento do poder regulador das instituições observa-se uma forte procura pela conversão, mas o fato de vivermos uma crise das identidades herdadas, o crente busca uma identidade que lhe dê segurança” (HERVIEU-LEGER, 2008, p. 131).

Há enfraquecimento dos dispositivos de socialização religiosa. Além disso, deve ser considerado que o convertido reflete uma máxima da modernidade religiosa: de que a identidade religiosa deve ser escolhida. A conversão, neste sentido, é um eficiente instrumento para a construção de si, num mundo de identidades plurais e em que nenhum princípio central organiza mais a experiência individual e social. A conversão, independentemente de como se dá, carrega o processo de individualização característico da Modernidade, além de desempenhar a função reguladora capaz de reorganizar a vida pessoal em um mundo tão confuso. A comunidade, assim, ganha o sentido de configurar uma “nova ordem mundial que dependa inteiramente da regeneração espiritual de cada indivíduo, garantida, de facto, por sua integração iniciática dentro do grupo” (HERVIEU-LEGER, 2008, p.131).

Em geral, a igreja se organizou em torno do cuidado da população, atendendo suas demandas psíquicas, materiais e dando um lugar de encontro e acolhimento aos crentes, em particular às camadas menos favorecidas economicamente. Mas a igreja também se constituiu politicamente, e em entornos eleitorais, como sujeito de direitos, suprimindo a orfandade por parte do Estado. A moralização da política²² tem se dado nessa relação simbiótica entre lideranças religiosas e políticas, através de acordos programáticos, que visam a legitimidade no agir político. A América Latina passa por diversas crises políticas, e entre as diversas causas está a

²² “A moralização religiosa da política não decorre de processos de dessecularização, mas sim de problemas de desempenho funcional da política democrática, associados à crise dos partidos em ofertar programas e produzir políticas públicas capazes de realizar expectativas de inclusão do Estado de bem-estar social” (Dutra, 2021).

brecha crescente entre as velhas práticas políticas e as transformações sociais, dado que os representantes eleitos não conseguem estabelecer uma ponte de comunicação eficiente que atinja as demandas dos grupos sociais e paralelamente resolva problemas de tipo estrutural.

A Colômbia e o Brasil passaram pelo antiestabelecimento como sociedades modernas, o que contribuiu para moldar instituições seculares, as quais passaram do controle da Igreja ao controle do Estado. No momento contemporâneo, nessas duas sociedades, muitas camadas da população associam o secular com o moderno e, em consequência, o religioso como antimoderno a partir dos processos de modernização e secularização. Mas, cabe frisar que as igrejas pentecostais e neopentecostais crescem em número e visibilidade dada sua forte presença midiática, seus mega templos, suas controvérsias, independentemente de suas disputas políticas contra reivindicações identitárias. O corporativismo, o fisiologismo e o empreendedorismo neoliberal fazem parte da política pentecostal atrelada ao campo econômico.

Nesses países de tradição cristã, com forte apelo moral, o conservadorismo e a crise de representação servem como terreno produtivo para fortalecimento da política pentecostal. A formação de sujeitos políticos nas igrejas é uma variável representativa que impulsiona a política pentecostal, com o intuito de levar valores ao exercício político; proteger suas igrejas da cobrança de impostos; ter participação e representação não apenas como prática democrática, mas também como ditame divino que promove as relações político religiosas. As seguintes duas referências fazem alusão ao caso brasileiro e colombiano, respectivamente:

O Pentecostalismo tornou-se uma religião pública, e um dos fatores mais importantes nesse processo talvez tenha sido a adoção de um modelo corporativo de representação política, com o lançamento de candidaturas oficiais por parte da IURD. Esse tipo de iniciativa ampliou a força política do grupo e, conseqüentemente, acirrou as disputas no interior do campo evangélico (MACHADO; BURITY, 2014, p.606).

Durante a maioria do século XX, o movimento pentecostal colombiano não mostrou maior interesse em participar da política eleitoral, o que pode ser explicado por diversos fatores, entre os quais se destacam: 1) o caráter dominante da greve social dentro do pentecostalismo; 2) o anticomunismo do protestantismo colombiano, atitude herdada pelos pentecostais; 3) a má educação formal da maioria de membros de comunidades pentecostais (BELTRÁN, 2013, p.304, tradução nossa).

Historicamente, o arcabouço que marcou a relação entre evangélicos e a política nos dois países sul-americanos foram as Assembleias Constituintes, nos anos 1980 no Brasil e 1990 na Colômbia. Um segundo fato obedece às campanhas eleitorais que desenvolveram igrejas como a MCI e a IURD desde a década de 1990, adentrando-se nos cenários de debate político. No caso colombiano, a Constituição de 1991 buscou terminar com o bipartidarismo que

prevaleceu no país durante várias décadas, impedindo que forças políticas diferentes aos partidos Liberal e Conservador chegassem ao poder.

A participação evangélica no Congresso, pela via eleitoral, nos dois países, não esteve marcada por fortes posicionamentos ideológicos e sim em benefícios para as igrejas às quais representavam. No caso colombiano, na década de 1990, o mote de campanha foi cristianizando a política sem politizar a cristandade, evidenciando uma conversão de capital religioso em capital político. No caso brasileiro, na década de 1980, o mote passou de crente não se envolve em política para irmão vota em irmão. Aquelas que conseguiram sucesso nessa conversão são atualmente as maiores igrejas com sedes em vários continentes.

Outra variável que permitiu a emergência de partidos políticos evangélicos corresponde à normativa eleitoral, já que Brasil e Colômbia permitem a participação de organizações religiosas na política, ora expressando seu apoio a um partido ou candidato, ora formando seu próprio partido. Não obstante, no caso brasileiro, a participação eleitoral, apesar de ter ampla população evangélica, foi realizada por partidos tradicionais seculares. Em contrapartida, na Colômbia, que exibiu uma baixa população evangélica, três partidos políticos foram formados no início dos anos 1990.

As eleições legislativas no Brasil permitem a postulação de bastante candidato por banca e lista aberta, onde os votantes elegem o candidato em vez do partido, estabelecendo através de seu voto a ordem da eleição dos candidatos, caso o partido ganhe uma banca. No caso colombiano, com a reforma política de 2003 os requerimentos para conformação de partidos políticos são mais rigorosos, por tanto alguns partidos perderam sua representação jurídica e outros não conseguiram o número de assinaturas requeridas. Em decorrência disso, alguns líderes evangélicos se aliaram com partidos não confessionais, o que favoreceu o uribismo, dada a afinidade ideológica. A lista também é aberta na Colômbia e conta com voto preferente cujo eleitor vota pelo partido e pelo candidato de preferência dentro desse partido, assim no final obtêm vaga os candidatos de maior votação dentro da lista, sem importar a ordem de inscrição.

No caso da IURD, sua estratégia consiste em espalhar candidatos por partidos cujas posições ideológicas se concentram na direita. No caso do partido colombiano MIRA foca em fortalecer a base jovem e, embora mantenha sua representação jurídica, deixou de ser independente para fazer acordos com partidos de direita e recentemente com partidos confessionais.

A agenda política dos candidatos pentecostais [na Colômbia] pode ser organizada em torno de quatro grandes tópicos: 1) Desmonopolizar os privilégios e direitos que historicamente concedeu o Estado à Igreja Católica, de forma que eles sejam reconhecidos pelas congregações protestantes; 2) legislar com base em na defesa dos "valores cristãos", em particular favorecendo os "valores tradicionais "e" a família nuclear "; 3) propor políticas que favoreçam as mulheres, porque boa parte da liderança política pentecostal está nas mãos de mulheres; 4) purificar ou "cristianizar" a política (BELTRÁN, 2013, p.351, tradução nossa).

A agenda desses grupos evangélicos é muito semelhante daquela da década de 1960 no Cone sul, referente à “Tradição, Família e Propriedade”. Nesse sentido, evangélicos opõem-se a mudanças nas funções que historicamente mulheres e homens tiveram dentro da sociedade, "de qualquer aspecto sexual além da reprodução e negam qualquer ideia liberal ou progressista sobre família, ou reformas para expandir direitos e democratização da sociedade" (GÓMEZ; LUÑON; CARTER, 2019, p.76, tradução nossa).

As narrativas que acompanham os discursos das direitas e que lideranças colombianas reproduziram, como Claudia Rodríguez de Castellanos da MCI, no começo do segundo quarto do século XXI, e acionadas no plebiscito de 2016, na Colômbia, bem como em posteriores contornos eleitorais fazem referência ao “perigo” da esquerda, do castro chavismo, à ameaça do populismo, à visão do Estado “paternalista”, à defesa da família e da empresa privada através de segurança jurídica²³. Esses elementos constituem parte de seu discurso secular mobilizado fora dos púlpitos e com os quais várias camadas se identificaram, já que ultrapassam um posicionamento religioso, alinhando-se com o conservadorismo político e econômico.

A mobilização da pauta moral, que continua ancorada na religião, goza de um certo fundamentalismo²⁴ em termos de voltar às “raízes” e ressaltar o “fundamental” da tradição cristã. “Os fundamentalistas não veem essa luta como uma batalha política convencional, e sim como uma guerra cósmica entre as forças do bem e do mal [...] Acabam lutando e tentando ressacralizar um mundo cada vez mais céptico. É uma reação global à cultura moderna” (ARMSTRONG, 2009, p.2).

O vetor econômico associado ao campo religioso também representa um dos aspectos de análise chave na compreensão do agir do segmento neopentecostal. O corporativismo é um conceito para fazer referência à influência de conglomerados ou grêmios econômicos no campo político. Autores como Freston (1993), Mariano (1999), Machado (2006) têm se referido ao

²³ Para conhecer mais detalhes de as pautas da senadora ver sua entrevista neste link: <https://www.youtube.com/watch?v=eiWcccMIOpQ>

²⁴ As causas mais imediatas do fundamentalismo cristão são a ameaça da globalização e a crise do patriarcalismo (CASTELLS, 2018).

corporativismo evangélico. Para Freston, o Brasil é singular em termos globais não apenas por ter forte presença da religião na política, nem pelo crescimento evangélico, mas sim pelo corporativismo eleitoral bem-sucedido, isto é, “a prática de várias denominações evangélicas (basicamente de corte pentecostal) de apresentarem candidatos “oficiais” em eleições e em convencer boa parte dos seus membros a votarem nesses candidatos, elegendo-os deputados federais, deputados estaduais e vereadores” (FRESTON, 2015, p.99).

É sobretudo o corporativismo das candidaturas “oficiais” que explica o hiato em análises acadêmicas, entre uma avaliação bastante positiva da presença evangélica no nível micro (na sociedade civil, sobretudo nas esferas mais desvalidas da sociedade), e uma avaliação negativa no nível macro (na política formal). O modelo de candidatos “oficiais” está ligado, de forma totalmente desproporcional, aos casos de envolvimento de políticos evangélicos em escândalos políticos (FRESTON, 2015, p.99).

Na já citada referência, o autor indica o corporativismo como uma característica na forma de fazer política pentecostal, que vem desde a Constituinte e que ainda marca a presença evangélica na vida pública. Machado (2006), por sua parte, recupera elementos além do corporativismo, como o fisiologismo e o conservadorismo como distintivos desse segmento. Porém, “o corporativismo e mesmo as práticas clientelísticas frequentemente denunciadas na imprensa local não são características específicas dos atores evangélicos, nem expressam uma novidade na política regional [...] reproduzem um comportamento político” (MACHADO, 2006, p.46). Nessa perspectiva, Freston responde à pergunta sobre a que se deve essa singularidade brasileira, tornando possível esse corporativismo político pentecostal:

A junção de vários fatores: o sistema eleitoral (de representação proporcional com listas abertas); o sistema partidário (fragmentado, volátil e pouco ideológico); as características sectárias (em sentido sociológico) das grandes denominações pentecostais e seu sucesso numérico nas bases da sociedade; o relativo isolamento dessas denominações das tradições e pensamento do mundo cristão mais amplo; e a organização da mídia no Brasil, que possibilita uma presença maciça das igrejas através da compra de horários e aquisição de canais (FRESTON, 2015, p.99).

Nessa perspectiva, embora a política pentecostal não tenha originado o corporativismo, já que é inerente à cultura política tanto brasileira quanto colombiana, sim, repercutiu no agir das lideranças das maiores igrejas, como a MCI e a IURD e seus braços políticos. A defesa de interesses ou pautas desse segmento em detrimento dos da sociedade integralmente acarreta a reprodução de práticas viciadas dentro do sistema político, restando legitimidade a essas lideranças no público.

A experiência colombiana mostra que, em um contexto de extrema pulverização do mundo político, é fácil para os 'partidos evangélicos' se tornarem pouco mais do que veículos pessoais para eclesiásticos ambiciosos. O processo de formação e os procedimentos internos subsequentes muitas vezes não são democráticos e os interesses defendidos são muitas vezes particularistas, em vez de universalistas. Além disso, por trás da fachada de independência, esses partidos costumam estar vinculados a práticas clientelistas que lhes permitem canalizar benefícios concretos (FREESTON, 2004, p.122, tradução nossa).

O fisiologismo também permeia as formas de fazer política das lideranças neopentecostais, especialmente em entornos eleitorais. No Brasil, elas transitam e se deslocam tanto para a direita partidária quanto para a esquerda, através de adesões e apoio a candidatos do PT. Na Colômbia, lideranças das maiores igrejas como a MCI estão alinhadas apenas com a direita, sem a mínima aproximação com a filiação de candidatos de esquerda. O fisiologismo se associa com partidos personalistas agindo de acordo a interesses particulares.

Partidos personalistas: são os “partidos que baseiam o seu apelo no carisma, autoridade ou poder do seu líder em vez de em quaisquer princípios ou plataformas, demasiado vagas ou inconsistentes para permitir uma classificação plausível” (Coppedge, 1997b). Não são, assim, organizações ideológicas, no sentido estrito do termo, mas existem apenas em função das conveniências pessoais e/ou políticas dos seus dirigentes. No Brasil, utiliza-se o termo “fisiológico” (como oposição a “ideológico”) para esses partidos eleitoralmente oportunistas, que podem ligar-se indiferentemente à esquerda ou à direita (CODATO; BERLATTO; BOLOGNESI, 2018, p.880).

As igrejas MCI, IDMJI, AD e IURD estão embasadas em quesitos estruturais como o sistema político-econômico de natureza capitalista neoliberal, que incentiva o empreendedorismo, os modelos de gestão de cunho empresarial, o uso de estratégias de marketing, especialmente na MCI e a IURD, o sucesso material ancorado na doutrina do comportamento espiritual individual, metas de produtividade pessoal e frutos no âmbito transcendente mediante o carisma pastoral, atraindo o maior número de público. Esse vetor econômico no interior dessas igrejas também está cimentado concretamente na precariedade de uma parcela de seus seguidores, nos interesses imanentes das lideranças religiosas, nas pressões do mercado religioso, dada a concorrência derivada do pluralismo e diversificação religiosa, nos efeitos da laicidade e secularização, nas transformações socioculturais no mundo e a disseminação da globalização. O elo teológico que em boa parte sustenta, de forma transcendente, esse endosso econômico-confessional é a Teologia da Prosperidade.

A organização empresarial [da IURD] liderada por um governo episcopal centralizado em seu fundador e bispo primaz, se baseia na concentração da gestão administrativa, financeira e patrimonial, na formação de quadros eclesiástico e administrativo profissionalizados, na adoção de estratégias de marketing, na fixação

de metas de produtividade para os pastores locais, num eficiente e agressivo mecanismo de arrecadação de recursos, num pesado investimento em evangelismo eletrônico, empresas de comunicação e noutros negócios que orbitam em torno de atividades da denominação, na abertura de grandes templos e na provisão diária, metódica e sistemática de elevada quantidade de serviços mágico-religiosos (MARIANO, 2003, p.121).

A ideia de progresso almejada na modernidade, a crescente desigualdade econômica e a exclusão social, emparelhada à explicação religiosa das adversidades pessoais, a promessa de riqueza e melhora da qualidade de vida, constituíram-se parte do arcabouço doutrinário das igrejas já referenciadas. A MCI e a IURD estão em sintonia com os valores de consumo e as quatro igrejas referenciadas promovem previamente resultados pastorais com crescimento numérico e patrimonial para ganhar maior destaque. Na MCI e na IURD, especificamente, a substancialidade bíblica e teológica dá lugar à centralidade da apresentação, em detrimento do enfoque celebrativo, através de shows religiosos ao vivo e nas emissoras de rádio e canais de televisão, que visam suprir a carência de lazer nas camadas mais desprovidas e oferecer mais momentos de “louvor” para parcelas mais prósperas economicamente.

5. Processos de laicidade e secularização

Na Colômbia, as reformas constituintes de 1863, consideradas liberais radicais, geraram desconfortos na esteira da promulgação do Estado laico num contexto de monopólio católico. Desde 1858, esse país foi uma república federal cuja Constituição de 1863, Constituição política dos Estados Unidos da Colômbia, aplicou os princípios liberais: autonomia aos Estados, liberdade à imprensa, liberdade de mobilização dentro e fora do país e diminuição do período presidencial a dois anos. Não obstante, na segunda metade do século XIX se promoveu o movimento político, a *Regeneración* com o mote “uma nação, uma raça, um Deus”, que rejeitou a separação entre Igreja e Estado, a educação laica, a liberdade de culto e defendeu o retorno aos costumes tradicionais e constitutivos antes das reformas de 1863. Quando conservadores e liberais “moderados” ostentaram o poder em oposição aos liberais considerados radicais, impulsaram reformas até promover uma nova carta política.

Por tanto, a Constituição de 1863 deixou de existir em 1885 e em 1886 se promulgou uma nova Constituição, a Constituição política da Colômbia. A *Regeneración* trouxe um Estado protecionista, com amplos poderes, centralizado, com seis anos de período presidencial e o reconhecimento e predomínio da religião católica no meio da liberdade de cultos, restabelecendo seus privilégios e conferindo-lhe o controle da educação. De modo que, as

relações entre Igreja e Estado se regularizaram através da concordata em 1887. Esses processos ocasionaram guerras civis, mas terminou se impondo o regime conservador, autoritário e clerical conhecido como a Hegemonia conservadora. A alusão a Deus consta na Constituição desde aquela época.

O século XX trouxe, em 1991, a atual Constituição, a Constituição política da Colômbia, que, à diferença da anterior, foi um pacto civil para a renovação pelo voto popular, que promoveu direitos e liberdades garantindo a pluralidade religiosa. Se reconheceu nela a superação confessional do Estado, bem como os direitos das diferentes religiosidades no país. Não obstante, persistem as desigualdades e discriminações religiosas num contexto de ampla oferta de cultos.

A pluralização²⁵ religiosa colombiana, no século XX, foi favorecida pela política liberal que buscou a modernização econômica do país, mediante industrialização, urbanização e abertura aos mercados internacionais que favoreceram a circulação de novas ideias. O posterior auge dos pentecostalismos, garantidos pelo Estado, foram se tornando hegemônicos no país com relação a outras religiões de raízes indígenas ou africanas. A Colômbia com dez Constituições desde 1811, um ano depois da sua independência, e o Brasil com sete Cartas Magnas desde 1824, dois anos depois de sua Independência, e em 1891 a primeira aprovada pela Assembleia Constituinte, ambos os países atravessaram alternâncias entre os governos, uns mais herméticos, outros mais democráticos.

Em paralelo, no Brasil a Constituição de 1824 estabeleceu a união entre Igreja e Estado, sendo a católica a religião oficial. Seu período Republicano, iniciado em 1889, se caracterizou também por revoltas urbanas num período de industrialização que levou a elaborar a Constituição de 1891, mais caracterizada por estabelecer uma República Federativa e a separação entre Igreja e Estado. Essa característica nas relações entre Estado e religião foram reproduzidas nos textos posteriores das Constituições de 1934, 1937, 1946, 1967 até a atual de 1988, mas traduzidas a um modelo de cooperação. Essa separação promovida no Brasil em 1889, nos marcos constitucionais, se deu na Colômbia vinte seis anos antes, em 1863, mas foi interrompida por um longo período como consequência da *Regeneración* e da concordata com a Igreja, até a implementação da nova e atual Constituição de 1991, que trouxe essa superação

²⁵ “pluralização e não pluralismo, para sublinhar uma distinção. A primeira identifica o processo de multiplicação de alternativas: novas igrejas, novos líderes, novos modelos de participação e informação. A segunda refere-se mais à possível coexistência de grupos em um mundo plural, competindo por membros, recursos, acesso à arena pública e por novos grupos, reconhecimento e legitimidade” (LEVINE, 2020, p. 23, tradução nossa).

confessional. Assim como na Colômbia, nas Constituições brasileiras também consta a alusão a Deus.

Não obstante, o período de laicidade iniciado sob a égide da Carta Magna de 1891 no Brasil é discutido porque se considera que com a Constituição de 1934 houve uma aproximação entre Igreja e Estado, que continua até o momento atual. “A república brasileira não apenas já haveria experimentado um determinado regime de separação entre Estado e religião, como também o teria abandonado, substituindo-o por determinado modelo de cooperação” (LEITE, 2011, p. 33).

A laicidade não necessariamente se dá num mesmo grau de secularização, aliás, uma sociedade pode desenvolver sua laicidade sem operar sua secularização, mas com obstáculos na sua implementação. Os três pontos mais característicos do paradigma relacional entre modernização e secularização não se adscvem de forma esquemática ao contexto latino-americano. Esses pontos são condensados por Habermas (2008) assim: compreensão antropocêntrica do mundo “desencantado”; perda de controle das organizações religiosas nos subsistemas sociais pela sua diferenciação; e queda na necessidade do poder transcendente a causa do desenvolvimento das sociedades com níveis mais elevados de bem-estar.

As controvérsias sobre a neutralidade do Estado, autonomia do político, separação entre Estado e igrejas, bem como a igualdade entre convicções religiosas nessa liberdade de consciência, são constantes num contexto em que os paradigmas estão mudando, mas as tradições e os costumes continuam. No Brasil e na Colômbia, especificamente, os processos de laicidade têm elementos semelhantes com relação aos modelos de separação e cooperação entre Igreja e Estado, mediados pelas concordatas com a Igreja Católica e a posterior explosão pentecostal. Não obstante, nos dois países a laicidade, por razões constitucionais e culturais, não promove a secularização da sociedade, já que, por exemplo, grupos evangélicos possuem respaldo estatal. Tais separações entre Igreja e Estado não ocasionaram uma privatização do religioso, nem uma relação extinta entre religião e política. Caso contrário, nos dois países as igrejas evangélicas são garantidas pelo Estado, têm isenção de impostos e fazem parte dos gabinetes ministeriais, como foi o caso nos governos de Duque e Bolsonaro.

Cabe frisar que a absoluta separação entre religião e política não se dá na realidade da América Latina, mas a distinção formal entre esses dois campos e entre Igreja e Estado são uma forma de proteger as liberdades, incluindo a religiosa. Com relação “à expressão autonomia da política frente à religião, permite ir mais para além da ideia de separação como um elemento

chave e como medida de laicização” (BLANCARTE, 2012, p.236, tradução nossa). Embora haja processos contínuos de secularização e laicidade no Brasil e na Colômbia, ainda há participação de instituições religiosas nos comitês de bioética, na atenção a adolescentes em direitos sexuais e reprodutivos, na educação religiosa das escolas, na sacralização de símbolos cívicos, nos debates férreos no reconhecimento do casamento para pessoas do mesmo sexo, forte oposição ao aborto como dispositivo de controle do corpo das mulheres e disputa da categoria de gênero, que marcam ritmos diferentes entre esses dois processos e postergam ou regridem direitos e liberdades individuais.

Historicamente os dois países sul-americanos têm tido processos tanto de laicidade quanto de secularização caracterizados como de tensão, mas não tão violentos quanto nos casos mexicano e francês. O Brasil e a Colômbia possuem sociedades em processo de secularização, já que ainda suas esferas culturais, educativas e sociais têm forte apelo a representações e imaginários simbólicos de vertente hegemonicamente cristã. Nesse sentido, embora constitucionalmente tenham passado por uma separação entre Igreja e Estado e apesar de ter iniciado processos de autonomização das esferas, ainda os dois países não têm uma ampla secularização que garanta sua laicidade. A laicidade se torna mais consolidada e menos refém de afrontas quando tem processos de secularização avançados. Nesses dois países desde os períodos republicanos, o modelo de laicidade mais operado foi o da cooperação e proximidade entre Estado e Igreja, com destaque da religião cristã.

No caso brasileiro, a laicidade não dispõe de força normativa nem cultural que permita seu avanço, bem como a secularização da sociedade, ainda mais quando grupos católicos e evangélicos têm uma posição legalmente privilegiada (MARIANO, 2011). Contudo, a separação entre Igreja e Estado nas Cartas Magnas não se traduziu numa privatização do religioso, nem na autonomia da religião e da política, no Brasil e na Colômbia, ora via jurídica, ora via movimentos anticlericais radicais. Na Colômbia a secularização e a pluralização religiosa incentivam o fervor religioso mais do que levar a um declínio religioso. O Estado colombiano tem relações com a Igreja sob o princípio de cooperação, dado que possui tradição, com tratamento particularizado de acordo à natureza de cada confissão, ao regime jurídico e a seu arraigo.

Os dois países, embora experimentem certo grau de dessacralização da religião na sociedade, também passam pela sacralização do espaço público em diferentes níveis, especial e mais recentemente no Brasil, já que a laicidade foi confrontada constantemente no governo de Jair Bolsonaro, o que faz com que parlamentares evangélicos atuem sem considerar o

respeito às minorias. No caso colombiano, apesar de que lideranças evangélicas fizeram acordos programáticos com os governos, elas se “esforçam” por manter um discurso e um agir um pouco mais laico no público, apesar de suas semelhanças no que tange a pautas morais e de comportamento.

A laicidade bem como a secularização ocorre de forma desigual nas sociedades (BERGER, 1985). Só em alguns casos a secularização associada à não confessionalização das esferas está acompanhada de pluralização religiosa, de processos de modernização, mas não de privatização ou declínio da religião. Embora a secularização gere perda relativa da influência da instituição religiosa dominante, pode fomentar outras formas de expressão religiosa não institucionais e levar a dinâmicas de concorrência entre as ofertas religiosas. A secularização distingue três conotações: o declínio das crenças e práticas religiosas na modernidade; a privatização da religião como fenômeno histórico; e a diferenciação e emancipação das esferas. A conotação preditiva da secularização, como resultado do paradigma weberiano, com relação ao declínio ou desaparecimento da religião do público é uma questão problemática, já que as evidências em diversas regiões mostram que continua presente e que sua privatização não necessariamente condiz com os processos de modernização.

No Brasil não ocorreu uma secularização com a conotação de processo de diferenciação das esferas ao estilo europeu, em termos de longas lutas desde há séculos. Houve um monopólio assegurado pela colônia, depois houve pluralização de espíritas, protestantes e outros grupos religiosos no século XIX, mas a secularização não se deu como resultado da expansão de movimentos seculares, antieclesiásticos ou processos de contínuas lutas, mas através de um golpe militar que separou as esferas. Em países como a França a separação das esferas ocorreu em 1905 e no Brasil um pouco antes, mas lá se buscou em diferentes frentes desde o Iluminismo, passando pela secularização da escola e outras instituições, isto é, a não confessionalização do Estado, da nação, da sociedade. No Brasil não se pensou nessa separação desse jeito, mas sim como libertação.

No caso da Colômbia, as primeiras tentativas de autonomização das esferas foram em meados do século XIX por iniciativas liberais, procurando alianças com setores que se favoreciam do declínio do poder da Igreja Católica. Mas de forma semelhante ao Brasil, a separação das esferas não ocasionou privatização nem declínio da religião, mas sim a pluralização religiosa favorecida por processos de modernização econômica, industrialização e urbanização.

No cenário político recente, no que tange à laicidade, no caso colombiano, apesar de que lideranças evangélicas tenham trabalhado em projetos de lei relacionados a questões morais desde os começos de sua mobilização, as propostas legislativas que apresentam atualmente possuem um caráter um pouco mais secular, embora seu ativismo esteja pautado na arena pública em questões relacionadas à moralidade normativa e constantemente representem uma força ativa que poderia atentar contra a laicidade.

Capítulo III

Da razão religiosa

1. Das igrejas IDMJI, MCI, IURD, AD
2. De sujeitos políticos e identidades político-religiosas
3. Representação, política pentecostal e clivagens político-religiosas no Legislativo
4. Do campo religioso ao campo político: transferência hegemônica?

O enquadramento descritivo do capítulo anterior serve como introdução para a temática deste capítulo, direcionada a recuperar as expressões políticas de quatro igrejas evangélicas nos dois países, com o intuito de, paulatinamente, aproximar a discussão ao cerne deste trabalho sobre o ativismo conservador evangélico. Somado às características socioeconômicas neoliberais da região e à produção de discursos político-teológicos locais e globais, os embates entre o neoconservadorismo e o progressismo registram a conjuntura político-religiosa da região. “Os protagonistas mais visibilizados do conservadorismo moral religioso nos últimos anos têm sido os evangélicos pentecostais que entraram, mais do que em qualquer outro momento, na disputa pela moralidade pública” (ALMEIDA, 2017, p. 17).

1. Das igrejas IDMJI, MCI, IURD, AD

As igrejas descritas nesta seção, duas colombianas e duas brasileiras, fazem parte do grupo das maiores igrejas em cada país. Essas igrejas possuem destaque político e suas lideranças são representativas do jogo político. Para este estudo comparado sobre o ativismo evangélico conservador no Brasil e na Colômbia foi necessário trazer algumas organizações religiosas com o intuito de compreender suas formas de agir e de mobilizar-se politicamente. A escolha obedeceu aos critérios de que estas igrejas são evangélicas, do segmento pentecostal e neopentecostal, com ampla trajetória política, assentamento em muitos países e com forte repercussão política em seus países de origem. Além disso, são as organizações de base das lideranças evangélicas com maior notoriedade em instâncias governamentais.

As igrejas colombianas *Misión Carismática Internacional* (MCI), e *Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional* (IDMJI); e as brasileiras Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e Assembleia de Deus (AD), reconhecem doutrinariamente a manifestação do Espírito Santo, predicam a Teologia da Prosperidade e da Dominação²⁶. Seu crescimento exponencial se evidenciou nos seus países de origem, e logo se estendeu a diversos países de todos os continentes. De igrejas pequenas, austeras, localizadas na periferia, passaram nas últimas décadas a serem consideradas agentes transnacionais, dado o capital simbólico, financeiro e político que almejam.

As quatro igrejas mencionadas apesar de ter diferenças doutrinárias, são congregações nacionais, que iniciaram suas práticas religiosas há mais de quatro décadas, com investimento mínimo e poucos seguidores. Cada igreja tem suas particularidades no que tange às práticas políticas. A IDMJI opera através do seu próprio partido político MIRA. A MCI é dirigida pela pastora e senadora Claudia Rodriguez, e faz aliança política com os partidos de direita tradicionais. Nos casos brasileiros, a IURD se associa com o partido Republicanos e a AD se aproxima com o Partido Social Cristão (PSC). De acordo com seus princípios e pautas, desempenharam um papel diferencial nos processos de impeachment no Brasil e no plebiscito pela paz na Colômbia, em 2016.

A *Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional* (IDMJI) nasceu em 1972, em Bogotá-Colômbia, como uma congregação guiada pelo Espírito Santo, na qual se destaca ministrar a profecia. A igreja começou com a pregação do casal Maria Luísa Piraquive e Luís Eduardo Moreno em um pequeno local e com pessoas próximas como público-alvo, de acordo à mensagem recebida sobre a transformação desse pequeno lugar numa obra grande com dons, prosperidade e bênçãos.

²⁶ Se refere à luta contra demônios terrealmente identificados como inimigos, que possuem os seres humanos e precisam ser libertos pela oração e a guerra espiritual tais como o pecado e mais recentemente a guerra espiritual focada no combate à corrupção e a defesa da família.

Figura 9- Reunião da IDMJ na década de 1980



Fonte: Acervo da IDMJI²⁷

Figura 10- Reunião da IDMJI em 2019



Fonte: Acervo IDMJI²⁸

A profecia se cumpriu e a igreja pentecostal se multiplicou tanto na Colômbia quanto em outros países, em todos os continentes, com um significativo processo de crescimento numérico e de infraestrutura - como mostram as duas imagens anteriores - e ainda continua em processo de expansão. Depois da morte do pastor Luís Moreno, ficou como ministra e líder da

²⁷ <https://idmji.org/historia/>

²⁸ <https://idmji.org/fotos-del-estudio-biblico-en-orquideas-bogota-colombia-con-la-hna-maria-luisa-piraquive-17-de-diciembre-de-2019/>

igreja sua esposa. Com a modernização da igreja, esta adquire o termo Internacional no seu nome comercial. O alicerce da doutrina ministrada é a unidade, isto é, que desde a Colômbia até as Filipinas, seja em igreja pequena ou grande, as regras, as formas dos cultos, a pregação dos pastores e o protocolo têm de ser os mesmos, devendo ser respeitados e defendidos pelos responsáveis da igreja.

Os cultos são desenvolvidos a partir da leitura da Bíblia, o ensino da doutrina é orientado por diversos pastores, mas provém diretamente da pastora Maria Luísa, bem como os estudos bíblicos que são de instrução exclusiva da pastora. Assim como a congregação, sua líder vem das camadas mais carentes, mas conseguiu mobilidade social, sendo reconhecida internacionalmente, inclusive com distinções acadêmicas como a de Doutora, sem ter feito o curso acadêmico a rigor, mas outorgado pela sua dedicação e pregação do evangelho. Muitos dos crentes que foram parte dos começos da igreja ainda se congregam e continuam pregando os dons do Espírito Santo e praticando os batismos em água.

A infraestrutura de muitas das congregações desta igreja ainda conserva características físicas austeras, embora as maiores instalações insiram altas tecnologias. Porém, não introduzem shows musicais ou usos e costumes mais progressistas em termos de vestuário, de cultos juvenis ou escolas dominicais. Se fomenta o aprendizado de idiomas e a preparação bíblica para abertura de templos ao redor do mundo. Através da página se visualizam os ensinamentos em quinze idiomas (espanhol, inglês, alemão, italiano, francês, português, holandês, romeno, japonês, danês, albanês, russo, vietnamita, sueco e polonês) facilitando o engajamento de crentes em todos os continentes, se tiverem acesso a redes básicas de internet.

Figura 11- Pastora da IDMJI María Luisa Piraquive



Fonte: Acervo IDMJI²⁹

²⁹ <https://idmji.org/>

Ao redor da igreja, quando termina o culto, realizam-se atividades próprias do partido MIRA como jornadas pedagógicas sobre o processo eleitoral, convites para formação política e socialização sobre informação política. Normalmente, cada igreja tem um espaço de cafeteria que convida os assistentes a debater enquanto adquirem produtos alimentares elaborados pelos membros da igreja.

No começo do século XXI, a igreja conformou seu partido político, o *Movimiento político de Renovación Absoluta* (MIRA) com projeção internacional, cujo objetivo é difundir o Miraísmo. Sua visão é o exercício eficiente da política mediante o trabalho social³⁰. Logo, o MIRA alcançou a pessoa jurídica para se configurar como partido político com a coleta de 51.000 assinaturas. Nas eleições de 2018, o MIRA teve uma Representante à Câmara e três Senadores, dentre eles o presidente do partido.

Figura 12- Logo do partido político colombiano MIRA



Fonte: Acervo do MIRA³¹

³⁰ <https://partidomira.com/nuestro-partido-politico/>

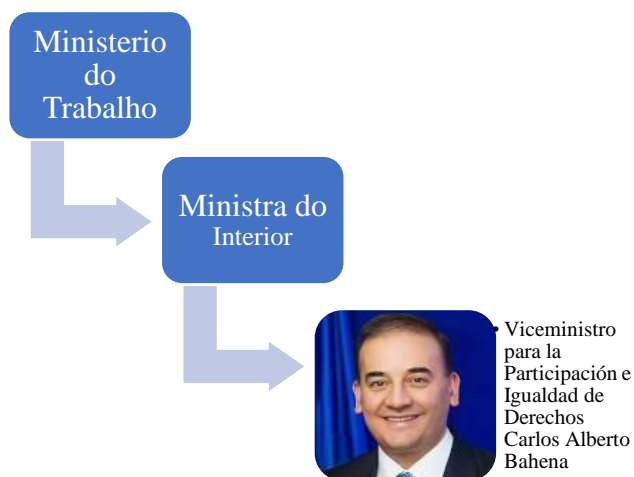
³¹ <https://partidomira.com/logo-mira/>

Figura 13- Parlamentares Miraístas no Legislativo no governo Duque (2018)



Fonte: elaboração da autora com base no acervo do MIRA³²

Figura 14- Parlamentar Miraísta no Executivo no governo Duque



Fonte: elaboração da autora com base no acervo do Ministério do Interior

Membros do MIRA possuem vagas no Legislativo e no Executivo. Os candidatos que participam nas eleições nacionais pertencem à igreja e são membros do partido político,

³² <https://partidomira.com/>

comprometidos com a doutrina e dedicação a favor de ganhos espirituais. O parentesco familiar faz parte da alta cúpula da igreja.

É o partido que mais projetos de lei radica a cada início do período legislativo na Colômbia. Entre os partidos evangélicos é o partido com maior produção legislativa. Porém, o MIRA não deixou de lado a apresentação de projetos de lei com interesses corporativos como os que tem a ver com as questões de família (77 projetos), mulheres (25), meio ambiente (66), justiça (108), educação (46), direitos fundamentais (49) e bem-estar e pobreza (32), entre outros; se destacou em tópicos como trânsito e transporte público, segurança, defesa e força pública, política internacional, conflito armado, indústria e comércio, setor agrícola, etc.(GÓMEZ, 2018, p.228, tradução nossa).

A bancada do MIRA se pronunciou, em 2016, com relação ao plebiscito pela paz. Seu posicionamento foi de apoio, argumentando que as negociações eram um evento histórico de transcendência para o país, se comprometendo com acompanhamento ao cumprimento do acordo na defesa das minorias políticas³³. Para o MIRA, os acordos de paz abriam a porta para a construção da paz em temas como a equidade de gênero, reforma eleitoral, participação das minorias, liberdade religiosa e fortalecimento do setor político comunitário.

Outra igreja colombiana, a *Misión Carismática Internacional*, nasceu em 1983, liderada pelo casal César Castellanos e Emma Claudia Rodríguez. Através da promessa divina de criar uma igreja grande, que veio enquanto ele descansava numa praia com sua esposa, organizaram cultos de oração numa casa alugada em Bogotá, onde antes funcionava uma empresa. As células são uma distinção da congregação, nas quais cada líder procura doze pessoas para falar do evangelho e assim cada crente vai atraindo outras doze. A igreja promove a Visão G12 cujo objetivo é a formação de líderes e pastores.

A MCI realiza seus cultos, em Bogotá, num centro de convenções de sua propriedade onde ocorrem shows musicais e eventos com convidados internacionais, além de ter sido plataforma eleitoral de vários candidatos presidenciais de direita, como o ex-presidente Álvaro Uribe Vélez. Possui igrejas em vários países dos continentes americano e europeu. Funcionalmente sua estrutura piramidal de hierarquia é extremamente hermética já que, por exemplo, entrar em contato até com a secretaria da pastora é muito difícil e a comunicação com a pastora é realmente impossível.

³³ <https://partidomira.com/video-intervencion-bancada-mira-congreso-plebiscito-la-paz/>

Figura 15- Casa alugada de reunião da MCI na década dos 80



Fonte: Acervo da IMC³⁴

Figura 16- Auditório G12 da igreja MCI na atualidade



Fonte: Acervo IMC “assim nasceu a igreja Misión Carismática Internacional”³⁵

A promessa divina feita ao casal Castellanos se cumpriu, segundo sua narrativa fundacional, e a igreja começou a crescer exponencialmente, já que as células se multiplicavam como grãos a despeito de sua inicial austeridade. Quando a igreja estava se expandindo, os esposos Castellanos viajaram a Coreia do Sul para receber a mensagem do seu mentor David Yonggi Cho, quem dirigiu uma das maiores igrejas do mundo³⁶. Depois, nos anos 1990, os pastores sofreram um atentado em Bogotá. Uns homens em moto atiraram contra o casal, por razões não muito claras até agora, o que levou os líderes a morarem um tempo em Miami, mas os cultos continuavam e com muito público. Normalmente a igreja organiza reuniões familiares para crianças e jovens, os quais são seu público-alvo.

³⁴ <https://mci12.com/nuestra-iglesia/>

³⁵ Ibid.

³⁶ Site oficial da igreja: <https://mci12.com/nuestra-iglesia/>

A senadora e fundadora da igreja MCI, Claudia Rodríguez de Castellanos, começou sua carreira política em 1989 quando fundou o *Partido Nacional Cristiano* (PNC). Foi senadora nos períodos 1991-1994, 2006-2010 e 2018-2022 e embaixadora da Colômbia no Brasil durante o período 2004-2005. Claudia Rodríguez foi candidata presidencial, sob o PNC, na década dos 90, alcançando 300.000 votos. No ano 1991 passou a ser senadora. Junto a seu pai, Luís Alfonso Rodríguez, vereador na Bogotá no ano 1997, e seu esposo, o pastor César Castellanos representante à Câmara no ano 1998, conformaram uma plataforma política que mais adiante ajudou para que a senadora concorresse como prefeita de Bogotá ocupando um terceiro lugar no ano 2000. No ano 2002 apoiou a candidatura do ex-presidente Álvaro Uribe Vélez e como contrapartida ocupou o cargo de embaixadora.

O PNC foi afetado com a reforma política colombiana de 2003, em razão de exigir que os partidos políticos conseguissem 2% da votação nacional para continuar com a pessoa jurídica, mas o PNC não alcançou. Claudia Rodríguez ficou sem sua plataforma política, se vinculando com outros partidos seculares e em 2005 de novo foi eleita como senadora com 57.000 votos, associada com o partido *Cambio Radical*. Nessa época, a Comissão de Ética do Senado investigou sua escassa assistência às sessões do Congresso³⁷. No ano de 2009 mudou de filiação política, para o *Partido de la U*. Em 2014 mudou para apoiar o candidato uribista Óscar Iván Zuluaga à presidência, até se desligar do partido de direita Centro Democrático para se filiar ao partido *Cambio Radical*³⁸.

Figura 17- Pastora e senadora Claudia Rodríguez



Fonte: Acervo OCRC³⁹

³⁷ <https://drive.google.com/file/d/0B8ft9yEHESXwTGZDWUhvRmloN19QbFFoTC12ZVJuR3RWMDQ4/view>

³⁸ <https://www.elespectador.com/noticias/politica/votos-cristianos-que-eran-de-uribe-ahora-son-de-german-vargas-lleras/>

³⁹ <http://organizacioncrc.com/biografia-claudia-rodriguez/>

A apresentação de projetos na década de 1990 do extinto PNC responderam aos interesses da comunidade religiosa, tais como liberdade de culto e moralidade, porém, a filiação de Claudia Rodríguez na política partidária levou a que sua pauta fosse voltada para questões sobre proteção à mulher e ao idoso, cuja proposta programática se alinha com seu atual discurso que apresenta como menos religioso e mais laico.

Por outra parte, no Brasil, o pastor Edir Macedo deu início à igreja IURD no Rio de Janeiro em 1979, com poucos assistentes e num lugar austero, até construir a primeira congregação onde antes funcionava uma funerária. A Teologia da Prosperidade é um dos alicerces do templo neopentecostal. Prega os dons do Espírito Santo e na atualidade tem presença em todos os continentes. A IURD na Colômbia tem localização em 26 dos 32 departamentos que conformam o país sob o nome de *Universal: Jesucristo es el señor*.

Figura 18- Primeiro culto na IURD realizado numa antiga funerária em 1977



Fonte: Acervo da IURD⁴⁰

O bispo Edir Macedo trabalhou desde 1963 como funcionário público, na Lotérica do Estado do Rio de Janeiro e como pesquisador no censo econômico de 1970 no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, até quando decidiu fundar a IURD. É graduado em teologia, pela Faculdade Evangélica de Teologia Seminário Unido e pela Faculdade de Educação Teológica no Estado de São Paulo (Fatebom). Fez doutorado em teologia, filosofia cristã e é Honoris Causa em divindade, além de ter feito mestrado em ciências teológicas, em Madri, na *Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España* (FEREDE)⁴¹. É o fundador de um dos maiores conglomerados de mídia no Brasil: o Grupo Record. Esse

⁴⁰ <https://www.universal.org/a-universal/nossa-historia/>

⁴¹ <https://www.universal.org/a-universal/historia-do-bispo-macedo/>

conglomerado de mídia brasileiro está formado principalmente pelos veículos de comunicação RecordTV, Record News e R7. A IURD possui grande infraestrutura para reuniões e eventos de abrangência macro, caracterizados pelo espetáculo e exibição dirigidos por líderes carismáticos.

Figura 19- Bispo Edir Macedo



Fonte: Acervo IURD⁴²

Essa igreja está associada ao partido político Republicanos. O partido foi criado em 2005 sob o nome de Partido Municipalista Renovador (PMR). Depois adotou o nome de Partido Republicano Brasileiro (PRB) e em 2019 Republicanos. Este partido é um movimento político conservador, fundamentado nos valores cristãos, tendo a família como alicerce da sociedade, preservando a soberania nacional, a livre iniciativa e a liberdade econômica, encorajando o progresso tecnológico como caminho inevitável para o desenvolvimento humano⁴³.

Por sua parte, a Assembleia de Deus chegou ao Brasil em 1919 através de missionários suecos, vindos dos Estados Unidos, pregando o batismo no Espírito Santo e a glossolalia, se reunindo sob a denominação à qual deram o nome de Missão de Fé Apostólica. As Assembleias de Deus brasileiras estão organizadas de forma que cada Ministério é constituído pela igreja-sede com suas respectivas filiadas, congregações e pontos de pregação, cuja igreja local tem

⁴² <https://www.universal.org/>

⁴³ <https://republicanos10.org.br/sobre-o-republicanos/>

autonomia administrativa e financeira. A AD, igreja pentecostal, é a que conta com maior número de membros em todo o Brasil, representando 34% do total⁴⁴.

As lideranças da Assembleia de Deus são alguns dos articuladores do projeto de criação do Partido Republicano Cristão (PRC) que busca desde 2015 sua constituição legal no Tribunal Superior Eleitoral. Enquanto se concretiza formalmente esse projeto, o Partido Social Cristão reúne algumas das lideranças da igreja Assembleia de Deus. Porém, membros desta igreja têm filiação política com outros partidos políticos, como o caso de Eduardo Consentino Cunha, que pertence ao Movimento Democrático Brasileiro (MDB), partido que apoiou o processo de impeachment em 2016, rompendo sua coalizão com o Partido dos Trabalhadores (PT).

O Partido Social Cristão foi fundado em 1985 pelo pastor Everaldo Dias Pereira, em cuja trajetória tem participado, entre outros, o deputado e agora ex-presidente Jair Bolsonaro. O pastor Everaldo é membro da Assembleia de Deus. O PSC defende a liberdade econômica, e é contra a legalização do aborto e das drogas.

2. De sujeitos políticos e identidades político-religiosas

Nas igrejas recentemente mencionadas, que fazem parte das maiores igrejas evangélicas, se gestam processos que vão da produção de sujeitos religiosos à formação de sujeitos políticos. Essa passagem envolve doutrina, capacitação, fortalecimento de identidades cimentadas em valores cristãos e a formação de sujeitos para a mobilização política. As religiões públicas se interseccionam com a ideia de sujeito político como constitutivo delas, que emerge numa linguagem de visibilidade e de disputa, pois é um sujeito mobilizado para acionar seu modo de pensar no campo político, jurídico, da ciência, da cultura, da moralidade e da economia.

Foucault estabeleceu três modos para pensar o sujeito. Um desses modos é um sujeito objetivado pelas instituições, outro é um sujeito fundamentado por um discurso de verdade e o terceiro um sujeito das práticas subjetivadas, onde ele se torna sujeito de si para si. Esse autor analisou a correlação entre sujeito, poder pastoral e Estado, cujo poder estatal é uma forma de poder tanto individualizante quanto totalizadora, dado que o “Estado moderno ocidental

⁴⁴ <https://www.semprefamilia.com.br/religiao/quais-sao-e-qual-o-perfil-das-10-igrejas-evangelicas-mais-numerosas-do-brasil/#:~:text=De%20acordo%20com%20o%20documento,%2C%20representando%2034%25%20do%20total.>

integrou, numa nova forma de política, uma antiga tecnologia de poder, originada nas instituições cristãs, chamada de poder pastoral” (FOUCAULT, 1982, p. 237).

O cristianismo é a única religião a se organizar como uma Igreja. E como tal, postula o princípio de que certos indivíduos podem, por sua qualidade religiosa, servir a outros não como príncipes, magistrados, profetas, adivinhos, benfeitores e educadores, mas como pastores. Contudo, esta palavra designa uma forma muito específica de poder. 1) É uma forma de poder cujo objetivo final é assegurar a salvação individual no outro mundo. 2) O poder pastoral não é apenas uma forma de poder que comanda; deve também estar preparado para se sacrificar pela vida e pela salvação do rebanho. Portanto, difere do poder real que exige um sacrifício de seus súditos para salvar o trono. 3) É uma forma de poder que não cuida apenas da comunidade como um todo, mas de cada indivíduo em particular, durante toda a sua vida. 4) Finalmente, esta forma de poder não pode ser exercida sem o conhecimento da mente das pessoas, sem explorar suas almas, sem lhes fazer revelar os seus segredos mais íntimos. Implica um saber da consciência e a capacidade de dirigi-la (FOUCAULT, 1982, p. 237).

Foucault, referindo-se ao poder pastoral, indicou a mudança doutrinal com relação à salvação, já que ela seria neste mundo mais do que no além, visto que encerra saúde, riqueza, segurança e bom viver. Isto evidencia-se na atualidade nas igrejas neopentecostais com a Teologia da Prosperidade, dado que o reino de Deus não é mais do outro mundo como pregado na doutrina tradicional, passando a estar nesta terra. Desse modo, tudo o que é considerado mundano no sentido de pertences materiais também passa a ser direito do sujeito religioso, dentro dessa teologia. O poder pastoral associado a uma instituição religiosa, tem se ampliado e encontra apoio em muitas instituições.

Já no que tange ao processo de subordinação do sujeito às relações de poder e o como se constrói um sujeito religioso, na sociedade contemporânea, foi analisado por Mahmood (2009), o qual contribui para pensar a questão do agir evangélico desde outra perspectiva. Ela descreveu a forma como se constrói um sujeito religioso a partir de considerá-lo como risco para a democracia, pois se relaciona com a perda da secularização. Nessa abordagem, esse risco equivaleria, entre outros, aos evangélicos no Brasil e na Colômbia. Nessa perspectiva se usa uma linguagem institucional para pensar o religioso como risco.

Depois dos fatos do 9/11 nos Estados Unidos, os grupos religiosos são nomeados grupos fundamentalistas (MAHMOOD, 2009). Esta antropóloga vê de longe uma separação entre Igreja e Estado e ao invés sinaliza a rearticulação da religião de uma maneira que é proporcional às sensibilidades e modos modernos de governanças. O sujeito nessa visão se constrói a partir de uma linguagem enquadrando-o de acordo ao discurso. Em torno da configuração do sujeito vinculado à religião, Judith Butler (2016) considera que o sujeito passa por várias fases, sendo

uma imagem que se constrói de dentro para fora, pois precisa erigir uma visibilidade. Daí emerge um sujeito performativo na procura de visibilidade.

[...] a religião não é simplesmente um conjunto de crenças ou um conjunto de visões dogmáticas, mas uma matriz para a formação do sujeito cuja forma final não é determinada de antemão, uma matriz discursiva para a articulação e a confrontação de valores, e um campo de contestação (BUTLER, 2016, p.178).

Essa colocação se equipara na atualidade, por exemplo, com a líder Claudia Rodríguez da igreja MCI, que assume a função de pastora e senadora. Ela não se reconhece discursivamente como pastora no campo político, e usa determinadas linguagens de acordo com o público-alvo. Ela pretende que no Congresso não seja vista como sujeito religioso, mas como sujeito político, ainda que fiquem difusas as “fronteiras” entre um sujeito e outro, dados os discursos e interesses.

Nessa mesma linha de raciocínio, o fortalecimento de identidades próximas a valores cristãos representa uma fonte importante no agir evangélico. A emergência das identidades junto à construção de sujeitos políticos no engajamento público, como ação social, permite colocar as lideranças religiosas e suas igrejas em relações dinâmicas, como sujeitos em interação com outros processos como a laicidade e a secularização. O Estado, por sua parte, constrói a identidade nacional como fonte da identidade coletiva, articulada no privado à identidade religiosa e no público à identidade política inspirada pelo Estado (CASTELLS, 1999). Não obstante, observa-se que essas identidades, especificamente a religiosa, também se constroem em público e não se trata de um sujeito unificado, mas de um indivíduo moderno fragmentado no que Hall (2005) chamou de crise de identidade. Crise entendida como parte das mudanças que deslocam os processos das sociedades modernas onde parecia que os indivíduos tinham uma ancoragem fixa.

Se a identidade fundamental é a religiosa ou a nação como entidade histórica, ser cidadão é ainda uma fonte de direitos, mas já não de sentido. O laicismo e o individualismo da democracia liberal, como construção racional e abstrata imanente do contrato social, deixam de ser o princípio de legitimidade. O poder da identidade destrói a legitimidade do estado como fonte de sentido. Sob às pressões contraditórias da globalização e as identidades culturais comunitárias, o estado-nação soberano e a sociedade civil constituída em torno dele, entram num processo de declive histórico, que parece irreversível (CASTELLS, 1999, p.6, tradução nossa).

As identidades culturais referidas por Hall estão sendo deslocadas desde finais do século XX como resposta à globalização, entendida como “processos atuantes numa escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais

interconectado” (HALL, 2005, p.67). Essa colocação instiga a pensar na forma como as identidades religiosas tomam força a partir da sua reivindicação em um espaço, tempo e contexto determinado. Por uma parte, em muitos espaços a identidade religiosa já não é algo para ser falado só no privado, mas motivo de orgulho por se sentir “diferente” ao se identificar com valores, costumes e uma forma de agir que se produz em público. Por outra parte, essa identidade se performatiza de acordo com o contexto, quer dizer, há espaços nos quais essa identidade vai operar com mais engajamento religioso do que em outras, dependendo da afinidade ideológica e o apelo emocional ao qual se atinja.

Figura 20- Encontro Miraista



Fonte: Acervo digital de MIRA⁴⁵

Figura 21- Mote identitário "Eu sou a Universal"



Fonte: Acervo digital da IURD⁴⁶

⁴⁵ <https://partidomira.com/page/4/?s=FOTOS+MIRA%C3%84DSMO>

⁴⁶ <https://www.universal.org/eu-sou-a-universal/sobre/>

O fortalecimento de identidades religiosas no interior das igrejas IDMJI na Colômbia e da IURD no Brasil se expressam em um senso prático e de pertencimento através das campanhas “Miraísmo”, operada mediante seu partido político MIRA, e “Eu sou a Universal”, respetivamente. Desse modo, a religião age como uma tecnologia de produção de sujeitos, mediante pedagogias de identidades que ultrapassam o religioso e articulam práticas orientadas ao aprendizado de serem sujeitos políticos.

3. Representação, política pentecostal e clivagens político-religiosas no Legislativo

O fortalecimento de identidades e a formação de sujeitos políticos ao interior das igrejas, desde os movimentos ou partidos políticos confessionais, representa um trabalho de muito fôlego por parte das organizações religiosas. Esse trabalho está destinado, entre vários intuitos, a apoiar às lideranças de suas congregações, bem como a acrescentar o número de candidatos que representem suas instituições religiosas e que defendam suas visões de mundo em instâncias governamentais. Por tanto, propõem-se dar uma virada na representação e representatividade no meio de um contexto de crise política e institucional.

O surgimento de organizações de minorias religiosas na América Latina tem sido explicado a partir do fortalecimento organizativo e o crescimento de adeptos das diversas confissões protestantes e evangélicas em competência com a tradicional hegemonia católica, as quais transitaram ao político eleitoral no novo contexto de aberturas democráticas e com novas oportunidades de acesso a espaços de poder político. As novas organizações se configuraram, a sua vez, em um meio para obter benefícios materiais e simbólicos através do estabelecimento de leis que impulsaram sua consolidação (DUQUE, 2010, p.77, tradução nossa).

No Brasil o debate sobre representatividade na política e invisibilidade de minorias possui duas faces: i) uma dimensão violenta que esse silenciamento político fruto da invisibilidade trazia para os grupos minoritários; ii) a expressividade que grupos conservadores, sobretudo religiosos, tinham na esfera macro da política⁴⁷. Um dos argumentos de grupos evangélicos para sua mobilização política é se considerarem cristãos perseguidos historicamente e, a sua vez, buscam defender o que consideram ameaça para seus princípios religiosos.

Freston (2015) apontou três ideias sobre a relação geral entre pentecostais e política, que constituíram-se como corriqueiras e massivas, mas de cuja certeza o autor discorda. A primeira refere-se a que o crescimento pentecostal se associa com o soft power dos Estados Unidos,

⁴⁷ <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/perifaconnection/2020/07/representatividade-evangelica-entre-a-bancada-e-os-fieis.shtml>

como coluna do imperialismo, associando interesses americanos com interesses de Deus. O autor critica esta ideia já que são mais os pentecostais que rejeitam a guerra de terror estadunidense em países como Iraque, do que apoiá-la. Além disso, afirma que se os Estados Unidos reforçarem os valores evangélicos em uma sociedade laica, o Brasil fortalece a autoimagem de uma minoria em expansão.

A segunda ideia concerne à comparação do pentecostalismo com o Islam radical. Embora pentecostais tenham se envolvido em violência, o autor aponta que perante a pergunta de liberdade religiosa para todas as religiões, eles respondem afirmativamente. A terceira ideia alude a que o pentecostalismo trará novas cristandades. Ideia que o autor vê pouco provável dadas suas divisões internas. “Os pentecostais, então, não cabem nos estereótipos negativos de perigosos para a democracia, potencialmente violentos, e subordinados à cosmovisão da direita americana. Mas tampouco cabem na sua própria autoimagem de portadores de bênçãos políticas” (FREESTON, 2015, p.100).

A política pentecostal na América Latina emergiu como minoria com demandas e voz própria num continente majoritariamente católico, com Estados laicos (BURITY, 2020). Essa política tem particularismos como “a ideia do direito divino de governar, em que as promessas do Antigo Testamento a Israel são transferidas para a comunidade dos crentes como o novo 'povo de Deus’” (FREESTON, 2004, p.7, tradução nossa). Cabe lembrar que o carisma é um elemento primordial nesse segmento caracterizado pela “penetração da cultura jovem, a assimilação de ritmos musicais, a adoção de estilos de comunicação seculares, a reinterpretção da guerra espiritual, a aceitação de categorias sociais e símbolos de prestígio antes colocados sob tabu” (FREESTON, 2006, p. 440 tradução nossa). Para este autor, o estudo entre religião e política navega entre o essencialismo e o contextualismo, além de entender seu envolvimento de acordo com o grau de independência de um grupo religioso em relação ao Estado e, em segundo lugar, a sua teologia política.

O essencialismo se refere à ideia de que o peso de uma tradição religiosa é sempre decisivo e que as consequências políticas podem ser simplesmente deduzidas a partir da doutrina religiosa por exemplo, na ideia de que “o protestantismo é essencialmente democrático, ou que o islã é incompatível com a democracia”. [...] O contextualismo, por outro lado, vê as tradições religiosas como epifenômenos e o contexto social como sempre decisivo (FREESTON, 2015, p.95).

Para Freston, a política pentecostal brasileira não pode ser analisada com traços essenciais, já que a política pentecostal é muito variada globalmente. Além disso, o autor ponderou o pentecostalismo, nos países do Sul global, como uma fé “do povo” e sua política

como um triunfalismo, o que resultaria “problemático” para a democracia. Mas, ao mesmo tempo, o autor questionou que esses grupos usem os mesmos mecanismos para buscar resultados a nível micro, através da expulsão de ‘demônios’, e a nível macro, através das tentativas de expulsar o “demônio da corrupção”. Esta questão é interessante já que se reflete em outros aspectos dos grupos evangélicos, como por exemplo, as pautas que acionam e que são próprias a suas crenças, mas pretendem ser levadas a todos os grupos sociais, desconsiderando a diversidade. Assim, o secular e o religioso apresentam resistências ao interior do mesmo espaço público, embora sejam construídos simultaneamente.

A política pentecostal sobrepasa o mero proselitismo político, já que as lideranças religiosas das maiores igrejas além de agir na política partidária ocupam lugares no Legislativo, e no Executivo. Sua base eleitoral se restringe à das congregações, porém nem todos os membros votam no seu líder espiritual, isto é, irmão não necessariamente vota irmão.

O auge de lideranças evangélicas na representação política se dá de certa medida a partir do enfraquecimento dos partidos políticos tradicionais. Mas, não necessariamente como parte de uma renovação no sistema político tradicional, apesar das iniciativas seculares e abrangentes por parte de partidos como o MIRA. Assim, a tendência da política pentecostal é conservadora e por vezes mais reacionária do que reformista ou revolucionária, apesar de que poderia destinar seus capitais para conseguir transformações saudáveis no sistema político.

A erosão da política partidária tradicional no meio de crises institucionais facilita a emergência de forças políticas com identidade pentecostal (DEL CAMPO; RESINA, 2020). No caso de alianças com partidos tradicionais, o intuito pentecostal é dar legitimidade à já desgastada política partidária levando valores cristãos.

Na Colômbia, após a Constituição de 1991, as congregações religiosas cresceram em termos de participação política fora das organizações partidárias. Até a reforma eleitoral de 2003 se criaram seis movimentos religiosos que colocaram vários candidatos a vagas de eleição popular: *Movimiento Independiente Frente de Esperanza* (FE), MIRA, *Partido Nacional Cristiano* (PNC), *Movimiento C4-Compromiso Cívico y Cristiano*, *Partido Cristiano de Transformación y Orden* (PACTO), *Movimiento Unión Cristiana* (MUC). Depois de 2003 se extinguíram vários desses movimentos ou se fusionaram com partidos seculares. Apenas o MIRA conseguiu sobreviver à reforma. Atualmente, além desse partido, se criou em 2017 o *Colombia Justa y Libres*. No Brasil, desde os anos 90, se criaram 3 partidos, ativos até hoje:

Partido Social Cristão (PSC), Partido Republicano Brasileiro (PRB) e o Partido Patriota (PATRI).

A política pentecostal colombiana e brasileira se caracteriza pela queda da satanização da política, a legitimação do seu proselitismo eleitoral e o apoio à flexibilização dos marcos jurídicos para facilitar a participação de ministros de culto. No entanto, por que na Colômbia, a diferença do Brasil, com menor população evangélica e menos partidos políticos seculares, criou maior número de movimentos pentecostais, ao longo das últimas décadas? Antes da reforma eleitoral colombiana, de 2003, que aumentou o número de votos, isso foi possível, enquanto no Brasil a rigidez dos requerimentos do Tribunal Eleitoral tem sido constante. Outra questão é que as igrejas colombianas, além de ter estruturas centralizadas, que deixam escassa autonomia local a suas sedes, criaram partidos tendo como base eleitoral apenas sua própria congregação, enquanto instituições brasileiras como a IURD optaram por capitalizar seu crescimento incursionando na mídia, na televisão e na rádio, além de se vincular a partidos já criados para não ficar restritos só a uma base eleitoral.

A IURD desenvolve um modo de fazer política baseada na apresentação de candidaturas “oficiais”. O aparecimento desses candidatos nos diferentes templos para que a congregação os conheça e sua sigla partidária com a que participa cada candidato. Em tempos de eleição, bispos e pastores da IURD convocam à igreja a participar ativamente na campanha, animam os jovens de 16 anos a obter o título eleitoral. Não há consulta democrática aos membros da congregação para toma de decisões políticas, correspondendo aos bispos a construção de estratégias e procedimentos eleitorais. Outra estratégia da IURD é espalhar os candidatos por diversas siglas partidárias, cujas posições ideológicas se concentram no espectro da direita e centro-direita (PMDB, PR, PTB, PP e PRB), considerando o coeficiente eleitoral de cada partido e a viabilidade de ganhar nas eleições. Por tanto, não há preocupação pela coerência ideológico-partidária. O início da campanha é informado pela revista Folha Universal, que representa aos candidatos oficiais a participar nas eleições. Nessa conjuntura, a IURD funciona como comitê eleitoral e alavanca política (GÓMEZ; LUÑON; CARTER, 2019, p.33, tradução nossa).

“Sob o discurso de fortalecer as organizações políticas, a realidade mostrou que os partidos majoritários ficaram mais fortes e as expressões políticas nomeadas de minoritárias prejudicaram-se, expondo-as a uma desapareição forçada” (Acervo MIRA, tradução nossa)⁴⁸. No caso da Assembleia de Deus, apesar de várias iniciativas para criar seu próprio partido não tem conseguido oficialmente. A estrutura da AD é descentralizada e isso dificulta uma certa unidade para configurar um partido político. “A Assembleia de Deus tem fortes lideranças regionais e muitas divisões internas, portanto, não é possível estabelecer hierarquicamente os

⁴⁸ <https://partidomira.com/partidos-politicos-supervivencia-representacion-carlos-alberto-baena-lopez/>

candidatos oficiais. Cada ministério tem criado eleições prévias (semelhante a uma “interna” dentro da igreja)” (GÓMEZ; LUÑON; CARTER, 2019, p. 34, tradução nossa).

No Brasil, os partidos ou movimentos de vertente pentecostal concentram várias denominações religiosas. Na Colômbia a tendência até 2016 foi a criação unânime de partido apenas pelos próprios membros de cada congregação. Em 2016, depois do plebiscito pela paz, se criou o Partido *Colombia Justas y Libres* que reúne várias igrejas de cunho pentecostal e neopentecostal. No caso da IURD, não se expressa diretamente ou se reconhece ao bispo Edir Macedo como fundador do partido Republicanos, mas popularmente se faz essa vinculação. Outra questão é que na Colômbia as igrejas MCI e IDMJI, que operam em torno das suas líderes carismáticas, o poder político é dinástico, já que além do líder, na figura de representante político, vários familiares são membros líderes nos seus braços políticos, para manter a unidade pregada.

O mapa político evangélico brasileiro é diverso e maior do que o colombiano. Os partidos políticos registrados no Tribunal Superior Eleitoral do Brasil, que fazem alusão a alguma denominação religiosa, são três: o Partido Trabalhista Cristão (PTC), o Partido Social Cristão (PSC) e Democracia Cristã, todos criados na década dos anos 1990 segundo a página dessa organização jurídica. Não obstante, o Parlamento conta com uma das bancadas mais numerosas e influentes que reúne em torno de 190 representantes de vários partidos políticos: Frente Parlamentar Evangélica, conhecida como bancada evangélica. O Congresso brasileiro está composto pelo Senado Federal, integrado por 81 senadores, que representam as 27 unidades federativas, e a Câmara dos Deputados, integrada por 513 deputados. Por tanto, a Bancada evangélica conta com um número significativo de representantes.

O Congresso colombiano também é bicameral conformado pelo Senado com 108 senadores e a Câmara de Representantes com 171 membros. Atualmente Colômbia conta com 7 partidos políticos, dos quais apenas dois são evangélicos: O MIRA que apesar de não ter alianças com outras igrejas na conformação inicial do partido, estabeleceu acordos programáticos com partidos de direita como o Centro Democrático. O partido *Colombia Justa Libre* que reúne às igrejas: *Misión Paz a las Naciones*, *El Lugar de Su Presencia* e *Manantial de Vida Eterna*.

O Congresso colombiano tem senadores cristãos, que embora não tenham partido próprio, estão ligados a partidos de direita, e são representantes das maiores igrejas. Até recentemente houve 5 vagas ocupadas por evangélicos no Congresso, repartidas entre MIRA,

Colômbia Justa Libres e representantes aliados a partidos não evangélicos como Claudia Rodríguez.

No Brasil, a Frente Parlamentar Evangélica criada em 1986, heterógena e conservadora, é um grupo suprapartidário composto por congressistas ligados a diferentes igrejas evangélicas, tanto do ramo histórico ou de missão como do pentecostal e neopentecostal, que atuam em conjunto para aprovar ou rejeitar a legislação de interesse religioso e pautar diversas discussões no parlamento brasileiro (PRANDI; SANTOS, 2017).

O Congresso Nacional é o palco onde o segundo maior grupo religioso do país se exhibe e busca reconhecimento, mas é também uma escola onde os recém-chegados representantes dessas igrejas aprendem com seus pares não religiosos, às vezes com muita dificuldade, as lições do jogo político-partidário, no qual a urna democrática se sobrepõe ao altar dos deuses, no qual os acordos e as negociações, e mesmo o duvidoso toma lá dá cá, são regidos por interesses e códigos alheios às palavras de livros sagrados, no qual o fazer da lei dispensa a revelação divina e a unção religiosa (PRANDI; SANTOS, 2017, p.210).

O engajamento da Bancada se visibiliza de forma reacionária em pautas morais, mais do que atuações em bloco. Na Colômbia a situação é semelhante porque a participação evangélica não se manifesta em conjunto, exceto quando aparece a “ameaça” de reconhecimento de liberdades individuais, especificamente com marcadores sociais da diferença em torno de sexualidades e gêneros. Mesmo assim, nem todos se concentram numa aliança que agrupe um bloco político.

4. Do campo religioso ao campo político: transferência hegemônica?

As lideranças evangélicas desempenham uma função relevante dentro de suas congregações, dado seu carisma, linguagem, ação e doutrina. Sua capacidade de mobilização é efetiva em entornos eleitorais, além de possuir lugares no Legislativo e Executivo que lhes confere ainda mais visibilidade e reconhecimento. Porém, cabe refletir se essa força política e legitimidade que têm no campo religioso, se transfere direta e proporcionalmente ao campo político e burocrático, de forma dominante, como lideranças ou apenas como funcionários públicos?

Percebe-se que esses agentes agem no campo político não como detentores do monopólio do Estado, mas que movem o tabuleiro das relações de forças. A força das lideranças evangélicas reside na mobilização do capital simbólico e os bens de salvação política, em vista que sua base eleitoral provém majoritariamente dos crentes.

Essa base eleitoral é aquela que lhes outorga legitimidade, mas não necessariamente faz com que essas representações monopolizem o Estado, dado que em alguns casos se aderem a partidos políticos tradicionais com afinidade ideológica mediante acordos programáticos. Porém, o campo político é sujeito a alterações cujos votos podem excomungar ou manter dita representação evangélica no Legislativo e, por sua parte, o campo burocrático lhes dá mais estabilidade como grupo. Mas, nesse sentido, são força dominante quando encarregados do Executivo, nos Ministérios?

As bancadas ou associações de lideranças evangélicas nos Congressos colombiano e brasileiro se mobilizam, em alguns casos, coletivamente quando se trata de pautas morais. Porém, não são um bloco homogêneo com projetos comuns em prol de resolver problemas estruturais para a sociedade. A força política e legitimidade que lideranças têm no campo religioso, se transfere direta e proporcionalmente ao campo político e burocrático, de forma dominante, mesmo como lideranças quando operam no Legislativo, dependendo do número e natureza de sua base eleitoral, a qual define a permanência dessa liderança como parlamentar. Mas já no caso do Executivo essa força política e legitimidade da liderança no campo religioso elenca sua visibilidade, mas nessa instância passa a considerar-se funcionário público, já que tem poder limitado sob controle de outros agentes. De fato, a proporção de evangélicos é muito menor no Executivo do que no Legislativo nos dois países.

Casos como o da senadora evangélica colombiana Claudia Rodríguez, da MCI, sua posição no Legislativo provém de seu eleitorado, majoritariamente da congregação. Já na época em que foi designada como embaixadora da Colômbia no Brasil, nos anos 2004-2005, sua representação no Executivo se deu em termos de funcionária pública, dada sua proximidade ao ex-presidente Uribe. Ao Legislativo chegou com atributos e concessões burocráticas em vista do capital simbólico e eleitoral que mobilizou no campo religioso, outorgando-lhe privilégios como o de abandonar sua vinculação a um partido político secular e se inserir num outro, quando suas petições ao interior de certo partido foram negadas.

Essas mudanças de partido aconteceram dando continuidade na aderência à direita. Previamente às eleições de 2018, a senadora trocou sua adesão de longa data ao partido Centro Democrático vinculando-se ao partido Cambio Radical, uma vez que suas demandas de ter maior presença no Legislativo, através da concessão de mais vagas, não teve sucesso, apesar de ter uma relação próxima com o chefe desse partido, o ex-presidente Álvaro Uribe Vélez, além da sua ativa participação na campanha pelo Não no plebiscito de 2016. Outro exemplo faz referência ao ex-presidente do partido MIRA, o pastor colombiano Carlos Alberto Baena López

e Senador, cuja base eleitoral foi da congregação IDMJI, quem deixou suas vagas no Legislativo para ocupar uma, no Executivo e conseqüentemente passou à figura de funcionário público dependendo de outros agentes no labor de vice-ministro do Interior.

No Brasil, o advogado e bispo licenciado da IURD, Marcos Antônio Pereira, filiado ao partido Republicanos, representa um dos casos de trânsito de lideranças evangélicas do Legislativo ao Executivo. Em 2016 teve o cargo de Ministro da Indústria, Comércio Exterior e Serviços, nomeado pelo governo interino de Michel Temer. Depois de dois anos no Ministério, Pereira pediu demissão após ser mencionado como beneficiário da empresa Odebrecht⁴⁹.

No Legislativo, o pastor e empresário Silas Câmara, da Assembleia de Deus, filiado ao partido Republicanos desde 2016, transitou por vários partidos, incluído o PSC, é deputado federal, reeleito durante períodos consecutivos. O pastor e empresário Marco Antônio Feliciano, ligado à Assembleia, é deputado federal, eleito pelo PSC, mas atualmente está vinculado ao partido Republicanos. Feliciano foi presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias, função altamente controversa, dadas suas posturas discriminatórias perante as minorias e outros segmentos da sociedade. Não obstante, sua hegemonia no Legislativo se manteve dado o apoio de seu partido e das camadas evangélicas nessa instância.

Nos dois países evidencia-se o estágio fisiológico no Legislativo, que permite sua hegemonia nessa instância, dado que são eleitos principalmente por sua base eleitoral religiosa. No Executivo, na figura de funcionário, essas lideranças perdem sua investidura hegemônica, dado que sua função se dirige a toda a sociedade, apesar do apoio presidencial, já que a sociedade em geral exerce mais pressão sobre esses cargos, porém a afinidade ideológica é indiscutível.

Bourdieu (1993) e Weber (2012) ofereceram elementos para essa análise com as categorias de campo político, relações de força, campo burocrático e funcionário público.

Para Bourdieu (2011) o escopo do campo político permite analisar que muitas vezes as ações das pessoas que o compõem não são determinadas pela relação direta com os eleitores, mas pela relação com os outros integrantes desse campo. Assim, muitas vezes os membros não são porta-vozes de interesses coletivos, mas adotam posições em prol da sua aparente representação, por tanto, é importante conhecer sua base eleitoral, a origem social e a posição que ocupa nesse campo para explicar o que esse político faz e as posições que legitima. Nesse

⁴⁹ <https://painel.blogfolha.uol.com.br/2018/01/03/ministro-da-industria-e-comercio-pede-demissao-governo-temer-tem-terceira-baixa-em-um-mes/>

sentido, há interesses políticos específicos que algumas vezes não concordam com os interesses dos eleitores, pois “há interesses que se definem na relação com as pessoas do mesmo partido ou contra as pessoas dos outros partidos” (BOURDIEU, 2011, p.199).

Esse campo político gera uma competência específica, na qual os principiantes não têm legitimidade tácita, por falta de traquejo político, de entender as relações de força ou de saber tratar os adversários. Porém, apesar de ser um campo fechado, o jogo não apenas envolve os membros, porque têm um certo compromisso com seus eleitores dentro das relações internas. Esse campo é um campo de lutas para transformar as relações de força onde as ações dos agentes são determinadas por sua posição na estrutura do campo.

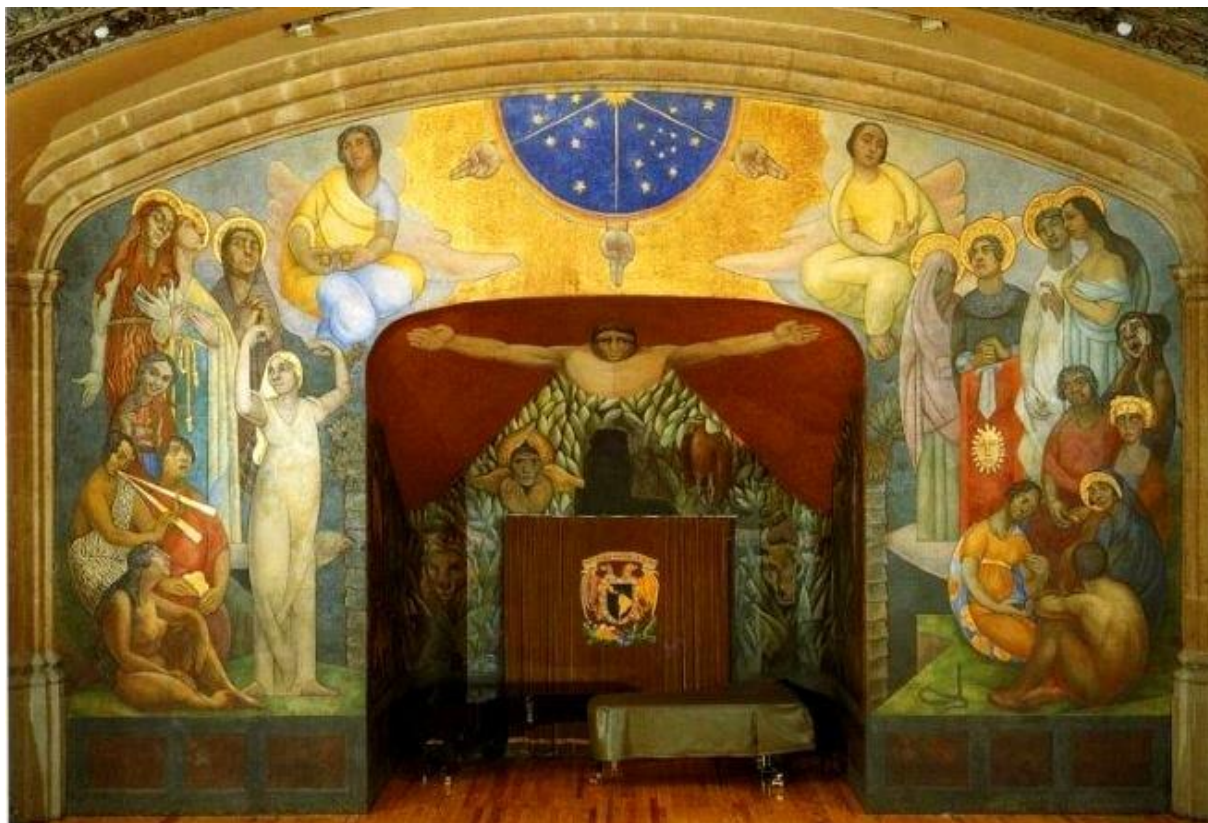
As relações de força representam um elo na disputa desses agentes. Para Bourdieu (2011) o que está em jogo nas lutas simbólicas e políticas são as ideias, constitutivas dos grupos e em consequência das forças sociais. Essas ideias estão em luta procurando universalidade e são as ideias-força que dão ímpeto de mobilização. Nessas lutas se compete pelo monopólio legítimo dos bens políticos, disputando o poder sobre o Estado. Assim, o poder político está ligado à visibilidade e reconhecimento dependendo do peso político do partido e do agente dentro dele. Bourdieu associou o poder da Igreja com um partido no que tange a reproduzir o aparelho que lhes assegura a reprodução.

Medir o domínio da Igreja pelo número de fiéis eventuais ou de praticantes é muito simplista. Uma medida muito mais sutil seria recensear as pessoas cujas ocupações e razão de ser desapareceriam se a Igreja desaparecesse, recensear tudo o que de uma maneira ou de outra pode ser qualificado de cristão. Determinada área não é cristã, mas enquanto depende de um estabelecimento religioso subvencionado, pode assegurar um emprego a um cristão e vincular um cristão ao cristianismo... O mesmo ocorre com os partidos, [...] uma parte muito importante das condutas políticas é inspirada por uma preocupação com a reprodução do aparelho que garante a existência política de seus membros (BOURDIEU, 2011, p.206).

Essa divisão do mundo social apenas entre dois polos opostos, entre duplas, sem nuances, é a disputa pelas ideias-força inerente ao campo político, onde se reivindica o que Bourdieu nomeou de bens de salvação política em nome do monopólio da verdade.

Por outra parte, o anterior se contrasta no segmento evangélico com a noção de funcionário em Weber. O funcionário em termos weberianos interage com indivíduos, situações e ordens, onde está submetido à dominação como obediência a um determinado mandato (WEBER, 2012). Essa obediência pode ser instável baseada na submissão em termos de afeto, dependência de costumes ou interesses como vantagens por quem obedece, ou pode ser estável fundada em bases jurídicas entre dominados e dominantes.

Parte II
Processos macropolíticos e campanhas morais



La creación, Primeiro Mural de Diego Rivera, 1922-1923

O velho mundo agoniza, um novo mundo tarda a nascer, e, nesse claro-escuro, irrompem os monstros.

Antonio Gramsci, *Cadernos do cárcere*

Capítulo IV – Consulta popular e queda presidencial

Capítulo V – O uso da moralidade religiosa

Após os debates teóricos e o enquadramento descritivo da primeira parte, em torno da configuração político-religiosa na Colômbia e no Brasil, apresenta-se nesta segunda parte os dois processos macropolíticos, que esses países atravessaram em 2016. O intuito desta seção, além de descrever seus aspectos mais relevantes, é frisar a mobilização evangélica e suas pautas durante as campanhas desse 2016.

Esta segunda parte divide-se em dois capítulos. O capítulo IV está dedicado ao plebiscito e ao impeachment. O capítulo V foca nas campanhas e pautas morais durante os dois processos macropolíticos.

“Somente um belo discurso não será suficiente para o convencimento dos eleitores. O que veio a convencer Faraó a constituir José sobre todo Egito foi sua proposta de governo. O projeto de nação já se autodefine, e isso quer dizer que aqueles que o pleiteiam devem saber como conduzir o país ao progresso” (MACEDO; OLIVEIRA, 2008, p.49).

“Mais importante do que qualquer nobre referência filosófica que se possa dar é o próprio entendimento e a proposta de Deus de que uma nação governada por Seus dirigidos pode proporcionar o suprimento dos anseios de todos os homens e mulheres de boa vontade” (MACEDO; OLIVEIRA, 2008, p.111).

Capítulo IV

Consulta popular e queda presidencial

1. Plebiscito
 - 1.1 Mobilizações de rua
 - 1.2. Plebiscito, legitimidade democrática?
2. Impeachment
 - 2.1 Mobilizações de rua
 - 2.2 Impeachment, um dos calcanhares do presidencialismo?

O impeachment no Brasil e o plebiscito pela paz na Colômbia foram dois processos políticos eleitorais cuja votação se deu na instância da Câmara dos Deputados e mediante votação popular, respectivamente. No caso colombiano, o governo da época optou pelo caminho mais longo e democrático, cujo resultado eleitoral demonstrou a rejeição de parcelas da sociedade perante os acordos tal e como foram negociados, o que levou à posterior decisão forçada de recorrer à aprovação via legislativa para salvar as negociações e dar continuidade ao acordado entre a guerrilha e o governo.

No caso brasileiro se optou pelo caminho legislativo desde o começo, cujos deputados votaram majoritariamente pela saída da presidenta Dilma Rousseff e, especificamente, a bancada evangélica votou em bloco a favor do processo. Os dois fatos políticos foram decisões importantes para os países sul-americanos, já que serviram de plataforma para o posterior contexto político e palanque na tomada de posições nas presidenciais de 2018, catapultando no poder às direitas nos dois países. De fato, são variáveis multicausais as que geraram as inconformidades da população, mas o ocorrido em 2016, com esses processos políticos, mostrou o que viria politicamente. O maior protagonismo e visibilidade política das lideranças evangélicas ficou ainda mais evidente tanto nos processos de 2016 quanto no contexto pós-eleitoral de 2018.

1. Plebiscito

Em 2016, período que coincidiu com o impeachment da presidenta Dilma Rousseff no Brasil, votou-se o plebiscito pela paz na Colômbia para decidir a aprovação ou não do acordo final para a terminação do conflito entre a guerrilha mais antiga da América Latina e o governo. As Forças Armadas Revolucionárias de Colômbia -FARC-EP - surgiram há mais de 50 anos com presença em todas as regiões do país, distribuídas em blocos geográficos, se constituindo como ator importante do conflito armado. Seu combate fez parte da política exterior do país, em sintonia com a de seu aliado, Estados Unidos, que depois dos fatos do 9/11 as FARC-EP foram consideradas terroristas, posição que as deixou afastadas de conseguir qualquer tipo de atuação política.

As ações desse grupo armado, sua repercussão, extensão e duração na história colombiana, cuja influência permeou todas as esferas da sociedade, dão conta da importância que tinha o acordo de paz, baseado na interrupção de toda classe de violências, não apenas para o país, mas para toda a região. Os atos violentos por parte dessa guerrilha e os interesses do Estado não permitiam concretizar diálogos que terminassem com o confronto, em vista das razões e poucas garantias de cada uma das partes, que terminavam dizimando as iniciativas tanto de governos nacionais quanto internacionais empreendidas desde a década dos anos 1980.

As consequências das múltiplas violências dessa guerrilha, próprias do seu intuito de controle, expansão, manutenção, bem como do seu confronto com o exército nacional e sua luta contra os governos por alcançar um status político, exacerbaram as problemáticas tanto estruturais quanto conjunturais no país e na América Latina, tais como o deslocamento da população rural às cidades, o tráfico de drogas, e tudo quanto deriva daquele grande negócio como é o combate à coca e à maconha. “A Colômbia foi uma das poucas nações da América Latina em que o projeto insurgente pós-revolução cubano sobreviveu além da década de 1970 e o único país da América do Sul em que essa situação ocorreu [...] tornando-se parte do cenário político” (LEONGÓMEZ, 1991, p.8, tradução nossa). Esse conflito gerou uma porcentagem significativa das mortes totais ocorridas no país, embora também executadas por outros grupos violentos, com um modus operandi ligado ao narcotráfico.

O diálogo como essa guerrilha constituía um dos problemas estruturais a resolver, que embora não trouxesse a tão ansiada paz em termos de erradicação completa de qualquer tipo de violência, representava sim um necessário caminho para diminuir suas consequências. Toda a população colombiana tem noção da existência e repercussões do conflito armado na sociedade,

sendo ou não vítima, já que faz parte do legado cultural e político que trouxe tamanho problema para o país. Apesar da dor das vítimas do conflito, majoritariamente posicionaram-se a favor dos diálogos de paz, e assim cada colombiano foi aderindo ou não à proposta de paz.

No começo do século XXI, durante dois períodos presidenciais, a Colômbia foi governada pelo político de direita Álvaro Uribe Vélez, quem tornou-se uma figura extremamente controversa e influente depois dos seus mandatos. Uribe tinha como mote de sua campanha política, na primeira eleição, o combate à guerrilha das FARC-EP em tempo recorde. Se propôs também a produção e difusão de propaganda alusiva a mais autoritarismo para liderar os rumos da nação: *mano firme, corazón grande*. As expectativas de sua campanha não foram alcançadas porque não acabou com a guerrilha. Tentou uma aproximação, mas continuou com seu intuito de erradicá-la.

Seu sucessor Juan Manuel Santos, considerado mais progressista dentre os políticos de direita, trabalhou em diálogos de paz com a guerrilha, durante seus dois períodos presidenciais, até virar seu principal foco de gestão pública. Os diálogos que iniciaram em 2012 com participação de agentes internacionais, em Oslo e na Havana, terminaram em 2016 num acordo entre as duas partes. Para dar legitimidade a esse processo, as negociações foram objeto de consulta pública para conhecer se os colombianos apoiavam ou não todos os temas pactados, tais como a desmobilização, o status político e a reintegração à vida civil da guerrilha.

O presidente Santos acionou o plebiscito como garantia democrática de participação cidadã. Em geral, se pensou que a população votaria majoritariamente a favor, mas o inesperado aconteceu. Quando no final da jornada eleitoral a mídia reportou o resultado, o assombro revelou que a votação pelo não dos acordos venceu, assim como venceram as camadas que fizeram campanha contra o plebiscito, tais como a evangélica, até esse momento.

A campanha liderada pelo ex-presidente Uribe, à qual foram se juntando diversos grupos, fez um amplo trabalho de propaganda que impactou o contexto de polarização. Na época suscitou controvérsia a ministra de educação, Gina Parodi, que em 2016 renunciou a seu cargo por ser responsabilizada de incorporar cartilhas com conteúdo sobre identidade de gênero nas escolas, o qual suscitou diversas manifestações. Portanto, o governo do presidente Santos foi criticado por suas “ousadias” progressistas, perante a queixa de camadas conservadoras que rejeitavam o fato de ter uma ministra lésbica na frente do ministério de educação, sendo considerado isto como ameaça para as crianças.

O resultado do plebiscito contra os acordos foi uma soma de desconfortos por parte de diferentes segmentos da população, mas a campanha coadjuvante por parte dos evangélicos contribuiu nesse desfecho. Não obstante, nem todos os evangélicos apoiaram o Não, como foi o caso da IDMJI e seu partido o MIRA. Igrejas como a MCI participaram ativamente dessa campanha, já que além de sua constante mobilização em pautas morais, sua ligação política com o ex-presidente Uribe Vélez se reforçou nessa coalizão de apoio político. A Igreja Católica, por sua parte, se postulou como aval, mas finalmente não houve muita clareza sobre sua posição coletiva frente aos acordos.

Figura 22- Cédula de votação do plebiscito

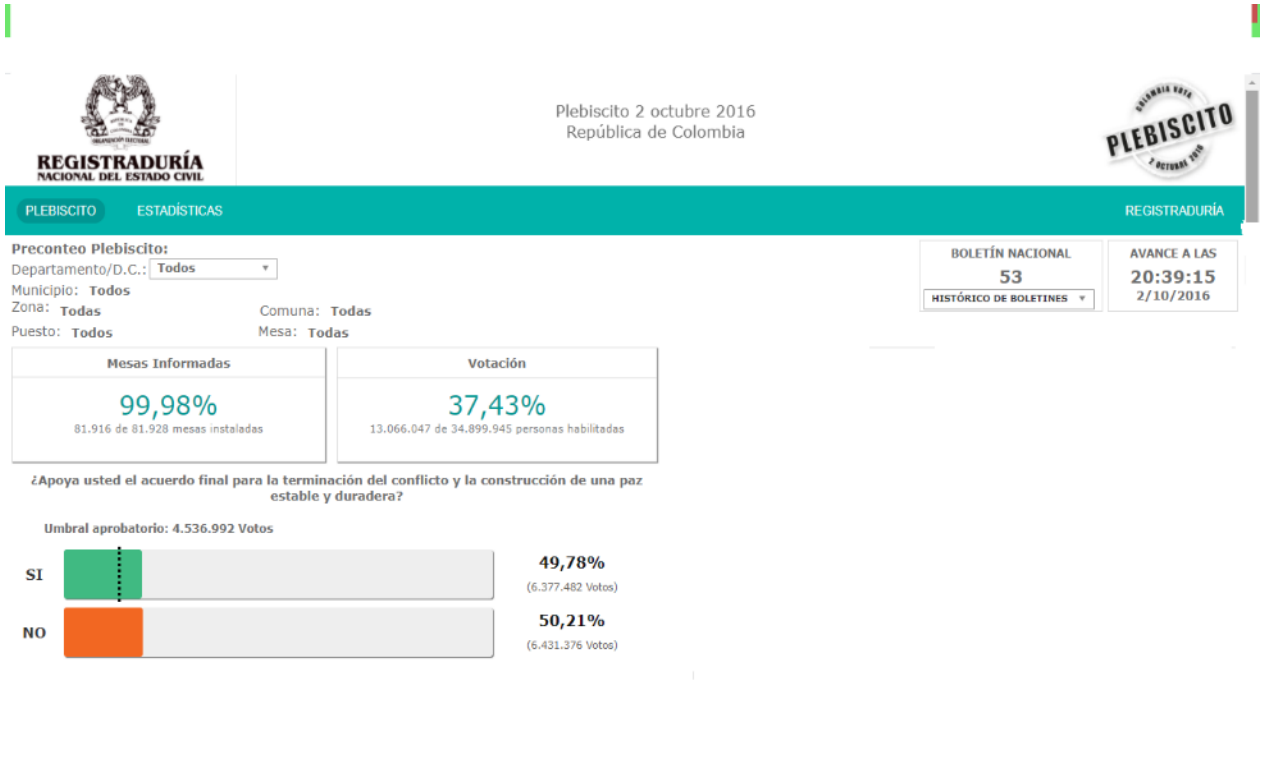


Fonte: Jornal “El Tiempo”⁵⁰

A votação pelo Não teve 50,23% (6.431.378) contra 49,78% (6.377.482) dos votos. A população habilitada para votar era de 34.899.945 colombianos. Para que o acordo fosse referendado devia ser votado pelo Sim, mínimo com 13% do censo eleitoral, o que equivalia a 4,5 milhões de cidadãos para superar as votações pelo Não. A margem da vitória foi muito estreita, ganhando o Não com uma diferença de 53.896 votos, o que correspondeu a 0,45% dos votos emitidos, sendo o partido *Colombia Justa Libres* o grupo de igrejas evangélicas com maior participação.

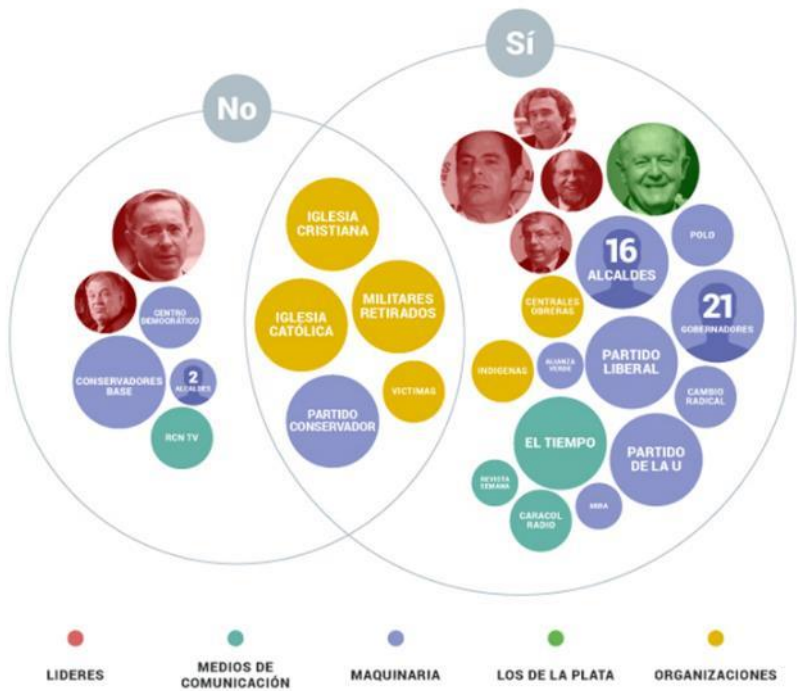
⁵⁰ <https://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/resultados-plebiscito-2016-42861>

Figura 23- Resultado do plebiscito

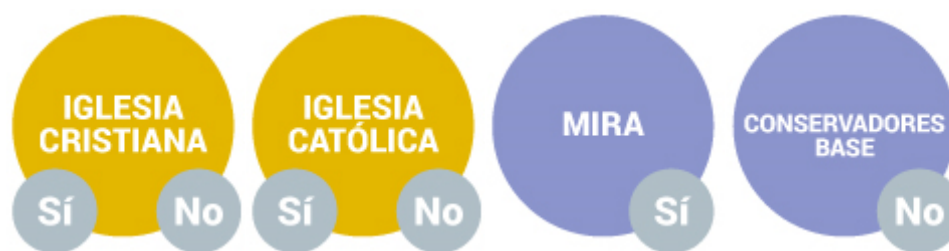


Fonte: Registraduría Nacional del Estado Civil⁵¹

Figura 24- Distribuição do Não e do Sim no mapa político



⁵¹ https://elecciones.registraduria.gov.co/pre_plebis_2016/99PL/DPLZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZ_L1.htm



Fonte: Jornal “La Silla Vacía”⁵²

O mapa político do plebiscito reflete a heterogeneidade de posições, inclusive dentro das denominações de matriz cristã. Embora o mapa mostre um amplo setor apoiando o processo, no final o resultado foi favorável para camadas de direita que apoiavam o uribismo. Diante desse panorama, o governo optou pela via legislativa para buscar aprovação, já que para esse governo as mobilizações contrárias às negociações não podiam representar uma questão maior que a mesma paz. Essa medida foi criticada por camadas da sociedade, que consideraram a medida antidemocrática e desrespeitosa dos votantes pelo Não.

Os acordos foram aprovados no Congresso, pela coalizão majoritária governista na época. Depois disso, veio outra controvérsia em torno de sua implementação e do processo de desarme e desmobilização das FARC-EP, cujo intuito era tornar-se um partido político, que levaria o mesmo nome: FARC, mas adaptado a seu novo objetivo de cunho político.

Uma das estratégias que promoveram o voto pelo Não (Esguerra Muelle, 2017) foi uma campanha publicitária na mídia e nas redes sociais segundo a qual o acordo ameaçava a família, as leis naturais e divinas que determinam o gênero e o sexo, além de promover o aborto. A campanha foi liderada pelo partido de direita Centro Democrático e por algumas igrejas evangélicas, em particular, as que pertencem ao Conselho Evangélico Colombiano, CEDECOL. A campanha instigou à chamada “ideologia de gênero” e, em consequência, se realizaram manifestações em várias cidades colombianas, à qual se uniu a Igreja Católica.

O contexto era cada vez mais álgido, agudizado pelas declarações do Procurador Geral da Nação, Alejandro Ordóñez, quem possuiu o mais alto cargo na defesa dos Direitos Humanos, “assegurando que o país estava diante de um instrumento institucional com pretensões de doutrinar à infância na ideologia de gênero” (MUELLE, 2017, p.178, tradução nossa). Na mesma época se promoveu o referendun mobilizado pelos senadores cristãos do partido Liberal

⁵² <https://lasillavacia.com/historia/estos-son-los-activos-del-no-y-del-si-en-la-recta-final-del-plebiscito-58128>

Vivian Morales e Carlos Alonso Lucio, que propuseram uma consulta pública para incentivar que a adoção de crianças fosse apenas por casais do mesmo sexo, mas essa iniciativa não prosperou porque não passou no Congresso.

Os detratores da chamada ideologia de gênero apontam fundamentalmente ao lugar onde se geram os discursos: o corpo epistemológico, teórico e metodológico de estudos feministas e de gênero; desde onde se propõem análises historizadas inter e transdisciplinares que desmontam as ideias naturalizadas que suporta o sistema sexo-gênero moderno, colonial e hegemônico (MUELLE, 2017, p.183, tradução nossa).

Muelle, no mesmo artigo, acrescentou que a Conferência Episcopal Colombiana publicou um documento exortando os cidadãos a votarem de maneira informada, e advertiu que a decomposição da família, o afastamento de Deus e a importação de modelos educativos são causas da violência e da “ideologia de gênero”, que fomenta a destruição da sociedade. CEDECOL, por sua parte, depois do plebiscito: “enviou um comunicado ao governo informando que indicaria uma comissão para discutir sobre a ideologia de gênero nos acordos” (MUELLE, 2017, p.187, tradução nossa).

O segmento evangélico estabeleceu uma relação direta entre os diálogos de paz e questões relacionadas com as sexualidades e a família, construindo andaimes discursivos, através de pautas morais, e inclinar o balanço em prol de certos fins políticos, já que o discurso inerente a marcadores sociais da diferença é uma questão sensível que consegue mobilizar e encaminhar posicionamentos alinhados com políticas normativas.

As negociações, que transcorreram de forma confidencial, continham estes eixos: participação política, cultivos ilícitos, o fim do conflito (desmobilização, desarme e reintegração) e gênero (encargada de incluir o enfoque de gênero nos acordos) (Botero 2017). “Os acordos incluíam medidas para mitigar os efeitos do conflito gerado nas mulheres e promover a igualdade durante o pós-conflito” (BOTERO, 2017, p.378, tradução nossa). Mas, isto serviu como material de propaganda para atrelar o enfoque de gênero ao perigo das esquerdas no poder, e de passo visibilizar a rejeição à democratização de direitos para comunidades não normativas.

Basset (2018) examinou as duas hipóteses geradas a partir da polêmica em torno do resultado do plebiscito. Por uma parte, a leitura foi a vitória eleitoral de Uribe Vélez pela sua rejeição às guerrilhas e, por outra parte, a leitura da vitória do Não, explicada pelo voto evangélico. Com relação à segunda hipótese, as igrejas evangélicas não apoiaram em bloco o Não, e as igrejas que se mobilizaram representaram o voto politicamente uribista. Para este

autor, “mesmo que o grupo evangélico fosse contra o plebiscito, foi exagerado considerá-lo como fator decisivo” (BASSET, 2018, p.258, tradução nossa). Nessa perspectiva, embora seja necessário matizar o voto evangélico, como elemento determinante na vitória do Não, deve ser considerado um elemento chave de forte impacto político.

No entanto, para Beltrán (2018) os evangélicos foram um fator decisivo e “mais do que uma diferença semântica entre ideologia de gênero e enfoque de gênero, existe uma luta entre dois imaginários competitivos de família e nação que incluem atores locais e globais” (BELTRÁN; CREELY, 2018, p.2, tradução nossa).

O gênero se redirecionou e se associou com as problemáticas sociais às quais se juntaram os debates no processo de paz. Diversos elementos influíram, tais como os vínculos entre modernidade e gênero, o colonialismo, a indústria do desenvolvimento e a confusão do termo mesmo, que permitiu que o gênero se transformasse numa gama de desconfortos sociais (BELTRÁN; CREELY, 2018).

A campanha pelo Não esteve centrada nas emoções, usando um argumento que para a direita política é “um feixe sob a manga” sendo capitalizado pelos pastores carismáticos que participaram dela. Trata-se da “ditadura comunista-ateia”, da “restrição da liberdade religiosa” e “do desastre econômico venezuelano”. Essa ideia veio acompanhada da invocação do intermitente fantasma da “colonização homossexual”, que aparece quando se mobiliza o pânico em torno do “desaparecimento da família”.

O conceito de gênero se tornou fundamental para pensar a produção de políticas públicas e questões de Estado relacionadas a direitos. O conceito está atrelado em certa medida às ondas do feminismo com a emergência do reconhecimento dos direitos da mulher e a noções de patriarcado e dominação. Esse conceito se desagrega do conceito de sexo; o primeiro para pensar uma dimensão cultural e o segundo uma dimensão biológica a partir de padrões sexuais. Essa desagregação permite o reconhecimento de identidades, que apenas pelo conceito sexo não permitiria essa amplitude. Desse modo se torna foco de disputa de direitos.

A partir do ano 1990 o gênero mobiliza questões de políticas internacionais, mas no começo do século XXI passa a ser entendido na ideia de “ideologia de gênero”, que nega o reconhecimento das políticas públicas em prol da diversidade. Essa agitação se gesta no Vaticano apontando seus riscos para a família e como ameaça para estruturas sociais, criando pânico moral. Mas não um pânico moral como uma articulação levada a sujeitos religiosos

despreparados, mas como uma ideia que reforça o apelo e as convicções morais também de não religiosos.

O termo entrou na América Latina através da Igreja Católica e logo começou a ser usado por evangélicos, que desde o começo dos anos 1990 instigou o medo frente aos avanços dos direitos das mulheres e pessoas LGBTQIA+. Embora seja ainda complexa a definição de gênero, associa-se ao discurso que promove direitos de pessoas fora da heteronormatividade (BELTRÁN; CREELY, 2018). A partir dessa incursão do termo na América Latina emergiram interpretações como a caça à “ideologia de gênero”, que performatividades religiosas constituem e reproduzem como um enquadramento preconceituoso ao outro⁵³

Beltrán acrescentou que o uso da frase “ideologia de gênero” é uma ponte que serve para questionar direitos sem usar uma linguagem abertamente sexista e da mesma forma como posicionamento político sem recorrer a uma linguagem religiosa. Além da linguagem, trata-se da contínua produção de práticas mobilizadoras, que colocam como ameaça o reconhecimento dos direitos das minorias. Durante os quatro anos das negociações entre a guerrilha e o governo a frase “ideologia de gênero” se acionou com maior impacto dois meses antes do plebiscito (BELTRÁN; CREELY, 2018) além das lideranças já mencionadas, com apoio do pastor Eduardo Cañas da igreja *Manantial de Vida Eterna*; do pastor Jorge Trujillo do *Centro Cristiano Casa do Reino*; do pastor John Milton Rodríguez da *Misión Paz a las Naciones*; do pastor Miguel Arrazola da igreja *Rios de Vida*; do pastor Marco Fidel Ramírez e a representante do governo regional Ángela Hernández.

Estas lideranças reclamaram que não tinham sido consideradas como vítimas no acordo, de fato, a pastora Claudia Rodríguez indicou que ela e seu esposo tinham sido vítimas de atos criminais, sendo obrigados a ficar nos Estados Unidos por um tempo. Na posição de vítimas, conseguiram que o governo as escutasse e incluísse algumas das petições desse segmento em torno à família, à liberdade religiosa e à educação dos filhos. Além disso, argumentaram que tinham ajudado a criar espaços de ressocialização por conta do conflito armado, aonde o Estado não chegou. Assim, conseguiram o aval de boa parte da sociedade, autoproclamando-se como defensoras das famílias. Mas a questão é a razão subjacente dessa defesa, cujos valores morais julgam deve ser a base das leis e políticas públicas (BELTRÁN; CREELY, 2018).

⁵³ Para conhecer mais sobre o trabalho nessa interface de direitos humanos e caça à ideologia de gênero, consultar o seguinte texto: CUNHA, Flavia Melo da; CANDOTTI, Fabio Magalhaes. *Por el Derecho a la Vida y a la Familia*: uma interpretação butleriana dos agenciamentos discursivos sobre “ideologia de gênero” na América Latina. In: Anais do Congresso Fazendo Gênero. 2017.

1.1 Mobilizações de rua

As manchetes registraram as vozes de evangélicos na rua com alocações contra o acordo, por “violar” os princípios da família e incluir a abordagem de gênero, assim que chamaram às igrejas a levar os valores do Reino ao país. Paralelamente, exigiram reconhecimento como vítimas e inclusão da liberdade religiosa no texto dos acordos. Portanto, milhares de crentes saíram às ruas de diferentes cidades colombianas contra a "doutrinação hegemônica na identidade de gênero" que, na sua opinião, o Ministério da Educação vinha exercendo por meio de livros didáticos de educação sexual. O ex-procurador-geral da República, Alejandro Ordóñez, também reagiu negativamente aos acordos criticando sua legitimidade. Desse modo, quando a comunidade internacional se reuniu em Cartagena para assinar a paz com as FARC, o político reuniu uma multidão para mostrar sua rejeição em aliança com o pastor Miguel Arrázola.⁵⁴ Cerca de 2.000 pessoas protestaram esse dia, com chapéus de cores da bandeira colombiana, além de faixas e camisetas alusivas ao ‘Não’ e com arengas como esta: "Chega de Farc, chega de Santos, não aos acordos de paz".⁵⁵ Ou "Não ao aborto / Não a quem agride a família / Não à abordagem de gênero / Por isso digo Não aos acordos da Havana".

As manifestações de rua caracterizaram o ambiente em torno dos acordos, também com segmentos a favor. A Marcha do Silêncio após o plebiscito também contou com diversidade de participantes e bandeiras políticas, entre eles, os jovens e as vítimas que defenderam as negociações. A Marcha das Flores foi liderada por vítimas do conflito armado e por grupos de estudantes em apoio a vários setores sociais. A marcha Colômbia Pacífica realizada por organizações sociais buscou pressionar a aprovação dos acordos. Outro tipo de ações se somou, tais como os acampamentos pela paz na Plaza de Bolívar em Bogotá, em Cali, Cartagena e Montería, bem como a manifestação de vários artistas como a liderada por Doris Salcedo que inspirou a campanha Ações pela Paz.⁵⁶

As mobilizações de rua de 2016 na Colômbia e, posteriormente, agitadas de forma intermitente em 2020 e 2021, com mais motivações conjunturais, refletem o que poderia ser um progressismo tardio em relação a seus vizinhos da América do Sul. A começo do presente século, Colômbia sumiu-se num isolamento político, sob o governo de Uribe, com relação à

⁵⁴https://elpais.com/internacional/2016/10/12/colombia/1476237985_601462.html

⁵⁵ <https://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/protestas-en-cartagena-por-el-no-al-plebiscito-28962>

⁵⁶ <https://www.ideaspaz.org/especiales/posplebiscito/>

vizinhança regional, que atravessava por governos progressistas. Mas depois de duas décadas, Colômbia, através de constantes manifestações de rua desde 2016, paulatinamente, mostra ações de mudança, perante governos de direita neoliberais. Mas, a diferença do Brasil, as agitações não se produziram desde um partido organizado como o PT, mas por diversos segmentos nas ruas, como ebulição e resistência ao legado uribista.

Apesar de que o ciclo progressista de princípios de século não volte com as mesmas características, a partir das mobilizações de rua e os fatos de 2016, a Colômbia vem atravessando guinadas políticas importantes (SCHAVELZON, 2019).

1.2. Plebiscito, legitimidade democrática?

Em 2013 se anunciou a conquista do primeiro acordo temático referente ao agrário, nesse mesmo ano se anunciou o segundo acordo sobre a participação política. No ano 2014 as partes chegaram a um acordo sobre a superação de cultivos ilícitos e anunciaram a criação de duas subcomissões: para o processo de desmobilização e a de gênero. Em 2015 se anunciou a comissão da verdade, convivência, não repetição e, logo, foi anunciado o acordo sobre a Jurisdição Especial para a Paz (JEP), instituição jurídica para a verdade, justiça, reparação e não repetição do conflito, e em 2016 começou a definição de detalhes sobre o fim do conflito.

Um fator que se considera importante foi a divisão urbano / rural nas votações. O mapa eleitoral do plebiscito mostrou que as áreas onde venceu o Não coincidem amplamente com as áreas mais urbanas e mais densamente povoadas em Colômbia, cujas instituições supõe-se que tem mais recursos para funcionar “melhor”, mas a capital Bogotá e o departamento de Boyacá foram exceções. O Sim venceu em 86% dos municípios mais pobres, em 67% dos municípios com ações mais violentas e em 62% dos municípios mais desiguais.

A polarização no contexto dos acordos se vinculou à gestão do presidente Santos, à iniciativa de reduzir as condenações aos desmobilizados e à promoção de sua participação política. O uribismo é chave para compreender a vitória do Não dada sua natureza personalista e força como máquina eleitoral nas áreas onde tem raízes. A inimizade do ex-presidente Uribe com Juan Manuel Santos atçou a campanha buscando encerrar as negociações.

O descontento também vinha das eleições presidenciais de 2014, nas quais Juan Manuel Santos disputou a presidência com o candidato uribista Oscar Iván Zuluaga, e durante o processo de paz se enfrentaram as mesmas forças políticas do segundo turno presidencial deste 2014 (BOTERO, 2017).

E, o fato de os acordos terem sido aprovados via Legislativa os deixou com déficit de legitimidade, o que dificultou ainda mais o que já era um processo com muitos desafios. Desse modo, a campanha prévia ao plebiscito somado aos resultados marcou o início da campanha presidencial de 2018, com agitações na rua e o fortalecimento de setores da direita conservadora. Tornar a paz territorial numa realidade requer dar acesso à terra, renunciar a privilégios, redistribuir recursos, priorizar o investimento nas zonas de conflito, aceitar a participação política das FARC, negociar e, nesse sentido, as elites e muitos segmentos não estão interessados (BOTERO, 2017). Portanto, de acordo com Botero, a consolidação da paz requer, entre múltiplos desafios, um Estado forte, com vontade e recursos que assegure a consolidação dos acordos, bem como atingir os problemas estruturais de pobreza, desigualdade e os problemas derivados do narcotráfico e dos grupos ilegais, além de contemplar a democratização de direitos de muitos grupos marginalizados e não normativos.

Tabela 1- Enfoque de gênero nos acordos de paz

Item	Texto dos acordos de paz
Descrição	Acordo final para a terminação do conflito e a construção de uma paz estável e duradoura
Encontro exploratório	Inicia em 2012 Termina em 2016: delegações do governo e as FARC agradeceram, dentre outros, às igrejas e comunidades de fé
Intuito	A paz qualificada universalmente como um direito humano superior e requerimento necessário para o exercício de os demais direitos e deveres das pessoas e dos cidadãos
Direitos	O novo acordo presta atenção aos direitos das mulheres, indígenas, crianças, afrodescendentes, camponeses, deslocados, velhos e população LGBTI Implementação dos acordos deve garantir as condições de igualdade em prol dos discriminados levando em conta o enfoque territorial, diferencial e de gênero - Do rural:

Enfoque de gênero	<p>Dentre os itens que compõem este ponto, a igualdade e enfoque de gênero faz parte: através do texto de reconhecimento às mulheres como cidadãs autônomas, sujeitos de direitos, com igualdade de condições à propriedade da terra.</p> <p>- Participação democrática</p> <p>Promoção da não estigmatização a grupos em condições de vulnerabilidade ou discriminados como as mulheres, povos étnicos, população LGBTI, jovens, crianças, minorias religiosas, minorias políticas.</p> <p>Para promover cultura democrática e participativa: ênfase nas populações mais vulneráveis como a camponesa, mulheres, minorias religiosas, povos étnicos, LGBTI que enfrentam as múltiplas formas de discriminação.</p> <p>- Enfoque de gênero</p> <p>Especial ênfase na proteção de mulheres, crianças, adolescentes, afetados pelas organizações criminais objeto deste acordo.</p> <p>Pacto político nacional: com, dentre outros, organizações de fé, igrejas, confissões religiosas, organizações do setor religioso, organizações de mulheres, população LGBTI, jovens etc.</p> <p>Política nacional perante consumo de drogas ilícitas: dentre outros princípios, o enfoque diferencial e de gênero: identifica vulnerabilidade associados a sexo, idade, localização, pertencimento à população LGBTI</p> <p>Planos de ação participativos: sensibilizar para prevenir estigmatização levando em conta o impacto gerado nas mulheres e população LGBTI.</p> <p>Esclarecimento da verdade: múltiplas causas do conflito armado ocasionando sofrimento a populações tais como: camponeses, indígenas, LGBTI, afro-colombianos</p> <p>- Uma abordagem apropriada será transversal ao desenvolvimento da Comissão que permita destacar as formas diferenciadas como o conflito afetou mulheres, crianças, adolescentes, jovens e idosos, pessoas com deficiência, povos indígenas, comunidades camponesas, devido a sua religião, opinião ou crença, populações afro-colombianas, negras, palenques e raizales, o povo cigano, a população LGBTI, deslocados e exilados, defensores dos direitos humanos, sindicalistas, jornalistas, fazendeiros, fazendeiros e pecuaristas, empresários e empresárias e empresárias, entre outros (texto dos acordos p. 131).</p> <p>- Assegurar a integração da abordagem do gênero no âmbito de trabalho da Comissão, com a criação de um grupo de trabalho do gênero que contribui com tarefas específicas de natureza técnica, investigativa, preparação de audiências, entre outras (texto dos acordos p. 134).</p> <p>- O fim do conflito constitui a melhor oportunidade para realizar os direitos das vítimas à verdade, justiça, reparação e não repetição e, em geral, para garantir a plena satisfação dos direitos humanos de todos (texto dos acordos p. 189).</p> <p>- Respeito pela igualdade e não discriminação (texto dos acordos p. 192).</p>
Ênfase população	<p>- Uma abordagem apropriada será transversal ao desenvolvimento da Comissão que permita destacar as formas diferenciadas como o conflito afetou mulheres, crianças, adolescentes, jovens e idosos, pessoas com deficiência, povos indígenas, comunidades camponesas, devido a sua religião, opinião ou crença, populações afro-colombianas, negras, palenques e raizales, o povo cigano, a população LGBTI, deslocados e exilados, defensores dos direitos humanos, sindicalistas, jornalistas, fazendeiros, fazendeiros e pecuaristas, empresários e empresárias e empresárias, entre outros (texto dos acordos p. 131).</p> <p>- Assegurar a integração da abordagem do gênero no âmbito de trabalho da Comissão, com a criação de um grupo de trabalho do gênero que contribui com tarefas específicas de natureza técnica, investigativa, preparação de audiências, entre outras (texto dos acordos p. 134).</p> <p>- O fim do conflito constitui a melhor oportunidade para realizar os direitos das vítimas à verdade, justiça, reparação e não repetição e, em geral, para garantir a plena satisfação dos direitos humanos de todos (texto dos acordos p. 189).</p> <p>- Respeito pela igualdade e não discriminação (texto dos acordos p. 192).</p>
Uso do termo gênero e LGBTI nos acordos	<p>De 310 páginas o termo Gênero: foi usado 55 vezes LGBTI: foi usado 16 vezes</p>

Fonte: elaboração da autora com base no texto dos acordos⁵⁷

⁵⁷ <https://www.jep.gov.co/Normativa/Paginas/Acuerto-Final.aspx>

A sociedade colombiana apresenta forte enraizamento conservador. Como indicou o observatório da democracia desse país⁵⁸. Conforme essa instituição, a controvérsia suscitada em torno dos acordos de paz revelou uma Colômbia que ainda mantém uma posição abertamente conservadora em termos de aceitação da diversidade sexual, frisando que embora Colômbia não seja um dos países mais conservadores da região, está longe de ser uma sociedade mais progressista.

2. Impeachment

Em 2016, enquanto Colômbia decorria a campanha pelo Não no processo de paz, no Brasil, o pastor evangélico Eduardo Cunha liderava a campanha pelo impeachment da presidenta Dilma Rousseff. Esse país atravessou diversas convulsões políticas e econômicas, desde o ano 2013, nas manifestações contra o incremento na tarifa de transporte, visibilizando variados desconfortos na população, até chegar à destituição da Presidenta da República no ano 2016. Dilma Rousseff esteve durante o segundo mandato apenas um ano, recebendo um país com escândalos de corrupção e crise econômica. Durante esse período apareceram todo tipo de salvaguardas à ética fiscal, à responsabilidade e transparência nos processos legislativos para legitimar o que viria.

Ela foi acusada por crime de responsabilidade, desrespeito à lei orçamentária e improbidade administrativa. A votação no Senado pró-impeachment foi contundente, com 61 votos a favor, e imediatamente o vice-presidente Michel Temer assumiu o cargo de presidente. Dilma, por sua parte, se defendeu do que chamou golpe de Estado atribuindo a Cunha essa autoria. Desde então se preparou o terreno para a entrada do governo Bolsonaro.

Cunha, afiliado à igreja Assembleia de Deus, foi investigado, preso e condenado por corrupção. Foi um dos parlamentares no governo de Dilma com atuação conservadora até o rompimento de seu partido com o governo. Sua atuação no período de 2003-2016 foi ativa em termos de apresentar projetos com pautas morais, que visaram ir à contramão do reconhecimento das liberdades das minorias, com projetos como o Dia do orgulho homossexual no Brasil, projeto que depois foi arquivado por falta de votação. Cunha foi o articulador do impeachment num contexto de crise econômica e política, no qual Dilma já tinha pressões populares e não ajudava a relação já rachada com Cunha, como presidente da Câmara

⁵⁸ <https://obsdemocracia.org/publicaciones/noticias/una-colombia-conservadora-con-actitudes-progresist/>

dos Deputados. Além dessa situação, iniciativas de cunho progressista, tais como a defesa do aborto, por parte de Dilma, criaram desconforto nos evangélicos, o que para eles gerou os motivos para sua saída.

Prandi (2018) analisou as justificativas da Bancada evangélica com relação ao voto tanto a favor como contra o impeachment e concluiu que os votos se basearam mais em valores tradicionais do que em argumentos democráticos. Em 2016, 81 deputados compuseram a Frente Parlamentar Evangélica, 4 anos depois eram em torno de 90. Deles, 75 votaram a favor do impeachment, e dos 432 deputados não evangélicos, 292 votaram a favor (PRANDI; CARNEIRO, 2018, p.1). A votação da Bancada foi incontestável e incisiva frente à iniciativa da destituição. Os valores apelados foram a família, a esperança e a fé como argumento do seu voto, mesmo por deputados alheios à Bancada, como o caso do Benevenuto Daciolo Fonseca dos Santos, conhecido como Cabo Daciolo e alguns outros.

Glória a Deus! Sr. presidente, todos aqui ouviram eu falar “Fora, Dilma!”, “Fora, Michel Temer!”, “Fora, Eduardo Cunha!”, “Fora, Rede Globo”, mentirosa, que fica difamando pessoas. Vocês podem ser grandes aos olhos do homem, mas, para Deus, vocês são pequeninhos. Em nome do Senhor Jesus, eu profetizo a queda dos senhores a partir de hoje. E venho dizer aqui, pelos militares das Forças Armadas que estão sendo sucateados há anos, pelos militares da segurança pública que estão morrendo todos os dias, pelos militares que estão agora, inativos e pensionistas, sem salário, “Fora, Pezão!”, “Fora, Dornelles!”. Chega de corrupção! O meu voto é “sim”. Glória a Deus! Feliz a nação cujo Deus é o Senhor (Cabo Daciolo, PTdoB-RJ).

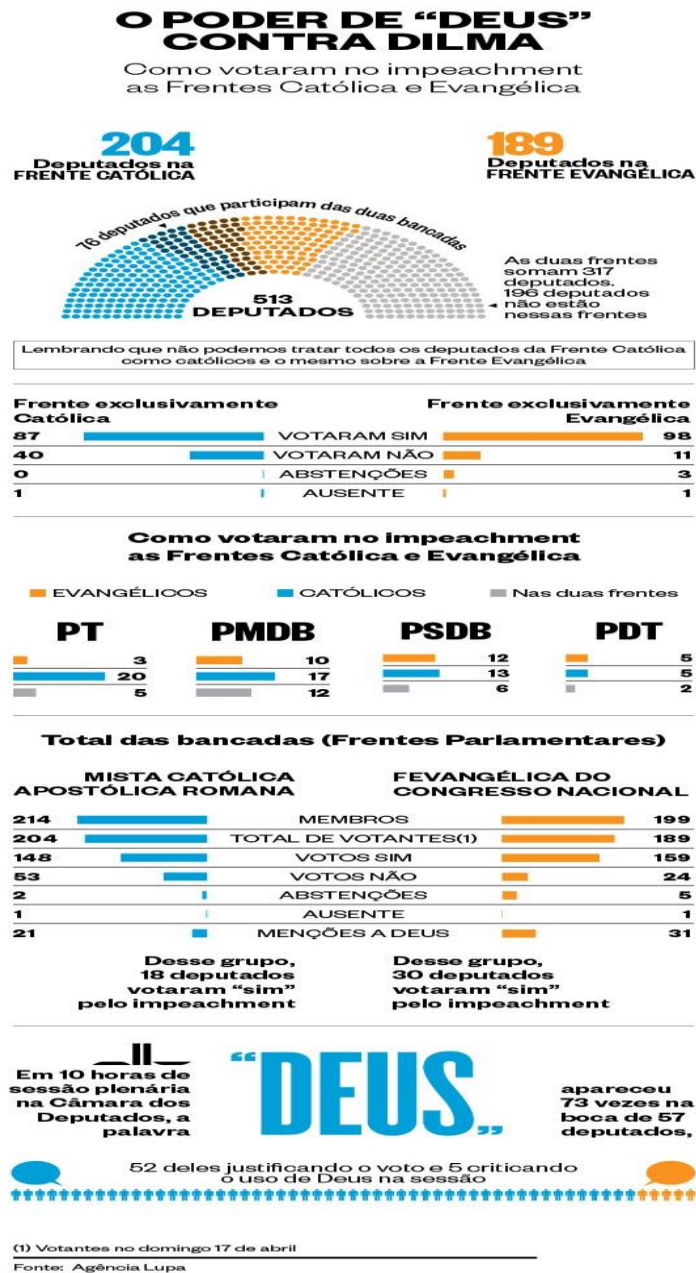
Sr. presidente, pelos valores que herdei dos meus pais, e que procuro repassar aos meus filhos; pela gratidão que tenho à Renovação Carismática Católica, à Canção Nova e aos demais movimentos que me ajudaram a me livrar das drogas; pelos milhões de brasileiros que vivem hoje nas drogas e não têm ajuda; para honrar os belorizontinos, os mineiros, os brasileiros nesta Terra de Santa Cruz, o meu voto é “sim”. E o voto do meu suplente, Euclides, também seria “sim”, Sr. Presidente [:]Eros Biondini, PROS-MG (PRANDI; CARNEIRO, 2018, p.7).

Das diferentes justificativas dadas pela Bancada no momento de votar “destacou-se a dimensão Legalidade e Tradição com 73%, seguida de 38% pelo Brasil, 31% pela família e parentes e 32% em nome de Deus e 4,6% dos deputados não membros da Bancada apelaram a Deus” (PRANDI; CARNEIRO, 2018, p.16).

Após declarar apoio ao impeachment da presidente Dilma Rousseff, a bancada tem se reunido com o vice-presidente, Michel Temer, e busca de apoio. [...] Na agenda pós-impeachment, as prioridades da Bancada Evangélica são: o Estatuto da Família (PL 6583/2013), o Estatuto do Nascituro (PL478/2007) e a PEC 99/2011, que permite [a] entidades religiosas propor ação direta de inconstitucionalidade e ação declaratória de constitucionalidade ao Supremo Tribunal Federal. Atualmente essa prerrogativa é restrita a chefes do Executivo e Legislativo federais e estaduais, [...] (PRANDI; CARNEIRO, 2018, p.17).

As argumentações que justificaram o voto ultrapassaram os itens de ordem administrativo para dar lugar a valorações morais, cuja “ameaça” seria inevitável se Dilma continuasse no cargo. Os deputados que votaram contra, argumentaram itens mais próximos à democracia e ao processo político (PRANDI, 2018).

Figura 25- Votações no impeachment 2016



Fonte: Globo⁵⁹

⁵⁹ <https://epoca.globo.com/ideias/noticia/2016/05/como-os-evangelicos-abençoaram-temer.html>

O resultado do impeachment teve votação quase em bloco por parte do segmento evangélico, já que do total de votantes que foram 189, deles 159 votaram a favor da saída da presidenta. Para Almeida (2018) as alusões a Deus nas votações revelaram o valor histórico-cultural-oficial do cristianismo para a simbologia nacional. Para boa parte dos evangélicos, Deus é o senhor da nação, e os homens abençoados devem ocupar posições de poder no Estado. Destaca-se a intervenção do senador Magno Malta em torno da família, do aborto e da maioria penal:

Eles [militantes dos direitos humanos] querem matar a família porque são ávidos por legalizar o aborto nesta terra. A família tradicional nada vale para eles. Redução da maioria, nem falar. Para eles, se um sujeito conseguir sobreviver a um aborto, pode matar, pode estuprar [sic], pode sequestrar porque até os dezessete anos estão protegidos. Educação quem dá é pai e mãe. Escola abre janela para o conhecimento [...] porque professor e professora, no máximo, têm obrigação de educar os seus filhos, e não os meus. Os meus educo eu [...] eles não querem família dentro desta participação. Mas é preciso chamar a família, o nascedouro de todas as coisas (ALMEIDA, 2018).

O processo tratou-se de uma questão multicausal que abrangeu não apenas pautas morais, mas a conjuntura político-religiosa do país em torno de disputa de valores, o auge do conservadorismo no econômico, aumento da repressão, linguagem violenta nas redes sociais e confronto entre matrizes religiosas, além da polarização na política partidária e rachadura de acordos programáticos.

A radicalização política desde o ano 2014 originou um realinhamento dos evangélicos em torno de posições de direita, com poucas exceções, ao ponto de que seus votos ajudaram a aprovar o impeachment. Pastores evangélicos acusam o PT como responsável pelas mudanças morais. Nesse aspecto, a direita evangélica se aproxima à tradição anticomunista católica, que desde os começos do século XX vinculava o perigo vermelho a ameaças morais contra a família e o matrimônio cristão. A diferença é que hoje os chamados desvios morais envolvem questões pouco presentes nos discursos conservadores do século anterior (MOTTA, 2017, p.4, tradução nossa).

Motta (2017) analisou o impeachment como um giro à direita protagonizado pelas igrejas evangélicas, tornando-se um grupo decisivo no jogo político. Nessa perspectiva, segundo o autor, embora existam variações de posição no espectro político mais próximo ao centro, as direitas poderiam se enquadrar em: conservadores que defendem a religião, família e moralidade; liberais em defesa do mercado; nacionalistas autoritários com discursos patrióticos contra as esquerdas e alguns com orientação fascista. O comunismo tem sido acionado pela

direita, buscando relacioná-lo com o Partido dos Trabalhadores, mobilizando temores que buscam combater o inimigo construído por segmentos políticos.

No Brasil apresentou-se um rápido crescimento do segmento evangélico, passando de 22,2% em 2010 a 31% em 2020. Na cidade de São Paulo, por exemplo, no último quarto de século os templos se multiplicaram cerca de cem por ano com amplo número de seguidores. Nesse panorama evidencia-se também certo comportamento secular com características tais como desfiliação, descrença e falta de prática religiosa, influenciadas por fatores demográficos, geográficos e culturais dos indivíduos. Mas, essa prática não é a prática mais usual, apesar da tendência de as pessoas se distanciarem das instituições religiosas.

Tabela 2- Número de evangélicos no Brasil

Ano	Milhões de evangélicos	%
2010	42,3	22,2
2013	49,5	26
2014	55,2	29
2017	51,4	27
2020	65,4	31

Fonte: Elaboração da autora com base nos dados do IBGE, Pew Research Center e Latinobarómetro e Datafolha

Tabela 3- Número de templos em São Paulo

Cidade	1995	2019
São Paulo	3.346	5.779

Fonte: elaboração da autora com base em dados da Folha⁶⁰

⁶⁰<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/09/sao-paulo-ganha-2433-novas-igrejas-em-25-anos-com-expansao-evangelica.shtml>

Tabela 4 - Número de seguidores de matriz cristã no Brasil

Igreja no Brasil	# seguidores (censo 2010)
Católica	123.280.172
Assembleia de Deus	12.314.410
Espírita	3.848.876
Batista	3.723.853
Congregação Cristã	2.289.634
Universal do Reino de Deus	1.873.243
Evangelho Quadrangular	1.808.389
Adventista do Sétimo Dia	1.561.071
Testemunhas de Jeová	1.393.208
Luterana	999.498

Fonte: Elaboração da autora com base em dados segundo o IBGE (2010)⁶¹

O conservadorismo e a ascensão da direita no poder, após o impeachment de Dilma no Brasil, obedecem a longos processos. A guinada política partidária desde 2016, segundo Alonso (2019) obedece à perspectiva progressista das instituições a partir da Constituição de 1988, mas isso está sendo cobrado com a reação a esses avanços. Conforme a autora, a esquerda nos anos 1980 trabalhou com o segmento católico na política, mas agora o trabalho de organização das pessoas é por conta dos neopentecostais.

A Marcha para Jesus mostrou o enraizamento de grupos conservadores que vem ocupando as ruas, através de grandes mobilizações, enquanto sua influência cresce nas instâncias governamentais. A formação de ideias que circulam em diversos grupos sociais também emerge dos *think tanks*. A essas circunstâncias se soma o fato de que não há processos sólidos de secularização e a laicidade se vê afetada, porque não se torna uma prioridade.

O ferimento à laicidade redundando na manutenção de antigos privilégios herdados e, mais recentemente, significam a garantia de privilégios para grupos religiosos emergentes (GABATZ, 2020). Os poderes públicos se viram acuados frente à força histórica e popular de

⁶¹ <https://www.bol.uol.com.br/listas/2015/09/15/25-maiores-grupos-religiosos-do-brasil.htm?mode=list&foto=10>

um determinado segmento religioso, decorrente de quatro séculos de catolicismo como religião oficial. Esses poderes são confrontados nas constantes disputas pelo poder.

Desse modo, no Brasil, a hegemonia religiosa representa poder político e a laicidade torna-se refém de um determinado governo, mais do que um programa contínuo do Estado. A laicidade nunca foi um valor nuclear da República brasileira e a forte presença de grupos pentecostais e carismáticos na política nacional tem um efeito secularizador e, ao mesmo tempo, dessecularizador, já que, por uma parte, contestam o monopólio da Igreja Católica e, por outra parte, disputam sua agência no Estado. Desse modo, a laicidade estatal no Brasil não dispõe de força normativa nem ascendência cultural para promover a secularização da sociedade e para assegurar sua própria reprodução (SOFIATI, 2015).

Um tema central na democracia são os direitos humanos que passaram a orientar a legislação brasileira a partir de 1988 no que diz respeito às diversas discriminações. A incorporação dos direitos humanos foi dada pela elaboração dos dois Programas Nacionais de Direitos Humanos, o primeiro em 1996 e o segundo em 2002. Porém, temas como a discriminação de minorias sexuais precisam se fortalecer ainda mais tanto desde a sociedade quanto nas instâncias legislativas, já que as situações envolvendo discriminação sexual são múltiplas.

A dinâmica das políticas de reconhecimento, embora fundamental para garantir novos direitos ou estender direitos já existentes a indivíduos e grupos que deles não podiam desfrutar, carrega o perigo de substancializar “problemas” em “personagens”. Para evitar tal perigo, um caminho interessante de reflexão – e, quem sabe, de atuação – pode ser o de buscar correlações entre temas aparentemente isolados, como a parceria civil, a união estável e o reconhecimento de paternidade através do DNA, uma vez que em todos os casos estão presentes a relação entre Estado/famílias/relações conjugais. Outro ponto a ser retomado diz respeito aos direitos sexuais como narrativas moralizantes. Se qualquer “direito” supõe a produção de idealizações e, desse modo, fabrica uma norma moralizante à qual se combinam e se contrapõem moralidades variadas, caberia pensar para o caso dos “direitos sexuais” que possibilidades morais estão sendo postas em curso. Para além de indicar o quanto a oposição a certos direitos em construção esbarra em constructos morais, de viés religioso ou não, como no caso da contracepção e do aborto ou da parceria civil, para ficar apenas com os casos mais polêmicos, é importante refletir também sobre os sujeitos morais que vão sendo positivados nessa trajetória, ou seja, evidenciar e desnaturalizar não apenas os discursos produzidos em oposição ao escopo dos “direitos sexuais”, mas também os que são criados em sua defesa (VIANNA; LACERDA, 2004, p. 115).

Nesse sentido, os autores referidos chamam a atenção sobre até que ponto os sujeitos de direitos são convertidos em sujeitos morais com base na relação entre norma e desvio, isto é, a produção de novos “normais” ou “perigosos”. Com relação a avanços em matéria de direitos

humanos, diversidade sexual e de gênero no Brasil, a lei proíbe que homens e mulheres optem pela esterilização voluntária se não tiverem 25 anos completos ou ao menos dois filhos vivos e o consentimento do cônjuge. A norma foi promulgada como uma regulamentação do artigo 226, inciso 7º da Constituição⁶² que trata do planejamento familiar como um direito do cidadão e um dever do Estado, mas, na prática, mesmo mulheres com mais de 25 anos esbarram em dificuldades, enquanto o aborto é restringido em alguns casos ou considerado crime com punição de um a três anos de detenção. No que diz respeito a avanços nos direitos LGBTQIA+, a partir dos anos 1990 suscitam interesse com a incorporação de ações de prevenção ao HIV e aids e se incluiu a categoria “homossexual” no I Plano Nacional de Direitos Humanos (1996). Nos anos 2004 cria-se o programa Brasil sem Homofobia, destinado a promover a cidadania de grupos não normativos, a partir da equiparação de direitos e do combate à violência e à discriminação.

Também se estabeleceram regulações como a que assegura o uso civil do “nome social” por pessoas trans. No âmbito da educação, ações articuladas entre o Ministério da Educação e outros ministérios, na segunda metade dos anos 2000, visaram na formação de professores em relação a gênero, sexualidade e questões étnico-raciais. Em 2011, houve o reconhecimento pelo Supremo Tribunal Federal (STF) da união homoafetiva estável como entidade familiar, garantindo a casais do mesmo sexo direitos até então restritos a casais heterossexuais, como herança, benefícios da previdência e inclusão como dependente em plano de saúde.

Ainda que tais avanços sejam importantes para o segmento LGBTQIA+ no país, a primeira metade da década de 2010 foi marcada pela morosidade da agenda de direitos dessa população no âmbito federal e pela intensificação dos investimentos na reversão de direitos, através de projetos de lei. A proteção desses direitos esteve ancorada no âmbito das Nações Unidas, mas fragilizam-se ao passo dos processos transnacionais de politização reativa das moralidades e do campo religioso.⁶³

As conquistas de direitos sexuais para populações historicamente marginalizadas, que timidamente foram se construindo no Brasil, terminaram sendo contestadas fortemente por lideranças conservadoras, que apesar de algumas vezes terem militado na esquerda partidária, desistiram do apoio a Dilma e ao PT, em geral, por serem afins a esse tipo de políticas públicas.

⁶² <https://www.dw.com/pt-br/o-poder-do-estado-sobre-os-direitos-reprodutivos-no-brasil/a-44445099>

⁶³ <https://www.unicamp.br/unicamp/ju/artigos/direitos-humanos/direitos-humanos-e-diversidade-sexual-e-de-genero-no-brasil-avancos-e>

Esse foi um dos fatos pelos quais a moral conservadora serviu de palanque para legitimar o impeachment, que no fundo teve diversos interesses e agentes envolvidos.

2.1 Mobilizações de rua

Um veículo de mobilização foi a Marcha para Jesus manifestando-se contra a corrupção e a defesa do Brasil, como mostra da rejeição ao PT e ao governo de Dilma. Desde 2013 o clima de insatisfação contornou as ruas em relação às instituições e à descrença nas organizações políticas tradicionais, recolocando as ruas como lugar de luta política. Em 2015, um milhão e 350 mil manifestantes tomaram as ruas das cidades brasileiras para protestar contra o governo de Dilma. Um ano depois, um novo protesto levou a três milhões de pessoas às ruas, para exigir o impeachment da Presidenta e a prisão de Lula, cujo alvo não era apenas o governo petista, mas a esquerda partidária e sindical, mobilizada com arengas como “O Brasil não será outra Venezuela”, “Minha bandeira nunca será vermelha” (TATAGIBA, 2018). As mobilizações de rua tiveram repercussão na escalada do conflito, embora não fosse a única arena, mas outorgou legitimidade à contestação do governo.

A campanha pelo impeachment foi construída em diferentes arenas institucionais e extra institucionais, no nexo entre política contestatória e institucional. “O êxito dos protestos pelo impeachment deve-se à conformação de uma base social antipetista, laboriosamente construída a partir de uma complexa relação entre dinâmicas de mobilização e dinâmicas eleitorais” (TATAGIBA, 2018, p. 116). Por sua parte, camadas de lideranças evangélicas também expressaram rejeição ao PT com discursos como erradicar o mal da política brasileira personificada neste partido, já que a associação da corrupção ao PT ofereceu um poderoso enquadramento simbólico para o conflito político.

Com o impeachment de 2016 se deteriorou a guinada progressista de inícios do século XXI na América do Sul. Porém, após esse ciclo a tendência política não se traduziu no começo de um período conservador politicamente estável e, nesse sentido, “novas e velhas direitas ganham eleições, mas não conseguem estabelecer uma nova hegemonia [...]enfrentando forte oposição das ruas” (SCHAVELZON, 2019)⁶⁴. As ruas, uma vez mais, se manifestaram como força social, no entanto, enfrentadas a uma ausência de líderes que pudessem encaminhar suas demandas e oferecer saídas articuladas em torno de um projeto conjunto diferente às promessas populistas de outrora.

⁶⁴ <https://brasil.elpais.com/opiniao/2019-12-07/a-razao-das-ruas-e-o-impasse-na-america-latina.html>

2.2 Impeachment, um dos calcanhares do presidencialismo?

A queda presidencial é uma figura no modelo presidencialista brasileiro, que suscita discussões em torno de seu uso. No Brasil, esse instituto foi adotado constitucionalmente a partir de 1891.⁶⁵ O primeiro impeachment, na história recente brasileira, foi o do ex-presidente Fernando Collor de Mello, afastado em 1992 por corrupção. Por sua parte, em 2016, Dilma foi condenada pela prática de crime de responsabilidade em razão da prática das chamadas pedaladas fiscais.

Nas quedas presidenciais, normalmente, os presidentes destituídos têm tendência a estarem pessoalmente implicados em escândalos, a seguirem políticas neoliberais, a não terem maioria no Congresso, além da presença ou ausência de protestos populares nas ruas, cujas mobilizações sociais afetam a estabilidade presidencial, especialmente quando ligadas ao ativismo legislativo (HOCHSTETLER, 2006). No caso de Dilma, embora ela não estivesse diretamente envolvida em escândalos, seu partido estava no epicentro de várias acusações sobre corrupção, o qual se juntou com os receios que historicamente a esquerda suscitou nos segmentos conservadores.

Foram atribuídas a ela privatizações e posturas neoliberais, além de não possuir apoio maciço no Legislativo. Vários segmentos insistem na desvirtuação do instituto da queda presidencial, alegando que foi usado para resolver conflitos partidários, em virtude da ausência do bom relacionamento com o Legislativo, que se intensificou após as eleições de 2014, somado às manifestações de rua cruciais nas quedas presidenciais.

Como mencionado anteriormente, a presidenta Dilma não contava com maioria no Congresso, as manifestações de rua contra suas políticas econômicas e acusada de crime de responsabilidade, foi o enquadramento necessário para uso do impeachment, que mostrou crise e instabilidade política. Os pedidos de queda presidencial, a uma presidenta eleita democraticamente, foram reforçados por grupos evangélicos com muito poder e influência política e social. Em decorrência do impeachment houve reacomodação de forças políticas nas eleições de 2018, com o ascenso do governo de direita.

⁶⁵ Sobre este tema ver o trabalho de Erika Cordeiro de Albuquerque dos Santos Silva Lima *Sistemas de governo: o presidencialismo no Brasil* https://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:nHcCSRs8fkJ:scholar.google.com/+caracteristicas+do+i+mpeachment+2016+brasil&hl=pt-BR&as_sdt=0,5

Capítulo V

O uso da moralidade religiosa

1. Campanha contra o plebiscito e agitação moral
 - 1.1 De ambientes escolares livres de discriminação às cartilhas de “promoção sexual”
 - 1.2 Dos acordos de paz ao “pacto cristão pela paz”
 - 1.3 Do enfoque de gênero à “ideologia de gênero”
 - 1.4 Do reconhecimento da diversidade às “famílias pela verdade”
 - 1.5 Do plebiscito à continua campanha contra os acordos
2. Campanha pró-impeachment e a “recuperação moral”
 - 2.1 Do projeto MEC ao “kit gay”
 - 2.2 Do apoio evangélico à retirada do governo Dilma
 - 2.3 Do púlpito às redes sociais: ativismo evangélico no twitter

No percurso deste capítulo apresentam-se discussões que elencam o tema do ativismo evangélico conservador mais do que um mero proselitismo, em virtude de que o uso da moralidade normativa religiosa, como pauta em entornos eleitorais, usa a diferença para legitimar ou deslegitimar processos políticos e configurar inimigos políticos, valendo-se de lugares democráticos para pautar valores antidemocráticos.

Abordar-se o estudo de caso da moralidade religiosa nos processos macropolíticos e de reconhecimento das lideranças evangélicas enquanto agentes que coadjuvam na redefinição de forças no Estado. Tendo em vista a complexidade e extensão de tais processos, o foco é abordar alguns momentos chave, procurando analisar o modo pelo qual diferentes categorias, tais como religião, gênero, moralidade, dentre outras, foram inseridas e operadas no debate sobre a religião pública, apontando para as formas como os agentes religiosos disputam e se articulam em torno das práticas políticas na Colômbia e no Brasil.

Apesar das divergências lógicas e particulares de cada país, reconsidera-se a importância em torno de pautas morais, com dispositivos como cartilhas alusivas à “ditadura homossexual”, que estabelecem o caminho de encontro entre um modo de agir religioso e o modo de agir do Estado, por parte do segmento pentecostal e neopentecostal. Seu escopo visa redefinir temas estruturais como direitos humanos e relações de forças, atreladas às direitas,

com os velhos discursos do comunismo ateu, da destruição dos valores e a defesa da família “natural” como eixos fundamentais de um projeto de unidade e de nação.

Este capítulo está dedicado ao registro imagético, como meio expressivo, com a finalidade de visualizar as formas de manifestação de lideranças evangélicas durante o plebiscito e o impeachment, de 2016. O intuito, além de mostrar as pautas de lideranças evangélicas e seus partidos políticos, ora próprios, ora em coalizão, é analisar a sincronia dessas mobilizações nos dois países e como ela se estende a diversas camadas, organizações religiosas e grupos conservadores.

Em um primeiro momento apresentam-se as fontes coletadas referentes à campanha do plebiscito colombiano por parte, especificamente, da pastora e senadora Claudia Rodríguez de Castellanos, bem como do partido MIRA, que, como já mencionado, a primeira se posicionou contra o plebiscito e o segundo a favor. No segundo momento se recupera a campanha e a votação evangélica no impeachment brasileiro, destacando o ativismo do pastor Marco Feliciano, Silas Malafaia, Eduardo Cunha e de certa forma, de Edir Macedo.

1. Campanha contra o plebiscito e a agitação moral

A narrativa da “ideologia de gênero” como ameaça às famílias e às crianças foram detonantes que chamaram a atenção de várias parcelas da população para se mobilizarem contra o plebiscito, cujo conteúdo foi apresentado pelas lideranças das maiores igrejas como o cavalo de Tróia, contra a implementação de reconhecimento e participação a segmentos considerados contra a lei divina.

i) De ambientes escolares livres de discriminação às cartilhas de “promoção sexual”

No meio à convulsão dos acordos de paz, em meados de 2016, e perante a proposta do governo *ambientes escolares libres de discriminación*, emergiu uma intensa campanha contra esse projeto, sendo chamado de cartilhas de promoção sexual. Essa iniciativa pretendia motivar nas escolas a reflexão sobre o assédio a estudantes com identidades não hegemônicas, a partir da morte do estudante Sérgio Urrego, dois anos atrás, cuja mãe relatou a pressão na escola por conta de sua identidade sexual. A campanha contra as “cartilhas” foi liderada por duas mulheres da política tradicional colombiana, uma evangélica e a outra católica, vindas das famílias mais

poderosas do país. De um lado estava Ángela Hernández, deputada da Assembleia Departamental de Santander, evangélica, e até então desconhecida no país. Do outro, María del Rosario Guerra de la Espriella, ex-ministra de uma das famílias políticas mais poderosas do departamento de Sucre, católica e senadora do Centro Democrático (EL TIEMPO, 2019).

“A polêmica se deu nas redes sociais quando começou a circular uma cartilha falsa em que apareciam imagens em quadrinhos, mostrando dois homens tendo relações sexuais”⁶⁶. O embate se estendeu até o Congresso, que responsabilizou à ministra de educação da época, Gina Parody, que em diversas oportunidades foi atacada por ser lésbica. A mobilização se centrou na “ideologia perversa que confunde às crianças” e contra o ministério da Educação. Essa campanha foi uma das primeiras iscas que chamou a atenção da população nesse 2016.

Figura 26- De ambientes escolares à cartilha de “promoção sexual”



Fonte: El Tiempo⁶⁷

Fonte: Revista Semana⁶⁸

A esse contexto se somou às prévias decisões do Tribunal Constitucional a favor do casamento e adoção por casais do mesmo sexo, o qual incomodou às lideranças evangélicas. Paralelamente, a advogada e política evangélica Vivian Morales liderou o referendo para modificar um artigo da Constituição, que visava que as crianças abandonadas só pudessem ser

⁶⁶ <https://www.eltiempo.com/datos/transnacionales-de-la-fe-de-la-ideologia-de-genero-a-las-movidas-politicas-400464>

⁶⁷ Id.

⁶⁸ <https://www.semana.com/nacion/articulo/las-cartillas-falsas-de-mineducacion-que-pusieron-en-alerta-a-los-padres-en-el-caribe/485105/>

adotadas por casais heterossexuais. O referendo passou pelo primeiro debate, mas não avançou nas posteriores instâncias legislativas.

Por sua parte, o governo através do Departamento Administrativo Nacional de Estadística, DANE, projetou fazer pesquisas nas escolas sobre casos de abuso sexual, mas alguns retores rejeitaram essa iniciativa o que obrigou ao governo a desistir desse trabalho⁶⁹. Outro vetor que somou nesse álgido panorama foi a declaração do jogador de futebol Daniel Torres contra as negociações e os acordos de paz por “estarem opostos à religião e afastados de Jesus Cristo”.

Figura 27- "Señor presidente, el centro de esta negociación no es Jesucristo"



Fonte: Revista Semana⁷⁰

Desse modo, paulatinamente foram se somando tanto pessoas quanto conteúdos em torno dos acordos, julgados por parcelas evangélicas como ideias sem Deus e, em decorrência disso, seriam acordos sem sucesso.

⁶⁹ <https://www.semana.com/nacion/articulo/cristianismo-se-suma-a-la-nueva-mesa-de-negociacion-de-los-acuerdos-de-paz-con-las-farc/498457/>

⁷⁰ <https://www.semana.com/nacion/articulo/daniel-torres-le-dice-a-juan-manuel-santos-que-el-centro-de-la-negociacion-no-es-jesucristo/495766/>

ii) Dos acordos de paz ao “pacto cristão pela paz”

Dado o desconforto que alguns pontos dos acordos geraram nas lideranças evangélicas, decidiram se reunir para criar um bloco de pressão, tanto no governo quanto na guerrilha, para mudar aqueles temas que para eles estavam em contrassenso de suas crenças e do “futuro” da nação colombiana. Para tal efeito, conformaram o “Pacto cristão pela paz” para manifestar suas preocupações e divergências em relação aos acordos.⁷¹

Figura 28- Pacto cristão pela paz



Fonte: <https://misionpaz.org/>

Lideranças como Claudia Rodríguez de Castellanos da MCI, que conduziram esse pacto pela paz, pediram também se reunir de forma independente com as FARC e com membros dos grupos LGBTQIA+ para não tratar, nos acordos, pontos sensíveis aos grupos religiosos, no que tange a pautas morais. Como contraparte, esses grupos pediram manter o enfoque de gênero nos acordos, por considerá-lo necessário para visibilizar os impactos diferenciados do conflito armado sobre mulheres, homens, lésbicas, gays, bissexuais e trans, em vista que foram diversas as vítimas e os assassinatos a homossexuais, como parte estratégica de controle territorial, para impor a autoridade “moral” do respectivo chefe guerrilheiro de determinado lugar de operação⁷². Na primeira reunião do Pacto participaram os pastores César Castellanos, Claudia Rodríguez de Castellanos, Eduardo Cañas, John Milton Rodríguez e Miguel Arrazola.

⁷¹ <https://misionpaz.org/>

⁷² <https://lasillavacia.com/historia/la-doble-cara-de-las-farc-con-los-cristianos-y-los-lgbti-58623>

A jornada começou com uma oração. Estamos empenhados em rezar pelo presidente Juan Manuel Santos e todos os ministros para que sua venda caia e eles percebam que só ouviram as FARC. É por causa de coisas como essas que estou convencida de que os pastores devem participar da política. Eu fiz. A política deve ser cristianizada porque se aproximam coisas como a Reforma Tributária, a qual ignora às igrejas. Se o Sim tivesse vencido, eles teriam substituído a Constituição e a família teria sido eliminada. Mas já perdoei o Santos, disse a pastora Claudia Rodríguez Castellanos.

Parecia impossível para o NÃO vencer o Sim, assim como parecia impossível para Davi derrotar Golias (...) Mas Deus é sempre o vencedor, disse o pastor John Milton Rodríguez.

Não queremos a participação na política daqueles que cometeram crimes contra a humanidade. Queremos que quando falam de gênero, se refiram apenas a homens e mulheres. Que reconheçam a igreja cristã como agente do bem comum. Pedimos um único censo para cristãos e pastores vítimas de violência. Que as escolas sejam livres sem imposição da ideologia de gênero. Queremos que as FARC devolvam as crianças. Que se impeça a desapropriação arbitrária de terras, para isso devem aplicar a Lei de Restituição de Terras, disse.

Deus está falando com esses líderes que vão nos representar, ele dá poder a eles (...) vamos todos colocar as mãos neles. Todos sabemos que o acordo de Havana foi acertado com feitiçaria, *santeria*. Fora o comunismo, fora o inimigo, decretamos o julgamento do Deus Santíssimo contra os filhos do comunismo, as FARC, o ELN, Juco, o Partido Comunista Colombiano, o Polo Democrático e aqueles que perverteram o desígnio de justiça do rei. Foi o que o pastor disse depois⁷³.

Da reunião dos pastores saíram oito exigências apresentadas no Ministério do Interior, condensando a pauta da família, das vítimas cristãs, o direito de educar os filhos, a liberdade de cultos, a não estigmatização religiosa, a justiça transicional, a propriedade privada, a “ideologia de gênero” e a participação política cristã em igualdade de condições. As petições das lideranças evangélicas foram amplas, atingindo variados tópicos:

1. A família: os pastores pediram que se estabeleceria nos acordos o conceito de família compreendido como diz a Constituição, isto é, “a união de um homem e uma mulher”⁷⁴. Propuseram que esse conceito estivesse integrado em todo o acordo, considerando a família como a principal vítima do conflito armado.

2. Vítimas cristãs: para os pastores era necessário o reconhecimento individual e coletivo de líderes e igrejas cristãs como vítimas do conflito armado nos acordos, argumentando a invisibilidade das comunidades religiosas durante as décadas de violência na Colômbia, o deslocamento de seus territórios e os assassinatos de pastores. “Houve muitos colombianos que morreram por serem cristãos”⁷⁵

⁷³ <https://www.semana.com/nacion/articulo/las-ochos-peticiones-de-los-pastores-que-votaron-no-en-el-plebiscito/499219/>

⁷⁴ Id.

⁷⁵ Ibid.

3. Direito de educar as crianças: os pastores pediram o direito de as famílias educarem as crianças de acordo com seus princípios e valores. Lembraram o episódio das “cartilhas de educação sexual” que o ministério da Educação preparou em conjunto com as Nações Unidas e exigiram autonomia das instituições de ensino para ensinar suas crenças⁷⁶

4. Liberdade de culto e não estigmatização religiosa: para os pastores, os acordos de paz deixaram em risco a liberdade religiosa, porque consideravam que ao falar de proibição à discriminação, nos textos dos acordos, isso podia ser entendido amplamente como uma proibição para as igrejas se manifestarem contra temas como o casamento gay. Argumentaram que, de acordo a suas convicções e leitura das passagens bíblicas, o casamento gay é 'sodomização'. “Nós os respeitamos, mas não vamos aceitar o casamento entre pessoas do mesmo sexo em nossas igrejas. Muito menos que nos levem para a cadeia por falar assim”⁷⁷, disse um dos pastores.

5. Justiça de transição: algumas igrejas não concordaram com os benefícios que a jurisdição especial para a paz deu aos guerrilheiros. Outras lideranças consideraram que esse ponto da justiça de transição não abordou o enfoque de perdão do cristianismo.

6. Propriedade privada: uma vez mais, os pastores capitalizaram as negociações para defender a propriedade privada e manifestar sua preocupação com os bens das igrejas. “As FARC têm Chávez como uma pessoa exemplar, o que nos leva a pensar que o que aconteceu na Venezuela pode acontecer na Colômbia. Queremos que fique muito claro no Acordo de Paz que o direito à propriedade privada é respeitado. Não para proteger os grandes *gamonales*, mas porque cada homem e cada mulher têm direito à sua terra”⁷⁸.

7. “Ideologia de gênero”: propuseram a eliminação das expressões identidade de gênero diversa e orientação sexual diversa nos acordos. Os pastores disseram concordar com o fato de as mulheres terem uma abordagem diferenciada, que as proteja, especialmente, por serem as principais vítimas da guerra, porém, asseguraram que isso acabaria por levar à “ideologia de gênero”.

⁷⁶ <https://www.semana.com/nacion/articulo/las-ochos-peticiones-de-los-pastores-que-votaron-no-en-el-plebiscito/499219/>

⁷⁷ Id.

⁷⁸ Ibid.

8. Participação política em igualdade de condições: os pastores e igrejas não concordaram que os guerrilheiros entraram imediatamente na política e reivindicaram sua participação como cristãos na política em condições iguais.

iii) Do enfoque de gênero à “ideologia de gênero”

O enfoque de gênero foi contemplado dentro dos acordos dada a multiplicidade de vítimas e como um passo para o reconhecimento e a democratização de direitos. Porém, essa abordagem desembocou em ampla campanha contra o que foi considerado para as maiores lideranças evangélicas como a implementação da “ideologia de gênero” nos acordos. Desse modo, conseguiram sensibilizar e mobilizar várias camadas contra a aprovação do plebiscito, com a ideia de frear a ameaça que isso significava para o país. Assim, o fracasso do plebiscito significou uma conquista para tais lideranças que encabeçadas pela MCI se empenharam durante a campanha pelo Não em deslegitimar as negociações de paz. O enfoque de gênero foi apresentado pelos oponentes dos acordos e pelas lideranças evangélicas como “promoção à homossexualidade, o qual desatou uma onda explosiva entre as igrejas”⁷⁹.

Nunca tinha visto tantas mensagens, explícitas de discriminação e de linchamento a um gay. Foi muito doloroso. Colocou em evidência a fragilidade cultural e política dos direitos que temos ganhado na Constituição e as Cortes. As cartilhas foram apenas uma escusa e um detonante para assustar aos pais de família (Claudia López, atual prefeita de Bogotá, tradução nossa)⁸⁰.

A estratégia do Não é como a de Pinochet. A estratégia do Sim é esperançosa. A do Não é do medo. No plebiscito chileno, o Não do pinochetismo tinha uma campanha política semelhante à de Uribe. A campanha chilena do plebiscito no ano 1988, o Não, que era o Não a Pinochet, decidiu fazer uma campanha alegre, de esperança. Pinochet tinha uma campanha de medo, semelhante à do Centro Democrático, do medo ao comunismo dizendo que o comunismo, chega outra vez após Allende⁸¹.

As redes sociais tiveram destaque durante a campanha pelo Não ao plebiscito. Os meios tecnológicos e as redes sociais mudam o ecossistema da informação política com diversos canais e rapidez informativa. O incremento exponencial de acesso à internet, o aumento de

⁷⁹ Revista Semana, outubro 29 de 2016.

⁸⁰ <https://lasillavacia.com/la-leccion-de-las-cartillas-de-gina-para-la-comunidad-lgbti-57575>

⁸¹ <https://lasillavacia.com/silla-llena/red-lider/historia/la-estrategia-del-no-es-como-la-de-pinochet-miguel-silva-58037>

telefones móveis e de canais como WhatsApp modificaram substancialmente a forma de consumo de informação diária e a forma de fazer política. Os grupos evangélicos estão imersos no uso de tecnologias, que acionam de forma permanente em entornos eleitorais para ter maior cobertura.

A imagem do pastor carismático, ataviado de terno e gravata, que se dirige através da televisão ou da rádio, se combina com a emergência de jovens pastores, *millenials*, expertos no gerenciamento de redes digitais. Com linguagem mais direta e informal conseguem chegar a outras faixas etárias, para promover outros jovens a fazer parte de sua comunidade e que desenvolvam uma identidade coletiva. Nas igrejas evangélicas, as telecomunicações são centrais na construção de seu capital simbólico e seu poder político, que cria uma ligação “direta” sem intermediários.

A senadora e pastora da MCI, Claudia Rodriguez, através de um vídeo intitulado *Comunicado sobre el nuevo acuerdo de paz* postado na plataforma digital YouTube enfatizou seu posicionamento com relação aos acordos pela paz:

Novamente o governo não cumpre ao apresentar um acordo definitivo sem apresentar balance das propostas dialogadas. Continuam as dúvidas sobre o tema de enfoque de gênero. Se a linguagem de enfoque persiste que seja para falar dos direitos das mulheres e se sugere usar enfoque de direitos. Além, a liberdade de cultos mencionada nos acordos não é nova, nem compete ao governo, nem às FARC, já que é uma garantia constitucional da que gozam os cristãos desde 1991⁸²

Porém, algumas igrejas pentecostais colombianas se reuniram com o governo para se posicionar favoravelmente ao plebiscito, pedindo a participação transversal do enfoque de gênero, mas insistindo na revisão desse termo para não ameaçar a família e para incluir à igreja dentro das pedagogias dos acordos.

Perante a abrangência e o impacto na difusão da “ideologia de gênero” nos acordos, o governo teve que publicamente oferecer declarações assegurando que não promoveria tal ideologia, mas rejeitou qualquer tipo de discriminação e convidou ao debate sobre ambientes livres de violências nas escolas.

⁸² https://www.youtube.com/watch?v=i09FoWqaGUo&ab_channel=InformativoMega
“Tradução nossa”

Figura 29- Declarações do (ex)presidente Santos



Fonte: Red+notícias⁸³

A agitação nacional em torno da ameaça da “ideologia de gênero” nos acordos suscitou controvérsias e estendeu-se ao âmbito internacional com manchetes como a do *The New York Times*⁸⁴ com relação à reação da oposição aos acordos:

⁸³ https://www.youtube.com/watch?v=CIIAwuegF8s&ab_channel=REDM%C3%81SNoticias

⁸⁴ https://www.nytimes.com/2016/10/09/world/americas/colombian-opposition-to-peace-deal-feeds-off-gay-rights-backlash.html?emc=edit_th_20161009&nl=todayshdlines&nid=633333&referer=

Colombian Opposition to Peace Deal Feeds Off Gay Rights Backlash



Desse modo, enquanto a mídia internacional falava sobre o assunto e o governo nacional dava explicações públicas, a campanha sobre o risco da “ideologia de gênero” tomou maior força e dimensão nas ruas, como se mostra na sequência:

Figura 30- Marchas de rua contra a "ideologia de gênero"



Fonte: MUELLE, 2017, p.188⁸⁵



Fonte: Revista Semana⁸⁶

⁸⁵ <https://www.scielo.br/pdf/sess/n27/1984-6487-sess-27-172.pdf>

⁸⁶ <https://www.semana.com/nacion/articulo/ideologia-de-genero-una-estrategia-para-ganar-adeptos-por-el-no-al-plebiscito/488260/>



Fonte: Revista Semana⁸⁷

Enquanto isso, a pastora da MCI continuava replicando, mediante redes sociais, a petição de substituir o termo gênero nos acordos, com o seguinte discurso:

Solicitamos novamente que, para reconhecer e reivindicar a mulher vítima do conflito, seja incluído o conceito de abordagem dos direitos das mulheres em vez de uma abordagem de gênero⁸⁸.

Figura 31- Claudia Rodríguez e o enfoque de gênero

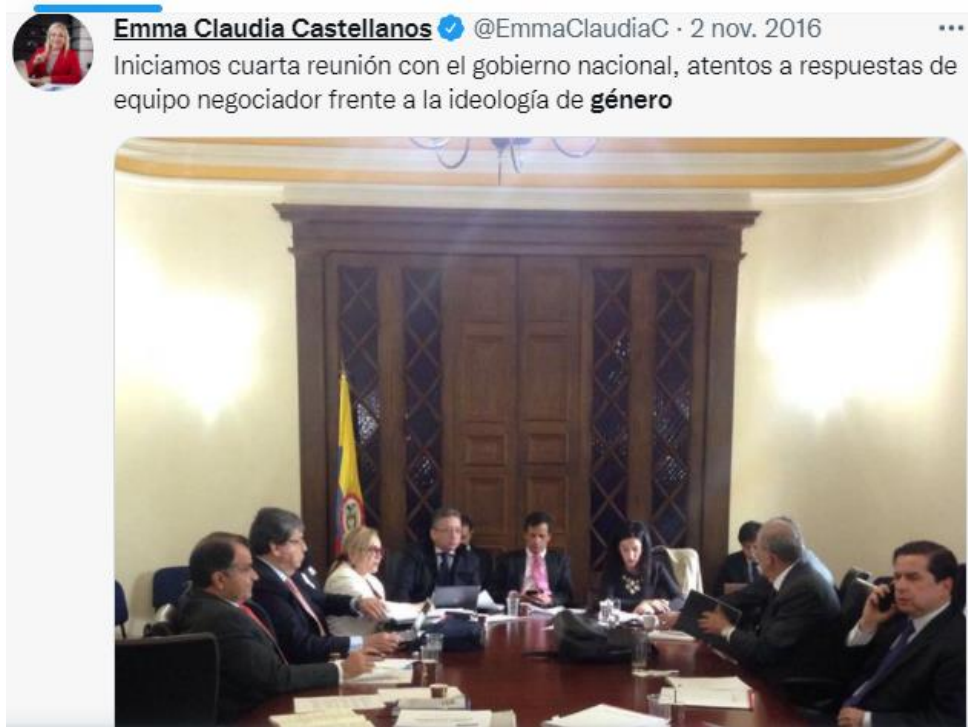


Fonte: Twitter

⁸⁷ <https://www.semana.com/nacion/articulo/nuevo-acuerdo-de-paz-la-ideologia-de-generoe/505348/>

⁸⁸ [https://twitter.com/search?q=g%C3%A9nero%20\(from%3AEmmaClaudiaC\)&src=typed_query](https://twitter.com/search?q=g%C3%A9nero%20(from%3AEmmaClaudiaC)&src=typed_query)

As petições da senadora e pastora, junto com outras lideranças evangélicas, também foram encaminhadas direta e formalmente ao governo:



Fonte: Twitter⁸⁹



Fonte: Twitter⁹⁰

O discurso por parte da pastora sobre a “ideologia de gênero” continuo sendo replicado em suas redes sociais:

⁸⁹ Id.

⁹⁰ Id.



Fonte: Twitter ⁹¹

A “ideologia de gênero” “é um objeto difícil de definir, pois seu significado é vago e mutável. Seu referente é aberto, portanto, está pronto para ser esvaziado e preenchido conforme o contexto de sua implantação, e nisso reside grande parte de sua eficácia” (RONDÓN, 2017, p.132, tradução nossa). A moralização da política é um fenômeno global que implica circuitos de produção, circulação e apropriação de normas e valores, bem como sensibilidades e emoções (RONDON, 2017).

Em síntese, Claudia Rodríguez e demais pastores e representantes mais destacados do Não (Héctor Pardo, Eduardo Cañas e John Milton Rodríguez) apelaram a todos os meios para que suas exigências em torno de tirar o termo gênero dos acordos fosse contemplado. Conseguiram mobilizar variados segmentos conservadores ao nível nacional, juntando-se à campanha já empreendida contra Santos por parte de Álvaro Uribe Vélez.

iv) A contraparte durante o plebiscito

Por sua parte, o partido político MIRA, que surgiu a partir da igreja IDMJI, se posicionou favorável ao cumprimento do enfoque de gênero estabelecido nos acordos de paz, para o qual o senador e presidente desse partido na época, Carlos Alberto Baena, fez uma

⁹¹ [https://twitter.com/search?q=g%C3%A9nero%20\(from%3AEmmaClaudiaC\)&src=typed_query](https://twitter.com/search?q=g%C3%A9nero%20(from%3AEmmaClaudiaC)&src=typed_query)

proposta para corrigir o mal-entendido termo gênero, indicando que este atinge não apenas homens e mulheres, mas também à comunidade LGBTQIA+. Portanto, a IDMJI e o MIRA apoiaram as negociações entre o governo e as FARC-EP em 2016. O partido se posicionou contra as exclusões que geram violências. Uma das pedagogias desenhadas pelo MIRA foi informar aos colombianos no exterior através de encontros e colóquios intitulados: *Proceso de paz en Colombia acuerdos y retos; Miradas sobre la paz; La migración colombiana y su marco legal*.

O partido defendeu o que considerou as cinco razões para votar Sim ao plebiscito: defesa da vida, reforma rural, participação da mulher, liberdade religiosa e atenção e reparação às vítimas. A congressista do MIRA, Ana Paola Agudelo, solicitou diretamente ao presidente Juan Manuel Santos apoio às vítimas no exterior, com o qual essa igreja e seu partido político tomaram distância da MCI e outras das maiores igrejas, com relação ao embate do gênero, para defender a diversidade e a não discriminação.

Figura 32- Representante de MIRA e o presidente Santos durante as negociações de paz



Fonte. Acervo MIRA⁹²

⁹² <https://partidomira.com/congresista-agudelo-solicita-al-presidente-santos-apoyo-victimas-exterior-reitera-compromiso-la-paz/>

Figura 33- Foro de apresentação dos acordos de paz pelo MIRA



Fonte: Acervo MIRA⁹³

A representante do MIRA, Paola Agudelo, participou na mesa de trabalho do foro para apoiar os diálogos e expor a questão da migração e sua relação com o Estado, nos arcabouços do processo de paz em 2016. Também através do presidente da época desse partido, Carlos Alberto Baena, insistiu nos esclarecimentos à população sobre as negociações em Havana e a importância de socializar as informações. Desse modo, MIRA através de campanhas pedagógicas e socialização de seus posicionamentos, mediante imprensa escrita, informou a seus crentes e a sua base eleitoral sobre as negociações. Assim, MIRA apostou pela reconciliação argumentando valores religiosos e cidadãos na construção da paz como questão estrutural para o país. Enquanto MIRA socializava as vantagens dos acordos, a MCI e demais pastores se mobilizaram nas plataformas digitais com sua campanha pelo Não.

Figura 34- MIRA perante o enfoque de gênero



Fonte: Twitter⁹⁴

⁹³ <https://partidomira.com/congresista-agudelo-presente-foro-victimas-migracion-paz-colombia-desde-ginebra/>

⁹⁴ [https://twitter.com/search?q=genero%20\(from%3Abaena\)&src=typed_query](https://twitter.com/search?q=genero%20(from%3Abaena)&src=typed_query)

Figura 35- Apoyo de MIRA a plebiscito



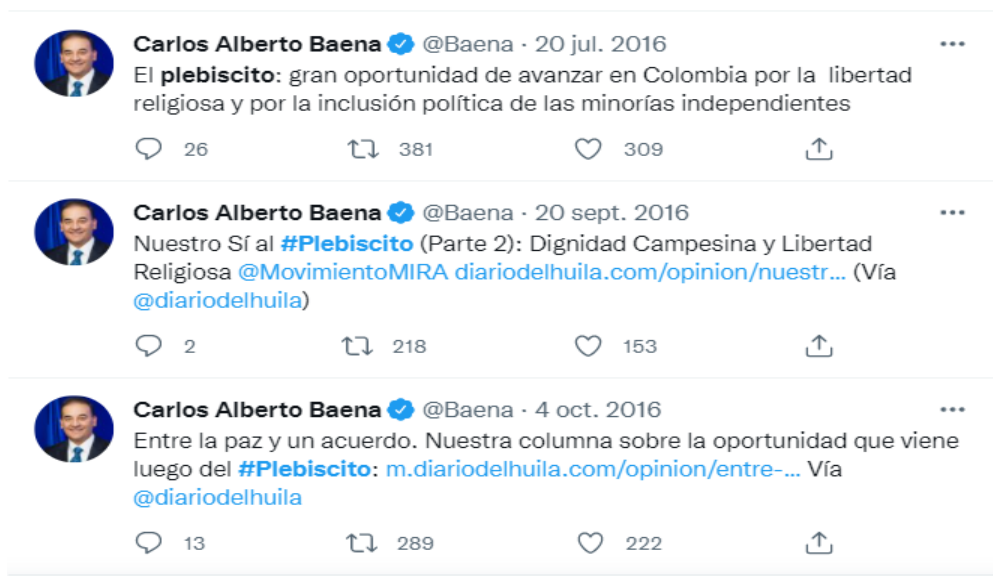
Fonte: Twitter⁹⁵



Fonte: Twitter⁹⁶

⁹⁵ [https://twitter.com/search?f=top&q=plebiscito%20\(from%3Abaena\)&src=typed_query](https://twitter.com/search?f=top&q=plebiscito%20(from%3Abaena)&src=typed_query)

⁹⁶ Id.



Fonte: Twitter⁹⁷



Fonte: Twitter⁹⁸

⁹⁷ [https://twitter.com/search?f=top&q=plebiscito%20\(from%3Abaena\)&src=typed_query](https://twitter.com/search?f=top&q=plebiscito%20(from%3Abaena)&src=typed_query)

⁹⁸ Id.



Versus

Acuerdos de La Habana Vs. Reforma Política

Importantes decisiones se toman hoy en el marco de una Colombia que busca la finalización del conflicto armado y que, además, acaba de salir de un proceso electoral que puso en evidencia las grandes debilidades del Sistema.

Por un lado, se debate en el Congreso la Reforma constitucional de "equilibrio de poderes", promovida por el Gobierno Nacional, y, por otro, se negocian en La Habana las condiciones para un escenario de posconflicto, incluyendo la participación política de los miembros de las Farc, después de la referendación del acuerdo de paz.

Si bien son dos espacios distintos, se esperaba que haya una correspondencia entre el borrador aprobado y la propuesta de reforma, pues, en última instancia, es la democracia el centro del debate. Sin embargo, el cuerpo de los documentos dan cuenta de la existencia

de puntos contradictorios, incluso, irreconciliables.

Mientras que el Gobierno ha propuesto mantener el umbral del 3% en su reforma, paralelamente se ha comprometido con las Farc a eliminar esta figura como requisito para obtener y conservar la personería jurídica de Partidos y Movimientos Políticos. De otra parte, cuando en el borrador se financia una cultura participativa en el país, fundamentada en la pedagogía, sin desconocer el pluralismo político, el Gobierno ha mantenido un silencio permisivo frente al voto obligatorio incluido en la reforma, que sube la barrera para tener la personería jurídica de 355.935 votos a 886.722, lo que supone un crecimiento cercano al 300%.

Por eso, hemos propuesto que haya un periodo de transición para implementar esta iniciativa, además de replan-

tear la posibilidad de bajar el umbral, y no contar los votos en blanco para estos efectos, con el fin de no lesionar la democracia al cerrar las puertas a grupos minoritarios pero significativos en Colombia.

Y por último, mientras que el borrador promueve la igualdad de condiciones en la competencia política, la reforma que se debate en el Congreso, contempla la circunscripción mixta de Senado que, realmente, redunda en beneficios para las mayorías que tradicionalmente han ostentado el poder político en las regiones.

Así que, resulta pertinente preguntarse ¿Por qué, a este punto de las negociaciones de paz, las iniciativas legislativas que se están impulsando en el país, son tan distintas y contradictorias con los acuerdos a los que se está llegando en La Habana? ¿Cuál es la intención verdadera del Gobierno Nacional?

Versus

Legitimidad ciudadana y el proceso de paz



Carlos Alberto Baena López

Los avances logrados en medio de las negociaciones en La Habana convierten en imperativo, analizar y garantizar que los fundamentos de esa Paz que se está construyendo, sean lo suficientemente fuertes y estables. Para esto, es apremiante que los acuerdos y las decisiones tomadas dentro de este marco de diálogos, se revistan de legitimidad, en todo sentido.

La legitimidad, desde una primera perspectiva, hace referencia a su componente jurídico, el cual requiere de la atención y cumplimiento de los convenios y recomendaciones en materia de derechos humanos. Una segunda dimensión de aquella, se enmarca dentro del reconocimiento, apoyo y aceptación de los colombianos a las condiciones de la fina-

lización del conflicto. Es decir: una legitimidad ciudadana.

En ese sentido, es importante que el Gobierno Nacional y el equipo negociador tengan el compromiso de armonizar los acuerdos con las recomendaciones y la jurisprudencia de organismos internacionales. Precisamente esta semana, el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos solicitó que el Estado dirija los mecanismos de Justicia Transicional a la protección integral de las víctimas. Por lo tanto, considero incompatibles las leyes de amnistía y perdones totales que favorecen a quienes hayan cometido delitos de lesa humanidad y crímenes de guerra.

La omisión de estos estándares pueden poner en peligro la paz alcanzada, pues órganos como la Corte Interamericana de Derechos Humanos tienen la facultad de derogar las leyes internas que surjan de los acuerdos, y que no subyuguen debidamente

los derechos de las personas, como en efecto ocurrió en el caso El Mozote vs. El Salvador, en 2012.

Dentro de este contexto, la Comisión Asesora para la Paz juega un importante papel pues está llamada a recoger las diferentes posturas y perspectivas del posconflicto, y articularlas a las negociaciones que se llevan a cabo en La Habana. Si el proceso de paz logra la participación y representación de las comunidades, incluso las minoritarias, la legitimidad ciudadana será más fácil de alcanzar.

Los colombianos merecemos una paz que reintegre a las víctimas, que garantice la justicia, que logre sanar las heridas del pasado y permita reconciliar a un país, que por más de cincuenta años, ha tenido que padecer el conflicto armado. Desde ya se deben crear las bases firmes para que no sólo esta generación, sino también las venideras, puedan crecer en una Colombia de Paz.

Fonte: Acervo MIRA⁹⁹

Versus

La paz en el horizonte. Parte I

Carlos Alberto Baena López

Durante la semana anterior, el doctor Juan Manuel Santos invitó a todos los partidos y movimientos políticos que actualmente tienen Senadores o Representantes a la Cámara, a una reunión en la Presidencia de la República.

Uno de los temas que se abordaron, fue solicitarle formalmente al Consejo de Seguridad de la ONU, una Misión Especial de Verificación al cese al fuego y a la dejación de las armas. Creemos que esta medida, según como fue planteada por el Gobierno Nacional ayudará en el proceso que se adelanta con las FARC. Bajo esas circunstancias, no es de extrañar que el Movimiento MIRA hiciera presencia en tal encuentro.

Sin embargo, ni nuestra concepción de la Paz, ni nuestro trabajo por la Paz, es producto de una estrategia coyuntural. Mucho menos supone un "viraje" en los propósitos del Movimiento. Por el contrario, es muy larga nuestra trayectoria de hechos, palabras y esfuerzos por lograr la Paz como proyecto de vida individual y colectivo.

Consideramos que existen tres ejes para alcanzar la Paz: Respeto y Acciones Afirmativas por la Libertad Religiosa; Participación política de las minorías; y el acompañamiento estructural a las víctimas, incluidas las que residen en el Exterior. Esta será la primera de tres entregas sobre cada uno de estos conceptos fundamentales e incluyentes.

De firmarse el Acuerdo en La Habana, sabemos que la Paz no llegará al día siguiente tocando a nuestra puerta. El camino para alcanzarla, tampoco se compone exclusivamente de reformas agrarias, económicas o sociales.

La Paz debe construirla cada persona interiormente, rechazando la discriminación, viviendo la Convivencia con Respeto. Es allí donde la Libertad Religiosa, en su papel trascendente, le facilita al individuo el desarrollo de su propia espiritualidad, en un marco de principios y valores universalmente aceptados. Hablamos de la Renovación Absoluta que parte del ser, y que defendemos desde hace décadas.

Un Estado garantista promueve esta Libertad; no empobreciéndola bajo el manto de simple tolerancia, sino reconociéndole su importancia en la dimensión espiritual; y trabaja por Ella.

La Libertad Religiosa aporta a la construcción de una Cultura de Paz sólida y consistente, saliendo de las normas, para pasar a los Acuerdos Programáticos, a los Programas de Gobierno, a los Planes de Desarrollo, para que así se dé esa integración de Estado y cada ciudadano. ¿Por qué? Porque la verdadera paz se consigue en el corazón de cada colombiano.

Fonte: Acervo MIRA¹⁰⁰

As anteriores imagens evidenciam o apoio e campanhas do MIRA a favor do plebiscito. Porém, apesar desse apoio e da pedagogia que desenvolveu na época para clarificar o enfoque de gênero e advogar pelo respeito e a importância das negociações para o futuro do país,

⁹⁹ <https://partidomira.com/legitimidad-ciudadana-y-el-proceso-de-paz-por-carlos-alberto-baena-lopez/>

¹⁰⁰ <http://movimientomira.com/wp-content/uploads/2016/01/diariomira0126pag19.jpg>

posteriormente esse posicionamento ficou ambíguo, quando em 2018 se uniu em coalizão partidária com o Centro Democrático, partido que fez campanha contra o plebiscito pela paz.

Figura 36- Apoio de MIRA ao Centro Democrático



Fonte: El Tiempo¹⁰¹

Mas, o porquê dessa mudança? Nas eleições de 2018 a importância não foi a pauta moral, mas a defesa dos interesses da igreja IDMJI e do MIRA, já que previamente, em 2014, passaram por fortes escândalos acusados de discriminação ao interior da igreja, cuja defesa e proteção não veio do governo Santos, em vista que o presidente se posicionou contra a discriminação. Portanto, os líderes religiosos se sentiram injustiçados durante esse governo. Além disso, o MIRA tinha empreendido também em 2014 um processo judicial pelo recorte de três vagas no Legislativo, por erro na contagem de votos, processo que em 2018 foi favorável ao MIRA. Nesse sentido, foi um período convulsionado para a igreja e seu partido que, no final, não se sentiu respaldado pelo governo Santos, apesar de o partido ter respaldado os acordos de paz. Assim que, posteriormente, encontrou no Centro Democrático a prestação de garantias que segundo eles precisavam.

¹⁰¹ <https://www.eltiempo.com/datos/la-carismatica-mayoria-moral-colombiana-387328>

Crece escándalo del Mira por discriminación y apoyo a compra de votos

Presidente Juan M. Santos intervino en la controversia y afirmó que "no hay derecho a discriminar".

notitle

Compartir

Comentar

Guardar

Reportar

Por: REDACCIÓN POLÍTICA | 16 de enero 2014, 07:59 p. m.

Ponte al día

EL TIEMPO Boletines

Red de la mejor información

Fonte: El Tiempo¹⁰²

Esse tipo de propaganda perante a controvérsia de discriminação ao interior da IDMJI, e o não respaldo pelo presidente Santos, fez com que sua virada política se expressara nas eleições presidenciais de 2018, a favor do candidato de direita que fez campanha contra os acordos.

v) Do reconhecimento da diversidade às “famílias pela verdade”

O conteúdo dos acordos continha uma proposta de inclusão, diversidade e democratização de direitos, perante a qual lideranças evangélicas e políticos conservadores de direita se manifestaram contra. A campanha pela defesa da família visou mostrar como as negociações de paz representavam um instrumento de fragilização dos princípios cristãos. Nas declarações públicas que o presidente deu para assegurar que os acordos não pretendiam nem ideologias, nem destruir a família, destacou: “vamos rever isso, vamos tirar tudo aquilo que ameaça a família, que ameaça às igrejas e vamos buscar uma frase, uma palavra, que não amedronte os crentes”¹⁰³.

¹⁰² <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-13371695>

¹⁰³ <http://www.ihu.unisinos.br/185-noticias/noticias-2016/560979-colombia-o-papel-das-igrejas-evangelicas-na-vitoria-do-nao-no-plebiscito>

Destaca-se que as petições dos evangélicos foram ouvidas pelo governo, as quais expressaram diretamente suas convicções de mundo, considerando o quanto elas eram afetadas com as pautas promovidas nos acordos. Essa questão tem a ver com a permanente proximidade das igrejas aos governos e o capital eleitoral que representam, além de serem garantidas pelo Estado, no seu exercício democrático e sem cláusulas de tradução, contrário àquilo que sugere a proposta habermassiana sobre a razão pública, que os obrigue a transferir suas petições, argumentos, cosmovisões religiosas e morais a uma linguagem secular na esfera pública política.

A seguinte abordagem nos acordos foi motivo de risco para as lideranças evangélicas:

- “Que a implementação se faça tendo em conta a diversidade de gênero, étnica e cultural, que se adotem medidas para as populações e os coletivos mais humildes e mais vulneráveis, em especial as crianças, as mulheres, as pessoas em condição de incapacidade e as vítimas; e em especial por um mesmo enfoque territorial”.
- “Que se promova a igualdade de gênero mediante a adoção de medidas específicas para garantir que mulheres e homens participem e se beneficiem em pé de igualdade da implementação deste Acordo”.
- “Reconhecer e ter em conta as necessidades, características e particularidades econômicas, culturais e sociais dos territórios e das comunidades rurais – crianças, mulheres e homens, incluindo pessoas com orientação sexual e identidade de gênero diversa – e garantir a sustentabilidade socioambiental”¹⁰⁴.

Nessa mobilização foram importantes as clivagens políticas. No caso de Claudia Rodríguez da MCI trabalharam conjuntamente com o partido político de direita o Centro Democrático na campanha contra o plebiscito. A afinidade ideológica entre eles se baseou na defesa da família tradicional como primeira rede de apoio do Estado e evitar seu deterioro social e sua destruição. As coalizões partidárias da MCI têm sido com vários partidos políticos de direita, especialmente com o ex-presidente Álvaro Uribe Vélez.

Figura 37- Clivagens político partidárias da MCI

¹⁰⁴ Ibid.



Fonte: Jornal “La Silla Vacía”¹⁰⁵

A campanha pelo Não teve sucesso no sentido que conseguiu mobilizar vários segmentos da população, unidos pelo solo fértil do conservadorismo. Desse modo, a derrota do plebiscito foi vinculada à justiça divina por parte dos evangélicos que lideraram a campanha.

Figura 38- "Ganamos, de Deus ninguém se burla"

“Ganamos, ganamos, de Dios nadie se burla... gobernantes”

Estas fueron las palabras del controvertido pastor de la iglesia Ríos de Vida que salió a cobrar el triunfo del No.

3/10/2016



Fonte: Revista Semana

¹⁰⁵ <https://lasillavacia.com/con-claudia-rodriguez-vargas-lleras-da-otro-paso-la-derecha-63857>

Sem Deus não podem legislar, governantes, o povo não engole inteiro, você tem que entender que quando Deus está do seu lado você vai vencer, Colômbia é a terra do Espírito Santo, Colômbia acredita em Jesus Cristo¹⁰⁶

Antes e após o plebiscito, as marchas pela defesa da família e das crianças se originaram em todo o território nacional, avivadas pelos discursos de evangélicos, como Claudia Rodríguez, e desde as redes sociais de políticos conservadores, como foi o caso do automeado vereador da família, Marco Fidel Ramírez, que associou ateísmo, comunismo, destruição da família com a guerrilha e os acordos de paz. Posteriormente, promoveu a campanha “Famílias pela verdade”, como contraposição aos acordos.

Figura 39- Marcha nas ruas em defesa das crianças



Fonte: Conferência Episcopal Colombiana¹⁰⁷

¹⁰⁶ <https://www.semana.com/nacion/multimedia/pastor-miguel-arrazola-publica-video-por-el-triunfo-del-no-en-el-plebiscito/496718/>

¹⁰⁷ <https://www.scielo.br/j/sess/a/7SpLbL3jcWLjFzdZgYyRZrn/?lang=es#ModalFigf3>

Figura 40- "Familias pela verdade"



Fonte: Twitter¹⁰⁸



Fonte: Twitter¹⁰⁹



Fonte: Twitter¹¹⁰

¹⁰⁸ <https://twitter.com/7MarcoFidelR/status/782607295125549056>

¹⁰⁹ <https://twitter.com/familiasPLV>

¹¹⁰ <https://twitter.com/noticiasrcn/status/801863664869445633?lang=ar>

Figura 41- Marchas na rua pela defesa da família



Fonte: MUELLE, 2017, p.188¹¹¹



Fonte: MUELLE, 2017, p.188¹¹²

¹¹¹ <https://www.scielo.br/j/sess/a/7SpLbL3jcWLjFzdZgYyRZrn/?lang=es#>

¹¹² Id.

Figura 42- Tradição, família e propriedade



Fonte: MUELLE, 2017, p.188¹¹³

A defesa da família tradicional é um tema muito caro para a sociedade colombiana. As anteriores imagens mostram não apenas as intervenções nessa defesa por parte de lideranças religiosas, mas também de conservadores não religiosos. A figura 42 que contém o banner sobre ética, moral e família foi apadrinhada pela fundação Plínio Corrêa de Oliveira na Colômbia, que se posicionou contra os acordos atrelando marxismo, comunismo, guerrilha, moral e família como argumentações contra o processo de paz. O brasileiro Plínio Corrêa foi o fundador da organização Tradição Família e Propriedade.

Figura 43- Organização Plínio Corrêa de Oliveira na Colômbia



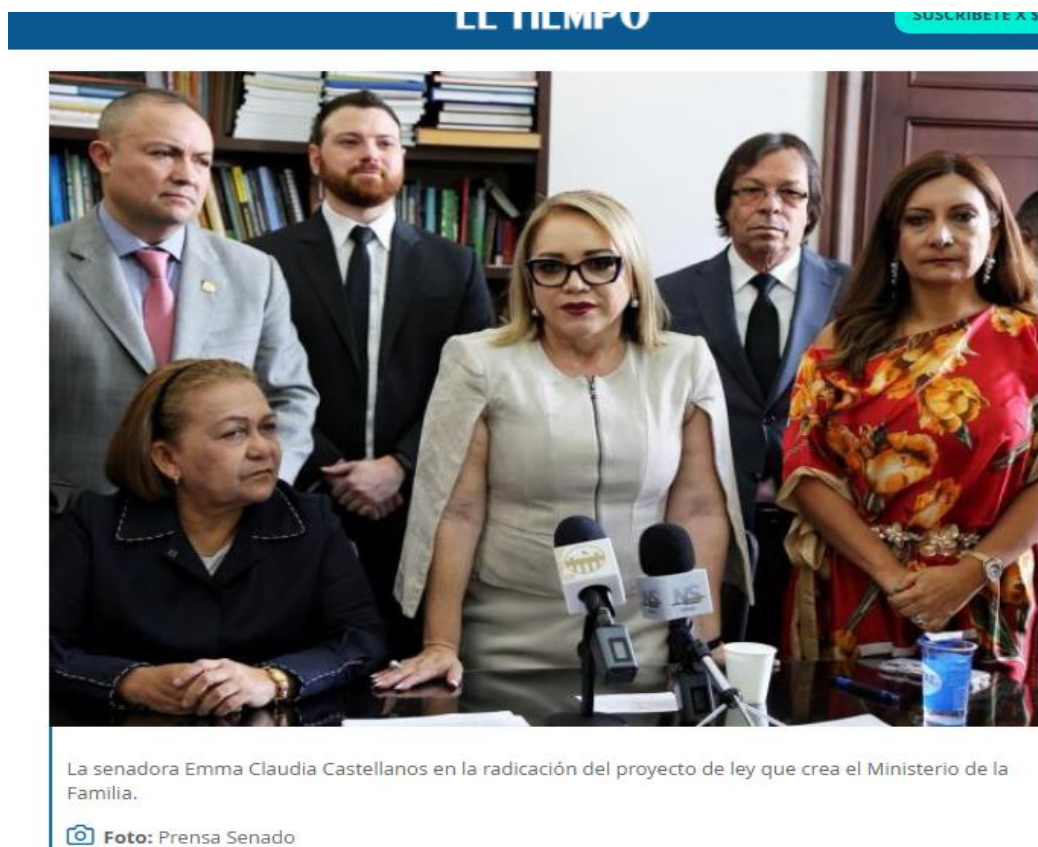
Fonte: Pliniocorreadeoliveira¹¹⁴

¹¹³ <https://www.scielo.br/j/sess/a/7SpLbL3jcWLjFzdZgYyRZrn/?lang=es#>

¹¹⁴ https://www.pliniocorreadeoliveira.info/GestaES_0204Colombia.htm

Depois do plebiscito e das eleições de 2018, a senadora e pastora Claudia Rodríguez liderou o projeto de criação do ministério da Família, que visava a constituição da família por laços naturais ou legais e pela livre decisão de casamento entre homem e mulher. Esse projeto contou com o respaldo de sua clivagem política de direita, o partido Cambio Radical. Porém, a iniciativa não passou em todas as instâncias legislativas e ficou arquivado.

Figura 44- Radicação do projeto do Ministério da família



Fonte: El Tiempo¹¹⁵

Outra das lideranças evangélicas que depois do plebiscito e das eleições de 2018 continuou pautando o tema da família foi o senador e pastor John Milton Rodríguez, que radicou o projeto “Escolas de pais”, tornando-se lei em 2020, sob governo de Duque, para reconhecer a autonomia acadêmica dos pais para educar seus filhos de acordo com seus princípios e valores.

¹¹⁵ <https://www.eltiempo.com/datos/transnacionales-de-la-fe-la-semilla-de-mostaza-en-el-terreno-legal-400534>

Figura 45- Projeto "Escola de pais"



BOLETÍN DE PRENSA

Escuela de padres, a un paso de convertirse en ley

El proyecto fue aprobado en primer debate en la Comisión Sexta de Senado y en segundo debate en plenaria del Senado, teniendo así asegurado su tránsito en la Cámara de Representantes.

La estrategia que se incorporará al Sistema General de Educación en el país, es iniciativa del partido Colombia Justa Libres y ha recibido total respaldo del gobierno nacional.

Bogotá D.C. 9 de julio de 2019.- El país contará seguramente a partir del presente año con una herramienta que favorecerá la formación de los niños y adolescentes en los establecimientos educativos, al entrar en vigor las escuelas de padres y madres que deberán establecerse en todos los planteles públicos y privados, de acuerdo a los lineamientos trazados en el proyecto de ley que presentó al Congreso la bancada del partido Colombia Justa Libres.

La propuesta ha recibido el respaldo integral del gobierno, como lo anunció el presidente Iván Duque durante la conmemoración del Día de la Libertad Religiosa y de Cultos el pasado 4 de julio, y su implementación responderá a un trabajo mancomunado del Ministerio de Educación, el Congreso, las asociaciones de padres de familia, según acta firmada este mismo día en el marco del Decreto 437 de 2018-Art.2.4.2.4.2.8.1. "Estamos muy complacidos y agradecidos por el respaldo que le han dado a esta iniciativa de Colombia Justa Libres tanto el presidente Iván Duque como la ministra de educación María Victoria Angulo", expresó el senador John Milton Rodríguez, vocero del partido, autor del proyecto y quien lo presentó a consideración de las cámaras legislativas.

El proyecto de ley 012 de 2018, que ya fue aprobado en los dos debates reglamentarios en el Senado de la República, destaca que estos organismos serán una herramienta para preparar a los padres y acudientes en cuanto a la prevención y atención de situaciones que inciden en el desarrollo físico, psíquico y psicosocial de los niños y adolescentes y ayudará en gran manera a prevenir el consumo de sustancias psicoactivas, el maltrato físico, la violencia intrafamiliar, y contribuirá a poner en práctica estilos de vida saludable y a la formación en el ejercicio responsable de la sexualidad.

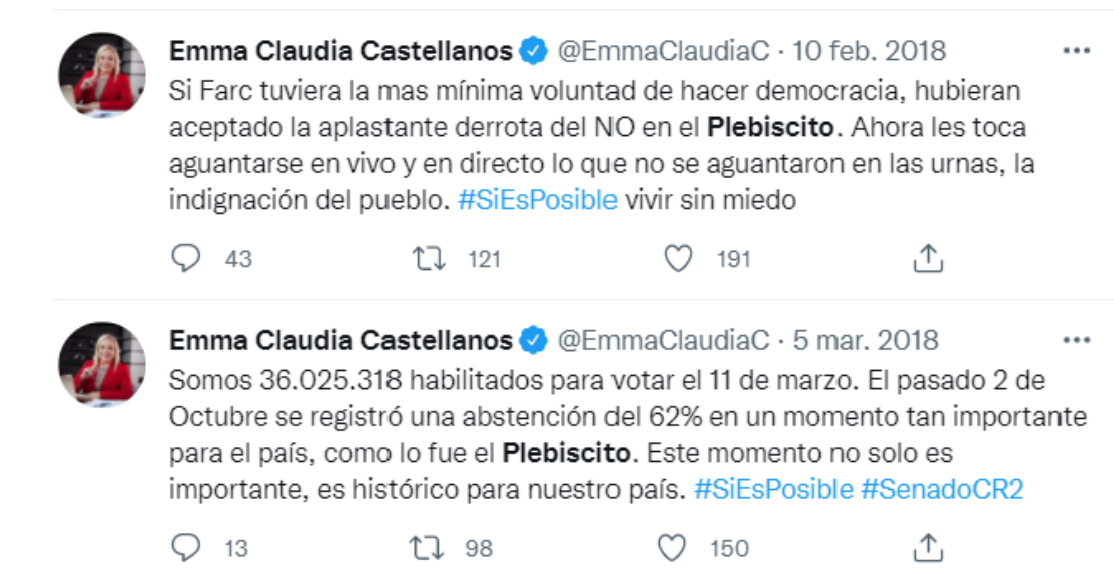
Las escuelas de padres fueron anunciadas como parte de la plataforma legislativa que el partido Colombia Justa Libres sometió a consideración de los electores en la campaña para llegar a las corporaciones legislativas, y forma parte de las propuestas de este partido para desarrollar el derecho fundamental a la educación. "Le estamos cumpliendo a nuestros electores y estamos seguros de que esta iniciativa de Colombia Justa Libres responde a la expectativa de la gran mayoría de las familias colombianas en cuanto al establecimiento de un ambiente mucho más favorable al crecimiento y desarrollo de nuestros niños y nuestros adolescentes", precisó el senador John Milton Rodríguez.

Sala de Prensa
 Contacto: 3823000 ext.3238
 Móvil: 310 4035940 - 314 8769308
 Dirección: Congreso de la República of 102
 Senador John Milton Rodríguez
 Partido Colombia Justa Libres

Fonte: El Tiempo

vi) Do plebiscito à campanha frequente contra os acordos

A senadora e pastora Claudia Rodríguez continuou sua empreitada contra a assinatura dos acordos e sua rejeição de ter sido negociados com a guerrilha. Além disso, continua dando ênfase nas suas postagens à família e à defesa da propriedade privada.



Fonte: Twitter¹¹⁶

Figura 46- Claudia Rodríguez em defesa da propriedade privada



¹¹⁶[https://twitter.com/search?f=top&q=plebiscito%20\(from%3AEmmaClaudiaC\)&src=typed_query](https://twitter.com/search?f=top&q=plebiscito%20(from%3AEmmaClaudiaC)&src=typed_query)



Fonte: Twitter¹¹⁷

Algumas lideranças evangélicas que apoiaram a Duque nas eleições de 2018 receberam vagas no governo: A ex-deputada Viviane Morales, da igreja *Casa sobre la Roca* foi nomeada embaixadora na França. O ex-senador e presidente do MIRA, Carlos Baena, passou a vice-ministro do Trabalho. Ricardo Arias Macías, filho de Ricardo Arias Mora, foi nomeado diretor de direitos humanos do Ministério do Interior, após a saída de outro cristão – Nayid Abú Fager Sáenz, ex-membro da unidade legislativa de Viviane Morales¹¹⁸.

Desse modo, o registro imagético apresentado para o caso do plebiscito mostrou os posicionamentos das igrejas MCI e a IDMJI atreladas a suas coalizões políticas e ao partido MIRA, respectivamente, em cabeça de Claudia Rodríguez e Carlos Baena. Embora o MIRA tenha apoiado naquela época os acordos, a campanha pelo Não venceu e o segmento evangélico que participou dessa campanha foi coadjuvante no resultado dessas votações plebiscitárias. Essas organizações religiosas representam apenas duas das maiores igrejas do país, mas são muito expressivas dada sua trajetória política. Após 2016 outras igrejas que conformaram partido político vêm se juntando nessa força política.

vii) Posicionamento do partido MIRA

Para esta investigação se solicitaram várias entrevistas a lideranças evangélicas na Colômbia e no Brasil, porém apenas o partido MIRA aceitou responder, depois de dois anos de insistência. O formato que escolheu o partido para atender à entrevista foi através de

¹¹⁷ [https://twitter.com/search?f=top&q=propiedad%20privada%20\(from%3AEmmaClaudiaC\)&src=typed_query](https://twitter.com/search?f=top&q=propiedad%20privada%20(from%3AEmmaClaudiaC)&src=typed_query)

¹¹⁸ <https://www.eltiempo.com/datos/transnacionales-de-la-fe-de-la-ideologia-de-genero-a-las-movidas-politicas-400464>

questionário escrito e respostas via e-mail. Por razões objetivas o questionário mantém seu formato original, apenas foi traduzido para o português.

1. Quais as motivações para que o partido MIRA abandonasse sua independência política, declarada na sua criação, para fazer parte de coligações políticas ou acordos programáticos com partidos tradicionais?

A independência ideológica e proposital nunca foi abandonada, foi mantida e fortalecida. É importante especificar que os acordos programáticos são mecanismos para trabalhar em questões comuns com o objetivo de resolver as carências sociais persistentes em nosso país. Por outro lado, celebrar acordos programáticos com outras organizações políticas não implica renunciar ou abandonar os valores e princípios cristãos que caracterizam o Partido. Pelo contrário, é uma forma de continuar permeando a política de valores morais e honestidade. Neste sentido, os acordos e coligações eleitorais são fruto da experiência do Partido nas questões eleitorais, financeiras e no reconhecimento das questões sociais do nosso país. Deve-se notar que nossas coalizões são temáticas, ou seja, as coalizões são para trabalhar por causas comuns. Por exemplo, no acordo programático que o Partido MIRA assinou com o candidato presidencial Federico Gutierrez da Coalizão Equipo por Colômbia para o período 2022-2026, foram estabelecidos os seguintes temas como oportunidades para garantir o consenso e a governabilidade:

- Diálogo social, político, intercultural e interinstitucional
 - Reativação econômica e criação de emprego
 - Implementação da política pública para vendedores informais, para promover o emprego formal
 - Garantias sociais para a família, mulheres, crianças e idosos
 - Garantia e promoção da liberdade religiosa e dos cultos na Colômbia
 - Reativação do setor agrícola e garantias aos camponeses
 - Luta contra a corrupção e reforma da justiça
 - Garantia de proteção ambiental
 - Regulamentação da Política Integral de Imigração para colombianos no exterior e repatriados
 - Promoção e garantias para minorias étnicas, lideranças sociais e organizações de ação comunitária, militares em situação de aposentadoria, moto clubes, entre outros grupos populacionais.
2. Como se explica que depois de o MIRA ter defendido o acordo de paz em 2016 e feito esforços para esclarecer à população civil a importância da abordagem do gênero neste acordo, em 2018 passou a formar uma coligação com o partido Centro Democrático, que não apresentou uma posição clara em apoio ao acordo?

Para o Partido Político MIRA, a paz é uma questão fundamental para alcançar uma nação inclusiva, justa, equitativa, tolerante, respeitadora das diferenças e garante das minorias. Porque na medida em que existem condições de paz no seio das sociedades, é possível caminhar para uma convivência com respeito. Com esta abordagem passamos a fazer parte da coligação governamental e isso não implicou uma mudança na posição do nosso Partido como promotores do Acordo de Paz. Assim, outra de nossas motivações para apoiar o Acordo de Paz foram as vítimas do conflito armado, que, a nosso ver, merecem estar no centro dos Acordos. O Partido MIRA no Congresso da República apoiou várias normas que fundamentaram o Acordo de Paz, nomeadamente:

- Projeto de Lei 001 de 2018 Modifica a Lei 270 de 1996, Administração Estatutária da Justiça, Estabelece Mecanismos para a Resolução de Controvérsias e Litígios Agrários e Rurais e Dita Outras Disposições

- Projeto de Lei 181 de 2018 Mediante o qual se estende a Lei 418 de 1997, ampliada e modificada pelas Leis 548 de 1999, 782 de 2002, 1106 de 2006, 1421 de 2010 e 1738 de 2014.
 - Projeto de Lei 395 de 2021 Pelo qual se estabelece a Especialidade Judicial Agrária e Rural, se estabelecem os Mecanismos para a Resolução de Controvérsias e Litígios Agrários e Rurais e se estabelecem outras disposições
 - Projeto de Lei 284 de 2020, por meio do qual Modifica a Lei 1448 de 2011 e os Decretos de Lei Étnica 4633 de 2011, 4634 e 4635 de 2011, estendendo sua vigência por 10 anos
3. Na perspectiva do MIRA, qual a relação entre a moral religiosa e o ativismo político, uma vez que lideranças evangélicas defendem posicionamentos políticos pautados nas tradições cristãs para promover projetos de abrangência nacional?

A moral religiosa dota de valores a ação política. Na perspectiva do Partido MIRA, os valores que são irrigados através da religião são pilares que fortalecem a democracia. Isso permite que a representação e a ação política em qualquer instância sejam realizadas com o propósito altruísta de servir ao próximo para alcançar o bem comum, com transparência, honestidade e organização. Os valores e princípios melhoram a política e a dotam de virtudes. O Partido MIRA respeita as decisões democráticas e institucionais, mas defendemos as nossas convicções, valores e princípios. Nesta abordagem, as Igrejas geram uma contribuição significativa na reconstrução do tecido social, na restauração das famílias e no acompanhamento das crianças, jovens e populações mais vulneráveis do país.

4. Qual é o conceito que o partido MIRA tem sobre o ativismo político evangélico na região e especificamente em países como o Brasil, onde as pautas morais (família, gênero, sexualidade) foram as que mais se destacaram no governo Bolsonaro?

Respeitamos os Estados e a forma como são governados. Acreditamos que as sociedades modernas devem ser pluralistas e inclusivas, por isso o setor religioso, como ator social, está presente em diferentes instâncias da sociedade. Por exemplo, o trabalho espiritual e de evangelização e sua contribuição social em muitos lugares onde os Estados não estão presentes. As diretrizes morais devem ser respeitadas na sociedade, nesse sentido, os partidos políticos e demais setores da sociedade têm o direito de expor seu ponto de vista, de acordo com as normas democráticas e constitucionais. A lei decorre da moralidade, portanto os preceitos fundadores das sociedades não podem ser abstraídos da cena política.

5. Como o partido MIRA entende a laicidade do Estado e como descreve a participação política geral dos líderes cristãos nos órgãos legislativos e executivos?

Entendemos a laicidade como a separação do Estado e da Igreja como duas instituições diferentes. No entanto, o conceito de secularismo não implica que as pessoas que têm crenças religiosas não possam participar dos assuntos democráticos do Estado, nem que o Estado restrinja seus direitos à liberdade de expressão religiosa ou à liberdade de participação política. Deste ponto de vista, a Colômbia é um Estado laico, mas não é não confessional, o que implica uma forma de o Partido MIRA propor ações políticas para proteger a liberdade religiosa e a não estigmatização dos líderes religiosos no palco. . Da mesma forma, as organizações religiosas têm uma agenda social voltada para a proteção de crianças e adolescentes, mulheres, idosos,

No caso particular da Colômbia, após a promulgação da constituição de 1991, abriu-se o caminho democrático para que o setor religioso do país participasse das decisões públicas da nação. Nesse sentido, a abertura democrática típica da constituição de 1991 permite que o setor inter-religioso, ou seja, todas as confissões religiosas, façam parte de um processo político e democrático em nível nacional com as mesmas garantias e em igualdade de condições das demais setores políticos existentes em nosso país.

6. Qual é a opinião do partido MIRA sobre o uso da moral religiosa quando se trata de convocar a população civil para participar nas decisões políticas nacionais?

A moral religiosa responde a valores e princípios enquadrados na fé de quem a professa, e isso faz parte de uma garantia fundamental, como a liberdade de culto. A democracia pluralista é participativa e representativa, razão pela qual é garantida a todos os membros da sociedade civil a possibilidade de se expressar, organizar e participar das decisões políticas. Todas as formas de expressão democrática são respeitáveis, sem violar a lei e a constituição. Por outro lado, o debate é válido quando as ideias são discutidas nos cenários institucionalmente propostos.

7. O partido MIRA percebe que a regulamentação política colombiana é favorável à participação de líderes cristãos? E como você entende a proibição dessa participação cristã na política em países como o México?

As condições não são favoráveis à participação política das minorias nos espaços democráticos de decisão. Há cada vez mais medidas e ações que buscam aumentar o patamar eleitoral para a participação política. Desta forma, acreditamos que as minorias políticas devem ser protegidas e protegidas pelos Estados por meio de ações afirmativas ou medidas de discriminação positiva, conceitos amplamente desenvolvidos pela Corte Constitucional da Colômbia com o objetivo de reduzir as injustiças e desigualdades sociais de grupos ou populações constitucionalmente protegidas. Por outro lado, as campanhas políticas na Colômbia são um cenário no qual frequentemente se gera estigmatização de caráter religioso. Desta forma, a sociedade precisa avançar no reconhecimento da religião e no respeito a todas as crenças, sem distinções ou discriminações de qualquer tipo.

8. Na visão do partido MIRA, existem diferenças no tratamento político para os líderes cristãos quando se trata do partido Centro Democrático e do agora Pacto Histórico nas instâncias de governo?

Nossas relações políticas são indiferentes às condições ideológicas. Fizemos acordos programáticos com diferentes setores políticos. Participamos da política para implementar o cenário democrático de princípios e valores cristãos, não temos preferências de tratamento por questões ideológicas, ou por qualquer outra circunstância. O setor religioso tem tido uma participação cada vez mais relevante na sociedade e na política, pois possui uma ampla gama de atores e posições políticas. Isso significa que todos os atores políticos, incluindo partidos e instituições estatais, devem de alguma forma interagir com esse grupo social.

No caso referido, no que diz respeito às instâncias governamentais, cabe especificar que existem normas que regulam a interação entre o Estado e os líderes religiosos, como a Lei Estatutária 1.757 de 2015, que em seu artigo 104 estabelece os deveres das administrações nacionais, departamental, municipal e distrital na promoção de instâncias de participação cidadã, formais e informais, criadas e promovidas pelos cidadãos ou pelo Estado. Desenvolvido para o caso particular da Liberdade Religiosa pela Resolução 0889 de 2017, por meio da qual são estabelecidas as diretrizes para garantir a participação direta do Setor Religioso, na formulação e implementação da Política Pública Integral de Liberdade Religiosa e Cultos, bem como definir estratégias de articulação intersetorial, interinstitucional e territorial neste processo, para o cumprimento do mesmo objetivo. Além disso, pelo Decreto 437 de 2018 Política Pública Integral de Liberdade Religiosa e Culto. Neste sentido, a interação entre o Governo e os líderes religiosos deve ocorrer no quadro das regras estabelecidas. A avaliação do aprofundamento ou não dessa relação dependerá da execução dessas medidas e da criação de novas regulamentações durante um período de governo.

9. Qual o posicionamento político do partido MIRA em relação aos projetos de lei que promovem a democratização dos direitos sexuais e de gênero? Projetos que atualmente são promovidos por movimentos sociais de toda a região.

O Partido Mira acredita que o enfoque da educação sexual deve ser sobretudo preventivo e de cariz social. É fundamental levar a assistência social às mulheres e mães mais vulneráveis do país. Além disso, devem ser criadas oportunidades de emprego para melhorar as condições socioeconômicas dessas mulheres grávidas, que na maioria das vezes são as mulheres mais vulneráveis do país.

10. O Brasil representa um modelo político-religioso para a Colômbia?

Acreditamos que cada país possui diferentes contextos sociais, econômicos e culturais que, juntamente com o sentimento e a expressão democrática de seus cidadãos, direcionam a ação política. Nesse sentido, a Colômbia deve continuar com a adoção de medidas legislativas e de políticas públicas com base em seu próprio contexto, para o que, em certo sentido, casos bem-sucedidos de países da região e de outras latitudes podem contribuir para o alcance dos objetivos do Estado. No entanto, o Partido MIRA acredita em modelos políticos que defendem e protegem os direitos constitucionais de liberdade religiosa e de culto.

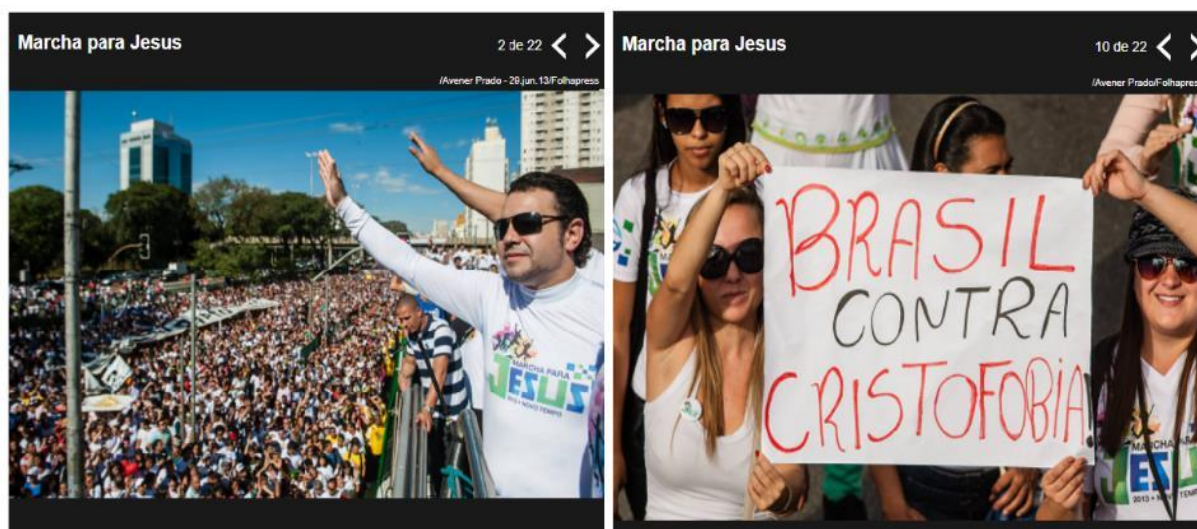
(GUEVARA, depoimento [fev. 2023], tradução nossa).

A posição política do partido MIRA, de acordo à entrevista, tem uma conotação missional em termos de levar valores, virtudes e princípios a esse campo, portanto, não se referem a alianças, mas a acordos programáticos para destacar sua autonomia do resto de partidos tradicionais. Entendem sua participação no plebiscito como uma ação positiva, o qual já tinha sido indicado neste trabalho, porém ao serem questionados sobre seu vínculo com um partido contrário aos acordos de paz, após o plebiscito, sua resposta estava endereçada à continuidade no respaldo à paz como um todo. Ficou clara sua defesa da moral religiosa enquanto pertence aos princípios da fé e, em consequência, como respeito às liberdades individuais, sob a chave de democracia pluralista, participativa e representativa, bem como de participação política.

2. Campanha pró-impeachment e a “recuperação moral”

Antipetismo: a campanha a favor do impeachment praticamente começou desde a segunda eleição da presidenta Dilma e lideranças como Marco Feliciano e Eduardo Cunha colocaram sua quota nesse processo. A Marcha para Jesus serviu de palco para as intervenções de lideranças como Marco Feliciano para veicular o antipetismo. Em 2014 o tema da Marcha foi “conquistando para Cristo” e a de 2015 “o fim da corrupção”.

Figura 47- Marcha para Jesus



Fonte: Folha¹¹⁹

Como fenômeno sociopolítico, o que define o antipetismo não é apenas rejeição ao PT, mas o ódio ao PT, um sentimento com forte potencial mobilizador. Foi o ódio ao PT, performado nos confrontos públicos, que permitiu aos manifestantes, a maioria deles sem experiência prévia em protestos, construir-se como coletividades. [...] Essa disposição cognitiva e emocional teve importantes implicações para o recrutamento e para as características da mobilização social, que assumiu a forma de uma cruzada moral, representada na luta do bem (o “nós”) contra o mal (“eles”). (TATAGIBA, 2018, p. 123).

Nesse sentido, o antipetismo foi o combustível do engajamento na luta contra o “mal” na política brasileira.

Exclusão das expressões relativas a gênero e sexualidade do Plano Nacional de Educação 2014-2024: grupos religiosos pediram tal exclusão do texto da Câmara Federal. A ênfase na promoção da “igualdade racial, regional, de gênero e de orientação sexual” foi substituída pela expressão “cidadania e erradicação de todas as formas de discriminação”, por tratar-se da chamada “ideologia de gênero”. Após o processo de aprovação dos planos de educação, aumentaram os projetos de leis para censurar os debates sobre gênero e sexualidade nas escolas, como o Programa Escola Sem Partido.

¹¹⁹ <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2013/06/1303705-marcha-vira-ato-de-desagravo-a-felciano-e-publico-vaia-dilma.shtml>

Figura 48- Campanha “Educação com ideologia de gênero é opressão”



Fonte: openedition¹²⁰

Entretanto, a Frente Evangélica fez campanha no Congresso mediante chamativos cartazes que continham termos tais como gay, vadia e maconha, tudo isso em 2015, prévio às votações de impeachment, o qual representou um caminho pavimentado para o desfecho de 2016.

Figura 49- "Você é a favor disso?"

2015



Rebelião na base

A Frente Evangélica pediu repressão à parada gay e à marcha da maconha

Fonte: Globo¹²¹

¹²⁰ <https://journals.openedition.org/pontourbe/3137?lang=pt>

¹²¹ <https://epoca.oglobo.globo.com/ideias/noticia/2016/05/como-os-evangelicos-abençoaram-temer.html>

O pastor Marco Feliciano, quem segura o cartaz, foi um antigo apoiador do PT, mas dessa vez impulsionou a campanha que atrelou “parada gay, marcha das vadias e marcha da maconha” com corrupção, na tentativa de associar uma espécie de patrocínio a essas marchas com dinheiro público.

Figura 50- "Fora, Dilma, amém"



Fora, Dilma, amém

Deputados falaram mais em Deus do que em pedaladas ao pedir o impeachment

Fonte: Globo¹²²

Nomeação de duas lideranças evangélicas em vagas decisivas no Legislativo com a eleição de Eduardo Cunha como presidente da Câmara de Deputados em 2015 e no Executivo com Marco Feliciano como presidente da Comissão de Direitos Humanos em 2013: No auge das mobilizações e sob o cerco do Lava Jato, Cunha rompeu com o Governo, aproximou-se dos opositoristas e abriu caminho para o trâmite do processo de impeachment no Legislativo. Entretanto, o tema sobre sexualidades já estava sendo contestado desde

¹²² <https://epoca.oglobo.globo.com/ideias/noticia/2016/05/como-os-evangelicos-abençoaram-temer.html>

começos dos anos 2000, quando foram radicadas várias iniciativas como: o Programa ao combate à violência e à discriminação da cidadania homossexual, em 2004; o projeto de lei para criminalizar a homofobia N.122/2006; o programa de Escola sem homofobia em 2011; o mesmo ano em que se aprovou a união estável entre pessoas do mesmo sexo e, posteriormente, em 2015 seu direito de adoção. Desde 2007 iniciou-se a controvérsia em torno de psicólogas cristãs para “tratamento e cura da homossexualidade” bem como a defesa do ensino religioso nas escolas. Marco Feliciano desde 2013 anunciava que:

Recebi uma mensagem de pureza e santidade. Eu vou falar como um profeta. Tenho pavor de entrar na Câmara dos Deputados deste país e descobrir como satanás está infiltrado no governo brasileiro, mas não só no governo brasileiro, mas no governo do mundo. Satanás levantou homens e mulheres, e a Igreja não percebeu (...) Satanás levantou seu ativismo neste país, há uma ação de Satanás contra a família, dentro do nosso governo, da esquerda (no prelo)¹²³

Golpe foram eles [os governistas] que deram ao tentar, de diversas formas, atingir a educação das nossas crianças com a abordagem de assuntos sexuais para crianças com menos de quatro anos com a sepultada teoria do gênero (no prelo)¹²⁴

Mobilizações na rua: o impeachment produziu cinco grandes manifestações nacionais, quatro delas em 2015 e uma, no começo de 2016, destacando-se as organizações: o “Vem pra Rua”, o “Movimento Brasil Livre” (MBL) e, com menor participação, o “Revoltados Online”.

Esses grupos ao lado de uma miríade de pequenos grupos surgidos após a intensificação do conflito, para organizar a mobilização localmente. O *Revoltados Online* foi criado em 2000, por um ex-pastor evangélico e dentre as três é a que possui maior proximidade com a extrema-direita, assumindo na campanha pelo impeachment um discurso altamente radicalizado com incitação à violência física e defesa da intervenção militar [...] Essas organizações combinaram a defesa de políticas de austeridade com pautas conservadoras no plano da moral. (TATAGIBA, 2018, p. 119).

Nesse contexto de manifestações em defesa da família, em 2016, em países como Colômbia, México e Peru, houve outras reações conservadoras através de campanhas sob o mote *com mis hijos no te metas*.

Ativismo da AD e da IURD:

¹²³ <https://www.redalyc.org/journal/4964/496464293001/>

¹²⁴ <https://g1.globo.com/politica/processo-de-impeachment-de-dilma/noticia/2016/04/no-plenario-partidos-fazem-discursos-contras-e-pro-impeachment.html>

Destaca-se a AD no protagonismo pró-família patriarcal, que contribui de maneira proporcional a seu peso: apresentou 38% das iniciativas com 34% da composição evangélica da Câmara, na média entre as legislaturas 2013-105. A IURD tem participação quase residual em qualquer tema. Seus deputados apresentaram 2% das iniciativas contra ou pelo endurecimento do aborto, 4% contra o gênero e 4% contra as demandas LGBTI. É uma contribuição desproporcional a seu peso no campo evangélico: a IURD, ao longo de 2013-2015, teve em média 18% dos membros da bancada. O PSC maior protagonista do ativismo familista e aquele que tem maior percentual de evangélicos (90%) (LACERDA, 2019, p. 83).

Dois partidos são importantes dentro da FPE por seu caráter religioso: o Partido Social Cristão (PSC) e o Partido Republicano Brasileiro (PRB). Enquanto o PSC não necessariamente pode ser associado a um credo religioso, o PRB pode ser associado diretamente à Igreja Universal do Reino de Deus. No entanto, apesar de seus vínculos com a IURD, o PRB não busca uma associação de seus deputados com a religião, mas é mais aberto, podendo defender medidas como a interrupção da gravidez. Sua ambiguidade ideológica lhe permite estabelecer alianças mais amplas, como com o PT e PSDB de São Paulo; ao contrário do PSC que, liderado pelo Pastor Everaldo, realiza uma agenda conservadora (GOLDSTEIN, 2020, no prelo) ¹²⁵

i) Do projeto MEC ao “kit gay”

Durante o processo de impeachment se acionou novamente o projeto “Escola sem homofobia”, do Ministério de Educação (MEC), nomeado pejorativamente como “kit gay”. O projeto inicial surgiu em 2004 intitulado Brasil sem homofobia que, posteriormente, em 2005, perpassou o ambiente escolar financiado pelo MEC com o intuito de combater o bullying, e fazer parte de uma orientação aos educadores como política de inclusão social. O projeto propôs a produção de material educativo como o Caderno Escola sem homofobia. Em 2010, a candidata Dilma reuniu-se com lideranças cristãs, que reafirmaram seu posicionamento contra pautas progressistas tais como o casamento gay. Na época, o deputado Jair Bolsonaro expressou seu receio com o material e o nomeou como “kit gay”, o qual acionou mobilizações conservadoras contra o projeto. Já Dilma como presidenta, em 2011, reuniu-se com lideranças evangélicas para discutir o projeto.

Desse modo, os conservadores conseguiram frear a distribuição do material nas escolas naquela época. Porém, em 2016, num contexto político mais acirrado pelo conservadorismo, o mesmo tema em torno da ameaça do “kit gay” voltou como um dos eixos discursivos que compuseram a campanha a favor da queda presidencial de Dilma e como coadjuvante nas pautas morais promovidas para a eleição de Bolsonaro em 2018. Lideranças evangélicas como o pastor

¹²⁵ <https://www.redalyc.org/journal/4964/496464293001/>

Marcos Feliciano e Silas Malafaia ataçaram a ferrenha disputa pela moralidade pública, mediante o engajamento de parlamentares conservadores, proselitismo nas redes sociais e acordos programáticos. Nesse sentido, o ativismo evangélico conservador mobilizou-se de forma contumaz desde 2013, conseguindo alterar o curso de políticas tendentes à democratização de liberdades individuais.

A ex-Presidenta Dilma recuou em algumas políticas públicas LGBTI sob pressão das bancadas evangélicas e católicas do Congresso Nacional[...] Com a ação exitosa desses grupos conservadores (e a péssima reação do governo), em paralelo a muitos outros acontecimentos, estava dado o contexto político ou, em termos conceituais, as estruturas relacionais que possibilitariam a alteração do regime político e a mudança na correlação de forças em diferentes subsistemas de políticas públicas, dentre eles o LGBTI, que sofre um paulatino processo de desidratação de suas estruturas (FEITOSA, 2021, p. 77).

#

Destacado Mas recente Personas FOTOS VIDEOS

⚙️

 🇺🇵 🇧🇷 **Marco Feliciano** @marcofeliciano · 18 may. 2011
Vasculhem este site, e verão o VIDEO DO KIT GAY e RT, ok?
<http://fenasp.com/site/>

💬 32 ❤️ 5 ↗️

 🇺🇵 🇧🇷 **Marco Feliciano** @marcofeliciano · 25 may. 2011
Kit Gay não será entregue! Palavra da Presidente Dilma Rousseff
<http://migre.me/4Dqvw>
Envie RT. Divulguem.

💬 62 ❤️ 2 ↗️

 🇺🇵 🇧🇷 **Marco Feliciano** @marcofeliciano · 18 may. 2011
Outrossim, tentaremos amanhã, mostrar o FILME DO KIT GAY no plenário, para q todos vejam as aberrações q querem dar as nossas crianças!

A referência ao “kit gay” ainda continua circundando em entornos eleitorais, embora com menor potência, mas consegue acionar sensibilidades.

 🇺🇵 🇧🇷 **Marco Feliciano** @marcofeliciano · 16 ago.

Lembro a todos que nos governos petistas a pauta progressista, visando o abolimento dos valores da família tradicional cristã, andou de vento em popa! O absurdo “**kit gay**” nas escolas não vingou pela firme atuação das bancadas Evangélica e Católica no Congresso Nacional!

ii) Do apoio evangélico à retirada do governo Dilma

Durante o impeachment avivaram-se as orações por parte de lideranças como Edir Macedo, que no começo foram de apoio à presidente Dilma. “Bispo Edir Macedo promete orar por Dilma e pelo país: Presidente recorre a bispo da IURD, num momento em que a maioria das lideranças evangélicas, no Parlamento e fora dele, se posicionaram a favor do impeachment”¹²⁶. Porém, Edir Macedo afastou-se do governo e o PRB decidiu votar a favor da queda presidencial, com 22 votos.

Figura 51- Dilma Rousseff e Edir Macedo



Fonte: Jornal eletrônico Diário de Notícias

As relações de proximidade entre o governo Dilma e a IURD se racharam dando um giro político, cujas orações iniciais de apoio deram passo a favorecer sua saída do Palácio do Planalto.

Desde a legislatura 2011-2014, é possível notar uma mudança na atuação da bancada evangélica com a defesa de pautas conservadoras e reacionárias a avanços sociais alcançados, especialmente aqueles no campo dos direitos sexuais e de gênero. Como encontraram eco nesse discurso com a parcela conservadora da sociedade brasileira, incomodada com as mudanças, foram fortalecidos nestas pautas.

O episódio da indicação do deputado Pastor Marco Feliciano (PSC-SP) à presidência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados em 2013 foi mais um fator que potencializou esta força que a bancada estava adquirindo.

Então, nesta legislatura, vemos a bancada evangélica avançando para além das pautas da clássica moralidade religiosa, de controle dos corpos, para apoiar explicitamente e

¹²⁶ <https://www.dn.pt/mundo/bispo-edir-macedo-promete-orar-por-dilma-e-pelo-pais-5107029.html>

até mesmo liderar pautas como a diminuição da maioria penal, a PEC “Ruralista” 215, da Demarcação das Terras Indígenas, a terceirização do trabalho, entre outras. Os avanços sociais que tocaram em temas caros às lideranças evangélicas, predominantemente conservadoras, aqueles da moralidade cristã em relação ao corpo, que Lula evitou ressaltar, vieram à tona com força na campanha de Dilma Rousseff em 2010. E isto foi o pano de fundo para uma articulação conservadora naquela mesma campanha de 2010, que, a partir do reforço da bancada na nova legislatura, descrito aqui, ganhou fôlego na campanha de 2014, atingindo em cheio o segundo governo de Dilma, eleito já com dificuldade.

A campanha pró-impeachment que permeou toda a discussão política, só fizeram ressaltar o pragmatismo entre os políticos evangélicos e as lideranças de suas igrejas, a ponto de a Igreja Universal do Reino de Deus, até então grande apoiadora, retirar-se do governo por meio da saída do PRB da base aliada. (CUNHA, 2016, no prelo).

O PRB, que era o partido ligado à Universal e à TV Record, votou contra, apesar do apelo que a presidenta Dilma fez ao Edir Macedo, que fora muito beneficiado por nossa política de comunicação, com concessões, anúncios, a surpresa da presidenta Dilma quando, ao telefonar para o Edir Macedo e pedir apoio na votação do impeachment, ouvi-lo dizer que infelizmente ele não poderia fazer nada, afirmando que uma coisa era a Universal, outra a Record e outra a bancada (CARVALHO, 2019, no prelo)¹²⁷

iii) Do púlpito às redes sociais: ativismo evangélico no twitter

Silas Malafaia, pastor e líder da igreja Vitória em Cristo, vinculado à Assembleia de Deus, ferrenho opositor do PT, empreendeu a obstinada campanha através de twitter contra a esquerda e o progressismo lançando toda classe de difamações como se mostra nas seguintes postagens, além de fazer referência à chamada “ideologia de gênero” e ao conservadorismo.



¹²⁷ <https://www.redebrasilatual.com.br/politica/2019/10/gilberto-carvalho-quem-fez-a-campanha-contr-o-pt-entre-os-evangelicos-foi-o-cunha/>

**Silas Malafaia** ✓

@PastorMalafaia

Seguir



"IRMÃ " Marina faz campanha para Molon no RJ. Ele apóia ideologia de gênero, casamento gay, aborto e o gov mais corrupto q já existiu, Dilma.

16:28 - 2 de set de 2016

**Silas Malafaia** ✓

@PastorMalafaia

Seguir



A civilização chegou até aqui exatamente por causa dos conservadores, se dependesse desses pilantras progressistas, já estaria destruída.

23:25 - 2 de mai de 2016

**Silas Malafaia** ✓

@PastorMalafaia



Acorda Brasil! Secretaria dos Direitos Humanos do PT quer institucionalizar a pedofilia. Acesse



Verdade Gospel - Portal gospel de notícias do Brasil • Portal gospel de notícias do Brasil
verdadegospel.com

11:30 PM · Jul 13, 2015

**Silas Malafaia** ✓

@PastorMalafaia



Os q se dizem progressistas, apóiam todo o lixo moral q tem destruído a sociedade, drogas, incesto, prostituição, homossexualismo, etc, etc

7:23 AM · May 3, 2016



Silas Malafaia ✓
@PastorMalafaia



Os defensores da ideologia de gênero, escondem o q defendem.Liberdade sexual para incesto,sexo bestial, pedofilia, homo e etc.VERDADE!

3:13 AM · Aug 28, 2015



Silas Malafaia ✓
@PastorMalafaia



A REDE DEFENDE A IDEOLOGIA DE GÊNERO, MARINA NÃO ENGANA NINGUÉM .ELA É PIOR QUE DILMA,AINDA VEM COM CARA DE EVANGÉLICA.

2:44 AM · Apr 12, 2016

186 RETWEETS **327** LIKES



Silas Malafaia ✓
@PastorMalafaia



Dilma trama no palácio com movimentos chefiados por bandidos anarquistas que querem incendiar o país.A sociedade brasileira ã vai cair nessa

8:36 PM · Apr 27, 2016

145 RETWEETS **221** LIKES



Silas Malafaia ✓
@PastorMalafaia



Secretaria dos direitos humanos do gov do PT ,apóia a pedofilia.Não adianta tirar do site,amanhã vou fazer um vídeo e detonar esses canalhas

8:13 PM · Jul 12, 2015

85 RETWEETS **164** LIKES



Por sua parte, Marco Feliciano, fundador e líder de Avivamento, uma igreja neopentecostal ligada à Assembleia de Deus, e político brasileiro, filiado ao PSC até 2018, e ao partido Republicanos até 2020, também fez o próprio pautando com relação à chamada “ideologia de gênero”, mediante twitter:

O deputado Marco Feliciano (PSC/ SP) escreveu que as teorias de Marx e Engels são contrárias à paz, porque promovem “a guerra entre irmãos com ênfase na luta de classes”. Para o parlamentar, embora a União Soviética tenha sido derrocada, o socialismo é um “cadáver insepulto, que ainda se manifesta como verdadeiro zumbi em Cuba e Venezuela, e pior, entre nossas esquerdas radicais que ainda teimam em tomar o poder através de eleições livres” e que por isso estão atentos, “na Câmara dos Deputados, com as tentativas das esquerdas doentes de desconstrução da família e do homem através da ideologia de gênero” (Feliciano 2017). (LACERDA, 2022, p. 170)¹²⁸

¹²⁸ <https://www.scielo.br/j/rs/a/Yvgm4T74KWZHN4vYttLrxVB/?format=pdf&lang=pt>

 **Marco Feliciano**
July 8, 2015 · 🌐

ATENÇÃO PAIS !!!

Independente da Ideologia de Gênero ter ou não sido aprovada em seu Estado ou Município, vá a escola do seu filho/a e peça para olhar as dependências. Veja se há banheiros coletivos separados para meninos e meninas e denuncie como este pai fez.

Assista este vídeo e veja o Absurdo.

Curta, compartilhe e opine.



MITOS E VERDADES SOBRE A VIOLÊNCIA SEXUAL CONTRA CRIANÇAS E ADOLESCENTES

MITO Toda pessoa que abusa de uma criança ou adolescente é pedófilo.

VERDADE Nem todas. A pedofilia é um transtorno de personalidade caracterizado pelo desejo sexual por crianças pré-púberes, geralmente abaixo de 13 anos. Para que uma pessoa seja considerada pedófila, é preciso que exista um diagnóstico de um psiquiatra. Muitos casos de abuso e exploração sexual são cometidos por pessoas que não são acometidas por esse transtorno. O que caracteriza o crime não é a pedofilia, mas o ato de abusar ou explorar sexualmente uma criança ou um adolescente.

Fonte: Conselho Brasileiro de Combate à Pedofilia e à Violência Sexual contra Crianças e Adolescentes



 **Marco Feliciano**
Curtir esta página · 11 de julho de 2015 · 🌐

Pedofilia entra na Agenda do Brasil!

O governo e seu partido mestre, o PT, convivem, diuturnamente, com a incoerência e a falta de responsabilidade entre seus discursos e suas práticas, mas agora isso vem a atingir o que existe de mais sagrado em nossa sociedade: nossas crianças.

O governo, e os partidos comunistas brasileiros, insistem num discurso de ódio, dizendo que aqueles que querem a diminuição da maioridade penal – apenas para criminosos, é bom que se enfatize -, “desejam encarcerar todas as crianças e que são monstros sem coração”. Isso tudo, repito, apenas por se querer punir como adulto aqueles que cometem crimes que assustam até a adultos.

Pois bem, esse mesmo governo lança campanhas publicitárias insidiosas e que causam um enorme desrespeito às crianças, apoiando, mesmo que de forma subliminar, a Pedofilia!

Isso mesmo, o governo, no último dia 09 de julho, lançou, em sua página no Facebook “Humaniza Redes”, uma propaganda que, após uma análise mais apurada, leva a uma interpretação de apoio à Pedofilia, senão vejamos:

A campanha tenta pregar à sociedade a seguinte

 Escreva um comentário...  



Figura 52- Marco Feliciano e a "ideologia de gênero"



Fonte: Twitter¹²⁹

¹²⁹ [https://twitter.com/search?q=genero%20\(from%3Amarcofeliciano\)&src=typed_query](https://twitter.com/search?q=genero%20(from%3Amarcofeliciano)&src=typed_query)

Na anterior postagem, Marco Feliciano destacou o texto de Marisa Lobo com relação à “ideologia de gênero” e à destruição da família, referindo que: “parece até "teoria da conspiração", coisa de "fanático", não é mesmo? Mas é desta forma que os doutrinadores têm conseguido desestabilizar a sociedade, através da destruição da célula “mater” da sociedade, a Família tradicional”¹³⁰. Sob essa ideia pautou em prol da recuperação moral do país.

The image shows a vertical list of five tweets from Marco Feliciano (@marcofeliciano). Each tweet includes a profile picture, a flag icon, the name 'Marco Feliciano' with a verified badge, the handle '@marcofeliciano', and the date. The tweets discuss the ideology of gender, its impact on society, and the role of the family. The first tweet is from September 2016, the second from June 2016, the third from December 2013, the fourth from July 2017, and the fifth from October 2016. Each tweet also shows the number of replies, retweets, and likes.

Tweet 1: Marco Feliciano @marcofeliciano · 1 sept. 2016
Precisamos nos unir em prol da recuperação **moral**, econômica e política do Brasil.
13 replies, 33 retweets, 168 likes

Tweet 2: Marco Feliciano @marcofeliciano · 25 jun. 2016
5) M.L.King disse: O que me assusta não é o grito dos maus e sim o silêncio dos bons. Perdemos uma voz na luta contra a ideologia de **gênero**.
21 replies, 41 retweets, 193 likes

Tweet 3: Marco Feliciano @marcofeliciano · 18 dic. 2013
Ontem os relatores do NCP e do PNE retiraram os eufemismos: "ideologia de **gênero**" e "orientação sexual" de seus relatórios. Outra vitória.
13 replies, 18 retweets, 32 likes

Tweet 4: Marco Feliciano @marcofeliciano · 13 jul. 2017
Grupo de pais reclama sobre ensino de **gênero** e sexualidade
[fb.me/3qoVyjdfL](https://www.facebook.com/3qoVyjdfL)
2 replies, 21 retweets, 87 likes

Tweet 5: Marco Feliciano @marcofeliciano · 6 oct. 2016
Papa diz que Ideologia de **Gênero** é “guerra global” contra a família

¹³⁰ <http://guiame.com.br/colunistas/marisa-lobo/ideologia-de-genero-por-que-destruicao-da-familia-e-tao-visada.html>

-  **Marco Feliciano**  @marcofeliciano · 21 dic. 2016 ...
Livro ensina o que fazer diante da imposição da ideologia de **gênero** nas escolas - Sempre Família fb.me/5kFdvRLsG
- 1 13 46
-
-  **Marco Feliciano**  @marcofeliciano · 9 dic. 2013 ...
6) PLS 236/2012 (Reforma do Código Penal) – criminaliza os contrários à “livre orientação sexual e à igualdade **gênero**” e suas variantes;
- 1 25 7
-
-  **Marco Feliciano**  @marcofeliciano · 9 abr. 2015 ...
[#Assessoria](#) na CPI Feliciano disse: "no dilúvio DEUS salvou os ratos mas não os homens tamanha era a corrupção do **gênero** humano"
- 1 26 53

-  **Marco Feliciano**  @marcofeliciano · 2 jun. 2016 ...
LANÇAMENTO MARISA LOBO: A IDEOLOGIA DE **GÊNERO** NA EDUCAÇÃO: youtu.be/Uf0A2GRAkXQ?a via @YouTube
- 1 10 24
-
-  **Marco Feliciano**  @marcofeliciano · 9 dic. 2013 ...
4) A aprovação do PLC 103/2012 – PNE trata de “orientação sexual e **gênero**”, abre brecha na lei para a liberação sexual das crianças;
- 2 27 3
-
-  **Marco Feliciano**  @marcofeliciano · 16 mar. 2014 ...
Ideologia de **gênero**? -> Ex-deputado alemão acusado de pedofilia justifica compra de fotos de crianças nuas como... r7.com/9cpx
- 2 4 6
-
-  **Marco Feliciano**  @marcofeliciano · 6 may. 2014 ...
2) ... motivada por qualquer forma de discriminação. Vitória contra ideologia de **gênero**.

Fonte: Twitter¹³¹

¹³¹ [https://twitter.com/search?q=genero%20\(from%3Amarcofeliciano\)&src=typed_query](https://twitter.com/search?q=genero%20(from%3Amarcofeliciano)&src=typed_query)

A ideia de recuperação moral faz parte não apenas da bancada evangélica, mas da “Bancada da Bala” e da “Bancada do Boi”. As bancadas da bala e da bíblia articulam-se dentro dos grupos conservadores, cujos temas de segurança pública compartilham valores semelhantes.

A Bancada da Bala é a representante política de um conjunto de ideias e atitudes, que se fundamentam na percepção de que o contexto social está marcado por uma crescente e constante insegurança e desordem pública radical. [...]. Haveria um excesso de liberdade e uma perda de autoridade das instituições, sustentada pela incapacidade das leis democráticas e do Estado de Direito de promover a ordem (FAGANELLO, 2017, p. 150).

Assim, em 2016 a Bancada BBB (bala, boi e bíblia) declarou seus votos contra a presidenta em nome de Deus, da família e da moral. “Este arranjo político unificou três setores no país desde sua fundação colonial: latifundiários, forças de vigilância e militarização da vida e os setores religiosos fundamentalistas cristãos”¹³². Por sua parte, Marco Feliciano antes e depois do impeachment continuou pautando a moralidade como centro da discussão política.




Marco Feliciano @marcofeliciano · 5 feb. 2018

COMUNISMO NAS AMÉRICAS: PULVERIZA A VENEZUELA, SILENCIA CRISTÃOS NA BOLÍVIA E DESTRÓI O **MORAL** JUDAICO CRISTÃO NO BRASIL, MAS NOS EUA... ASSISTA E DÊ RT!

Vídeo Disponível Também no YouTube --> youtu.be/1vfSm1ldr60




¹³² <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/perifaconnection/2020/07/representatividade-evangelica-entre-a-bancada-e-os-fieis.shtml>

 🇺🇵🇧🇷 **Marco Feliciano** ✓ @marcofeliciano · 28 oct. 2018 ...


2) A herança maldita do PT não foi apenas nas finanças, e no **moral**, mas na destruição da paz coletiva, da comunhão entre os irmãos brasileiros. Vai levar muito tempo para pacificar o país e nos unir novamente. Esses guerrilheiros esquerdopatas tentarão fazer do Brasil um inferno!

9 53 347

 🇺🇵🇧🇷 **Marco Feliciano** ✓ @marcofeliciano · 25 oct. 2013 ...


O q esperar para o futuro de 1 País onde as fantasias sexuais são + dignas de proteção do que os direitos de consciência religiosa e **moral**?

25 66 29

 🇺🇵🇧🇷 **Marco Feliciano** ✓ @marcofeliciano · 9 jun. 2016 ...

4) Não há culto (crença) ao estupro, não há beleza (arte) no estupro, não há **moral** no estupro, a lei no Brasil não protege o estuprador,

2 22 71

 🇺🇵🇧🇷 **Marco Feliciano** ✓ @marcofeliciano · 9 jun. 2016 ...

3) Cultura tem a ver com todo aquele complexo q inclui conhecimento, crenças/arte/**moral**/lei, costumes e outros hábitos adquiridos pelo homem

6 19 102

 🇺🇵🇧🇷 **Marco Feliciano** ✓ @marcofeliciano · 23 jun. 2013 ...

7) Honro e Represento 211.855 mil pessoas que votaram em mim, a grande maioria são religiosos q como eu acreditam na família e no **moral**!

20 53 8

 🇺🇵🇧🇷 **Marco Feliciano** ✓ @marcofeliciano · 7 feb. 2014 ...

8) os valores inexistem, o **moral** virou piada de boteco, a corrupção, o silêncio das igrejas, pavimentam o caminho do regime de exceção.

1 25 21

 🇺🇵🇧🇷 **Marco Feliciano** ✓ @marcofeliciano · 29 sept. 2014 ...

Os temas de cunho **moral** precisam ser debatidos e valorizados [#FelicianoMeRepresenta2010](#).

7 18



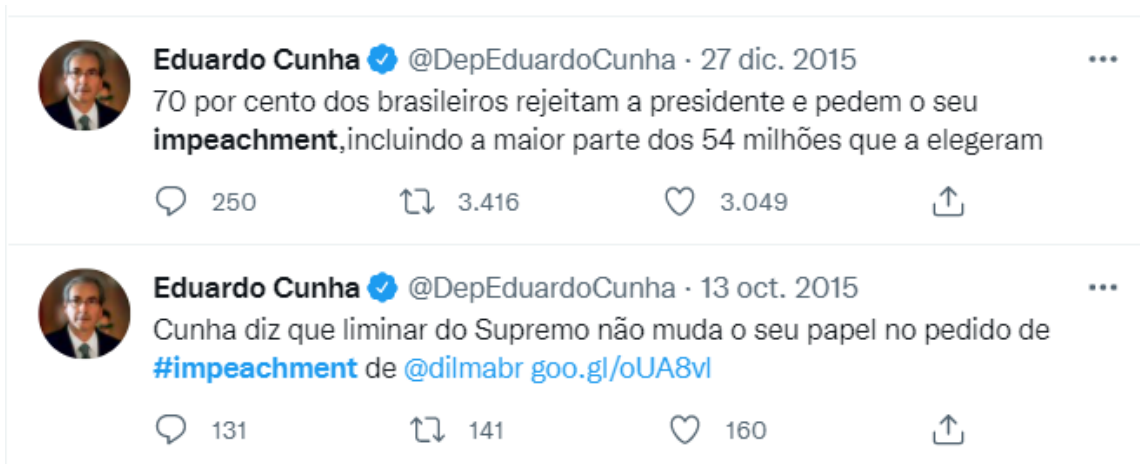
Fonte: Twitter¹³³

Por sua parte, Eduardo Cunha, político e membro da Assembleia de Deus, que esteve filiado a quatro partidos políticos, entre eles o Movimento Democrático Brasileiro (MDB) até 2022, abriu o processo de impeachment e postou constantemente nas redes sociais sobre a vantagem para o Brasil da queda presidencial a favor das pautas de Deus e da família.

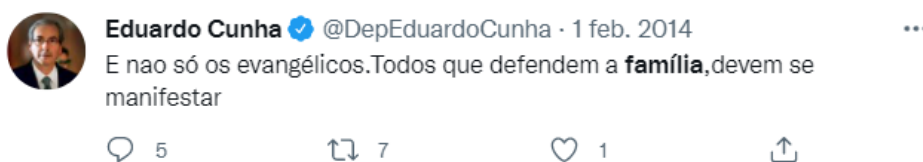
Figura 53- Eduardo Cunha e o impeachment



¹³³ [https://twitter.com/search?f=top&q=moral%20\(from%3Amarcofeliciano\)&src=typed_query](https://twitter.com/search?f=top&q=moral%20(from%3Amarcofeliciano)&src=typed_query)



Fonte: Twitter¹³⁴



Fonte: Twitter¹³⁵

¹³⁴ [https://twitter.com/search?q=impeachment%20\(from%3ADepEduardoCunha\)&src=typed_query](https://twitter.com/search?q=impeachment%20(from%3ADepEduardoCunha)&src=typed_query)

¹³⁵ [https://twitter.com/search?f=top&q=familia%20\(from%3ADepEduardoCunha\)&src=typed_query](https://twitter.com/search?f=top&q=familia%20(from%3ADepEduardoCunha)&src=typed_query)

Enquanto o impeachment avançava nas plataformas digitais, também houve ampla propagação de conteúdos misóginos desvirtuando a presidenta Dilma Rousseff por parte de diversos grupos. As redes sociais foram viralizadas com *memes* ridicularizando-a. Essas produções foram ferramentas na disputa política do impeachment que visibilizou o lugar conferido à figura da mulher no espaço público¹³⁶.

Figura 54- Estereótipos sexistas referidos a Dilma Rousseff



Fonte: (CARNIEL; RUGGI; RUGGI, 2018)

Os memes desqualificando à presidenta se classificaram em quatro chaves interpretativas: (1) despersonalização ou invisibilidade; (2) humilhação ou ridicularização; (3)

¹³⁶ O conteúdo dessas imagens é grotesco e altamente irritável. Se expõe aqui, apenas, para mostrar a dimensão da campanha misógina contra a presidenta Dilma.

objetificação ou sexualização; e (4) agressão ou violência, que na dimensão do “humor político” mobilizou estereótipos sexistas e misóginos que não apenas atingiram Dilma Rousseff, mas reforçaram o próprio lugar simbólico das mulheres na política nacional (CARNIEL; RUGGI; 2018).

O registro imagético apresentado teve o intuito de visualizar o tom e a estética da campanha a favor do impeachment, por parte de lideranças evangélicas, através do uso de redes sociais, das linguagens, da mobilização no Congresso, do proselitismo nas ruas e da oscilação entre o apoio e a rejeição ao PT, por parte de evangélicos como Marco Feliciano. A narrativa da ideologia de gênero foi uma das mais agitadas nesse 2016 de impeachment.

Portanto, a recuperação das fontes, neste capítulo, mediante imagens que mostram imaginários sociais, discursos de ódio, deslegitimação da democratização de direitos em prol de camadas marginalizadas e a favor de pautas morais e de costumes, evidenciam as formas de fazer política das lideranças conservadoras de cunho evangélico desde instâncias governamentais e nas arenas públicas.

Guardadas as proporções em termos da acirrada mobilização desde o Congresso por parte de evangélicos conservadores brasileiros em comparação com o número e abrangência desse segmento colombiano, as campanhas tiveram como ponto de encontro a narrativa da “ideologia de gênero”, que para esse 2016 ostentaram muita potência em diversas camadas sociais. A defesa da família tradicional perante à ameaça da “avançada homossexual” foi outra das pautas que agitou camadas de todas as faixas socioeconômicas nos dois países.

E, indiscutivelmente a rejeição à esquerda no caso colombiano, associada às FARC, e do lado brasileiro, associada ao PT, como partido vinculado à corrupção, contornaram a sincronia dessas mobilizações, que embora tiveram diferenças em impacto, abrangência e repercussões em políticas públicas, na Colômbia e no Brasil, suas pautas caracterizaram-se por inserir repertórios morais e de costumes no mesmo caminho discursivo.

Embora o segmento evangélico seja heterogêneo e com diversos matizes enquanto a seu ativismo, as campanhas feitas a favor do impeachment e contra o plebiscito pela paz conseguiram os resultados traçados nesses dois momentos políticos. E, apesar de que o resultado do plebiscito foi levado posteriormente à instância legislativa para ter aprovação, essas campanhas pavimentaram o caminho para o futuro próximo do país com relação à política

partidária e ao ativismo político evangélico. Ativismo com ampla aderência tanto na Colômbia quanto no Brasil com diversos matizes.

Essas campanhas tiveram muito impacto e adesão pela novidade e a capitalização que grupos conservadores fizeram das tímidas políticas públicas e das iniciativas de democratização de direitos. As repercussões dos resultados do plebiscito e do impeachment, coadjuvados pelo ativismo evangélico conservador, fortaleceu ainda mais suas lideranças e marcou o prelúdio do que estaria por vir, não por sua novidade, mas sim por seu acirramento dos confrontos político-religiosos e suas controvérsias públicas.

Parte III

Reacomodação de forças, contrastes e contrapontos



El diablo en la iglesia, David Alfaro Siqueiros, 1947, arquivo pessoal, CDMX, 2023

A política não se situa no polo oposto ao de nossa vida. Desejemos ou não, ela permeia nossa existência, insinuando-se nos espaços mais íntimos.

Angela Davis

Capítulo VI - Guinada político-religiosa após 2016

Capítulo VII - Emergência político-religiosa

Esta terceira e última parte tem como intuito apresentar as consequências políticas tanto dos resultados dos processos de 2016 quanto da pauta moral no político. Além disso, esta seção fornece análises mais amplas e em diálogo com a conjuntura mundial em termos do auge de grupos extremistas em interface com segmentos religiosos. Esta seção contém dois capítulos.

O capítulo VI analisa a virada político-religiosa após 2016, bem como os contrastes e contrapontos do ativismo evangélico em ambos os países. A tentativa de criação do Ministério da Família na Colômbia e o apogeu desse Ministério no Brasil revelam um indicador do nível e do impacto desse ativismo no jogo político. Apresentam-se os contrastes e os contrapontos da mobilização evangélica de forma geral nos dois países, quanto especificamente durante as campanhas de 2016, para destacar as diferenças e as semelhanças do modo como ditas lideranças lidam com as outras formas de existência e como as tornam recurso político para defender seus interesses.

O capítulo VII traz uma análise de encerramento em torno do que significa o auge desse ativismo nas democracias contemporâneas e as construções conceituais que vão se articulando para compreender esse fenômeno tão caro atualmente, embora seja de longa data seu paulatino fortalecimento.

Capítulo VI

Guinada político-religiosa após 2016

1. Brasil
 - 1.1 Coalizões evangélico- partidárias no Brasil
 - 1.2 Alinhamento político internacional 2018 Brasil
 - 1.3 Impacto local regional após impeachment
2. Colômbia
 - 2.1 Coalizões evangélico- partidárias Colômbia
 - 2.2 Alinhamento político internacional 2018 Colômbia
 - 2.3 Impacto local e panorama regional: Colômbia
3. Tabuleiro político-religioso nas eleições presidenciais de 2018: Colômbia-Brasil
4. Do Ministério da Família: Colômbia - Brasil
5. Contrapontos e contrastes
 - 5.1. Dos institutos impeachment e plebiscito: semelhanças e diferenças

Em decorrência dos resultados do plebiscito e do impeachment se produziu um alinhamento na acomodação de forças ao interior do Brasil e da Colômbia, bem como a nível regional. A análise do tabuleiro político após 2016 encerra a última parte deste trabalho com o intuito de estabelecer contrastes e contrapontos nos dois países.

1. Brasil

O mapa político brasileiro tanto para Senado quanto para Câmara participou nos períodos de 2014 e 2018 com os mesmos cinco partidos de cunho cristão, porém, houve diminuição das pastas ministeriais de 31 para 24 em 2018, mas com aumento de evangélicos no Executivo passando de zero para cinco. A acomodação de forças por parte de lideranças evangélicas teve maior visibilidade e impacto no governo Bolsonaro, dada a maior agitação das moralidades normativas, assim como maior difusão das clivagens político-evangélicas por parte do presidente na tomada de decisões ou nomeações ministeriais. O segmento evangélico tornou-se mais do que uma coalizão temática, não apenas pelo acúmulo de capitais político, financeiro, midiático e ideológico que possuem, mas também por sua coalizão governista de direita

identificada com as pautas conservadoras e autoritárias que promoveu Bolsonaro. Portanto, esse governo representou o solo fértil político para o ativismo das lideranças evangélicas mais acirradas nas moralidades normativas e na defesa da política tradicional, horizontal e clientelista.

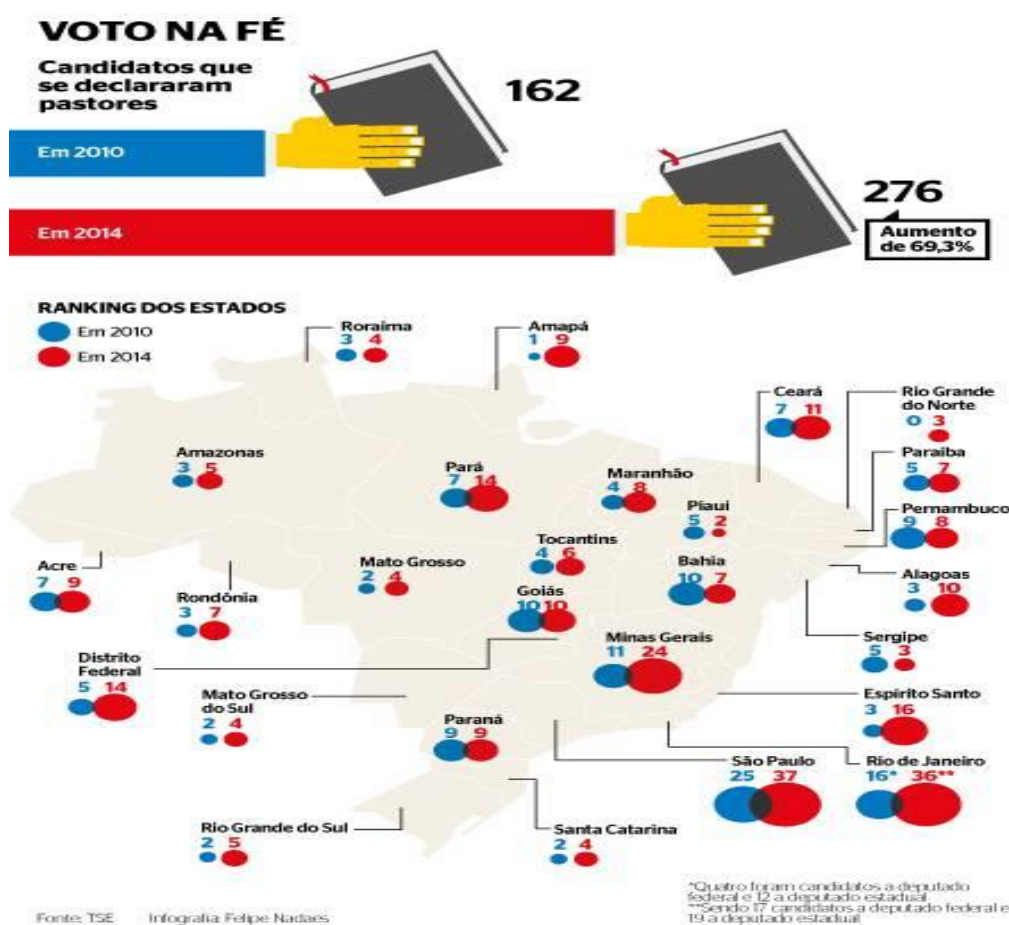
Tabela 5- Reacomodação de forças 2014-2018 Brasil

Brasil	Governo Dilma 2014	Governo Bolsonaro 2018
# Congressistas	600 Senado: 87 Câmara: 513	594 Senado: 81 Câmara: 513
Partidos evangélicos	5	5
# Votos Senado	<ol style="list-style-type: none"> 1. PRB Partido Republicano Brasileiro: 1 assento com 301.162 votos 2. PTC Partido Trabalhista Cristão 0 assentos e 282.629 votos 3. O Patriota PEN: 0 assentos e 282.629 votos 4. PSDC Democracia Cristã: 1 assento e 1.247.157 votos 5. PSC Partido Social Cristão: 1 assento e 1.247.157 votos 	<ol style="list-style-type: none"> 1. PRB Partido Republicano Brasileiro: 1 assento e 1.505.607 votos 2. PTC Partido Trabalhista Cristão 1 assento e 222.931 votos 3. PATRI Patriota: 0 assentos e 60.589 votos 4. DC Democracia Cristã: 0 vagas com 154.068 votos 5. PSC Partido Social Cristão: 1 assento e 4.126.068 votos
#Votos Câmara	<ol style="list-style-type: none"> 1. PRB Partido Republicano Brasileiro: 21 assentos com 4.423.993 votos 2. PTC Partido Trabalhista Cristão: 2 assentos e 338.117 votos 	<ol style="list-style-type: none"> 1. PRB Partido Republicano Brasileiro: 30 assentos e 4.992.016 votos 2. PTC Partido Trabalhista Cristão: 2 assentos com 601.814 votos

	3. O Patriota PEN: 2 assentos e 667.983 votos	3. PATRI Patriota: 5 assentos e 1.432.304 votos
	4. PSC Partido Social Cristão: 13 assentos e 2.520.421 votos	4. PSC Partido Social Cristão: 8 assentos e 1.765.226 votos
	5. PSDC Democracia Cristã: 2 assentos e 509.936 votos	5. DC Democracia Cristã: 1 assento e 369.386 vagas
Candidatos presidenciais cristãos	1. Everaldo Dias Pereira, pastor evangélico, fundador da igreja Sara Nossa Terra, presidente do Partido Social Cristão (PSC) 780 513 votos 2. Marina Silva (PSB) 22.176 619 votos	1. José Maria Eymael, Democracia Cristã 2. Marina Silva, Rede
Evangélicos no Executivo	De 39 ministérios, 0 foram ocupados por cristãos	De 24 ministérios, 5 foram ocupados por cristãos 1. Ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (Damares Regina Alves, pastora, PP Progressistas) 2. Ministro de Turismo (Gilson Machado Guimarães Neto, Partido Social Cristão PSC) 3. Ministro da Cidadania (João Inácio Ribeiro Roma Neto, Republicanos) 4. Ministério da Educação: (Milton Ribeiro, pastor presbiteriano, 2020-2022) 4a. Ministério da Educação (Ricardo Vélez Rodríguez, teólogo, colombiano, 2018-2019) 5. Advocacia-Geral da União (André Mendonça, pastor presbiteriano)

Como se apresenta na seguinte figura, os candidatos que se declararam pastores têm aumentado significativamente. Como exemplo, no período de 2010 a 2014 de 162 pastores candidatos a cifra passou a 276. Cidades como Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Paulo são das que apresentam o maior incremento.

Figura 55- Aumento de candidatos pastores no Brasil



Fonte: jornal Globo¹³⁷

No que tange às pautas por ampliação de direitos em termos sexuais e reprodutivos, destaca-se o ativismo religioso conservador de pastores e bispos evangélicos em aliança com parlamentares católicos para impedir tais ampliações. Desse modo, a grande capacidade de articulação na pauta política conservadora é possível graças ao apoio de outros grupos de

¹³⁷ <https://extra.globo.com/noticias/brasil/eleicoes-2014/numero-de-candidatos-pastores-evangelicos-aumenta-70-13627077.html>

interesse. As pautas morais dos pentecostais encontram-se articuladas com o neoliberalismo e mais especificamente com a visão do Estado mínimo, com os interesses econômicos de certos grupos familiares das lideranças evangélicas. Tudo isso atrelado à ideia anticomunista, e a formulação discursiva sobre a “ideologia de gênero”, que se tornou uma chave importante no jogo político bem como o embate entre as moralidades normativas e os movimentos feministas e LGBTQIA+ (MACHADO, 2020).

Tabela 6- Correlação de forças 2016-2018 de lideranças evangélicas Brasil

Igrejas	Lideranças	Posições das lideranças após 2016
1.IURD Republicanos	1. Edir Macedo é pastor da IURD, mas NÃO age no Legislativo de forma direta, mas está nos bastidores. Apoiou o impeachment.	1. Em 2016 estava como pastor e alinhado com o impeachment. Continua como pastor e apoiou Bolsonaro até certo momento.
2.AD / PSC	2. Marco Feliciano, pastor da igreja Catedral de Avivamento da AD. Deputado federal. Apoiou o impeachment. **Eduardo Cunha: Membro da Igreja Assembleia de Deus, Ministério de Madureira e autodeclarado evangélico. Foi deputado federal pelo Partido do Movimento Democrático Brasileiro PMDB pelo Rio de Janeiro e presidiu a Câmara dos Deputados (Centrão) de 1º de fevereiro de 2015 a 5 de fevereiro, maio de 2016	2. Em 2016 estava como líder do partido PSC na Câmara. Depois como deputado federal pelo PSC. ** Em março de 2018, o juiz Sergio Moro condenou Cunha a 15 anos de prisão por corrupção, lavagem de dinheiro e sonegação fiscal. O ex-deputado federal desde 2020 estava em prisão domiciliar pela pandemia. O retorno de Cunha às redes sociais acontece após a revogação das prisões preventivas que prevaleceram contra ele.
Consequências do processo	Presidenciais 2018 à direita	
Acomodação de forças	Lideranças evangélicas mais bem posicionados no Legislativo e Executivo	
Democracia	O sucesso da campanha pelo impeachment resultou, em parte, da sincronização das arenas institucionais e extra institucionais, que	

permitiu superar os diferentes obstáculos colocados para o avanço do impeachment como encaminhamento da crise política.¹³⁸

Fonte: elaboração da autora

i) Coalizões evangélico- partidárias no Brasil

Os apoios e rejeições oscilantes de lideranças como Marcos Feliciano ao PT foram protagonistas. Junto à plenária, em agosto de 2016, falando em nome do PSC, defendeu a supremacia da lei e destacou as mobilizações de rua e de evangélicos em busca de esperança para a nação. Seu discurso deslocou-se da tribulação para a esperança, focando no novo governo com a benção de Deus e para a família, pelos evangélicos, pela nação e pelo afastamento do PT, chamando-o de partido das trevas.¹³⁹

Mas, três anos atrás, em 2013, Feliciano expressou seu apoio a Lula, caracterizando-o como figura messiânica, dados os resultados do seu mandato em termos de crescimento no país. Expressou afinidade com o PT em nome da verdade, motivando a 30 milhões de evangélicos que apoiassem a Dilma para o país continuar crescendo.¹⁴⁰ Um ano depois, em 2014, Feliciano manifestou que não apoiava a Dilma porque ela aprovou temas como o aborto, enquanto essa não era a pauta favorável à aceitação. Enfatizou que os apoiadores de Dilma como progressistas chamavam os defensores da família como promotores do retrocesso, e exortou a não votar em Dilma.¹⁴¹

No discurso sobre o impeachment junto à Câmara, Feliciano focou em temas tais como a ameaça das questões sexuais para menores de 4 anos; a teoria de gênero; o assassinato de crianças que implicava a lei favorável ao aborto; a tentativa de destruição da família através de teorias desgastadas, de que os tempos mudaram, e afirmou que todas essas pautas se deram porque o PT não fez o que prometeu, deixando o país sem perspectiva. Afirmou que o PT dividiu o país e acirrou a polarização entre brancos e pretos, entre homossexuais e heterossexuais, quando antes todos eles tentavam viver em comunhão. Sua fala encerrou

¹³⁸ https://www.cesop.unicamp.br/vw/1IMb2Ta0wNQ_MDA_c2b2c_/Entre%20as%20ruas%20e%20as%20institui%C3%A7%C3%B5es_%20os%20protestos%20e%20o%20impeachment%20de%20Dilma%20Rousseff.pdf

¹³⁹ O discurso completo encontra-se no link:

https://www.youtube.com/watch?v=EfZmltN0K9I&ab_channel=PSCNacional

¹⁴⁰ O registro desse discurso está no link:

https://www.youtube.com/watch?v=Go6rD4xGli8&ab_channel=ReinaldoAzevedo

¹⁴¹ https://www.youtube.com/watch?v=ys2Ncnp858M&ab_channel=MarcoFeliciano

repetindo que o PT como partido das trevas fez pacto com o diabo para colocar o país do jeito que se encontrava nesse 2016, sendo prioridade recuperar a confiança de um novo país após o impeachment. Todo seu discurso foi atravessado pela metáfora do bom pai para com seu filho.¹⁴²

ii) Alinhamento político internacional 2018 Brasil

Segundo o ex-embaixador Sergio Amaral, os interesses permanentes do país foram deixados no plano secundário, para dar prioridade aos intuitos particulares de um governo ou partido específico. Com relação à política externa brasileira, Amaral indicou que esteve marcada pelo alinhamento com os Estados Unidos, sob os ideais de Donald Trump, com relações comerciais com países como China muito tensas, e o descaso com compromissos multilaterais como a pauta ambiental.¹⁴³

Durante o governo Trump, o Brasil fez transferência de sua embaixada de Tel Aviv para Jerusalém, atendendo à reivindicação de evangélicos brasileiros que acreditam que Jerusalém é uma terra prometida aos judeus. Por outra parte, também chamou a atenção o fato de o Brasil ter votado na ONU com alguns países de maioria islâmica em questões relacionadas à família e ao sexo. Nas resoluções das Nações Unidas, durante o governo Bolsonaro não se aceitaram termos como "gênero" e "direito reprodutivo".

Nesse sentido, a política externa do governo Bolsonaro projetou-se como uma espécie de imagem invertida do que foi feito nos governos do PT. Na via contrária à aproximação com os países ditos "bolivarianos" e ao projeto sul-sul, que pretendia criar um núcleo de poder alternativo aos EUA. Sua afinidade ideológica com o presidente colombiano da época, Iván Duque, fez com que compartilhassem um programa antiesquerdista, já que se opôs, por exemplo, ao acordo de paz firmado em 2016 com as FARC.¹⁴⁴ Assim, o Brasil se alinhou com países na guinada conservadora.

iii) Impacto local regional após impeachment

¹⁴² https://www.youtube.com/watch?v=FG5SgK6LU-o&ab_channel=CentraldeOposi%C3%A7%C3%A3o

¹⁴³ <https://www.infomoney.com.br/colunistas/um-brasil/brasil-perde-prestigio-internacional-com-atual-politica-externa/>

¹⁴⁴ <https://www.gazetadopovo.com.br/mundo/saiba-quem-sao-os-provaveis-aliados-internacionais-do-governo-bolsonaro-e53mqlohjmrm8kncshszdv5rn/>

O impeachment foi a articulação da direita partidária com apoio de diversos agentes, agitação nas ruas e nas plataformas digitais, o que levaria ao advento em 2018 de um governo conservador de extrema direita. A repercussão para a América Latina, nesse 2018, com a situação da Colômbia após plebiscito, foi a guinada à direita conservadora no poder. Nesse sentido, o alinhamento geopolítico destes dois países acentuou, na época, as relações com os Estados Unidos na era Trump.

Pérez-Liñan (2003) avaliou América Latina sob um ciclo de processos de instabilidade política enfrentados por vias constitucionais. A crise econômica, escândalos de corrupção e mobilização popular, foram alguns dos fatos que levaram ao impeachment. Tudo isso contribuiu na “tempestade perfeita”, isto é, uma série de fatos desencadeados que resultaram na ascensão de interesses e pautas de muitas camadas sociais.

A situação geopolítica da América Latina mudou após o giro à esquerda na virada do século, mas a partir de meados da década de 2010 se deu a intensificação da ofensiva neoliberal na região, sob influência dos Estados Unidos. A profundidade da crise econômica mundial (de 2008) repercutiu nos países sul-americanos a partir de 2013. Em 2015, como forma de apresentar sua plataforma para o pós-impeachment, o Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) lançou o documento “Uma ponte para o futuro” cujo programa político-econômico pretendeu aprofundar o papel do Estado mínimo, incrementar a participação da iniciativa privada e flexibilizar o mercado de trabalho.¹⁴⁵

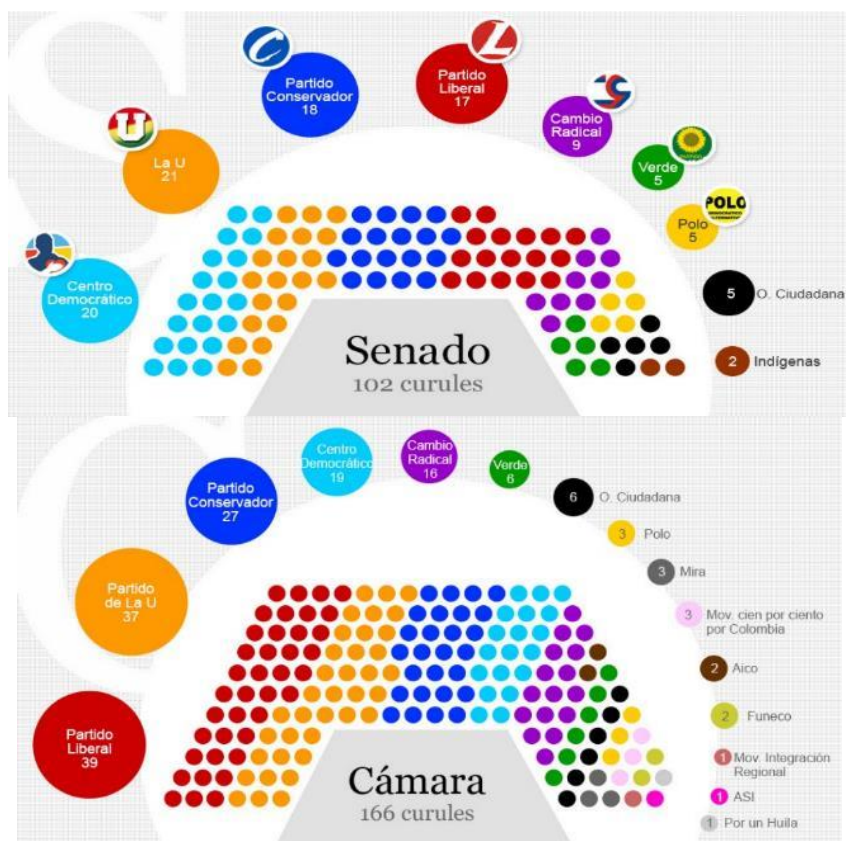
2. Colômbia

Com relação aos períodos governamentais de 2014 a 2018, os partidos políticos tiveram novidades no mapa político com a inclusão do partido das FARC, em 2018, como implementação do acordado em 2016. O partido MIRA conseguiu vagas no Legislativo, tanto no Senado quanto na Câmara, já que em 2014 apenas esteve na Câmara. O partido *Colombia Justa Libre* liderado pelo pastor John Milton Rodríguez também conseguiu vaga em 2018. Durante o governo Duque houve reacomodação de forças no Estado a favor de lideranças evangélicas em aliança com a direita partidária. A direita partidária na Colômbia é hegemônica, e governou historicamente até 2022, a qual associa os históricos conflitos de guerrilhas com a

¹⁴⁵ <https://www.redalyc.org/journal/873/87353796002/html/>

esquerda. A política tradicional conservadora, com alternâncias liberais, significou para os evangélicos a forma de estabelecer clivagens com afinidade ideológica para se fortalecerem.

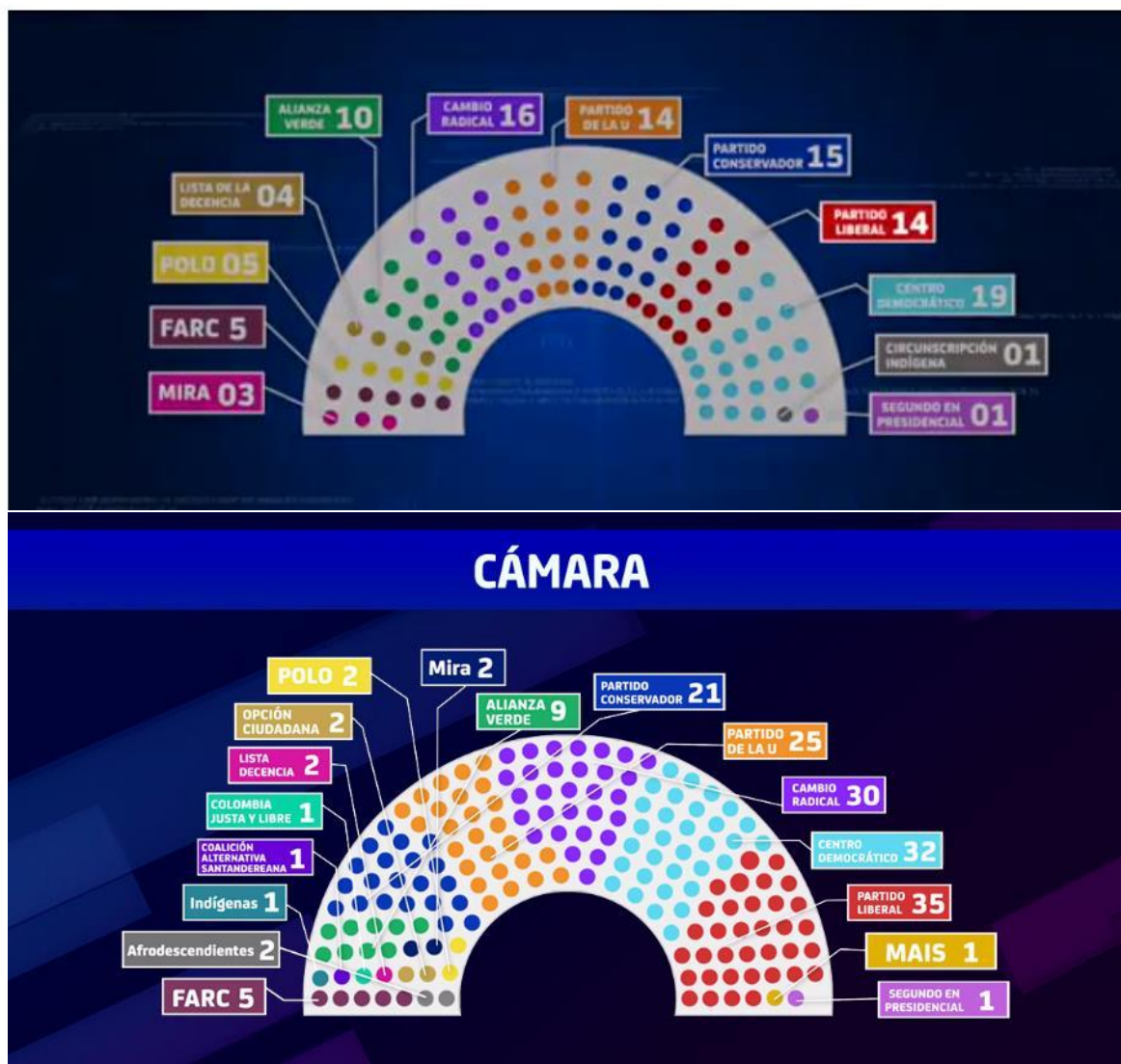
Figura 56 Mapa político do congresso colombiano 2014



Fonte: Semana¹⁴⁶

¹⁴⁶ <https://especiales.semana.com/especiales/congreso-colombia-2014-2018/>

Figura 57- Mapa político do congresso colombiano 2018



Fonte: Canal 1¹⁴⁷

A tabela anterior mostrou a acomodação de forças do segmento evangélico no Legislativo e Executivo em 2014 e 2018, cujos resultados mostraram maior participação na política colombiana. Uma das variáveis interessantes para analisar, com relação a esse segmento e sua participação nos governos é, de uma parte, a concorrência que representam diante do Estado, já que sua teologia aponta ao individualismo em termos de rejeitar o Estado como benfeitor, como se fosse Deus, porque procuram o autodesenvolvimento através da graça divina e do empreendedorismo econômico. De outra parte, esse segmento, embora heterogêneo, age

¹⁴⁷ <https://canal1.com.co/decision-2018/este-es-el-mapa-politico-para-el-proximo-congreso-de-la-republica/>

desde e para o Estado como plataforma política que lhes permite garantir seu livre funcionamento, embora já esteja garantido na Constituição. Portanto, as contrapartidas das lideranças evangélicas são em dobre via em termos de participação no Estado e de concorrência com ele.

Tabela 7- Reacomodação de forças 2014-2018 Colômbia

	Governo Santos 2014	Governo Duque 2018
# Congressistas	268 Senado: 102 Câmara R: 166	277 (homens: 220 – mulheres: 57)
Partidos evangélicos	1 (MIRA)	1 (MIRA)
# Votos Senado – MIRA	0	3 vagas (501.489 votos)
#Votos Câmara de Representantes – MIRA	(3 vagas)	2 vagas (584.723 votos)
Candidatos presidenciais cristãos	0	1. Alejandro Ordóñez (católico) 2. Viviane Morales (evangélica)
Evangélicos no Executivo	0	1 (MIRA) Vice-Ministro das Relações Laborais e Fiscalização no Ministério do Trabalho.

Fonte: elaboração da autora com bases de dados eletrônicas ¹⁴⁸

O partido MIRA teve menor participação no governo Santos, mas se destacou no governo Duque. As contestações aos acordos de paz, revigoraram o solo fértil conservador e o

¹⁴⁸<https://especiales.semana.com/especiales/congreso-colombia-2014-2018/> - <https://canal1.com.co/decision-2018/este-es-el-mapa-politico-para-el-proximo-congreso-de-la-republica/> - <https://www.eltiempo.com/elecciones-colombia-2018/presidenciales/cristianos-para-las-elecciones-en-colombia-188412>

ativismo político evangélico, que junto à direita partidária mostrou aumento de candidatos presidenciais de cunho religioso para as eleições de 2018.

Embora as lideranças evangélicas no Legislativo não configurem um grupo coeso, dadas suas diferenças e posicionamentos tanto doutrinários quanto políticos, conseguiram reacomodar forças e ocupar mais espaços, maior capacidade e tamanho, através de coalizões governistas, como foi o caso do partido MIRA, cuja visão independente terminou se inclinando à direita partidária com o Centro Democrático.

Apesar de que a participação em número e poder de decisão das lideranças evangélicas no poder seja consideravelmente menor à do Brasil, Colômbia conta com partidos evangélicos organizados, como o caso de MIRA, com crescimento sustentado que, paulatinamente, vão se consolidando. Esse é o caso do partido *Colombia Justa Libre*, criado em 2017, após toda a agitação com os acordos de paz. Esse partido inclusive fez aliança interreligiosa com líderes de outras igrejas e com o partido MIRA para apresentar candidatura presidencial própria em 2022. A correlação de forças em favor desse segmento ajudou na conformação dessa candidatura, embora não tivesse resultados favoráveis nas presidências.

Porém, certo declínio do uribismo junto ao desempenho do governo Duque coadjuvaram no fortalecimento da campanha presidencial da esquerda em 2022, que representou para vários segmentos, incluído o evangélico, uma ameaça para o legado eleitoral de direita e agitou a ideia de que um governo de esquerda restringe as liberdades e concessões religiosas.

Tabela 8- # votos MIRA período 2002- 2018

Ano	Senado		Câmara	
	Votos	Assentos	Votos	Assentos
2002	81 061	1/102	-	
2006	237 512	2/102	233 920	1/166
2010	324 109	3/102	332 926	1/166
2014	326 943	0/102	411 800	3/166
	350 942 ¹⁴⁹	3/102		
2018	501 489	3/108	584 723	1/172

Fonte: elaboração da autora com dados do arquivo MIRA

¹⁴⁹ Esse segundo número de votos, em 2014, pertence às vagas que foram recuperadas pelo MIRA, depois de ganhar um processo para a recontagem.

As votações nos últimos períodos de governo, antes de 2022, mostraram o ritmo crescente e alicerçado do partido MIRA. Sua base eleitoral está conformada pelos crentes, cujo voto se caracteriza por ser dos mais assíduos e zelosos com a disciplina e organização que caracteriza a sua igreja. Como já mencionado, a correlação de forças configurou-se em parte pela agitação de 2016 que redefiniram forças para as presidenciais de 2018.

No que tange à “ideologia de gênero” apesar de ter sido amplamente acionada na época do plebiscito, não gerou mudanças tão significativas nas políticas públicas como ocorreu no Brasil, que mostrou uma política regressiva em vários ministérios, bem como a nomeação da evangélica Damares Regina Alves no ministério da Família, o que se traduziu em intensas correlações de força (MACHADO, 2020). De acordo com esta autora, embora as mudanças não tenham se apresentando de forma acentuada na Colômbia como foi no Brasil, as estratégias, os discursos e as pautas de mobilização foram semelhantes, porém, o impacto diferiu em termos de ampliação de direitos e na intensidade do conflito em torno dos interesses disputados.

Tabela 9- Correlação de forças lideranças evangélicas 2016-18 Colômbia

Igrejas Colômbia (plebiscito)	Lideranças Colômbia	Posições das lideranças em 2016 e atualmente Colômbia
3.MCI	3. Claudia Rodriguez da MCI. Contra o plebiscito.	3. A senadora Rodriguez em 2016 estava no centro democrático. Depois passou ao partido <i>Cambio Radical</i> para ter mais projeção.
4.IDMJI / MIRA	4. Carlos Alberto Baena, da IDMJI. Apoiou o plebiscito	4.Baena em 2016 estava como presidente do MIRA e senador no Legislativo. Em 2018 passou ao Executivo como vice-ministro do Interior: ocupando-se de questões de intermediação em conflitos.
Consequências dos processos	Presidenciais 2018 à direita	
Acomodação de forças	Lideranças evangélicas com maior protagonismo no Legislativo e Executivo	

Democracia	Democracia mais fragilizada tanto pelos obstáculos à implementação dos acordos por parte da direita, quanto a legitimidade das instituições e acirramento da polarização.
------------	---

Fonte: elaboração da autora

i) Coalizões evangélico- partidárias Colômbia

Lideranças como Claudia Rodriguez da MCI, ativa politicamente em 2016 com o apoio de Uribe, foi uma das representantes de camadas cristãs conservadoras nos diálogos entre os setores do Não e do governo. Ela concordou de certa maneira com a paz, mas não com a entrada política das FARC, nem com o enfoque de gênero nos acordos, juntando-se ao repúdio, nas ruas, de setores que não concordavam com os acordos com a guerrilha por ser uma organização criminosa. Como parte do Centro Democrático e dos setores religiosos que se opunham aos acordos, Rodriguez e sua igreja desempenharam um papel importante no triunfo do Não. Quando a MCI esteve em aliança com o uribismo, seus membros entregaram 60.000 assinaturas para a campanha contra os acordos (que o uribismo chamou de resistência civil), filiaram quase 80.000 pessoas ao partido e coletaram outras 400.000 assinaturas para o referendo contra a adoção de casais do mesmo sexo.¹⁵⁰

Por sua parte, Baena, presidente do MIRA na época, promoveu o voto pelo sim, arguindo que o processo se identificava com a visão do seu partido em termos de valores, serviço, vida e respeito, portanto, fizeram trabalho pedagógico de explicar e desmistificar as distorções em torno do enfoque de gênero nos acordos.¹⁵¹ Não obstante, depois fizeram alianças com o partido político que rejeitou os acordos.

ii) Alinhamento político internacional 2018 Colômbia

Em 2018, Colômbia anunciou sua retirada da UNASUL, argumentando que a organização servia aos interesses da Venezuela. Um tema central na Colômbia tanto na política doméstica quanto na externa refere-se à guerra contra às drogas, que se alinhou ainda mais com os Estados Unidos após os fatos do 9/11, deslocando-se o foco do combate ao narcotráfico para

¹⁵⁰ <https://www.lasillavacia.com/quien-es-quien/emma-claudia-castellanos>

¹⁵¹ Neste link encontra-se o posicionamento de MIRA diante dos acordos:

https://www.youtube.com/watch?v=s2MtMKNpkfM&ab_channel=PartidoPol%C3%ADticoMIRA

a guerrilha e os grupos paramilitares. O governo de Duque assumiu na sua política o cerco diplomático a Nicolás Maduro na Venezuela, apoiando a Juan Guaidó, visto como inimigo e como ameaça à segurança do país. Esse posicionamento se recrudescceu depois de assinados os acordos de paz e como consequência das campanhas de 2016, que coadjuvaram na eleição presidencial de Duque em 2018.

iii) Impacto local e panorama regional: Colômbia

Por uma parte, politicamente Colômbia tentou fortalecer a democracia, acabando com um conflito militar e inserindo nos acordos de paz o respeito pelas diferenças e o enfoque de gênero, entre outras prerrogativas, mas encontrou na direita partidária um grande opositor. O plebiscito foi votado negativamente e o presidente teve que acudir ao Legislativo, que estava da sua parte para assinar os acordos. Esse processo de paz forneceria para América Latina um caminho para desmontar as velhas práticas belicistas, levando a maior democratização, além de criar fronteiras territoriais menos violentas com seus vizinhos por conta do desmonte das FARC.

Porém, a direita partidária eleita em 2018, com apoio de diversos agentes, entre eles de lideranças evangélicas da direita conservadora, paulatinamente, foi desrespeitando esses acordos e agudizando a crise. O plebiscito considera-se um instituto democrático e participativo, mas também se torna uma ferramenta utilizada para legitimar políticas cujo custo político não quer ser administrado pelos detentores de cargos eletivos que realizam a consulta para calcular perdas futuras, em caso de insucesso ou de resultados prejudiciais a determinados temas.¹⁵²

3. Tabuleiro político-religioso nas eleições presidenciais de 2018: Colômbia-Brasil

O tabuleiro político de 2016, nos processos do plebiscito pela paz e do impeachment de Dilma, endossou as eleições presidenciais de 2018. A crescente fragmentação apalancada pela

¹⁵² Para mais detalhes sobre esta análise, consultar o trabalho de Frederico Oderich Muniz sobre O Plebiscito na América Latina:
<http://www.congresoalacip2017.org/archivo/downloadpublic2?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czoZNToiYTToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSZPIjtzOjQ6IjMwMTYiO30iO3M6MT0iaCI7czoZMjoiYmJjNzc5YWUwMDg1O DA2Njc2ZDQ3YzZmZTMzY2U4MzQiO30%3D>

conjuntura política, e cimentada em problemas estruturais, impulsionou um giro às direitas conservadoras motivado entre vários fatores de cunho político, a pauta da família, a defesa dos valores morais e a filiação religiosa. Cenário que levou à presidência a Duque na Colômbia e Bolsonaro no Brasil, que um tempo atrás nem possuíam relevância, nem o código político que os projetasse como os futuros administradores desses países.

A eleição presidencial de 2018 no Brasil teve um amplo apoio da direita evangélica que durante o avanço da campanha eleitoral, uma parcela de igrejas evangélicas tornou-se opositores antipetistas, demonizando o PT através de redes sociais, reavivando ideias como: “o governo Dilma, foi acusado por Bolsonaro, por evangélicos e por católicos de promover o “kit gay”, tido como esquerdista, diabólico, como “apologia à promiscuidade”, visando à homossexualidade de crianças e à destruição das famílias” (MARIANO; GERARDI, 2019, p.70).

Em 2014, confrontaram-se nos debates sobre o Plano Nacional da Educação sobre a inclusão da promoção da igualdade de gênero e de orientação sexual, vetada pela bancada cristã. A partir daí, deputados evangélicos irromperam a propor projetos de lei para implantar o programa Escola sem Partido contra a suposta doutrinação marxista e comunista e de “ideologia de gênero” nas escolas (MARIANO; GERARDI, 2019, p.71)

Uma avalanche discursiva voltada a questões de direitos sexuais diante de uma cruzada contra a “ideologia de gênero” abriu a porta a narrativas como “kit gay”, erotização das crianças, “mamadeira de piroca”, escola sem partido, todos eles encaixados como mecanismos infernais para destruir os filhos. “Foi, [o kit gay] sobretudo, uma estratégia muito bem orquestrada pela campanha bolsonarista e por seus aliados para criar pânico moral e repulsa à candidatura petista (MARIANO; GERARDI, 2019, p.73). Além dos problemas estruturais e de crise conjuntural que permearam as eleições, se somou a batalha espiritual disputada no campo da tecnologia mediante dispositivos de comunicação.

O impeachment deixou uma depauperada atuação política, por parte de uma das maiores forças partidárias, que afundou o país num maior enquadramento de oposição identitária, antagonizando posições políticas e como resultado um mercado déficit democrático. Nos dois processos a bancada evangélica teve ativa participação, com posicionamentos nos lugares de decisão, como reflexo de seu desconforto diante da onda discursiva e afinidade ideológica dos antecessores líderes políticos sobre as liberdades das minorias.

A carta que o candidato presidencial da época Fernando Haddad fez em conjunto com uma parcela de lideranças evangélicas, apelando à verdade nos discursos e ao bom senso que segundo ele o petismo tinha demonstrado, não serviu para causar um efeito apaziguador do embravecido antipetismo numa camada desse segmento. Logo depois do atentado que recebeu Bolsonaro (facada no estômago), sua rápida volta ao campo político foi considerada milagrosa, sendo merecedor do apoio evangélico.

[Bolsonaro] com esposa e filhos evangélicos, firmou sólida relação com a bancada evangélica e passou a integrar a tropa de choque cristã contra a criminalização da homofobia, a união civil de pessoas de mesmo sexo e em defesa da “cura gay”, dos estatutos do nascituro e da família e do programa Escola sem Partido. Católico, martelou o lema “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” e fez-se batizar no Rio Jordão pelo pastor Everaldo, líder do PSC, em maio de 2016 (MARIANO; GERARDI, 2019, p.72).

Em nome da família, de Deus, da vida e dos valores, a campanha eleitoral deu certo para Bolsonaro e o catapultou como o messias, que uma parcela de evangélicos elencou e contribuiu na sua eleição. Essas demandas de pautas morais atreladas à ideia de família heteronormativa são uma força real e contundente dado que contam com recursos ideológicos presentes nos imaginários e representações sociais da população.

Por sua parte, na Colômbia, a derrota do plebiscito pela paz e a posterior aprovação dos acordos via *fast track* deixaram o processo marcado de déficit democrático, enquanto a agitação política evangélica se estendia inclusive com a participação de pequenas igrejas, como se mostra na seguinte figura, cujos cartazes se exibiram na rua após o horário de culto.

Figura 58- Manifestantes evangélicos seguram cartazes nas eleições de 2018



Fonte: Acervo da autora, Bogotá 2018

A campanha eleitoral mobilizada na Colômbia pela força política de Claudia Rodríguez e do partido MIRA, nas eleições de 2018, jogou suas cartas e escolheu adesões na política partidária. O partido MIRA, que na sua criação tinha como lema atuar de forma independente, se uniu ao partido de direita Centro Democrático, cujo líder é o ex-presidente Álvaro Uribe Vélez. A adesão teve como argumento a luta contra o laicismo.

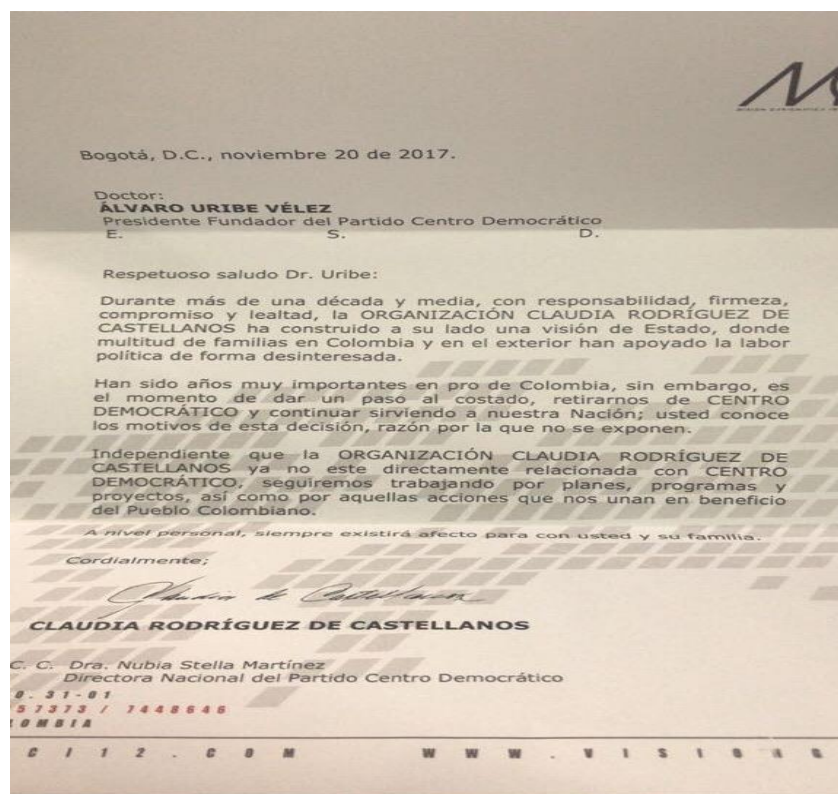
O laicismo como fenômeno perigoso para a sociedade, que busca desaparecer a religião no mundo e, no que lhe concerne, que as pessoas com crenças religiosas não possam participar na política. Os valores cristãos são uma necessidade para a gestão de recursos públicos para evitar a corrupção. Por tanto, a adesão partidária foi de forma espontânea, sem acordos prévios.¹⁵³

Por sua parte, previamente às eleições, a pastora e senadora Claudia Rodríguez que tinha uma relação política de longa data com Uribe Vélez, rompeu sua adesão partidária com o ex-presidente e passou às filas do partido Cambio Radical, também de direita. A argumentação sobre sua mutação partidária consistiu no dinamismo da política, afirmando que precisavam de protagonismo, de mais espaço dentro do partido, de encabeçar as listas eleitorais em vários departamentos e para isso o Centro Democrático não atingia suas prerrogativas, pois sua cota eleitoral contornava os 100.000 sufrágios; capital político que teve identificação ideológica com *Cambio Radical*, como a senadora destacou¹⁵⁴.

¹⁵³ Tradução nossa, tomada da entrevista original, em espanhol, ao pastor Carlos Alberto Baena. https://www.youtube.com/watch?v=o_AE1jGkl5o

¹⁵⁴ Tradução nossa, tomada do artigo original em espanhol. <https://www.eltiempo.com/elecciones-colombia-2018/congreso/entrevista-con-claudia-rodriguez-de-castellanos-sobre-elecciones-legislativas-2018-165150>

Figura 59- Carta da saída da senadora Claudia Rodríguez do Partido Centro Democrático



Fonte: Revista colombiana “Semana”¹⁵⁵

A troca de interesses políticos, embora não representasse um divisor de águas com a saída da senadora do Centro Democrático, deu maior visibilidade a Claudia Rodríguez na sua junção ao partido do ex-candidato presidencial de direita Germán Vargas Lleras. Suas petições foram bem recebidas nesse partido, focando no tema político e não religioso na sua agenda. Uma das bandeiras políticas dessa aliança foi a criação de um Ministério da Família, cujo projeto já tinha sido proposto antes, durante e depois das eleições de 2018.

As lideranças evangélicas colombianas não têm mostrado “fidelidade” aos partidos políticos de base com os quais fizeram acordos e vão mudando conforme o contexto, seus interesses e com as garantias que determinados partidos oferecem. Os cadeados políticos não representam um seguro para essas lideranças evangélicas, em vista que para muitas delas as “mudanças” (sempre à direita) fazem parte do jogo, que têm se capitalizado durante muitos anos.

¹⁵⁵ <https://www.semana.com/Item/ArticleAsync/548156?nextId=548174&nextId=548202>

4. Do Ministério da Família: Colômbia - Brasil

A pastora e advogada Claudia Rodríguez foi uma das porta-vozes do projeto de criação do Ministério da Família, que gerou diversas controvérsias em torno da sua importância e necessidade. As polêmicas passavam desde a discussão da sua viabilidade até a alerta de criar uma instituição operando com pauta moral e religiosa sob a visão de um único conceito de família. O projeto de lei N. 170/08-Senado tinha como exposição de motivos o seguinte:

[...] estabelecer um efetivo sistema de proteção da instituição familiar e dos seus membros mais vulneráveis e desprotegidos, tais como as crianças, os idosos e estabelecer uma verdadeira cultura a seu favor acordo com a corresponsabilidade institucional que deve existir legalmente entre a Família, a Sociedade e o Estado (Projeto de lei)¹⁵⁶.

A pastora enfatizou que o intuito desse Ministério era “fazer mais eficiente o gasto do Estado em funcionamento e investimento, agrupando todos os Conselhos”¹⁵⁷. Contudo, apesar que o projeto ficou arquivado, a ideia latente do segmento evangélico é voltar sobre ele e cristalizar essa ideia que, aliás, continua gerando muitos questionamentos no que tange a sua implementação.

Em paralelo, no Brasil, o Ministério da Família já existia desde 1997 no gabinete executivo, sob a denominação de Secretaria de Direitos Humanos. Mas, com a chegada de Jair Bolsonaro ao governo, em 2018, a pasta foi transformada em Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, tendo como titular a pastora evangélica e advogada Damares Alves. Nessa perspectiva, o órgão brasileiro torna-se um “modelo” para Colômbia, já que faz parte da modernização do Estado enquanto à redução de ministérios, sob a ideia de juntar várias instituições. Essa pasta ministerial colocou na direção mulheres advogadas e evangélicas, que mais do que pertencer ao segmento evangélico por si mesmo, procuravam a defesa da família heteroparental como única opção, desconhecendo as diversas formas dessa configuração social.

¹⁵⁶ OLANO GARCÍA, Hernán Alejandro et al. Proyecto creación Ministerio de familia. 2008. <https://intellectum.unisabana.edu.co/bitstream/handle/10818/30607/51%20PROYECTO%20creaci%c3%b3n%20Ministerio%20de%20familia.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

¹⁵⁷ Tradução nossa. Tomado do jornal eletrônico colombiano El Universal. <https://www.eluniversal.com.co/colombia/necesita-colombia-un-ministerio-de-la-familia-habla-quien-radico-el-proyecto-288236-HUEU405525>

As escolas públicas, também, tornaram-se o campo de batalha entre o bem e o mal, entre a família cristã e as instituições representantes da secularização (CASTELLS, 2018). Boa parte do segmento evangélico apoiou Bolsonaro, acima de tudo, já que representava, no seu parecer, os valores, a bandeira da família, da igreja, bem como um candidato pró-Deus, de direita, que conseguiu visibilizar e representar de forma categórica, polarizada e de confronto a clivagem político ideológica gestada há muitos anos no país.

5. Contrapontos e contrastes

A análise comparada sobre os efeitos que produziram em cada país os resultados dos respectivos processos macropolíticos, impeachment e plebiscito, serve como base para compreender as diferenças e/ou semelhanças do ativismo evangélico conservador em ambos os países. Apontar para os contrastes e contrapontos desse ativismo, bem como do uso da moralidade, permitem superar o nacionalismo metodológico e aproximar-se à compreensão de rupturas ou continuidades nos modos de fazer política na América Latina.

Nessa perspectiva, uma das questões que emerge refere-se a qual é a ideia de construção de Estado democrático que responda aos desafios da sociedade no que tange a políticas de reconhecimento, a partir do crescente e revigorado neoconservadorismo, considerando que a liberdade religiosa está garantida pelos Estados colombiano e brasileiro, bem como a agência política de lideranças evangélicas. As seguintes tabelas mostram os contrastes e contrapontos dos processos, de acordo ao ativismo evangélico.

Contraponto Brasil – Colômbia	Contraste (controvérsia dos processos) Brasil – Colômbia
<p>Nos processos macropolíticos evidencia-se como ambos resultaram em debates e contendas sobre a questão do uso religioso; do acionar de figuras políticas no modelo presidencialista; bem como a acomodação de forças no Estado; a sincronização das arenas institucionais e extra institucionais com forte participação de lideranças evangélicas. Depois dos processos, o resultado foi o posicionamento da direita conservadora que colocou em risco</p>	<p>Por uma parte, a mobilização de lideranças evangélicas representou uma disjuntiva em torno de quesitos morais e, por outra parte, essa mobilização se tornou mais ferrenha perante a estabilidade econômica. Nesse sentido, o uso da moralidade, embora seja o carro chefe para as lideranças evangélicas, ele vai pesar ou não a decisão política de momento para outras camadas da população de acordo e na medida que impacte seus interesses e afetos.</p>

liberdades individuais, acionando a pauta da intolerância religiosa e atçou ainda mais a polarização acirrada e estreita entre camadas sociais.

Fonte: elaboração da autora

i) Dos institutos impeachment e plebiscito: semelhanças e diferenças gerais

Semelhanças	Diferenças
i)O sucesso das campanhas pelo impeachment e pelo Não no plebiscito resultou, em parte, da sincronização das arenas institucionais e extra institucionais.	i)O governo Santos tinha relativa maioria no Congresso que lhe permitiu conseguir a aprovação dos acordos na instância legislativa.
ii)Amplas manifestações de rua acompanhando os processos, que deram legitimidade aos processos.	ii)Além dos resultados, o uso das figuras políticas no sistema presidencialista sugere que a ideia inicial do plebiscito foi legítima no sentido de passar pela consulta cidadã, porém, logo, essa legitimidade foi questionada porque não foi tomada como definitiva, mas considerada válida em termos de ser algo necessário para a democracia. No caso do impeachment o processo desde a fase inicial não contou com toda a legitimidade em torno dessa figura política, não por causa da corrupção, mas do uso da figura para resolver esse problema estrutural do sistema político.
iii)As campanhas empreendidas pelos segmentos evangélicos tiveram sucesso com relação à aprovação do impeachment e à rejeição do plebiscito.	
iv)Ampla rejeição à esquerda, que no Brasil contava com trajetória no poder, mas na Colômbia não.	iii)No Brasil foi um processo desde o Legislativo para a sociedade, com forte apoio desta última que, a sua vez, foi a mesma que levou os candidatos partidários do impeachment à legislatura. Na Colômbia foi um processo que se iniciou no nível Executivo e logo voltou para a sociedade, através de consulta popular, mas como não foi aprovado foi para o Legislativo. Na Colômbia foi um caminho mais longo e no final forçadamente aprovado. No Brasil, apesar de recorrer a
v)Forte repercussão da mídia e das plataformas digitais nesses processos.	
vi)As duas mobilizações nos dois processos tiveram como “desfecho” a transferência das pautas de 2016, tais como corrupção e paz, que levaram à direita partidária ao poder e à reacomodação de evangélicos no poder, nas posteriores eleições presidenciais de 2018.	

vii) O bloqueio do processo de paz e da queda presidencial foram majoritariamente dirigidos pela direita conservadora. várias fases, foi mais “assertivo” no sentido que teve amplo sucesso a figura do impeachment.

viii) O uso de figuras políticas no Brasil (impeachment) se deu de forma direta para resolver conflitos políticos partidários e, por sua parte, de forma indireta na Colômbia através de campanhas para deslegitimar o processo de paz, que tinha como um dos panos de fundo a rejeição do presidente Santos, da guerrilha, da esquerda e das pautas progressistas.

ii) Semelhanças e diferenças específicas

Semelhanças

- O uso de pautas morais para legitimar suas campanhas e sua agitação tanto no plebiscito quanto no impeachment, por se identificarem com a esmagadora maioria da sociedade.
- Os grupos evangélicos conservadores se posicionaram como vítimas e como segmentos invisibilizados, mas, ao mesmo tempo, com todos os direitos para incidir nos destinos políticos da sociedade como um todo.
- Lideranças evangélicas tiveram como intuito ocupar ministérios-chaves como o da Família, já estabelecido no Brasil e como forte iniciativa na Colômbia.
- A transferência do enfoque de gênero e de políticas públicas, que visam liberdades individuais, para o enquadramento como questões perversas e ameaças a serem combatidas.
- Os presidentes da época foram acusados de atacar a família. Esta última como desubstancialização da religião, mas primordialmente do sagrado.
- As duas campanhas tinham como pano de fundo a rejeição aos dois presidentes da época, pelo que representavam com relação a pautas progressistas para o país, entre outros quesitos.

- Os presidentes da época recuaram no seu apoio a pautas progressistas para privilegiar as demandas de segmentos evangélicos.
- Nessa época o auge foi a defesa da família tradicional, a rejeição à chamada “ideologia de gênero” e, em consequência, o fortalecimento e visibilidade de lideranças evangélicas.
- A extensão dos resultados das campanhas de 2016 para as presidenciais de 2018, que em ambos os casos foram para governos conservadores alinhados à direita partidária.
- A correlação de forças em ambos os casos privilegiou lideranças evangélicas nas pastas executivas, mas com maior alcance no Brasil.
- Virada conservadora na região após 2016. Mas, depois do período presidencial de 2018 se deu uma guinada à esquerda apesar de todos os entraves e as campanhas partidárias apertadas, apoiadas por evangélicos conservadores ao lado da direita, e por evangélicos progressistas ao lado petista no caso brasileiro, já que no caso colombiano as maiores lideranças evangélicas se alinham unicamente à direita partidária.

Diferenças

- As conotações e o impacto da campanha evangélica nos dois países diferiram em número, contundência e consequências por conta da trajetória e a dimensão que a bancada tem no Brasil, diante dos poucos evangélicos no Congresso colombiano, apesar de terem amplo apoio nas ruas. A diferença também se visibilizou no Ministério da família e no número de legisladores evangélicos.
- Tradução da linguagem religiosa para a secular: no caso colombiano é maior do que no Brasil. Por exemplo, o caso da líder da MCI não se reconhece publicamente como líder religiosa, apenas como senadora e suas pautas afastadas do transcendente. No caso brasileiro, líderes como Feliciano e Malafaia, pelo contrário, pautam suas convicções religiosas diretamente (sem “tradução” nenhuma).
- No Brasil, as lideranças evangélicas conservadoras passaram do apoio para a rejeição dos governos petistas. Caso contrário foi na Colômbia, que de longe acontece essa transferência, já que militam contra a esquerda atrelada às guerrilhas, ao comunismo e ao progressismo. Por isso sempre foram em direção da direita partidária como única alternativa de poder nesse país (até 2022).
- Há maior pressão por defender a laicidade na Colômbia do que no Brasil desde instâncias institucionais, bem como desde a sociedade, embora em ambos os países os níveis de secularização e de laicidade sejam muito frágeis.

- A base eleitoral do MIRA e da MCI (Colômbia) é basicamente evangélica. No caso da IURD (Republicanos) espalha seus candidatos por muitos espaços e por partidos políticos para ter maior abrangência.
- O ativismo brasileiro se dá mais através de coalizões temáticas dado o respaldo da bancada no Congresso. Na Colômbia, são alianças partidárias, que por conta do reduzido número de evangélicos no Legislativo fazem acordos com partidos tradicionais em troca de maior participação.

iii) Pontos em comum e distinções desse ativismo nos dois países

- O ativismo político evangélico conservador pautado no uso da moralidade normativa representa um recurso com duplo movimento de análise: por uma parte, tanto líderes quanto camadas sociais que rejeitam qualquer forma diversa à aprendida tradicionalmente no que tange à família e à moral sexual, acreditando ferrenhamente ou não no plano individual. E, por outra parte, no campo político, esse uso torna-se um mecanismo fértil para subsidiar interesses partidários. Nesse sentido, a agitação desse uso vai depender dos interesses de momento, já que se são mais econômicos esse uso perde um pouco de potência, mas claro, estará presente de alguma maneira.
- Esse ativismo no Brasil tem muito peso, em parte, pela bancada no Congresso, a diferença da Colômbia onde apenas começa a despontar um possível “bloco” nos momentos eleitorais. No Brasil, a potência das pautas morais não têm sido o único quesito de coalizões partidárias, por vezes privilegiando assuntos econômicos ou corporativos, em vista que líderes evangélicos têm apoiado candidaturas de esquerda, às quais se vinculam a quesitos de cunho mais progressista. No caso colombiano, diversas pautas também conformaram coalizões, só que elas sempre foram à direita partidária.
- Uma causa implícita na militância evangélico-política no Congresso brasileiro é justificada como religião não visibilizada, cujo cristianismo precisa ser defendido de religiões como as de matriz africana (significativa numericamente e muito perseguida). No caso colombiano, o catolicismo ainda está fortemente enraizado, sendo os evangélicos seus principais “concorrentes”, mas as duas estão dentro da matriz cristã; já outros cultos como os afro ou os indígenas, embora sejam significativos em número, não representam uma “ameaça” direta.
- O ativismo evangélico conservador embora mobilize amplos segmentos sociais, que se identificam com a razão transcendente, moral, empreendedora e autoritária, não conseguem por si mesmos modificar as correlações de força no Estado. Sua agitação tem maior repercussão quando estabelece acordos partidários que tenham interesses significativos e comuns no momento conjuntural. Portanto, o cuidado é para não extra

dimensionar nem sob valorar sua capacidade de influência, cujo impacto pode ser decisivo ou colateral dependendo do ambiente político.

- A capacidade de adaptação do cristianismo é uma variável histórica favorável à sua manutenção como instituição, pouco distinta do momento contemporâneo, na medida que mediante diversos recursos consegue se manter e influir nos processos de secularização e laicidade, bem como em entornos eleitorais e nas correlações de força estatais. Sua expansão também em termos geográficos (território) bem como sua luta pelo monopólio do sagrado atrelado a seus locais, a suas práticas, a institutos como a família e a unidade, sob sua concepção de atemporais e definitivos, fortalece sua guerra espiritual e expansionista combatendo aquilo do qual se sustentam numa sociedade dinâmica e em transformação (religiosas).
- Os capitais simbólico, financeiro e político acumulados pelas maiores instituições evangélicas lhes permite, por um lado, construir Estado sendo parte dele e, por outro, negociar e concorrer diretamente com o ele desde dentro.
- Também é um fato que discursivamente em nossas sociedades se construiu um afeto secular em oposição a certas práticas religiosas, apesar que tenha existido uma relação simbiótica entre sociedade, religião, política e cultura. Esse afeto tem gerado, por vezes, posições radicais e a noção do transcendente como arcaica, sem reconhecer discursivamente que as religiões cristãs se forjaram como públicas em cooperação com o Estado, apesar que na prática essa relação é incontestável. Porém, a discussão radica no alcance que o segmento cristão pretende através de suas pautas, desconsiderando a pluralidade de outras formas de existência.

Capítulo VII

Emergência político-religiosa

- i) Neoconservadorismo
- ii) Radicalização das configurações político-religiosas

A razão evangélica conservadora no que tange à construção de Estado e de sociedade propende por alcançar seus intuitos políticos mediante recursos como o uso da moralidade, dispositivo ainda potente nas sociedades, que abrangem tanto a religiosos quanto não religiosos. Segmentos que reivindicam seus direitos de reconhecimento, não enquadrados nessa moralidade acionada pelas lideranças evangélicas, tornam-se alvo de disputas ferrenhas na contenda política. Não se trata apenas de antagonismos políticos, mas do recrudescimento de conflitos políticos agudizados pela conformação de inimigos políticos, do qual fazem parte camadas evangélicas conservadoras alinhadas com a direita partidária, o que as enquadra como extremistas religiosos.

Os fatos acontecidos em 2016 e analisados neste trabalho, o impeachment e o plebiscito, fazem parte da ponta do iceberg. Os resultados desses dois processos, os agentes que participaram nele, suas pautas e campanhas, apresentam um ponto de inflexão no que vem ocorrendo na região e especificamente no contexto do Brasil e da Colômbia. Até aquela época a direita partidária em coalizão com lideranças evangélicas, em ambos os países, conservavam nuances característicos de sua trajetória em termos de conservadorismo e antagonismos políticos. Porém, após esses processos políticos de 2016 em sintonia com a virada mundial à direita radical, transformaram as arenas políticas ou pelo menos já se sentem certas mudanças que começaram a ser fermentadas desde há muito tempo e que tiveram sua germinação em 2016.

Esses fatos desembocaram num acirramento desbordado do fazer político. No Brasil, atizado pelo governo Bolsonaro, quem deu todas as garantias a segmentos como o evangélico conservador, alinhando-se com a direita cristã e desaguando no neoconservadorismo. Porém, à medida que transcorre o tempo os conflitos políticos e as ferrenhas disputas vão se agudizando, a tal ponto que o presente está mostrando o fortalecimento de grupos extremistas em interface com agentes religiosos e repertórios morais, gerando hostilidades, violências e tornando alvo

de perseguição, discriminação e intolerância a segmentos não normativos ou diversos fora dos padrões hegemônicos.

Esse fortalecimento em muitos casos provém da ocupação de vagas em instâncias governamentais, como lugares de poder para desafiar diretamente processos democráticos. Aos já conhecidos problemas estruturais que enfrenta a região, somaram-se e agudizaram-se os próprios derivados da recente pandemia, com um balanço muito negativo em termos econômicos, políticos e sociais. Os processos de 2016 formam parte do início da ofensiva de grupos extremistas, que em 2018 se fortaleceram e depois continuaram seu maior engajamento. Embora essa pequena linha de tempo não seja rigorosa em sentido estrito desse recrudescimento, mas marca os entornos eleitorais da Colômbia e do Brasil, cuja mobilização de agentes e pautas registra cada período de governo e incide em todos os campos sociais.

Desde a primeira década deste século, a literatura vem construindo andaimes teóricos para compreender o fenômeno político-religioso na região. Onda conservadora (ALMEIDA, 2017), neoconservadorismo (LACERDA, 2019; BIROLI; MACHADO; VAGGIONE, 2020), moralização da política (DUTRA, 2021), constituem algumas das categorias que apontam a destrinchar o cenário político atual. Porém, apesar de serem valiosas contribuições, percebe-se que ainda faltam análises que deem conta da abrangência e impacto daquilo que tem se fortalecido desde 2016 e que parece inserir novos elementos cada vez mais na crise política.

Este trabalho contribuiu na análise comparada do ativismo político evangélico conservador no Brasil e na Colômbia a partir da mobilização de agentes evangélicos nas campanhas do plebiscito e do impeachment. Desse modo, representa um trabalho específico sobre o campo político-religioso, que oferece recursos para aprimorar a compreensão do contexto atual e juntar peças como parte de um problema maior que pouco a pouco vai se visibilizando e se mostra como um grande desafio para nós, cientistas sociais, no sentido de compreender e explicar a realidade concreta.

1.Neoconservadorismo

O acirramento da disputa política em torno desses temas faz parte do ativismo de lideranças evangélicas conservadores interessados em ampliar sua influência nos diversos temas de índole nacional, mediante suas visões de mundo alinhadas ideologicamente com as

direitas. As disputas reacionárias contra os movimentos feminista e LGBTQIA+ criam linguagens e discursos confrontados em instâncias jurídicas, previamente articulados na formação de sujeitos políticos no interior das igrejas, a cujas pautas e visões de mundo aderem vários segmentos da população, sob o solo fértil do conservadorismo e a herança colonial cristã.

O estudo comparado permite identificar as particularidades do modo de ser e de fazer das maiores lideranças evangélicas na forma de pautar as moralidades quando se trata de se posicionarem perante processos macropolíticos, o qual diz sobre sua cultura nacional, seus processos de laicidade, secularização, política partidária e, em geral, da composição do sistema econômico, político-social que haja construído cada país, somado a seus atuais alinhamentos internacionais e clivagens locais e ao crescimento, poder e capitais dessas lideranças.

As reações do ativismo evangélico conservador suscitam vários estudos e recuperam outros tais como o debate sobre o lugar da religião. Na América Latina a religião cristã se constituiu como colaboradora do Estado e, nessa medida, próxima a quesitos políticos, portanto, não houve privatização da religião a partir dos processos de modernização, laicidade e secularização e sim resultou em pluralismo religioso. Não obstante, apesar dessa confluência político-religiosa, o debate sobre o lugar público-privado da religião manifesta-se quando se questiona a laicidade, os direitos humanos, as liberdades individuais e se põe em xeque as conquistas de movimentos sociais com relação a direitos sexuais, reprodutivos e ao enfoque de gênero.

E mais ainda quando essas questões são pautadas para legitimar ou deslegitimar processos de paz, ou quedas presidenciais, como foram os casos de Brasil e Colômbia, mediante quesitos morais. Esse ativismo pode se traduzir, por uma parte, como antagonismos próprios do político ou, por outra parte, como casos de extremismo religioso na medida que lideranças cristãs disputam o Estado para levar suas visões de mundo à sociedade na totalidade, revezando as tímidas políticas de democratização de direitos sexuais como ameaças e inimigos a combater. Este é um tema que se recrudescerá ainda mais com as alianças de diversos agentes transnacionais em resposta ao avanço e reconhecimento dos movimentos sociais.

Portanto, a necessidade de registrar como se olha para esse fenômeno e suas especificidades faz parte da emergência analítica, para compreender as mudanças e arranjos que traz o ativismo evangélico conservador como força política. As expressões politicamente conservadoras evangélicas, na América Latina, ganharam notoriedade nos últimos anos em parceria com a hierarquia católica contra o aborto e o casamento igualitário. Quatro etapas

constituíram essa presença: a) a luta pela liberdade de consciência; b) a polarização ideológica nos anos 1960 e 1970 (já que muitas igrejas aderiram às ditaduras); c) a emergência de partidos políticos evangélicos na redemocratização dos anos 1980 e 1990; e d) os movimentos pró-família e provida de início do século XXI (CRUZ et al., 2015).

Essas expressões, em estreita relação com a direita cristã dos Estados Unidos, foram reconfigurando o campo conservador e a ascensão ideológica e eleitoral do que alguma literatura define como nova direita e outro como neoconservadorismo. Segundo Cruz (2015) a nova direita na América Latina conserva elementos da velha direita: o capitalismo como modelo econômico, mas defende o liberalismo econômico com intervenção limitada do Estado e defende a democracia e os valores da família tradicional.

No neoconservadorismo, a direita cristã representa o agente central e tem como cerne a regulação do desejo e a defesa dos valores dessa direita (LACERDA, 2019). Desse modo, a nova configuração do conservadorismo está relacionada a um momento específico marcado pelas conquistas dos movimentos feminista e LGBTQIA+, que gerou discursos antigênero, a ressignificação dos direitos humanos e a noção de cidadania, como dispositivo para promover racionalidades políticas neoconservadoras, orientadas por diferentes moralidades e acentuadas pelo neoliberalismo (BIROLI; VAGGIONE; MACHADO, 2020). Convergem múltiplos interesses, redes e agentes que também disputam o Estado. A disputa do Estado e seu desmonte, como resultado de políticas neoliberais, se dá paralelamente ao processo de “ampliação” de sua administração, a partir da inscrição de projetos particulares na estrutura do Estado, por parte de diversas organizações, para torná-los projetos nacionais e de interesse da nação, que evidenciam a articulação das direitas em benefício das classes dominantes (CASIMIRO, 2018).

Desse modo, o ativismo político evangélico conservador de direita como cerne dos debates contemporâneos na América Latina, e em outras regiões do mundo, é incontestável. Arcabouços teóricos e de análise sobre o lugar da religião vão dando passo ao aprimoramento sobre o recrudescimento das expressões evangélicas politicamente conservadoras e de direita em torno do papel do Estado, da moralidade normativa e do mercado. Somado às características socioeconômicas neoliberais da região e à produção de discursos político-teológicos locais e globais, há “uma construção do cosmos sagrado como evangélico [que] é a base para o desenvolvimento de predisposições contrárias às mudanças sociais e culturais que afetam a família tradicional-patriarcal” (CRUZ et al., 2015, p. 173). Construção que, em algumas práticas, se sustenta de outras matrizes religiosas.

Embora o debate sobre o lugar da religião seja mais agudo em regiões como a europeia do que na América Latina, dado que nesta região a religião cristã tem sido histórica colaboradora do Estado, o acirramento conservador de lideranças evangélicas faz com que se recuperem múltiplos debates, tais como a distinção moderna entre esfera pública e privada, a qual tem sido posta em questão por serem consideradas linhas fronteiriças imaginárias. Essa distinção foi questionada pelos movimentos sociais sob preceito de o espaço privado ser também político e, portanto, o espaço privado deixou de ser o limite do político e “paradoxalmente, esta expansão da esfera privada ocorreu em simultâneo com a contração da esfera pública [...] e a religião emerge como uma das características desta expansão” (SANTOS, 2016, p. 102).

A disputa pela defesa da moral normativa e os costumes transcorre em espaços públicos e em instâncias governamentais concomitantemente à reivindicação pela democratização de direitos sexuais, reprodutivos e de gênero por parte de segmentos não normativos e geralmente marginalizados. Neste sentido, os embates pelas políticas de reconhecimento tornaram-se mais acirrados, dado o posicionamento conservador de religiosos e seculares. O conservadorismo opera em diversas parcelas independente de marcadores sociais da diferença como classe, religião, gênero e raça, bem como aos dois lados da política partidária e em espaços institucionalizados ou não.

O que a literatura nomeia como neoconservadorismo, que tem como um dos seus principais agentes à direita cristã à qual pouco a pouco os evangélicos se foram alinhando, caracteriza-se pela reação ferrenha ao feminismo e às pautas dos grupos LGBTQIA+. As lideranças neopentecostais provenientes das maiores igrejas, com destaque político, além de defender pautas conservadoras, respondem a interesses econômicos, partidários, eleitorais e transnacionais, em termos de constituir redes e afiançar acordos programáticos com órgãos internacionais, ministérios e embaixadas.

Em suma, as campanhas lideradas pelo ativismo evangélico conservador em 2016 na Colômbia e no Brasil fazem parte dos repertórios e rearranjos políticos, que se inscrevem numa guinada transnacional neoconservadora, cuja característica refere-se à férrea defesa da família tradicional e o freio à democratização de direitos sexuais e reprodutivos. As particularidades dessas campanhas nos dois países perante os dois processos refletem o forte engajamento evangélico e peso político em entornos eleitorais, bem como os graus e repercussão desse ativismo tanto nas instituições quanto na sociedade em termos de secularização, laicidade e a

forma como cada país lida com as transformações sociais, desde jurisdições governamentais, tudo isso atrelado a seus contextos históricos e recentes político-religiosos.

2. Radicalização das configurações político-religiosas

Embora a literatura tenha registrado vários estudos sobre os processos macropolíticos ocorridos em 2016 na Colômbia e no Brasil, continua sendo de suma importância mergulhar nos agentes, nas disputas e nos arranjos conservadores para compreender as repercussões na democracia, a acomodação de forças no Estado, a reconfiguração de repertórios e de enquadramentos teóricos e de análise na realidade desses dois países e da região sul-americana. Os matizes que contornaram tanto o plebiscito colombiano pela paz quanto o impeachment brasileiro são múltiplos, mas destaca-se neste estudo as engrenagens político-religiosas, que cada vez cobram maior visibilidade, não por serem novidade tais alianças entre lideranças religiosas e clivagens políticas, mas pela reverberação, incidência e alcances de sua mobilização perante os desafios que enfrentam as democracias em torno das transformações sociais.

A globalização, o neoliberalismo, a tecnologia e as comunicações vão marcando processos de sociabilidade que se tecem entre os campos econômico, político, cultural, financeiro e social, que atingem em diferentes níveis tanto a indivíduos quanto a coletivos, na era da autenticidade, do individualismo, do empreendedorismo e da “ampliação”, “deslocamento” ou simplesmente da constatação sobre a fusão do público-privado. Nesse contexto, tudo fato é político e os posicionamentos, ideologias e visões de mundo, se acirram em momentos em que a urgência das desconstruções de padrões, de estruturas hegemônicas mentais e discursivas tornam-se a demanda que progressivamente vai ganhando terreno num mundo cujas aparentes certezas e fronteiras se diluem.

Portanto, é preciso não perder de vista os acontecimentos que vão marcando o caminho ora de rupturas, ora de continuidades, ou simplesmente de transformações, cuja análise aprimorada, sobre tais acontecimentos, indicarão o quanto tem de um ou de outro. Esse é o caso dos processos macropolíticos de plebiscito e impeachment de 2016, cujos precedentes e consequências se estenderam até hoje, nos dois países, em sintonia com a acomodação de forças em diversos lugares do mundo, cujas políticas de redistribuição e reconhecimento são

amplamente contestadas, tendo como denominador comum o forte conservadorismo em âmbitos legislativos, executivos e jurídicos, pautado por lideranças religiosas e não religiosas.

Analisar as campanhas contra o plebiscito e a favor do impeachment em seu ponto álgido de 2016, em dois países com processos históricos e políticos dissimiles, mas que dividem características sociais em torno da violência, da corrupção e de outros temas desfavoráveis e inerentes à toda a região, apresenta um registro comparado interessante para os estudos da paisagem político-religiosa do entorno regional, já que tiveram em comum o uso da moralidade religiosa normativa pautada pelas maiores lideranças evangélicas de cada país. Esse uso reforçou legitimar ou deslegitimar os processos macropolíticos daquela época como momentos chave no campo político, já que redefiniram seu futuro próximo, mediante os subsequentes processos eleitorais em 2018, que arrastaram os resultados de todo o proselitismo feito durante as campanhas de 2016.

O registro e desenvolvimento analítico em curso, por parte de cientistas sociais e políticos, sobre as causas e consequências tanto dos resultados dos processos de 2016 quanto do caminho traçado a partir das eleições de 2018, e tudo o que marcou os respectivos períodos presidenciais até hoje, vão, paulatinamente, tecendo explicações mais sólidas para compreender a relevância do momento político atual em torno de agentes, disputas, antagonismos e alianças internacionais. Desse modo, este trabalho teve como intuito contribuir nessa polifonia de vozes com um estudo comparado sobre o ativismo evangélico conservador nas campanhas contra o plebiscito e a favor do impeachment na Colômbia e no Brasil respectivamente, em 2016, para compreender as nuances e matizes do uso da moralidade normativa como carro chefe para impulsionar ou frear processos políticos em dois países com significativo crescimento neopentecostal, com experiências político-partidárias distintas, mas com réplicas de repertórios morais normativos sob o guarda-chuva da direita cristã, cuja mobilização se inscreve dentro do que a literatura enquadra como neoconservadorismo porque transborda o secular-religioso dando ênfase nos temas de sexualidades e de gêneros.

Resumo dos capítulos

A primeira parte deste trabalho, que contém os capítulos I, II e III, descreveu o campo político-religioso de Brasil e Colômbia. O primeiro capítulo focou no levantamento teórico das controvérsias mais importantes do tema tratado. No segundo capítulo apresentou-se o contexto socioeconômico dos dois países, dando passo à abordagem sobre a formação dos pentecostais, e das categorias mais relevantes que contornaram a pesquisa. O terceiro capítulo apresentou duas igrejas brasileiras e duas colombianas, bem como a formação de sujeitos políticos e a representação pentecostal.

Na segunda parte, com os capítulos IV e V, apresentou-se o caso concreto da pesquisa no que tange ao plebiscito colombiano e ao impeachment brasileiro em 2016. Esta parte visou analisar as particularidades das lideranças político-religiosas e seus posicionamentos nos dois processos políticos. O capítulo IV descreveu o contexto dos processos políticos e as variáveis que repercutiram neles. O capítulo V mostrou o registro imagético e as fontes em torno das campanhas contra o plebiscito e a favor do impeachment.

A terceira parte, composta pelos capítulos VI e VII, dedicou-se à análise dos efeitos das campanhas de 2016, na política doméstica e internacional, bem como a esmiuçar os contrastes e contrapontos da mobilização evangélica nos processos políticos. O capítulo VI analisou as diferenças e semelhanças do ativismo evangélico conservador nos dois países e as matizes que os contornaram. O capítulo VII apresentou as análises finais sobre o tema, levando em consideração as repercussões desse ativismo na região.

Nesses capítulos apresentaram-se as tensões e disputas dos regimes que pautam a moralidade normativa no político para promover ou deslegitimar processos macropolíticos nas sociedades contemporâneas. Introduziram-se elementos de análise que buscaram compreender o cerne do conflito político-religioso, a partir do aprimoramento teórico e analítico em torno de controvérsias públicas. A moralidade normativa religiosa como propulsora discursiva na esfera política torna-se problema público, enquanto envolve e mobiliza vários agentes, interesses, gera e participa de ferrenhos embates nos espaços democráticos.

Considerações finais

Pertenço a uma geração que queria mudar o mundo, fui esmagado, derrotado, pulverizado, mas ainda sonho que vale a pena lutar para que as pessoas vivam um pouco melhor e com maior sentido de igualdade.

José "Pepe" Mujica

A campanha contra o plebiscito e a favor do impeachment foram acontecimentos separados? Não, e não apenas pela convergência de pautas morais, mas porque a dinâmica regional começava a vislumbrar, mais acentuadamente em 2016, o fortalecimento das extremas direitas e o neoconservadorismo (que tem como eixo principal a regulação do desejo e da moral sexual). Por conseguinte, o discurso que endossa o ativismo evangélico está endereçado a um público que se sente representado nele, para quem faz total sentido, tornando a razão evangélica em constante fortalecimento.

Mas, qual foi o problema disso tudo? Por uma parte, a moralidade se tornou palco e causa do ativismo evangélico, com o intuito de chegar à sociedade como um todo. Isso gera tensões e controvérsias que transcendem para a construção de inimigos ao invés de adversários políticos, para apagar qualquer tentativa de conquista do outro. Por outra parte, isso tem contribuído no auge de governos autoritários como aconteceu no Brasil com o resultado das eleições de 2018. É um movimento com muitos matizes que se expande e transpassa os acontecimentos de 2016, como um dos pontos de partida do fortalecimento das direitas e que repercute até hoje, com maior ou menor potência de pautas morais, mas que está presente para ser usado quando conveniente, aproveitando o solo fértil do conservadorismo.

O que está em jogo com esse panorama é a coexistência pacífica de diversidades e a promoção de políticas públicas, que busquem cercear direitos contra minorias marginalizadas para socavar conquistas de reconhecimento. Além disso, outras variáveis a considerar são o fortalecimento da direita no poder e o fato de que a política cada vez se torne mais corporativista e menos em função de resolução de conflitos, enquanto o Estado continua sendo cooptado por grupos que defendem seus interesses particulares, o que reduz a margem para outra forma de operacionalidade do Estado.

Dependendo do que está em jogo, ativam-se pautas morais não apenas porque lideranças religiosas acreditam nelas, mas também porque são dispositivos de agitação que aludem às sensibilidades de muitas camadas e são capitalizadas como alvo a explorar na contenda eleitoral. O uso da moralidade normativa funciona como um caleidoscópio, que gira dependendo do prisma que se pretende ajustar. A mobilização pela democratização de políticas de reconhecimento tem tido muito auge e sucesso por parte de movimentos sociais mediante vias jurídicas mais do que através de políticas propriamente estatais, como no caso colombiano. Portanto, essa questão preocupa os segmentos religiosos e não religiosos conservadores.

Observou-se que a moralidade religiosa se aciona quando se trata de políticas de reconhecimento, que funciona a grande escala, dado o solo fértil do conservadorismo e, por vezes, como articuladora do segmento religioso, tão diverso e heterogêneo. Não obstante, quando se trata de pautas de redistribuição, a moralidade religiosa passa a um segundo plano para dar atenção à defesa da propriedade privada, da redução do Estado, do empreendedorismo, do neoliberalismo e do combate à esquerda e ao socialismo, porém pautando a favor do trabalhador, dos seus direitos enquanto “pessoa de bem”.

Mas, cabe frisar que as pautas morais nem sempre conseguem os ganhos esperados em razão que outros fatores, como os graves problemas socioeconômicos que enfrentam os países, fazem com que parcelas da sociedade se inclinem mais por temas que resolvam suas imediatas demandas de redistribuição, ficando num segundo plano os quesitos morais. Até porque narrativas como a chamada “ideologia de gênero”, que foi chave nas anteriores campanhas, perdeu potência na recepção de camadas que acompanham outros repertórios, não obstante, tanto essa narrativa quanto a do castrochavismo, e outras mais, ainda conseguem atrair a atenção de várias parcelas. Mas, certamente a modulação da potência de repertórios conservadores muda, de acordo com os interesses do momento, e em certas conjunturas não alcança para chegar ao poder.

Na Colômbia, embora o segmento evangélico tenha conseguido importância em número e poder, ao ponto de negociar com partidos políticos tradicionais de direita ou de conformarem partidos cristãos, de acordo a seu alinhamento ideológico e interesses políticos, ainda seu capital político está em processo de maior consolidação, para conseguir concorrer de forma mais disputada tanto em projetos de lei quanto em entornos eleitorais, já que mesmo sendo uma força política bem identificada pelos partidos políticos tradicionais, não alcança por si só atingir seus intuitos. No caso brasileiro, o segmento evangélico conservador tem pautado nos dois espectros partidários e a conformação de sua bancada, em número e poder, em interface com grupos de

extrema-direita, conseguem impactar nas políticas públicas desde instâncias executivas e legislativas.

Os atuais partidos confessionais colombianos, embora não representem a diversidade de todo o segmento evangélico, representam duas de suas expressões na política eleitoral: o MIRA e a CJL. Não obstante, as tensões entre diversas lideranças evangélicas põem em questão a capacidade de criar um projeto comum acima das diferenças doutrinárias. Essas situações evidenciam as fragilidades das alianças pós-eleições, dada a diversidade de interesses.

Dadas as diferenças na composição evangélica no Congresso dos dois países em termos de número e influência, a tendência, no caso brasileiro, é que lideranças evangélicas com maior destaque se reacomodem de acordo ao governo da época, embora seus posicionamentos tenham sido contrários a determinado candidato ou governo em seu momento. Essas lideranças flutuam segundo seus interesses sem reparar muito se passam as margens partidárias. No caso colombiano, esse panorama difere um pouco tendo em vista que as lideranças mais destacadas não passam da margem da direita para esquerda, em virtude que tendem mais a conservar suas afinidades ideológicas, caracterizadas também pelo fisiologismo e corporativismo como no caso brasileiro.

Nesse sentido, destaca-se a heterogeneidade de posições que vão se tecendo em concordância com os interesses de cada organização religiosa que, apesar de manter a disputa da moralidade pública, convergem com outros quesitos em jogo, pelos quais suas aderências ou coalizões políticas podem variar com menor reparo no caso brasileiro do que no colombiano. Aliás, porque na Colômbia, por uma parte, a direita governou, até recentemente, e esse é o guarda-chuva partidário para os evangélicos e, por outra parte, a esquerda colombiana atrelada a grupos guerrilheiros conta com ampla rejeição e, em consequência, dificilmente lideranças conservadoras tradicionais vão pular do barco da direita para subir em um de esquerda.

A moralidade normativa seguirá sendo o cavalo de Tróia, como endosso de grupos evangélicos conservadores, em certos momentos políticos e de acordo aos interesses da ocasião, porém essas pautas e o protagonismo derivado de controvérsias públicas, geradas por esse segmento, vão depender das urgências pontuais que demandem cada época e conjuntura tanto social, quanto econômica, cultural e política. Além disso, a carreira que cada liderança ou partido evangélico percorre em cada contenda eleitoral contribui no fortalecimento de seus capitais, que vão se acumulando e aprimorando para próximos confrontos. De todas as formas,

seu ativismo, ancorado no conservadorismo estrutural da sociedade, sob o guarda-chuva do presente auge da extrema-direita, vai prosperar por muito tempo até as sociedades conseguirem maiores níveis de laicidade, secularização e, de outro lado, da virada dos Estados em termos de políticas públicas, que visem à democratização e ampliação de direitos ao invés de que seja apenas uma pauta partidária.

Assim, as transformações sociais, paulatinamente, vão dando passo ora ao acirramento de grupos extremistas em interface com segmentos religiosos, contrários à conquista de liberdades individuais, ora de acomodação nos níveis do ativismo evangélico, no sentido de não serem decisivos em quesitos de moralidade pública que afetem a sociedade integralmente. Finalmente, América Latina, por vezes, torna-se um grande experimento político enquanto à democracia, alimentando-se de suas próprias experiências, sendo cada conjuntura política o palco para que diversos grupos disputem tudo aquilo do que consideram ter afinidade ideológica, o que pode prosperar ou simplesmente acabar na tentativa, num tabuleiro com muitas fichas e interesses a serem jogados.

Portanto, não se trata de crítica contumaz aos agentes religiosos por si mesmos, atrelando-os a antidemocracia, fanatismo, intolerância, mas ao entendimento de quais são os limites e o enquadramento que favorecem sua percepção, no meio de controvérsias públicas inerentes ao uso da moralidade religiosa em processos políticos, e como ela é coadjuvante de decisões de abrangência nacional, como uma forma de fazer política, para expor concepções de mundo veiculadas ou endereçadas para a sociedade na sua totalidade. O ativismo político evangélico conservador consegue se adaptar às condições conjunturais e fazer o jogo político. Cabe lembrar que a instituição religiosa, como poucas, sobreviveu aos diversos períodos históricos por conta de sua adaptação.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, R. DE. A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo. **Cadernos Pagu**, n. 50, 2017.
- ALMEIDA, R. DE. **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais**. Editora da Unicamp, 2018.
- ALMEIDA, R. D. Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. **Novos estudos CEBRAP**, v. 38, n. 1, p. 185–213, abr. 2019.
- ALMEIDA, R. DE. Os Pentecostais Serão Maioria no Brasil? **Revista de Estudos da Religião**, p. 11, 2008.
- ALONSO, A. “**O Brasil é um país muito conservador, que não muda fácil, nem rápido e nem sem reação**”. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/02/01/politica/1549050356_520619.html>. Acesso em: 11 ago. 2021.
- ALVES, J. A. L. Coexistência cultural e “guerras de religião”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 25, n. 72, p. 21–172, fev. 2010.
- ARENDDT, H. **O que é política?** Rio de Janeiro (RJ): Bertrand Brasil, 2002.
- ARMSTRONG, K. **Em nome de Deus: O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. Ed. Companhia das Letras, 2009.
- ASAD, T. Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz. **Man**, v. 18, n. 2, p. 237–259, 1983.
- ASAD, T. **Thinking about secularism and law in Egypt**. Leiden: ISIM, 2001.
- ASAD, T. ¿Dónde están los márgenes del estado? **Cuadernos de antropología social**, n. 27, 2008.
- ASAD, T. Pensando sobre tradição, religião e política no Egito contemporâneo. **Política & Sociedade**, v. 16, n. 36, p. 347–402, 17 out. 2017.
- ASAD, T. **Secular Equality and Religious Language**. Columbia University Press, 2018. p. 13–54
- AVRITZER, L. O pêndulo da democracia no Brasil: uma análise da crise 2013-2018. **Novos Estudos - CEBRAP**, v. 37, n. 1, p. 273–289, ago. 2018.
- BASSET, Y. Claves del rechazo del plebiscito para la paz en Colombia. **Estudios Políticos**, n. 52, p. 241–265, 31 jan. 2018.
- BASTIAN, J. P. **La mutación religiosa en América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica**. Fondo de Cultura Económica, 2012.
- BELTRÁN, W. **Del monopolio católico a la explosión pentecostal: pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia**. Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, 2013a.
- BELTRÁN, W. Pluralización religiosa y cambio: social en Colombia. **Theologica Xaveriana**, v. 63, n. 175, p. 57–85, jun. 2013b.
- BELTRÁN, W. La sociología de la Religión: Una revisión del Estado del arte. 24 jun. 2019.

BELTRAN, W. Del porque los Pentecostalismos no son Protestantismos. 24 jun. 2019.

BELTRÁN, W. M.; CREELY, S. Pentecostals, Gender Ideology and the Peace Plebiscite: Colombia 2016. *Religions*, v. 9, n. 12, p. 418, dez. 2018.

BELTRÁN, W. M.; LAROTTA SILVA, S. **Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia: Resultados de la encuesta nacional sobre diversidad religiosa 2019**. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Sociología. Sede Bogotá, 2020.

BERGER, P. L. O dossel sagrado : elementos para uma teoria sociológica da religião (Introdução). Em: Editora Paulinas, 1985.

BHARGAVA, R. Political secularism: why it is needed. p. 31, 2009.

BIROLI, F.; VAGGIONE, J. M.; MACHADO, M. DAS D. C. **Gênero, neoconservadorismo e democracia: Disputas e retrocessos na América Latina**. Boitempo Editorial, 2020.

BLANCARTE, R. América Latina: Entre pluri-confesionalidad y laicidad. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 11, n. 2, p. 182–206, 16 set. 2011.

BLANCARTE, R. et al. As encruzilhadas da laicidade na América Latina. *Religião & Sociedade*, v. 38, p. 9–20, ago. 2018.

BLANCARTE, R. J. ¿Cómo podemos medir la laicidad? *Estudios Sociológicos*, v. 30, n. 88, p. 233–247, 2012.

BOTERO, S. El plebiscito y los desafíos políticos de consolidar la paz negociada en Colombia. *Revista de ciencia política (Santiago)*, v. 37, n. 2, p. 369–388, 2017.

BOURDIEU, P. Espíritos de Estado. *Revista Sociedad*, v. 8, p. 16 (5-29), 1993.

BOURDIEU, P. O campo político. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 5, p. 193–216, jul. 2011.

BROWN, W. O Frankenstein do neoliberalismo: liberdade autoritária nas “democracias” do século XXI. p. 281, 2021.

BURITY, J. **A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder?** Editora da Unicamp, 2018.

BURITY, J. El pueblo evangélico. Construcción hegemónica, disputas minoritarias y reaccion conservadora. *Encartes*, v. 3, n. 6, p. 1–35, 21 set. 2020.

BURITY, J. A. Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Revista de Estudos da Religião*, p. 19, 2001.

BUTLER, J. **Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BUTLER, J. IDEOLOGIA ANTI-GÊNERO E A CRÍTICA DA ERA SECULAR DE SABA MAHMOOD. *Debates do NER*, v. 2, n. 36, p. 219–235, 12 dez. 2019.

CAMPOS, B. **Da Reforma Protestante À Pent. Da Igreja**. Editora Sinodal, 2002.

CAMPOS, L. S. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revista USP**, n. 67, p. 100–115, 1 nov. 2005.

CARNIEL, F.; RUGGI, L.; RUGGI, J. DE O. Gênero e humor nas redes sociais: a campanha contra Dilma Rousseff no Brasil. **Opinião Pública**, v. 24, n. 3, p. 523–546, dez. 2018.

CARRARA, S. **Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no brasil contemporâneo**. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/6D5zmtb3VK98rjtWTQhq8Gg/?lang=pt>>. Acesso em: 27 maio. 2021.

CARVALHO, G. **‘Quem fez a campanha contra o PT entre os evangélicos foi o Cunha’**. **Rede Brasil Atual**, 23 out. 2019. Disponível em: <<https://www.redebrasilatual.com.br/politica/2019/10/gilberto-carvalho-quem-fez-a-campanha-contra-o-pt-entre-os-evangelicos-foi-o-cunha/>>. Acesso em: 25 maio. 2022

CASANOVA, J. The Secular and Secularisms. **Social Research: An International Quarterly**, v. 76, n. 4, p. 1049–1066, 2009.

CASANOVA, J. **Public Religions in the Modern World**. University of Chicago Press, 2011.

CASIMIRO, F. H. C. **A Nova Direita: Aparelhos de Ação Política e Ideológica no Brasil Contemporâneo**. 1ª edição ed. São Paulo: EDITORA EXPRESSÃO POPULAR, 2018.

CASTELLS, M. Globalización, identidad y estado en américa latina. p. 18, 1999.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. Editora Paz e Terra, 2018.

CATROGA, F. **Entre Deuses e Césares. Secularização, Laicidade e Religião Civil**. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3661808/mod_resource/content/1/CATROGA.pdf>. Acesso em: 7 ago. 2021.

CEFAÏ, D. Como nos mobilizamos? A contribuição de uma abordagem pragmatista para a sociologia da ação coletiva. p. 38, 2009.

CEFAÏ, D. PÚBLICOS, PROBLEMAS PÚBLICOS, ARENAS PÚBLICAS...: O que nos ensina o pragmatismo (Parte 1). *Novos estudos CEBRAP*, v. 36, n. 1, p. 187–213, mar. 2017.

CODATO, A.; BERLATTO, F.; BOLOGNESI, B. Tipologia dos políticos de direita no Brasil: uma classificação empírica. **Análise Social**, v. 53, n. 229 (4), p. 870–897, 2018.

CRUZ, S. C. V. E et al. (EDS.). **Direita, volver! o retorno da direita e o ciclo político brasileiro**. São Paulo, SP: Fundação Perseu Abramo, 2015.

CUNHA, M. **A admissibilidade do impeachment e o pragmatismo evangélico. Entrevista especial com Magali Cunha**. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/554233-o-pragmatismo-evangelico-determinou-a-admissibilidade-do-impeachment-entrevista-especial-com-magali-cunha>>. Acesso em: 24 maio. 2022.

CURIEL, O. Gênero, raza, sexualidad: debates contemporâneos. 2017.

DA COSTA, O. J. Secularismo e religião na democracia deliberativa de Habermas: da pragmática ao déficit ontológico e metafísico - Juliano Cordeiro da Costa Oliveira. p. 313, 2018.

DA CUNHA, V. C.; LOPES, L. P. V.; LUI, J. Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014. **Mandrágora**, v. 24, n. 1, p. 171, 29 jun. 2018.

DATAFOLHA. **Pesquisa diversidade religiosa**. Disponível em:

<<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/13/50percent-dos-brasileiros-sao-catolicos-31percent-evangelicos-e-10percent-nao-tem-religiao-diz-datafolha.ghtml>>. Acesso em: 25 out. 2022.

DEL CAMPO, M. E.; RESINA, J. (PDF) **¿De movimientos religiosos a organizaciones políticas? La relevancia política del evangelismo en América Latina**. Disponível em:

<https://www.researchgate.net/publication/342281575_De_movimientos_religiosos_a_organizaciones_politicas_La_relevancia_politica_del_evangelismo_en_America_Latina>. Acesso em: 15 set. 2020.

DULLO, E. APÓS A (ANTROPOLOGIA/SOCIOLOGIA DA) RELIGIÃO, O SECULARISMO? p. 13, 2012.

DUQUE DAZA, J. Las comunidades religiosas protestantes y su tránsito hacia lo político-electoral en Colombia, 1990-2007. **Revista mexicana de sociología**, v. 72, n. 1, p. 73–111, mar. 2010.

DURKHEIM, É. **Las formas elementales de la vida religiosa**. Ediciones AKAL, 1982.

DUSSEL, E. **Religión**. 1977. Disponível em:

<https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/30.Religion.pdf>.

DUSSEL, E. HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA. p. 472, 1992.

DUSSEL, E. **Filosofías del sur: descolonización y transmoderindad**. Ediciones AKAL, 2016.

DUTRA, R. Religião, moralização e política: um diagnóstico sistêmico. **Estudos de Sociologia**, v. 26, n. 51, 22 set. 2021.

EL TIEMPO, C. E. E. **De la “ideología de género” a las movidas políticas**. Disponível em:

<<https://www.eltiempo.com/datos/transnacionales-de-la-fe-de-la-ideologia-de-genero-a-las-movidas-politicas-400464>>. Acesso em: 27 out. 2022.

FAGANELLO, M. A. Bancada da bala: uma onda na maré conservadora. In: Cruz, S.; Kaysel, A.; Codas, G. (orgs.). **Direita volver: o retorno da direita e o ciclo político brasileiro**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, p. 145-162, 2015. **Cadernos do Tempo Presente**, n. 26, 1 abr. 2017.

FEITOSA, C. Do “Kit Gay” ao “Ministério da Família”: a desinstitucionalização das políticas públicas LGBTI+ no Brasil. **Cadernos de Gênero e Tecnologia**, v. 14, n. 43, p. 74–89, 11 jan. 2021.

FOUCAULT, M. **O sujeito e o poder**. Disponível em: <<http://www.sidalc.net/cgi-bin/wxis.exe/?IsisScript=BIBA.xis&method=post&formato=2&cantidad=1&expresion=mfn=007314>>

FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, v. 15, n. 14–15, p. 231–239, 30 mar. 2006.

FRASER, N. Reconhecimento sem ética? **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 70, p. 101–138, 2007.

FRASER, N. **O fim do neoliberalismo “progressista”**. Disponível em:

<<https://www.brasildefato.com.br/2017/01/27/o-fim-do-neoliberalismo-progressista>>. Acesso em: 1 nov. 2021.

FREITAG, B. A QUESTÃO DA MORALIDADE: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas. **Tempo Social**, v. 1, p. 07–44, dez. 1989.

FRESTON, P. Protestantismo e democracia no Brasil. p. 12, 1999.

- FRESTON, P. **Protestant Political Parties: A Global Survey**. 1. ed. Routledge, 2004.
- FRESTON, P. Charismatic Movement. Em: **The Blackwell Encyclopedia of Sociology**. George Ritzer (ed.), 2006. v. vol IIp. 439–442.
- FRESTON, P. As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 12, n. 12, p. 13–30, 2010.
- FRESTON, P. A Política Pentecostal Brasileira em Contexto Global e Histórico. Em: **Poder e religiosidade**. (in Euclides Marchi & Marion Brepohl (eds.), *Poder e Religiosidade*, Curitiba, Editora UFPR, 2015, pp. 95-110). Editora UFPR, 2015. p. 95–110.
- FUKUYAMA, F. **As origens da ordem política: Dos tempos pré-humanos até a Revolução Francesa**, 2012.
- FUNG, A.; COHEN, J. Democracia radical. **Política & Sociedade**, v. 6, n. 11, p. 221–238, 1 ago. 2007.
- GABATZ, C. Perspectivas e limites acerca da laicidade no Brasil | Perspectives and limits of laicity in Brazil. **Caderno Teológico da PUCPR**, v. 4, n. 2, p. 11–24, 31 ago. 2020.
- GENNARI, A. M. Globalização, neoliberalismo e abertura econômica no Brasil nos anos 90. **Pesquisa & Debate. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Economia Política**, v. 13, n. 1(21), 2002.
- GIANOTTI, J. A. **Moralidade pública e moralidade privada**. **Artepensamento**, 1992. Disponível em: <<https://artepensamento.ims.com.br/item/moralidade-publica-e-moralidade-privada/>>. Acesso em: 17 set. 2022
- GOLDSTEIN, A. El Frente Parlamentario Evangélico en el Brasil de Bolsonaro. **e-I@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos**, v. 19, n. 73, p. 63–78, 2020.
- GÓMEZ, B. A. O. Evangélicos y política. formación y viabilidad de los partidos políticos evangélicos en Colombia (1990-2018). p. 272, 2018.
- GÓMEZ, B. A. O.; LUÑÓN, G.; CARTER, C. L. *Religión y Política*. p. 108, 2019.
- GRAMSCI, A. **A política e o Estado Moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. v. 1
- GUADALUPE, P. J. L. **Evangélicos y Poder en América Latina**. p. 101, 2018.
- GUADALUPE, P. J. L. **Entre Dios y el César: el impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina**. Primera edición ed. IESC, Instituto de Estudios Social Cristianos, 2017.
- GUADALUPE, P. J. L. **Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI**. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020.
- GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografías del deseo**. 1a edición ed. Madrid: Traficantes de Sueños, 2006.
- GUILHERME, A. A.; PICOLI, B. A. Escola sem Partido - elementos totalitários em uma democracia moderna: uma reflexão a partir de Arendt. **Revista Brasileira de Educação**, v. 23, 2018.
- HABERMAS, J. Remarks on legitimation through Human Rights. **Jürgen Habermas**, p. 14, 1998.

- HABERMAS, J. **O cisma do século XXI**. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2404200506.htm>>. Acesso em: 16 maio. 2021.
- HABERMAS, J. **Entre Naturalismo e Religião**. Disponível em: <<https://docero.com.br/doc/nvc001v>>. Acesso em: 16 maio. 2021.
- HABERMAS, J. Notes on Post-Secular Society. **New Perspectives Quarterly**, v. 25, n. 4, p. 17–29, 2008.
- HABERMAS, J. et al. (EDS.). **The power of religion in the public sphere**. New York: Columbia University Press, 2011.
- HABERMAS, J. Sobre a Legitimação Baseada nos Direitos Humanos. **civilistica.com**, v. 2, n. 1, p. 1–18, 30 jan. 2013.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. DP&A, 2005.
- HAUSER, M.; SINGER, P. Morality without religion. p. 4, 2005.
- HEINTZ, M.; RASANAYAGAM, J. An anthropology of morality. p. 8, 1989.
- HERVIEU-LEGER, D. **Peregrino e o convertido: A religião em movimento**. 2ª edição ed. Editora Vozes, 2008.
- HIRSCHKIND, C. Existe um corpo secular? **Religião & Sociedade**, v. 37, p. 175–189, abr. 2017.
- HOBBS, T. **Leviatán**. Alianza Editorial, 2018. Disponível em: <<http://www.alianzaeditorial.es/libro/filosofia/leviatan-thomas-hobbes-9788491811411/>>.
- HOCHSTETLER, K. Rethinking presidentialism: Challenges and falls of presidents in South America. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, p. 09–46, 1 dez. 2006.
- HONNETH, A. **Luta por conhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- HOUTZAGER, P. P.; LAVALLE, A. G. **Os últimos cidadãos: conflito e modernização no Brasil rural (1964-1995)**. Globo Livros, 2004.
- JUERGENSMEYER, M. A guerra imaginada entre secularismo e religião. **Política & Sociedade**, v. 16, n. 36, p. 324–346, 17 out. 2017.
- LACERDA, M. **O novo conservadorismo brasileiro: de Reagan a Bolsonaro**. Disponível em: <<http://www.editorazouk.com.br/pd-6892E4.html>>. Acesso em: 22 abr. 2022.
- LACERDA, M. Contra o comunismo demoníaco: o apoio evangélico ao regime militar brasileiro e seu paralelo com o endosso da direita cristã ao governo Bolsonaro. **Religião & Sociedade**, v. 42, n. 1, p. 153–176, jan. 2022.
- LEITE, F. C. O Laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil. **Religião & Sociedade**, v. 31, n. 1, p. 32–60, jun. 2011.
- LEONGÓMEZ, E. P. Elementos para una sociología de la guerrilla en Colombia. **Análisis Político**, n. 12, p. 7–22, 1 jan. 1991.
- LEVINE, D. H. Elementos para repensar el estado del arte en sociología de la religión. **Sociedad y religión**, v. 30, n. 53, p. 10–38, jun. 2020.

- LUGONES, M. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, n. 09, p. 73–101, 1 jul. 2008.
- MACEDO, E.; OLIVEIRA, C. **Plano de poder: Deus, os cristãos e a política**. Thomas Nelson Brasil, 2008.
- MACHADO, M. DAS D. C. **Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições**. FGV Editora, 2006.
- MACHADO, M. DAS 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.
- MACHADO, M. DAS D. C.; Religião, Direitos Humanos e Conservadorismo moral no Brasil contemporâneo. p. 267, 2020.
- MAFRA, C. **Os evangélicos**. Zahar, 2001.
- MAHMOOD, S. Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide? **Critical Inquiry**, v. 35, n. 4, p. 836–862, 1 jan. 2009.
- MAHMOOD, S. **Can Secularism be otherwise?** In: WARNER, M., VAN ANTWERPEN, J., CALHOUN, C., (Orgs.) *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.: Harvard University Press, 2010.
- MARIANO, R. Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. **Debates do NER**, v. 2, n. 4, 2003a.
- MARIANO, R. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 3, n. 1, p. 111–125, 2003b.
- MARIANO, R. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, p. 121–138, dez. 2004.
- MARIANO, R. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 11, n. 2, p. 238–258, 16 set. 2011.
- MARIANO, R.; GERARDI, D. A. Eleições presidenciais na América Latina em 2018 e ativismo político de evangélicos conservadores. **Revista USP**, n. 120, p. 61–76, 11 mar. 2019.
- MARIZ, C. L. Perspectivas Sociológicas sobre o Pentecostalismo e o Neopentecostalismo. **Revista de Cultura Teológica**, v. 0, n. 13, p. 37–52, 1995.
- MARX, K.; ENGELS, F. **On Religion**. Courier Corporation, 2012.
- MONTERO, P. Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade. **Novos estudos CEBRAP**, n. 84, p. 199–213, 2009.
- MONTERO, P. “Religiões Públicas” ou religiões na Esfera Pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. **Religião & Sociedade**, v. 36, n. 1, p. 128–150, jun. 2016.
- MOTTA, R. P. S. GIRO A LA DERECHA E IMPEACHMENT: LA CRISIS POLÍTICA DE BRASIL. **Revista Política Latinoamericana**, n. 5, 2017.
- MOUFFE, C. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. **Política & Sociedade**, v. 2, n. 3, p. 11–26, 1 jan. 2003.
- MOUFFE, C. **Por um Populismo de Esquerda**. Autonomia Literária, 2020.

MUELLE, C. E. Cómo hacer necropolíticas en casa: Ideología de género y acuerdos de paz en Colombia. **Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)**, n. 27, p. 172–198, dez. 2017.

MUJICA, J. **Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder.** 2007.

NATIVIDADE, M.; OLIVEIRA, L. DE. Sexualidades Ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. **Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana**, v. 0, n. 2, p. 121–161, 3 ago. 2009.

PABLO SEMÁN. **¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina | Nueva Sociedad.** Disponível em: <<https://nuso.org/articulo/quienes-son-por-que-crecen-en-que-creen/>>. Acesso em: 3 set. 2020.

PECHENY, M.; DE LA DEHESA, R. **Sexualidades y políticas en América Latina.** Disponível em: <<https://sxpolitics.org/es/wp-content/uploads/2009/02/2011-0707-ebook-dialogo-la.pdf>>. Acesso em: 8 ago. 2021.

PÉREZ-LIÑÁN, A. S. Pugna de poderes y crisis de gobernabilidad: ¿Hacia un nuevo presidencialismo? **Latin American Research Review**, v. 38, n. 3, p. 149–164, 2003.

PETRONI, L. Temos o dever de tolerar? **Revista Brasileira de Ciência Política**, p. 95–125, dez. 2014.

PIERUCCI, A. F. AS BASES DA NOVA DIREITA. v. 19, p. 26–45, 1987.

POULANTZAS, N. **Hegemonía y Dominación En El Estado Moderno.** 1973. Disponível em: <https://www.goodreads.com/work/best_book/12305841-hegemon-a-y-dominaci-n-en-el-estado-moderno-cuadernos-de-pasado-y-prese>.

PRANDI, R.; CARNEIRO, J. L. EM NOME DO PAI: Justificativas do voto dos deputados federais evangélicos e não evangélicos na abertura do impeachment de Dilma Rousseff. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 33, n. 96, 2018.

PRANDI, R.; SANTOS, R. W. DOS. Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica. **Tempo Social**, v. 29, n. 2, p. 187–214, maio 2017.

PRECIADO, P. B. **Qui défend l'enfant queer ?** Disponível em: <https://www.liberation.fr/societe/2013/01/14/qui-defend-l-enfant-queer_873947/>. Acesso em: 17 jul. 2021.

RANCIÈRE, J. **O desentendimento: Política e Filosofia.** 2018.

RONDÓN, M. A. R. La ideología de género como exceso: Pánico moral y decisión ética en la política colombiana. **Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)**, n. 27, p. 128–148, dez. 2017.

RUBIN, G. S. Notas para uma teoria radical da política da sexualidade. p. 81, 1984.

SALES, L.; MARIANO, R. Ativismo político de grupos religiosos e luta por direitos. **Religião & Sociedade**, v. 39, n. 2, p. 9–27, ago. 2019.

SANTOS, B. DE S. Para uma concepção intercultural dos direitos humanos. Em: **A gramática do tempo: por uma nova cultura política.** Capítulo 13. CLACSO, 2006. p. 111–138.

SANTOS, B. DE S. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos.** Cortez Editora, 2016.

- SANTOS, F. L. B. DOS. **O câncer político e social da América Latina e a metástase brasileira. Entrevista especial com Fabio Luis Barbosa dos Santos.** Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/607566-o-cancer-politico-e-social-da-america-latina-e-a-metastase-brasileira-entrevista-especial-com-fabio-luis-barbosa-dos-santos>>. Acesso em: 25 set. 2021.
- SANTOS, F. L. B. DOS; BRAGA, R. **De Lula a Bolsonaro: as afinidades eletivas.** No prelo, 2020.
- SCHÄFER, H. La generación del sentido religioso - observaciones acerca de la diversidad pentecostal en América Latina. Em: **Voces del pentecostalismo latinoamericano. II: Teología, Historia, Identidad.** 2009.
- SCHAVALZON, S. **A razão das ruas e o impasse na América Latina.** Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/opiniao/2019-12-07/a-razao-das-ruas-e-o-impasse-na-america-latina.html>>. Acesso em: 2 out. 2021.
- SCHAVALZON, S.; PENNISI, A. **El “fin de ciclo” progresista y sus derivas (parte I).** Disponível em: <<https://www.elsaltodiario.com/opinion/fin-ciclo-progresista-derivas-america-latina>>. Acesso em: 25 out. 2021.
- SCHMITT, C. **Teologia política.** Editora del Rey, 2006.
- SILVA, V. G. DA. **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso Afro-brasileiro.** EdUSP, 2007.
- SOFIATI, F. M. Perspectivas da laicidade no Brasil contemporâneo. **Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 5, n. 2, p. 327–327, 2015.
- STEIL, C. A.; TONIOL, R. F. Igreja forte, catolicismo enfraquecido: transformações do catolicismo brasileiro. 2020.
- STEPAN, A. C. Religion, Democracy, and the “Twin Tolerations”. **Journal of Democracy**, v. 11, n. 4, p. 37–57, 2000.
- STOECKL, K. Political liberalism and religious claims. **Philosophy & Social Criticism**, v. 43, n. 1, p. 34–50, jan. 2017.
- STOLL, D. **¿América Latina se vuelve protestante?** Disponível em: <<http://www.nodulo.org/bib/stoll/alp.htm>>.
- TATAGIBA, L. Entre as ruas e as instituições: os protestos e o impeachment de Dilma Rousseff. **Lusotopie**, v. 17, n. 1, p. 112–135, 10 set. 2018.
- TAYLOR, C. The meaning of secularism. **The Hedgehog Review**, v. 12, n. 3, p. 23–35, 22 set. 2010.
- TAYLOR, C. ¿Interculturalismo o multiculturalismo? **Philosophy & Social Criticism**, v. 38, n. 4–5, p. 413–423, 1 maio 2012.
- TAYLOR, C. **Como definir secularismo.** Disponível em: <http://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:ElItZkFXs98J:scholar.google.com/+como+de+finir+o+secularismo+Taylor&hl=pt-BR&as_sdt=0,5>. Acesso em: 22 maio. 2021.
- TAYLOR, C. **La era secular: Tomo II.** Editorial GEDISA, 2015.
- TAYLOR, C.; MACLURE, J. **Secularism and Freedom of Conscience.** Harvard University Press, 2011.

TEIXEIRA, J. M. **A conduta universal: governo de si e políticas de gênero na Igreja Universal do Reino de Deus**. Universidade de São Paulo, 9 mar. 2018.

TOCQUEVILLE, A. DE. **A Democracia na América. Leis e Costumes**. Martins Fontes, 2005.

VAGGIONE, J. M. Sexualidad, Religión y Política en América Latina. p. 64, 2009.

VENTURI, G. **o potencial emancipatório e a irreversibilidade dos Direitos Humanos**. Disponível em: <<https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/handle/192/1181>>. Acesso em: 4 set. 2021.

VIANNA, A.; LACERDA, P. **Direitos e políticas sexuais no Brasil: o panorama atual**. Rio de Janeiro: Centro Latino Americano em Sexualidade e Direitos Humanos, 2004.

WEBER, M. **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**. Fondo de Cultura Económica, 2012.

WOHLRAB-SAHR, M.; BURCHARDT, M. Revisitando o secular. **Política & Sociedade**, v. 16, n. 36, p. 143–173, 2017.