

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

TRANSFORMAÇÃO DO MUNDO E ENGAJAMENTO: ATIVISMO POLÍTICO
PROTESTANTE NA SOCIEDADE BRASILEIRA

Gustavo de Castro Patricio de Alencar

Belo Horizonte, julho de 2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

TRANSFORMAÇÃO DO MUNDO E ENGAJAMENTO: ESTRATÉGIAS DE
MOVIMENTOS PROTESTANTES PARA INFLUENCIAR A CULTURA

Gustavo de Castro Patricio de Alencar

Tese apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Sociologia da
Universidade Federal de Minas Gerais
como requisito para obtenção do título de
doutor em Sociologia.

Orientadora: Profa. Dra. Cristina Maria
de Castro

Belo Horizonte, julho de 2019

301	Alencar, Gustavo de Castro Patricio de.
A368t	Transformação do mundo e engajamento [manuscrito]:
2019	ativismo político protestante na sociedade brasileira / Gustavo de Castro Patricio de Alencar. - 2019.
	255 f.
	Orientadora: Cristina Maria de Castro.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1. Sociologia - Teses. 2. Protestantismo - Teses. 3. Ciência política - Filosofia - Teses. I. Castro, Cristina Maria de. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



Programa de Pós Graduação em Sociologia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais

ATA DA DEFESA DE TESE

GUSTAVO DE CASTRO PATRÍCIO DE ALENCAR

Aos 04 (quatro) dias do mês de julho de 2019 (dois mil e dezenove), reuniu-se a Banca Examinadora de Defesa de Tese de Doutorado, intitulada: **“TRANSFORMAÇÃO DO MUNDO E ENGAJAMENTO: ESTRATÉGIAS DE MOVIMENTOS PROTESTANTES PARA INFLUENCIAR A CULTURA”**. A banca foi composta pelos professores doutores **Cristina Maria de Castro** (Orientadora – DSO/UFMG), **Nina Gabriela Moreira Braga Rosas de Castro** (DSO/UFMG), **Dimitri Fazito de Almeida Rezende** (DSO/UFMG), **Ricardo Mariano** (Universidade de São Paulo – USP) e **Cecília Loreto Mariz** (Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ).

Procedeu-se a arguição, finda a qual os membros da Banca Examinadora reuniram-se para deliberar, decidindo por unanimidade pela:

Aprovação

Reprovação da Tese ()

Para constar foi lavrada a presente ata, datada e assinada pelos examinadores.

Belo Horizonte, 04 de julho de 2019.

Prof. Dra. Cristina Maria de Castro (Orientadora – DSO/UFMG)

Prof. Dra. Nina Gabriela Moreira Braga Rosas de Castro (DSO/UFMG)

Prof. Dr. Dimitri Fazito de Almeida Rezende (DSO/UFMG)

Prof. Dr. Ricardo Mariano (USP)

Prof. Dra. Cecília Loreto Mariz (UERJ)

Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) que me concedeu uma bolsa de estudos sem a qual este trabalho não teria sido possível.

Em segundo lugar, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da UFMG e a todos os seus professores pela formação de excelência que me foi proporcionada ao longo do doutorado. Aprendi bastante sobre os diversos ramos da sociologia através de aulas, eventos e palestras enriquecedoras. Foi durante o doutorado que pude apreciar com mais afinco a vida acadêmica e a pesquisa na área social. Sou grato a todos os colegas pelas conversas instigantes, pelo desenvolvimento da curiosidade acadêmica e da imaginação sociológica, e pela companhia em diversos momentos. Em especial, agradeço à coorte de 2015 que foi uma turma que teve como desafio ser pioneira em um novo modelo de doutorado com maior carga horária e mais demandas em comparação com as anteriores. Agradeço a cada um de vocês pelo apoio e pelo carinho em todos os momentos.

Em especial, agradeço à minha orientadora Cristina Maria de Castro por toda a paciência, competência e afeto. Seu impacto na minha formação é enorme, uma vez que mais do que as leituras, aprendi como é necessário ter equilíbrio para conduzir uma pesquisa desta natureza. Sua sensibilidade para as questões humanas dos estudantes me impactou sobremaneira e almejo me espelhar em sua prática profissional em meu dia a dia como professor. Agradeço à professora Nina Rosas, que mesmo antes de meu ingresso no doutorado me deu conselhos fantásticos sobre como conduzir uma pesquisa na área da sociologia da religião. Obrigado por ao longo do meu doutorado ter me dado sugestões valiosas e me incentivado a fazer uma boa pesquisa. Sem seu apoio não teria conseguido idealizar o meu projeto de doutorado e conduzir a pesquisa nos primeiros anos. Agradeço, ainda, ao professor Renan Springer de Freitas que em todos os momentos da minha trajetória acadêmica me ouviu e me deu lições imprescindíveis sobre o processo de raciocínio científico e sociológico que deveria fundar toda e qualquer pesquisa acadêmica. Agradeço por ter me ligado poucos dias após o falecimento do meu pai, naquele momento de fragilidade suas palavras me serviram de consolo.

Agradeço aos membros da banca Cecília Mariz, Dimitri Fazito e Ricardo Mariano, pela disponibilidade e pelo trabalho de leitura cuidadosa do meu trabalho mesmo com pouco tempo para isso. A contribuição de vocês é imprescindível para que meu trabalho avance.

Agradeço a todos os membros da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, que foram extremamente abertos à minha presença em suas reuniões e eventos. Muito obrigado por conversar comigo, conceder entrevistas e prestar esclarecimentos importantes sempre que precisei. Um abraço especial para Ariovaldo Ramos, Dornelas, Filipe, Jonatas, Renata, Rosely, Samuel, Valéria e Wendel. A fé de vocês é inspiradora e pude aprender bastante coisa ao longo deste período de convívio.

Agradeço a todos os membros da Igreja Batista do Caminho, em especial à Camila Mantovani e ao Henrique Vieira pelas longas conversas e pela paciência para me gravar áudios pelo whatsapp. Agradeço por terem me recebido tão bem no Rio. Agradeço também a todos os membros da Igreja Batista do Caminho, que foram extremamente acolhedores e simpáticos. Quero que saibam que as entrevistas e conversas que travamos me tocaram bastante no nível pessoal. A Religião é uma dimensão humana que sempre me fascinou e ver a fé de vocês em ação foi bastante emocionante.

Como trabalho em escolas desde minha graduação, acredito ser importante ressaltar a relevância delas ao longo deste período de pesquisa e da minha formação. Embora as tarefas como professor, em alguns momentos, me tenham escasseado o tempo para trabalhar na tese, essa profissão foi extremamente importante para o meu amadurecimento enquanto sociólogo. Acredito que ser doutor em sociologia é algo que supera a escrita de uma tese e se projeta na forma como pensamos o mundo a partir de novos olhares, e é impossível não reconhecer como o exercício do magistério colaborou na construção desse novo olhar. Agradeço aos colegas, coordenadores e estudantes por todo o aprendizado que proporcionaram. Gostaria de agradecer à Mariah Casséte pela parceria fantástica e por todo o incentivo. Por ser professora de sociologia e pesquisadora, pude compartilhar os dilemas de conciliar as aulas e o doutorado com você. Muito obrigado por escutar os meus dramas e dilemas de forma paciente e por me dizer que tudo daria certo. Agradeço também ao coordenador Pedro Maldonado por todo o apoio ao longo do doutorado. Sempre senti um entusiasmo muito grande seu em me apoiar e isso me serviu de fonte de motivação em muitos momentos. Obrigado por me incentivar a

participar de congressos, continuar acreditando no potencial transformador da sociologia e confiar em mim. Agradeço em particular a toda a turma afetuosa e carinhosa das bandas de cá: Bárbara Maria Ferreira, Elaine Paraguai, Fábio Baião, Elaine, Gutemberg Ribeiro, Guto Azevedo, Joyce Padilha e VÍrginia Costa. Tudo fica mais leve ao lado de vocês.

Esta pesquisa de doutorado foi conduzida nos anos mais atribulados da minha vida. Foi durante este período que além das dificuldades da pesquisa, enfrentei meus maiores desafios. O nascimento do meu filho, Thomas, em março de 2016, mudou a minha vida completamente. Com todos os desafios que a paternidade me apresentou, inclusive no desenvolvimento desta tese, meu filho se revelou como fonte das maiores alegrias que experimentei e de motivação para que eu me torne um ser humano melhor. Ainda no mesmo ano de 2016, em outubro, meu pai, com apenas 59 anos, faleceu. Eu estava lendo um livro de sociologia da religião para me preparar para a prova de qualificação quando recebi a ligação dizendo que ele estava no hospital. Foi difícil superar o trauma e não há um dia sequer em que eu não me lembre dele. Até hoje não consegui terminar aquele livro, mesmo sendo ele uma das obras mais importantes da sociologia da religião brasileira.

Coloco essas informações para ressaltar a centralidade daqueles que não se envolveram diretamente com a escrita e a pesquisa, mas que deram o suporte indispensável para que o trabalho fosse terminado. Sem a ajuda de familiares e amigos, eu certamente não conseguiria enfrentar os desafios apresentados e concluir a tese.

Em primeiro lugar, agradeço à minha esposa, Ariane, por toda a paciência, apoio e dedicação. Você é a pessoa mais importante da minha vida. Meus melhores momentos foram ao seu lado e você que tem segurado minha barra nos momentos mais difíceis. Admiro sua paciência, seu cuidado comigo e sua capacidade de me fazer uma pessoa melhor. Obrigado por ter acreditado em mim e me motivado. Foram muitos momentos adiados em função da redação da tese e esta conquista é tão sua quanto minha. Muito obrigado por ficar com o Thomas quando os prazos se apertaram, por cuidar dele enquanto viajava para fazer trabalho de campo ou para apresentar trabalho em congressos. Muito obrigado por ser paciente em minhas crises de ansiedade e me suportar. Me desculpe pelas horas de trabalho, pelo estresse e ansiedade e por nem sempre estar presente. O seu apoio não se restringe ao suporte emocional, já que você leu e corrigiu praticamente todos os meus textos acadêmicos. Te amo muito

Agradeço à minha mãe por sempre me incentivar e cuidar de mim em todos os momentos de minha vida. Agora com o neto, você tem repetido o mesmo empenho. Seu cuidado com ele me proporcionou tranquilidade para poder me dedicar em meu trabalho sabendo que ele estaria bem cuidado e acolhido. Te agradeço por ser quem você é e por sua dedicação ímpar. Espelho-me em você para tentar ser para o meu filho um pouco do que você foi e é para mim. Você é uma pessoa incrível. Agradeço à Débora, minha querida irmã, por todo o suporte. Aprendi mais o significado de ter uma irmã depois de compartilhar com você inúmeras dificuldades. Nenhuma outra pessoa neste mundo compartilha comigo a dor de ter perdido o pai. Em momentos como dia dos pais, o aniversário dele e outras datas é importante saber que não estou sozinho já que alguém está se sentindo como eu. Te amo demais minha irmã, obrigado por tudo. Sem você jamais teria chegado até aqui.

Agradeço aos meus sogros, Odayr e Simone, por todo o suporte que me deram. Em praticamente todos os finais de semana cuidaram do Thomas enquanto eu estava em casa redigindo minha tese. Peço desculpas pelas ausências em eventos e até nos almoços de domingo. A participação de vocês na minha vida foi essencial para que esse trabalho fosse concluído.

Preciso dedicar um parágrafo aos meus camaradas. A amizade de algumas pessoas tem sido fonte de muita alegria e felicidade. Em primeiro lugar ao Daniel Coelho, por seu coração enorme e afeto. Você sempre foi um cara com que era fácil compartilhar os medos, os anseios e as alegrias. Obrigado por todo o apoio e por torcer por mim. Você é um cara incrível. Ao Paulo Henrique Bellonia cuja importância na minha vida é impossível de descrever. Para começo de conversa, parte da minha guinada para a sociologia da religião decorreu de conversas que tivemos há muitos anos atrás. Sua amizade é verdadeira, autêntica e, acima de tudo, leal. Obrigado por todos esses anos de risadas, brigas e muito amor. Sempre acreditei em você. Ao Robson Junior, companheiro de longa data, sempre comigo em momentos cruciais, atravessando crises existenciais até os dias de hoje. Mudamos bastante desde que nos conhecemos, espero que para melhor. Minha trajetória está associada à sua e tenho muito orgulho de ser seu amigo. Obrigado por toda a parceria ao longo destes quase quinze anos. Quero fazer um salve especial para toda a turma dissidente do “Provisório”: Carolina Marra e Fransciele Soares. Vocês são essenciais na minha vida e percebi que a amizade verdadeira supera a hipocrisia de

certos contextos. Amo vocês, a alegria de vocês, a chatice de vocês, os dilemas de vocês e a presença de vocês em minha vida.

Esta tese dedico à memória do meu pai, Cícero Patrício de Alencar, que embora não soubesse exatamente o que eu estudava, e sempre me perguntasse se eu estava no doutorado ou mestrado, sentia um orgulho muito grande de mim. Gostaria muito que você estivesse aqui neste dia e que eu pudesse te dar um abraço ao final da defesa. À sua memória dedico este trabalho.

Resumo:

Este trabalho pretende aprofundar o debate a respeito da atuação protestante na política e na sociedade brasileira. Os objetos que nos servem de caso empírico são os discursos e as ações da Frente de Evangélicos pelo Estado de direito e do Pastor Henrique Vieira. A obtenção dos dados se deu através de entrevistas, observação participante e análise de dados secundários como vídeos, textos, panfletos e publicações em redes sociais. Explora-se os discursos dos agentes religiosos estudados a respeito de temas sociais e políticos para se compreender as diferentes formas de engajamento de evangélicos de cunho mais progressista na sociedade. Chama-se a atenção especial para as diferentes estratégias desempenhadas pelos grupos para buscar legitimidade pública perante seus interlocutores tanto religiosos quanto não religiosos. Como conclusão é possível sustentar que o campo evangélico brasileiro é muito plural no que tange seus discursos e estratégias de ativismo político e que o segmento mais progressista desta vertente religiosa tem almejado uma atuação política fora dos canais institucionais que vise o desenvolvimento de uma consciência cristã evangélica que se engaje na transformação do mundo.

Palavras-chave: protestantes, evangélicos, ativismo e consciência política, Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, Henrique Vieira.

Abstract:

This work intends to further the debate regarding the Protestant role in politics and in the Brazilian society. The objects that constitute our empirical case are the discourses and actions of Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito and Pastor Henrique Vieira. The data was gathered through interviews, participating observation and secondary data analysis such as videos, texts, pamphlets and social media posts. We explore the studied religious actor's discourses about social and political themes to understand the different forms of engagement in which evangelicals of a more progressive hue relate with society. Special light is cast over the different strategies employed by such groups to obtain public legitimacy before its religious and non-religious counterparts. As a conclusion it is possible to sustain that the Brazilian evangelical field is very plural in what regards to its discourses, strategies and political activism, and that the progressive segment of this religious branch has sought a political action outside institutional channels aiming to produce a Christian-evangelical conscience that seeks to transform the world.

Keywords: protestants, evangelicals, political activism and conscience, social engagement, Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, Henrique Vieira.

Sumário

INTRODUÇÃO	14
Considerações metodológicas.....	22
CAPÍTULO 01- Sociologia da presença evangélica na sociedade brasileira	26
1.1 Quem são os protestantes? Origem e desenvolvimento.....	26
1.2 Sociologia do protestantismo brasileiro	30
1.3 Tipologias do envolvimento dos protestantes com a cultura.....	38
1.3.1 – Contra cultura evangélica: a ética do gueto.....	40
1.3.2 – Ética da dominação e a cultura pública evangélica.....	47
CAPÍTULO 02: A Ética de responsabilidade social e política no protestantismo brasileiro	55
2.1 Matriz Teológica.....	67
2.1.1 A Teologia da Missão Integral	68
2.1.2 A Teologia da Libertação.....	78
2.2 Descrição geral dos grupos	91
2.2.1 – Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito.....	91
2.2.2. Igreja Batista do Caminho e o Pastor Henrique Vieira.....	96
Capítulo 03 –Discurso público e a linguagem religiosa.....	104
Capítulo 04 – Formação dos sujeitos e construção de uma ação transformadora.....	171
4.1 – Poder pastoral e as práticas pedagógicas e psicagógicas	171
4.2 A construção do sujeito engajado na transformação social	178
4.3 “Liberdade do amor” e a construção de um sujeito evangélico livre	183
Capítulo 05 – Teoria social, movimentos sociais e religião.....	208
Conclusão	228
Bibliografia	234

INTRODUÇÃO

São múltiplas as formas através das quais as religiões podem interagir com as dimensões não religiosas da vida. Max Weber, em sua vasta obra, apresenta exemplos de grupos religiosos que desenvolvem éticas que pretendem “se afastar do mundo” em prol de uma vida monástica e contemplativa e outros grupos que desenvolvem éticas que incentivam a participação dos indivíduos no “mundo” e nas atividades cotidianas: trabalho, economia, política, ciência, entre outras. Diante dessa antiga questão a respeito de como a religião se relaciona com as esferas não religiosas da sociedade, este trabalho pretendeu investigar algumas formas de interações que grupos de vertentes consideradas progressistas dentro do movimento protestante brasileiro desenvolvem com a sociedade. brasi visa investigar uma forma de interação específica entre religião e na qual grupos religiosos desenvolvem, através de diversas estratégias, discursos e ações com o objetivo de transformar a realidade à sua volta de uma maneira religiosamente orientada.

Em outras palavras, tencionamos acompanhar e analisar exemplos de grupos religiosos que buscam não apenas se envolver com o “mundo” e com a cultura, mas promover mudanças a partir de princípios religiosos que dialogam com concepções de política e sociedade atrelada a noção de justiça social, defesa de direitos e busca por igualdade. Identificamos no protestantismo brasileiro, em algumas de suas vertentes, movimentos ou instituições que, na contramão daquilo que o caracterizou desde as primeiras missões evangelísticas que chegaram ao Brasil, procuram se engajar na cultura com vistas a transformá-la através de princípios religiosos e políticos bem específicos. Nossa pergunta de pesquisa principal é: de que maneira as ações religiosas e políticas dos atores religiosos estudados neste trabalho nos levam a uma compreensão mais ampla da presença evangélica em diferentes dimensões da sociedade brasileira?

Servirá como objeto empírico para buscar a resposta dessa pergunta a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, principalmente seu núcleo de Minas Gerais, e as ações e discursos do pastor Henrique Viera, de sua Igreja Batista do Caminho e de coletivos evangélicos do qual ele faz parte como o Esperançar e o Entre.nós. Todos são grupos evangélicos surgidos recentemente no país e que pretendem atuar na sociedade e na política de maneira a influenciar a vida de pessoas, mesmo as não evangélicas, a partir de princípios religiosos que se articulam,

em suas concepções, a valores democráticos. A descrição mais aprofundada desses grupos e líderes serão realizadas no capítulo 2 deste trabalho.

No cenário religioso brasileiro, percebemos a existência de setores mais progressistas, ou apenas contra hegemônicos, no interior do campo evangélico, ainda pouco estudados pela literatura sociológica apesar de seu crescimento recente, que, em pese a heterogeneidade predominante entre os grupos¹, tem em comum uma maneira de articular fé e temas sociais e políticos que valorize a democracia e a cidadania. Esses grupos vão na direção contrária da posição tradicional dos evangélicos na sociedade brasileira no que diz respeito à relação com a cultura.

Antônio Gouvea Mendonça (2004) já mostrou que boa parte do chamado protestantismo de missão que chega ao Brasil é oriundo de vertentes pietistas tanto da Europa quanto dos Estados Unidos. Em vários momentos da história da inserção do movimento evangélico na cultura brasileira foi possível notar a construção de guetos contra-culturais que rejeitavam o “mundo” e o secular e os tratavam como ameaças à fé dos fiéis. Nessa esteira, cinema, cigarros, bebidas alcoólicas, músicas², envolvimento com a política e outras manifestações culturais em geral eram evitados porque tiravam os crentes dos assuntos espirituais e da sua pátria celestial². A posição do evangélico diante da cultura se assemelharia à de um peregrino³ em terra estranha e suas tentativas de transformar o mundo se limitariam à pregação para conversão de indivíduos a fim de livrar o mundo da, ou pelo menos, reduzir “a influência do pecado”.

Esse cenário, entretanto, parece ter mudado de forma abrupta nas últimas décadas. A participação dos evangélicos na cultura brasileira se tornou cada vez mais intensa e ao invés de guetos, vemos sua presença se espalhar por diversos setores da sociedade. Ricardo Mariano (1999) ressalta que, no que tange à presença em áreas diversas da sociedade, as mudanças ocorridas nos setores pentecostais, nas últimas décadas, são surpreendentes. Embora o diagnóstico de Mariano seja voltado para a ala pentecostal, é digno de nota que algo semelhante ocorreu no movimento evangélico como um todo, conforme corrobora ampla literatura que

¹ Nas páginas seguintes apresentaremos as características principais dos grupos estudados e uma descrição geral de suas atividades.

² Filipenses 3.20: “Mas nossa pátria está nos céus, donde também aguardamos um Salvador, o Senhor Jesus Cristo”.

³ A figura do Peregrino foi extremamente difundida no meio evangélico brasileiro a partir do Livro de John Bunyan, de mesmo nome, que descreve com riqueza de detalhes a ética a que nos reportamos aqui.

discute a inserção dos evangélicos na sociedade (CAMPOS 2004, 2005; CUNHA 2007, 2009; FRESTON 1993, 1996; GIUMBELLI 2000, 2008, 2013).

Dentre os citados estudos, queremos chamar atenção para o texto de Emerson Giumbelli (2013) no qual são discutidas as formas por meio das quais os evangélicos estão presentes na sociedade brasileira. Giumbelli chama de “cultura pública” o tipo de envolvimento que caracteriza a religião evangélica no nosso contexto. Enquanto os católicos são caracterizados através da ideia de uma “cultura nacional” por conta de sua capacidade de representar a totalidade da nação e de construir parte da identidade do povo e as religiões de matriz africana são caracterizadas através da ideia de “cultura étnica” em decorrência de sua associação com um legado africano que compõe uma identidade étnica específica - muitas vezes silenciada, os evangélicos são os que desenvolveram uma “cultura pública”. Não que as outras religiões não tenham desenvolvido formas de presença pública, mas a intensidade e o modo como os evangélicos se envolvem com questões públicas os fazem merecer o título. Nas palavras do autor:

“No caso dos evangélicos, sua presença na sociedade brasileira não assume a forma de uma ‘cultura nacional’, nem tampouco a de uma ‘cultura étnica’. É muito evidente que os modos de presença dos evangélicos recusam o lugar de uma parcela da nação, não se confundindo com nenhum dos vetores comumente considerados como constituidores do povo brasileiro. Mais geralmente, os evangélicos não se mostram interessados em apelar à história ou à tradição para fundamentar sua presença. Sua visão está mais orientada para o futuro. Quanto ao presente, a resultante é uma busca pela visibilidade. Em princípio, nenhuma esfera da sociedade está excluída de sua manifestação, apesar de a religião permanecer como a referência básica. *A sociedade não é almejada como totalidade, mas em muitas de suas diversas partes, através de ações que buscam tanto a ocupação de posições, quanto a proliferação de referências*”. (GIUMBELLI, 2013, p. 194-grifo nosso).

São essas “ações que buscam a ocupação de posições e proliferação de referências” que abordaremos no nosso trabalho. O que singulariza os grupos que vamos estudar é o fato de que suas ações buscam ocupar posições e criar referências para a transformação de uma sociedade através de uma mudança em suas estruturas e não apenas através de uma ênfase conversionista. Além disso, os princípios que moldam os diagnósticos e as propostas de intervenção na sociedade são os de justiça social, participação social, inclusão, defesa de direitos, entre outros.

São objetivos muito diferentes dos casos apresentados por Giumbelli. Para exemplificar essa presença pública dos evangélicos, o autor fala da participação na mídia através dos exorcismos na TV, facilmente encontrados nos canais evangélicos; dos “Atletas de Cristo” que são uma expressão evangélica no meio esportivo; da presença nas praças, ruas e avenidas através de diversas marchas como a “Marcha para Jesus”, uma das mais conhecidas; da

presença dos evangélicos nas prisões e favelas com o intuito de criar frentes de evangelização e converter indivíduos; das práticas de oração e meditação coletivas realizadas geralmente em terrenos elevados como montes e também em transportes coletivos como ônibus e trem, nos quais, inclusive, cadernos são passados entre os passageiros para que eles anotem seus nomes e os motivos de oração; por fim, são apresentadas tentativas evangélicas de desenvolver intervenções na paisagem urbana através da construção de templos e “catedrais” de grande porte (Giumbelli 2013).

De acordo com Giumbelli, cada um desses exemplos representaria os modos de presença dos evangélicos na sociedade e a expressão de sua cultura pública. Queremos chamar a atenção para dois fatos: (1) essa cultura pública evangélica é muito mais heterogênea do que se costuma pensar, e (2) algumas facetas dessa cultura pública evangélica ainda não foram devidamente exploradas pelos estudos mais recentes a respeito dessa religião e suas relações com a sociedade brasileira. No presente trabalho acompanharemos grupos protestante que visam atuar politicamente de forma a transformar estruturas da sociedade e fortalecer os compromissos republicanos e democráticos presentes no então pacto social. Trata-se de grupos e movimentos que encorajam o envolvimento com a sociedade sem que se pretenda dominá-la, nos moldes que explicaremos mais à frente, e sem produzir uma cultura própria e particular para servir apenas os fiéis. Dentre algumas das estratégias utilizadas por esses coletivos com vistas a alcançar seus objetivos de buscar legitimidade pública para suas ações destacamos:

- 1- O envolvimento em questões alvo de controvérsia pública como impeachment, política partidária, debates sobre maioria penal, debates sobre relações de gênero, aborto, ciência, questões raciais, debates a respeito do acesso a moradia, democracia e cidadania, direitos humanos, crises migratórias, eleições nos EUA, eleições no Brasil e etc.
- 2- A incorporação de elementos não religiosos, autores das ciências sociais, filósofos ou cientistas, no corpo discursivo desses grupos através de uma espécie de tradução religiosa de temas que, em um primeiro momento, não se relacionam de forma direta com a religião.
- 3- Desenvolvimento de instituições, artefatos culturais como livros, eventos, debates públicos, que busquem oferecer respostas para questões culturais que esses grupos consideram relevantes e urgentes para o melhor desenvolvimento da sociedade.

Em todos os casos, percebemos estratégias utilizadas por esses grupos religiosos minoritários em sua tentativa de se tornarem de alguma forma relevantes em um cenário plural de ascensão pentecostal e maioria católica. Ao promover instituições e movimentos que discursam sobre assuntos discutidos na esfera pública mais ampla, esses grupos protestantes passam a pleitear destaque e a ser ouvidos por indivíduos que procuram referências de cunho mais progressistas no interior do movimento evangélico. Deste modo, analisaremos grupos, movimentos e líderes evangélicos que apresentam um envolvimento social e político que ao invés de converter pessoas, dominar a cultura para agendas especificamente religiosas ou criar uma subcultura gospel, desenvolvem uma espécie de ética religiosa política voltada para a transformação da sociedade e sustentação de valores democráticos.

A partir do que foi apresentado acima é possível definir os objetivos mais específicos do presente trabalho através das seguintes questões:

- 1) Quais são as motivações e justificativas religiosas e não religiosas utilizadas pelos grupos e líderes estudados para engajar social e politicamente?
- 2) Quais são as atividades e ações principais promovidas por esses grupos e líderes?
- 3) Quais são as matrizes teológicas e o conjunto de crenças que norteiam as iniciativas principais dos grupos e líderes?
- 4) Quais as ferramentas culturais utilizadas pelos grupos para interpretar o mundo e propor sua transformação?
- 5) Como categorias como “democracia”, “cidadania”, “justiça” são mobilizadas pelos agentes religiosos em questão?
- 6) Que tipo de elementos e discursos advindos de autores “seculares” são acionados em seus discursos religiosos?
- 7) Que tipo de fronteiras com outros nichos do movimento evangélico e protestante são estabelecidos pelos movimentos protestantes que serão estudados?
- 8) Que tipo de pedagogia atravessa a vida dos sujeitos evangélicos inspirados por essa ética religiosa sócio-política?

Pesquisadores como Emerson Giumbelli e Paula Montero se dedicaram bastante à discussões a respeito das relações entre religião e cultura/sociedade, mas a ênfase desses estudos é na maneira através da qual a religião alcança o espaço público se envolvendo em controvérsias variadas. Em sua tese “O Fim da religião”, Giumbelli, por exemplo, discute as controvérsias por meio das quais a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) se inseriu na esfera pública no

final da década de 1980 e início da década de 1990. Foram várias disputas midiáticas, políticas e até judiciais envolvendo diferentes estratégias de alguns grupos procurando deslegitimar a presença da IURD na sociedade brasileira, por um lado, e, por outro, líderes dessa igreja pleiteando seu lugar na esfera pública através da mobilização de noções como a de liberdade religiosa (GIUMBELLI 2002). Nesse mesmo livro, Giumbelli discute as polêmicas públicas envolvendo a presença das seitas na sociedade francesa. Ao discutir esses temas através da noção de controvérsia pública o autor ressalta as diversas disputas envolvendo a definição do conceito de religião, o significado de liberdade religiosa em uma dada sociedade, a noção de Estado Laico, e o que de fato pode ser considerado intolerância. Para Giumbelli é no momento da controversa pública que esses termos são construídos, discutidos, definidos, conceituados e experimentados.

Paula Montero enfatiza em muitos dos seus trabalhos, de forma semelhante a Giumbelli, as relações entre religião e esfera pública. Recentemente, Paula Montero organizou uma coletânea de artigos que apresentam diferentes controvérsias públicas envolvendo a religião ⁴. Nas palavras da autora:

“[...] a noção de *controvérsia*, tanto como inspiração teórica quanto como critério de escolha dos casos aqui apresentados, tornou-se o eixo central sobre o qual se articulou nosso modo particular de organizar o problema, já clássico, das relações entre religiões e a constituição da esfera pública moderna” (MONTERO, 2015, p. 11).

E mais à frente Montero apresenta o potencial analítico do conceito de controvérsia:

“O conceito de controvérsia nos ofereceu um caminho para construção de um paradigma analítico a partir do qual toda forma de confronto nesse campo pudesse ser compreendida como parte de um mesmo problema: uma manifestação das configurações singulares do secularismo brasileiro cujo modelo pretendíamos descrever. (*ibid*, p. 16)”

A produção discursiva, os debates retóricos, as ações e iniciativas de grupos e lideranças são analisados de acordo com seu envolvimento em controvérsias públicas. Nesse tipo de estudo, importa apresentar o cenário no qual ocorrem as controvérsias para que se perceba o que está em jogo no momento em que a religião se insere no cenário público. É nessas controvérsias, de acordo com a autora, que os papéis das instituições religiosas, noções como a de liberdade religiosa, Estado Laico, tolerância, e mesmo o próprio conceito do que é uma religião são definidos e redefinidos pelos atores envolvidos na controvérsia.

⁴ Paula Montero, *Religiões e controvérsias públicas*, 2015, Unicamp.

Nos estudos reunidos no livro de Paula Montero são descritos o desenvolvimento de agenciamentos institucionais específicos, a produção de legislação e o papel das instituições religiosas nesses processos e ações de mobilização feitas por coletivos e líderes religiosos (*ibid*, p. 21). Em cada um desses casos a religião tem um papel diferente e se envolve em controvérsias com outros setores da sociedade. Para exemplificar, no seu artigo intitulado “Controvérsias dos cultos, pluralismo e movimentos anticulto: ‘abuso espiritual’ como denúncia”, Paula Montero apresenta as disputas envolvendo o limite da ação pastoral. O pastorado que ocorre no campo religioso protestante muitas vezes se desenvolve de forma abusiva. Diante de casos assim, embora haja enquadramentos jurídicos como ‘exploração da fé pública’, ‘extorsão’, e ‘estelionato’, são raros os casos nos quais essas tipologias se aplicam às atitudes de pastores (MONTERO, 2015, p. 307 e 308). Como a autora discute ao longo do seu texto, o critério abuso pastoral é mobilizado muito mais pelos analistas que se valem dessa categoria do que pelos próprios agentes – pastor e fiel – envolvidos diretamente com a interação. Nesse sentido, conforme é argumentado, é no momento da controvérsia que as ações pastorais são enquadradas em determinados limites, nem sempre claros para aqueles que compõem o cenário no qual se dão tais relações.

No nosso trabalho, pretendemos enfatizar outros aspectos desse processo de interação da religião com as outras esferas da sociedade. Ao invés de destacar a cena na qual as controvérsias emergem e as disputas por meio das quais as religiões buscam legitimidade para se inserir na esfera pública, analisaremos quais são as “ferramentas culturais”, os esquemas, os frames, que grupos religiosos desenvolvem para se engajar na sociedade e transformá-la. Além de tentar desvendar os processos pedagógicos de formação dos sujeitos em sua busca de integrar a fé com temas políticos e sociais. Neste sentido, importa perceber como esses grupos criam leituras religiosas da vida social em suas mais distintas dimensões e desenvolvem estratégias baseadas em princípios religiosos para intervir nessa realidade. Ao final da análise, teremos um exemplo que ajudará a entender como os agentes – sejam grupos ou lideranças – transpõem seus esquemas religiosos de análise para diversas outras dimensões da sociedade e, com isso, compreender melhor os mecanismos por meio dos quais agentes religiosos articulam suas ações na sociedade e na vida pública.

No primeiro capítulo desta tese será apresentado um apanhado do que a sociologia da religião brasileira escreveu a respeito dos evangélicos no país para que se possa enquadrar este trabalho em uma tradição de pesquisa mais longeva. Também será apresentada neste capítulo 1

a maneira através da qual os evangélicos se relacionaram com a sociedade brasileira desde sua inserção com mais intensidade no país em meados do século XIX até os dias atuais. No capítulo dois, iremos apresentar um histórico de experiências evangélicas progressistas que buscaram se engajar socialmente e politicamente a partir de valores considerados progressistas dentro do espectro evangélico. Os grupos que estamos estudando embora tenham se desenvolvido recentemente, alguns com pouco mais de dois anos desde sua fundação, não surgem em um vácuo dentro do setor evangélicos. Muitos líderes ao criarem os grupos se valeram de experiências anteriores e por isso importa apresentá-las, ainda que de forma suscitem para o leitor. Neste capítulo também será apresentada as bases teológicas dos grupos estudados. Por ser a teologia considerada como um elemento essencial no discurso dos próprios grupos é relevante apresentar suas principais ênfases para que a compreensão de cada grupo seja aprofundada.

O terceiro capítulo versará sobre os discursos e as ações que os agentes religiosos estudados desempenharam ao longo do tempo em que foram estudados. Será possível perceber que ao participar da esfera pública seja na produção de discursos seja em ativismo social e político, os coletivos evangélicos analisados precisam se posicionar em quanto agentes sociais legítimos para emitir posições sobre temas debatidos na sociedade civil. Existe um esforço de obter legitimidade em duas frentes: perante a sociedade mais ampla e perante o próprio segmento evangélico. No primeiro caso, é necessário traduzir preceitos religiosos e princípios de fé para uma linguagem que seja aceita por pessoas que não são adeptas de fé evangélica. Veremos que a retórica dos direitos humanos, da democracia, dos valores republicanos, da justiça social é a escolhida pelos coletivos analisados que passam a serem considerados como parceiros e aliados por movimentos sociais, partidos de esquerda e mesmo setores acadêmicos. No segundo caso, os coletivos analisados precisam se legitimar diante de segmentos evangélicos para que não sejam rotulados como falsos religiosos e percam a ponte de diálogo com as alas mais conservadoras desta religião. Para obter a legitimidade no interior do seu próprio segmento religioso, são realizadas traduções de princípios democráticos e de direitos humanos, por exemplo, para a linguagem da fé. Sem a utilização de uma gramática religiosa e a mobilização de elementos da ortodoxia religiosa – oração, reforço da identidade evangélica, cultos, versículos da Bíblia – os coletivos que foram estudados não seriam capazes nem de buscar pontes com o movimento evangélico mais amplo que hoje está mais associado a pautas conservadoras. Veremos neste trabalho como a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito,

Henrique Vieira e a Igreja Batista do Caminho se esforçam para fazer traduções de seus discursos para se consolidarem enquanto agentes religiosos legítimos para atuar publicamente.

No quarto capítulo, o foco da nossa análise será nos processos de construção social dos sujeitos evangélicos progressistas. Ao entrevistar os membros que participam dos coletivos estudados foi possível perceber traços comuns em suas trajetórias no meio evangélico. O processo de socialização em ambientes evangélicos conservadores pelo qual os indivíduos entrevistados passaram foi muitas vezes fruto de experiências negativas em um sentido que será explicitado. Ao fazer parte de uma comunidade evangélica com perspectivas de fé diferenciadas, os sujeitos aprendem novas formas de ser evangélico e de desenvolver suas identidades religiosas em conjunto com suas identidades seculares. Para que isso ocorra, existe um esforço pedagógico dessas instituições que empreendem esforços para ensinar o que entendem ser o real significado da fé evangélica e da mensagem de Jesus.

Por fim, no capítulo cinco serão realizadas considerações teóricas a respeito dos dados obtidos ao longo dos capítulos anteriores para pensar de que maneira o material aqui coletado pode se relacionar com debates conceituais e teóricos de outras áreas da sociologia. Como será demonstrado, o estudo aqui produzido permite a inserção em um debate caro a teoria sociológica sobre como ideias, valores e crenças pode influenciar a ação concreta das pessoas. Se estamos discutindo como grupos religiosos atuam política e socialmente se faz necessário refletir os processos por meio dos quais isso ocorre. Outra articulação possível se deu com as teorias e conceitos produzidos pela sociologia dos movimentos sociais. Os grupos evangélicos aqui estudados por se tratar de coletivos que visam mobilizar as pessoas em ações coletivas possuem várias semelhantes com movimentos sociais. Deste modo, ao articular a pesquisa aqui proposta com a teoria social mais ampla incrementamos a capacidade de análise e interpretação dos fenômenos que estão sendo estudados.

Considerações metodológicas

O presente trabalho passou por modificações significativas desde a seleção do doutorado até a redação final. Naquela ocasião, em 2015, tinha como proposta estudar a maneira por meio da qual grupos protestantes históricos e tradicionais se engajam na sociedade e política para transformar o mundo de uma maneira religiosamente orientada. Cheguei a selecionar dez

grupos, organizações e coletivos: Renas (Rede Evangélica Nacional de Assistência Social), FTL (Fraternidade Teológica Latino-Americana), IBAB (Igreja Batista de Água Branca), Rede-FALE, ABU, L'abri Brasil, ABC² (Associação Brasileira de Cristãos na Ciência), Igreja Esperança, Esperançar, Entre.nós e Missão na Íntegra. Embora os grupos, organizações, igrejas listadas eram muito diferentes uma das outras, acreditava que entre elas existia o compartilhamento da noção de que ser cristão implicava em agir na sociedade em prol de sua transformação. Iniciei já no primeiro ano de doutorado a coletar materiais a respeito de cada um dos grupos, participar de eventos que alguns deles eventualmente realizavam e que me fosse acessível e acompanhar rotineiramente suas publicações em redes sociais. Por mais que o número de grupos fosse excessivo, imaginei que por não ser uma tese que versasse sob cada um deles em particular, seria possível deixar de lado a descrição minuciosa dos grupos e destacar aspectos gerais a respeito das tentativas por eles empreendidas para transformar o mundo.

Ao perceber as dificuldades de trabalhar com todos esses grupos, ao longo de 2016 resolvi focar em dois dos grupos dentre os selecionados previamente – a Igreja Esperança e o L'abri Brasil e um grupo em especial que tinha acabado de surgir que era a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito. A seleção se deu por conta de praticidade, uma vez que a Igreja Esperança e o L'abri Brasil eram os únicos coletivos situados em Belo Horizonte. No caso da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito entendi que por se tratar de um grupo que estava começando, seria interessante acompanhar de perto a gênese de um coletivo evangélico engajado com questões públicas, percebendo suas controvérsias e tentativas de se legitimar no espaço público. Acompanhei, portanto, bastante de perto esses dois grupos durante o ano de 2016, priorizando o trabalho de campo nos grupos belo-horizontino e já iniciando entrevistas com alguns líderes e pessoas a ele associadas.

O resultado dessa pesquisa inicial com os dois grupos foi apresentado no exame de qualificação que ocorreu apenas no final de 2017. Por questões de ordem pessoais, não consegui me qualificar no prazo e quando apresentei minha proposta de estudo para a banca de qualificação, muitas mudanças foram propostas. A mais relevante delas envolvia o abandono como objeto empírico a Igreja Esperança e o L'abri Brasil. Isso porque, foi argumentado pelos professores que ambos os grupos embora fossem protestantes históricos possuíam formas de atuação pública conservadoras e fundamentalistas que muito se aproximavam das maneiras com as quais igrejas pentecostais e neopentecostais lidam com questões públicas. O que havia de

diferente era apenas a roupagem intelectual e erudita que perpassa o discurso dos dois grupos por mim pesquisado por se tratar de coletivos voltados para pessoas de classes mais altas e com elevado capital cultural. Sendo assim, foi sugerido que eu concentrasse meus esforços de pesquisa nos setores evangélicos de cunho mais progressista no que tange a aspectos sociais e políticos e enfatizasse suas inserções públicas na sociedade. A partir disso consegui definir uma indagação que orientou o meu trabalho no ano de 2018 até a redação final: quais são as formas de ação política e religiosa de atores evangélicos engajados com uma ética política baseada na responsabilidade social. A aposta era que ao estudar os agentes religiosos que nos serviu como objeto empírico, seria possível aprofundar a compreensão a respeito da presença evangélica no país.

Os agentes religiosos escolhidos foram então a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito que já vinha sendo acompanhada por mim desde final de 2016 e que em 2017 abriu um núcleo em Belo Horizonte. Por conta disso, foi possível me aproximar das pessoas que dela faziam parte e frequentar basicamente todas as principais reuniões realizadas pelo coletivo ao longo de 2017 e 2018. Consegui acesso ao grupo de whatsapp dos coordenadores e foi possível verificar com muita proximidade as tentativas de consolidação da Frente em Belo Horizonte, que hoje parece estar muito mais estruturada do que no início. Em algumas ocasiões os embates e divergências internas ocorridas no núcleo de Belo Horizonte ainda no primeiro ano de Frente me fez pensar que aqui o grupo e seria um esforço malsucedido de presença evangélica progressista politicamente na sociedade. No entanto, mudanças internas e os esforços de certos membros fizeram com que a Frente conseguisse desenvolver alguns eventos na cidade e ter certo reconhecimento enquanto coletivo evangélico e político.

Além da observação participante em reuniões e eventos, realizei entrevistas com 10 membros da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito e conversas informais não gravadas com participantes dos eventos. O material publicado nas redes sociais também foi utilizado como fonte de dados uma vez que a Frente lançou vídeos, notas oficiais e posicionamentos acerca de assuntos públicos ocorridos no país. A inserção em campo nas atividades da Frente se deu de maneira tranquila em decorrência de afinidades com os participantes. Por eu possuir uma trajetória dentro da religião evangélica, em alguns momentos não estava tão clara para alguns coordenadores a natureza da minha presença em suas reuniões estratégicas por exemplo. Em determinadas ocasiões me convidaram para fazer orações pelo grupo, me posicionar a respeito de decisões a serem tomadas e a participar de eventos evangélicos que não

necessariamente estavam relacionados com meus interesses de pesquisa. Parei com a participação em atividades de campo e entrevistas apenas no início de 2019, como as informações obtidas começaram a ficar redundantes e como já havia participado de um número considerável de eventos considerei que os dados coletados foram suficientes para a redação da tese.

O outro ator religioso que acompanhei foi o pastor Batista Henrique Vieira e sua Igreja Batista do Caminho. Ao longo da pesquisa conversei com vários evangélicos que militavam a partir de sua fé em várias áreas da vida social. Ao conversar com eles a respeito de minhas pesquisas, muitas sugestões de nomes e organizações evangélicas foram indicadas como sendo um exemplo de participação evangélica em causas sociais e políticas. Um dos nomes mais indicados foi o de Henrique Vieira. Conhecia seu nome por conta de vídeos dele em 2016 quando estava em campanha para a vereança da cidade de Niterói-RJ. Filiado ao PSOL (Partido Socialismo e Liberdade) e confessadamente evangélico, me intrigou a maneira com a qual Henrique Vieira buscava conciliar sua filiação partidária e posicionamento político com a identidade evangélica. De maneira informal, acompanhei mais de perto seus discursos ao longo do ano de 2017 e por conta de eventos ocorridos na cidade de Belo Horizonte, pude ficar mais próximo de militantes evangélicos e teólogos que faziam parte de coletivos do qual Henrique Vieira fazia parte. De maneira ainda despreziosa, conversava com essas pessoas a respeito da maneira por meio da qual relacionavam sua fé com temas políticos para conhecer melhor o campo de estudos que me propus analisar. Como ao longo destes anos, Henrique Vieira conseguiu uma notoriedade enorme no segmento evangélico progressista no país, sendo conhecido inclusive fora de círculos religiosos, entendi que seria um foco interessante colocá-lo como um dos centros da análise depois da qualificação quando precisava encontrar novos coletivos para ser estudados.

Logo no início de 2018 consegui seu contato e fizemos uma entrevista via Whatsapp. Eu mandava perguntas diversas e recebia mensagens em áudio respondendo o que era solicitado. Somados os áudios ultrapassam duas horas de conversa. Também procurei me aproximar de pessoas que faziam parte de sua rede de relacionamentos e que de alguma forma eram lideranças e referências no setor progressista. Pude fazer entrevista com nove pessoas dentro desta rede de teólogos e lideranças evangélicas progressistas ao longo do ano de 2018. Como a Igreja Batista do Caminho, da qual Henrique Vieira era pastor, ficava no Rio de Janeiro e por conta dos meus compromissos de trabalho e familiares foi difícil fazer visitas para lá.

Pude ir ao Rio de Janeiro apenas três vezes no ano de 2018, mas me foi possível conhecer mais de perto a igreja, seus membros e fazer ainda mais perguntas, agora pessoalmente, a Henrique Vieira. Consegui participar de um retiro espiritual promovido pela Igreja onde me foi possível ter contato mais próximo com os membros da Igreja. Desta participação em campo obtive mais dez entrevistas, além das conversas informais que foram fontes essenciais para conteúdo para pensar as dinâmicas religiosas que me propôs a pensar.

Por conta das afinidades pessoais que eu possuía com o movimento fiz um escrutínio crítico em minhas próprias memórias de modo a não se perder tudo que vivenciei e estudei nos últimos anos.

CAPÍTULO 01- Sociologia da presença evangélica na sociedade brasileira

1.1 Quem são os protestantes? Origem e desenvolvimento

Nesta primeira seção discutiremos algumas questões relativas à terminologia utilizada para designar o cristianismo não católico no Brasil. Ora chamados de evangélicos, ora de protestantes, ora de crentes, apresentaremos alguns elementos da história dessa vertente do cristianismo que possui ligações, ainda que em alguns casos de forma indireta, com as Reformas Religiosas da Europa do século XVI. Nosso intuito é esclarecer a utilização dos termos protestantes, evangélicos e pentecostais à medida em que aparecerem ao longo do presente trabalho.

Segundo Antônio Gouvêa de Mendonça (2008), as origens do protestantismo no Brasil podem ser classificadas em três tipos conforme a forma de chegada ao país: protestantismo de invasão, protestantismo de imigração e protestantismo de missão. O “protestantismo de invasão”, responsável por algumas das primeiras aparições protestantes no Brasil, deu-se com

a presença dos holandeses em Pernambuco, e outras partes do Nordeste, e seu projeto de conquista implementado pela Companhia das Índias difundiu-se de modo tão profundo na região que, caso tal projeto tivesse encontrado êxito, dificilmente o Brasil teria permanecido um país católico (MENDONÇA, 2008, p. 39). Entretanto, por sua transitoriedade e pelo fato de não podermos encontrar hoje herdeiros (igrejas ou comunidades) oriundos desse tipo de protestantismo, sua relevância para o desenvolvimento do protestantismo no Brasil é diminuta.

É no protestantismo de missão e no protestantismo de imigração que encontramos as raízes daquilo que chamamos hoje de evangélicos ou protestantes. O protestantismo de imigração, como o próprio nome sugere, veio com os imigrantes anglicanos, luteranos e metodistas, especialmente no período Imperial e durante o século XIX, e a religião por eles trazida tinha o propósito maior de fornecer apoio e suporte para as comunidades de imigrantes que se estabeleceram no Brasil e que não queriam ver sua identidade enfraquecida diante do domínio cultural católico prevalente no país. Não era uma religião com viés proselitista e missionário, mas um protestantismo dotado de caráter extremamente sectário e fechado na experiência dos próprios imigrantes:

O Protestantismo de Imigração, nas primeiras décadas de sua implantação, caracterizou-se, principalmente, como uma forma de religião étnica, uma vez que chegou como parte do acervo cultural do imigrante europeu. Este imigrante aqui chegou como resultado do projeto liberal do Império de importar mão-de-obra europeia para fazer frente ao esgotamento do modelo escravista de produção e, ao mesmo tempo, garantir a hegemonia branca por meio do embranquecimento ou, como se dizia, na época, do ‘aprimoramento da raça’. Enquanto as colônias de imigrantes alemães, principalmente no sul do país e no Espírito Santo, se mantiveram culturalmente isoladas num entorno caracteristicamente rural, esse tipo de Protestantismo foi capaz de resistir à cultura dominante durante décadas consolidando um *ethos* religioso profundamente referido aos elementos característicos da reforma luterana”. (MOTA, 2017, p. 92).

O protestantismo de missão, por sua vez, chegou ao Brasil com o intuito de criar igrejas, converter indivíduos e expandir o protestantismo no país. Oriundo principalmente das missões evangélicas advindas dos Estados Unidos no século XIX associadas aos reavivamentos espirituais ocorridos durante o século XVIII, esse protestantismo de missão não é um reflexo exato das doutrinas da Reforma Religiosa da Europa do século XVI. Ao contrário das ênfases teológicas da Reforma Protestante, a teologia da Era missionária reforçava a santidade individual, os sentimentos e a experiência pessoal com Deus, a conversão como marco para um

compromisso definitivo com a fé e a intensa pregação do evangelho para converter outros indivíduos e salvá-los do pecado:

A teologia dominante na Era Missionária norte-americana, desenvolvida nos movimentos de reavivamento, era de João Wesley, originada de uma variação do calvinismo, que ganhara corpo na chamada Era Metodista. Ao contrário do agostianismo calvinista, o mecanismo da salvação consistia na consciência de culpa seguida de ato voluntário de aceitação da oferta de salvação, sucedido pela justificação e pela santificação progressiva. A teologia conversionista missionária consistia num processo diferente de mudança cultural. A conversão era individual e consistia no rompimento abrupto do indivíduo com seu meio cultural através da adoção de novos padrões de conduta opostos àqueles em que havia sido criado” (VELASQUES & MENDONÇA, 1990 ,p. 32)

Veremos na próxima seção alguns desdobramentos dessa ênfase na dimensão “conversionista” da experiência de fé na forma como os protestantes de missão se relacionaram com a cultura no Brasil. Podemos adiantar que, de forma geral, o protestantismo decorrente das missões evangelísticas do século XIX apresentou, semelhante aos protestantes de imigração, um caráter sectário. A diferença é que no protestantismo de imigração o sectarismo decorreu da prevalência de elementos étnicos, enquanto no protestantismo de missão o caráter sectário adveio do desenvolvimento de ‘ilhas éticas” (MEDONÇA, 2004, p. 61). Em outras palavras, para manter a santidade e a pureza moral, os protestantes evitavam se envolver com elementos de outras esferas da sociedade. O discurso dos missionários era marcado por um forte teor anticatólico romano e contra-cultural, uma vez que, em virtude da hegemonia católica, boa parte dos traços da cultura nacional eram marcados pelo catolicismo. Logo, a conversão, extrai-se da citação acima, implicava “na adoção de novos padrões de conduta opostos àqueles em que havia sido criado”.

Os protestantes de missão criaram escolas com o intuito de educar, principalmente, as elites brasileiras simpáticas aos valores liberais e protestantes (Jardilino 2004), desenvolveram jornais para difundir suas ideias em oposição aos valores do catolicismo (Mendonça 2008), mas não foram capazes de se inserir de maneira plena na sociedade. O discurso protestante parecia não se adaptar às demandas do povo brasileiro, principalmente os pertencentes às camadas sociais mais baixas. Isso fez com que sua expressão numérica fosse pouco significativa e seus reflexos na sociedade pouco expressivos.

Nem o protestantismo de imigração nem o protestantismo de missão foram bem-sucedidos na tarefa de se inserir significativamente na sociedade brasileira uma vez que ambos destoavam bastante dos padrões culturais brasileiros influenciados pelo catolicismo:

“A presença do protestantismo histórico no Brasil é marcada por profunda complexidade, tanto no que se refere ao seu próprio espírito como à sua participação cultural e sociopolítica, como foi visto. O protestantismo de imigração, apesar de ter arrefecido seu zelo étnico, que o manteve isolado por bastante tempo, parece ter também assumido espírito de desinteresse pela expansão de sua fé, e o de missão ou conversão insulou-se em comunidades de eleitos”. (MENDONÇA, 2008, p. 61)

A situação começa a mudar, no que tange à inserção cultural, quando surgem as primeiras igrejas pentecostais no Brasil, ainda no início do século XX. Ricardo Mariano define os pentecostais da seguinte maneira:

“Nascidos nos Estados Unidos do começo deste século, o pentecostalismo, herdeiro e descendente do metodismo wesleyano e do movimento *holiness*, distingue-se do protestantismo, *grosso modo*, por pregar, baseado em Atos 2, a contemporaneidade dos dons do Espírito Santo, dos quais sobressaem os dons de línguas (glossolalia), cura e discernimento de espíritos. Para simplificar, os pentecostais, diferentemente dos protestantes históricos, acreditam que Deus, por intermédio do Espírito Santo e em nome de Cristo, continua a agir hoje da mesma forma que no cristianismo primitivo, curando enfermos, expulsando demônios, distribuindo bênçãos e dons espirituais, realizando milagres, dialogando com seus servos, concedendo infinitas amostras concretas de Seu supremo poder e inigualável bondade” (MARIANO, 2012, p. 10)

O protestantismo de imigração e o protestantismo de missão passam a ser denominados pela maioria dos estudiosos, em conjunto, como protestantismo histórico em oposição ao pentecostalismo. Mesmo havendo diferenças significativas entre protestantes históricos e pentecostais, cumpre ressaltar que o pentecostalismo deriva de movimentos religiosos que surgiram no interior de grupos que remontam à Reforma protestante. O termo protestante, no entanto, foi mais utilizado para designar apenas os históricos vinculados à imigração e às missões. Nas palavras de Antônio Gouvêa Mendonça:

Não há nenhuma dúvida de que a moldura eclesiástica e teológica dos pentecostais é protestante. No entanto, nem os protestantes históricos estão dispostos a admiti-los como membros da família nem os pentecostais se identificam com os protestantes” (MENDONÇA & VELASQUES FILHO, 1990, p. 19)

O termo evangélico passa a ser, então, o mais apropriado para fazer referência tanto a protestantes históricos quanto aos grupos pentecostais, sejam os clássicos vinculados às igrejas pioneiras como a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil, que chegaram na década de 1910, como aos neopentecostais que surgem no país no último quarto do século XX. De acordo com Ricardo Mariano:

“o termo evangélico, na América Latina, recobre o campo religioso formado pelas denominações cristãs nascidas na e descendentes da Reforma Protestante europeia do século XVI. Designa tanto as igrejas protestantes históricas (Luterana, Presbiteriana, Congregacional, Anglicana, Metodista e Batista) como as pentecostais (Congregação

Cristã no Brasil, Assembleia de Deus, Evangelho Quadrangular, Brasil Para Cristo, Deus é Amor, Casa da Bênção, Universal do Reino de Deus, etc)”. (MARIANO, 2012. p. 10)

Na mesma linha de pensamento Clara Mafra sustenta que o termo “evangélico” constitui uma categoria abrangente:

“Boa parte da literatura sobre os ‘evangélicos’ no Brasil se detém sobre a questão que a lista anterior levanta: como classificar a diversidade dos seguidores de uma religiosidade cuja origem remonta à Reforma – quais são os agrupamentos, sua origem, suas tendências, seus valores, sua legitimidade social, os segmentos que devem ser excluídos, sua atuação política. Os desacordos são muitos, entre quem classifica, entre quem é nomeado e entre uns e outros, num campo saturado de mal-entendidos e desacordos. Mas se os critérios de classificação são muitos e ensejam uma disputa nominativa interminável, podemos nos apegar à história, onde, ao menos nos últimos anos, dada a visibilidade pública que esse segmento religioso ganhou na opinião pública, se forjou um certo consenso referendando o termo ‘evangélico’ como categoria abrangente”. (MAFRA, 2001, p. 7).

A categoria “evangélicos” revela-se a mais adequada para designar protestantes históricos e pentecostais se quisermos juntá-los em uma mesma terminologia. Neste trabalho utilizaremos ambos os termos para fazer referência aos grupos que estamos estudando. Embora os grupos que analisaremos se valham de um corpo doutrinário e teológico mais alinhado à Reforma Protestante e sua tradição de pensamento e menos ao pentecostalismo, quando se inserem na esfera pública, utilizam o termo evangélicos para falar deles mesmos. Por isso, por exemplo, surge a Frente Evangélica pelo Estado de Direito, e também lideranças que passam a se autodenominarem “evangélicos progressistas”. Portanto, parece-nos adequado utilizar o termo protestante para demonstrar que sua teologia se adequa de forma mais direta ao protestantismo histórico e tradicional e o termo evangélico uma vez que remonta a uma categoria mais ampla na qual se incluem os mencionados grupos. Não faremos distinção entre os termos evangélicos e protestante no presente trabalho. O título do trabalho contém o termo protestante para enfatizar que os coletivos que serão acompanhados em suas modalidades de engajamento cultural são diferentes dos pentecostais, alvo privilegiado das pesquisas acadêmicas sobre os evangélicos no Brasil.

1.2 Sociologia do protestantismo brasileiro

Nesta seção apresentaremos um apanhado da sociologia do protestantismo brasileiro para demonstrar de que maneira a presente pesquisa está enquadrada em uma tradição mais longa de estudos. Desde a década de 1960 a sociologia da religião praticada no país tem privilegiado a mudança social no sentido de analisar as transformações no cenário religioso marcado pelo declínio do catolicismo e crescimento dos pentecostais. Essa sociologia buscou destacar a religião como uma variável independente para perceber de que maneira essa esfera cultural influencia e impacta outros setores da sociedade (PIERUCCI e MARIANO 2010). De maneira semelhante, no presente trabalho, pretendemos discutir como alguns grupos protestantes, a partir de uma ética social e política, se engajam socialmente em prol da transformação social promovendo, assim, impactos em diversas áreas da vida.

Na gênese dos estudos sociológicos sobre os evangélicos brasileiros observou-se a ênfase em análises funcionalistas que buscavam na teoria da modernização as bases para a interpretação do fenômeno a ser estudado. Crescendo desde a década de 1930-40, os evangélicos, principalmente em sua vertente pentecostal, chamavam a atenção dos pesquisadores por seu desenvolvimento nas grandes cidades que estavam em pleno processo de crescimento na segunda metade do século XX. Neste período, aparecem uma série de pesquisas que explicavam o crescimento evangélico a partir de suas funções na sociedade que passava por transformações intensas. Era comum entender que os evangélicos respondiam à necessidade de adaptação dos indivíduos inseridos em um país que se modernizava (MARIANO 2011).

Um exemplo desse tipo de estudo é o de Cândido Procópio de Ferreira Camargo (1971, 1973), pesquisador do Cebrap, que analisou as religiões católica, protestantes e mediúnicas enfatizando suas funções nos processos de mudança social. O autor se dizia atrelado à tradição weberiana que, em textos clássicos como *Ética Protestante e o espírito do capitalismo*, ressaltava a função transformadora da religião. Ao contrário de Durkheim, que ao estudar os rituais e cerimônias religiosas para compreender a religião em seu papel na conservação dos valores e costumes e nos processos de coesão, Weber se ocupava da religião enquanto ferramenta promotora de mudança social. Procópio Camargo, inspirado na maneira weberiana de estudar a religião, destacou como os sujeitos inspirados por ideias religiosas tomavam consciência de seu papel na sociedade e se empenhavam em participar de forma ativa nos processos econômicos, políticos e sociais da sociedade brasileira em transformação.

No caso do protestantismo, que se desenvolveu nos centros urbanos, Procópio Camargo via seu crescimento atrelado à necessidade das populações marginalizadas que não se

integravam à sociedade de classe, industrializada, urbana e moderna. Em uma sociedade na qual se observava a transição do campo para a cidade, a intensificação de processos migratórios decorrentes do declínio da economia de subsistência do interior, o aumento da densidade populacional, a inserção de valores como individualismo, competição e meritocracia, verificava-se uma espécie de desorganização e desarranjo na vida das pessoas. Os papéis sociais se modificam, a função da família se altera e os sentidos existenciais promovidos pela igreja católica, hegemônica até então, não dão mais conta de oferecer as respostas necessárias a uma parcela da sociedade que experimentava certa situação de anomia social.

No caso dos protestantes históricos vinculados às missões do século XIX, minoritários e menos expressivos que os pentecostais, formou-se, de acordo com Procópio Camargo, uma espécie de “comunidade de eleitos” que em seu estilo de vida e visão de mundo se afastavam do restante da sociedade para conservar os seus valores religiosos. Procópio Camargo insere o protestantismo no processo de mudança social brasileiro por seu papel ativo nas mudanças de comportamento e reorientação de vida de parte da sociedade que via na religião católica traços de um arcaísmo a ser superado:

“A religião protestante surge, paralelamente ao Positivismo e até certo ponto ao Espiritismo, como versão ideológica que descortina novas perspectivas para determinadas camadas da população brasileira. Segmentos da classe média urbana, pouco acomodados aos padrões de dominação da sociedade estamental, buscavam significado para a vida que não mais encontravam no Catolicismo, entendido como distante de seus adeptos, devido a seu caráter predominantemente dogmático, litúrgico e canônico. Vindo de encontro destas aspirações para uma renovada orientação de conduta, ofereciam as denominações protestantes a experiência de nova e diferente explicação global do Universo, crescendo desse modo o número de conversos às igrejas reformadas do país” (CAMARGO, 1973, p. 135).

Já a religião evangélica pentecostal, que tem como característica o proselitismo, o apelo emocional, a ênfase em curas milagrosas e na salvação individual, servia como alternativa ao catolicismo tradicional e atendia as demandas da população marginalizada uma vez que fornecia uma “forma de reorientação da conduta, em termos sacrais, dos que se encontram desesperados para participar de modo efetivo da sociedade urbano-industrial” (CAMARGO, 1973, p. 147). Os convertidos à nova religião encontravam nela reorientação de seus papéis sociais, estabelecimento de contatos primários expressos em formas de cooperação, ajuda mútua, uma nova dignidade atrelada a sua função na igreja, um novo sentido para sua existência e para seu lugar na sociedade. Nas palavras de Procópio Camargo:

“Fundada na ética puritana, a religião pentecostal dá ao fiel elementos precisos para a reorientação da conduta de modo fundamentalmente sacral. Sentindo ter ‘renascido em Cristo’, pela experiência da conversão, o adepto procura demonstrar que se afastou de muitos de seus hábitos anteriores, adotando maneiras de agir propugnadas pela liderança e que demonstrem a radical transformação operada em sua vida. Esta passa a ter novo sentido, sendo os fatos cotidianos interpretados como não casuais, mas indicadores de predeterminação da graça ou conseqüências do pecado”. (*ibid*, p. 148).

Desta maneira, na interpretação de Camargo, a religião pentecostal cresce por ser capaz de atender às demandas de parcelas da população que padecia diante de processos de anomia. O sucesso dessa religião decorria da sua capacidade de responder às necessidades da população afetada pelo processo de modernização em desenvolvimento no país. Apesar de fornecer respostas para a anomia, o pentecostalismo, de acordo com o autor, não apresenta função de modernização uma vez que ao internalizar seus valores religiosos nos indivíduos essa religião passaria a “acomodar os conversos ao estilo de vida da sociedade em rápido processo de urbanização” (*ibid*), valores esses que não contestariam o *status quo* da sociedade.

A socióloga Beatriz Muniz de Souza apresenta uma perspectiva semelhante em estudo anterior ao de Procópio Camargo em que analisa a religião pentecostal a partir de sua função social. Em seu livro *A Experiência da Salvação: pentecostais em São Paulo* a autora entende que o pentecostalismo, em crescimento nas áreas urbanas marcadas por mudanças sociais, “protege” seus adeptos de certo desajustamento inerente à sociedade em modernização. Diante de dificuldades financeiras, alcoolismo, desarranjo familiar, dificuldade em encontrar emprego, a religião pentecostal “encarna nitidamente seu papel de ‘igreja dos desprotegidos’, para a qual é atraída uma população de classe baixa, com expressivo contingente de migrantes de origem rural” (SOUZA, 1969, p. 41).

Se valendo da dicotomia tipológica seita-igreja, Beatriz Muniz de Souza vê pentecostalismo as características de uma seita por apresentar um isolamento social, crítica a valores seculares e uma ênfase na disciplina moral rigorosa. É no caráter sectário e de oposição à sociedade mais ampla, típico das seitas, que a autora identifica o papel do pentecostalismo em fornecer aos indivíduos, principalmente das camadas populares, uma nova maneira de compreender a realidade, quadros de referência para a ação e uma nova definição dos seus papéis na sociedade em mudança:

“A ‘seita’ destaca-se basicamente, pelo que vimos, por sua posição radical de não conformismo com os valores e padrões de comportamento da sociedade inclusiva. Tal atitude mostra-se evidente nas pregações religiosas, onde são frequentes as críticas ao ‘mundo’, composto por pessoas que não encontraram ‘o caminho da salvação’,

vivendo entregues à ‘escravidão dos vícios e pecados’. O fiel é levado, ainda a perceber os inúmeros enganos das demais igrejas, que invocam os espíritos dos mortos, idolatram imagens ou ignoram que a mensagem do Evangelho e os dons do Espírito Santo devem ser levados a todos os indivíduos, independentemente de sua origem e classe econômico-social” (*ibid*, p. 80).

Ambos os trabalhos acima citados se valeram das análises de Christian Lalive d’Epinay⁵ que estudou o pentecostalismo chileno na década de 1960. Em *O Refúgio das massas*, d’Epinay sustenta que o pentecostalismo possui como função oferecer uma resposta para as pessoas que vivem sob os efeitos da anomia, entendida como uma estrutura que provoca uma ruptura nas bases sociais que conferiam aos sujeitos apoio e segurança. Em sua hipótese central, d’Epinay afirma que o “pentecostalismo apresenta-se como resposta religiosa comunitária ao abandono de grandes camadas da população, abandono provocado pelo caráter *anômico* de uma sociedade em transição” (D’EPINAY, 1970, p. 60). Disso decorre o seu sucesso já que a religião pentecostal “respondia a uma demanda provocada pelo passo lento de uma sociedade de tipo tradicional e senhorial para uma outra sociedade secularizada e democrática” (*ibid*, p. 77). Sendo assim, a “data-chave de referência da expansão pentecostal” é a dos anos de 1930 caracterizado por uma “crise economicamente permanente”, “declínio da sociedade rural” e “desenraizamento das massas populares”. Nesse prisma, a religião pentecostal responde a tais desajustamentos.

“Ao oferecer a certeza da salvação, a segurança da comunidade, e certa forma de dignidade humana, o Pentecostalismo canaliza uma fração importante das massas populares. Sua expansão é paralela a dos movimentos socialistas marxistas. Estes, como aquele, nasceram das mesmas necessidades; uns e outros se nutrem da mesma rebelião disputam, *grosso modo*, a mesma clientela, dando a esta orientação totalmente diversa. Parafraseando um texto famoso podemos dizer que o pentecostalismo ‘é, por uma parte, a *expressão* da miséria real; e por outra o *protesto* contra essa mesma miséria. É o suspiro da criatura fatigada, o sentimento de um mundo sem sensibilidade, como é o espírito dos tempos privados de espírito”. (*ibid*, p. 84).

E mais à frente:

“Depois seguimos sua evolução numérica e sua expansão geográfica: tentamos mostrar que esta seita expressa, no terreno religioso, a rebelião das massas populares frente à anomia da sociedade chilena. Avançamos logo a hipótese – que deveria ser aprofundada mais do que foi possível fazê-lo – de que o êxito do pentecostalismo num meio social dado, está em correlação com o desmoronamento das organizações sociais e, por conseguinte, dos seus valores diretivos. O pentecostalismo aparecia então como um indicador da crise dos diversos meios sociais que estão compreendidos na sociedade chilena” (*ibid*, p. 87)

⁵ C.L. D’EPINAY, *O refúgio das massas*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

Vemos nas passagens acima que para D'Epina o pentecostalismo é um indicador de crise social e apresenta a função de suprir necessidades e demandas da população marginalizada. Toda a linguagem pentecostal, seus rituais, a ênfase na glossolalia, a experiência intensa dos cultos fornece ao fiel a manifestação de uma alegria que se expressa na sensação de plenitude e satisfação que não é possível ser produzida pela linguagem cotidiana e secular (*ibid*, p. 297). O convertido ao pentecostalismo passa a vivenciar uma experiência de vida capaz de transcender às dinâmicas do dia a dia marcadas pelos desajustes sociais e desarranjos psicológicos.

Ao aprofundar na interpretação da função dos pentecostais no processo de construção da sociedade chilena, D'Epina afirma que apesar de responder à anomia social, esta religião reproduz os padrões paternalistas de dominação da cultura tradicional chilena e por isso simbolizava mais uma herança das estruturas passadas do que ecos de uma nova sociedade que se moderniza (*ibid*, p. 221). Ao mesmo tempo que apresenta uma novidade, o pentecostalismo dá continuidade a um tipo de sociedade que vigorou nos esquemas tradicionais e arcaicos. Na palavra do autor, a religião pentecostal “oferece uma substituição que se torna atrativa para ela, porque, enquanto se acomoda a um modelo conhecido, ao mesmo tempo o renova” (*ibid* p. 88).

Ao enfatizar certa igualdade nos espaços de culto, ao abrir as possibilidades para que pessoas sem instrução se tornem lideranças eclesiásticas, ao permitir a entrada em um grupo “organizado e protetor” e fornecer possibilidades novas ao fiel, o pentecostalismo promove rupturas significativas com a ordem social. No entanto, ao fornecer a segurança típica da ordem patriarcal, a permanência de estruturas hierárquicas verticais e a confiança no personalismo o pentecostalismo reconstitui aspectos antigos da sociedade chilena (*ibid*, p. 89), gerando uma “continuidade descontínua” e se desenvolvendo “entre a tradição e a modernidade”. Por um lado o pentecostalismo *desaliena* os sujeitos ao oferecer formas de participação social-democráticas e igualitárias e, por outro, volta a alienar ao tornar os indivíduos alheios à sociedade em seu entorno (*ibid*, p. 208- 211). Assim como Procópio Camargo, que via no pentecostalismo uma função social conservadora, D'Epina também vê no caso chileno a manutenção do *status quo* e poucas possibilidades dessa religião ser “motor da mudança social” (*ibid*, p. 227).

As interpretações funcionalistas atreladas à teoria da modernização predominaram na sociologia da religião das décadas de 1960 e 1970. Apesar das diferenças entre os autores

apresentados acima, todos compartilhavam pressupostos semelhantes. Mariano faz um bom resumo dessas abordagens:

“Para a perspectiva funcionalista, os problemas sociais causados pela modernização econômica e pelas transformações socioculturais favorecem e estimulam a expansão das igrejas pentecostais. Estas constituem, sobretudo, ‘respostas’, atuando basicamente como mecanismos de integração dos contingentes populacionais vitimados por tais processos macroestruturais. Em suma, a modernização da sociedade cria determinadas demandas sociais (de sentido, de identidade, de segurança psicológica e emocional...), que são supridas pelo pentecostalismo e que facilitam sua prédica e impulsionam seu crescimento. Tal perspectiva prioriza, assim, um tipo de explicação que trata a expansão pentecostal como variável dependente, como estando a reboque de fenômenos exteriores”. (MARIANO, 2011, p. 17).

A sociologia funcionalista a respeito da religião não ficou, contudo, sem críticas que foram tecidas principalmente nas décadas de 1980. Um exemplo de crítica pode ser encontrado no trabalho de Francisco Cartaxo Rolim chamado *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Em sua abordagem marxistas, Rolim entende que o pentecostalismo respondeu às demandas das camadas mais pobres:

“No caso do pentecostalismo brasileiro, seu enraizamento e crescimento significam: a produção da mensagem respondeu satisfatoriamente às demandas e interesses religiosos dos que lhe deram adesão, interesses das camadas pobres. É, pois, em relação a elas que conviria estudar, analisar e apreender, num contexto de classes, o intercâmbio entre oferta dos bens produzidos e as demandas ou interesses religiosos”. (ROLIM, 1985, p. 129).

Para Rolim, as análises funcionalistas que enfatizam que o pentecostalismo tem como função ajustar os fiéis à sociedade anômica são limitadas, visto que apresentam uma “visão externa” já que “a religião pentecostal é visualizada a partir da sociedade em transformação” (*ibid*, p. 123). Ao invés de priorizar os traços da anomia social, o autor discute de que forma a dominação social, os processos de exploração, o modo de produção e as relações de classe criam interesses religiosos, porquanto “esses interesses religiosos não repousam na própria religião”, mas nas “condições sociais concretas dos adeptos” (*ibid*, p. 156). Essas condições são as das classes pobres, marginalizadas e exploradas pela dominação capitalista. Nota-se que apesar de criticar as análises funcionalistas, o autor permanece entendendo que o pentecostalismo “responde” a questões sociais e, por isso, está atrelado à condição desfavorável de seus adeptos.

As concepções que buscam explicar o pentecostalismo através das variáveis pobreza e exclusão social são hoje rejeitadas em prol de concepções que se fundamentam nos produtos e

estratégias promovidas pelas agências religiosas. Nas palavras de Ricardo Mariano, para entender o crescimento dos pentecostais entre os pobres é necessário compreender como o pentecostalismo “se organiza para convertê-los, o que lhes promete e oferece, como se vincula a seus interesses materiais e a suas visões de mundo, que estratégias emprega para atraí-los, recrutá-los, mobilizá-los e cativá-los” (MARIANO, 2011, p. 23). Mesmo concordando com Mariano em sua crítica às análises funcionalistas, queremos vincular este trabalho a uma longa tradição não pela explicação do fenômeno que ela oferece, mas pelas perguntas fundamentais a respeito da inserção dos evangélicos na sociedade brasileira. Todos os trabalhos anteriormente mencionados pretenderam compreender como a religião pode promover mudança social ao se vincular com outras esferas da vida como economia, política, papéis sociais, cultura, etc. Ao buscar a função da religião na sociedade e ao acoplar os interesses religiosos a aspectos não propriamente religiosos da vida social, os estudos analisaram como as éticas religiosas moldam o comportamento e estruturam as formas de agir e pensar dos fiéis. A lição maior desse tipo de estudo é fornecida pela síntese formulada por Antonio Flávio Pierucci e Ricardo Mariano

Se há um recado que este *paper* pretende dar aos novos pesquisadores sociais em sociologia da religião é este: o que interessa (e é o que de fato tem interessado em nosso país) ao sociólogo da religião não é a religião em si, nem é toda e qualquer religião, mas a religião como alavanca da mudança social, a mudança religiosa enquanto mudança cultural. Contrastivamente formulada em termos de sim e não, nossa proposta pretende dizer o seguinte: *Não é* a religião enquanto conservação, permanência ou preservação que interessa à sociologia da religião, *mas sim* a religião em mudança, a religião como possibilidade de ruptura e inovação, a mudança religiosa como fator de mudança cultural. (Pierucci e Mariano, 2010, p. 295).

O trabalho que se seguirá atende ao princípio postulado no excerto transcrito acima, considerando-se que os grupos religiosos serão estudados não para destacar seu papel na preservação e conservação de valores, mas em suas relações com processos sociais mais amplos que concernem à mudança social. O protestantismo, de maneira especial, atraiu a atenção dos estudiosos de meados do século XX por ser uma religião nova no que tange a sua expressão pública e, por isso, possuía um potencial para transformar as estruturas da sociedade. A questão central girava em torno de saber o papel dessa religião nos processos de modernização e nas instituições em desenvolvimento como educação, mercado de trabalho, eleições, capitalismo, entre outras. Como foi visto, alguns diagnósticos indicam que embora haja uma função dessa religião em atender às necessidades das populações mais marginalizadas, seu papel não foi o de mudança, mas de conservação do *status quo*. Entraremos nesse debate ao demonstrar o que acreditamos ser uma ruptura com esse modelo de envolvimento protestante com a sociedade

através da análise de grupos que se engajam política e socialmente, tendo como finalidade o desenvolvimento de valores democráticos e plurais.

É importante ressaltar que os estudos a respeito do protestantismo e seu papel em processos de modernização foi retomado na década de 1990 por autores como David Stoll⁶ e David Martin⁷ que deram continuidade à investigação a respeito do desenvolvimento de uma ética protestante no continente latino-americano. Outros autores, como Jessé Souza⁸, ganharam notoriedade ao discutir a presença dessa ética no Brasil de forma particular e a validade, ou não, dos esforços que buscam em características culturais passadas maneiras adequadas de se analisar as estruturas de uma dada sociedade. Além disso, multiplicam-se as teses e dissertações que a partir dos anos 2000 trataram das relações entre evangélicos e diversas outras áreas da sociedade. Tais estudos serão mencionados ao longo do trabalho quando for necessário um diálogo mais próximo com pesquisas anteriores.

Além de estar atrelada a esta tradição de estudos sobre os protestantes no Brasil, a presente tese se alinha a uma tradição ainda mais longa da sociologia da religião que remete à ênfase weberiana de verificar de que maneira confissões religiosas moldam comportamentos públicos dos agentes sociais de um dado contexto. As ideias religiosas fornecem ferramentas culturais para a ação individual, servem como fonte de identidade e, no caso que estudaremos mais de perto, oferecem matrizes para o engajamento na transformação do mundo e na construção de uma sociedade considerada mais justa, democrática e inclusiva. Ao adotar essa chave analítica, a religião será entendida ao longo deste trabalho como uma variável independente porquanto acreditamos que os grupos analisados podem mudar, transformar e influenciar diferentes outros aspectos da vida social.

1.3 Tipologias do envolvimento dos protestantes com a cultura

É na matriz do protestantismo, principalmente no protestantismo de missão, que surgem os grupos que farão parte deste trabalho. No entanto, classificá-los como protestantes de missão em contraste com os protestantes de migração ou mesmo com pentecostais não contribui

⁶ David STOLL, *Is Latin America turning protestant?: the politics of evangelical growth*, Berkeley: University of California Press, 1990.

⁷ D. MARTIN, *Tongues of fire: the explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford: Blackwell, 1990.

⁸ Jessé SOUZA, "A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro", in SOUZA (org.), *O malandro e o protestante*, pp. 17-54., 1999.

adequadamente para a discussão que almejamos. Após mais de um século da presença dos protestantes no Brasil, embora as marcas do protestantismo de missão e de migração continuem presentes em alguns setores evangélicos, muita coisa se alterou na configuração dessa religião e os termos protestantismo de missão e de migração não dão conta da atual variedade existente no campo evangélico. Diante da inadequação da tipologia histórica, que classifica os grupos protestantes a partir do propósito inicial que os trouxe para o Brasil como apresentamos na seção 1.1, preferiremos uma tipologia que os classifique conforme o tipo de envolvimento que têm com a cultura e a sociedade. A classificação conforme o tipo de envolvimento dos evangélicos com a cultura não é uma novidade deste trabalho, embora os critérios aqui utilizados não se encontrem sistematizados em outros estudos da forma como os mobilizamos.

A literatura especializada sobre o tema tem se apoiado em diferentes critérios de classificação dos movimentos evangélicos. É necessário, aqui, recorrer ao trabalho de Giumbelli (2002), que cataloga os diferentes critérios mobilizados para a classificação dos movimentos evangélicos por alguns dos mais conceituados autores do campo, para explicitar alguns desses critérios. Antônio Gouvêa Mendonça (2004 e 2008) utiliza um critério histórico para diferenciar a presença protestante no país: primeiro o protestantismo de invasão, depois o protestantismo de migração e por fim o protestantismo de missão; Paul Freston (1993) utiliza para falar da presença evangélica no país tanto um critério histórico (1ª, 2ª e 3ª onda do pentecostalismo), uma vez que as “ondas” destacadas pelo autor surgem no Brasil em momentos históricos diferentes, quanto um critério teológico, uma vez que cada uma das três ondas apresentam doutrinas e ênfases diferentes umas das outras. Ricardo Mariano (1999), por sua vez, opta por um critério teológico para caracterizar as vertentes evangélicas e apresentar as novidades do chamado Neopentecostalismo com relação ao pentecostais clássicos e tradicionais, mas também lança mão em um critério que diferencia as vertentes evangélicas por sua relação com a sociedade. Para Mariano é importante ressaltar que neopentecostais trazem como novidade uma “liberalização” e “abolição das fronteiras com os costumes da sociedade brasileira” (GIUMBELLI, 2002, p. 306) de uma forma bem diferente daquela feita nos modelos pentecostais anteriores. É o “fim do ascetismo” e da “rejeição do mundo” que caracteriza os neopentecostais enquanto um novo grupo dentro do movimento evangélico para Mariano:

“Desse modo, uma outra oposição constrói-se no interior do campo pentecostal, entre ‘sectarismo’ e ‘adaptação ao mundo’, trançando um *continuum* entre ‘pentecostalismo clássico’ e ‘neopentecostalismo’, com os ‘neoclássicos’ ocupando pontos intermediários. Somando-se à anterior (ou seja, àquela baseada em uma ruptura teológica), essa oposição consolida o caráter e o sentido atribuídos ao ‘neopentecostalismo’, o qual tem como ‘ponta-de-lança’ a IURD. Ao fim, portanto,

reencontramos a ideia de ‘adaptação’ como chave do entendimento desse tipo de pentecostalismo, vazada nos termos de um ajustamento ao mundo’”. (*ibid*).

Nosso trabalho tipológico aproxima-se do esforço de Mariano na mobilização da oposição sectarismo x adaptação ao mundo, classificando os movimentos evangélicos pelo critério de interação e engajamento com a cultura em três categorias segundo a ética que os move: a ética do gueto, a ética da dominação do mundo e a ética religiosa política do mundo. A ética do gueto caracteriza-se pelo sectarismo que afasta o fiel do mundo, considerado ameaçador e perigoso para a fé. Há aqui separação da sociedade. A ética da dominação do mundo caracteriza-se também por um medo do mundo, mas que no caso leva o crente e a igreja a se envolver em uma batalha espiritual e uma disputa por espaço na sociedade. Nesta ética cabe ao cristão converter cada domínio da cultura para Jesus de forma até, não raro, beligerante. Existe aqui um profundo engajamento com a sociedade. A ética protestante religiosa política que será apresentada caracteriza os grupos alvo da pesquisa. Nesta ética existe um engajamento com a sociedade não para dominá-la a partir da imposição de uma moral religiosa, mas para transformá-la a partir de princípios religiosos entendidos como positivos para cristãos e não cristãos ao reforçar valores democráticos e republicanos.

A opção por essa tipologia decorre do fato de que é possível perceber, nas três éticas, a presença de igrejas, organizações e lideranças advindas de diferentes ramos do protestantismo. Existem nos grupos estudados tanto pessoas de igrejas protestantes históricas como batistas, presbiterianas e metodistas, quanto de igrejas pentecostais das mais diversas. Sendo assim os grupos que estudamos nesse trabalho serão classificados a partir de sua relação e engajamento com a sociedade, política e cultura, e não a partir do desenvolvimento da história e teologia das denominações das quais fazem parte.

1.3.1 – Contra cultura evangélica: a ética do gueto

Como vimos na primeira parte deste capítulo 1, o protestantismo que chegou no Brasil é decorrente das missões evangelísticas dos EUA. Tais missões possuíam uma forte veia pietista⁹ e se caracterizavam pela adoção de uma forte ética de separação do mundo e

⁹ O pietismo pode ser compreendido como um movimento de renovação espiritual ocorrido ainda no século XVII. Dentre as suas ênfases é possível destacar a forte valorização da experiência pessoa com Deus como critério de desenvolvimento espiritual.

proselitismo. A consequência disso foi a predominância entre os evangélicos de guetos culturais que rejeitavam os perigos do “mundo” e das “esferas seculares”.

Antonio Gouvêa Mendonça e Prócoro Velasques (1990) ressaltam que o protestantismo brasileiro é bastante diverso e resultou, como foi mostrado acima, primeiro da expansão do processo migratório e, posteriormente, das missões evangelísticas do século XIX. Deste modo, o protestantismo brasileiro não foi um reflexo exato das doutrinas de Lutero e Calvino e da Reforma do século XVI. Antes de chegar ao país, as ideias protestantes originárias passaram por diversas mudanças de pensamento e de ênfase doutrinária. Para os autores “o protestantismo brasileiro segue sendo uma projeção do protestantismo norte-americano” que já é, por sua vez, uma modificação do movimento religioso que deu origem à Reforma Protestante. (VELASQUES e MENDONÇA, 1990, p. 13).

Uma influência que o protestantismo brasileiro recebeu das missões norte-americanas foi o conservadorismo evidenciado na forte ênfase que as igrejas do país possuem em reforçar sua identidade. Juntamente com o caráter minoritário dos protestantes com relação à hegemonia católica, esse conservadorismo produziu impactos na forma de relacionamento entre essa religião e a sociedade brasileira. De acordo com os autores:

“Esse fator é um dos pontos importantes para se compreender o comportamento das Igrejas brasileiras em relação à sociedade civil, já que elas tendem, talvez por serem minoritárias e, portanto, sujeitas ao reforço constante de sua auto-identificação, a acompanhar as ondas de conservadorismo das Igrejas norte-americanas. É por isso que há um visível descompasso com a sociedade, descompasso que é historicamente explicável: no momento em que o protestantismo foi inserido na sociedade brasileira, esta se achava num estágio de desenvolvimento significativamente anterior à sociedade norte-americana; por isso o protestantismo foi recebido como vanguarda do progresso e da modernidade. Hoje, quando movimentos neoconservadores e reformistas atingem a sociedade e as Igrejas norte-americanas, tentando recuperar antigos valores, as Igrejas brasileiras, na esteira desses movimentos, agitam-se na busca de valores que nunca fizeram parte da sociedade brasileira. Assim, se no passado o protestantismo brasileiro apontou para o futuro, hoje ele aponta para o passado – aliás, um passado inexistente. Nesse caminhar, o descompasso entre protestantismo histórico brasileiro e a sociedade tende a agravar”. (VELASQUES e MENDONÇA, 1990, p. 13)

“

Nesta longa passagem, é possível perceber aspectos importantes daquilo que será chamado de ética do gueto. Para Mendonça e Velasques o “descompasso” dos evangélicos com a sociedade, a rejeição da cultura, o fechamento da religião em guetos, são explicados por um processo histórico. Os valores protestantes importados pelo país se constituíam como vanguardistas para uma sociedade agrária, tradicional, patriarcal e conservadora. Nesta

sociedade, o protestantismo trouxe princípios e valores inovadores que foram, inclusive aceitos por certa elite intelectual do país que rejeitava o arcaísmo da sociedade colonial que ainda se fazia presente em muitos aspectos da vida social. No entanto, à medida em que a sociedade foi passando por mudanças, a igreja protestante no Brasil continuou em busca de referências nas igrejas estadunidense, até mesmo copiando as mensagens teológicas e ênfases doutrinárias de lá. Como tratam-se de valores “que nunca fizeram parte da sociedade brasileira”, o protestantismo, na perspectiva de Mendonça e Prócoro, frequentemente viveu em descompasso com a realidade social, e disso surgiu sua tendência de se fechar em guetos com pouco contato com a sociedade.

Além da questão histórica, os autores ressaltam a forte ênfase “conversionista” do discurso protestante como responsável por parte do desenvolvimento da ética do gueto. Converter uma pessoa católica para a fé protestante significava retirá-la do contexto cultural imediato no qual ela estava inserida e a adoção de novos valores e padrões de comportamento (*ibid*, p. 32). Ser evangélico implicava em rejeitar a sociedade e abandonar certos hábitos e comportamentos vistos como negativos para o desenvolvimento da fé. O convertido seria a pessoa que não deveria fumar, beber, frequentar teatros e outros entretenimentos, se envolver com jogos de azar, participar de festas culturais e religiosas como carnaval e festa junina e se envolver com política. A religião católica, para os evangélicos associados a ética do gueto, era considerada como pagã e todo elemento a ela atrelado era visto como ameaçador e perigoso:

Era necessário desconverter cultural e religiosamente os católicos romanos, impor-lhes nova visão de mundo trazida do mundo anglo-saxão protestante. A identificação da religiosidade popular com a cultura era vista como paganismo. Assim, a primeira função do missionário era convencer seus poucos ouvintes de que sua religião (e consequentemente sua cultura) era pagã e isto os levaria ao fogo do inferno. (MENDONÇA e PROCORO, 1990, p. 100)

A dimensão conversionista foi em parte responsável pelo desenvolvimento de uma fé individualista que reforça os guetos culturais formados no protestantismo brasileiro. Além de excluir o indivíduo da cultura, o recém convertido também é levado a romper com os laços familiares mais íntimos, como os de família (*ibid*, p. 32), sendo compelido ainda mais a rejeitar o mundo externo daquele vivenciado na igreja.

Podemos dizer que para a teologia conversionista o papel basilar da igreja e dos crentes é converter indivíduos e salvar suas almas. A atividade principal das pessoas que vivenciam essa experiência de fé é pregar o evangelho e desenvolver um padrão moral rigoroso de rejeição de tudo aquilo no mundo que ameaça a religião. Vimos que essa ameaça era frequentemente associada ao catolicismo e à cultura tradicional brasileira. Neste modo de pensar, entende-se que a transformação da sociedade e a construção de um mundo melhor seria decorrente da conversão de indivíduos. Indivíduos melhores criam sociedades melhores. Deste modo, uma sociedade com muitos evangélicos seria uma sociedade que expressaria valores de santidade como honestidade, moralidade, honra, integridade, etc, já que seus membros encarnariam esses valores. Desta maneira de pensar a fé, estão excluídas qualquer reflexão a respeito de estruturas sociais, o foco é sempre na dimensão individual:

“A teologia conversionista, componente da tradição missionária, repousa sobre o princípio de que convertendo-se os indivíduos a sociedade toda acabará se convertendo e mudando para melhor. Mas, ao contrário do que cria o Evangelho Social, a sociedade nunca será inteiramente justa a não ser no milênio. A mudança de estrutura social está fora de cogitação. A estrutura ideal é essa que está aí, que precisa apenas ser aperfeiçoada. O grande responsável pelos males e injustiças é o pecado individual. Daí a ênfase na conversão dos indivíduos” (VELASQUES e MENDONÇA, 1990, p. 56).

O foco das pregações era a salvação individual e o reforço de uma moral que conservasse a identidade do cristão intacta diante das ameaças da sociedade. Mendonça e Prócoro realizam um diagnóstico negativo a respeito da presença protestante no país, apontando para sua ineficiência em fazer parte da sociedade:

“[...] a mentalidade típica do protestante de hoje mostra o forte colorido do fundamentalismo. A mentalidade protestante é isolacionista e anticultural, antipolítica e passiva sob o ponto de vista religioso. Daí sua ausência na cultura. No cotidiano o protestante é ambivalente: refugia-se numa ética negativa para manter a auto-identificação e suprir a ausência de princípios dinâmicos.”. (VELASQUES e MENDONÇA, 1990, p. 56).

Diagnóstico semelhante é realizado por Ronaldo Cavalcante (2010) que também estudou as características da relação dos protestantes com a sociedade brasileira, para quem o vanguardismo cultural do movimento da Reforma Protestante europeu, que se mostrou extremamente dinâmico no que tange à sua relação com as diversas esferas da sociedade, não se repetiu no Brasil:

O protestantismo brasileiro, por sua vez, diferentemente do europeu cuja vanguarda cultural se fez notória, teve uma presença tímida, pra não dizer pífia na história da cultura nacional, apenas com isoladas e honradas exceções; tampouco foi um formador da opinião política e social, como nos EUA, nunca tivemos por aqui o equivalente a Roger Willians, William Penn, Benjamin Franklin, Thomas Paine, Walter Rauschenbusch, Martin Luther King Jr., etc (CAVALCANTE, 2010, p. 132-133)

Alguns teólogos de matriz protestante críticos de sua própria tradição formularam diagnósticos semelhantes a respeito da relação entre sociedade e religião evangélica. Luiz Alexandre Rossi (2014) ao discutir as possibilidades daquilo ao qual dá o nome de espiritualidade libertadora, ou seja, uma espiritualidade que visa produzir uma transformação tanto social quanto efetiva, demonstra o quão afastado o protestantismo brasileiro está de uma espiritualidade do tipo. Para ele, os cristãos se revelaram afastados dos processos sociais e históricos por conta de uma dualidade teológica (corpo/alma - matéria/espírito) no cerne na religião evangélica que aportou no país. De modo o que importante era desenvolver a espiritualidade pessoal e salvar a alma:

“Ao longo da história cristã podemos perceber que a espiritualidade foi instrumento ideológico importante para a manutenção de atitudes passivas, por parte da Igreja, com relação à sociedade que a cercava. Consequentemente, a espiritualidade veiculada se tornou cúmplice de um comportamento a-histórico por parte dos cristãos. Quanto mais isolada e afastada dos processos históricos ou ‘mundanos’, mais próxima dos valores espirituais a pessoa se encontrava”. (ROSSI, 2014, p. 9)

Em uma linha de pensamento semelhante, o teólogo Jorge Pinheiro (2008) argumentou que, para que produzir frutos efetivos na sociedade brasileira, seria necessário que a fé evangélica se abrisse de forma efetiva para a cultura nacional, o que não teria sido feito até então. Para ele, nas primeiras décadas da presença do protestantismo no Brasil foram desenvolvidos posicionamentos negativos a respeito da realidade social encontrada que “dificultaram a construção de igrejas e denominações que expressassem as culturas brasileiras” (PINHEIRO, 2008, p. 12). Por não conseguirem expressar a cultura brasileira, o “jeito estrangeiro de ser protestante brasileiro marcou gerações e fez de nós estranhos no ninho” (*ibid*). Enquanto teólogo, o autor desenvolve um pensamento que confronta essa ética do gueto e o distanciamento que o protestantismo brasileiro importado dos Estados Unidos estabeleceu com a cultura:

“Apesar do papel pioneiro que cumpriram, principalmente através da presença de missionários norte-americanos, tal rol civilizador foi pouco representativo na história brasileira. De certa forma, com raras exceções, os protestantes ficaram à margem dos processos culturais, sociais e políticos do país”. (p. 11)

Zwinglio Mota Dias (2017), pastor e teólogo protestante trouxe contribuições relevantes para o debate a respeito dos protestantes e a cultura, ao realizar um histórico da presença protestante no Brasil destacando o papel das imigrações e das missões que já foram abordadas anteriormente e ressaltando que em ambos os casos foi constatada pequena participação dos protestantes na sociedade:

“No caso brasileiro isto se deveu, em grande parte, à refração cultural sofrida pelas versões norte-americanas do Protestantismo aqui implantadas, que não foram capazes de assumir, plenamente os valores e as formas culturais próprias do *ethos* cultural-religioso brasileiro”. (MOTA, 2017, p. 89)

A refração cultural dos protestantes os levou a não considerar o contexto específico da sociedade brasileira. Em uma sociedade marcada por conflitos e desigualdades sociais profundas, o protestantismo não teria sido capaz de promover um pensamento que dialogasse com essas questões sociais e políticas, limitando-se a cuidar dos aspectos individuais da fé como conversão, disciplinas espirituais, santificação moral e individual, orações, jejuns, etc. Zwinglio reforça o diagnóstico sectarista, ao apontar o individualismo e o choque cultural com o catolicismo e aquilo que ele representa para a sociedade como caracterizadores da ética protestante predominante no país:

“Preso a uma estreita concepção de sociedade, que não levava em conta as interações entre os grupos sociais e as gritantes contradições de classe, o Protestantismo de Missão, caracteristicamente, não foi capaz de perceber a natureza peculiar e própria da formação sociocultural brasileira que a distinguia da sua congênere norte-americana. O ideal societário proclamado por meio de sua mensagem teológico-doutrinária não encontrou ressonância suficiente que lhe proporcionasse o desempenho de um papel transformador significativo no âmbito sociocultural e político nacional. Contribui para isto, e muito, sua incapacidade de enculturação, revelada no rechaço de tudo aquilo que constituía, na realidade, o *ethos* característico da cultura latino-americana em geral e da brasileira em particular, mas que era entendido como conteúdo do próprio do catolicismo romano. Razão porque as igrejas do Protestantismo de Missão se caracterizaram, por décadas, como espaços deculturizadores de frações descontentes e frustradas dos escassos setores médios da sociedade em função de sua impotência social e política” (*ibid*, p. 95)

E ainda:

“Caudatários de uma visão absolutista do Cristianismo como a única religiosidade válida, forjada na Idade Média europeia e marcados pelo racismo prevalecente na sociedade estadunidense, os missionários vão se relacionar de forma negativa frente às expressões culturais próprias do contexto latino-americano. Começando pelo catolicismo, vão demonizar todas as manifestações de religiosidade presentes entre os povos latino-americanos”. (*ibid*, p. 101)

Podemos, portanto, afirmar que desde as primeiras missões protestantes houve prevalência da rejeição da cultura e a demonização dos elementos católicos existentes não só no Brasil, mas em toda a América-Latina. Essa rejeição aos traços católicos e culturais da sociedade brasileira acompanhou o protestantismo ao longo do século XX, mesmo quando o catolicismo deixou de ser a religião oficial do Estado. O protestantismo continuou com seu distanciamento social durante as mudanças sociais pelas quais o Brasil passou em meados do século passado:

“Incapaz de perceber as mudanças que começaram a sacudir e transformar a sociedade brasileira, com o advento da industrialização e o vertiginoso e caótico processo de urbanização, o Protestantismo de Missão vai congelar sua visão de mundo e sua mensagem religiosa perdendo, assim, seus interlocutores preferenciais, anquilosando-se e se transformando numa subcultura de refúgio e aprisionamento simbólico para os segmentos melhor situados economicamente nos setores populares e na pequena classe média, ávidos de ascensão social porém, objetivamente, incapacitados de alcançá-la”. (*ibid*, p. 95-96).

A ética do gueto tem suas bases em uma visão da fé extremamente individualizada nos aspectos pessoais da espiritualidade. Herdeira das missões evangelísticas estadunidenses ela aportou no Brasil sem que houvesse a adaptação necessária à nova realidade social encontrada. Somado a isso, o catolicismo que no século XIX e parte do século XX poderia ser considerado mais do que hegemônico, como a religião total dos brasileiros, foi encarado como uma ameaça pelos protestantes que chegaram. Como rejeitar o catolicismo implicava rejeitar parte significativa da cultura brasileira como um todo, os protestantes se mantiveram afastados dos assuntos sociais e culturais e até mesmo da política durante boa parte de sua história no país. É apenas a partir da década de 1980 que a situação começa a mudar de maneira significativa, como será discutido na próxima seção. Embora a ética do gueto não seja mais a que predomina entre os evangélicos do país, alguns dos seus elementos são frequentemente atualizados com novos contornos e roupagens. Sendo assim, entender os princípios históricos e teológicos que fundamentam essa ética é relevante para a compreensão sociológica dos evangélicos do país.

1.3.2 – *Ética da dominação e a cultura pública evangélica*

A ética do gueto sobre a qual discorreremos acima, com seu ascetismo e timidez típica quanto ao engajamento com a sociedade, predominou na experiência evangélica do Brasil durante a maior parte do século XX. No entanto, observamos que essa predominância sofreu grande alteração desde as últimas duas ou três décadas. Os dados do Censo de 2010 do IBGE confirmaram mudanças que vinham ocorrendo no campo religioso brasileiro desde a década de 1980: o declínio do número de católicos, aumento da categoria dos *sem religião* e, o que nos interessa, o aumento exponencial dos evangélicos. Em 1980 eram 6,6% de evangélicos, em 2000 o número já tinha subido para 15,4%, e, por fim, em 2010 chegou a 22,2%, cerca de 42 milhões de pessoas em uma população contabilizada em 190.755.799 (CAMURÇA, 2013, p. 63).

A ampla presença dos evangélicos na sociedade brasileira não decorre apenas do crescimento numérico documentado nos dados do IBGE. A participação pública desse grupo tem se tornado cada vez mais expressiva e a forma de relacionamento com a sociedade tem se afastado bastante da ética de gueto que outrora preponderou. No mesmo período destacado acima, os católicos declinaram de 89,2% da população em 1980 para 64,6% em 2010. Esses números nos mostram que os católicos, embora tenham perdido força numérica nas últimas décadas, continuam constituindo a maioria no país. Entretanto, mesmo sendo minoria, são os evangélicos, e não os católicos, que têm se colocado em posição de maior destaque midiático e participado ativamente e publicamente das mais importantes controvérsias religiosas das últimas décadas.

Aqui retomaremos o conceito de “cultura pública” de Giumbelli (2013), já apresentado na introdução deste trabalho, cunhado para designar esse tipo de envolvimento característico dos evangélicos com a sociedade em que é patente o desejo dos evangélicos de participar ativamente da sociedade e nela agir. O sentido desse conceito é bem traduzido e expresso na seguinte citação, à qual, inclusive, já recorremos anteriormente, e na qual Giumbelli demonstra o cerne da ação evangélica na sociedade: “em muitas de suas diversas partes, através de ações que buscam tanto a ocupação de posições, quanto a proliferação de referências”. (GIUMBELLI, 2013, p. 194).

Ao invés de organizarem-se em grupos sectários, ascéticos, fechados em si mesmos e buscando manter a sua identidade diante das ameaças do mundo, os evangélicos passaram a

desenvolver ações em busca de “ocupar posições” e “proliferar referências” em diversas dimensões da vida social. Os evangélicos passaram a participar ativamente na mídia (CUNHA 2007 e 2009; FONSECA 1997); se engajar de forma ativa na política (FREESTON 1993 e 1996; MACHADO 2006; MARIANO 2016); promover discursos sobre questões de gênero e sexualidade (BANDINI, 2014; BIRMAN 1996; MACHADO 1999 e 2005; NATIVIDADE 2006 e 2009); se envolver em polêmicas como o aborto (MACHADO 2012; LUNA 2002); desenvolver uma “cultura gospel” com músicas, filmes, marcas de roupa e outros produtos (CUNHA 2007; ROSAS 2015); entre vários outros exemplos destacados pela literatura especializada¹⁰.

Merece destaque a percepção de Giumbelli de que “é importante atentar para o fato de que, nesse caso, ‘cultura’ remete menos a algo estabelecido (ponto comum a catolicismo e religiões afro-brasileiras) e mais a algo a construir” (GIUMBELLI, 2013, p. 194). Com isso, os evangélicos buscam participar de variadas esferas da sociedade com o objetivo de construir uma cultura que irá “ocupar posições” e “proliferar referências” onde quer que seja. A esse tipo de engajamento com a cultura daremos o nome de ética da dominação. Preferimos essa nomenclatura porque a palavra “domínio” enfatiza o caráter beligerante que, por vezes, essa cultura pública assume ao “ocupar posições” e “proliferar referências”. Nesse tipo de envolvimento com a cultura os evangélicos passam a estender a religião para todas as questões sociais e as enxergam como arenas de disputas religiosas. Ao entender a vida social como um desdobramento direto das realidades espirituais, é necessário desenvolver uma militância que busque converter cada esfera da vida social para Jesus. Deste tipo de pensamento surge um envolvimento atuante, intenso e belicoso por parte dos grupos evangélicos.

Essa mudança – de um ascetismo para um ativismo social e político – começa a ser explicada pela mudança na participação dos evangélicos no cenário religioso brasileiro. Se observamos mais de perto os dados do Censo do IBGE será possível detectar que o crescimento no número dos evangélicos ocorreu nas vertentes pentecostais:

“Os dados sobre religião que emergiram do Censo do IBGE de 2010 confirmam as transformações no panorama religioso brasileiro em curso nas três últimas décadas em relação à queda do catolicismo e crescimento do grupo evangélico e sem religião. [...] No entanto, a evolução numérica no campo evangélico está longe de ser

¹⁰ Listamos alguns dos trabalhos a respeito de cada um dos temas, mas eles estão longe de abarcar todo material produzido pelas ciências sociais a respeito da presença dos evangélicos na sociedade. O crescimento numérico dos grupos evangélicos e seu maior engajamento social tem sido alvo de muitas teses, dissertações, artigos e pesquisas em diversas áreas do conhecimento. Citamos algumas apenas para servir de referência e não para tentar enumerar exhaustivamente os trabalhos relevantes a respeito de cada um dos assuntos.

homogênea, quando dissecamos os dados desse grupo, vemos que os que se declaram pentecostais são responsáveis por boa parte deste incremento numérico”. (MARIZ; GRACINO JR, 2013, p. 161).

A ampla participação dos evangélicos na sociedade e seu maior dinamismo deve, portanto, ser creditada mais aos pentecostais e menos aos “evangélicos de missão” e “protestantes históricos”. É na transformação ocorrida nas últimas décadas no meio pentecostal que encontraremos os princípios que sustentam a ética da dominação. Ao invés do pietismo, da busca de retidão e santificação moral, do conversionismo, da ênfase na salvação das almas como principal tarefa do cristão que caracteriza a ética do gueto, os valores e ideias que compõem a ética da dominação são diferentes. São valores que dizem respeito à busca de um engajamento social tendo em vista dominar e converter todos os espaços “para Jesus”. São valores que enfatizam a concretização da vontade de Deus ainda nesta vida e não apenas na porvir. A vida do crente, e toda a sociedade, passa a ser palco da batalha entre Deus e Satanás e, portanto, entende-se que cada pequeno aspecto da realidade cotidiana é comandado diretamente por agentes espirituais.

Para entender as mudanças ocorridas no pentecostalismo, os trabalhos de Ricardo Mariano são fundamentais, pois demonstram como o chamado Neopentecostalismo, fenômeno religioso surgido em meados da década de 1970, introduziu novos padrões de comportamento que contrastam com o ascetismo contracultural dos pentecostais dos primeiros três quartos do século XX (MARIANO 2012). Em um diagnóstico bastante apurado, o autor afirma que:

“Até duas décadas atrás seria inconcebível que um crente pentecostal fosse ao templo para, em fervorosas de oração semana após semana e por meio de barganhas cósmicas – tendo a igreja como intermediária e caixa registradora das transações -, desafiar a Deus com o fim de prosperar materialmente. Igualmente inimaginável seria convidar, além da clientela flutuante, crentes de denominações concorrentes para frequentar cultos nos quais eles, literalmente, poderiam se proteger das investidas do Diabo e se libertar da possessão demoníaca. Dirigir-se a cultos para cantar e dançar ao som de bandas evangélicas de rock, funk, samba, lambada, axé music etc., imitando coreografias usuais em danceterias e shows profanos, incluindo aqueles indefectíveis saltos do palco para os braços da plateia, seria certamente uma hipótese ainda mais improvável. Não menos provável, porém, que a execução de concertos de rock evangélico – cujas atrações variam dos intérpretes de baladas melosas às duplas sertanejas, dos grupos de pagode às bandas gospel inspiradas na sonoridade e no mesmo estilo agressivo das bandas *trash* e ‘metaleira’ – em estádios de futebol e ginásios de esporte. Mas não mais absurda e insólita que a realização de reuniões de pastores e suas esposas – organizadas e lideradas pela cúpula eclesiástica de uma igreja neopentecostal para inibir a ocorrência de casos de sexo extraconjugal no ministério pastoral -, em hotéis e noutros recintos reservados, para assistir a vídeos pornô, falar e aprender sobre as nuances e maravilhas da arte sexual. Reuniões em que, a despeito do constrangimento inicial dos casais, foi abordado e legitimado um sem-número de variantes de posições e preferências sexuais e se fez apologia do

prazer infinito que delas se pode extrair no âmbito do casamento monogâmico e heterossexual”. (MARIANO, 2012, p. 7)

Vimos acima uma descrição dos evangélicos que, segundo o autor, “seria inconcebível” e “pouco provável” até a década de 1970. Podemos dizer que existe uma mudança de comportamento, pensamento teológico e forma de relacionamento com a sociedade da parte dos evangélicos. Uma mudança da ética do gueto em direção à ética da dominação. Vale ressaltar, que essas duas éticas não se tratam de categorias fechadas e excludentes. Ambas não apenas coexistem, mas podem até mesmo se manifestar no mesmo contexto eclesiástico em alguns casos. Porém, apesar da permanência da ética do gueto em algumas igrejas, a vertente que mais possui destaque por ter sido eficaz em desenvolver uma vigorosa cultura pública envolvida com praticamente todos os setores da sociedade é aquela encabeçada pelos evangélicos que adotam a ética da dominação.

Um dos principais componentes da ética da dominação e da cultura pública evangélica é a chamada Teologia do Domínio. Nina Rosas (2015) fez um apanhado detalhado e didático a respeito das diferentes expressões da Teologia do Domínio na sociedade brasileira. O que as variadas manifestações da Teologia do Domínio têm em comum umas com as outras é o desenvolvimento de ações que “são justificadas pela intenção de ‘dominar a sociedade’” (ROSAS, 2015, p. 67). Em uma definição mais completa oferecida pela autora:

“A Teologia do Domínio foi amplamente difundida a partir do final dos anos 80, sobretudo por Peter Wagner – famoso teólogo, escritor e professor do *Fuller Theological Seminary* (localizado em Pasadena, Califórnia, e um dos principais centros de propagação dessa teologia). A ideia defendida é que o domínio e a autoridade sobre a terra foram dados por Deus aos homens desde Adão, porém foram perdidos em função do primeiro pecado. Recuperados por Jesus através do sacrifício vicário, devem ser então retomados pelos crentes. Isso se daria por meio de luta espiritual contra o diabo, que estaria bloqueando a atmosfera da terra e impedindo o fluxo do céu e a emanção de bênçãos. Como corolário, pensa-se que os fiéis não estariam em seus locais de trabalho apenas para sobreviver. Teriam a oportunidade de exercer liderança e ditar regras de acordo com os valores do reino de Deus (Wagner, 2012). Crê-se que a vontade de Deus é que o seu povo passe a “dominar” a sociedade na qual vive, pois isso promoveria paz, justiça, saúde, alegria, harmonia, amor, liberdade e prosperidade a todos os viventes. Para que isso ocorra, é necessário que as pessoas que carregam um alto padrão de moralidade bíblica procurem ocupar as mais altas posições, como no campo do governo, das artes, da mídia etc. (*idem*)”. (*ibid*, p.68-69).

Existem diversos desdobramentos dessa teologia nas ações públicas dos evangélicos. Ao analisarmos sua cultura pública veremos como em vários exemplos trazidos pela literatura é possível perceber aspectos da Teologia do Domínio. Ao participarem da mídia de forma

ampla, ao ocuparem espaços públicos como praças e ruas para realizar shows e marchas, ao criar o grupo “Atletas de Cristo” com o intuito de evangelizar o ambiente esportivo, ao se fazer presentes em prisões e favelas para desenvolver polos de conversão, ao pregar o evangelho em trens, ônibus e outros transportes públicos, ao se fazer presente em montes destinados à oração e meditação e ao intervirem diretamente na paisagem da cidade por meio de seus empreendimentos arquitetônicos megalomaníacos, os evangélicos expressam a Teologia do Domínio. Em cada um desses casos vemos a ideia de que “tudo é de Jesus”, e por isso é necessário evangelizar todos os espaços sociais e impactar a sociedade pela ação cristã. O resultado dessa intervenção evangélica seria uma transformação mensurada através de um maior desenvolvimento social e moral da população.

Uma noção teológica importante que está atrelada à teologia do domínio é a de batalha espiritual (ROSAS, 2015). Ao lado da Teologia da Prosperidade ela é um dos pilares do Neopentecostalismo. No centro da ideia de batalha espiritual, tal como entendida nessa vertente da tradição cristã, Deus e o Diabo participam da vida cotidiana dos fiéis influenciando em todos os seus aspectos. Existe, portanto, uma disputa envolvendo esses dois agentes cósmicos que se expressa das mais diversas maneiras, de modo que ou um evento é causado pela ação divina ou pela ação demoníaca. Nesta teologia “não há acaso. Tudo é prenhe de sentido, e a Bíblia contém todas as respostas de que precisam” (MARIANO, 2012, p. 110).

É com a noção de batalha espiritual que a cultura pública evangélica assume contornos beligerantes. A realidade é entendida como sendo marcada por entidades demoníacas chamadas “potestades” e “principados” que precisam ser enfrentados para que a vontade de Deus seja feita. Foi no interior dessa teologia que os exorcismos públicos voltaram a ter forte ênfase (MARIZ, 1999). As religiões de matriz africana passaram a ser vilipendiadas pelos evangélicos com mais frequência por serem concebidas como religiões do demônio (ALMEIDA, 2009). Na lógica da teologia da batalha espiritual, os crentes, como soldados de Cristo, devem se preparar para a guerra e “destronar” os demônios independente de qual seja o lugar de sua habitação. Nas palavras de Mariano:

“Os neopentecostais creem que o que se passa no ‘mundo material’ decorre da guerra travada entre as forças divinas e demoníaca no ‘mundo espiritual’. Guerra, porém, que não está circunscrita apenas a Deus/anjos X Diabo/demônios. Os seres humanos, conscientes disso ou não, participam ativamente de uma ou de outra frente de batalha. Agem, cada qual, segundo seu livre-arbítrio. Voluntariamente engajados no lado divino, crêem deter poder e autoridade, concedidos a eles por Deus, para, em nome de Cristo, reverter as obras do mal. Isto é, acreditam-se capazes de alterar realidades indesejáveis do ‘mundo material’ por meio de seu vínculo de fé com as forças divinas. Incumbidos por suas igrejas (que se dizem erguidas por Deus para combater o Diabo,

atividade que veem como pré-condição para evangelizar lugares e indivíduos submetidos a Satã de se engajar no ‘bom combate’, os neopentecostais passaram a enfrentar agressivamente o inimigo de Deus e da humanidade”. (MARIANO, 2012, p. 113)

Embora a passagem acima seja uma descrição dos neopentecostais, é importante enfatizar que essas concepções e práticas rompem barreiras doutrinárias e denominacionais, alcançando até mesmo igrejas que fazem parte do chamado protestantismo histórico e tradicional. Algumas igrejas advindas desse ramo protestante mais tradicional “se pentecostalizaram” a partir da década de 1960 e incorporaram aspectos da Teologia do Domínio e da Teologia da Batalha Espiritual. Sendo assim, a ética da dominação está presente de forma ampla mesmo fora das igrejas neopentecostais. Nina Rosas, em sua tese, trabalhou em detalhes os desdobramentos da teologia do domínio nas ações da banda evangélica Diante do Trono (DT) e de sua líder e cantora Ana Paula Valadão vinculada à Igreja Batista da Lagoinha em Belo Horizonte. Uma situação pouco convencional protagonizada pela cantora demonstra os contornos da teologia batalha espiritual:

Em 2010, o DT gravou no mesmo local onde é realizada a Festa do Peão Boiadeiro, na cidade de Barretos. A motivação de gravar por lá se deu em função da “revelação” da existência de um “exu boiadeiro”, cujo tripé era composto: pela cidade de Barretos; por Dallas, que possui uma das maiores festas de rodeio do mundo e na qual a cantora morava na época para acompanhar seu esposo que estava estudando; e por Madri, em função das touradas. A gravação do Diante do Trono teve o intuito de “curar” a região e “destronar” o dito exu. Vê-se uma clara disposição bélica direcionada à cultura popular. (ROSAS, 2015, p. 80-81)

Não só no âmbito de eventos gospel de larga expressão é possível verificar a teologia do domínio manifesta nas atividades do Diante do Trono. No âmbito da política é possível verificar ações que visam “dominar” a sociedade a partir da implementação de princípios religiosos. Foi com esse intuito que Ana Paula Valadão se encontrou em 2014 no contexto da campanha eleitoral com a então presidenta Dilma Rousseff e com a candidata à presidência Marina Silva. Na interpretação da autora os mencionados encontros constituíram-se em expressão do projeto de domínio da sociedade:

A postura em face das reivindicações e do encontro com a presidente, assim como os congressos musicais, os seminários de “intercessão” e os projetos de gravação dos shows descritos nas páginas precedentes, são tidos pelo DT como estratégias de ação espiritual cujo intuito primário é diminuir os problemas sociais e moralizar o país. A relação do DT (e, mais especificamente, de Ana Paula Valadão) com a política está alinhada ao, bem dizer, projeto de inserção, cristianização e moralização evangélica

da sociedade, no qual tudo o que acontece (fracasso ou vitória) é interpretado como avanço rumo à “dominação” que se espera um dia alcançar. (*ibid*, p. 84).

O tipo de engajamento da Ética da dominação se assemelha ao ativismo social que Christian Smith (1998) identificou entre os *evangelicals*¹¹ nos Estados Unidos. Ao discutir de que maneira a religião pode não apenas sobreviver em ambientes de pluralidade cultural e religiosa, mas inclusive ganhar mais vigor, o autor demonstrou como os *evangelicals* foram bem sucedidos em seus relacionamentos com a sociedade. Em duas proposições importantes o autor demonstra como, em um ambiente marcado pela competição religiosa e diversidade cultural, as religiões podem ganhar força:

“Religion survives and can thrive in pluralistic, modern society by embedding itself in subcultures that offer satisfying morally orienting collective identities which provide adherents meaning and belonging”.
[...]
“In a pluralistic society, those religious groups will be relatively stronger which better possess and employ the cultural tools needed to create both clear distinction from and significant engagement and tension with other relevant outgroups, short of becoming genuinely countercultural” (SMITH, 1998, p. 118-119).

Os *evangelicals* seriam o exemplo desse engajamento social ativo que promove tensões e distinções com outros grupos ao mesmo tempo em que mantém uma forte identidade coletiva. Ao invés de se fechar em grupos de identidade que não dialogam com a sociedade, como os fundamentalistas, e ao invés de se adaptar tanto à sociedade a ponto de perder sua identidade, como fizeram as vertentes do protestantismo liberal, os *evangelicals* foram bem sucedidos em desenvolver uma identidade subcultural capaz de se relacionar de forma profunda com a sociedade. Ao mesmo tempo em que constroem barreiras para proteger sua identidade diante daquilo que é considerado ameaçador, militam de forma ativa em diversas áreas da sociedade.

Tanto Rosas (2015) quanto Mariano (2016) identificaram que aquilo que Smith fala sobre os *evangelicals* serve para compreender as ações do Diante do Trono, no primeiro caso, e o tipo de ativismo social dos evangélicos brasileiros, no segundo caso. Podemos, então, dizer que os evangélicos brasileiros desenvolvem identidades subculturais como forma de

¹¹ *Evangelicals* é o setor majoritário e o mais dinâmico dentre os protestantes nos Estados Unidos. São conservadores do ponto de vista teológico defendendo alguma das principais doutrinas evangélicas: a percepção da Bíblia como palavra infalível de Deus, o entendimento de que Jesus é o único caminho para adquirir a salvação e a ênfase na conversão individual e busca pessoal por santidade. Junto com essas posições teológicas, os *evangelicals* são atuantes socialmente uma vez que entendem fazer parte da missão do cristão oferecer bons exemplos que possam impactar a vida de outras pessoas e da comunidade de forma mais ampla.

relacionamento com uma sociedade cada vez mais plural. São grupos capazes de conservar uma identidade coletiva ao mesmo tempo em que se envolvem com a sociedade. Para manter suas fronteiras identitárias, os evangélicos por vezes se engajam em cruzadas morais que visam proteger a família, a integridade moral e a liberdade de expressão diante de grupos que, por apresentarem valores diferentes dos seus, são vistos como ameaças. Estabelece-se, assim, uma “guerra cultural” apresentada em termos de uma batalha espiritual, que passa a conduzir as ações dos evangélicos. Por terem essas ações o objetivo de dominar setores estratégicos da sociedade a partir dos princípios da fé evangélica, acreditamos que Ética da dominação é um bom termo para caracterizar esse envolvimento evangélico com a cultura. Essa ética se expressa pela intensa inserção evangélica na esfera pública decorrente de concepções teológicas que sustentam que o crente precisa dominar a sociedade e converter todos os aspectos da existência para Jesus.

Nem todas as formulações doutrinárias que a sustentam, com a Teologia da batalha espiritual, a teologia do domínio e mesmo a Teologia da Prosperidade, cuja discussão foge ao escopo do presente trabalho, apresentam os mesmos elementos em diferentes atores religiosos, havendo variações bem interessantes na adoção por grupos religiosos da ética da dominação. Diante disso, o termo Ética da dominação não pretende, de maneira alguma, afirmar que as atividades realizadas pelos evangélicos com vistas a dominar a sociedade, são homogêneas e estáveis. Pelo contrário, elas são extremamente heterogêneas e mutáveis ao longo do tempo. O que permanece é a ideia de que o cristianismo evangélico precisa se desdobrar não só nas arenas da vida íntima e cotidiana, mas em todas as esferas da sociedade. Trata-se de uma maneira de se lançar para o mundo e para a sociedade para influenciá-la, com vistas a conquistar territórios para Jesus em um engajamento social que se opõe ao isolacionismo da ética do gueto.

No próximo capítulo será apresentada uma ética religiosa cristã com o foco em questões sócio-políticas que, ainda que menos representativa, está presente no protestantismo brasileiro. A questão principal para esses evangélicos que buscam se distanciar tanto da ética do gueto quanto da ética da dominação é enfatizar um olhar estrutural para os problemas sociais e os conectando com uma responsabilidade social que visa se engajar em prol da justiça, direitos e democracia. Os grupos, líderes e militantes que compõem o objeto de estudo do presente trabalho compartilham essa ética sócio-política. Não que as duas éticas anteriores não buscassem de certa maneira um envolvimento político, mas os mecanismos por meio dos quais isso será

buscado, as ferramentas culturais e os quadros interpretativos mobilizados pelos grupos alvo desta pesquisa serão diferentes dos que marcaram as duas éticas acima expostas.

CAPÍTULO 02: A Ética de responsabilidade social e política no protestantismo brasileiro

Há mais de meio século o protestantismo brasileiro ensaia a consolidação e formação de uma ala progressista no país que enfatizasse a responsabilidade social e engajamento social e político em prol de valores democráticos e inclusivos. Grupos, instituições e lideranças inspirados em diferentes aportes teológicos produziram recursos teóricos, conceituais e práticos que orientaram cristãos em um engajamento que levasse em consideração os elementos estruturais do contexto social no qual o fiel e a igreja estavam inseridos. Para que possamos analisar de maneira adequada os grupos e líderes que compõe nosso caso empírico, é necessário deixar claro a existência pregressa de iniciativas que ao longo da segunda metade do século XX se dedicaram a criação de uma ética política e social entre os evangélicos. Parte desses grupos, embora não sejam mais atuantes, deixaram heranças e referências que são mobilizadas até os

dias de hoje por militantes e lideranças evangélicas que entendem fazer parte da missão da igreja o envolvimento sócio-político.

A tese de Zózimo Trabuco (2015) foi a principal referência de pesquisa para realizar essa retomada de grupos protestantes que se inseriram na sociedade a partir de uma ética sócio-política. Seu recorte histórico é o período de 1974 até 1994, mas na própria construção de seu objeto o autor realiza uma reconstrução de lideranças, organizações e categorias teológicas que inspiraram uma certa “esquerda” evangélica desde a década de 1950. Na tentativa de analisar as relações de setores protestantes com a esquerda durante o período por ele estudado, o autor se pergunta se é possível falar da formação de uma esquerda evangélica no país. São identificadas pelo menos duas vertentes principais de grupos e instituições que procuram conciliar de alguma maneira sua identidade evangélica com a identidade de esquerda: uma ligada ao ecumenismo e outra ao chamado evangelicalismo¹² (TRABUCO, 2015, p. 22).

Essa divisão entre ecumênicos e evangelicais (seria na visão do autor na versão dos *evangelicals* no Brasil: conservadores teologicamente, mas participativos socialmente) decorreu de conferências cristãs protestantes internacionais ocorridas na primeira metade do século XX que tinham como objetivo pensar a missão cristã no continente Latino-Americano. Em 1910 a Conferência Missionária Mundial de Edimburgo (Escócia) considerou que a América Latina já era cristã, em decorrência da hegemonia católica, e por isso não deveria ser alvo de missões que visassem a evangelização e conversão de pessoas. Contrários a esse diagnóstico, missionários estadunidenses que atuavam no continente latino-americano promoveram a Comissão de Cooperação na América Latina (CCLA) e realizaram outro congresso de evangelização em 1916 (Congresso Mundial de Evangelização) em Edimburgo (Suíça) que considerou a América Latina pagã já que a igreja católica não seria considerada representante do “verdadeiro evangelho” e da “verdadeira fé cristã” (*ibid*, p. 36-37). Deste modo, estaria legitimada a ação evangelizadora no continente latino-americano. Após esses

¹² Para Zózimo Trabuco o Evangelicalismo é um movimento que possui sua identidade evangélica associada a três movimentos: o puritanismo, o pietismo e o avivalismo. De cada um deles, o evangelicalismo retirou uma característica: “do primeiro, a ênfase na autoridade da Bíblia e na reforma dos costumes; do segundo, a preocupação com a prática da devoção pessoal e comunitária, em especial a leitura cotidiana da Bíblia e a oração, individual ou em pequenos grupos; e do terceiro, o empenho missionário e evangelístico, tanto para alcançar não cristãos quanto para o despertamento religioso dos fiéis” (TRABUCO, 2015, 67). Existem discussões historiográficas mais aprofundadas que visam identificar com mais riqueza de detalhes da formação teológica do evangelicalismo, mas elas não nos interessam aqui. O objetivo é apenas mostrar que na reconstrução dos setores protestantes à “esquerda” existiam duas vertentes principais e uma delas possuía ligações com o evangelicalismo que embora conservador em termos teológicos, procurou pensar as implicações da fé para o enfrentamento de problemas sociais.

primeiros congressos, outros debates decorrentes do CCLA ocorreram e se tornou evidente a busca por autonomia por parte de lideranças latino-americanas que passaram a desenvolver uma reflexão teológica e social autóctone que estivesse atrelada às situações concretas vivenciadas no continente. Dessa forma autônoma e local de reflexão sobre missão cristã no continente surgiu a referida divisão entre o ecumenismo e evangelicalismo.

Advindo do CCLA as Conferências Evangélicas Latino-Americanas (CELAs) foram organizadas principalmente por lideranças do próprio continente para pensar as especificidades da missão cristã e suas relações com questões sociais. O primeiro encontro (CELA I) ocorreu em Buenos Aires (Argentina) em 1949 com o tema *O cristianismo evangélico na América Latina* e o segundo encontro (CELA II), ainda organizado pela CCLA, ocorreu em Lima (Peru) teve como tema *Cristo, a esperança para a América Latina*. Em busca da consolidação de novos líderes locais independentes das missões norte-americanas no ano de 1961 foi criado a ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina) que “era representativa da tendência ecumênica do protestantismo histórico e hegemonizou o debate na conferência” (*ibid*, p. 38). No CELA III ocorrido na Argentina em 1969 e organizada pelo ISAL, essa tendência ecumênica já estava bastante consolidada e impulsionou o desenvolvimento de uma teologia fortemente atrelada as situações sociais e políticas do continente latino-americano.

Para rivalizar e propor uma alternativa ao ecumenismo, o setor evangelical¹³ organizou o Congresso Latino Americano de Evangelização (CLADE) em Bogotá (Colômbia) do qual surgiu a Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL) que por sua vez servia como alternativa para o ISAL. A FTL tinha como característica pensar a missão da igreja de forma integral. Boa parte dos teólogos principais da Teologia da Missão Integral, que será explicada na próxima seção, como René Padilla, Samuel Escobar, Pedro Arana e outros, participaram da fundação da FTL e contribuíram para a consolidação de uma teologia evangelical contextualizada com os problemas sociais experimentados pelos cristãos no continente latino-americano. São essas, portanto, as principais vertentes pionerias que impactaram futuros movimentos protestantes atuantes na sociedade a partir da noção de responsabilidade social e engajamento sócio-político. Zózimo Trabuco apresenta uma tabela que ilustra parte da trajetória do protestantismo Latino-Americano a partir de seus congressos e organizações:

¹³ Termo utilizado por alguns teólogos para designar o movimento herdeiro das missões evangélicas estadunidense e que seguiu acompanhado as tendências teológicas americanas. Seria o equivalente brasileiro dos *evangelicals* presentes nos EUA.

Tabela 1 – Tendências do protestantismo latino-americano¹⁴

Setor Protestante	Evento Mundial	Evento Continental	Organizadora do Evento Continental
Ecumênico	Conferência Missionária Mundial de Edimburgo (Escócia) em 1910.	- Cela I (1949) - Cela II (1961) - Cela III (1969)	- CCLA (1949). - CCLA (1961) - ISAL (1969)
Evangelical	Congresso Mundial de Evangelização (Panamá) em 1916.	- Clade I (1969) - Clade II (1979) - Clade III (1992)	- Associação Evangelística Billy Graham (1969). - FTL (1979) - FTL (1992)

Na avaliação do autor:

A Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral, o movimento de Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL) e a Fraternidade Teológica Latino-americana (FTL), expressaram diferentes caminhos do protestantismo continental. As convergências e divergências entre estes setores e os diálogos que estabeleceram com as conjunturas políticas formaram as referências intelectuais, os espaços institucionais e as militâncias políticas dos protestantes que se aproximaram das esquerdas e dos movimentos de minorias. (*ibid*, p. 81)

Foi no contexto do desenvolvimento dessas instituições que procuravam redefinir a missão e o papel da igreja protestante no continente latino-americano, que emergiram no Brasil os primeiros atores religiosos que refletiam sobre a relação entre a fé evangélica e os problemas sociais do país. Em 1934 foi criada a Confederação Evangélica Brasileira (CEB) que teve por objetivo disputar espaço e representar os interesses evangélicos perante o governo de Getúlio Vargas que era influenciado pela igreja católica. A CEB procurou desenvolver ações conjuntas de evangelização e de fortalecimento da educação religiosa no país e pensar formas de engajamento socialmente responsável nos âmbitos da cultura e da política. Nas palavras de Trabuco “A CEB se tornou, ao longo das décadas de 1950 e 1960, um fórum de articulação e reflexão sobre o compromisso social dos cristãos e das igrejas com a transformação da sociedade à luz dos princípios evangélicos” (*ibid*, p. 41).

No contexto de desenvolvimento da CEB, jovens evangélicos procuravam se inserir nas discussões a respeito das transformações da teologia da igreja e de seu papel na sociedade, bem como, desenvolver organizações e sociedades internas próprias dentro de suas denominações,

¹⁴ Zózimo Trabuco, 2015, p. 38.

grupos de evangelização e estudo bíblico entre outras iniciativas. O engajamento da juventude na reflexão sobre a responsabilidade social da igreja foi intenso a ponto de gerar conflitos com lideranças das gerações ascendentes que permaneciam vinculadas à forma de pensar o papel conservadora vinculada aos preceitos das missões evangelísticas estadunidenses. Na Confederação Evangélica Brasileira (CEB) esses conflitos geraram desgastes que só começaram a mudar depois da chegada do missionário Richard Shaull ao Brasil em 1952. Sua articulação com a juventude e seu papel legitimado por ampla experiência missionária e conhecimento teológico fez com que a CEB avançasse nas discussões sobre a renovação da igreja e a construção de uma teologia engajada e responsável socialmente.

Existem trabalhos específicos sobre a figura de Richard Schaul (HUFF JUNIOR 2009, 2012; BARRETO JUNIOR, 2006) que demonstram o seu protagonismo na sedimentação de um setor de responsabilidade social no protestantismo brasileiro e nas reformulações teológicas necessárias para impulsionar os cristãos a um envolvimento social e político ativo. Missionário e pastor estadunidense, Richard Shaull chegou ao Brasil em 1952 após passar 8 anos na Colômbia. De tradição presbiteriana, Richard Shaull se tornou professor no Seminário Presbiteriano do Sul situado em Campinas onde desenvolveu um trabalho direto com a juventude promovendo encontros e debates a respeito das relações entre religião protestante, revolução e marxismo. Nesses encontros, participavam também dominicanos o que coloca o pastor estadunidense como uma das principais influências para o movimento ecumênico que será analisado com mais detalhes logo abaixo. Sua influência entre os jovens foi tremenda a ponto de ter inspirado várias lideranças ecumênicas, pastores e leigos que buscavam articular sua fé com temas políticos e sociais.

Richard Shaull desenvolveu sua teologia de engajamento social mesmo antes do surgimento da Teologia da Missão Integral e da Teologia da Libertação que nas décadas seguintes a sua chegada ao Brasil se tornariam as principais referências de atuação cristã nos problemas sociais da sociedade latino-americana como iremos demonstrar. O autor trouxe para o debate brasileiro o pensamento e escritos de teólogos como Paul Tillich, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer que, cada um à sua maneira, produziram ampla obra que discutia as implicações ético-sociais do cristianismo. Inspirados nesses importantes teólogos e também em pensadores marxistas, Richard Shaull desenvolveu a chamada *teologia da revolução* que procurava deslocar o centro da percepção dos problemas do mundo do indivíduo para as estruturas sociais consideradas perversas que precisavam ser modificadas.

Entre o início dos anos 1950 e meados dos 1960, período em que esteve mormente no Brasil, interagindo em nível nacional e internacional por meio dos movimentos estudantil e ecumênico e de conexões eclesiais, Shaull elaborou uma teologia da revolução, ou talvez, melhor dizendo, uma teologia *para a* revolução. Passou, nesse sentido, por um processo de radicalização teológica e política que o conduziu de uma visão missionária estadunidense, que privilegiava as relações do indivíduo e da Igreja com o Estado, a outra, que percebia a crise como algo que deveria ser enfrentado estruturalmente, combatido com técnicas de guerrilha, inclusive teológica. Trata-se de uma ressignificação conceitual das práticas: da atuação socialmente responsável rumo ao envolvimento urgente na revolução, ancorada numa teologia que tinha o contexto vivido como ponto de partida. (HUFF JUNIOR, 2012, p.75).

Pode-se dizer que Richard Shaull é uma das principais lideranças protestantes responsáveis pelo desenvolvimento de uma teologia que reformulasse os termos da missão cristã na sociedade. A missão da igreja e do fiel passou a demandar o envolvimento com questões de cunho social e político uma vez que, nesta concepção, o reino de Deus implicava a efetivação da justiça e da paz que só poderiam ser alcançadas se as estruturas sociais forem transformadas. O pensamento de Richard Shaull serviu de inspiração para a implementação do Setor de Responsabilidade Social da Confederação Evangélica Brasileira (CEB). Waldo César que em 1955 coordenava a Comissão de Igreja e Sociedade vinculada da CEB se valeu dos conselhos e orientações de Richard Shaull para desenvolver encontros e consultas com o intuito de refletir sobre as relações entre fé e sociedade. Dos seus esforços quatro importantes encontros foram promovidos: a “Primeira Consulta sobre Responsabilidade Social da Igreja”, em 1955; a conferência “As igrejas e as rápidas transformações sociais”, em 1957; a conferência “A presença da igreja na evolução da nacionalidade”, em 1960; e a conferência “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”, em 1962 (HUFF JUNIOR 2009) . Está última ficou conhecida como Conferência do Nordeste e teve um impacto enorme na formação do pensamento social e político dos setores ecumênicos e progressistas cristãos de gerações posteriores (BARRETO JR 2010)¹⁵.

O movimento Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL) através dos seus congressos e encontros esteve, portanto, na base do movimento ecumênico e dos setores progressistas no interior do protestantismo latino-americano. Fruto das Conferências Evangélicas Latino-Americanas (Celas) realizadas entre os anos 1940 e 1960, o ISAL procurou formular as bases teológicas para a inserção social a partir de uma ética política vinculada à ideia de responsabilidade cristã. Líderes protestantes e católicos se articularam em um intenso debate

¹⁵ Participaram da Conferência do Nordeste importantes cientistas sociais e economistas como Gilberto Freyre, Celso Furado e Paul Singer.

teológico cujos frutos servirão de base para a consolidação da própria Teologia da Libertação. Esse contexto impactou diretamente a formação do pensamento de responsabilidade social da igreja evangélica do Brasil e vários líderes e pastores auxiliaram na formação do ISAL e a ele estavam vinculados. Embora minoritários no protestantismo brasileiro, como foi todo o movimento ecumênico, é possível perceber entre seus teólogos e líderes o rompimento com o anticatolicismo e a ruptura com o sectarismo social típico da ética do gueto que predominou entre os evangélicos do Brasil do período. Zózimo Trabuco sobre a importância do ISAL:

O ISAL inaugurou uma teologia protestante pensada a partir da América Latina. Seus discursos e práticas iriam influenciar o Protestantismo Ecumênico nas décadas seguintes, e mesmo os setores discordantes ou concorrentes transitaram por construções discursivas comuns à teologia isalina, ainda que com novas abordagens: responsabilidade social, igreja como comunidade missionária, integralidade do homem e do Evangelho, contextualização, encarnação, justiça, profetismo, Reino de Deus, libertação. A ausência da UCEB e do ISAL no cenário contribuiu para que um segmento evangélico que se opunha às propostas do Protestantismo Ecumênico incorporasse algumas delas a partir de outras tradições evangélicas reivindicadas e se distanciasse cada vez mais dos setores fundamentalistas (TRABUCO, 2015, p. 65).

Os setores ecumênicos e progressistas evangélicos tiveram que se adaptar durante o período militar já que intensas perseguições foram promovidas no interior das igrejas, seminários e associações cristãs. Durante o período da ditadura, e mesmo antes, alas conservadoras e fundamentalistas da igreja evangélica assumiram posições de lideranças em instituições como a Confederação Evangélica Brasileira (CEB) fazendo com que suas ideias reacionárias e favoráveis à ditadura prevalecessem. Sobre o Movimento Ecumênico durante o regime militar vale a referência da tese de André Brito (2014) que estudou o movimento e suas ações durante o período de 1964 a 1985 para demonstrar como que, engajados socialmente a partir do que acreditavam ser o “papel dos cristãos na sociedade”, protestantes realizaram ações que tinham como pretensão reagir ao regime instaurado defendendo os direitos humanos, a democracia e a justiça social. Inspirados na Teologia da Libertação e em teorias advindas das ciências sociais, como o marxismo, os protestantes que participavam do movimento ecumênico entendiam que o cristianismo deveria “buscar soluções para o aqui e agora” ao invés de concentrar esforços em uma salvação da alma que ocorreria após a morte (BRITO, 2014, p. 13). Nesse sentido, a chamada “denúncia profética” e a busca pela concretização do reino de Deus “aqui e agora” deveria orientar os cristãos a agirem em prol de direitos e justiça para todos de forma que suas ações

“eram fruto de uma expressão de fé que informava-lhes que o cristão deveria participar ativamente da busca por soluções para os problemas sociais e políticos de seu tempo. O Reino de Deus era, portanto, para eles, uma construção histórica que resultaria da interação entre o homem e seu Criador, através de um compromisso com

a transformação de uma realidade marcada por situações de opressão que pesavam, sobretudo, sobre os mais pobres”. (*ibid*, p. 22).

Como resultado de tal engajamento, o movimento ecumênico articulado ao redor de instituições como o Centro Ecumênico de Informação (CEI), o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), a Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE), dentre outras iniciativas pleiteavam fortalecer a sociedade civil e reorganizar setores religiosos que se opunham à ditadura. Em decorrência da perseguição ocorrida dentro dos ambientes eclesiásticos e pela atuação dos órgãos de informação e repressão do regime, o movimento ecumênico foi reprimido e muitas de suas lideranças foram taxadas de “comunistas”, “subversivas” e “esquerdistas”, mesmo sem de fato o serem (*ibid*, p. 394). Aliados de suas funções eclesiásticas pelos setores conservadores da igreja e pela repressão formal do regime que chegaram a prender e torturar algumas lideranças ecumênicas, esse movimento atuou na margem buscando através de suas publicações, trabalhos de formação e alianças com movimentos sociais e sindicatos, inspirar em outros evangélicos sua perspectiva de engajamento sócio-político cristão que tinha como pretensão a transformação das estruturas exploratórias e injustas vigentes na sociedade. Sem conseguirem alcançar e influenciar a maioria do setor evangélico que em seu envolvimento cultural se manteve com posturas conservadores e contra-culturais ao longo do período analisado pelo autor, é possível reconhecer que o movimento ecumênico foi a experiência de envolvimento social mais relevante do protestantismo brasileiro. Seus valores, visões de sociedade e de fé que são hoje atualizados por líderes e leigos protestantes que se voltam para maneiras de atuar na sociedade de forma relevante em torno do que acreditam ser uma fé engajada e articulada com questões sociais e políticas. Nas palavras de Zózimo Trabuco:

“A expressão política do *ethos* religioso, à esquerda do campo político, foi uma experiência minoritária, embora significativa, no protestantismo. A maioria do segmento protestante encontrou na direita ou no conservadorismo político a atmosfera propícia às suas ideias e práticas religiosas”. (TRABUCO, 2015, p. 20).

Como foi verificado no capítulo anterior, a partir do último quarto do século XX muitas mudanças ocorreram no movimento evangélico. Não só seu aumento numérico, mas seu ativismo na sociedade e na política, foram responsáveis por fazer desta uma das religiões mais dinâmicas do país. A teologia do domínio e da prosperidade e a ética da dominação produziram um ativismo político marcado por um conservadorismo e fundamentalismo dos setores evangélicos hegemônicos. No entanto, desde 1980 iniciativas de cunho mais progressistas

foram retomadas e atualizadas como demonstra Flávio Conrado (2006) em sua tese a respeito das práticas e estratégias desenvolvidas por coletivos evangélicos em torno da “ação social”. O contexto é o de redemocratização do país e, portanto, os movimentos sociais tiveram uma abertura maior para atuar na sociedade civil. Grupos evangélicos ancorados nessa possibilidade de atuação na sociedade brasileira se articularam em torno de pautas como redução da pobreza e da fome e promoção da justiça social:

“[...] os evangélicos, durante a década de 1990, e mais recentemente, passaram a valorizar um engajamento no espaço público, através de ações voluntárias e associativas, na esteira dos movimentos cívicos, a partir da idéia de missão que incorpora a ampliação da cidadania na chave da “responsabilidade social da igreja”. (CONRADO, 2006, p. 32-33).

Na avaliação de Flávio Conrado, a emergência de redes evangélicas articuladas em torno da assistência social é explicada pelo desenvolvimento de uma cultura cívica a partir do período de redemocratização do país. Através de discursos religiosos alicerçados em uma noção de responsabilidade social que deveria ser seguida pelos cristãos, as redes evangélicas de assistência, como a Renas (Rede Evangélica de Assistência Social), buscaram ampliar a participação social atendendo a demanda por cidadania existente no momento. Igrejas evangélicas e instituições para-eclesiásticas em parcerias com ONGs, instituições governamentais, movimentos sociais, sindicatos, universidades desenvolveram diversas ações voltadas para assistência de crianças e adolescentes carentes, campanhas a favor do desarmamento e contra a violência em seus diversos níveis, ações educacionais, assistência médica e outros serviços de saúde, entre outras.

A mudança na atuação social evangélica só foi possível por conta do desenvolvimento de aparatos discursivos envolvendo uma reelaboração teológica que fornecesse novas leituras da sociedade e da fé. A Teologia da Missão Integral pode ser vista como uma nova forma de fazer teologia proporcionará aos evangélicos um maior envolvimento com a sociedade latino-americana da qual fazem parte. É a partir de uma releitura bíblico-teológica capaz de enquadrar em novos termos a relação entre religião evangélica que os cristãos irão buscar uma presença ativa na sociedade através de uma preocupação com este mundo (*ibid*, p. 35). Desta maneira, o protestantismo passa a atender expectativas sociais e articular fé e participação na sociedade:

“[...] em determinados momentos da história brasileira, o protestantismo assume uma perspectiva religiosa que incorpora as demandas e expectativas sociais e políticas mais amplas, relendo a Bíblia e/ou seu papel no campo religioso e na conformação de um projeto que desafiasse a hegemonia católica. Nesse sentido, uma das formas de canalizar o desejo de renovação da vida cultural brasileira foi o investimento em

práticas assistenciais e educacionais aliado a demandas por igualitarismo estatal no tratamento das religiões. (*ibid*, p. 191).

Além do recurso dos discursos teológicos, a nova forma de ser evangélico que se evidenciava na década de 1990 e 2000 possuía relações diretas, para o autor, com a crescente expansão dos grupos pentecostais e sua noção de que o Brasil poderia em algumas décadas se tornar um país evangélico. No período militar, a expansão pentecostal ainda não tinha se configurado como uma realidade na mesma proporção que ocorrera no período analisado por Flávio Conrado. Sendo assim, é importante levar em conta essa nova configuração do cenário evangélico e religioso responsável pelo desenvolvimento de novas estratégias de influência pública. A via da assistência social e da filantropia pode ser entendida como uma das maneiras de alguns grupos evangélicos mais progressistas no aspecto político alcançarem legitimidade no interior da sociedade brasileira. Ao dar visibilidade às suas ações e impactar setores da sociedade, igrejas evangélicas e entidades para-eclesiásticas se afirmaram no campo da ação social do país e disputaram espaço na sociedade com outras correntes do segmento evangélico mais conversadores (*ibid*, p. 80-81).

Na avaliação de Flávio Conrado, a atuação dos segmentos evangélicos envolvidos com assistência social se constituem como uma das formas mais dinâmicas dessa religião atuar na sociedade (*ibid*, p. 194-195). As traduções teológicas, que iremos discutir de maneira mais aprofundada posteriormente, possibilitaram a esses grupos alinhar seus discursos religiosos com noções como democracia, cidadania, justiça social e solidariedade. O autor se mostrou otimista nos idos de 2006 a respeito da maior visibilidade que as organizações evangélicas fruto da cultura cívica em desenvolvimento no país estavam tendo na ocasião. Em entrevista realizada¹⁶ com o autor da tese feita para o presente trabalho, Flávio Conrado já não demonstrava a mesma expectativa em decorrência do cenário de avanço do conservadorismo que alcança o país e de forma especial os setores evangélicos. Queremos ressaltar, que líderes religiosos, organizações e leigos que gravitavam em torno de instituições de assistência social continuaram minoritários dentro do segmento evangélico, embora expressem, de fato, um engajamento cívico evangélico que se apresenta como alternativa plausível para cristãos mais progressistas.

¹⁶ Entrevista realiza no dia 19 de setembro 2017 na cidade de Belo Horizonte.

Eva Schelliga (2010) também discute a importância da assistência e ação social como sendo a chave através da qual os evangélicos buscaram legitimidade em seus posicionamentos públicos. Em sua tese a autora utiliza os casos empíricos da Igreja Universal do Reino de Deus e da RENAS (Rede Evangélica Nacional de Ação Social) para analisar suas práticas e ações a luz da discussão mais ampla respeito de como as religiões interagem com a sociedade e com a esfera pública. Por ser inspirada nos recortes teológicos da Missão Integral, a Renas, criada em 2006, pode ser entendida como uma rede evangélica que pretende colocar em prática a responsabilidade social dos cristãos evangélicos através da assistência e ação social:

“A Rede Evangélica Nacional de Ação Social surgiu com o propósito de articular diferentes iniciativas de igrejas de orientação protestante para o enfrentamento às situações de pobreza e vulnerabilidade. A criação de uma rede nacional especificamente voltada para esta questão foi aventada a partir da constatação de que se, por um lado, as igrejas protestantes tinham uma larga experiência na promoção de assistência social, por outro havia pouco ou nenhum intercâmbio de informações a respeito destas inúmeras iniciativas” (SCHELIGA, 2010, p. 117).

Sendo uma rede de articuladores, líderes, igrejas e organizações para-eclésiásticas que se reúnem em torno da noção de ação social, a Renas não possui um público alvo delimitado nem ocorre em um espaço geográfico definido. São muitas iniciativas que visam desenvolver ações cristãs entendidas como relevantes por se colocarem a “serviço” dos pobres, marginalizados e necessitados: distribuição de alimentos, construção de casas populares, ações educacionais como alfabetização de jovens e adultos e reforço escolar para crianças, promoção de cursos de informática, culinária, estética pessoal e outras formas de prestação de serviços, abrigos para crianças em situação de rua, dentre outras iniciativas. Os encontros e eventos esporádicos dirigidos a um público mais amplo promovidos pelo Renas se tornam importantes, conforme nos explica a autora, pois neles são realizadas capacitações, articulações, palestras que visam motivar o trabalho realizado pelos colaboradores e trocas de informações com o objetivo de superar adversidades encontradas ao longo das ações.

Nos eventos públicos como o Encontro Nacional da Renas, os compromissos assumidos em torno de práticas evangélicas consideradas relevantes para a sociedade são reafirmados assim como a identidade social evangélica é fortalecida. Além disso, alguns articuladores, no entendimento de que práticas assistencialistas baseadas em ações pontuais e desarticuladas são limitadas, utilizam os encontros para demonstrar a necessidade de ultrapassar a mera assistência e desenvolver um engajamento evangélico capaz de articular noções como de direito e de cidadania. Os encontros e eventos eram o momento propício para a formação de uma consciência social que pudesse colocar em questão os limites as ações sociais baseadas

exclusivamente na caridade pontual e fazer com que a reflexão avançasse na direção de uma participação social mais profissionalizada e sistemática:

“Os encontros anuais sintetizam, portanto, o projeto de retomada da discussão ampliada sobre a ação social protestante e constituem, por esta razão, peça chave para o entendimento das aspirações e estratégias de segmentos protestantes no que diz respeito à atuação social, em sentido estrito, e na promoção de políticas sociais, em sentido amplo”. (*ibid*, p. 122).

Na visão da autora, a “vida” de uma rede como a Renas é produzida nesses eventos de capacitações promovidos. Não só no caso específico do Renas, mas uma marca do ativismo social evangélico não pentecostais que de alguma forma ambicionavam articular fé protestante com demandas por cidadania e justiça social, é a promoção de conferências, encontros, seminários e reuniões que visam difundir concepções daquilo que neste trabalho estamos chamando de uma ética sócio-política. Foram nesses encontros ocorridos desde a década de 1950 que os protestantes que procuravam desenvolver uma noção de responsabilidade social da igreja puderam dialogar sobre o modo de ser evangélico em uma sociedade caracterizada por problemas sociais como desigualdade social, violência e pobreza. Com a noção de responsabilidade social da igreja, esses protestantes procuram superar, como já foi dito, ações pontuais de auxílio e se engajar de maneira mais efetiva nas transformações das estruturas sociais entendidas como injustas.

Outras importantes organizações evangélicas foram a Associação Evangélica Brasileira (AEVB) fundada em 1991 e coordenada pelo líder evangélico Caio Fábio e o Movimento Evangélico Progressista (MEP) criado em 1990 a partir de lideranças vinculadas à Teologia da Missão Integral. Com uma forte ênfase nas ações de assistência social, a AEVB também procurou desenvolver princípios éticos e religiosos que pudessem balizar o envolvimento do evangélico com a política durante o delicado processo de redemocratização do país. Em suas cartilhas, fóruns e conferências eram tecidas críticas ao corporativismo e clientelismo religioso bem como a falta de informações dos cristãos que eram convocados a votar de forma mais consciente. O MEP reuniu líderes evangélicos engajados com questões sociais e políticas alinhados à Teologia da Missão Integral que entendiam que uma de suas missões era incentivar a formação política dos evangélicos. Essas iniciativas contribuíram para romper com a ideia de que os cristãos evangélicos são pouco comprometidos com questões sociais e políticas. No início da década de 1990 essas foram duas das principais articulações evangélicas a disputar

espaço dentro dessa religião majoritariamente conservadora no que tange seu envolvimento político no Brasil da época.

Pode-se dizer que os grupos que estamos estudando neste trabalho fazem parte de uma história mais longa de protestantes que, ainda que minoritários, compreenderam seu papel como cristãos de forma articulada com demandas sociais de cunho estrutural. O contexto religioso do país se modificou bastante e se dinamizou. Os evangélicos, em especial os pentecostais, deixaram sua postura contra-cultural de lado e desenvolveram uma cultura pública caracterizada por intensa participação em diversas instâncias sociais. Além disso, as conjecturas políticas e sociais do país durante o período de realização desse trabalho são bastante diferente daquele dos grupos protestantes pioneiros na tentativa de articular uma vertente progressista no interior desta religião. Todos estes fatores fazem com que a Frente Evangélica pelo Estado de Direito, a Igreja Batista do Caminho e as ações e discursos do pastor Henrique Vieira assumam contornos novos que serão explorados ao longo do trabalho. O que cada um desses grupos está produzindo não surge em um vazio, mas se articula direta ou diretamente a ensaios anteriores de desenvolvimento do campo progressista evangélico caracterizado pela noção de responsabilidade social da igreja e do cristão. Na próxima seção será realizada uma descrição mais extensa das teologias que servem de base para a reflexão e ação desses atores religiosos.

2.1 Matriz Teológica

Nesta seção capítulo iremos abordar os contornos teológicos que compõe a ética religiosa evangélica sócio-política. Entre os grupos analisados, lideranças e militantes entrevistados, as matrizes teológicas abaixo foram apontadas como sendo as bases de seus discursos e a fonte de inspiração para o tipo de envolvimento com a sociedade pleiteado. Existe uma parte da teologia protestante dedicada ao estudo e reflexão a respeito de qual deve ser o envolvimento da religião com a cultura. O nosso interesse nessas teologias, para os fins deste trabalho, limita-se aos aspectos que dizem respeito ao referido envolvimento dos coletivos com o seu ativismo político. Como a teologia é declarada pelos grupos e líderes em questão como crucial, é importante dedicar um espaço para a apresentação mais sistemática de suas principais ideias. O foco do trabalho estará nos discursos dos agentes religiosos que estão sendo acompanhados e a teologia que eles utilizam só será importante na medida em que lançar luz

para a compreensão mais abrangente de suas ações e argumentos. Iremos apresentar no primeiro momento a Teologia da Missão Integral e posteriormente a Teologia da Libertação.

2.1.1 A Teologia da Missão Integral

Regina Sanches (2008) afirma que a Teologia da Missão Integral (TMI) é uma das duas variantes da Teologia Latino Americana, que possui uma matriz protestante e evangélica e uma matriz católica. A matriz católica é a Teologia da Libertação adotada também por setores ecumênicos do protestantismo. Para essa estudiosa, tanto a Teologia da Missão Integral (TMI) quanto a Teologia da Libertação estariam preocupadas em desenvolver um pensamento teológico que se relacionasse com o contexto específico no qual estão inseridas. Para isso, ambas procuram levar a sério as peculiaridades históricas e sociais do continente Latino-Americano. Desse esforço, surge no movimento evangélico uma teologia que se propõe a dialogar com a sociedade em seu entorno. As demandas sociais e históricas, o diagnóstico da cultura e a resposta teológica aos desafios tal como são concebidos por lideranças da Teologia da Missão Integral (TMI) faz surgir uma maneira própria de pensar o papel do cristão e da igreja na sociedade. O modelo geral e os princípios que fundamentam a Teologia da Missão Integral (TMI), bem como alguns aspectos históricos de seu desenvolvimento serão apresentados a seguir.

A Teologia da Missão Integral (TMI) nasce no interior da tradição dos movimentos de evangelização mundial surgidos no meio protestante no século XIX, mas que se estenderam ao longo de todo o século XX. Em diversos congressos organizados ao longo do século passado, lideranças protestantes discutiram compromissos que a igreja deveria assumir frente a uma sociedade em constante transformação e propuseram estratégias para que a evangelização se tornasse mais eficaz. Nesses eventos, pastores, teólogos e líderes evangélicos latino-americanos entenderam que as peculiaridades de seu continente não eram suficientemente consideradas ou tratadas pelas reflexões teológicas realizadas por estadunidenses e europeus. A ausência de preocupação com aspectos sociais e uma forte ênfase na conversão individual e na “salvação das almas” passaram a ser questionadas pelos teólogos latino-americanos. Essa ênfase na dimensão moral e individual não parecia ser a melhor maneira de vivenciar a fé cristã em um ambiente marcado por pobreza, desigualdade social e violência. Desse sentimento, surge um

esforço de produzir uma reflexão teológica que fosse ao mesmo tempo latino-americana e evangélica, ou seja, uma forma de pensar a fé evangélica que, segundo os seus adeptos, estivesse adaptada às demandas e necessidades da América Latina sem que com isso se perdesse a identidade religiosa.

A contextualização e a independência são elementos centrais na constituição dessa teologia. Os pioneiros da Teologia da Missão Integral (TMI) entendiam ser de crucial importância um descolamento das agendas propostas pelas associações evangélicas internacionais dos EUA e da Europa, incapazes de produzir um material teológico que suprisse as necessidades do povo latino-americano. Para que esse problema fosse superado era necessário, na visão de certos representantes do movimento evangélico latino americano, que fossem desenvolvidos fóruns de debate próprios e autônomos. Era necessário se desvincular tanto do apoio financeiro das instituições internacionais paraeclesiais, que financiavam missionários e encontros – e por conta disso interferiam nas agendas de debate e na escolha dos preletores -, quanto do modelo eclesial pautado na cultura evangélica importada do norte. A crítica dos teólogos da missão integral acusa as agências missionárias internacionais de confundir evangelho com o “American Way of Life”, ou seja, de maneira equivocada acreditavam que ser evangélico implicava em adotar práticas culturais e modelos das igrejas do norte.

Apenas com a independência da produção teológica, da cultura e dos recursos estadunidenses seria possível pensar uma teologia adaptada ao contexto latino-americano. Sendo assim, a teologia latino-americana precisava desenvolver um pensamento voltado para as necessidades reais das pessoas que habitam o continente. Não faz sentido evangelizar e salvar almas sem que se considere aspectos do contexto social no qual essas ações são realizadas. Orlando Costa, natural de Porto Rico, um dos pioneiros e mais célebres representantes da Teologia da Missão Integral sustenta que:

“Em primeiro lugar, evangelização é um testemunho que acontece em contexto histórico e social determinado. É parte de um espaço vivo com suas características culturais, geográficas, econômicas, sociais e políticas, e acontece em um momento temporal, seja este uma geração ou uma época. [...]

A evangelização, portanto envolve seres humanos situados social e historicamente. Não tem nada a ver com pessoas abstratas, com mulheres e homens que existem apenas em esquemas teóricos”. (COSTA, 2014, p. 55).

A ênfase de Orlando Costa em situar social e historicamente os sujeitos que serão evangelizados também é ressaltada por René Padilla, outro pioneiro e importante articulador da Teologia da Missão Integral:

“Contextualizar o evangelho é traduzi-lo de tal maneira que o senhorio de Jesus Cristo não seja um princípio abstrato ou uma mera doutrina, mas o fator determinante da vida em todas suas dimensões, o critério fundamental em relação ao qual sejam julgados os valores culturais que estão no próprio cerne do homem. Sem esta contextualização, o evangelho será uma mensagem tangencial e até irrelevante”. (PADILLA, 2014, p. 126)

As formulações doutrinárias europeias e estadunidenses, juntamente com seus tratados teológicos, seriam reflexões abstratas sobre a fé na visão dos teólogos da missão integral. Em uma sociedade marcada por desafios sociais tão profundos, não seria possível pensar a fé evangélica e a missão da igreja e do cristão abstratamente, sem levar em conta o contexto social. Sendo assim, a TMI vai sustentar que a teologia deve partir da experiência de sujeitos concretos e de suas dimensões histórica e social. Só assim, pastores e evangelistas poderão atender as necessidades reais das pessoas e oferecer uma mensagem religiosa que realmente lhes faça sentido.

Desse esforço de contextualização da mensagem cristã surge a ênfase no compromisso social do evangelho. As revisões feitas pelos teólogos latino-americanos às agendas dos congressos evangelísticos das décadas de 1950 e de 1960 organizados por grupos estadunidenses criticavam a apatia perante as questões sociais relevantes. Billy Graham, por exemplo, umas das lideranças evangélicas mais proeminente nos EUA e sua Billy Graham Evangelistic Association exemplificam essa passividade. Mesmo estando no contexto da luta por direitos civis nos EUA, nada era dito sobre as questões raciais e sociais durante as suas cruzadas evangelísticas. Na visão dessa associação e de seu líder, os assuntos eternos são mais importantes do que os mundanos de forma que é necessário salvar a maior quantidade de almas possível através da pregação do evangelho. Oposta a esse tipo de pensamento, a TMI dá destaque em suas reflexões para os temas sociais e busca refletir sobre o papel do cristão e da igreja diante dos desafios históricos de seu contexto.

Sendo assim, a TMI sustenta em sua produção que o cristianismo autêntico e comprometido com aquilo que a Bíblia ensina deve se envolver com as questões sociais. O debate a respeito da responsabilidade social da igreja foi bastante intenso no século XX e gerou

muitas polêmicas. Tradicionalmente, era o protestantismo liberal¹⁷ que mais se envolvia com questões sociais inclusive lançando mão de teorias marxistas ou de outros teóricos não evangélicos em suas formulações teológicas. No lado oposto, o fundamentalismo rejeitava contato com a cultura e sustentava que a salvação das almas e não o envolvimento com questões sociais era o verdadeiro fundamento da vida cristã. A TMI acredita estar em um caminho do meio entre essas duas posições. Para seus intérpretes é necessário se envolver com questões sociais sem que se perca de vista a identidade evangélica e sua ênfase em santificação, oração e leitura pessoal da Bíblia.

A respeito do tema da responsabilidade social da igreja, o Congresso Internacional de Evangelização Mundial ocorrido em Lausanne (Suíça) em 1974 se constitui como um marco. Este congresso é frequentemente apontado como o mais importante encontro evangélico que ocorreu no século XX¹⁸. Contou com a presença de quase 3 mil pessoas entre líderes, pastores, evangelistas, missionários, professores, teólogos e observadores advindos de 150 países. Nesse encontro foi redigido um documento chamado “Pacto de Lausanne” que significou um novo compromisso das igrejas evangélicas com a evangelização do mundo associada a uma profunda responsabilidade social. Alguns analistas sustentam que esse documento teve para a igreja evangélica uma importância semelhante à Confissão de Fé de Westminster no século XVII¹⁹. A participação dos teólogos da missão integral foi notória. Samuel Escobar, pastor peruano e um dos pioneiros da Teologia da Missão Integral (TMI) participou do encontro de Lausanne e o *paper* que ele apresentou teve mais de 1000 respostas e comentários. Foi o trabalho que mais recebeu reações dos participantes. (SWARTZ, 2012, p. 124). David Swartz descreveu alguns aspectos da crítica que Escobar fez em sua preleção feita no Congresso aos evangélicos dos EUA:

“North American evangelicals failed to understand the multidimensional aspect of the gospel. Yes, Jesus saved souls, but he also cared about bodies and social structures. Escobar, urging, ‘discipleship’ in the daily social, economic, and political aspect of life’, told Lausanne delegates to work toward social justice ‘as sign of the kingdom and anticipation of the new action’. These Latin American statements reinforced a growing assertion from the North evangelical left: that Christians should integrate their faith with issues of social justice”. (SWARTZ, 2012, p. 123).

¹⁷ Embora não haja consenso sobre o que seja o protestantismo liberal, podemos considerá-lo uma vertente que, por assumir eixos de análise externos à Bíblia – filosofia, psicologia, antropologia, sociologia - para aplicar em sua interpretação, relativizaram a autoridade do texto considerado sagrado ou viram seu caráter de autoridade com um olhar diferenciado. Por se tratar de um conceito fluido, é comum certa vertente teológica protestante acusar a sua rival de ser liberal e raras as vertentes que de fato assumem para si a identidade de liberal.

¹⁸ Ricardo Gondim, 2009.

¹⁹ René Padilla, 2011, P. 28-29.

O Congresso de Lausanne proporcionou um diálogo direto entre teólogos do “terceiro mundo” e as lideranças europeias e estadunidense. Depois de muitos debates, consultas, reações a *papers* e respostas dos preletores, o Pacto de Lausanne procurou afirmar que a evangelização e a responsabilidade social são faces inseparáveis da missão da igreja e do cristão. O compromisso firmado em Lausanne foi visto por René Padilla da seguinte forma:

Se algo ficou claro em Lausanne I é que tanto a ação social como a evangelização são *aspectos essenciais* da missão da igreja; que a proclamação do evangelho é inseparável da manifestação concreta do amor de Deus. O reconhecimento de que os cristãos devem ‘partilhar o seu interesse pela justiça e pela conciliação em toda a sociedade humana, e pela libertação dos homens de todo o tipo de opressão, de que ‘a evangelização e o envolvimento sociopolítico são ambos parte do nosso dever cristão e de que ‘a mensagem da salvação implica também uma mensagem de juízo sobre toda forma de alienação, de opressão e de discriminação’”. (PADILLA, 2009, p. 37)

Em decorrência da importância de Lausanne I²⁰, A TMI e seus expoentes se referem em vários dos seus escritos a esse evento para ressaltar um dos aspectos principais de sua ênfase teológica: a responsabilidade social não se separa da pregação do evangelho. É desse aspecto que deriva a noção de que a missão da igreja é “integral”. Focar na salvação das almas, orações, meditações pessoais da Bíblia implica enfatizar apenas um aspecto daquilo que a igreja deve fazer. Se envolver apenas com questões sociais, militância política e movimentos sociais implica ignorar aspectos da identidade evangélica que o cristão não pode deixar de lado. Nas palavras de René Padilla:

“Sem a proclamação de Jesus como Senhor, não há evangelho integral e, sem este, tampouco pode haver missão integral. Aqui, firma-se o problema com versões de mensagem cristã que restringem a ação de Jesus Cristo ao âmbito da religião privada – ‘o espiritual’ – e excluem toda referência a sua soberania sobre outros âmbitos da vida humana. Se Jesus Cristo é o Senhor de todo o universo, a quem foi dada autoridade no céu e na terra, sua soberania se estende tanto ao âmbito econômico como ao político, tanto ao âmbito social como ao cultural, tanto ao âmbito estético como ao ecológico, tanto ao âmbito pessoal como ao comunitário. Nada nem ninguém fica excluído de seu senhorio”. (PADILLA & COUTO, 2011, p. 47).

E também:

“O chamado do evangelho é um chamado para a transformação integral que reflita o propósito de Deus de redimir a vida humana em todas as suas dimensões. A missão

²⁰ Como foram realizados outros encontros, o evento de 1974 em Lausanne na Suíça ficou conhecido como Lausanne I. Lausanne II ocorreu em 1989 em Manila nas Filipinas e Lausanne III ocorreu em 2010 na Cidade do Cabo na África do Sul.

integral só é possível quando há discípulos que têm a visão de fazer com que a levedura dos valores do reino de Deus levede todas as esferas da sociedade”. (*ibid*, p. 52)

Deste modo, verifica-se que a TMI ao se dizer integral pretende se envolver com todas as esferas da sociedade, entendendo que os sujeitos a serem evangelizados estão sempre situados em um contexto social mais amplo que precisa ser levado em conta. As teologias que ignoram esse aspecto primordial da fé e enfatizam apenas a salvação individual das almas estão desconectadas da realidade e, conseqüentemente, falhando em cumprir integralmente sua tarefa.

Para ser integral, portanto, é crucial o envolvimento da igreja e dos cristãos com a transformação do mundo. O mundo, na visão dos teólogos da missão integral, é assolado por problemas sociais de vários tipos, tais como: desigualdade social, violência urbana, machismo, racismo, exploração, crises ambientais, dentre outros; e faz parte da missão da igreja se envolver com essas questões para transformar a sociedade a partir de seus valores. Padilla, por exemplo, sustenta que os cristãos devem se organizar “para um ação positiva em prol da transformação ou como equipes, células ou comandos, na promoção ativa de tudo o que seja justo”. Nas palavras de Ricardo Gondin, outro importante adepto da TMI:

“A Missão Integral na América Latina surgiu entre os protestantes com a proposta de apresentar exatamente o que o título indica: o cumprimento da missão da igreja de uma maneira holística. Produzir uma ação missionária que promova transformação espiritual e social na sua comunidade”. (GONDIN, 2009, p. 55)

Os princípios que serão enfatizados no processo de transformação do mundo e a noção de justiça mobilizada pelos teólogos e líderes que trabalham a partir do paradigma da TMI são fundamentados em interpretações teológicas específicas. Não são os movimentos sociais, os partidos políticos, as ONGs e “ideologias seculares” que promoverão a transformação necessária. Apenas a igreja e seu compromisso com o evangelho de Jesus Cristo, de acordo com a TMI, poderá de forma integral e completa interpretar a situação humana em seu aspecto espiritual, cultural e social e oferecer soluções eficazes. Para Pedro Arana, um pastor presbiteriano nascido no Peru e importante articulador da TMI no continente:

“É de suma importância que nós, cristãos, estejamos sempre conscientes que os sucessos e os infortúnios que, como seres humanos, fazemos em nossa construção cultural e histórica estão marcados por nosso pecado e ocorrem numa situação teológica. Deste modo, a chave para a vida humana é teológica” (ARANA, , p. 144)

Uma vez que “a chave para a vida humana é teológica”, enfatizaremos, nas próximas páginas, dois aspectos centrais da TMI: sua ênfase no profetismo bíblico e sua ênfase na noção de Reino de Deus. A chamada Teologia da Libertação, vertente católica da teologia latino-americana, enfatizou em suas produções as histórias de libertação presentes, por exemplo, no êxodo da nação de Israel. De uma maneira simplificada, podemos dizer que para os teólogos da libertação, assim como Deus promoveu no passado uma libertação do povo do jugo da opressão perpetrada por Faraó, Deus promoverá a libertação da opressão sobre o povo de Deus nos dias atuais. A igreja, portanto, deve ser um agente de libertação lutando contra opressões existentes em diversos contextos sociais onde está inserida. No caso da Teologia da Missão Integral (TMI), embora as narrativas do êxodo também sejam mobilizadas, existe uma ênfase muito maior no chamado profetismo bíblico.

Dos profetas do chamado Antigo Testamento, os teólogos da missão integral destacam suas ousadas denúncias contra o regime estabelecido na nação de Israel que, na época, oprimia o seu próprio povo perpetrando injustiças contra os escolhidos de Deus. Profetas como Amós, Miquéias, Jeremias, Elias ou Isaías, teriam, de acordo com os teólogos da missão integral, promovido clamores a Deus por justiça e paz contra a situação de opressão vivenciada na época. Os reis e os poderosos de Israel teriam se desvirtuado dos caminhos de Deus e os profetas eram os denunciadores das atrocidades cometidas contra o povo. Essa função profética de denúncia deveria ser atualizada nos dias de hoje. Para a TMI, o mundo é marcado por desigualdades promovidas tanto por pessoas corrompidas que são agentes dessas mazelas quanto por estruturas sociais e econômicas das quais decorrem injustiças contra os pobres, os marginalizados e os oprimidos. Nesse cenário, de acordo com Pedro Arana:

“A igreja deve cumprir sua função profética, convertendo-se na consciência moral e espiritual das nações e seus governos. A igreja deve interpretar, com a palavra de Deus, a sua situação, seus governos, os governos estrangeiros que atuam sobre outras nações, direta ou indiretamente, como a todos seus cidadãos. [...]

Em sua função profética, a igreja deve ser defensora da vida e dos direitos de todos os seres humanos, especialmente dos pobres, dos desvalidos, dos marginalizados, dos excluídos da sociedade. Nesse sentido, deve instar com os governos que invistam em programas de compensação social, colocando forte ênfase na capacidade da *solidariedade local* – tanto eclesial, como na sociedade civil – para ajudar os pobres”. [...] a igreja deve cultivar uma relação com os pobres que os mobilize a realizar ações adequadas à transformação de sua situação. Os governos devem sentir-se pressionados pela igreja e pelos cristãos a não se evadir de sua responsabilidade de procurar e manter uma ordem econômica mais justa em suas respectivas sociedades. A função profética da igreja deve anunciar uma nova ordem mais justa, mais solidária, mais humana”. (ARANA, p. 154-155)

Para esta teologia, faz parte da missão integral da igreja cumprir sua função profética e denunciar situações de opressão seja lá onde se manifestarem. Veremos nos capítulos adiante como alguns grupos evangélicos vinculados à TMI dizem ter atualizado esse princípio em lutas políticas e sociais concretas. A partir da chave teológica do profetismo bíblico, a TMI promove um discurso que conclama os evangélicos a fazerem aquilo que os profetas antes de Cristo fizeram: ao lado dos pobres e marginalizados denunciaram injustiças sociais e enfatizaram a necessidade de uma transformação que pusesse fim a situação de exploração vivenciada.

A segunda ênfase teológica que serve de chave para o engajamento cultural dos adeptos da TMI é sua interpretação acerca da noção de Reino de Deus. Existem no chamado Novo Testamento algumas passagens em que Jesus fala sobre a chegada do Reino de Deus e anuncia sua proximidade. Na teologia de corte fundamentalista que ganhou espaço entre os evangélicos brasileiros, o Reino de Deus era entendido como um reino celestial diferente do mundo no qual vivemos. O Reino de Deus seria instaurado quando Jesus, em uma intervenção final de Deus, voltasse em um dia e hora inesperado para acabar com a história e levar os crentes para o céu. Os cristãos passariam a viver em um novo contexto, o Reino de Deus, onde o pecado, a maldade e a idolatria não teriam mais lugar e só os que foram salvos por Jesus poderiam experimentar. Esse novo período de paz, harmonia e comunhão plena com Deus seria o horizonte de expectativa de todos os cristãos. Assim, a missão da igreja e do crente, e toda sua relação com a sociedade e com a cultura, estaria vinculada a essa concepção teológica. Se Jesus vai um dia acabar com a história e inaugurar um período radicalmente novo, o mundo no qual vivemos é pouco importante. A ciência, a arte, o dinheiro, o conhecimento, a fama e também as desigualdades sociais, a injustiça, a política e a pobreza vão terminar com uma intervenção divina repentina. Logo, não há sentido em gastar a vida envolvido com esses assuntos. Importa mais dedicar a vida para salvar almas para Jesus e esperar que o Reino de Deus chegue logo.

A Teologia da Missão Integral (TMI) se opõe radicalmente ao tipo de pensamento acima apresentado. Para seus intérpretes, o Reino de Deus é uma realidade que já se iniciou com a encarnação de Deus em Jesus de Nazaré, que veio para apresentar um novo modo de vida que deve ser buscado pelos cristãos. Esse modo de vida é marcado pelos valores da paz, justiça, amor, esperança, fé, harmonia, igualdade, liberdade e misericórdia pautando as relações humanas e a relação com Deus. Mesmo que só seja possível alcançar a plenitude desses valores quando Jesus de fato voltar, para a TMI os crentes e a igreja devem antecipar o Reino de Deus

experimentando uma vida que reflita esses valores. De acordo com a Teóloga Regina Sanches para a TMI:

“No Reino de Deus há justiça e liberdade diante Dele (Deus). A Igreja como comunidade do Reino é, portanto, comunidade humana de justiça e de liberdade. A vida da Igreja no mundo é vida em missão em torno da Palavra e em função do Reino de Deus. [...]”

“O Reino de Deus se refere ao amplo e justo governo de Deus sobre toda a criação e, de forma restrita, refere-se à organização de vida e de mundo que se realiza diante Dele e em correspondência à sua vontade, que é sempre boa e perfeita para toda a criação”. (SANCHES, 2009, p. 141-142).

A interpretação do Reino de Deus realizada pela TMI é o que sustenta, de acordo com alguns agentes estudados, o seu envolvimento com a sociedade. Se o Reino de Deus enfatiza os valores anteriormente mencionados, cabe à igreja e aos cristãos buscarem a efetivação deles na vida de pessoas pobres, em situação de vulnerabilidade e opressão. Essa visão do Reino de Deus, irá refutar, de acordo com os teólogos da missão integral, possíveis dicotomias entre evangelização e responsabilidade social. Nas palavras de René Padilla:

“Sustento que, com efeito, esta é a ênfase central do Novo Testamento: que na pessoa e obra de Jesus Cristo o reino de Deus se fez uma realidade presente e oferece a base para a missão da igreja. Nos tempos de Cristo, a igreja olha para o que já cumpriu por meio da primeira vinda de Jesus no passado, e olha também para o cumprimento pleno do propósito redentor de Deus na segunda vinda de Jesus no futuro. À luz do reino de Deus, portanto, a evangelização e a responsabilidade social estão unidas inextricavelmente”. (PADILLA, 2014, p. 24)

E também:

“Assim, pois, não há lugar para a dicotomia entre evangelização e responsabilidade social. Por um lado, evangeliza-se com consciência social porque se proclama a mensagem do reino de Deus que afeta todos os aspectos da vida humana em nível pessoal e social, e se convida os evangelizados a colaborarem com os outros cristãos na transformação de toda a criação segundo o propósito de Deus”. (*ibid*, p. 34)

Na TMI, há, portanto, uma forte ênfase nas implicações sociais que devem guiar a vida dos discípulos de Jesus. Ser discípulo de Jesus significa seguir a vida que ele propôs lutando pelas pautas que ele lutou e defendendo as agendas que ele defendeu. Nesta interpretação Jesus esteve do lado dos pobres, marginalizados e oprimidos e proclamou o Reino de Deus que colocaria fim a esta situação desfavorável. É chamado da igreja viver refletindo essas ideias em todas as áreas da sociedade. Isso irá afetar a maneira como a igreja vai definir sua atuação na sociedade e o que ela vai priorizar. No plano discursivo, a TMI enfatiza a transformação social que deverá ser conduzida a partir dos valores do Reino de Deus:

“Quando, pela fé, essa verdade opera ativamente em nossa vida, transforma-nos na semelhança de Cristo, de maneira que adquirimos um conduta pessoal e social que segue normas novas que pertencem ao reino de Deus. Portanto, a vida cristã não se constitui apenas de informação nova que se acumula em nossa memória, mas de imperativo que nos leva a viver de outra maneira”. (ESCOBAR, 2011, p. 103)

E:

“Já que o reino foi inaugurado por Jesus Cristo, não é possível entender corretamente a missão da igreja independentemente da presença do reino. A missão da igreja é uma extensão da missão de Jesus. É a manifestação, ainda que não completa, do reino de Deus tanto por meio da proclamação como por meio da ação e do serviço social”. (PADILLA, 2014, p. 216)

Ação social e transformação da situação concreta das pessoas passam a ser vistas como papel da igreja dentro desta interpretação. A TMI serve de matriz teológica para várias iniciativas evangélicas que buscam se manter fiéis à identidade de sua fé sem deixar de lado aspectos da responsabilidade social. Como pudemos verificar em palestras, textos, livros, e entrevistas, diversos pastores e lideranças disseram que seu engajamento em áreas como assistência social, política, defesa do direito de moradia, educação, envolvimento com crianças em situação de vulnerabilidade, foi inspirado pela TMI. Os princípios e valores que orientam as ações desses líderes advém, de acordo com eles, da leitura que fazem das histórias dos profetas do Antigo Testamento e das narrativas a respeito da vida de Jesus contida nos evangelhos. Flávio Conrado explica que apesar desse amplo envolvimento em questões sociais e políticas a Teologia da Missão Integral apresenta contornos conservadores quando comparados ao ecumenismo ou à vertentes da Teologia da Libertação que será apresentada a seguir:

“Com efeito, a Teologia da Missão Integral procurou se desenvolver criando um espaço de formação de idéias e práticas eclesiais equidistantes tanto do chamado “fundamentalismo” quanto da Teologia da Libertação e outras teologias mais à esquerda. Seu pensamento teológico se coloca ao lado do conservadorismo teológico nas suas ênfases na conversão, no ativismo missionário, na autoridade das Escrituras. Quanto à prática eclesial, ela enfatiza a coexistência da evangelização e da responsabilidade social e política como tarefas relacionadas à missão da igreja”. (CONRADO, 2006, p. 70)

Para muitos adeptos da TMI esse conservadorismo teológico com características evangélicas é o que permite o diálogo aprofundado com setores da igreja evangélica ainda mais conservadores. A Teologia da Libertação e as teologias dela decorrentes tendem a ser mais radicais tanto do ponto de vista político quanto teológico. Iremos apresentar abaixo as características principais da Teologia da Libertação por ser ela bastante mobilizada pelos grupos e lideranças estudados como a base de seu engajamento social e político.

2.1.2 A Teologia da Libertação

A Teologia da Libertação possui diversos autores e vertentes e seus debates teológicos, epistemológicos e hermenêuticos são extremamente variados. Não é nossa intenção promover uma reconstrução de todas essas discussões ou ser minimalista a respeito de seu surgimento e desenvolvimento que é alvo de controvérsia. O que importa nesta seção é apresentar alguns princípios gerais que orientam uma forma de se pensar a teologia e a fé cristã que serviu de base para que cristãos se engajassem na sociedade a favor dos direitos humanos, políticos e sociais, em prol da justiça e da democracia e que reconhecesse no ser humano – como uma criatura de Deus – uma dignidade a ser preservada. Para os pioneiros da Teologia da Libertação (TdL), a função da teologia é discursar sobre Deus através da fé buscando entender quem ele é e o que representa para o ser humano. Nessa perspectiva, o discurso teológico deve estar vinculado à situação histórica concreta e à condição social, econômica, cultural e política das pessoas. Em se tratando de América Latina, onde se deu o desenvolvimento da Teologia da Libertação (TdL), a função da teologia da libertação é entendida como sendo uma maneira de “dar impulsos ‘em favor da justiça social, dos direitos humanos e da solidariedade com os mais pobres’” (GUTIÉRREZ; MÜLLER, 2014, p. 28).

É possível entender a Teologia da Libertação (TdL) como um despontar, por volta da década de 1960, de uma nova maneira de compreender a fé e o papel da religião na sociedade no contexto latino-americano. Michel Lowy (2000), ao analisar a Teologia da Libertação (TdL) percebeu que mais do que uma forma de pensar, existe um amplo movimento de atuação cristã em torno dessa categoria de forma que é possível considerá-la como um movimento mais amplo, o Cristianismo da Libertação:

“Esse fenômeno, também chamado de ‘teologia da libertação’, é muito mais profundo e amplo que uma mera corrente teológica: na verdade, ele é um vasto movimento social – que propomos chamar de ‘Cristianismo da Libertação’ – com consequências políticas de grande alcance” (LOWY, 2000, p. 8).

O Cristianismo da Libertação, como aponta Lowy, tem como um dos seus objetivos se valer de categorias religiosas para um engajamento na realidade social e econômica em prol de transformações estruturais e da efetivação da justiça e igualdade social. Embora existam outros movimentos dentro do cristianismo que podem ser entendidos como herança conceitual e

teórica da Teologia da Libertação (TdL), como o socialismo cristão e a tradição católica francesa anticapitalista desde o século XIX, o Cristianismo da Libertação da segunda metade do século XX, que teve como palco o continente latino-americano possui, características muito próprias e dimensões particulares. Parte dessas características, como veremos, está diretamente relacionada às conjunturas locais do continente: pobreza extrema, violência institucionalizada, capitalismo dependente, religiosidade popular, analfabetismo e à ideia de que a fé cristã deveria, de alguma maneira, oferecer respostas a esse conjunto de desafios através de um engajamento religioso-social.

Esse amplo movimento social ao qual Lowy chama de Cristianismo da libertação, surgiu antes da Teologia da Libertação propriamente dita. Ou seja, antes do conjunto de escritos teológicos e reflexivos que buscassem sistematizar as ideias principais de um cristianismo engajado socialmente e propor alterações na forma de atuação da igreja católica no continente, amplos setores da igreja como padres, militantes leigos, bispos e ordens, já se organizavam em torno da Ação Católica, das pastorais católicas de base popular, da Juventude Operária Cristã e da Juventude Universitária Cristã e das Comunidades de Base. Nesse sentido, Lowy entende que o cristianismo da libertação, assim como outros movimentos sociais, é capaz de articular pessoas e redes de atores em torno de objetivos comuns embora não haja um órgão organizado e bem integrado capaz de coordenar a atuação de todos os grupos e associações que se reúnem em torno de tais categorias. Essa definição será importante para analisarmos o objeto de estudo de nosso trabalho uma vez que também é possível perceber a ausência de uma coordenação central das atividades de grupos evangélicos progressistas muito embora haja certa homogeneidade no que tange ao entendimento da missão da igreja e do cristão na sociedade.

O discurso teológico e social do cristianismo da libertação que melhor traduz o objetivo comum aos agentes ligados a esse movimento se expressa na ideia de que “Deus fez uma opção preferencial pelos pobres” (LOWY, 2000, p.59). Essa fórmula que foi desenvolvida na famosa Conferência dos Bispos Latino-Americanos de Puebla (1979) serve como mote para o envolvimento social e para a produção teológica de padres e bispos que encontram no texto sagrados comprovação de que “Deus está do lado do povo que sofre” e “Deus protege os excluídos e exalta os humildes”. A forma como esse princípio é interpretado pelas lideranças e militantes leigos vinculados ao cristianismo da libertação é a de que a dignidade humana deve ser universalizada. Em se tratando de continente latino-americano, existiriam estruturas sociais e políticas que servem de obstáculo para a concretização de uma série direitos básicos:

segurança, educação, vida, trabalho digno, liberdade, igualdade, acesso a justiça, entre outros. Sendo assim, a libertação da qual falam os teólogos do cristianismo da libertação não é apenas transcendental relacionada à alma em um futuro escatológico que terá início com a volta de Jesus. Haveria uma dimensão histórica da salvação que de alguma maneira anteciparia a salvação final e a implementação concreta do Reino de Deus.

A respeito das origens da Teologia da Libertação, Lowy argumenta que seu surgimento decorre de “uma combinação ou convergência de mudanças internas e externas à Igreja que ocorreram na década de 50” (LOWY, 2000, p. 69). Entre as mudanças internas na igreja católica o autor destaca o Concílio Vaticano II ocorrido entre 1962 e 1965 e que foi responsável pelo *aggiornamento* da Igreja Católica, ou seja, de sua abertura e atualização para a modernidade. Dentro deste contexto de renovação que se propagou entre católicos do mundo inteiro, a Conferência Episcopal Latino Americana em Medellín (1969) foi importante por ter sido o palco da tomada de diversas resoluções que “denunciavam as estruturas existentes, acusando-as de terem como base a injustiça, a violação dos direitos fundamentais da população e ‘a violência institucionalizada’” e firmavam compromissos da parte da Igreja “com a aspiração do povo à ‘libertação de toda a servidão’” (*ibid*, p 76). Além disso, a já mencionada Conferência de Puebla em 1979 foi relevante por ter assumido a luta por “uma sociedade mais justa, fraterna e igualitária” além de ter potencializado o trabalho das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), grupos comunitários que se reuniam para discutir assuntos religiosos e seus impactos para a vida social e política (SOFIATI, 2012, p. 63).

Além das mudanças internas pelas quais passou a igreja através de Conferências e Concílios, outras causas estiveram por trás do desenvolvimento da Teologia da Libertação. Mesmo antes da década de 1950 é possível verificar o despertar de uma igreja voltada para um compromisso com os pobres em suas pautas sociais. Movimentos como a Ação Católica e o Movimento de Natal que articulou trabalhadores do campo em torno da busca por direitos e melhores condições de vida são alguns exemplos tratados pela literatura (CAMARGO 1973; LÖWY 2000). Por isso, é possível entender que o desenvolvimento da Teologia da Libertação e sua forte penetração social na América Latina decorre de fatores não ligados à Igreja Católica e suas transformações, também de outros fatores como o início do processo de industrialização do continente que aumentou a dependência com relação a hegemonia do capital internacional, o crescimento urbano, o agravamento de desafios sociais e a experiência a Revolução Cubana que teria sido o símbolo do acirramento das lutas sociais (LOWY, 2000, 70).

A partir da década de 1970 teólogos progressistas do continente sistematizaram as reflexões oriundas desse catolicismo aberto para as causas sociais e, insatisfeitos com certos rumos da igreja católica mais conservadora, desenvolveram a Teologia da Libertação propriamente dita. Gustavo Gutiérrez²¹ é um dos expoentes mais conhecidos dentre os teólogos da libertação e seu livro de 1971 “A Teologia da Libertação: Perspectivas” serve como uma das principais referências sobre o assunto por contém algumas das ênfases prioritárias dessa teologia. Uma das questões iniciais tratadas pelo autor é a de que não se deve separar “processo histórico libertador e discurso sobre Deus” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 12). Para Gutiérrez a Teologia da Libertação (TdL) expressa uma nova consciência cristã e uma nova etapa da fé no continente latino-americano e que visa romper com certo dualismo entre esfera espiritual e temporal da fé. A história humana deve ser vista e entendida aos olhos da fé através do processo libertador perpetrado por Deus em seu projeto de redenção no qual será inaugurado o Reino de Deus com impactos muito concreto para a realidade das pessoas.

Nesse processo de conjugar espiritualidade com ética social e econômica a igreja deve reconhecer o acontecimento histórico que é “a irrupção dos pobres” e a necessidade se fazer compromissos sólidos e concretos com suas lutas (*ibid*, p. 15). Para Gutiérrez:

“[...] a pobreza significa morte. Carência de teto e de alimento, impossibilidade de atender devidamente a necessidade de saúde e educação, exploração do trabalho, desemprego permanente, desrespeito à dignidade humana e injustas limitações à liberdade pessoal nos campos de expressão, do político e do religioso, sofrimento diário”. (*ibid*, p. 17).

É a partir do horizonte histórico da realidade da pobreza e seus impactos nocivos para a concretização da dignidade humana que deve se dar o trabalho teológico. As leituras da Bíblia são realizadas através da ideia central de que Deus fez uma opção pelos pobres e que as escrituras “desde o relato de Caim e Abel, está marcado pelo amor de predileção de Deus pelos fracos e maltratados da história humana” (*ibid*, p. 25). A narrativa do Êxodo é de real importância para os teólogos da libertação por se tratar de um exemplo no qual Deus interviu na história humana e rompeu com “uma situação de espoliação e de miséria” e deu início a “construção de uma sociedade justa e fraterna” ao tirar seu povo do Egito que estava sob o domínio do Faraó e conduzi-lo à terra prometida (*ibid*, p. 209). Os escritos do Novo Testamento,

²¹ Gustavo Gutiérrez nasceu em 1928 em Lima Peru, foi militante católico antes ir para o seminário e ser ordenado sacerdote. Foi professor de teologia e ciências sociais em várias universidades, inclusive nos EUA onde mora atualmente com 90 anos de idade.

de acordo com Gutiérrez, também enfatizam o mesmo tipo de ação libertadora evidenciando que a luta por direitos e a salvação efetivada na história faz parte do projeto de Deus para a humanidade. Sendo assim, é papel da Tdl “retomar os grandes temas da vida cristã numa mudança de radical perspectiva e dentro da nova problemática levantada por esse compromisso. Isto é o que busca a chamada ‘teologia da libertação’” (*ibid*, p. 52).

Ainda na perspectiva de Gutiérrez, a forma de interpretação do texto bíblico deve abrir espaço para uma nova práxis do cristão e da igreja no mundo orientada por um conjunto de princípios e valores éticos e sociais. O amor é considerado como sendo o principal deles e serve de guia para a prática cristã que passa a ser entendida como um serviço ao outro. A Igreja é vista como uma instituição que através da pregação do Evangelho e da ministração dos sacramentos deve ser a manifestação visível desse amor e serviço. Para a Tdl, como foi dito, há uma nova ênfase na atuação do homem no mundo de forma que essa teologia exige que o fiel esteja “atento às transformações de seu devir histórico” e aberto “à totalidade da história humana” para que sua ação possa cumprir de forma mais plena o mandamento do amor e atender de forma mais complexa as necessidades dos indivíduos (*ibid*, p. 69). Para tal se faz necessário ficar atento aos processos estruturais nos quais os indivíduos estão inseridos entendendo que uma mudança em suas vidas concretas depende da mudança de suas condições econômicas e sociais.

Deste modo, Gutiérrez avança em sua discussão chamando a atenção para a necessidade de um processo revolucionário que transforme de maneira ampla as estruturas da sociedade ao invés de uma reforma que apenas maquiaria a situação real:

“[...] apenas uma quebra radical do presente estado de coisas, uma transformação profunda do sistema de propriedade, o acesso ao poder da classe explorada, uma revolução social que rompa com tal dependência podem permitir a passagem a uma sociedade diferente, a uma sociedade socialista. Ou, pelo menos, torna-la possível” (*ibid*, p. 82).

E também:

“Na América Latina o mundo em que a comunidade cristã deve viver e celebrar sua esperança escatológica é o da revolução social; sua tarefa se definirá diante dela. Sua fidelidade ao Evangelho não lhe deixa outra alternativa: a Igreja deve ser o sinal visível da presença do Senhor na aspiração pela liberdade e na luta por uma sociedade mais humana e justa. Só assim a Igreja tornará crível e eficaz a mensagem de amor de que é portadora” (*ibid*, p. 320).

Nesse sentido, para Gutiérrez a nova maneira de fazer teologia trazida pela TdL deveria se valer das ferramentas das ciências sociais nas análises estruturais da sociedade para que se

pudesse compreender melhor as causas e consequências de questões sociais e econômicas como desemprego, fome, desigualdade social, violência urbana, entre outras. Só com a devida caracterização do pobre como um agente social explorado e inserido em situações estruturais de opressão poderia levar a igreja a desenvolver um agenda igreja articulada com uma prática social revolucionária capaz de romper com a dependência (*ibid*, p. 82). Em suas palavras a TdL deve pleitear a “Libertação de tudo o que limita ou impede a homes e mulheres sua própria realização, de tudo o que trava seu acesso à liberdade ou o exercício dela” (*ibid*, 83), e para isso a leitura atenta de interpretes da sociedade serviria de base para identificar de forma mais plena a profundidade da opressão ao qual os seres humanos estão sujeitos. Gutiérrez cita autores como Hegel, Karl Marx, Gaston Bachelard, Paul Ricoeur, Martin Heidegger, Herbert Marcuse, Sigmund Freud, Antonio Gramsci, Max Weber Gramsci, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto e os toma como aliados na compreensão crítica das estruturas do mundo moderno.

Por fim, é importante destacar que no processo de libertação e na nova forma de ser igreja proposta por Gutiérrez, os pobres além de alvo prioritário das ações da igreja, deveriam ser os protagonistas da sua libertação:

“Finalmente, o processo de libertação requer a *participação ativa* dos oprimidos. Este é, sem dúvida, um dos mais importantes temas nos textos da Igreja latino-americana. A partir da verificação da aspiração, geralmente frustrada, das classes populares de participar das decisões que afetam a sociedade global, chega-se a compreender que cabe aos pobres o papel de protagonista de sua própria libertação: ‘É primeiro aos povos pobres e aos pobres dos povos que compete realizar sua própria promoção’. Rechaçando todo tipo de paternalismo, afirma-se que ‘a transformação social não é mera revolução para o povo, mas o próprio povo – principalmente os setores camponeses e operários, explorados e injustamente marginalizados – deve ser agentes de sua própria libertação” (p. 175-176).

Nesse entendimento, busca-se romper com certa lógica assistencial caritativa que, nesse entendimento, não é capaz de romper as estruturas sociais de opressão. Ao insistir que os pobres devam adquirir consciência e assumir as rédeas do seu próprio processo de libertação, a TdL entende que a igreja deve apoiar e prestar suporte para que as dinâmicas sociais que impedem a participação concreta dos pobres na sociedade sejam rompidas. Mais do que isso, uma vez que os que estão na base da pirâmide social precisam ser ativos e lutar por seus direitos, é necessário um trabalho de formação que efetive essa nova maneira de pensar na mente dos fiéis. Como iremos verificar em capítulos posteriores, o processo de conscientização e de formação de um “novo homem” católico marcado por uma ética social e política que fez parte da ação de líderes do catolicismo progressista também está presente no protestantismo progressista.

Outro teólogo pioneiro nos escritos sobre a Teologia da Libertação foi Leonardo Boff que em seu livro *Jesus Cristo Libertador: Ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo* discutiu aspectos fundamentais da “fé em Jesus Cristo Libertador” e da cristologia²² da Teologia da Libertação. Em sua visão a missão de Jesus exige que os que nele tem fé firmem certos compromissos e expressem uma religião com impactos nas diversas esferas da existência como por exemplo a social e econômica. Para Boff:

“A partir de um compromisso real (lugar social) se procura dar relevância a todas as dimensões libertadoras presentes no mistério de Jesus Cristo. Enfatiza-se a prática libertadora do Jesus histórico, pois como Filho encarnado proclamou uma determinada mensagem e se comportou de tal forma que tinha como efeito a produção de uma alvissareira atmosfera de liberdade para todo o povo. Estes conteúdos fundam o seguimento dos cristãos em contexto de dominação que deve ser superada por um processo de libertação”. (BOFF, 2012, p. 11).

Da mesma forma que Gutiérrez, Boff entende que a “prática libertadora” da fé cristã implica na transformação das estruturas da sociedade. Tais estruturas seriam marcadas por processos opressores e exploratórios que vão de encontro à vontade de Deus, à missão de Jesus e a dignidade da vida humana. Para que a igreja seja relevante é necessário que ela encare esse fato e assumam um “compromisso político e social em vista da ruptura com a situação opressora” (*ibid*). Para Boff, a libertação incide sobre a área social, econômica e política e em se tratando de América Latina, a cristologia deve refletir sobre as situações concretas de opressão presentes no continente para que a fé possua importância real na vida das pessoas.

A constatação da situação de opressão e das mazelas sociais que assolam o povo latino-americano – subnutrição, mortalidade infantil, enfermidade endêmica, baixas rendas, desemprego, falta de seguridade social, de higiene, hospitais, moradia (*ibid*, p. 15) – leva Leonardo Boff a discutir uma questão central para a Teologia da Libertação: a noção de pecado social. Para o autor a ampla presença dos problemas apontados acima expressam uma clara desobediência a Deus que tem como proposta uma outra forma de experiência humana na qual vigoram princípios como amor, solidariedade e alteridade que muito destoam da realidade da sociedade latino-americana. O pecado social do qual é exigida a conversão é também chamado de “situação de pecado” entendida como a efetivação de relações sociais que permitem o domínio dos poderosos e a manutenção do sistema exploratório. Deste modo, a categoria pecado não é vista apenas do ponto de vista religioso como a salvação da alma ou a desobediência individual perante certos preceitos morais estipulados por Deus em áreas como

²² Cristologia é a parte da teologia cristã que busca compreender a natureza da Jesus em seus mais diversos aspectos. Procura-se compreender a doutrina a respeito de sua pessoa, missão, natureza, seu modo de vida, etc.

sexualidade, busca por “prazeres mundanos” como álcool e vícios, mentira, ira dentre outros. Nas palavras de Clodóvis Boff, irmão de Leonardo Boff:

“Pecado social seria então um mal humano que adquire uma existência exterior à consciência dos indivíduos e impondo-se a ela. É exatamente a isso que aludimos quando falamos de ‘estrutura de pecado’. As estruturas não são coisas, mas um *modo de relação* entre coisas. [...]”

“Digamos, antes de mais nada, que independentemente de qualquer consciência, as estruturas injustas ou opressoras são *objetivamente* um mal. Por isso são ‘pecado’ num sentido material, estrutural. Essas *estruturas injustas são para a sociedade o eu é a concupiscência para o indivíduo*: elas levam e até arrastam ao mal. Por isso, podemos dizer delas o que dissemos da concupiscência: elas são ‘pecaminosas’”. (BOFF, 1978, p. 174).

Outro importante teólogo da libertação que discute o assunto do pecado estrutural é Jon Sobrino, teólogo espanhol, que demonstra em seu livro *Onde está Deus?* como o discurso religioso é utilizado para interpretar conjunturas sociais e políticas e como estas podem servir de base para a reflexão sobre a fé. Publicado em dezembro de 2001 o livro se propõe realizar uma reflexão teológica sobre eventos como um terremoto ocorrido em El Salvador no mesmo ano que matou centenas de pessoas e deixou milhares desabrigadas, o atentado terrorista de 11 de setembro nos EUA e a Guerra do Afeganistão iniciada um mês depois. Para Sobrino, esses eventos, e muitas outras “barbáries”, promovem questionamentos a respeito do ser humano e sobre Deus e exige uma conversão pessoal e a mudança das estruturas da sociedade (SOBRINO, 2007, p. 17). Em sua perspectiva, a conversão pessoal indica a necessidade de manter a esperança acessa, de saber que Deus está com o povo que sofre e, por isso, é a favor da vida. A dimensão da fé que visa refletir sobre as mudanças estruturais diz respeito a percepção de que existem ídolos no mundo (segurança nacional, petróleo, capitalismo, abundância, etc) responsáveis por produzir relações exploratórios e de dominação que vai de encontro com os mandamentos de Deus. Por trás de muitas guerras e atrocidades são identificadas violações dos preceitos divinos e por isso são compreendidas como situações de pecado:

“Dessa perspectiva, verifica-se a idolatria – religiosa ou secular – avaliando se são ou não violados os mandamentos que defendem a vida dos seres humanos; ou seja, a última verificação da idolatria, inclusive em conceituação religiosa, é secular. ‘Não roubar’ (Sétimo Mandamento) sempre foi um problema maior de impérios e de potências: ficar com o que pertence aos outros, ouro, petróleo, urânio, coltar, espaços ricos em matérias-primas ou valor estratégico. Também foi violado o Quinto Mandamento: ‘não matar’, ou para roubar com mais facilidade, para manter o que foi roubado ou para aterrorizar rivais potenciais ou reais. Finalmente, foi violado o ‘não mentir’ (Oitavo Mandamento) para encobrir, justificar, fazer passar despercebido o anterior, roubo e morte”. (*ibid*, p. 181).

De forma semelhante o teólogo Josef Sayer no prefácio de um livro de Gustavo Gutiérrez identifica uma idolatria no comportamento mercadológico dos seres humanos que, guiados por interesses egoístas, deixam de lado os preceitos de Deus:

“A pretensão absolutista do deus mercado, que domina os interesses vitais fundamentais de grande parte da humanidade, está em contradição com a confissão de um único Senhor do mundo e da história, o qual se mostrou e provou ser aquele que toma o partido dos pobres e dos excluídos”. (GUTIÉRREZ; MÜLLER, 2014, p. 20).

Conversão e ruptura com o pecado, na perspectiva da TdL, implica firmar compromissos éticos sociais que levem em conta questões econômicas e políticas presente nas relações entre as pessoas e a instauração de uma nova realidade com estruturas sociais mais justas e saudáveis. Essa nova realidade é chamada de Reino de Deus. A categoria Reino de Deus central para a Teologia da Missão Integral é também fundamental para a Teologia da Libertação. No entendimento de Leonardo Boff a ideia de reino de Deus aponta para a compreensão de que “este mundo, tal como se encontra, contradiz o desígnio de Deus, mas Deus, nesta última hora, decidiu intervir e inaugurar definitivamente o seu reinado” (BOFF, 1978, p. 25). Esse reinado faz parte de um projeto de libertação de tudo o que oprime o ser humano: dor, injustiça, pobreza, desigualdade, morte, pecado para uma vida nova de liberdade e “plenitude em Deus” (*ibid.*). Nas palavras de Boff:

“Jesus inicialmente não pregou nem a si mesmo nem a Igreja, mas o Reino de Deus. Reino de Deus é a realização da utopia fundamental do coração humano de total transfiguração deste mundo, livre de tudo o que o aliena, como sejam a dor, o pecado, a divisão e a morte. Ele vem e anuncia: ‘acabou—se o prazo de espera. Próximo está o reino!’ Ele não só promete essa nova realidade, mas já começa a realiza-la e mostra-la como possível nesse mundo”. Ele, portanto, não veio alienar o homem e leva-lo para outro mundo. Veio confirmar uma boa notícia: esse mundo sinistro tem um fim bom, humano e divino” (*ibid.*, p. 40).

E também

“[...] Reino de Deus – que ocorre 122 vezes nos evangelhos e 90 na boca de Jesus – significava para os ouvintes de Jesus a realização de uma esperança, no final do mundo, da superação de todas as alienações humanas, da destruição de todo o mal, seja físico, seja moral, do pecado, do ódio, da divisão, da dor e da morte. Reino de Deus seria manifestação da soberania e senhoria de Deus sobre esse mundo sinistro, dominado por forças satânicas em luta contra as forças do bem [...]” (*ibid.*, p. 42).

Reino de Deus é, portanto, uma categoria religiosa com implicações sociais e políticas. Inspirados na ideia de que Deus tem como propósito instaurar seu Reino em um futuro escatológico, os cristãos e a Igreja devem “antecipar” esse Reino através de uma experiência de vida que ilustre a presença dos princípios dessa realidade por vir já nos tempos presentes. No caso da TdL, o reino de Deus é realidade com impactos não apenas privados, mas coletivos e por isso se expressa espiritual, política e socialmente. Deste modo, é através dessa categoria, como veremos, que grupos progressistas católicos buscaram se inserir na sociedade com o intuito de transformá-la a partir de uma ética sócio religiosa.

Ainda na perspectiva de Leonardo Boff, a Teologia da Libertação expressa o momento em que a fé cristã procura exercer uma “função de construção social” através da *práxis* da libertação, que como vimos, implica a ruptura com a situação de alienação e de opressão na qual, entende-se, se encontra o ser humano. Sendo assim, a função do teólogo deve ser a de um agente que atua de forma prática na realidade social:

“O teólogo não vive nas nuvens; é um ator social, situa-se dentro de um determinado lugar na sociedade, produz conhecimento e significações utilizando os instrumentos que a situação lhe oferece e lhe permite, tem destinatários definidos, encontra-se, pois, inserido dentro do conjunto social global” (*ibid.*, p. 12).

Para Leonardo Boff, é papel do teólogo expressar sua fé não apenas intelectualmente no interior de instituições de ensino e seminários. O teólogo deve se envolver com grupos de base, com círculos de leitura bíblica comunitários, com organizações engajadas com a proteção de direitos humanos, com pastorais operárias e estudantis, com movimentos sociais vinculados às mais diversas causas populares, entre outras frentes de atuação social. É na experiência das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) que podemos verificar de forma mais completa a tentativa de padres e bispos se inserirem na sociedade a partir daquilo que é chamado de *práxis* libertadora. O papel das CEBs tem sido avaliado por cientistas sociais da religião e por teólogos católicos e muito se discutido a respeito de sua função no desenvolvimento de outros movimentos sociais no país.

João Carlos Petrin em seu livro *CEBs: Um novo sujeito popular* discute o processo de “desburocratização” da igreja responsável pelo novo entendimento da fé advindo da Teologia da Libertação e da implementação das CEBs nas paróquias católicas. Através de uma pedagogia de conscientização social, as Comunidades Eclesiais de Base tinham como pretensão a construção de um novo sujeito engajado que procurasse transformar a realidade através dos

princípios do catolicismo popular e progressista. As CEBs são consideradas pelo autor como “um movimento popular nascido da base” voltado para “os interesses da base” (PETRIN, 1984, p. 1984).

As CEBs se constituem como pequenos grupos de reflexão e leitura conjunta da Bíblia a partir de manuais baseados em princípios da Teologia da libertação e da intervenção de sacerdotes que conduzem as reuniões. Nesses encontros são debatidas as implicações do texto sagrado e da fé em temas cotidianos e sociais. Com a intervenção dos agentes pastorais, os fiéis passam a articular seus problemas pessoais com categorias como injustiça social e desigualdade econômica para que possam, enquanto pessoas conscientizadas, transformarem de alguma forma sua experiência social. Uma situação como desemprego, que antes era analisada do ponto de vista de um problema particular, passa a ser entendido, nas reflexões promovidas pelas CEBs, como um problema mais amplo relacionado a questões econômicas e que por isso possui estruturais. Scott Mainwaring, que estudou as CEBs, as define da seguinte forma:

“Em anos mais recentes, facções da Igreja desenvolveram uma visão de fé que visa alterar a ordem social. As comunidades de base, em particular, têm encorajado uma percepção de fé que enfatiza a opção preferencial pelos pobres por parte da instituição, estimulando a conscientização política. Esse impulso eclesial a uma nova conscientização política e social adquire mais peso à luz de sua legitimidade institucional e da visão religiosa de mundo das classes populares” (MAINWARING, 2004, p. 30)

Nesses grupos, os cristãos são convocados a lutar por direitos, participar ativamente da sociedade através de ações conjuntas em prol da justiça social. Os fiéis são incentivados a participarem de movimentos sociais, partidos políticos e sindicatos para que sejam propostas mudanças mais efetivas nas estruturas da sociedade. Durante as décadas de 1970 e 1980, nas quais havia forte repressão a movimentos sociais progressistas, as CEBs se tornaram um dos poucos espaços nos quais se podia debater direitos humanos, democracia e cidadania sem que houvesse tantas perseguições. Deste modo, as CEBs foram responsáveis por formar politicamente diversas lideranças sindicais e de movimentos sociais atuantes no período da redemocratização do país. Para Petrin as CEBs foram bem-sucedidas em sua proposta:

“Neste contexto, surgem as CEB’s como lugar de resistência à determinação social. Em sua atuação no cotidiano das classes populares pode-se observar que elas incorporam formas de conhecimento mais racionais, e promovem a aquisição de uma postura crítica nas mais diversas situações. [...] A visa da Igreja católica na base popular apresenta mudanças significativas. Estas se dão não só no nível do discurso eclesial, mas também na ação cultural e política. Dessa maneira, passa ela a ser, ainda que de forma limitada e parcial, uma agência de desalienação” (PETRIN, 1984, p. 34).

Na perspectiva do autor a mudança na base popular da igreja foi responsável por uma transformação na mentalidade de consciência e na prática religiosa da igreja católica. As CEBs foram as principais instâncias do catolicismo progressista no Brasil e produziu impactos na formação de uma cultura religiosa voltada para a noção de direitos. Nas discussões realizadas nos grupos de estudos das CEBs os agentes pastorais procuravam diferenciar a luta por direitos e a implementação de valores democráticos da atuação social pautada pelos princípios da assistência social e caridade. A caridade social expressa em práticas assistencialistas era considerada como limitada por não proporcionar rupturas com as estruturas sociais perversas existentes na sociedade. Conforme era ensinado, a lógica assistencialista mantinha as hierarquias sociais intocadas e não problematizava as injustiças sociais existentes por trás da pobreza, da fome e do desemprego. Nas CEBs os fiéis eram conduzidos a pensar que apenas uma intervenção social que ampliasse a cidadania através da ênfase em direitos sociais, políticos e civis seria plenamente capaz de propor soluções efetivas para questões de ordem estrutural. É por isso que para Petrin, as CEBs se configuram como grupos que possuem um papel de transformação social por desenvolver uma cultura democrática e por incentivar uma ética social e progressista capaz de penetrar as bases da igreja católica.

Apesar de diversas avaliações positivas a respeito de sua importância, alguns cientistas sociais discutiram algumas limitações das CEBs e do catolicismo progressista. John Burdick (1998), ao estudar na década de 1980 uma comunidade eclesial de base localizada na Baixada Fluminense, identificou uma série de práticas realizadas nas CEBs que serviam de fator de repulsa para uma parte significativa dos católicos que congregavam na paróquia antes da chegada dos agentes pastorais progressistas vinculado à Teologia da Libertação. Nos bairros populares a religião pentecostal parecia, segundo o autor, ter mais capilaridade social do que as CEBs uma vez que a linguagem da teologia da libertação era dominada apenas por poucas pessoas dotadas de maior capital cultural e capazes de decifrar os códigos linguísticos transmitidos durante as aulas e grupos de debate. As camadas populares, menos escolarizadas, não interpretavam com os mesmos códigos os ensinamentos propostos nas discussões dos pequenos grupos e se sentiam perdidas. As dificuldades para a efetivação das CEBs enquanto um grupo capaz de alcançar parcelas significativas da população são parecidas com as limitações do protestantismo progressista em conseguir adeptos nas amplas fileiras dos evangélicos do país. Ao discutirmos o caso dos grupos estudados nesse trabalho em maiores detalhes iremos retomar parte da argumentação de John Burdick para realizar uma análise mais completa do fenômeno.

O objetivo dessa seção menos do que analisar sociologicamente as Teologia da Libertação e as Comunidades Eclesiais de Base, era apenas demonstrar alguns dos princípios que perpassam essa maneira de fazer teologia que ganhou força no continente Latino Americano. Ao contrário do que possa parecer a Teologia da Libertação não se limitou aos setores católicos. Rompendo as fronteiras denominacionais, os princípios e valores apresentados pela TdL serviram de motivação para grupos protestantes progressistas e protestantes ecumênicos em suas interpretações teológicas e leituras da realidade ao longo da história. Particularmente, os grupos que nos servem de objeto de estudo se valem de muitos preceitos da TdL para pensar sua fé e seu papel social e político.

Alguns líderes entrevistados para essa pesquisa além de apontarem a TdL como chave interpretativa crucial para seu engajamento social e político, apontaram a importância das chamadas teologias situadas ou contextuais. Trata-se de desdobramentos e derivações da Teologia da Libertação que tem por objetivo apontar para certos temas e sua relação com o texto sagrado e a teologia. Passa-se a falar de uma teologia negra, teologia feminista, teologia queer, Leitura Popular Bíblia com o intuito de contextualizar ainda mais a mensagem transmitida pelo texto sagrado. O objetivo dessas teologias é levar em conta a situação concreta dos sujeitos que fazem parte da comunidade de fé entendendo que sua situação é muitas vezes marginal e marcada pela vulnerabilidade social. A ideia destas vertentes teológicas é aproximar a leitura do texto bíblico e suas interpretações da vida real das pessoas sejam elas negras, pobres, homossexuais, mulheres, imigrantes para que seja evidenciado as relações entre os relatos bíblicos e a experiência pessoal e social dos indivíduos.

Os coletivos analisados neste trabalho são muito recentes, mas suas formas de pensar a teologia evangélica e a relação desta com a sociedade e a política remontam a uma trajetória anterior de pensamento e de iniciativas existentes na história do protestantismo brasileiro. Seus aportes teológicos não são novos, embora por conta da maior pluralidade da sociedade brasileira, suas ênfases são inovadoras. Antes, suas visões estão atreladas tanto às contribuições da Teologia da Missão Integral, da Teologia da Libertação e das teologias situadas e contextuais. Ao apresentarmos os grupos na próxima seção iremos apontar a presença dessas teologias na estruturação de sua atuação e construção de sua identidade evangélica.

2.2 Descrição geral dos grupos

Nesta seção nosso objetivo é fazer uma apresentação dos grupos e líderes que estamos acompanhando para apresentar ao leitor uma visão geral dos atores religiosos que compõe o caso empírico deste trabalho. A descrição não visa analisar as ações específicas, os discursos e os embates promovidos por esses grupos em sua atuação pública e busca por legitimidade, uma vez que esses aspectos serão o foco dos próximos capítulos. Por ora, bastará nomear os coletivos e as lideranças e apresentar brevemente sua história para que as discussões analíticas sejam acompanhadas de maneira mais clara.

2.2.1 – Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito

A Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito surgiu no contexto do *impeachment* de Dilma Rousseff em 2016 quando uma rede de ativistas evangélicos vinculados a um grupo então chamado Missão na Íntegra formulou um manifesto contrário àquilo que interpretaram como um golpe de Estado orquestrado pela mídia e pelo poder Legislativo contra a então presidenta. Seguem alguns trechos do Manifesto que foi criado:

A Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito é um movimento, nascido no meio cristão evangélico, com os objetivos de promover a justiça social, a defesa de todos os direitos garantidos pela constituição brasileira (direitos civis, políticos, sociais, econômicos, culturais, etc.) e pela legislação internacional de direitos humanos, enfrentar quaisquer violações de direitos humanos, lutando pela garantia do Estado Democrático de Direito.

A Frente surge em um momento de grande crise, aflição, angústia e incitação ao ódio, vividos pela nação brasileira, com ataques frontais ao pleno exercício da democracia. A ausência de serenidade e cautela nestes momentos críticos tem despertado muita preocupação e teme-se que o acirramento provocado pela ruptura democrática venha custar mais vidas humanas. (https://docs.google.com/forms/d/1_cX_NWSpA4dd_icb0Bi3_iB12JhAWFshOOe_ckJr_IA/viewform?edit_requested=true)

Esse documento foi disponibilizado na internet e podia ser assinado por qualquer um que apoiasse o movimento. No primeiro mês foram mais de quatro mil assinaturas. O trecho destacado do Manifesto demonstra que o objetivo do grupo reside na luta por direitos, a defesa de valores democráticos e a denúncia de impedimentos à sua concretização na sociedade brasileira. Um dos líderes nacionais da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito (FEED) é o pastor Ariovaldo Ramos, importante referência da Teologia da Missão Integral no país, líder do movimento Missão na Íntegra e participante de diversos grupos e organizações evangélicas

que buscam se engajar na sociedade em prol da justiça social. Para Ariovaldo Ramos, a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito (FEED) deve servir como contraponto histórico à forma como alguns agentes religiosos evangélicos tem desenvolvido agendas que visam, em sua opinião, cercear direitos e ir contra princípios democráticos. De acordo com Ariovaldo Ramos a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito (FEED) é um dos grupos evangélicos envolvidos com os princípios de responsabilidade social da igreja que mais crescem hoje no Brasil. Sua eficácia, na opinião do líder do movimento, decorre da capacidade de organizar evangélicos de diferentes ênfases denominacionais e teológicas que lutam por justiça social e efetivação de direitos sem dar lugar a disputas teológicas específicas que podem servir como fator desagregador. Sendo assim, a FEED não se propõe a construir uma teologia ou mesmo substituir a igreja e comunidade de fé das pessoas associadas.

Participam da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito pessoas de diferentes denominações evangélicas que têm como ponto comum o engajamento em prol da ampliação de direitos no Brasil. A Frente não é um movimento de massa e, embora a articulação com as bases da sociedade seja um dos objetivos proposto pela FEED, a maior parte dos participantes são de classe média e possuem ensino superior completo. Em alguns casos, as pessoas que participam como membros da FEED comungam sua fé em igrejas com o perfil conservador no que tange a visões políticas e de costumes. Frequentam a FEED por conta do alinhamento ideológico com seus princípios políticos, mas não abrem mão da sua participação da igreja local, ainda que nelas se difundam valores muito contrários à sua visão política, por conta do vínculo afetivo e social desenvolvido com a igreja. Existem também indivíduos que, por conta de controvérsias políticas e sociais, preferiram se distanciar do vínculo com uma igreja específica por não conseguir conciliar seus ideais de sociedade com os posicionamentos da comunidade de fé. Deste modo, mesmo que todos os participantes da FEED se identifiquem como evangélicos, nem todos estão, de fato, em uma igreja evangélica.

Parte da atuação da Frente, nesses pouco mais de dois anos desde sua criação, tem sido a participação de seus líderes e representantes em debates, encontros, palestras em universidades, igrejas, sindicatos, partidos políticos, movimentos sociais para difundir as suas visões sobre política e sociedade e aumentar a capacidade do grupo de se tornar uma referência para evangélicos que buscam conciliar sua identidade cristã com uma luta social voltada para a ampliação da cidadania e da democracia. Além disso, em alguns locais, a Frente tem participado de manifestações públicas juntamente com movimentos sociais e também se envolvido em

reuniões de Conselhos Municipais sobre temas como violência urbana, direitos humanos e educação, o que demonstra os esforços do grupo de ser também uma referência, para a sociedade civil mais ampla, de evangélicos que enfrentam temas sociais e políticos com legitimidade.

Por se tratar de um coletivo de evangélicos que entendem fazer parte de sua missão o envolvimento com as conjunturas sociais e políticas do país, a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito produz notas oficiais e vídeos que são divulgados nas redes sociais sobre assuntos que estão em debate na esfera pública. Um exemplo foi o conjunto de vídeos realizado por pastores e pastoras criticando a Reforma da Previdência proposta pelo poder executivo, o governo Temer, no ano de 2017 e em tramitação no Congresso na época. Foram gravados e divulgados uma série de vídeos curtos de lideranças religiosas lendo versículos da Bíblia e argumentando que a reforma da previdência não deveria ser aprovada. Estes vídeos serão analisados mais para frente. Outro exemplo, foi a formulação de uma Nota²³ realizada no dia 28 de setembro de 2018 no contexto da campanha eleitoral que começa com a seguinte pergunta “Pode um crente votar em Bolsonaro?” para em seguida apresentar uma reflexão a respeito da questão:

“Nós, da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, compomos um movimento formado por crentes em Cristo Jesus. Fazemos parte das mais variadas igrejas e denominações e além da fé, possuímos a certeza de que a democracia é um sistema que permite a garantia de direitos e a construção da cidadania plena.

“Assim – diante de tantas cartas e posições de líderes religiosos que reconhecem a candidatura de Bolsonaro como messiânica – nos manifestamos contra as suas posições, levantando nossa voz em nome da justiça, como fizeram os profetas, os primeiros cristãos e milhares de crentes ao longo da história.

“Levantamos nossa voz contra a violência, contra o machismo, contra o racismo, contra o preconceito, contra o sexismo, contra o autoritarismo e contra a exclusão manifestadas por Bolsonaro no exercício na vida política, e em seu excludente programa de governo, divulgado como solução para a realidade brasileira.

[...]

Sabemos que o Evangelho de Jesus Cristo defende a vida de todas as pessoas, especialmente a vida dos mais fracos, física, social, econômica, educacional, racial e moralmente. Foi entre essas pessoas que Jesus andou, tendo sido, ele mesmo, uma delas. Por isso, e por todos os brasileiros, reconhecemos que a candidatura de Bolsonaro é alimentada pelo ódio, sendo o oposto à proposta do Evangelho, daquele que sendo Deus se fez humano e habitou entre nós.

Assim, convidamos o povo evangélico a repudiar as posições esboçadas por essa candidatura que propaga o ódio ao próximo e nega valores básicos do Evangelho,

23

https://www.facebook.com/frentedeevangelicos/posts/1058868897609132?_xts=%5B0%5D=68.ARALRmwyU3yDOq6Sn-2zEuOpInkG_3u1hdkkfj9OPdybsaoQlhK1F6vZV-xhDKO1CDVDMO2QJKsZLBkvnDCepNfvaiZVh1PN0QqbugaRGk6gC2SC23o0UIgaHhdncF2TIXsK6mz-ppi-6vcRre4nA2RSdUyldK-gZReagtsiNQZhldhZt-Z8TQ&_tn=%K-R (acessado 28/09/2018)

além de ameaçar o restabelecimento da democracia no Brasil. Afinal, como lembra e exorta o apóstolo, foi para a liberdade que Cristo nos libertou. Portanto, permaneçamos firmes e não nos deixemos submeter novamente a um jugo de escravidão.

A nota ainda menciona, em outros trechos, um posicionamento contrário à liberação do porte de armas, à tortura e à misoginia que seriam associadas ao referido candidato. No segundo turno das eleições para o executivo do país, muitos membros da Frente organizaram em suas cidades e estados panfletagem em favor da candidatura de Fernando Haddad e contrária à de Jair Bolsonaro. A Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito afirma a todo momento ser apartidária e justificam sua posição contrária à candidatura de Jair Bolsonaro afirmando que o que estava em jogo no pleito não era, na interpretação dos seus líderes, a simples disputa eleitoral, mas a possibilidade de retrocesso na área de direitos civis e sociais e da democracia.

A FEED também afirma de maneira enfática ser um grupo de evangélicos e, por isso, não possuir compromissos ecumênicos. Na visão da liderança nacional do coletivo é importante deixar claro que está sendo disputada uma visão e concepção a respeito do significado do termo evangélico na sociedade brasileira. E por isso a identidade evangélica seria crucial para a participação no movimento. Já no próximo capítulo verificaremos que alguns dos interlocutores principais contra os quais esse coletivo se apresenta são líderes religiosos evangélicos considerados conservadores e fundamentalistas. Deste modo, é entendido como essencial, em um cenário religioso erigido sobre um estereótipo do que significa ser evangélico, demonstrar outras possibilidades de construção dessa identidade.

Embora a identidade evangélica seja de fundamental importância para a FEED e as pessoas que dela fazem parte sejam todas evangélicas, esse não é um grupo cujo eixo principal de atuação é a própria religião. A FEED não se propõe a substituir o papel da igreja ou mesmo emular suas funções. A presença de orações, músicas e leituras de versículos bíblicos servem, na visão dos coordenadores, para reforçar a identidade do grupo através de práticas que desenvolvem a afetividade e fortalecimento dos vínculos e não para substituir a comunidade de fé das pessoas que ali se reúnem. A FEED é melhor compreendida como um movimento de atuação militante realizado por evangélicos do que uma comunidade religiosa.

A estruturação desse coletivo se dá através de uma coordenação nacional e de coordenadores dos núcleos locais de cada estado, além de um conjunto de pessoas que participam de alguns eventos promovidos pelos organizadores de forma itinerante ou sem compromissos sólidos com as agendas e atividades realizadas. Os núcleos locais estaduais

possuem autonomia para desempenhar as atividades que acharem relevantes em sua localidade, desde que não firam alguns preceitos gerais como: o apartidarismo, a identidade evangélica e não abordem temas teológicos mais sensíveis. A coordenação nacional da Frente orienta que essas atividades tenham como mote principal a defesa da cidadania e da democracia e que sejam evitados debates teológicos denominacionais que podem conduzir à desagregação. A Frente de Evangélicos possui, portanto, núcleos estaduais que promovem ações dentro das intenções principais do Manifesto de Fundação sem que haja uma diretriz clara sobre que atividades devam ser realizadas.

Em Belo Horizonte, um núcleo da Frente começou a ser formado a partir do ano de 2017, mais precisamente, do mês de maio, através da articulação de cristãos evangélicos que se alinhavam com as perspectivas apresentadas pelo movimento nacional. Na reunião inicial, foi enfatizado que a missão da igreja, a missão do cristão, em especial do evangélico era

“cuidar dos pobres, dos que sofrem com a violência e miséria, dos que sofrem com a homofobia e com o machismo e de todos os preconceitos e discriminações que tornam precárias as relações entre filhos e filhas do mesmo pai. O chamado da Frente Evangélica é esse chamado de compreender que nossa fé ou serve (no sentido de serviço) ou não serve para nada (no sentido de não ser útil)” (Caderno de campo dia 29 de maio).

Após um período de adaptação e consolidação dos seus participantes, a Frente tem se organizado desde 2018 em torno de eventos para fortalecer uma consciência democrática entre os evangélicos e um pensamento teológico voltado para a noção de justiça social e responsabilidade social da igreja. O grupo de coordenadores é formado por cerca de dez pessoas de classe média com alta escolaridade e que frequentam igrejas evangélicas, geralmente de denominações e contornos teológicos alinhados ao protestantismo histórico. Como dissemos, o perfil dessas igrejas na maior parte dos casos é de pessoas conservadoras no que tange à política e aos costumes. Foram relatados conflitos e indisposições com lideranças e membros de sua comunidade de fé e, por isso, essas pessoas têm na FEED um espaço onde conseguem conciliar sua identidade evangélica com sua atuação progressista na política e em questões sociais.

A FEED em Minas Gerais tem atuado na promoção de eventos, encontros e rodas de debate que criam um espaço propício para o reforço da identidade evangélica atrelada a noções de responsabilidade social e busca por justiça. Um dos eventos realizados é o “Café da manhã com os pastores” que ocorre a cada dois meses e no qual o pastor Ariovaldo Ramos realiza uma

palestra que tem como alvo principal lideranças evangélicas da cidade. Geralmente participam cerca de 20 pessoas que compartilham os princípios da missão integral e entendem fazer parte do papel do cristão e da igreja a responsabilidade social e a luta por justiça. Outro evento é o “De Frente com a Frente” que é um encontro temático no qual são chamados especialistas, não necessariamente evangélicos, para debater assuntos de interesse público. Foram até agora quatro encontros: em maio o “Cristo e as ocupações”, em junho o “Cristo e violência contra as mulheres”, em agosto o “Cristo e a Teologia Negra ontem e hoje” e nesse mês de setembro “Religião e política, sim; Igreja e Estado, não!”.

Como o trabalho da FEED núcleo Minas é feito por voluntários que não possuem orçamento próprio, o sucesso ou não dos eventos dependeu do tempo dos organizadores de planejar e divulgar o evento e da capacidade de fazer “vaquinhas” para comprar lanches coletivos e fazer bandeiras e camisetas que ajudem a divulgar a FEED. Os encontros geralmente giram em torno de 30 e 35 pessoas quando são considerados cheios e 10 a 15 pessoas quando são considerados vazios. A maior parte do público são pessoas evangélicas que se alinham com discussões sociais de esquerda e estão em busca de instrução e reforço de sua identidade enquanto religiosos progressistas.

Sua consolidação na cidade de Belo Horizonte como um grupo progressista ainda está para ser verificada. Seja como for, sua retórica tem permitido a alguns cristãos conciliar sua identidade evangélica com seu engajamento social mais à esquerda. O fato de a FEED não se envolver de forma direta com controvérsias teológicas deu a entender que tais questões devem ser tratadas na igreja de cada um e permite que evangélicos de tradições diferentes se articulem em torno de pautas comuns: luta pela efetivação da democracia e dos direitos garantidos constitucionalmente.

2.2.2. Igreja Batista do Caminho e o Pastor Henrique Vieira

A Igreja Batista do Caminho não é em si alvo de nosso objeto de estudo. Não foi realizado uma observação participante em seus cultos rotineiros nem foi realizado um aprofundamento a respeito das dinâmicas internas de sua organização. Sua importância neste trabalho decorre do fato dela reunir pessoas que apresentam uma religiosidade evangélica preocupada com a expansão de direitos, da democracia e da justiça, ela será descrita aqui. Nosso interesse não é na igreja do ponto de vista institucional, e sim nos discursos veiculados por seus

líderes. O objetivo é compreender as motivações religiosas no que tange ao engajamento social e político e entender a construção de sua espiritualidade que apresenta uma distância com relação ao conservadorismo evangélico que assume forma hegemônica no país.

A Igreja Batista do Caminho nasce da centenária Primeira Igreja Batista de Niterói-RJ (PIBN), igreja tradicional e com cerca de dois mil membros, quando, no ano de 2009, um grupo de adolescentes e jovens resolve utilizar-se de um projeto de expansão da matriz e abrir uma congregação independente. Parte da motivação do grupo de adolescentes e jovens para iniciar um novo projeto decorria da insatisfação com o modelo de igreja e com os ensinamentos teológicos que vigoravam na igreja matriz. Na percepção das lideranças dispostas a se engajar no desenvolvimento dessa nova congregação, existiam limites na forma de pensar o cristianismo em articulação com questões sociais e políticas.

O tipo de espiritualidade desenvolvido na igreja matriz, de acordo com o relato dos entrevistados, era muito mais voltado para questões íntimas e pessoais, e pouco articulado com as questões mais amplas da sociedade. Isso não atendia às demandas desse grupo de jovens que estava em busca de uma espiritualidade que, em sua percepção, estivesse em relação com a vida concreta das pessoas e com os dilemas reais que elas passam em seu cotidiano social e político. Inspirados inicialmente pela Teologia da Missão Integral, esses jovens e adolescentes se reuniam nas próprias casas para debater de que maneira a fé cristã se articula com questões mais amplas da sociedade como justiça social, pobreza, desigualdades, política, entre outros temas. A Igreja do Caminho é fruto, portanto, de uma fusão de alguns líderes do ministério de adolescentes e jovens da Primeira Igreja Batista de Niterói que, a partir de uma perspectiva em comum, resolveram iniciar um novo projeto.

De 2009 a 2012 a Igreja Batista do Caminho foi uma congregação da PIBN que se reunia no bairro de Piratininga em Niterói e, a partir de 2012 se tornou uma igreja autônoma e independente. Hoje ela possui cerca de 100 membros e, por conta de questões financeiras e para facilitar o acesso de alguns membros, o colegiado da Igreja²⁴ decidiu desenvolver um modelo de reuniões itinerantes que ocorreriam na cidade do Rio de Janeiro e em Niterói de forma alternada, em espaços de *Coworking* que seriam alugados apenas enquanto fossem realizados os encontros dominicais da igreja. Ao utilizar escritórios de *Coworking* a igreja ganhou mais capilaridade e pode realizar suas reuniões tanto em Niterói quanto na cidade do Rio de Janeiro.

²⁴ Grupo de cinco pessoas eleitas há cada dois anos em assembleia para articular as atividades da igreja.

Os cultos são realizados a cada 15 dias revezando alternadamente entre ambas as cidades. No Rio de Janeiro o local de encontro é o Centro Cultural João XXIII (CCJ23) no bairro Botafogo, perto da estação de metrô e, em Niterói, o Clube Livre de Arte e Cultura (Clac Niterói). Para arcar com os custos a Igreja buscou cerca de 15 de seus membros para serem uma espécie de núcleo duro que iria arcar com os custos do aluguel desses espaços. A igreja não trabalha com a noção de dízimo por acreditar que “essa é uma categoria do Antigo Testamento vinculada ao sustento do templo e dos sacerdotes”²⁵. Ao invés disso, doações voluntárias são utilizadas para que seja mantida a estrutura dos encontros. Todos na igreja são voluntários, inclusive o pastor e os membros do colegiado.

Além do culto de domingo, que acontece alternadamente no Rio de Janeiro e em Niterói, a igreja também realiza um encontro chamado Casa Aberta que ocorre na residência de algum membro da igreja em forma de rodízio em que são realizados estudos mais aprofundados a respeito de temas teológicos e exegeses da Bíblia. Bimestralmente as mulheres da igreja se reúnem no Instituto Cultural Rose Marie Muraro (ICRM Rio) para estudar teologia feminista num encontro chamado Mulheres do Caminho. A igreja conta com eventos que acontecem ao longo do ano como um retiro espiritual anual, saraus, congressos, palestras com o objetivo de fortalecer os laços afetivos dos membros, a formação teológica e a consciência cristã atrelada à temática social. À medida que a igreja foi se desenvolvendo, a Teologia da Missão Integral, dado seu viés conservador teológico, foi se revelando limitada, de acordo com a opinião de alguns líderes, e a igreja passou a adotar de forma mais aberta a Teologia da Libertação e suas derivações como Teologia Negra, Teologia Queer e Teologia Feminista. Assim, a igreja passou a tratar frequentemente em suas reuniões e estudos temas como sexualidade, racismo, violência urbana, questões de gênero, descriminalização do aborto, diversidade, entre outros temas de cunho social.

Com relação ao perfil da igreja, é possível concluir que a maior parte dos membros é de classe média e com alta escolaridade (ensino superior completo e pós graduação em muito dos casos). No entanto, existem também pessoas das camadas populares e de regiões periféricas da região metropolitana do Rio de Janeiro. Existe uma variedade racial com ampla presença de negros e pardos, o que faz com que os debates sobre raça sejam centrais nos espaços de reflexão da igreja. A igreja também é composta de pessoas homossexuais que vivenciam sua orientação sexual sem que isso seja considerado “pecado” ou um desvio moral pela igreja. Algumas

²⁵ Trecho da entrevista realizado com o pastor da igreja Henrique Vieira.

peças LGBT fazem parte dos círculos de tomada de decisão da igreja. O perfil majoritário é de pessoas jovens, com menos de 40 anos de idade.

No site da igreja²⁶ é colocada de forma didática a Missão, a Visão e os Valores principais da Igreja Batista do Caminho:

Missão: Viver e proclamar o evangelho de forma integral, valorizando toda a criação e manifestação do reino de Deus através do amor ao próximo, do discipulado e da promoção da justiça social.

Visão: Ser uma igreja reconhecida por uma vivência relevante do evangelho, pela valorização do ser humano em todas as suas dimensões pela comunhão e pela prática do amor.

Valores: Justiça social, Respeito a toda criação divina, Amar, Ética, Sensibilidade cultural, Alteridade, Discipulado, Coerência com os princípios bíblicos, Valorização da família. (<http://www.ibcaminho.com.br/home/quem-somos/>)

É possível perceber a presença de categorias que articulam a integralidade da fé com a promoção da justiça e com a busca dos ideais humanistas cristãos de amor ao próximo, valorização da criação e ética social. Como exemplo de aplicação desse discurso, a Igreja Batista do Caminho formulou uma Declaração de Compromisso com o Reino de Deus com o intuito de deixar clara sua posição religiosa no contexto das eleições nos quais temas como segurança pública, direitos sociais e humanos, reformas trabalhistas e da previdência foram amplamente discutidos. Segue um trecho longo da declaração assinada pela Igreja Batista do Caminho:

DECLARAÇÃO DE COMPROMISSO COM O REINO DE DEUS

Reconhecemos que a Igreja de Cristo deve resguardar sua autonomia frente ao Estado, aos partidos e às instituições.

Concordamos que o Evangelho de Jesus suplanta todo modelo de sociedade e vertente política, apontando para uma utopia de plena realização da condição humana.

Afirmamos também que o Evangelho não é neutro diante das injustiças históricas. Portanto, a Igreja também não deve ser.

Em toda Tradição Bíblica grita o compromisso de Deus com os pobres e os oprimidos. Em Jesus, Deus assumiu radicalmente a experiência do povo oprimido, confundindo ricos e poderosos.

Creemos que o Reino de Deus é feito de justiça, paz e alegria no Espírito Santo.

[...]

Creemos que a Alegria é um direito da Vida e um desejo do Coração de Deus. A Alegria só é plena em ambientes livres de opressões e de imposição de sofrimento.

Por isso reconhecemos a luta do povo negro, das mulheres, da comunidade LGBT, dos quilombolas, dos indígenas, dos sem-teto, dos sem-terra, dos ribeirinhos, dos trabalhadores e dos pobres como expressão justa de reparação histórica e de apontamento do Reino de Deus.

Creemos na necessidade de mudança no coração humano. Reconhecemos nossa precariedade, nossa finitude, nossa imperfeição. Precisamos muito uns dos outros, da comunhão, da comunidade de fé. Precisamos muito da bondade, da misericórdia, do amor e do carinho de Deus.

²⁶ <http://www.ibcaminho.com.br/home/quem-somos/>. Acesso em 18 de novembro de 2018.

Creemos na força revolucionária do Amor. O amor que acolhe, respeita, se enche de compaixão, se alegra com a justiça e se revolta contra as opressões. O amor que não reproduz o ódio, não se utiliza da violência, não naturaliza a tortura, não comemora a morte, não se alegra com a prisão, mas se folga com a liberdade e promove Vida. Amai-vos. Não armai-vos.

De forma não explícita e sem citar nomes, a igreja fez oposição à candidatura de Jair Bolsonaro por entender que seus valores iriam contra princípios do Reino de Deus ao promover discursos que pregavam, na opinião dos líderes da igreja, o ódio e a discriminação. Sendo assim, para ser coerente com seus valores e missão a igreja entendeu ser relevante se posicionar no contexto das eleições, mesmo assumindo que Estado e igreja devam andar separados. Ao contrário da FEED, que não é um grupo especificamente religioso, o principal eixo de atuação da Igreja Batista do Caminho é a religião. Sendo assim, embora existam muitas pessoas engajadas em movimentos sociais e partidos políticos, a igreja tem como foco a dimensão terapêutica do cuidado pessoal e do fortalecimento da fé, bem como o fortalecimento de laços solidários entre pessoas que compartilham a mesma fé.

Nesse ponto é importante iniciarmos a apresentação do pastor da Igreja Batista do Caminho: Henrique Vieira. Ele é um dos atores religiosos que estamos acompanhando de forma muito próxima. Foram realizadas muitas conversas com o pastor Henrique em espaços informais durante intervalos de eventos religiosos dos quais pude participar, bem como gravação de entrevista e conversas pelo whatsapp. Sua atuação político-religiosa expressa de forma muito clara o que buscamos compreender nessa tese: a formação de um *ethos* cristão engajado socialmente na luta por valores cidadãos e democráticos em suas articulações teológicas e com a esfera pública.

Henrique Vieira tem 31 anos e foi criado em uma família evangélica batista que frequentava a Primeira Igreja Batista de Niterói. Sua participação na igreja sempre foi muito ativa e desde adolescente participava do coral, dava aulas na Escola Bíblica Dominical e liderava o grupo de adolescentes da Igreja junto. Foi nesse contexto que começou a exercer atividades “pastorais”, aconselhando e visitando pessoas juntamente com os pastores de sua igreja, e “pregando o evangelho” tanto na sua igreja como em outros locais onde era convidado: como outras igrejas e casas das pessoas. A partir dessa experiência intensa na igreja, Henrique Vieira resolveu fazer o Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, na Tijuca-Rio de Janeiro, que apresentava um leque de perspectivas teológicas amplo como Teologia da Missão Integral e Teologia da Libertação, além de ter feito graduação em ciências sociais (UFF) e, posteriormente, história (Universidade Salgado de Oliveira). Henrique Vieira foi uma das

pessoas que fundou a Igreja Batista do Caminho juntamente com amigos do então grupo de jovens e adolescentes da Primeira Igreja Batista de Niterói.

Além dessa atividade pastoral, Henrique Vieira também se engajou em questões políticas e movimentos sociais. Se filiou ao PSOL em 2007 e em 2012 foi candidato a vereador em Niterói. Venceu as eleições cumprindo seu mandato entre 2013 e 2016. Em 2016 se candidatou à reeleição, mas, embora tenha obtido mais votos do que em sua primeira eleição²⁷, o voto de legenda do PSOL diminuiu²⁸ e, por isso, não foi reeleito. Desde 2016 se tornou assessor no gabinete de Marcelo Freixo, deputado estadual do Rio de Janeiro. Henrique Vieira também é colunista do Mídia Ninja²⁹, já tendo produzido mais de 15 vídeos sobre a presença evangélica na sociedade brasileira, cujo conteúdo será analisado nos capítulos posteriores.

A visibilidade de Henrique Vieira aumentou bastante quando participou de dois programas da Rede Globo: o programa *Conversa com Bial* exibido no dia 26 de setembro de 2017 e o programa *Encontro com Fátima Bernardes* exibido no dia 25 de dezembro de 2017. Outro acontecimento que promoveu sua visibilidade foi uma matéria da revista *Época* do mês de julho de 2018 sobre a heterogeneidade do segmento evangélico que contrapôs dois pastores: Henrique Vieira e Silas Malafaia, este último com impacto midiático incomparavelmente maior. Há que se notar que, embora existam vários pastores evangélicos progressistas e que apresentam perspectivas críticas aos posicionamentos de Malafaia, Henrique Vieira é quem foi escolhido pela revista para a contraposição, o que demonstra uma certa legitimidade que ele possui no segmento evangélico progressista.

Além da Igreja Batista do Caminho, Henrique Vieira também ajuda a coordenar um coletivo evangélico de viés mais progressista chamado *Esperançar*. Esse coletivo tem como seu espaço principal de atuação as mídias sociais nas quais são veiculados vídeos, entrevistas, textos que buscam “apresentar o evangelho a partir da ótica dos oprimidos da história”. O *Esperançar* é um coletivo evangélico que pretende, de acordo com os próprios membros do grupo, realizar um contraponto aos setores mais conhecidos dessa religião e que apresentam um discurso marcado por “retrocessos, ataques aos direitos humanos e intolerância”³⁰. O material teológico promovido pelo *Esperançar* procura apresentar as ligações que o evangelho possui com noções

²⁷ 3457 em 2016 votos contra 2878 votos em 2012..

²⁸ 33437 em 2012 contra 26640 em 2016.

²⁹ A palavra “Ninja” é um acrônimo de Narrativas Independentes, Jornalismo e Ação. A Mídia Ninja é um grupo de mídia descentralizado que ficou conhecido pela transmissão para o mundo inteiro em tempo real dos protestos ocorridos no Brasil em 2013. Seu ativismo político é declaradamente de esquerda como é possível verificar em seus materiais veiculados pelas mídias sociais.

³⁰ Essas informações foram retirada das falas dos próprios membros do grupo em espaço como facebook e mesmo pessoalmente.

como justiça social e cidadania e convoca fiéis e igrejas a se envolverem na construção de uma nova sociedade. Como exemplo de atuação, o grupo fez uma *live* no Facebook no dia 03 de agosto de 2017 a respeito da defesa do pedido do *habeas corpus* a Rafael Braga³¹. Na interpretação teológica mobilizada pelos agentes religiosos, é necessário que igreja evangélica se engaje na luta por direitos e justiça daqueles que não tiveram acesso a ela:

“Nós enxergamos, pela fé, no evangelho, na história do êxodo, na história de Jesus de Nazaré, no grito dos profetas, que existe um grito de Deus em favor dos oprimidos e em protesto contra a opressão. Isso é espiritual. Muita gente diz que isso é ativismo político, mas para nós é testemunho de fé que se materializa na atividade humana que quer a gente queira ou não queira é política”.

A nossa militância política está inspirada na tradição do êxodo, no grito dos profetas, na encarnação de Deus em Jesus Cristo de Nazaré. É isso que nos anima e nos faz enxergar no grito do Rafael (Braga) o semblante de Deus. Nos faz perceber o protesto de Deus contra esse aparato legal que é profundamente racista e elitista. Os que decidem, decidem a partir de um contexto de privilégio. (fala retirara de uma ‘live’ realizada no dia 03 de agosto de 2017)³²

Henrique também colabora com um coletivo chamado Entre.nós. Este coletivo também tem sua atuação principal nas mídias sociais onde exibem em sua página no Facebook iniciativas de pessoas e organizações evangélicas associadas a pautas de direitos humanos e sociais. A divulgação na rede social dessas iniciativas tem como intuito demonstrar que existe outra forma de ser evangélico que não aquela amplamente divulgada pelo senso comum e mídia que os associa automaticamente ao conservadorismo. O Entre.nós é mais um coletivo que busca disputar narrativas a respeito do que significa ser evangélico. Esse coletivo surgiu em 2015 quando um grupo de evangélicos ligados à ONG Viva Rio conseguiu apoio, inclusive financeiro, para se dedicar a um projeto específico que buscasse apresentar uma outra face dos evangélicos brasileiros pouco conhecida na grande mídia. Desde então, além de apresentar vídeos, textos e materiais sobre essa vertente evangélica que se diz engajada com a construção da cidadania, o grupo participa de atos públicos na região metropolitana do Rio de Janeiro e desenvolve eventos com a finalidade de aproximar pessoas cristãs evangélicas que lutam por direitos e justiça social.

³¹ Rafael Braga é um jovem que foi preso no Rio de Janeiro no contexto das manifestações de 2013. Na época com 25 anos, foi detido por portar duas garrafas de plástico contendo Pinho Sol e desinfetante que foi considerado como material explosivo utilizado em coquetéis-molotov pela polícia. Preso desde então, militantes dos direitos humanos, advogados e vários grupos da sociedade civil sustentam que por ser pobre e negro, Rafael Braga foi vítima de racismo que permeia as instituições policiais e jurídicas do país e realizam campanhas pedindo seu *habeas corpus* e sua soltura.

³² <https://www.facebook.com/1713313515554256/videos/1984510348434570/>

Em agosto de 2017 o Entre.nós realizou um evento no Rio de Janeiro chamado “Fé.Publik: Igreja, Evangelho e Cidade”. De acordo com a descrição oficial o evento procurava promover uma experiência que “priorize a criação de ideias, propostas, projetos e conteúdos que qualifiquem e potencializem as ações e serviços que as igrejas realizam na cidade, com a cidade, pelo bem comum na cidade”³³. O evento contou com a presença de lideranças religiosas, pastores, membros de igrejas interessados em refletir sobre essas questões e também com professoras universitárias e pesquisadoras, não evangélicas, que ofereceram informações mais técnicas a respeito de temas como direitos da cidade, juventude, violência urbana, mobilidade, etc. O teor dos discursos formulados no evento era o de que o cristão tinha como uma de suas tarefas refletir sobre esses assuntos para que ele pudesse ser um ator de transformação social a favor da igualdade, direitos e cidadania dentro do espaço urbano onde sua igreja está inserida. O grupo é um exemplo do tipo de discurso evangélico progressista que teremos como proposta analisar.

Foram realizadas para essa pesquisa entrevistas com pessoas que participam de todos os grupos e coletivos acima listados. É importante dizer que o grau de envolvimento dos indivíduos com os coletivos varia bastante no que tange à intensidade: alguns realizam muitas funções de militância religiosa e assumem cargos de coordenadores e líderes e outros possuem vínculos de simpatia e são pouco comprometidos com as atividades desenvolvidas. Além disso, os indivíduos e líderes que gravitam em torno de tais coletivos, muitas vezes, possuem laços associativos com partidos políticos, movimentos sociais, grupos de estudo universitário, de forma que sua identidade militante não se restringe ao vínculo com grupos evangélicos. Em alguns casos, a própria igreja institucional possui pouca importância na construção do seu engajamento social por razões que iremos apresentar abaixo nos próximos capítulos.

Ressaltamos que esses grupos e lideranças, por mais que sejam pouco expressivos numericamente e mesmo marginalizados dentro do segmento evangélico, são importantes por fornecer novos conceitos sobre a fé que hora ou outra são atualizados por indivíduos evangélicos progressistas em seu envolvimento social. Concepções a respeito do papel da igreja na sociedade e da função política e social do cristão no enfrentamento do racismo, desigualdade

³³ Informação retirada do panfleto entregue no dia do evento para os participantes e divulgado nas redes sociais.

social, pobreza, violência urbana, etc., passam a servir de chave interpretativa através da qual setores evangélicos atuam na sociedade. No próximo capítulo iremos apresentar e analisar o envolvimento público desses líderes e grupos para compreender de que maneira se dá, para esses agentes, a relação entre a religião e a esfera pública.

Capítulo 03 –Discurso público e a linguagem religiosa

Um dos temas cruciais da sociologia da religião diz respeito à presença das religiões na esfera pública e suas consequências. São muitos os trabalhos que buscam articular as categorias religião e esfera pública para analisar os limites, as barreiras e as medições possíveis entre essas duas instâncias da vida social. Em certa perspectiva de análise, baseada principalmente na teoria da secularização de corte weberiano, entende-se que a religião se restringe ao foro privado nos contextos modernos e, por isso, não teria legitimidade para participar da esfera pública. A secularização teria permitido a emancipação da esfera secular, como direito e educação, do controle das instituições religiosas e, conseqüentemente, teria sido responsável por desenvolver uma esfera civil secular capaz de proporcionar ao indivíduo maior autonomia diante das questões religiosas. Ainda nesta perspectiva, o desenvolvimento da modernidade intensificaria esse processo de secularização confinando a religião cada vez mais à subjetividade privada e fazendo com que essa esfera – agora separada de outras instâncias da vida social – perdesse força e vitalidade em nossas sociedades.

O diagnóstico baseado na teoria da secularização apresenta limitações diante de um cenário que parece ser muito mais complexo (CASANOVA 1994; MONTERO 2009b). Os dados empíricos reunidos por sociólogos da religião revelam, em não poucos casos, uma participação ativa da religião na vida social moderna e um aumento de seu vigor como instância

capaz de influenciar as questões públicas e cotidianas de nossas sociedades. Assumir que a religião está fora do lugar que lhe é devido por sua presença na mídia, na política, na cultura e em esferas reputadas privadas, como sustenta a teoria da secularização, nos conduz a uma interpretação e compreensão bem limitada dos fatos. É necessário levar em consideração que a fronteira entre o que é privado e o que é público não é tão facilmente demarcada, mesmo em sociedades modernas nas quais a emancipação do secular em relação às instituições religiosas assume contornos específicos em cada contexto. Analisar de maneira mais detida os casos concretos nos permitirá perceber como, em cada situação, os próprios agentes envolvidos criam as barreiras entre o religioso e não religioso, bem como, legitimam sua presença pública ora se valendo de uma gramática secular, ora se valendo de uma gramática religiosa.

Distintivamente, a perspectiva trazida por Habermas em seu *Mudança estrutural da esfera pública*, pode servir de base para pensar as interações entre religião e esfera pública e ir além da teoria da secularização weberiana (MONTERO, 2009a). Escrito em 1962, o livro apresenta o desenvolvimento histórico da chamada esfera pública burguesa e discute sua inserção na estrutura social moderna. Para Habermas, a modernidade é caracterizada pela distinção entre Estado, sociedade e esfera pública, sendo esta última a responsável pela mediação entre as duas primeiras dimensões. A esfera pública, como instância separada do Estado e da sociedade, mas responsável pela mediação entre ambas, torna visível os valores e princípios que circulam na família, igrejas, escolas e demais grupos da sociedade civil. Nesta perspectiva, a religião não precisa ser entendida como “fora do seu lugar” ao se envolver em questões públicas, já que o próprio funcionamento das sociedades modernas pressupõe uma esfera pública na qual circulam também ideias religiosas.

Em trabalhos posteriores (HABERMAS, 2007), Habermas discutiu de maneira mais precisa os critérios necessários para que os discursos religiosos circulem legitimamente na esfera pública, demonstrando que os argumentos religiosos devem, em sua opinião, ser traduzidos para uma linguagem passível de ser apreciada e discutida por outros grupos possuidores de sua própria subjetividade, seja ela secular ou não. Espera-se, para o bom funcionamento da democracia, que os cidadãos religiosos apresentem o conteúdo racional de suas propostas religiosas e que os cidadãos seculares possuam “a disposição para aceitar a possibilidade de um conteúdo racional nas contribuições religiosas” (HABERMAS, 2007, p. 12). Existe, portanto, uma série de pressuposições da “argumentação séria” que precisam ser

atingidas para que a coexistência democrática de visões de mundo diferentes seja possível. Faz parte do próprio processo democrático a presença da religião na esfera pública:

“O Estado liberal não pode transformar a exigida separação *institucional* entre religião e política numa sobrecarga *mental e psicológica* insuportável para os seus cidadãos religiosos. Entretanto, eles devem reconhecer que o princípio do exercício do poder é neutro do ponto de vista das visões de mundo. Cada um precisa saber e aceitar que, além do limiar institucional que separa a esfera pública informal dos parlamentos, dos tribunais, dos ministérios e das administrações, só contam argumentos seculares. Para se entender isso não se necessita nada além da capacidade epistêmica, a qual permite não somente observar criticamente convicções religiosas próprias a partir de fora, mas também conectá-las com compreensões seculares. Tão logo participam de discussões públicas, cidadãos religiosos podem reconhecer tal ‘reserva de tradução institucional’ sem que haja necessidade de dividir sua identidade em partes privadas e públicas. Por isso, eles deveriam poder expressar, e fundamentar, suas convicções em uma linguagem religiosa mesmo quando não encontram para tal uma ‘tradução’ secular”. (*ibid*, p. 147)

Habermas se distancia da posição de John Rawls (2011) para quem os argumentos motivados religiosamente só podem se inserir na esfera pública quando traduzidos para uma razão pública dotada de uma linguagem que não dependa de elementos religiosos para ser examinada. Para Rawls, a razão pública é um elemento fundamental do bom funcionamento da democracia deliberativa que pressupõe debates a respeito das opiniões políticas que, ao longo do processo de apreciação pública, se tornam passíveis de serem revistas. Aqueles que tem fé, para participar de forma ativa nos processos democráticos endossando o regime constitucional e não apenas aceitando-o como uma condição inevitável, precisam legitimar suas posições através da razão pública acessível da mesma forma que os cidadãos religiosos seculares. Rawls apresenta a cláusula que deveria servir de base para sua cultura política pública da seguinte maneira:

“[...] doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas ou não religiosas, podem ser introduzidas na discussão política pública, contanto que sejam apresentadas, no devido tempo, razões políticas adequadas – e não dadas unicamente por doutrinas abrangentes – para sustentar seja o que for que se diga que as doutrinas abrangentes introduzidas apoiam. Refiro-me a essa injunção de apresentar razões políticas adequadas como a *cláusula*, e ela especifica a cultura política pública em contraste com a cultura de fundo”. (RAWLS, 2011, 549)

Mesmo com a possibilidade de os argumentos religiosos extrapolarem seu contexto imediato, Rawls limita o papel político da religião ao demandar que sejam formuladas traduções que se enquadrem nos limites da razão pública. Sua *cláusula* confere exclusividade normativa para uma cidadania secular, já que a razão pública que legitima a participação dos indivíduos na democracia possui bases seculares (CALHOUN 2011; DULLO 2013). Ao contrário dessa

postura, Habermas mobiliza uma série de estudos empíricos para sustentar que a religião pode influenciar positivamente e contribuir para a consolidação dos processos democráticos quando igrejas e outras instituições lutam pela efetivação de direitos mesmo sem que haja uma devida tradução. Para Habermas os cidadãos religiosos não podem ser sobrecarregados com a tarefa de traduzir devidamente seus argumentos como condição para participar da esfera pública legitimamente. Em muitos casos os cidadãos religiosos não encontram uma tradução secular para seus princípios, convicções e valores, considerados privados, e isso não deveria impedir a utilização pública de seus argumentos. Caberia portanto, distribuir o peso da tarefa de tradução com os cidadãos seculares que, diante de exteriorizações religiosas, deveriam estar dispostos a apreciar a validade dos argumentos e ajudar a encontrar uma linguagem que possa se adequar às pressuposições da argumentação séria.

É importante ressaltar que, embora o fardo das traduções deva ser compartilhado entre cidadãos seculares e religiosos, ainda existe um peso maior que recai sobre os últimos. Isso porque, como atesta Habermas, as concepções religiosas são obrigadas a conviver com um entorno secular e plural que produz “dissonâncias cognitivas” não existente no caso dos cidadãos seculares. Sendo assim, é exigido do cidadão religioso uma operação cognitiva e um esforço de adaptação de suas concepções religiosas para a uma realidade pós-metafísica caracterizada pela renúncia de explicações completas e totais da realidade do ser (HABERMAS, 2007, p. 157-59).

Autores como Craig Calhoun (2011) tem feito críticas sobre as concepções de cidadania mobilizada por Rawls e Habermas entendendo que, em ambos os casos, trata-se da exclusão da religião e o favorecimento normativo de uma certa concepção secular de cidadania. Ainda que seja reconhecido certo avanço na proposta de Habermas perante a de Rawls, no que tange à abertura para a possibilidade de uma participação mais ampla da religião no debate político, Habermas ainda conservaria como pressuposto da democracia a cidadania secular. Mesmo tomando conhecimento dessa crítica, a teoria de Habermas ainda serve como uma poderosa chave de análise que permite compreender a presença pública da religião nas sociedades modernas não como uma invasão, mas como algo que compõe a própria estrutura dessa sociedade.

O que importa passa a ser a maneira por meio da qual as religiões se inserem na esfera pública em busca de uma legitimidade que lhe confira possibilidades de atuação e influência. Nesta primeira parte do capítulo discutiremos de que maneira os grupos estudados assumem

para si a tarefa de realizar traduções e adaptações em seus conteúdos religiosos com o intuito de buscar legitimidade para seus discursos e ações. Os atores e grupos alvo deste estudo se inserem na esfera pública lançando mão de uma gramática secular que articula noções como direitos, cidadania, democracia, justiça social, dentre outras, e não apresentam muita dificuldade em fazer tais traduções e adaptações cognitivas.

Um exemplo da utilização da abordagem de Habermas para o estudo das religiões se encontra na tese de Eva Schelliga (2010) que discute como as práticas assistenciais evangélicas da IURD (Igreja Universal do Reino de Deus) e da Renas (Rede Evangélica de Assistência Social) servem de base para a legitimidade pública conquistada por esses grupos. Se valendo de Habermas, a autora entende que a esfera pública é um lugar virtual de comunicação no qual são expostos argumentos e discursos provenientes de diversas instâncias sociais diferentes. Sendo assim, ao conseguirem se conectar com campos discursivos diversos como direito, economia, política e religião, os agentes religiosos analisados conseguem fazer com que seus argumentos e discursos adentrem a esfera pública e obtenham reconhecimento.

Paula Montero (2006, 2009, 2013) tem sido uma das principais autoras a chamar a atenção para a necessidade desse tipo de investigação empírica entendendo que, em cada sociedade, a constituição da ordem democrática e da esfera pública e civil decorreu de processos muito particulares de tal forma que é impossível assumir ideias generalizantes como a tese da secularização para entender o que se passa em determinado contexto. Assumindo a teoria de Habermas como uma ferramenta de análise mais adequada do que as teorias da secularização no estilo weberiano, a autora entende que as religiões podem apresentar contribuições para os processos democráticos e para o desenvolvimento da esfera pública. A autora faz menção à Teoria do Agir Comunicativo e ao conceito de mundo da vida para ressaltar que Habermas entende que a religião compõe um dos elementos deste mundo cotidiano e, por isso, mesmo em contextos modernos, continua sendo relevante para as ações cotidianas e para moldar as práticas dos indivíduos (MONTERO 2009a). Na ação comunicativa, profundamente dialógica no sentido de ser direcionada para processos interativos, pretensões de validade são formuladas e podem produzir consensos entre os sujeitos. Deste modo, a religião, como componente do mundo da vida cotidiana, se apresenta de forma legítima na esfera pública a partir dos consensos formulados e das exteriorizações de valores e argumentos religiosos.

Concordando neste aspecto da teoria de Habermas, Paula Montero avança em sua discussão ao demonstrar que os motivos que levam alguns dos sentidos produzidos pelos

discursos religiosos a obterem legitimidade na esfera pública e outros não, ainda precisam ser devidamente problematizados:

Do ponto de vista do fazer antropológico, não basta afirmar que os discursos religiosos ainda são capazes de produzirem sentidos: é preciso explicar por que algumas categorias religiosas funcionam melhor do que outras para estabelecer esses sentidos, por que algumas instituições religiosas são mais capazes do que outras de produzir proposições verossímeis a esse respeito. A nosso ver, se um conjunto amplo e variado de sentidos está disponível em determinado momento, nem todos vingam porque nem todos são percebidos como legítimos. Ora, os processos de produção de legitimidade que tomam forma no plano das mediações linguísticas dependem, como dissemos anteriormente, da publicidade para estabilizar, ainda que provisoriamente, consensos a respeito dos sentidos das coisas e das intenções. O conceito de esfera pública teria assim melhor rendimento se for tomado como o *locus* onde controvérsias e negociações culturais entre uma variedade de públicos têm lugar. (*ibid.*, p. 211).

A partir dessa constatação, Paula Montero se volta ao estudo das controvérsias religiosas a fim de averiguar em que forma os sentidos são negociados e disputados entre diferentes agentes de uma determinada cena. Em outro trabalho (Montero, 2006), a autora apresenta o caso brasileiro ressaltando as diversas negociações que as diferentes práticas, crenças e identidades religiosas tiveram que realizar para se legitimar no cenário religioso do país e na esfera pública. O caso das religiões de matriz africana e do espiritismo, mobilizado pela autora, ilustra esse conjunto de negociações já que essas religiões só conseguiram se inserir de forma legítima no cenário religioso brasileiro em meados do século XX, após diversas alianças e negociações com agentes religiosos e não religiosos. O *status* social das práticas religiosas brasileiras no tempo deve muito ao modo como o Estado republicano foi constituído. Com suas leis penais de cunho higienizador, as religiões não católicas foram tipificadas como “feitiçaria”, “curandeirismo”, “charlatanismo”, etc.

A liberdade religiosa presente na constituição republicana, na prática, dizia respeito apenas à Igreja Católica, uma vez que era a única prática efetivamente aceita em nosso contexto como religião. Nesse sentido, as religiões não-cristãs só obtiveram legitimidade quando foram reconhecidas como e enquadradas na categoria religião propriamente dita, através da chave da caridade e do papel de intelectuais que se levantaram na defesa de seus cultos e práticas. A configuração do campo brasileiro, tanto no que se refere à conformação da ordem republicana quanto à hegemonia da religião católica, evidencia o sentido que deve orientar as traduções das religiões não cristãs:

No entanto, se toda combinação de práticas rituais pode ser reconhecida como religiosa ao apresentar-se como forma de expressão de crenças, ritos civis como

batismo, casamento e sepultamento ainda são amplamente reconhecidos como monopólio da Igreja Católica. Esse duplo substrato — a fé em Deus e os ritos civis — faz do catolicismo a língua universal da tradução de qualquer prática em rito religioso e o referencial de uma publicização legítima. Essa convertibilidade, percebida quase como natural, é potencializada pelos vínculos históricos que como vimos ligaram tendas de umbanda, roças de candomblé e centros espíritas no processo histórico de suas institucionalizações como religiões. (*ibid*, p. 61).

É possível perceber um processo de legitimação que desenvolve uma dupla gramática da parte dos grupos que compõe o recorte empírico deste trabalho. Em um primeiro momento é desenvolvida uma linguagem para adaptar temas religiosos para categorias fundamentais do processo democrático como justiça, democracia, cidadania, direitos humanos e etc. Ao traduzir os temas da “opção preferencial pelos pobres”, da busca por justiça presente nos textos proféticos do Antigo Testamento, do Reino de Deus, do amor ao próximo, Evangelho, Libertação, em uma retórica secular, esses grupos articulam diversas ações em igrejas e demais espaços religiosos para explicitar aquilo que consideram ser as consequências públicas de todas essas categorias e engajar os fiéis na sociedade para que se orientem pelos princípios dos direitos e da democracia. Neste movimento de tradução, os grupos buscam conferir legitimidade pública para o seu discurso, o que os leva a ser considerados como atores sociais relevantes por partidos políticos, movimentos sociais e outras instâncias da sociedade civil.

Em um segundo momento, os termos seculares precisam ser incorporados na retórica religiosa, uma vez que tais grupos precisam se legitimar perante o próprio meio evangélico. Se parte do segmento evangélico do país, conforme analisado no primeiro capítulo, se engaja social e politicamente através da ética da dominação para conservar valores morais, proteger interesses e se opor a pautas como aborto, diversidade sexual, feminismo, entre outros, os grupos sobre os quais recaem nossa análise precisam disputar o próprio sentido do que significa ser evangélico. Nessa disputa, não se pode abrir mão de referenciais que compõe a identidade evangélica como oração, leitura bíblica, santidade, referência a textos das escrituras, canções, entre outros, sob o risco de perder a legitimidade perante o público evangélico. Esses termos, portanto, são ressignificados teologicamente para enquadrar as demandas dos direitos humanos e da cidadania, uma vez que mobilizar uma retórica secular a respeito dessa temática sem a devida tradução para o contexto religioso evangélico seria sacramentar um estigma de que tais agentes não são verdadeiros evangélicos. Passagens da Bíblia que geralmente são utilizadas em alguns meios evangélicos para condenar a prática homossexual, por exemplo, são relidas a partir de novas chaves, o significado do termo evangélico é explorado em articulação com a esperança das pessoas pobres e marginalizadas, a própria história de Jesus passa a ser contada

sob novos prismas. Dessa forma, não se perde a articulação em torno de pautas sociais e políticas em prol de direito e cidadania nem a conexão com o público evangélico.

Neste sentido, os casos empíricos analisados se tornam paradigmáticos no espaço público brasileiro, vez que esses grupos considerados progressistas no espectro evangélico conseguem fazer interlocuções com setores conservadores da sociedade muitas vezes inacessíveis a movimentos sociais e partidos de esquerda. Uma vez que é mantida a identidade evangélica em seu ativismo social e político, os coletivos em questão têm buscado legitimidade tanto no meio evangélico quanto na esfera pública. Por minoritários, pouco articulados e com poucos recursos que sejam, ao desenvolver as estratégias de tradução dupla, como queremos sustentar, esses grupos se revelam um caso interessante para se pensar as relações entre religião e sociedade e fazer avançar as discussões a respeito da temática.

Os estudos de Habermas, Casanova, Paula Montero e até mesmo o caso empírico de Eva Schelliga serviram de base teórica para as reflexões deste trabalho a respeito da relação entre religião e esfera pública. Como os autores apontaram, a presença pública da religião não está “fora de lugar” do mundo moderno e não contradiz com o seu desenvolvimento. A própria composição de nossa sociedade pressupõe instâncias de mediação de sentido nas quais são expostos valores, argumentos, crenças e visões de mundo que buscam espaço e legitimidade social. Isso não significa que a religião adentre a esfera pública sem se adaptar cognitivamente através de traduções de seus argumentos para uma gramática e linguagem secular passível de ser apreciada por outros grupos pertencentes a outras religiões ou mesmo que não expressem nenhuma confissão religiosa. A partir desse marco inicial, vamos analisar nessa seção como a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, Henrique Vieira e a Igreja Batista do Caminho realizam essas traduções e buscam se legitimar como atores capazes de participar de debates públicos.

3.1.1 “Nem todo evangélico é conservador”

O Pastor Henrique Vieira, um dos atores religiosos estudados para este trabalho, passou a ter uma significativa presença pública nos anos de 2017 e 2018. Uma das maneiras pelas quais alcançou visibilidade foi através de uma coluna no canal de mídia alternativa Mídia Ninja destinada a produzir reflexões sobre como a fé evangélica deveria lidar com assuntos

contemporâneos. O primeiro vídeo da série foi divulgado em junho de 2017 e tem como título “Nem todo evangélico é conservador”. Vejamos alguns trechos:

“Não generalize os evangélicos. Nem todo evangélico é conservador. Existe um setor fundamentalista, extremista com poder político, econômico e midiático. Este setor representa um risco a democracia, aos direitos humanos e a diversidade. Um tipo de religiosidade violenta que não escuta e não dialoga. Baseada no confronto, não no encontro. Existem por aí uns coronéis da fé, mercadores da religião, que lucram e enriquecem as custas do sofrimento do povo. Existem por aí, uns fiscalizadores dos corpos, mais apegados a uma doutrina do que ao amor e à dignidade humana. Nossa tarefa aqui é denunciar que este setor não representa a totalidade da experiência evangélica em nosso país. Existem evangélicos lutando pela democracia e pelo Estado Laico. Existem irmãos e irmãs lutando contra o racismo e afirmando que a Bíblia é um livro negro de interpretação tantas vezes brancas e racista. Existem irmãs lutando contra o patriarcado e o machismo, tão presentes no cristianismo institucional. Existem irmãos e irmãs lutando contra o preconceito que impõe sofrimento e mata LGBTs todos os dias. Existem irmãos e irmãs que a partir de sua fé lutam por terra, moradia, direitos, cidadania, o pão de cada dia. [...]

Mas nossa tarefa aqui também é denunciar que o fundamentalismo não tem nada a ver com Jesus. Veja bem, Jesus foi pobre, da periferia, andou com os miseráveis e excluídos da sua época. Condenou o acúmulo de riquezas e venceu preconceitos históricos. Jesus foi preso, torturado, humilhado publicamente e assassinado pelo Império Romano a pedido de uma elite religiosa que o considerava desviado e herege. Jesus foi vítima da raiva dos fundamentalistas, do próprio Estado e daqueles religiosos que se sentiam donos, defensores e procuradores de Deus. Portanto, afirmar a memória e a vida de Jesus é desmontar esse castelo fundamentalista e resgatar esse sentido mais generoso e acolhedor do evangelho. Fazer isso também é importante especialmente em nosso tempo para defender a democracia, celebrar a diversidade, enfrentar os discursos de ódio e afirmar uma prática de amor e o amor com o próximo.

(<https://www.youtube.com/watch?v=Nn7ZPUKn3mI&spfreload=10>)

Esse longo trecho é paradigmático para se pensar as dinâmicas de tradução que queremos discutir nesse capítulo. Para que os grupos religiosos legitimem seus discursos e sua presença na sociedade são necessárias, em muitos casos, traduções que os tornem palatáveis para a sociedade civil secular. Nos grupos que estamos acompanhando, é possível identificar a presença de discursos de cunho progressista e liberal capazes de gerar incômodo para a cultura conservadora evangélica. Diante do risco de serem automaticamente desqualificados enquanto evangélicos, os esforços prioritários dos ativistas evangélicos que estudamos são voltados para a legitimação, não perante a sociedade mais ampla, mas diante do seu próprio segmento religioso. Com esse fim, uma das tarefas mais relevantes é a de disputar o significado da categoria evangélico, conforme se depreende do anteriormente citado discurso de Henrique Vieira.

Ao disputar o significado de ser evangélico esses grupos se afirmam portadores dessa identidade ao mesmo tempo em que se distanciam de um estereótipo que associa evangélicos a

rejeição da diversidade social e sexual, conservadorismo e obscurantismo científico. Nessa disputa em torno da categoria evangélico, enfatiza-se que ser evangélico não é o mesmo que ser conservador e muito menos fundamentalista. Em seus discursos, o pastor procura marcar uma distinção entre o que seriam esses conservadores fundamentalistas que, em seu entendimento, apresentam “riscos a democracia, direitos humanos e diversidade” porque não teriam compreendido adequadamente o papel de Jesus na terra e, portanto, o real sentido de ser evangélico. Esse sentido do “verdadeiro evangelho” estaria associado a características da missão e da pessoa de Jesus tais como interpretadas pelo pastor e por parte significativa dos membros que fazem parte de sua comunidade. Antes de nos voltarmos à explicação da compreensão da categoria evangélico segundo o entendimento dos grupos estudados, vamos explorar com maior riqueza de detalhes o que é e quais são as características atribuídas a esse “fundamentalismo evangélico”.

Basicamente, recebem o rótulo de fundamentalistas visões de mundo e práticas evangélicas consideradas fechadas, impositivas, arbitrarias, que negam a diversidade, que apresentam um modelo único de espiritualidade, que estão associadas a um projeto de poder que visa impor valores morais de uma fé particular para toda a sociedade, que exclui o diferente e o que não partilha a mesma fé. Sob a pecha de fundamentalistas são colocados grandes grupos religiosos evangélicos e líderes proeminentes como a Igreja Universal, a Frente Parlamentar Evangélica, Silas Malafaia, Marcos Feliciano, Edir Macedo e outras estruturas acusadas de utilizar a fé para promover um projeto de poder que viola direitos humanos e princípios democráticos. No capítulo intitulado “Fundamentalismo e extremismo não esgotam a experiência do sagrado nas religiões” escrito por Henrique Vieira como colaboração para a coletânea “O Ódio Como Política: a reinvenção das direitas no Brasil”³⁴ o pastor Henrique Vieira sistematiza o que entende por fundamentalismo³⁵:

³⁴ GALLEGO, Esther Solano, *O ódio como Política: a reinvenção das direitas no Brasil*, (Rio de Janeiro: Boitempo, 2018).

³⁵ É importante ressaltar que o tema do fundamentalismo é bastante estudado por cientistas sociais e que existe estudos acadêmicos sobre o fenômeno. Karen Armstrong (2009) apresenta algumas características do fundamentalismo que embora possua diferentes formas de manifestações tem como padrão ser “formas de espiritualidade combativas, que surgiram como reação a alguma crise. Enfrentam inimigos cujas políticas e crenças secularistas parecem contrárias à religião. 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. Temem a aniquilação e procuram fortificar sua identidade sitiada através do resgate de certas doutrinas e práticas do passado. Para evitar a contaminação, geralmente se afastam da sociedade e criam uma contracultura; não são, porém, sonhadores utopistas. Absorvem o racionalismo pragmático da modernidade e, sob a orientação de seus líderes carismáticos, refinam o ‘fundamental’ a fim de elaborar uma ideologia que fornece aos fiéis um plano de ação. Acabam lutando e tentando ressacralizar um mundo cada vez mais cético” (ARMSTRONG, 2009, p. 11). Tomando esta passagem

“O fundamentalismo religioso cristão trabalha com o conceito de verdade absoluta, inquestionável, eterna, imutável e para além da história. Essa verdade a respeito de Deus se expressa na Bíblia Sagrada. A partir da formulação ‘está escrito’, constrói-se uma visão de mundo, um modelo de comportamento e uma forma de lidar com a sociedade. [...] em tal modelo desconsidera-se totalmente que toda leitura é uma interpretação e que toda interpretação está mediada por um contexto histórico e cultural.

“O texto pelo texto, sem contexto, pode gerar práticas impiedosas pretensamente em nome de Deus. Trata-se de uma verdade absoluta mediada por uma espécie de literalidade bíblica. Daí se extrai uma doutrina percebida como a vontade de Deus, a partir da qual o mundo deve ser pensado e a intervenção na sociedade deve ser feita. É preciso notar que dentro dessa perspectiva, a doutrina não é passível de questionamento, pois é tida como a expressão da vontade de Deus. Questioná-la seria questionar o próprio Deus.

“Constrói-se um ambiente em que a dúvida é tomada como falta de reverência, temor e fé. Perguntar, reler ou abrir-se para o diálogo ecumênico e inter-religioso não se apresentam como possibilidades reais”. (VIEIRA, 2018, p. 92)

Como se vê, o fundamentalismo cristão evangélico é entendido como uma forma de ver a fé que se vale da literalidade do texto bíblico sem uma contextualização adequada para o tempo presente. Nessa relação com o texto sagrado, de acordo com a crítica acima realizada, criam-se absolutos e verdades imutáveis que não se abrem para a pluralidade e diversidade existentes na sociedade. Deste modo, os fundamentalistas não seriam capazes de exercitar os princípios do amor, da piedade e da compaixão, porque estariam mais preocupados em impor suas “verdades absolutas” e condenar as práticas que entendem pecaminosas com substrato em uma leitura literal e superficial das escrituras. Além disso, o fundamentalismo é visto como fechado para os dilemas e dúvidas humanas que compõem a espiritualidade e entendido como a “eterna obrigação de se repetir a si mesmo” sem que haja espaço para reinvenções e reconstruções da fé a partir da liberdade de cada um se relacionar com o texto bíblico e com Deus individualmente (Caderno de campo dia 03/11/2018). Ainda em seu texto acima citado, Henrique Vieira aprofunda sua análise sobre o que considera como o fundamentalismo religioso ao afirmar que:

“O fundamentalismo religioso, por sua concepção de mundo e seu modelo de funcionamento, constitui-se em um risco à democracia, aos direitos humanos, ao Estado laico e à diversidade humana. No Brasil ocorre, ademais, a articulação entre setores fundamentalistas cristãos, especialmente evangélicos, e o poder político, institucional e midiático. Esse fenômeno está em franca ascensão e tem influenciado cada vez mais as pautas dos poderes legislativos, municipais e estaduais, assim como do Congresso Nacional”. (VIEIRA, 2018, p. 91)

como um exemplo legítimo de definição acadêmica do fundamentalismo, é importante perceber que nem sempre ao mobilizar a noção de “fundamentalismo” os evangélicos progressistas estão alinhados ao discurso acadêmico. Sua forma de usar o conceito se dá muito mais como uma categoria acusatória para deslegitimar o rival do que propriamente realizar uma análise do fundamentalismo alinhado à retórica das ciências sociais.

Sendo assim, como corolário da visão fundamentalista da fé evangélica sucede um tipo de envolvimento com a sociedade e a esfera pública que violaria os princípios de diversidade, pluralismo, laicidade do Estado, direitos humanos e democracia. Em uma recente entrevista concedida a Caetano Veloso, e disponível no canal do Mídia Ninja no *Youtube*, Henrique Vieira, quando perguntando sobre a relação entre religião e política, teceu críticas ao fundamentalismo dizendo que ele estabelece

“um tipo de relação que é horrível: que é projeto de poder, que é tomar o Estado para impor ao conjunto da sociedade uma determinada confissão religiosa. Isso pode ser violento, isso pode ser arbitrário porque vai contra a liberdade religiosa e a liberdade de crença”. (vídeo publicado dia 04 de dezembro de 2018 <https://www.youtube.com/watch?v=pXCBnhGbHho>)

Vê-se, portanto, que a disputa pela caracterização da identidade evangélica estabelece uma relação dialética com o conceito de fundamentalismo religioso, em que afastar-se do segundo é essencial para a construção da primeira. Para os grupos e líderes que estamos estudando o setor evangélico hegemônico, midiático e com poder político está associado ao fundamentalismo. As atitudes fundamentalistas não estariam restritas aos grandes grupos e lideranças mencionadas, mas se verificariam, também, em igrejas menores e independentes que reproduzem a forma conservadora e fundamentalista de viver a fé evangélica. Portanto, até mesmo em igrejas tradicionais, não pentecostais, são identificadas práticas e discursos reputados fundamentalistas e que, por isso, não expressariam adequadamente o real significado de seguir Jesus e buscar o reino de Deus.

Se, em um primeiro momento, Henrique Vieira em seus vídeos, textos, entrevistas, pregações públicas, tece ataques ao fundamentalismo religioso dizendo que ele não representa a totalidade dos evangélicos e nem constituiu seu legítimo representante, em um segundo momento busca apresentar sua concepção de ser evangélico. Inspirado pela Teologia da Missão Integral, pela Teologia da Libertação e por teologias contextuais como a teologia feminista e a teologia negra, Henrique Vieira, e muitos outros integrantes de sua igreja, entendem que ser evangélico significa realizar um compromisso social com aqueles que são mais necessitados. Se o Evangelho tem a ver com o anúncio de uma vida nova e plena, para o pastor essa plenitude implica num atravessamento social que precisa ser reconhecido.

Na disputa em torno da constituição da identidade evangélica, são destacadas características da vida e da pessoa de Jesus que apontam de forma direta ou indireta para

compromissos éticos sociais. Ao falar de Jesus, muitos grupos e líderes estudados nesse trabalho enfatizam que ele era da cidade de Nazaré: Jesus de Nazaré. Enfatizar que Jesus nasceu em Nazaré tem por objetivo associá-lo a um padrão de exclusão social, uma vez que a cidade de Nazaré era pequena e marginal no Império romano. Nessa perspectiva, ao nascer em uma família pobre de uma região marginal, Jesus automaticamente estaria se identificando com aqueles que hoje são pobres e marginalizados. A missão principal de Jesus seria acolher essas pessoas que estão excluídas, e, seguir seus passos, ser evangélico, caminhar junto com Jesus significaria essencialmente se associar à luta e resistência dessas populações mais vulneráveis.

Em entrevista, o teólogo Ronilso Pacheco, uma das referências no campo progressista atual e figura muito próxima de Henrique Vieira, com o qual realiza projetos e militâncias diversas, enfatizou que

“Para mim vai fazer diferença se Jesus não nasce numa área nobre, mas em uma cidade periférica que é Nazaré. Para mim faz diferença que Jesus tenha que fugir para o Egito porque o imperador dá uma ordem de execução para todos os homens nascidos naquela época. Para mim faz diferença se Jesus é abastado ou se é pobre. Para mim faz diferença. Porque eu sou pobre...eu sei esses efeitos. Então é isso...para nós isso é importante a partir dessa história”. (Entrevista realizada 12 de agosto de 2017).

Grosso modo, ser evangélico significa se identificar com pessoas que experimentam um padrão de exclusão social, o que terá como consequência um engajamento social que busque superá-lo: “retirar dos opressores os instrumentos que eles têm de oprimir” (caderno de campo dia 03/11/2018). Se Jesus de Nazaré, às margens da sociedade, desafiou os poderosos de sua época ao fazer discursos que radicalizavam os ideais da justiça, do amor e da fraternidade, e condenava os ricos, poderosos e dominadores, seus discípulos, hoje, devem fazer o mesmo. Em já mencionada entrevista concedida a Caetano Veloso e divulgada no canal do *Youtube* do Mídia Ninja, Henrique Vieira, quando perguntado “quem afinal foi Jesus?”, responde:

“Jesus foi um revolucionário que quebrou preconceitos da época. Que não projetou exatamente uma religião, projetou um outro modelo de civilização e de sociedade. Por ter vivido sobre esse risco e coerência, foi preso, torturado e assassinado. Então Jesus, para mim, é Deus entre nós, colocando o amor acima de tudo e revolucionando as relações humanas e a estruturas políticas”. (vídeo publicado dia 04 de dezembro de 2018 <https://www.youtube.com/watch?v=pXCBnhGbHho>)

Ser evangélico e seguir os passos de Jesus, como enfatizam lideranças de cunho progressista, tem menos a ver, nesta perspectiva, com conversão individual, pregação do evangelho com vistas a fazer prosélitos, busca por santidade (entendida como o

desenvolvimento de um padrão moral conservador), e muito menos, com um projeto de poder que tenha como objetivo expandir para a sociedade mais ampla valores de uma religião particular. Ser evangélico, em seu sentido real e mais profundo, afirmam, diz respeito a se comprometer com uma ética de responsabilidade social para com os necessitados, marginalizados e excluídos. Isso implica, na prática, lutar socialmente em prol da construção da democracia, desenvolvimento da cidadania e expansão de direitos. Ao reconstruir o sentido de ser evangélico em torno dessas categorias, esses grupos se inserem, enquanto evangélicos, com legitimidade, na esfera pública e na sociedade civil, defendendo pautas sociais progressistas.

Os militantes evangélicos entrevistados apresentaram uma profunda vinculação entre filiação religiosa evangélica e envolvimento social de esquerda. A militância social e política é vista como decorrência de uma fé específica em um Deus que teria se encarnado para trazer um reino de paz, justiça e amor que, de uma maneira mais ampla, envolveria políticas públicas e questões econômicas e políticas concretas. Em uma entrevista, quando perguntada porque realizar ativismo social em coletivos evangélicos, uma das entrevistadas disse:

“Porque eu sou cristã. Minha fé é o que move toda a minha militância. É muito absurdo para mim ver a perversão da memória do Cristo revolucionário e subversivo em nome de um projeto de poder e de domínio. Eu não poderia só assistir isso acontecer e me ausentar desse debate. O que certos grupos evangélicos fazem não é o que a minha leitura bíblica ensina, não é o que a vida dos profetas que eu admiro me ensina e não é o que Jesus faria”. (Entrevista 14 de Janeiro de 2018)

Munidos do arsenal gramatical apreendido das teologias alternativas e marginais anteriormente citadas, esses evangélicos expandem a noção de missão, ampliando o engajamento religioso para a busca de justiça social. Nessa concepção alargada de missão, a conversão individual se torna vazia se não repercutir um agir ético e responsável socialmente. Por isso a identidade evangélica e o compartilhamento de uma linguagem própria se tornam uma das fontes principais da atuação e da agência dos militantes evangélicos entrevistados. A fé evangélica é uma fonte importante de significado de vida para a construção desses sujeitos de forma que eles não querem “entregar de mão beijada esse título”, essa identidade.³⁶ Conceitos e noções evangélicas são disputados com o campo evangélico mais amplo e são ressignificados de uma forma própria, conforme é possível perceber em textos, eventos, cultos públicos, estudos bíblicos e redes sociais de líderes e militantes evangélicos progressistas.

³⁶ Entrevista Ronilso Pacheco realizada no dia 12 de agosto de 2017.

Para compreender melhor esse processo, é necessário apresentar os esforços de desenvolvimento dessa gramática evangélica que baliza o agir dos grupos e lideranças alvo de nosso estudo. Em entrevistas, conversas e pregações é possível perceber um entendimento comum a respeito de categorias e noções religiosas, tais como Reino de Deus, santidade, pecado, conversão, missão, e também sobre qual é o papel do cristão e da igreja na sociedade. Acredita-se não ser possível um agir evangélico progressista na vida social e política sem que conceitos básicos da fé protestante evangélica sejam repensados. Foram feitas perguntas a respeito desses temas para os entrevistados e é possível perceber um compartilhamento de conceitos religiosos muito centrais para a construção de sua fé.

Reino de Deus possui uma dimensão profundamente política, já que é entendido como um reino prometido por Deus em profecias do Antigo Testamento e concretizado com a vinda de Jesus na terra. O Reino de Deus se opõe aos poderes do Império Romano, por exemplo. Se este império era marcado pela opressão da parte dos poderosos, pela exploração, pelo trabalho forçado e pela injustiça, o Reino de Deus seria caracterizado por ser um reino de amor, justiça, paz e harmonia. Seria um reino no qual os opressores seriam destituídos dos seus instrumentos de opressão. Diferentemente de um pensamento que preponderou na história do protestantismo brasileiro, que sustentava que a mudança e a transformação social dependeriam da conversão de indivíduos, esses grupos e militantes evangélicos entendem que a implementação do Reino de Deus extrapola a mudança interna individual, como foi visto com mais detalhes quando exploramos esse conceito dentro da Teologia da Missão Integral e da Teologia da Libertação. Enfatizar o reino de Deus significa extrapolar uma visão de fé que se importa apenas com uma mudança na moral individual. É imprescindível pensar o Reino de Deus em conexão com transformações das estruturas sociais, muitas vezes caracterizada por processos de exploração. Nesse sentido, a ênfase no Reino de Deus serve para esses grupos como uma chave hermenêutica para pensar a atuação social e o engajamento político. Ao falar em um texto sobre a mensagem de Jesus, Henrique Vieira afirma:

“O centro de sua mensagem era o ‘Reino de Deus’, que necessariamente era um contraponto ao reino romano. Por essa subversão foi entregue pelos líderes religiosos e executado pelo Império romano em um rito de tortura e de linchamento. O povo que o seguia, contudo, afirmou sua ressurreição, isto é, negou a sentença do Estado e do Templo. Na expressão de Leonardo Boff, a ressurreição era uma insurreição, um ato de desobediência e contra o poder”. (VIEIRA, 2018, p. 95).

A noção de santidade e santificação também é pensada de uma maneira um pouco diferente pelos grupos estudados em suas ênfases e diretrizes mais básicas. Ao perguntar o que entendem por santificação e busca por santidade, os entrevistados faziam uma crítica daquilo

que consideravam a forma conservadora de pensar essa temática. Acusavam os evangélicos hegemônicos e conservadores de entender a santidade restrita ao aspecto da moral individual. Ser santo seria, nessa visão considerada hegemônica, sinônimo de estar separado e, como consequência, apartado das coisas do “mundo” que são caracterizadas pelo pecado. O Santo é aquele que não bebe, não fuma, não vai a bares e festas, além de ser alguém que carrega princípios como honestidade, fidelidade conjugal, “pureza” sexual, entendida como sendo a restrição do ato sexual ao contexto do casamento heterossexual, entre outras coisas. Os evangélicos progressistas estudados nesse trabalho, de maneira diferente, diziam que santidade tinha mais a ver com o fato de a vida ser santa do que com as ações morais individuais. Jesus teria valorizado mais a vida, principalmente a dos marginalizados da sociedade, e menos a moral religiosa e as convenções sociais de sua época. Para uma teóloga progressista entrevistada nesse trabalho

“Para Jesus a vida é sagrada. As pessoas são santas. Por isso meu critério maior é a vida, é a defesa da vida porque para mim o que existe de santo é a vida. Deus olhava o mundo como um mundo santo e é a partir desse olhar que Jesus olhava para as pessoas. Ele não via o templo como santo, os sacerdotes como santos, mas a vida e as pessoas como santas. Eu não tenho medo nenhum de dizer que sou santa rompendo o padrão de que ser santo é ser alguém perfeito. Ser santo significa dizer que alguém está compromissado com a manifestação de Deus que está presente em cada ser humano. Eu acho que a gente foi muito contaminada por essa visão de santo da igreja católica e mesmo nas igrejas evangélicas é difícil romper com isso. Santo seria a pessoa que sacrifica, que não é feliz e não se diverte. Eu gosto de lembrar da ideia de santidade de Jesus que era muito misturada com o povo. Enquanto a religião dele pregava uma separação das pessoas, ele se lançou a uma santidade no meio das pessoas. E naquela discussão de puro e impuro...a ética de Jesus foi outra. Se dizia que o impuro contaminava o puro, Jesus traz outra lógica... o puro purifica as impurezas... então a gente se lança como santo, como puro para que a gente possa compartilhar essa santidade que existe em nós”. (O, 49 anos, pastora e teóloga - Entrevista realizada 15 de maio de 2018).

Semelhantemente, o Teólogo Ronilso Pacheco, em entrevista, ao ser perguntado sobre o que significa ser santo afirmou que:

“Ser santo, em certa perspectiva, é ser separado, é não beber, não fumar e não falar palavrão porque todo mundo faz isso. Será que ser santo é ser isso mesmo? Só tem essa dimensão? Toda a dimensão da obra, da vida, do ministério de Jesus se resume a isso? Só se resume nisso? Quais são as implicações positivas que intervêm inclusive no contexto social na santidade. O que é considerado santo? Eu parto do princípio de que sacro, santo, sagrado é a vida, é a subjetividade, é a identidade, é o outro, é a personalidade. Então é preciso repensar o que é santo. O que é ser separado e quais as implicações dessa separação. Se ser santo é ser separado e ser separado para Deus. Não é ser separado de determinadas práticas, é ser separado inclusive no sentido do cuidado, da preservação da vida, da proteção, da segurança, da manutenção da individualidade, de manter o outro protegido do sofrimento e da opressão. Ser

separado para esse cuidado, para essa responsabilidade, para esse acolhimento. Santificar é isso. O que você faz com o que você separa e santifica? Você zela, você cuida, você protege”. (Entrevista realizada 12 de agosto de 2017).

Verifica-se que a noção de santidade passa a estar articulada com um engajamento social que busca proteger, cuidar, preservar a vida das pessoas. Como no olhar desses grupos a nossa sociedade é marcada pela ampla presença de vidas marginalizadas, exploradas e oprimidas, a despeito de serem cristãs ou não, o papel dos cristãos passa a ser entendido como defendê-las. Santidade torna-se um conceito com contornos políticos, uma vez que a exigência ética dela decorrente aponta para o envolvimento com pautas e agendas em defesa de minorias sociais. Da mesma forma, o conceito de pecado, para esses grupos, lideranças e militantes de viés progressista, apresenta um sentido político. Em entrevista, uma teóloga e pastora progressista de uma Igreja Batista em Macéio (AL) afirmou que:

“Eu penso pecado a partir de outro eixo que é o da ética cristã assumida na vida pessoal e na vida política-social. Eu acho que todo o evangelho se constitui a partir de um compromisso ético e humano. Isso implica nas minhas escolhas na minha vida pessoal, política e religiosa. Existe, é claro, o pecado individual no sentido de rompimento com a ética pessoal que eu devo observar como cristã. Eu só discordo que a ênfase deve ser apenas nos comportamentos morais, enquanto se faz tanta vista grossa aos pecados sociais e estruturais que são muito mais danosos porque provocam um dano público. A igreja sempre fez vista grossa à violência contra a mulher e por isso não denunciava, mas perseguia jovens que engravidavam antes do casamento. No casamento, se ela fosse violentada e abusada no relacionamento, isso não era uma agenda da igreja. Muita gente me pergunta assim: “então para você não existe mais pecado?” Mas eu acho que existe sim, uma vez que existe um chamado para uma ética cristã, um chamado para a possibilidade de pregação, um chamado para a ética pessoal e, também, um chamado à ética comunitária. Existem, para mim, pecados claros que agridem a ética de vida cristã que eu acredito. Então talvez é só reorganizar essa superpotência que sempre foi considerado os pecados morais. E tem certas coisas que a igreja assumia como pecados que hoje eu vejo com muita tranquilidade, beber, dançar, fazer sexo... algumas coisas para mim não estão mais nessa categoria de pecado e estão muito mais na escolha pessoal e na responsabilidade pessoal que você tem que assumir”. (O, 49 anos, pastora evangélica e teóloga - Entrevista realizada em 15 de maio de 2018).

Outra militante evangélica progressista entrevistada para este trabalho disse que pecado

“é tudo aquilo que leva a pessoa para longe dos valores do Cristo e do desejo de Deus. Desejo e valores que tem a ver com a paz e a justiça. Existe uma dimensão individual que cada pessoa carrega dentro dela. Nesse nível individual, pecado implica em valores contrários aos de Deus praticados no nível individual, na família, no trabalho. Existe essa dimensão de você se contrapor a uma lógica da justiça e da solidariedade, do amor com as pessoas e na relação humana entre pessoas. E existe a dimensão do pecado mais coletivo. Essa visão do pecado coletivo é clássica entre os grupos chamados progressistas que leem essa dimensão social da fé. Então, existe um coletivo em sua prática de desvirtuar esse desejo de Deus, justiça e paz. O chamado pecado social é praticado por grupos, associações, governos e essa é uma dimensão que não é abordada pela igreja que fica mais no plano individual mesmo da culpa. E no plano moral: beber, fumar, ir para a balada. Coisas que tem a ver com controle do corpo que são mais associadas com pecado. A igreja fica mais restrita à moralidade com relação ao corpo. E muito pouco se trabalha a dimensão dos valores. (M, 56 anos, professora universitária- Entrevista realizada dia 12 de julho de 2018).

No entendimento acima exposto, pecado possui uma dimensão da ética e da coerência a valores e princípios associados a justiça, paz e amor nas relações humanas. No entendimento progressista dos indivíduos e grupos analisados, é criticada uma visão de pecado estrita que se vale de listas fechadas para indicar o que se pode e o que não se pode fazer. Há uma crítica, também, a uma compreensão de que o pecado estaria ligado exclusivamente à dimensão moral individual e a regras de controle do corpo. O conservadorismo e a igreja evangélica hegemônica são acusados de restringir a denúncia de pecados à homossexualidade, sexo antes do casamento, adultério, mentira, inveja, entre outras coisas, e pouco se importar com uma dimensão estrutural das dinâmicas sociais como racismo, sexismo, machismo, homofobia, injustiça social, entre outros assuntos.

No que tange às práticas relativas ao corpo, o movimento evangélico brasileiro tende a entender como pecado o sexo fora do matrimônio e a homossexualidade. Festas populares como o Carnaval também tendem a ser vistas com maus olhos por evangélicos mais conservadores. Como consequência desse processo de atribuição de sentido a conceitos evangélicos, os progressistas passam a se valer desses conceitos ressignificados para analisar práticas sociais. Um vídeo³⁷ gravado pelo pastor Henrique Vieira publicado no canal do Esperançar no Youtube em fevereiro de 2017 sobre o carnaval e como ele deve ser pensado pelos evangélicos se mostra um bom exemplo para ilustrar esses procedimentos. O pastor afirma que:

“Nós como discípulos de Jesus devemos nos divertir, devemos nos alegrar. Não existe nenhum problema na brincadeira, no riso, na comunhão, na dança, no afeto, na socialização nos espaços públicos. A gente vem de uma lógica de muito castramento, de muito silenciamento até mesmo sem sentido. Como discípulos de Jesus, o que a gente vai buscar? Cuidado com o nosso próprio corpo, respeito ao corpo das pessoas, afeto, comunhão. A gente não vai aceitar nenhuma forma de violência contra nós e contra os outros. Isso é óbvio. Mas direito de brincar, de festejar, de dançar, de se divertir, de estar com as pessoas isso é da vida, isso é natural, isso é bom, isso é até mesmo desejável. Essa lógica que criminaliza uma festa, que criminaliza uma cultura popular, que diz que o pandeiro não vem de Deus, que o samba não vem de Deus, que o atabaque não vem de Deus, que outras culturas, formas corporais e danças não vem de Deus, dizer isso é que não é de Deus gente. [...] O carnaval é uma festa popular, histórica. Sim, vai acontecer de tudo dentro do carnaval. Mas você pode ali participar, brincar, se divertir, celebrar, em profundo respeito consigo e em profundo respeito com o outro. Não existe um manual de proibição. Existe consciência diante de Deus e a possibilidade de se divertir com respeito, responsabilidade, alegria e amor” (<https://www.youtube.com/watch?v=NpRyqUQdsUc>)

O vídeo continua com outras declarações em que o pastor chama atenção para os pontos anteriormente apresentados: a dimensão da santidade implica em responsabilidade ética de

³⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=NpRyqUQdsUc> (acesso em 13/01/2017).

cuidar do outro e de si a partir de valores que promovem paz, justiça e amor. Ao invés de vetar a participação cristã em espaços como o carnaval, por ser uma festa pecaminosa, busca-se encorajar uma capacidade analítica da realidade, de si e dos outros a partir de uma ética do cuidado e daquilo que é entendido como “liberdade do amor”, noção que será melhor explorada no próximo capítulo. O pastor também faz a transição do entendimento estrito do pecado como violação da moral individual e insiste que não é o carnaval que faz mal para a cidade do Rio de Janeiro e para o Brasil, mas “a desigualdade social, a opressão sobre o pobre, a violência sobre o negro, a corrupção”. O que é dito sobre o carnaval pode ser extrapolado para várias outras práticas como consumo de bebidas alcoólicas, fumar cigarro, frequentar bares, boates e festas, entre outras práticas, na visão tradicional evangélica, automaticamente associadas ao pecado.

Em alguns casos, práticas que antes eram consideradas pecaminosas, como a homossexualidade, passam a não ser mais enquadradas como pecado pelos grupos e indivíduos progressistas. Para alguns atores evangélicos entrevistados, como veremos no próximo capítulo com mais detalhes, a homossexualidade é vista de forma positiva como parte da diversidade humana e dos planos de Deus. Esse não é, entretanto, o entendimento de todos os líderes, militantes e grupos analisados aqui. O que sobressai como elemento comum é a noção de que pecado não se resume a listas fechadas sobre o que pode ou não pode ser feito, mas se relaciona à capacidade de utilizar a liberdade para fazer análises e julgamentos éticos responsáveis a partir dos critérios associados a Deus e ao evangelho: paz, justiça, amor e harmonia. Além disso, o pecado assume contornos sociais e estruturais que extrapolam as práticas individuais morais. O discípulo de Jesus deve estar atento para questões associadas a pobreza, desigualdade social, violência urbana, racismo, preconceitos, violência contra minorias e outros temas.

Uma outra noção evangélica central que passa por revisões é a de conversão. O tema da conversão é de suma importância para a fé evangélica herdeira dos movimentos avivalistas estadunidenses dos séculos XVIII e XIX, cuja ênfase reside na renovação individual com uma dimensão destacadamente emocional. A ideia de conversão que predomina entre os grupos evangélicos adeptos da ética do gueto e da dominação seguem a mesma ênfase intimista e reavivalista. A principal missão do evangélico, nessa concepção, é a de converter pessoas, uma vez que a salvação da alma é o tema crucial da fé. A salvação depende da conversão e, por isso, o crente deve pregar o evangelho a indivíduos que vivem um estilo de vida depravado e pecaminoso para que, uma vez a aceita a mensagem, se convertam e sejam salvos. Conversão na concepção majoritária do evangelicalismo brasileiro apresenta uma alta ênfase na

experiência íntima e pessoal na qual o indivíduo deve se transformar moralmente, adotar uma retórica nova e aderir a uma visão de mundo que reorganize o sentido de sua existência. Geralmente há uma revisão da biografia pessoal na qual são dados sentidos novos a toda a história de vida e novos valores são internalizados. As implicações éticas comunitárias não costumam ser tratadas nesta concepção de conversão.

Os grupos e líderes progressistas estudados aqui rompem, alguns de forma mais radical do que outros, com a ênfase acima descrita. Em primeiro lugar a missão do evangélico deixa de ser a conversão individual já que, como previamente exposto, se relaciona com a difusão do reino de Deus e dos valores a ele atrelados. Nas atividades sociais articuladas o foco não é a conversão de indivíduos no sentido de não se esperar que haja uma mudança na filiação religiosa ou nos comportamentos dos atingidos pela ação. O objetivo geralmente é a promoção de desenvolvimento social, cidadania, democracia, justiça social, entre outros. A ideia de conversão centraliza-se em ser/tornar-se um discípulo de Jesus e é entendida como algo que diz respeito somente a Deus não cabendo aos cristãos o papel de tentar mudar a religião das pessoas, mas sim o de fazer aquilo que Jesus mandou fazer: amar a todos a despeito de serem evangélicos ou não. Para uma das teólogas entrevistadas e pastora de uma igreja evangélica de cunho progressista o tema da conversão é pensado da seguinte forma:

“Eu fui formada como batista que é uma denominação, assim, muito missionária. Nós aprendemos que é necessário pregar para todo mundo se converter. Hoje nós ensinamos uma outra forma de fazer missão e evangelização no mundo que tem a ver com um testemunho coletivo pessoal e comunitário da graça e do amor de Deus no mundo. Nossa concepção de missão e evangelização é muito complexa e implica no cuidado e serviço como forma de mostrar Jesus no mundo. É muito mais do que fazer apologia de igreja e conversionismo, querendo tirar as pessoas daqui para ali. Na nossa igreja, eu acho que a gente está em outro momento da nossa concepção de evangelização. Conversão não é doutrinar ninguém, não é levar ninguém para a sua igreja. É dar um testemunho público. Eu acho que a igreja precisa muito conhecer o testemunho e evangelização pessoal, mas não no sentido conversionista”. (O, 49 anos, pastora evangélica e teóloga- Entrevista realizada dia 15 de maio de 2018).

Nesse sentido a ideia de pregar o evangelho é sinônimo de anunciar uma mensagem que busque levar a pessoa a repensar a sua vida e sua fé passa a ser vista de outra maneira:

“Pregar o evangelho é viver o evangelho. Para mim é assumir o evangelho e a prática evangélica... e a prática evangélica é justamente a prática de Jesus: sua vida, seu ensino, seu testemunho. Lembro das palavras de Francisco de Assis que diz: ‘vão e preguem o evangelho e, se necessário, usem palavras’. Eu acho que viver a fé evangélica com todas as suas implicações no âmbito social e político” (*ibid*).

Sem as implicações éticas, sociais e políticas que deveriam fazer parte da missão do cristão, a conversão individual passa a ser considerada infrutífera e sem propósito. O número de evangélicos aumenta no Brasil sem que haja mudanças significativas nas estruturas sociais

e econômicas perversas porque, na opinião desses grupos, a conversão não implica em compromissos com justiça social e transformações estruturais. Por isso, entende-se que a missão do evangélico não deve se limitar à conversão tal como compreendida pela ética do gueto e da dominação. Em outra entrevista, uma militante evangélica progressista afirmou que:

“A gente tem que pensar melhor o que significa conversão. Eu não sou teóloga, mas o pouco que eu entendo de teologia bíblica, conversão significa uma mudança de caminho. Seguir os passos do Cristo, conversão significaria isso. Na medida que eu sigo determinados passos e como cristã eu tenho um encontro com Cristo passo por uma mudança de rumo, de valores, de posturas diante da vida e do mundo. No senso comum evangélico conversão é passar de católico para crente. Eles utilizam esse termo mesmo ‘passar’. Você sai daquela fé ou da não fé e do nada passa a se tornar membro. Isso é o que significa conversão em muitos contextos. Eu levanto a mão, aceito Jesus, mas na verdade eu aceito aquela igreja também. Então em certo sentido eu entendo que conversão não é isso do ponto teológico, é muito mais do que isso. Muita gente se converte, passa de evangélico para católico, mas continua em passos que nada tem a ver com os passos do Cristo”. (M, 56 anos, professora universitária - Entrevista realizada dia 12 de julho de 2018).

Uma outra questão sobre a conversão é que, para alguns líderes mais progressistas entrevistados, a salvação não se limitaria aos evangélicos. Não seria necessário que um indivíduo fosse evangélico, nem mesmo cristão, para que seja salvo. Em uma visão mais pluralista, típica de movimentos ecumênicos progressistas comprometidos com o diálogo inter-religioso, alguns atores entrevistados entendem que existe salvação em outras religiões, desde que haja o compromisso com a ética que valorize a paz, o amor, a harmonia e a justiça. A afirmação da identidade evangélica por parte dos indivíduos que assumiram essa visão decorre do entendimento de que a tradição cristã, em especial a protestante, seria fonte de sentido pessoal e coerente com suas visões de mundo. Mas nada impede que outras pessoas busquem outra tradição religiosa, ou mesmo fiquem alheias a qualquer religião institucional. O mais importante seria o compromisso ético responsável, a promoção da justiça e do amor em todas as relações humanas. Importa destacar, todavia, que existe divergência nessa questão e não há homogeneidade de pensamento a respeito desse e de outros temas sensíveis para a fé cristã.

A Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, de forma semelhante, intenta disputar o significado político de ser evangélico. A FEED apresenta posições políticas e sociais progressistas quando comparadas com a maior parte dos evangélicos e seu engajamento social se identifica mais com pautas da esquerda. No entanto, muitas de suas visões teológicas possuem um viés conservador uma vez que continuam se valendo do texto bíblico como ferramenta prioritária para orientar suas visões de mundo e posicionamento. Tal conservadorismo teológico se apresenta principalmente no não engajamento direto da Frente

de Evangélicos com pautas e agendas do movimento LGBT que são consideradas especialmente polêmicas. Como dissemos anteriormente, a Frente surgiu no contexto do Impeachment de Dilma Rousseff e teve com um dos objetivos principais demonstrar que nem todos os evangélicos apoiavam o procedimento instaurado contra a presidenta. Em palestras, falas oficiais e textos a FEED diz trabalhar pela promoção de justiça e direitos, e entende que faz parte da missão do cristão o envolvimento nas questões sociais e políticas de sua cidade, estado e locais onde estão inseridos. Os líderes e coordenadores da FEED dizem que um dos propósitos do movimento é resgatar princípios democráticos que estariam, segundo eles, alinhados com os princípios da fé evangélica protestante. É sustentado que a luta por justiça, liberdade, Estado laico, democracia é parte integral da identidade cristã, mas foram esquecidos pela maior parte dos evangélicos brasileiros. Nessa retórica, verifica-se uma disputa entre o sentido do que significa ser genuinamente evangélico. Para os líderes e militantes que compõem o movimento, ser evangélico é participar ativamente da vida social lutando por justiça, democracia e efetivação de direitos.

Assim como os evangélicos progressistas, grupos como a FEED têm em seus “adversários” religiosos seu principal interlocutor: aqueles denominados conservadores e fundamentalistas. É notório que na opinião de grupos evangélicos de cunho mais conservador política e teologicamente, os setores evangélicos engajados com pautas sociais mais próximas do espectro da esquerda, se equivocam e confundem a missão da igreja e o propósito de ser evangélico. Para esse segmento mais conservador, a verdadeira mudança social depende da conversão individual e do estabelecimento de uma relação pessoal com Deus. Os problemas da sociedade estariam atrelados ao rompimento da relação com Deus e com o pecado que habitaria no coração do ser humano. Deste modo, por mais que igrejas de setores conservadores assumam a necessidade de envolvimento com práticas de assistência social, elas buscam desqualificar os setores evangélicos de cunho mais progressista socialmente devido à ligação mais próxima com movimentos sociais, partidos políticos, ação social e outras práticas que não fariam parte do principal propósito do cristão e da igreja. Os evangélicos que se valem da ética religiosa e política são também acusados de serem sectários por insistirem na tomada de uma posição política que nem todos os membros de uma dada igreja estão dispostos a assumir. Além disso, os progressistas seriam críticos demais da igreja, que na opinião dos conservadores é uma instituição fundamental para os objetivos de Deus. Essas contendas entre conservadores e progressistas foram muito bem trabalhadas por Scott Mainwaring (2004) e foi dos seus escritos que extraímos algumas ferramentas úteis para a análise dos dados de campo.

A FEED lida com possíveis acusações de setores conservadores tentando demonstrar a todo momento que suas ações estão atreladas ao verdadeiro propósito de Deus e do evangelho: a implementação de um Reino caracterizado por paz, liberdade e amor. Para rebater possíveis ataques sobre sectarismo, líderes e coordenadores da FEED dizem que não procuram subordinar os ensinamentos teológicos que cada cristão aprende na sua comunidade de fé aos propósitos do movimento. A FEED diz ser um movimento que luta por direitos. Sendo assim, como disse Ariovaldo Ramos, fundador e coordenador nacional da FEED, ela não “pretende ser um espaço de reflexão sobre teologia, mas um espaço de resistência democrática” (Caderno de campo dia 29/05/2018).

Oficialmente, a FEED não se propõe a entrar em contendas denominacionais e doutrinárias: se a intenção do indivíduo for a luta por direitos pouco importa se ele é pentecostal, batista, metodista, presbiteriano, neopentecostal, ele será bem-vindo ao grupo, conforme é dito. Para os coordenadores da FEED seu movimento é um dos movimentos evangélicos de resistência que mais cresceram em toda a América Latina nos últimos anos por conta de seu potencial agregador em torno do foco democracia e direitos. Como muitas vezes é afirmado, o objetivo da Frente é a retomada da democracia e dos direitos no país que estariam sendo solapados desde o impeachment da presidenta Dilma Rousseff, classificado por eles como golpe de Estado parlamentar midiático, e pela implementação de um governo voltado a atacar os direitos sociais da população.

Para conferir legitimidade a esses objetivos perante a comunidade evangélica mais ampla, a FEED recorre a diversos trechos da Bíblia em suas palestras, dentre os quais um dos mais utilizados se encontra no Evangelho de Mateus capítulo 25, onde se lê entre os versículos 31 e 46:

“Quando vier o Filho do Homem na sua majestade e todos os anjos com ele, então, se assentará no trono da sua glória; e todas as nações serão reunidas em sua presença, e ele separará uns dos outros, como o pastor separa dos cabritos as ovelhas; e porá as ovelhas à sua direita, mas os cabritos, à esquerda; então, dirá o Rei aos que estiverem à sua direita: Vinde, benditos de meu Pai! Entrai na posse do reino que vos está preparado desde a fundação do mundo. Porque tive fome, e me destes de comer; tive sede, e me destes de beber; era forasteiro, e me hospedastes; estava nu, e me vestistes; enfermo, e me visitastes; preso, e fostes ver-me. Então, perguntarão os justos: Senhor, quando foi que te vimos com fome e te demos de comer? Ou com sede e te demos de beber? E quando te vimos forasteiro e te hospedamos? Ou nu e te vestimos? E quando te vimos enfermo ou preso e te fomos visitar? O Rei, respondendo, lhes dirá: Em verdade vos afirmo que, sempre que o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes. Então, o Rei dirá também aos que estiverem à sua esquerda: Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno, preparado para o diabo e seus anjos. Porque tive fome, e não me destes de comer; tive sede, e não me destes de beber; sendo

forasteiro, não me hospedastes; estando nu, não me vestistes; achando-me enfermo e preso, não fostes ver-me. E eles lhe perguntarão: Senhor, quando foi que te vimos com fome, com sede, forasteiro, nu, enfermo ou preso e não te assistimos? Então, lhes responderá: Em verdade vos digo que, sempre que o deixastes de fazer a um destes mais pequeninos, a mim o deixastes de fazer. E irão estes para o castigo eterno, porém os justos, para a vida eterna”. (Tradução João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada).

Esse texto costuma ser utilizado nos encontros da Frente para enumerar os diversos direitos que os cristãos deveriam promover. A questão da fome é interpretada a partir do direito a nutrição e garantia da segurança alimentar, a questão da sede é atrelada ao direito a saneamento básico, a questão de ser forasteiro é associada a não segregação, discriminação, à liberdade de ir e vir e outros direitos civis, a questão do estar nu é interpretada como sinônimo de fragilidade e, por isso, associada a direitos sociais como direito a moradia, educação, transporte e tudo o que livre o ser humano de sua situação de exclusão. A questão do enfermo se associa ao direito à saúde, a questão do preso se associa a direitos humanos que devem ser garantidos mesmo àqueles que violam as regras, uma vez que a lógica da pena é a de recuperação e não a da vingança (caderno de campo 29/05/2018). Em outra ocasião, o mesmo texto foi utilizado para fazer referência não só a direitos, mas a políticas públicas. Na passagem que Jesus fala que teve sede e lhe foi dado de beber, um dos responsáveis por um dos encontros da FEED afirmou que isso demonstra que as pessoas devem ter acesso aos recursos naturais de forma gratuita, sendo as privatizações de empresas responsáveis pela gestão de recursos básicos algo que entra em descompasso com os preceitos bíblicos (caderno campo 14/01/2019). O texto de Mateus 25 é, assim como outras passagens bíblicas, interpretado em articulação com decisões econômicas, políticas públicas e promoção de direitos.

Essa passagem bíblica é interpretada como o chamado do cristão para lutar por direitos sejam eles civis, políticos ou sociais, pouco importando as discordâncias teológicas que fazem parte do protestantismo. As questões teológicas, Ariovaldo Ramos e outros coordenadores nacionais insistem, devem ser tratadas nas igrejas locais de cada militante que participa da Frente. É afirmado que a igreja evangélica tem em sua essência o princípio da liberdade de interpretação da Bíblia que conduz inerentemente a divergências teológicas. Existiria algo que deveria unir os evangélicos não importando seus vieses teológicos: a defesa da democracia diante de ataques claros ao Estado de direito. Nesse sentido, na Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito não há muito espaço para a criação de significados para noções evangélicas consolidadas nos grupos hegemônicos. Não existe uma reconfiguração teológica nem uma necessidade de repensar termos e noções religiosas essenciais da mesma forma que fazem os

líderes e coletivos efetivamente progressistas que vimos anteriormente. Em boa parte dos encontros são difundidas noções teológicas ortodoxas a respeito de conversão, salvação, santidade, pecado e etc. Mais uma vez, a FEED se auto intitula um movimento e grupo político composto por evangélicos. O foco é na luta por justiça e direitos e não na renovação de visões teológicas conforme afirmado pelos coordenadores.

O movimento político em questão apresenta suas particularidades. A principal delas é que se trata de um grupo político composto por evangélicos. A FEED, além de se dizer um grupo político e não uma igreja, também reforça sua identidade evangélica. A FEED não se propõe a incluir pessoas de outras confissões religiosas como católicos, espíritas, judeus, religiões de matriz africana, embora pessoas de algumas dessas identidades acabem participando de uma reunião ou evento organizado pela Frente por curiosidade. A identidade evangélica é afirmada e reivindicada a todo momento porque é sustentado que o objetivo do movimento é fazer um contraponto histórico à hegemonia evangélica brasileira que parece ter apoiado massivamente o impeachment de 2016. A FEED, portanto, não é um grupo ecumênico e que tem o diálogo inter-religioso como uma de suas prioridades.

Ao rebater críticas de que são de esquerda e que por isso promoveriam segregações no movimento evangélico ao não considerar a legitimidade de cristãos de direita, os líderes da Frente afirmam, em primeiro lugar, que não se trata de uma igreja, mas de um movimento político e por conta disso as posições políticas podem sim ser condição necessária para pertencimento ao grupo. Além do mais, é argumentado que antes de ser de esquerda a FEED é um grupo de evangélicos protestantes que entenderam os desdobramentos cívicos do cerne de sua fé. Não é necessário ser de esquerda, afirmam, para defender direitos civis, políticos e sociais. No entanto, como foi dito em um dos eventos, “se ser direita hoje no Brasil significa ser contra direitos, nós sim nos afirmamos contrários à direita e adeptos a interpretações políticas mais à esquerda” (Caderno de campo 29/05/2018).

A retórica da luta por direitos aparece como algo central no momento em que os núcleos da FEED pensam suas agendas, ações e programações. Essa se torna a chave legitimadora para sua atuação enquanto evangélicos que se inserem nas questões públicas. Mesmo que essa ênfase em direitos se apresente de forma difusa, pouco clara, pouco concreta e que nem sempre a retórica da defesa de direitos resulte em agendas precisas e específicas de ações, existe uma luta simbólica em torno do que é o sentido real de ser evangélico, a missão do cristão e da igreja na sociedade. A militância social dos indivíduos pertencentes à FEED precisa ser associada a todo

momento ao papel de cristão evangélico uma vez que, sem essa identidade, o grupo não teria legitimidade para dialogar com outros grupos e indivíduos dos setores evangélicos conservadores. O cristão evangélico que luta por direitos seria aquele que teria entendido a profundidade dos compromissos sociais demandados dos discípulos de Jesus.

Um exemplo interessante para ilustrar esses esforços de busca de legitimidade perante os evangélicos é o dos grupos de formação propostos pela FEED para promover consciência política em comunidades evangélicas de perfil social popular. No ano de 2018 a coordenação nacional da FEED deliberou e decidiu que o foco de suas atividades deveria se direcionar às bases da sociedade entendidas como compostas em grande parte por pessoas evangélicas. Ao fazer a análise de conjuntura da realidade social e política do país, os líderes da FEED entendem que o país vivencia um retrocesso nos direitos em parte porque os grupos de esquerda não foram capazes de estabelecer diálogos com as bases da sociedade. Uma das razões disso foi que os grupos de esquerda como movimentos sociais, partidos políticos, grupos universitários e outras militâncias teriam desconsiderado que uma parcela significativa dos pobres e das classes populares brasileiras professam a religião evangélica, de forma que, para que fosse estabelecido um diálogo com essas pessoas, seria necessário a utilização de uma gramática religiosa. A esquerda teria, de acordo com lideranças da FEED, se valido de uma linguagem extremamente crítica à religião, principalmente a evangélica, fazendo com que não fossem capazes de promover pontes com uma parcela significativa da sociedade que teria sido cooptada por discursos fundamentalistas e radicais. Nas palavras de um dos coordenadores da FEED de Minas Gerais:

“A diferença da Frente para os outros movimentos de esquerda é que a gente fala a linguagem do pobre né. Tem até uma brincadeira que a gente faz que é dizer que a igreja católica escolheu os pobres, mas os pobres escolheram os neopentecostais. A grande maioria da periferia hoje é neopentecostal. A religião mais negra do Brasil é o neopentecostalismo e nos morros e favelas, quase todo mundo é evangélico. Então, assim, a gente conhece a linguagem, a gente sabe falar o idioma e o dialeto desses evangélicos. Então a gente tem uma vantagem porque os movimentos sociais falam do ponto de vista da luta, da militância e tal e nem todos os evangélicos tem essa perspectiva política. Eu vou te dizer que a maioria esmagadora dos evangélicos não tem uma consciência política. Então os movimentos têm visto a nossa importância porque a gente consegue fazer a conscientização política através do texto bíblico. E isso tem um peso porque eles não conseguem fazer”. (F, 31 anos, Advogado - Entrevista realizada 16/01/2019).

Com o intuito de agir sobre esse problema de perda do diálogo com as bases, a FEED se propôs a incentivar a realização de cursos de formação em comunidades evangélicas, principalmente periféricas, a partir do ano de 2019, tendo como base uma apostila produzida em 2018. A apostila chamada “A Bíblia e Direitos” é dividida em 12 lições cujos temas são: o

que a Bíblia fala sobre direitos; o que a Bíblia fala sobre democracia; o que a Bíblia fala sobre violência; o que a Bíblia fala sobre o Direito à saúde; o que a Bíblia fala sobre o direito à terra e à moradia; o que a Bíblia fala sobre a dignidade da mulher; o que a Bíblia fala sobre a criação; o que a Bíblia fala sobre imigrantes e refugiados; o que a Bíblia fala sobre as crianças; o que a Bíblia fala sobre trabalho digno; o que a Bíblia fala sobre o diálogo com outras religiões; e, por fim, a Bíblia e a liberdade de expressão. Os capítulos foram escritos por pastores, pastoras e militantes evangélicos. Em cada capítulo são apresentados trechos da bíblia, algumas noções básicas sobre o assunto e articulações entre narrativas bíblicas e conjunturas sociais, problemas econômicos, questões econômicas e políticas, política externa e relações internacionais. Esses cursos de formação têm como objetivo promover a segunda tradução que discutimos na primeira parte desse capítulo. Se por um lado é através da gramática da luta por direitos e pela democracia que a FEED busca se legitimar no espaço público, por outro é necessário que eles se legitimem perante a própria comunidade evangélica como um grupo capaz de tratar desses assuntos. Para isso é necessário a utilização da linguagem religiosa, sem a qual não seria possível realizar a ponte com setores conservadores da sociedade que a esquerda não teria conseguido alcançar. Sem as referências à ortodoxia religiosa e à mística religiosa evangélica o grupo poderia ser igualado a um movimento social qualquer e, portanto, não teria legitimidade para falar em nome do evangelho.

Nesse sentido, a ideia é que antes que os grupos de formação ocorressem em igrejas, os coordenadores dos núcleos locais de cada cidade e estado pudessem estudar internamente o material para que fosse alcançando uma espécie de consenso a respeito de como o cristianismo evangélico deveria compreender os temas tratados na apostila. Na reunião realizada pelo núcleo da Frente em Belo Horizonte destinada a analisar o material e a pensar de que forma ele seria colocado em prática nos grupos de formação nas igrejas, a tônica dos debates girou em torno dos desafios de se conseguir produzir uma linguagem que fosse aceita pelos setores conservadores. Era necessário deixar clara a ênfase que a Bíblia confere, de acordo com os coordenadores da FEED, às questões sociais e políticas. Em momentos em que o grupo de coordenadores, todos com curso superior completo e em alguns casos pós-graduação, travava debates com mais densidade, era realizada uma reflexão a respeito de como fazer com que a linguagem fosse o mais acessível possível para o crente leigo comum, que muitas vezes apresenta baixo capital cultural (caderno de campo 10/11/2018). As soluções oferecidas foram na direção de produzir um plano de aula mais bem definido, uma preparação de slides que pudesse tornar a discussão mais assimilável e a tentativa de tratar os temas com certa

superficialidade para que pudesse ser acessível a pessoas com pouca instrução. Até o momento da pesquisa não houve na cidade de Belo Horizonte, onde estou recolhendo os principais dados do campo a respeito da FEED, nenhum curso de formação em comunidades evangélicas como proposto. Seria necessário acompanhar de perto a efetivação do curso de formação para verificar se foram bem sucedidas as tentativas de promover uma consciência política nas camadas evangélicas populares.

Outro exemplo que ilustra esse esforço de dialogar com os setores mais conservadores do movimento evangélico através de uma linguagem que lhes seja mais palatável ocorreu durante a campanha do segundo turno das eleições para o executivo federal, durante o mês de outubro de 2018. A FEED se diz apartidária, mas realizou campanha em favor do candidato Fernando Haddad no segundo turno com a justificativa de que o que estava em jogo não era a vitória do PT em particular, mas o apoio ao candidato que era entendido como o único que se situava no espectro democrático. Alguns membros da FEED criticam o fato de a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito se dizer apartidária preferindo a utilização do termo suprapartidária. Isso porque existem muitas pessoas dentro da FEED que são filiadas a partidos políticos e, inclusive, algumas pessoas associadas a ela se candidataram nas eleições de 2018 para cargos no legislativo e executivo estatal. Desse modo, a FEED aceitaria vários partidos embora não fosse cooptada e subordinada a nenhum em particular, o que faria dela suprapartidária e não apartidária na visão de alguns membros.

Seja como for, durante o primeiro turno a FEED não apoiou a candidatura de nenhum candidato nem mesmo oficialmente prestou apoio aos candidatos que compunham os seus quadros. Do ponto de vista do discurso oficial a FEED diz não ter apoiado nenhum candidato de nenhuma instância do poder estadual o federal. Não houve manifestações públicas em favor de nenhuma candidatura ou partido no primeiro turno. O que houve foi um engajamento da FEED ao ideário do “Lula Livre”, que seria a ideia de que o ex-presidente deveria ser solto. O coordenador nacional da FEED chegou a visitar Lula na prisão. A justificativa para essa adesão e apoio a Lula foi a de que não se tratava de uma participação a uma eventual candidatura e mais a defesa do que a FEED dizia ser a manutenção dos direitos políticos de maneira plena. Em vários eventos da FEED foi afirmado que defender a soltura de Lula significava proteger o Estado Democrático de Direito. Em uma entrevista com um coordenador da FEED em Minas Gerais foi afirmado que:

“Tem um detalhe importante que as vezes as pessoas não entendem, que foi o apoio, principalmente da liderança nacional da Frente, à soltura do Lula. Então muita gente entendeu que a Frente estava apoiando a candidatura do Lula no primeiro turno, mas essa é uma leitura que não condiz. A ideia não era o apoio a candidatura, o ideal era o apoio ao Lula por a gente entender naquele momento que a prisão do Lula era uma prisão ilegal, era uma prisão que feria o devido processo legal, o contraditório, a ampla defesa, que feria de fato a Constituição. E a gente entendia que a prisão do Lula era uma prisão política e não uma prisão em decorrência do fato de crimes que ele pode ter cometido ou não. Então no primeiro turno boa parte da liderança e a FEED em geral apoiou a ideia do Lula livre, mas isso não tinha nada a ver com a candidatura do PT. Tinha mais a ver com entender que no momento que o Brasil passava a prisão do Lula significava um golpe democrático. Então no primeiro turno houve essa adesão ao ideário do Lula livre”. (Entrevista realizada 16/01/2019)

No segundo turno a situação mudou, já que a Frente apoiou diretamente a candidatura de Haddad. Como foi dito acima, na concepção dos coordenadores nacionais da Frente e de boa parte dos coordenadores locais a candidatura de Haddad representava um viés democrático dentro do pleito político, além de que a candidatura de Jair Bolsonaro foi interpretada como um ataque à democracia e promoção da violência e ódio. Nas palavras de um entrevistado “a candidatura do outro candidato (referência a Jair Bolsonaro) representava a perda de direitos, representava uma candidatura entreguista, neoliberal e que se curvaria ao imperialismo” (Entrevista realizada 16/01/2019). Haddad era entendido no pior dos casos como um mal menor e por isso a FEED assumiu a candidatura e fez campanha para o então candidato do PT.

Em Minas Gerais esse apoio assumiu contornos interessantes, uma vez que um dos coordenadores da FEED acreditava que a grande maioria dos evangélicos da região metropolitana de Belo Horizonte estava apoiando de forma intensa a candidatura de Jair Bolsonaro. Diante da falta de recursos financeiros da FEED e da ideia de que era necessário agir, um dos coordenadores da Frente procurou os organizadores da campanha de Haddad para buscar apoio para a confecção de um material de campanha no formato de panfletos que apresentasse uma mensagem que pudesse alcançar o público evangélico. O PT recebeu bem a ideia do material e da possibilidade de fazer aliança com um grupo de evangélicos com um viés de esquerda apoiando a candidatura de Haddad e chegou a imprimir dois milhões e quinhentos mil panfletos para serem distribuídos nos mais diversos espaços, além de ter aberto espaço para que os coordenadores da Frente em Minas fizessem parte de algumas decisões a respeito, inclusive, da agenda do seu candidato. Esse reconhecimento da Frente foi encarado como uma vitória para o movimento porque significaria que o grupo foi considerado como um articulador político legítimo.



QUE FIQUE CLARO:

Jesus

APOIA


IGUALDADE
AMOR
RESPEITO

. PONTO FINAL .

 frente de evangélicos pelo estado de direito 

VIVA O AMOR QUE VOCÊ PREGA

CRISTIANISMO NÃO COMBINA COM PRECONCEITO





NÃO USE O NOME DE

JESUS

PARA JUSTIFICAR O ÓDIO!

"MAS DEUS DEMONSTRA SEU AMOR POR NÓS: CRISTO MORREU EM NOSSO FAVOR QUANDO AINDA ÉRAMOS PECADORES."
(ROMANOS 5:8)

 frente de evangélicos pelo estado de direito 

VIVA O AMOR QUE VOCÊ PREGA

CRISTIANISMO NÃO COMBINA COM MENTIRA



FAKE NEWS TEM CANDIDATO FAZENDO A CAMPANHA BASEADA EM MENTIRAS

"PORTANTO, CADA UM DE VOCÊS DEVE ABANDONAR A MENTIRA E FALAR A VERDADE AO SEU PRÓXIMO. (EFÉSIOS 4:25)



EDUCAÇÃO TEM CANDIDATO QUERENDO ENTREGAR A EDUCAÇÃO PÚBLICA PARA EMPRESAS PRIVADAS. OU SEJA, SE NÃO PAGARMOS NOSSOS FILHOS NÃO IRÃO ESTUDAR.

"ENSINA A CRIANÇA NO CAMINHO EM QUE DEVE ANDAR, E MESMO QUANDO FOR IDOSO NÃO SE DESVIARÁ DELE." (PROVÉRBIOS. 22:06)



SAÚDE SE VENDEREM O SUS SABE O QUE ACONTECE? AS PESSOAS TERÃO DE PAGAR POR TODOS OS ATENDIMENTOS EM UP, POSTO DE SAÚDE, PRONTO SOCORRO. NÃO HAVERÁ DISTRIBUIÇÃO DE REMÉDIOS. "E O QUE VAI ACONTECER COM QUEM NÃO TIVER O DINHEIRO?"

ORO PARA QUE VOCÊ TENHA BOA SAÚDE E TUDO CORRA BEM. (3 JOÃO 1:2)



APOSENTADORIA TEM CANDIDATO QUERENDO FAZER REFORMA DA PREVIDÊNCIA SOCIAL. JÁ IMAGINOU O QUE É TRABALHAR A VIDA INTEIRA E NÃO SE APOSENTAR? SERÁ QUE DEUS NÃO PERMITE DESCANSO AOS TRABALHADORES?

"AGORA, QUANDO ESTOU VELHO E DE CABELOS BRANCOS, NÃO ME DESAMPARES." (SALMO 71:18)



KIT GAY O KIT GAY É MENTIRA. ISSO NUNCA EXISTIU. NUNCA HOUVE PROJETO DE ENSINAR CRIANÇAS SEREM GAYS NA ESCOLA. EXISTE UM PROJETO PARA DIMINUIR A VIOLÊNCIA E A MORTE DOS HOMOSSEXUAIS.

"AMARÁS AO TEU PRÓXIMO COMO A TI MESMO" (MATEUS 22:30)



frente de
evangélicos
pelo estado
de direito



VIVA O AMOR QUE VOCÊ PREGA

Os membros da Frente desenvolveram uma intensa agenda de panfletagem durante o segundo turno com material de campanha em favor da candidatura de Haddad. A panfletagem foi realizada em favelas, ocupações urbanas, periferias, em áreas de grande circulação na região central da cidade, em igrejas como Universal do Reino de Deus, Assembleia de Deus, Igreja Batista da Lagoinha, Igreja Batista Getsêmani, entre outras. Nas áreas periféricas, além da panfletagem eram realizadas conversas na tentativa de produção de consciência política. Nas igrejas e áreas de grande circulação foi realizada apenas a panfletagem. Foram narradas, por parte dos membros que se envolveram na panfletagem, histórias de acolhimento nas ocupações e favelas e de certa rejeição quando o trabalho foi realizado na porta das igrejas. Essa rejeição

por parte das igrejas já era esperada pelos coordenadores. Entendendo que o PT estava com pouca legitimidade perante o público evangélico mais conservador, o panfleto feito pela Frente enfatizou os elementos da mensagem cristã dando destaque para as palavras “Jesus”, “Amor” e “Cristianismo” e pouco destaque para o número “13” do PT e não se mencionou o nome do candidato Haddad que então disputava o pleito.

Do ponto de vista analítico, é necessário indagar se essa busca por legitimidade perante o público evangélico tem gerado resultados efetivos. É muito comum o relato da parte dos membros da Frente, militantes e líderes dos setores progressistas de que foram perseguidos de alguma forma por grupos evangélicos conservadores. Foram assinaladas desde desconfianças e falta de credibilidade até ameaças e represálias mais intensas. O caso acima a respeito do trabalho no segundo turno realizado pela FEED é paradigmático, porque ilustra que seus ideais foram mais bem aceitos por partidos de esquerda e movimentos sociais do que pelos próprios grupos com os quais compartilham, em tese, a identidade religiosa. Após o trabalho realizado no segundo turno houve aproximações da parte de movimentos sociais e partidos de esquerda em direção à Frente por conta da crença de que esse grupo teria acesso a uma parcela da população com a qual historicamente não conseguiam acessar. Na fala de uma coordenadora da Frente “eles querem se aproximar da gente porque a gente consegue falar com os evangélicos, mal sabem eles que na verdade a gente não consegue não” (J, 32 anos, administrador, caderno de campo dia 10 de novembro de 2018).

A fala acima ilustra que o trabalho de traduzir a linguagem em favor da democracia e justiça social para as categorias da fé evangélica tem gerado mais desconfiança que aproximações com setores conservadores. Ao que parece os esforços de grupos como a Frente têm sido mais efetivos em captar pessoas evangélicas que já possuem uma identidade política de esquerda e que não encontravam referências em suas igrejas locais de um posicionamento político semelhante ao seu, do que propriamente convencer, através da via da conscientização política, novos adeptos para um modo de pensar a fé social e politicamente responsável. Sendo assim, o bom desempenho da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito em termos de legitimidade entre evangélicos tem se dado por sua capacidade de agregar pessoas que se encontram insatisfeitas com suas comunidades de fé locais e, mesmo, com o movimento evangélico em geral. Abordaremos isso em mais detalhes no próximo capítulo.

Os grupos e líderes progressistas possuem ainda mais dificuldade de diálogo com os evangélicos de cunho conservador. Isso porque suas agendas e pautas tocam em aspectos que

buscam não só a manutenção de direitos, como direitos trabalhistas, que no entendimento da FEED estavam sob ameaça desde as reformas impostas pelo governo Temer, como a expansão e ampliação de direitos, como acontece na defesa da legalização do aborto. Existe um coletivo evangélico progressista chamado Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto que se formou a partir de um grupo de mulheres evangélicas que sustentavam que um dos maiores entraves para fazer a pauta dos direitos sexuais e reprodutivo no Brasil advinha do setor evangélico. As maiores organizações que têm se levantado contra a ação movida no STF (ADPF 442³⁸) que visa declarar a criminalização do aborto como inconstitucional e propõe a descriminalização do aborto até a 12ª semana de gestação, conforme uma das fundadoras e líderes do movimento me afirmou, são evangélicas (Entrevista realizada dia 14/01/2018). Ainda, na mesma entrevista, foi afirmado que os coletivos evangélicos contrários à descriminalização do aborto tinham como um dos seus objetivos hegemonizar a pauta do aborto e falar em nome do segmento evangélico e, por isso, “achamos importante, enquanto mulheres evangélicas, nos organizar para enfrentar essa tentativa de hegemonização da religião como instrumento político de aprovação da privação de direitos” (*ibid*).

Para fazer frente à argumentação conservadora a Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto procurou fazer matérias que sustentassem teologicamente a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental – ADPF 442 – mobilizar igrejas, e promover o debate no meio evangélico. Embora tenha havido uma tentativa de construir argumentos em uma linguagem palatável para o segmento evangélico ao mesmo tempo em que tratasse desse tema tão polêmico em vários estratos da sociedade, a desejada ponte com os setores conservadores não se efetivou. Como se poderia esperar, o segmento conservador reagiu tentando desacreditar e desafiar a identidade evangélica professada pelo coletivo e, na prática, foram narradas diversas perseguições contra o grupo advindas de coletivos e pessoas evangélicas:

“somos ameaçadas constantemente. Se você fizer uma análise simples dos comentários na nossa página no Facebook você vai perceber isso. Curioso que a maior parte dos ataques seja feito por homens. Já derrubaram nossa página no Facebook uma vez, já atacaram um local de reunião nosso e tivemos que fazer uma ocorrência policial. Chegamos na casa de uma das meninas para a reunião e estava tudo pichado, janela quebrada e coisas escritas na parede como: aborteiras, assassinas, “o salário do pecado é a morte” e por aí vai. Nós

³⁸ Detalhes da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 442 solicitada pelo PSOL pode ser encontrada no site do Supremo Tribunal Federal <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5144865>

sabíamos que a disputa seria difícil, mas acho que a subestimamos o nível de fascismo com o qual a gente ia lidar”. (*ibid*)

Repercussões negativas advindas do segmento evangélico majoritário podem ser percebidas nos desdobramentos da fala de uma pastora luterana progressista na audiência pública ocorrida entre os dias 3 e 6 de agosto de 2018 para instrução do julgamento da ADPF 442. Nesta ocasião, reuniram-se especialistas, representantes da sociedade civil, juristas, profissionais da área da saúde e entidades religiosas que deram suas contribuições e debateram o assunto. A maior parte dos representantes de entidades religiosas apresentaram posições contrárias, salvo raras exceções como o caso de Maria Rosado Nunes que falou em nome do Movimento Católicas pelo Direito de Decidir e da pastora Lusmarina Campos que falou em nome do ISER (Instituto de Estudos da Religião). Na condição de pastora da igreja Luterana, pesquisadora, teóloga e participante de diversos grupos e instituições ecumênicas que visam articular teologia, gênero e direitos humanos, sua fala, em suas próprias palavras, se baseou em duas teses principais: (1) a não existência de fundamentos bíblicos para a criminalização do aborto; (2) a laicidade do Estado é fundamental para a garantia dos direitos e igualdade para todos³⁹.

Ao desdobrar essas duas teses principais a autora faz diversas referências ao que considera a forma patriarcal através da qual a mulher foi vista na religião cristã e a forma patriarcal de se ler a própria Bíblia. E para romper com esse patriarcalismo e sustentar que a Bíblia não condena o aborto, a teóloga lança mão do que chama de uma “hermenêutica a partir de uma perspectiva de gênero”. Conforme afirmamos anteriormente, líderes progressistas se engajam na produção de novos sentidos de ideias religiosas e novas interpretações de textos bíblicos. Há que se ressaltar que tais releituras e interpretações se fundamentam em uma tradição teológica que lhes é anterior, seja a teologia da libertação ou teologias contextuais que emergiram com mais força na segunda metade do século XX. Para sustentar seu ponto de vista a pastora recorre a análises de trechos da Bíblia:

“Quanto ao aborto, há apenas dois textos no Antigo Testamento que o mencionam. O primeiro, em Êxodo 21:22-23, determina que se uma mulher, por estar envolvida na briga entre o seu marido e outro homem, for ferida e abortar, o agressor deve pagar uma indenização para o marido. Isto significa que à época o feto não era considerado um ser vivo e por isso, o agressor não era condenado à morte e nem a mulher era condenada. Lembremo-nos que o que vigia era a Lei de Talião, olho por olho, dente por dente, vida por vida. O segundo texto, Números 5:11-34, relata um aborto ritual praticado pelo sacerdote. Se o marido ficasse com ciúmes da sua esposa e não pudesse

³⁹ O ISER divulgou em seu site a integralidade da fala da Pastora Lusmarina Campos. No total foram doze páginas conforme pode ser verificado: http://www.iser.org.br/site/wp-content/uploads/2018/08/ADPF442ISER_STF20180706T1216.pdf

comprovar a infidelidade dela por meio de testemunhas, poderia praticar o ritual de ordália, que consistia em obrigar a mulher supostamente infiel a tomar águas amargas. A mulher era forçada a ingerir o que atualmente se denomina “cadaverina”, elemento que se encontra em matéria orgânica morta. No santuário do Templo hebreu, animais eram sacrificados diariamente, e as águas amargas estavam misturadas com esse pó do santuário. Se a mulher abortava depois de ingerir a água, estava comprovado que ela tinha sido infiel e o marido podia puni-la, inclusive com a morte por apedrejamento. Observem, ministras e ministros, que era o sacerdote que realizava o ritual abortivo. A punição era por causa da infidelidade. O aborto não era o problema. No Novo Testamento há apenas uma menção à palavra “aborto”. Em I Coríntios 15:8 o apóstolo Paulo refere-se a si mesmo, de maneira metafórica, como “um aborto”, pois era “o menor dos apóstolos” (I Coríntios 15:9). A primeira conclusão a que se chega é que o aborto não é condenado na bíblia, pois não é considerado nem pecado nem crime no período neotestamentário ou dentro da lei mosaica. (http://www.iser.org.br/site/wp-content/uploads/2018/08/ADPF442ISER_STF20180706T1216.pdf)

Em outro momento a teóloga e pastora afirma:

“Aliás, no Pentateuco, recém-nascidos com menos de um mês não eram considerados pessoa, razão pela qual não eram registrados nos censos. Também não há determinação bíblica acerca de quando a vida começa. O único texto que faz referência ao que hoje chamamos de embrião é o Salmo 139:16. A palavra hebraica que se utiliza é “Gelem”, e se refere a uma substância incompleta e imperfeita. Há dez textos nos livros de Salmos, Jó e Isaías que fazem alusão ao conhecimento de Deus sobre o ser humano desde o ventre, mas nenhum se refere ao momento específico da hominização. Deste modo, não é possível querer dizer o que a bíblia não diz. O argumento mais importante utilizado pelas pessoas que buscam na bíblia razões para contrapor a descriminalização do aborto está baseado no quinto mandamento: “não matarás” (Êxodo 20:13). Como consideram que a vida começa no momento da concepção, quem descontinua uma gravidez estaria cometendo um assassinato. No entanto, é preciso lembrar que este mandamento não tinha caráter universal, ou seja, não tinha aplicação universal. Podia-se matar estrangeiros, podia-se matar os inimigos de Israel, podia-se matar as mulheres adúlteras. De maneira nenhuma esse mandamento se refere aos embriões. Há 108 textos no Antigo Testamento nos quais Deus manda matar mulheres, meninas, meninos ou varões adultos. No Novo Testamento há três textos nos quais Deus castiga com morte a inocentes. A segunda conclusão, portanto, é que a vinculação entre o quinto mandamento e o aborto é uma flagrante manipulação do texto bíblico. É o patriarcado eclesiástico que quer fazer as mulheres acreditarem que elas se tornam assassinas quando decidem descontinuar a sua gravidez”. (*ibid*)

Fica patente os esforços de utilizar o estudo da Bíblia para fundamentar a posição a respeito da descriminalização do aborto. Se grupos conservadores evangélicos, ao se inserir em debates públicos, procuram se legitimar abrindo mão de parte sua linguagem religiosa para que não sejam acusados de violar o estado laico nem de que são na verdade posições meramente religiosas, evangélicos progressistas se esforçam no sentido contrário. Sem a articulação com passagens bíblicas, versículos religiosos, afirmação da identidade evangélica e de pastor(a), os progressistas não seriam considerados aptos a tratar tais temas. Seriam considerados por conservadores como mais um exemplo de ator não religioso que está querendo acabar com a religião e sua influência nos assuntos públicos. Há que se ressaltar que, embora haja esse

esforço de articulação com os setores evangélicos, as posições progressistas costumam repercutir positivamente apenas entre evangélicos que já são progressistas ou compromissados com pautas sociais de esquerda e entre pessoas não religiosas.

A repercussão entre os evangélicos conservadores costuma ser bastante negativa. Assim como ocorreu, com as participantes da Frente, a pastora Lusmarina recebeu diversas mensagens hostis em sua página no facebook depois de sua participação na audiência pública, inclusive ameaças de morte⁴⁰. No portal da igreja luterana foi disponibilizada uma nota⁴¹ dizendo que a posição da pastora Lusmarina Campos não era a mesma da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), da qual faz parte. Foi afirmado que a IECLB esposava uma visão oficial contrária à descriminalização do aborto e que não foi na condição de representante dessa igreja que Lusmarina Campos foi à audiência. Saliente-se que a mesma igreja, semanas depois, diante das ameaças sofridas pela pastora produziu uma nota de repúdio⁴² às agressões. A Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto, juntamente com o ISER, produziram uma Carta Aberta⁴³ - Evangélicas e Evangélicos em Defesa da Vida e da Liberdade Apoiam a Pastora Lusmarina Campos Garcia, assinada por pastores e líderes religiosos de diversos locais do Brasil. Na carta é apresentada a participação da pastora na audiência pública com o propósito de discutir a ADPF 442 e depois é dito:

“Teóloga e mestre em direito, a pastora Lusmarina tem uma reconhecida atuação em defesa dos Direitos Humanos e da Liberdade Religiosa. Seu posicionamento quanto ao assunto é conhecido, como também seu compromisso com o Evangelho e a justiça social. A pastora Lusmarina exerceu não apenas o direito de expressar seu ponto de vista, mas representou ali uma importante instituição, o ISER, embora com respaldo de vários grupos e pessoas da sociedade brasileira, que pela instituição foram ouvidas, com o respeito devido a posicionamentos diferentes.

“Como evangélicas e evangélicos, compreendemos a complexidade do debate e a diversidade de posicionamentos, bem como seus respectivos argumentos. No entanto REPUDIAMOS E DENUNCIAMOS toda e qualquer manifestação de violência, silenciamento, intimidação, constrangimento e ameaça que possam ser levantadas

⁴⁰ <http://luteranos.com.br/textos/nota-de-repudio-as-ameacas-a-pa-lusmarina-campos-garcia-e-agressoes-verbais-ao-p-inacio-lemke>
<http://catolicas.org.br/novidades/notas/contra-as-fogueiras-da-inquisicao-todo-apoio-a-pastora-lusmarina/>

⁴¹ <http://www.luteranos.com.br/textos/nota-sobre-a-participacao-da-pa-lusmarina-campos-garcia-na-audiencia-publica-promovida-pelo-stf-sobre-a-proposta-da-descriminalizacao-do-aborto-ate-a-12-semana-de-gestaca>

⁴² <http://luteranos.com.br/textos/nota-de-repudio-as-ameacas-a-pa-lusmarina-campos-garcia-e-agressoes-verbais-ao-p-inacio-lemke>

⁴³ <https://novosdialogos.com/noticias/carta-aberta-evangelicas-e-evangelicos-em-defesa-da-vida-e-da-liberdade-apoiam-a-pastora-lusmarina-campos-garcia/>

contra a vida de nossa irmã. Cremos na força e na simplicidade do Evangelho de Jesus de Nazaré, que respeita, escuta, acolhe, perdoa, sem condenações e juízos culpabilizadores.

“O que julgamos estar em risco, além do direito à liberdade de consciência e expressão – princípios tão caros à tradição protestante e evangélica, além da própria democracia – é a própria vida da pastora Lusmarina. Reconhecemos a legitimidade da manifestação de nossa irmã como uma importante voz profética, não única, mas certamente imprescindível como pastora, mulher e liderança comprometida com os valores mais importantes encontrados no evangelho de Jesus e definidos pelo apóstolo Paulo, a saber, a esperança, a fé e, o maior deles, o amor” (<https://novosdialogos.com/noticias/carta-aberta-evangelicas-e-evangelicos-em-defesa-da-vida-e-da-liberdade-apoiam-a-pastora-lusmarina-campos-garcia/>)

Merece destaque que a reação dos setores conservadores diante da fala da pastora tenha sido tão intensa a ponto de se fazer necessária a defesa de sua pessoa e a crítica à violência contra ela perpetrada, inclusive, pela própria Igreja a que se vincula, e que anteriormente havia denunciado não compartilhar de suas posições.

Conquanto as lideranças tanto da FEED quanto progressistas insistam em dizer que têm obtido sucesso, uma vez que muitas pessoas têm aderido a suas propostas de articular a fé com propostas de ação social e política, entendemos que esse sucesso não tem superado o de qualquer outro movimento social secular que discuta as mesmas temáticas: justiça social, democracia, aborto, sexualidade, direitos humanos, gêneros. Apesar da retórica de alguns evangélicos progressistas, e mesmo a de alguns coordenadores da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, de que seus movimentos são capazes de dialogar com setores conservadores não alcançados por movimentos sociais de esquerda, é notório que quem costuma aceitar suas posições são pessoas já viesadas para uma atuação política e social à esquerda. Para grupos conservadores o que possui maior peso em sua relação com o evangélico progressista parece ser mais o adjetivo progressista do que a identidade evangélica. Esta identidade passa a ser desqualificada uma vez que, do ponto de vista dos conservadores, os progressistas defendem pautas incompatíveis com o evangelho. Por isso, uma das maiores tarefas dos coletivos estudados nesse trabalho é a de se legitimar perante os grupos evangélicos a partir da tradução de uma a retórica democrática e de justiça social para uma gramática evangélica que mobilize noções religiosas. Além disso, as pessoas e grupos envolvidos precisam desenvolver uma performance evangélica em suas atividades, com especial atenção às disciplinas espirituais, como a presença de músicas de louvor, orações e leitura da Bíblia, para que não tenham sua identidade evangélica questionada e possam inserir agendas progressistas no interior do movimento evangélico.

A utilização de uma linguagem dupla, ao mesmo tempo religiosa e política, capaz de produzir legitimidade pública e realizar pontes e interlocuções com setores conservadores é uma tarefa difícil de fazer e que muitas vezes fracassou. Scott Mainwaring (2004), ao estudar a igreja católica brasileira, afirma que os setores progressistas católicos tinham dificuldade em “expressar suas mensagens de maneiras simples e acessíveis aos setores populares”. Os antigos símbolos e imagens de fé já consolidados no imaginário daquele que crê não se adaptam tão facilmente às exigências de engajamento social nos processos de transformação do mundo. De acordo com o autor, quando se trazia discussões políticas para a igreja muitos fiéis entendiam que havia uma confusão equivocada entre o papel da igreja e o papel do militante político, constatando a rejeição de uma fé secularizada, vez que o discurso político está desvinculado do discurso religioso na forma tradicional de perceber a fé. Existiria, em sua opinião, uma rejeição da mensagem política e social por parte de alguns setores da igreja. Entendemos que rejeições similares perpassam a dificuldade enfrentada por grupos como a FEED e os coletivos progressistas evangélicos para se legitimar perante os membros de sua religião.

John Burdík (1998) ao discutir a presença das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) em uma região periférica do Rio de Janeiro na década de 1980, destaca que o seu sucesso foi apenas relativo. Para ele o discurso progressista promovido pelos agentes pastorais vinculados à teologia da libertação era interpretado de maneiras as mais variadas pela comunidade:

“Afirmo que, longe de ser um monólito ideológico, o povo da comunidade de São Jorge, e de qualquer outra parte, ouviu, interpretou e aplicou a mensagem da Igreja de várias maneiras: e que, de fato, apenas uma pequena minoria identificável respondeu à mensagem do jeito que o clero progressista esperava”. (BURDIK, 1998, p. 22).

O mesmo pode ser dito sobre os progressistas evangélicos. Os seus discursos são interpretados pelos setores conservadores como fruto da influência de ideologias seculares, comunistas e esquerdistas que não teriam nada a ver com os valores do reino de Deus. Em uma situação de guerra cultural como a que se experimenta hoje no Brasil, os discursos proferidos por um grupo são interpretados como ameaçadores caso divirjam em algum nível dos ensinamentos de uma dada cosmovisão. Passa-se a desenvolver o antagonismo político e a polarização, de modo que os conteúdos evangélicos progressistas são apreendidos mais como progressistas e menos como evangélicos. Muitos conservadores não consideram que compartilham a mesma fé dos progressistas por entenderem a estes como “desviados”.

Um outro fator apontado por Burdík para os tropeços das CEBs foi o surgimento das igrejas pentecostais em um volume maior. Segundo o autor, embora as CEBs tenham logrado

obter certa capilaridade social, os pentecostais respondiam com maior sucesso aos desejos das populações mais pobres. Isso porque os pentecostais promoviam rupturas de identidade que a igreja católica não promovia por entender que a identidade secular não deveria ser deixada de lado por completo pelo fiel. A religião pentecostal conseguia fornecer uma nova identidade para sujeitos fragmentados e fragilizados que encontravam na igreja uma possibilidade de criação de um novo eu, que rompesse com o passado e com as relações estabelecidas na vida do trabalho, da família e dos amigos. A experiência das CEBs, de acordo com Burdik, trazia para o contexto da igreja as discussões sobre o cotidiano como desemprego, violência familiar, abuso de álcool, na esperança de que, a partir de casos singulares, pudesse discutir assuntos estruturais da sociedade brasileira a fim de gerar transformação. Para Burdik, muitos indivíduos rejeitavam essa proposta de fé que associava elementos religiosos a assuntos políticos, sociais e culturais, se sentindo mais confortáveis em ver na religião uma espécie de momento à parte de suas vidas e, por isso, capaz de fazer o fiel se desligar dos assuntos da vida comum.

Acreditamos que, caso os grupos progressistas consigam romper a dificuldade inicial de serem vistos como não evangélicos, a dificuldade de conectar vida espiritual e vida material acima descrita irá permanecer. Ao que parece, parcelas da população que aderiram ao pentecostalismo veem na religião propósitos diferentes daqueles que os progressistas sustentam, e a disposição dos sujeitos religiosos para negociar esses propósitos pode não ser suficiente para que se efetive a transição entre as visões de fé e mundo em disputa. Ademais disso, no momento da guerra cultural em que nos encontramos, soldados são arregimentados, de modo que os progressistas têm conseguido atrair principalmente aquelas pessoas que, de alguma forma, já compartilham suas visões de política e de fé, mas que se sentem isolados em suas comunidades locais.

Os dados empíricos recolhidos por especialistas demonstram que é possível perceber a presença ampla, em diversos contextos, da religião na esfera pública. Essa presença pública é alvo tanto de estudos descritivos que buscam apresentar exemplos da relação entre a religião e as diversas instâncias do mundo social, quanto de análises que têm por objetivo compreender e interpretar as consequências de tal presença para a construção do mundo moderno. Nesta seção

procuraremos, na mesma linha dos estudos mencionados, descrever em maiores detalhes os discursos e ações dos grupos estudados, bem como interpretar os seus significados no contexto religioso brasileiro.

José Casanova é um dos autores que mais auxiliam na compreensão da presença pública da religião no mundo moderno. Sua tese principal é a de que o que geralmente é entendido singularmente como teoria da secularização apresenta, na verdade, três processos sociais distintos, a saber, (1) secularização como diferenciação da esfera secular das instituições religiosas, (2) secularização como declínio das práticas e crenças religiosas e (3) secularização como o confinamento da religião nas dimensões da vida privada. Diante dessa multiplicidade de proposições, Casanova defende a necessidade de se produzir estudos empíricos com o objetivo de testar cada uma delas de forma independente para que seja profícuo o debate acerca da teoria da secularização e desenvolve um estudo comparativo para demonstrar que, ao contrário do que sustenta a teoria da secularização, não existe uma tendência estrutural do mundo moderno que conduza à privatização religiosa. Ao invés disso, o autor afirma que as religiões estão amplamente presentes de forma pública no mundo moderno e isso não necessariamente se opõe às liberdades individuais ou à separação da esfera secular da esfera religiosa. Esse fenômeno é chamado por Casanova de “desprivatização religiosa”:

“What I call the ‘deprivatization’ of modern religion is the process whereby religion abandons its assigned place in the private sphere and enters the undifferentiated public sphere of civil society to take part in the ongoing process of contestation, discursive legitimation, and redrawing of the boundaries. In the 1980’s, religion throughout the world was in the forefront of various form of public collective action, agonistic as well as discursive, often on both sides of every contested issue, itself being both the subject and the object of contestation and debate. The issue, therefore, cannot for the social system, historically progressive or regressive. [...] But above all, social scientists need to recognize that, despite all the structural forces, the legitimate pressures, and the many valid reasons pushing religion in the modern secular world into the private sphere, religion continues to have and will likely continue to have public dimension. Theories of modernity, theories of modern politics, and theories of collective action which systematically ignore this public dimension of modern religion are necessarily incomplete theories”. (CASANOVA, 1994, p. 65-66).

Com o fim de ilustrar esse processo de desprivatização da religião Casanova apresenta cinco estudos de caso: o catolicismo na Espanha, na Polônia e no Brasil, e o protestantismo e a nova direita cristã, bem como a presença pública dos católicos nos Estados Unidos. Em cada caso é possível verificar a religião atuando na esfera do Estado e da sociedade civil como ator relevante para os processos de democratização de cada sociedade através de ações diversas. A religião parece ser compatível, nos casos analisados, com as liberdades individuais modernas e

com a necessária emancipação de certas esferas do poder das instituições religiosas. Mais do que isso, com o processo de desprivatização da religião, seus atores (igrejas, grupos e movimentos) contribuem para a vitalidade e a formação da esfera pública (*ibid*, p. 231).

No caso brasileiro, o autor chama a atenção para setores do catolicismo que assumiram um papel importante na luta pela efetivação de direitos contra um Estado autoritário do período ditatorial: “Nobody can question the crucial role of the Brazilian church in the process of democratization. When both civil society and political society were silenced and repressed, the church became their voice and assumed their defense” (*ibid*, p. 132). Casanova constata a presença da Teologia da Libertação como um componente importante nos processos de democratização de nossa sociedade. Analisando as dinâmicas do fundamentalismo evangélico nos Estados Unidos, verifica que seu sectarismo é uma reação típica de um processo de pluralização religiosa e de rejeição à possibilidade de tornar-se apenas mais uma denominação privada dentre outras que existem. Grupos fundamentalistas passaram a se inserir publicamente na sociedade civil e até mesmo na política estadunidense buscando conservar o *status quo* que acreditavam estar sob ameaça. Seja como for, Casanova ressalta que é só por meio da investigação densa de cada caso que é possível responder questões a respeito do papel das religiões nos processos de construção da esfera pública. Neste sentido se faz necessário descer a minúcias no contexto brasileiro, para que os grupos estudados sejam melhor compreendidos.

Para analisar a emergência pública das religiões, Joanildo Burity (2015) afirma que é necessário perceber a composição da “cena” na qual se dá o seu ativismo, levando em consideração os atores, cenários e scripts que compõem essa cena (BURITY, 2015, p. 90). A cena brasileira nos mostra que os evangélicos adentraram na esfera pública com mais intensidade no último quarto do século XX, como forma de se contrapor à ampla presença católica na sociedade. No contexto da Constituinte, os evangélicos buscaram se legitimar politicamente defendendo a liberdade religiosa e a laicidade, alegando que a Igreja Católica teria projetos de se aproximar do Estado para garantir sua ampla hegemonia através de privilégios e monopólio diante das agendas do país em processo de democratização. Diante disso, os evangélicos procuraram se engajar social e politicamente, por meio de uma estratégia de sobrevivência perante a ampla preponderância do catolicismo, e conquistar esferas de influência social, cultural e política (BURITY & MACHADO, 2014, p. 613-614).

A conquista de esferas sociais não se dá apenas através das vias da política formal e institucional, como no caso da Frente Parlamentar Evangélica. Conforme demonstrado no

momento em que falamos da Ética da dominação, existem diversos esforços no âmbito da cultura, da política e dos valores sociais pensados de uma maneira mais ampla que tem lugar na arena da “construção intelectual e política da sociedade em termos ‘culturais’” (*ibid*, p. 614). As estratégias pentecostais de ocupar espaços sociais específicos como forma de disseminar discursos servem às demandas de um grupo social específico – o dos evangélicos pentecostais – sem se limitar completamente a ele, em instâncias da sociedade que não se restringem ao Estado.

A motivação das estratégias pentecostais de atuar política e socialmente está ligada tanto a (1) a luta por sobrevivência frente a uma religião hegemônica e uma cultura secular que parece se fortalecer com o avanço do mundo moderno; quanto a (2) guerra de posições com diversas instâncias culturais religiosas ou não. No primeiro caso, os movimentos sociais, a mídia, a Igreja Católica são percebidos como ameaças à manutenção da fé evangélica enquanto uma religião que pode se apresentar publicamente. No segundo caso, há um esforço da parte de atores religiosos pentecostais em multiplicar a presença na sociedade para difundir valores entendidos como do reino de Deus, a partir “de uma presença em múltiplos regimes de práticas” (*ibid*, 614). Assim, engendra-se uma disputa por posições que induz embates a respeito da identidade do indivíduo, do significado da família, da compreensão do papel do Estado e do governo, do funcionamento da economia, da concepção de direito e das instituições de justiça, e de tantos outros temas que são abordados à luz de princípios religiosos (*ibid*, 614).

Essa forma de agir evangélica que deu seus primeiros passos na época da Constituinte só tem começado a obter resultados em termos de repercussão neste século, por conta do crescimento exponencial do número de evangélicos ocorrido nas últimas duas décadas. Aumentou a presença evangélica e a disputa nas mais diversas áreas da vida social: educação, política eleitoral, política externa, composição da família, aborto, sexualidade, políticas públicas na área da violência urbana, entre outros assuntos. Verifica-se a presença de evangélicos procurando influenciar a maneira de se pensar certos temas e dominar áreas da cultura, sociedade e política.

Os grupos evangélicos objeto de nosso estudo se inserem nesses debates disputando espaço no debate em torno de temas sensíveis para a vida pública, mas costumam apresentar visões radicalmente diferentes das defendidas pelo pentecostalismo conservador. Já foi apontado no capítulo 2 que movimentos evangélicos progressistas e setores da igreja que enfatizam a responsabilidade social da igreja, buscam se consolidar e formar uma base sólida

desde a primeira metade do século passado. Naquele contexto, os evangélicos não eram tão atuantes na cena pública como tem se observado depois dos anos 2000, e sua expressão numérica atingia ainda cerca de um terço da população como é o caso de alguns centros urbanos importantes nos dias de hoje. Por isso, é necessário levar em conta as alterações desse cenário para entender as especificidades da cena social brasileira.

Um dos componentes essenciais do cenário no qual emergem as religiões públicas na sociedade brasileira é o fenômeno da pluralização. A pluralidade cultural, religiosa, política e social é compreendida por diversos pensadores como um dos componentes essenciais de sociedades democráticas, uma vez que nelas existe o compromisso e o desafio de acolher e estender direitos para todos os grupos sociais, não importando quão minoritários sejam. No entanto, sociedades plurais costumam apresentar níveis elevados de tensões, uma vez que com a chegada de novos atores sociais emergem novas disputas por espaço e reconhecimento. A pluralidade não envolve apenas o desafio da convivência de diferentes, mas o surgimento de um cenário no qual linhas de força se interpenetram. (BURITY, 2015, p. 36). Sendo assim, diante do pluralismo cultural, ideológico, religioso e político ocorridos em uma dada sociedade é comum verificar o surgimento de conflitos e disputas que uma situação de hegemonia de um dado grupo escondia, por ser capaz de esconder conflitos e “amenizar” tensões em torno de princípios considerados como os únicos legítimos. Entendemos que o pluralismo tal como configurado na nossa sociedade é fonte de conflito e de polarização que impacta a configuração das disputas em torno de valores sociais, culturais e políticos.

Se em um momento o catolicismo ocupava o topo da hierarquia moral e religiosa do país, com o fim de sua hegemonia a moral pública passa a ser disputadas por diversos outros atores religiosos e não religiosos em busca de legitimidade no cenário social. Com o fim da ditadura militar e a instauração de uma democracia plural amplia-se a inclusão de novos sujeitos como parte do marco legal democrático que visa incorporar diferentes modelos de família e grupos minoritários. O pluralismo pressupõe igualdade, possibilidade de competição e conflito - inexistente em uma situação de hegemonia.

A partir do processo de redemocratização verificou-se uma espécie de revisão da cultura política do país, que produziu expectativas sociais de rompimento com o autoritarismo, clientelismo e personalismo de nossa sociedade. De forma mais intensa, a partir dos anos 2000, houve uma aproximação do Estado brasileiro com movimentos sociais, o que representou um avanço na área dos direitos humanos e valorização social de segmentos até então

marginalizados. Surge uma situação na qual a emergência de grupos e setores até então excluídos e o aumento da pluralidade social são interpretados como ameaças por muitos líderes religiosos conservadores que entendiam que seu estilo de vida e valores estavam definindo. Parte do engajamento político de líderes religiosos conservadores buscou responder a essa pluralização da vida social e à presença ampla de uma moral laica que teria balizado políticas públicas ao longo desses 30 anos, em especial os anos 2000. Semelhantemente ao que Casanova vislumbrou a respeito da direita dos Estados Unidos, alguns setores evangélicos passaram a se inserir na vida pública para manter o *status quo* que estaria sob ameaça.

Esses setores evangélicos conservadores têm ganhado mais respaldo social nos últimos cinco anos, nos quais se verifica uma espécie de ascensão de discursos conservadores na esfera pública brasileira (CHALOUB & PERLATTO 2016 ;VELASCOS eCRUZ; KAYSEL; CODAS 2015). Um dos componentes desse despertar conservador que tem ganhado força no país desde de junho de 2013 é justamente os setores conservadores e fundamentalistas da religião evangélica. Sua capacidade de fazer alianças com outros grupos sociais conservadores deixou claro que seu ativismo político é capaz de dar o tom, inclusive, de disputas eleitorais, como foi o caso das eleições municipais em 2016 e as de âmbito estadual e Federal em 2018. Nossa tese é a de que os grupos progressistas estudados aqui, bem como a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, surgiram como reação para confrontar a ascensão pública do evangelicalismo conservador brasileiro nos anos mais recentes. Se nos anos 2000, conforme afirmou Flávio Conrado (2006), os evangélicos teriam se organizado de forma atuante em torno de uma moral cívica baseada em valores humanísticos que valorizava a assistência social, campanhas em prol do desarmamento e campanhas de arrecadação e distribuição de diversos produtos de necessidade básica, a segunda década do século XXI tem sido marcada pelo recrudescimento de pautas conservadoras no âmago desse segmento religioso como consequência de pânico morais e reações que objetivam frear a expansão da liberdade na área dos costumes e valores morais. Nos últimos 3 ou 4 anos foram criados diversos coletivos que têm dentre seus objetivos, o de fazer um contraponto aos setores evangélicos conservadores e disputar, como vimos na seção anterior, o sentido do que significa ser evangélico.

Para demonstrar seus esforços de se inserir publicamente através de seus valores religiosos, com vistas a contrapor-se aos segmentos conservadores da sociedade, vamos apresentar abaixo algumas das posições de lideranças progressistas e da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito. Os líderes responsáveis por criar movimentos político-religiosos e

igrejas de cunho mais progressista acreditam que seus posicionamentos a respeito de questões sociais e éticas possam mobilizar e incentivar ações coletivas que tenham como princípio um agir social balizado por princípios do Reino de Deus. Nem sempre ações concretas são efetivadas e as disputas, muitas vezes, ocorrem mais no campo discursivo e simbólico do que na realização de atividades com grande potencial articulador e de grande repercussão. Estamos diante de um caso de desprivatização da religião que emerge em uma cena social específica como forma de reação a essa própria cena e busca moldar visões de mundo a partir da produção de sentidos e valores guia da ação dos indivíduos.

Uma das estratégias mobilizadas por grupos políticos religiosos como a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito é a produção de materiais, em texto ou vídeo, que tenham por objetivo tratar assuntos da conjuntura política a partir de uma visão política e teológica. Um exemplo foi a produção de uma série de cerca de 20 vídeos produzidos entre janeiro e março de 2018 em que pastores e pastoras se diziam contra a proposta de Reforma da Previdência tal como proposta pelo governo de Michel Temer. A proposta foi apresentada em 2016, ano em que Temer assumiu o governo Federal, e propunha um aumento na idade mínima e no tempo mínimo de contribuição para que homens e mulheres se aposentassem. Sem apoio no Congresso, e por conta da intervenção federal militar no Rio de Janeiro, a tramitação da Reforma foi suspensa em 2018. Ao longo do ano de 2018 a Reforma da Previdência foi um dos temas mais debatidos na esfera pública brasileira e diversas instâncias da sociedade se engajaram no debate: economistas e outros especialistas, professores universitários, sindicatos, movimentos sociais, partidos políticos e até mesmo grupos religiosos.

Em janeiro de 2018, Temer montou uma agenda para se reunir com pastores em busca de apoio da parte de lideranças religiosas que pudessem repercutir nas bases da sociedade⁴⁴ e a Frente de Evangélicos se organizou para reagir a possíveis apoios que lideranças evangélicas poderiam dar à Reforma da Previdência. Deste modo, com o objetivo de fazer um contraponto a lideranças evangélicas que se aproximaram do governo Temer, a Frente organizou um conjunto de vídeos que, em sua gramática religiosa e com a presença de lideranças evangélicas – pastores e missionários – seria capaz de dialogar com a parcela evangélica da população.

⁴⁴ <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2018/01/1950585-por-previdencia-temer-monta-agenda-de-reunioes-com-pastores-evangelicos.shtml>
<https://www.otempo.com.br/capa/economia/por-previd%C3%Aancia-governo-faz-apelo-a-pastores-e-industriais-1.1562982>

Embora haja divergência no conteúdo dos vídeos, nele é possível identificar algumas estruturas e elementos comuns. Primeiro, o reforço da identidade evangélica através do anúncio de que se trata de um pastor de uma igreja específica. Depois, a utilização de textos bíblicos e princípios teológicos como base de legitimação da oposição à Reforma da Previdência. A retórica empregada não se limita à citação de trechos bíblicos, mas também se vale do recurso a conceitos como direitos, constituição, democracia, participação social, desigualdade, na tentativa de demonstrar capacidade de articulação com questões sociais. São realizadas críticas ao governo de Temer, reputado golpista, ilegítimo, sem apoio populacional e alinhado com os interesses de grupos econômicos poderosos que seriam contrários aos da população brasileira. E, por fim, são tecidas críticas a eventuais líderes religiosos, principalmente a pastores, que estariam apoiando a Reforma da Previdência. Estes últimos são chamados de hipócritas, fariseus, traidores do povo, mentirosos, entre outros adjetivos que aludem à forma como Jesus tratava seus adversários religiosos. Vejamos alguns exemplos. Em um dos vídeos⁴⁵ publicado em 19 de janeiro na página da FEED no facebook um pastor diz que:

“Meu nome é Calebe, sou pastor e atualmente sirvo a Igreja Presbiteriana, faço parte da Frente de Evangélicos. Sou contra toda a Reforma que não nasça a partir do diálogo com a sociedade, sou contra a Reforma da Previdência que aí está posta porque parte de um governo que rompeu com a sociedade, que já não escuta a sociedade e tem se mostrado um governo que defende os privilégios de uma minoria. Que tem dado leis e diretrizes que vão contra os direitos da sociedade brasileira, sobretudo daqueles mais vulneráveis. Sou contrário à Reforma da Previdência porque, como cristão eu creio que o trabalho é uma dádiva de Deus assim como o descanso. Então todo o ser humano deve ter acesso a condições dignas de trabalho e a condições dignas de descanso. O descanso é uma dádiva de Deus e fruto de um trabalho desenvolvido ao longo da vida. A Reforma da Previdência como está posta desconsidera isso. Desconsidera a geografia brasileira, o estilo de vida brasileiro porque em muitos lugares muitos cidadãos não têm nem expectativa de vida para alcançar uma aposentadoria integral. Isso é uma ação de injustiça e o Reino de Deus, promove a justiça. Por isso sou contra a Reforma como ela está posta”.

[\(https://www.facebook.com/frentedeevangelicos/videos/887683678060989/\)](https://www.facebook.com/frentedeevangelicos/videos/887683678060989/)

No trecho citado verifica-se o reforço da identidade evangélica e a afirmação de que a forma de encarar o problema da política pública em questão se enraíza na própria identidade cristã. As justificativas sociais, econômicas e políticas para ser contra a Reforma da Previdência estão associadas à uma gramática religiosa que visa criar pontes com o público evangélico. O

⁴⁵ O conjunto de vídeos a respeito da reforma da previdência de Temer não se encontram no youtube, mas estão disponibilizados na página da FEED no facebook na seção de vídeos:

https://www.facebook.com/pg/frentedeevangelicos/videos/?ref=page_internal

bom cristão, aquele que entendeu o verdadeiro sentido de seguir Jesus, deveria concordar com o posicionamento público assumido da respeito da política pública discutida. Como anteriormente visto, por conta das contestações, que frequentemente surgem no próprio meio evangélico, à identidade cristã dos pastores da frente considerados não verdadeiros cristão, mas sim militantes disfarçados, além desse reforço da identidade evangélica a posição pública defendida precisa ser sustentada a partir da Bíblia. O matiz conservador teológico de grupos como a FEED decorre, em parte, de sua necessidade de fundamentar suas crenças e posições a respeito de sociedade, cultura e política, inclusive políticas públicas bem específicas, tendo por base uma fonte de autoridade que no caso é a Bíblia:

“Isaías capítulo 10 versículos 1 e 2 diz: ‘ai daqueles que fazem leis injustas, que fazem decretos opressores para privar os pobres dos seus direitos e injustiça aos oprimidos do meu povo, fazendo da viúva presa e roubando os órfãos’. Um homem sentado na cadeira da presidência da república que aliado de um grande time, tem se empenhado em cumprir a agenda de retirada de direitos, sobretudo dos oprimidos. Essa agenda é porque são todos funcionários daqueles que detém o capital. Fizeram isso em outras mudanças legais e agora estão empenhados em reformar a previdência. E para isso estão buscando o conchavo com lideranças evangélicas. Vocês podem se achar acima da lei, mas não estão acima das leis de Deus. Aos líderes evangélicos que apoiarem esse tipo de coisa, quero dizer a vocês, que vocês tem a responsabilidade de ser a boca de Deus principalmente para os oprimidos. A todos vocês está direcionado esse “ai”.

<https://www.facebook.com/frentedeevangelicos/videos/888394321323258/>

Em outro vídeo:

“Levantem-se na presença dos idosos, honrem os anciãos, temam ao Senhor Deus, eu Sou o Senhor”. Esse é um texto do Levítico dentre tantos outros na verdade que falam da temática da dignidade do ancião. Talvez nenhuma outra recomendação seja tão recorrente no texto bíblico quanto a recomendação de manter a dignidade dos de idade mais avançada. Promover dignidade significa promover uma vida tanto afetiva quanto material boa para os idosos. Então veja só, por isso que Deus recomendou e ordenou àqueles que são responsáveis por legislar e executar as leis de se incumbirem desse projeto aí de beneficiar aos idosos e isso através, no nosso caso, de uma previdência digna para eles. Então nós, enquanto sacerdotes e religiosos em geral, precisamos cumprir um outro mandato que é o da denúncia e da luta contra toda a tentativa de solapar todos esses direitos. É vergonhoso saber que líderes religiosos estão se reunindo com um governo golpista para tentar aprovar essa terrível Reforma da Previdência. Nós, como servos de Deus, precisamos dizer que isso é uma desobediência aos princípios da dignidade e da palavra de Deus e dizermos não a essa tentativa de tirar dos idosos e do trabalhador os seus direitos e a dignidade que lhes é também concernente.

<https://www.facebook.com/frentedeevangelicos/videos/887824748046882/>

Em alguns dos vídeos, os princípios religiosos mobilizados são mais difusos, mas da mesma maneira espera-se atrelar a política pública da previdência a ordenamentos contidos no texto sagrado:

“A lei divina garantiu o sustento dos idosos e foi a primeira lei de previdência social na história, mas graça a ganância dos líderes religiosos do tempo de Jesus, tentaram cancelar a lei divina fazendo uma troca com a população que devia impostos ao templo: ‘ao invés de dar contribuição para os idosos vocês podem deixar esse dinheiro aqui conosco, em consagração ao Senhor, o nome é disso é korbán’, dizia eles. Jesus denunciou os líderes religiosos do seu tempo por este desrespeito a previdência social (Marcos capítulo 7). Neste momento, no Brasil esse governo ilegítimo e golpista tenta tirar o direito de uma previdência social digna aos brasileiros. Para isso ele vai procurar apoio nos mesmos líderes religiosos do tempo de Jesus: os escribas e fariseus dos nossos dias. Como discípulos de Jesus, devemos fazer como ele fez: denunciar essa desobediência a lei divina, esse crime contra os brasileiros e brasileiras que trabalharam toda a sua vida. Como Jesus também declaramos “ai de vós, escribas e fariseus hipócritas, fora Temer e todos os golpistas. E aí de vós líderes religiosos que lhes dão apoio”.

(<https://www.facebook.com/frentedeevangelicos/videos/887343314761692/>)

Em um dos casos, de forma mais enfática, o cuidado com a seguridade dos mais velhos foi interpretada como um legado da tradição judaico-cristã e, por isso, a origem da ideia da previdência é associada a Deus:

“Olá, eu sou o Moisés, missionário pela Igreja Batista aqui em Natal (RN). A Bíblia sagrada no livro de gênesis capítulo 2 versículo 3 disse que Deus abençoou o sétimo dia e santificou, porque nele se absteve de todo o trabalho que tinha realizado, de tudo o que tinha criado e dos seus feitos. Um dos legados da tradição judaico cristã é o descanso e a inatividade. Aliás o descanso vem de uma palavra hebraica sabbath que significa justamente o descanso e a inatividade que visava valorizar o descanso em uma jornada de trabalho muito grande. A crença é a de que isso tinha origem no próprio Deus. Deus havia descansado no sétimo dia depois de uma semana de trabalho. Deus então recomenda que isso seja algo sagrado, precisa ser valorizado na tradição judaica. [...] Nós queremos dizer que Deus é aquele que valoriza a vida, que valoriza o trabalho e que valoriza também o descanso. Portanto, não compactuamos e gostaríamos de convidar todos vocês a se posicionar de maneira democrática, de maneira firme e de maneira que venhamos demonstrar valorização dos trabalhadores brasileiros. Então, dizemos não à Reforma da Previdência”

(<https://www.facebook.com/frentedeevangelicos/videos/890929614403062/>)

Muitos grupos religiosos se valem dessa estratégia discursiva de recorrer à sua religião como a fonte de princípios, práticas, valores e instituições que hoje são considerados bons ou positivos. A laicidade do Estado, o desenvolvimento da ciência, o cuidado com as pessoas, a busca da paz, a democracia, o senso de coletividade, os princípios da liberdade, da igualdade e da tolerância, o cuidado com o corpo, o zelo com a natureza, entre outros exemplos, é visto por religiosos como derivados de e sustentados por sua religião particular. No caso, a previdência social seria uma instituição cujo princípio teria origem em Deus, conforme afirmado. Essa estratégia argumentativa, além de oferecer uma base de autoridade que guie os pensamentos e os valores do indivíduo que escuta a mensagem, fortalece o compromisso deste com sua fé e

com o princípio sustentado, seja ele qual for. Além de ser uma prática positiva para o bom desenvolvimento de uma sociedade democrática e compromissada com a inclusão e com os direitos de sua população, a previdência é também tratada como um princípio bíblico.

Em outros vídeos os pastores criticam mais aberta e diretamente os pastores que teriam aceitado participar dos encontros com o governo Temer, inclusive fazendo menção a trechos da Bíblia que são usados como forma de provocar ataques:

“Olá, meu nome é Marco Davi de Oliveria, sou pastor da Igreja Batista. Quero ler com você o livro de Jeremias capítulo 23 versículo 1, diz assim: “que aflição esperam os pastores de minhas ovelhas, pois destruíram e dispersaram aqueles de quem deviam cuidar. ‘diz o Senhor’. Esse texto é muito interessante porque hoje nós temos pastores que estão se atrelando ao poder, poder do mal, que querem fazer Reforma da Previdência que vai prejudicar toda a população brasileira, sobretudo as pessoas negras que mais sofrem nessa nação que serão profundamente prejudicadas por essa Reforma. Diga não à Reforma, mas também diga não a esses pastores que se atrelam a esse poder e oprimem a população brasileira. Que Deus nos abençoe e que a justiça corra como um ribeiro perene nessa nação”.

(<https://www.facebook.com/frentedeevangelicos/videos/889455091217181/>)

Em outro exemplo:

“Irmãs e irmãos, eu sou o pastor Fábio Ferreira da Igreja Catedral da Paz em São Mateus na Zona Leste de São Paulo. Hoje estou aqui na igreja Metodista na reunião da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito. A palavra de Deus 5:20 diz o seguinte: “ai dos que chamam mau de bem, trevas, luz e amargo de doce”. O governo de Michel Temer tem dito que a Reforma da Previdência vai ser uma boa para os brasileiros. Mas isso será bom apenas para os bancos. Lembrando que este mesmo governo desmontou os direitos trabalhistas. Agora este governo busca apoio dos pastores e líderes midiáticos e também das grandes denominações evangélicas e já tem aval da bancada evangélica. Jesus tem algo a dizer e a ensinar a todos: tenham compaixão. Jesus pede compaixão das multidões famintas de pão e justiça social. E também nos ensina a ter compaixão das multidões que frequentam esses templos, das multidões que estão nos rincões do nosso país. Não chame o mal de bem. Jesus poderá dizer naquele dia: “não vos conheço, apartai-vos de mim”.

(<https://www.facebook.com/frentedeevangelicos/videos/889730794522944/>)

Nesse caso, fica claro o embate em torno da legitimidade que se disputa nos setores evangélicos. Os interlocutores principais dos grupos progressistas e da Frente de Evangélicos são os setores conservadores que estariam alinhados com o projeto de poder que tem lugar no governo Federal hoje. Esses grupos estão reagindo ao que entendem ser a articulação hegemônica das principais lideranças evangélicas do país em termos de capacidade de influência em setores do governo. Uma das estratégias para se conseguir ponto nas disputas é deslegitimar o outro lado da contenda, ao dizer que os que esposam opiniões contrárias não são

evangélicos genuínos, não estão de acordo com os princípios da fé, não entendem o texto sagrado, deturpam as crenças básicas da religião, entre outras formas argumentativas. Essa estratégia é muito comum em outros contextos religiosos e conforme é bem documentado por sociólogos da religião, tratando-se, portanto, de um componente central de disputas inter-religiosas por espaço e legitimidade no campo.

Por fim, conforme já mencionamos, existe a mobilização de uma retórica que fala de direitos, da necessidade de promover avanços na democracia e na conquista de direitos para promover a reflexão sobre a importância dessas questões para um cristão que teria entendido que sua missão é integral. Na perspectiva da teologia e das visões de fé e política dos líderes em questão, o cristão deve se envolver com a política de sua região e ter compromissos com virtudes públicas que são entendidas como fundamentais para o bem-comum. Essa retórica de cunho mais militante e alinhada com a retórica da democracia e dos movimentos sociais tem como consequência a maior visibilidade desses grupos em setores não religiosos da sociedade. A utilização de uma retórica semelhante, em alguns aspectos, à de qualquer político, militante e ativista contrário à reforma da previdência mostra para estes setores que existem evangélicos com os quais é possível desenvolver parcerias e alianças. Vejamos alguns exemplos:

“Sou Ariovaldo Ramos, membro do corpo pastoral da Comunidade Cristã Reformada em São Paulo-SP e da Frente de Evangélicos. ‘Idosos e idosas vão voltar às cidades, vão sentar nos bancos das ruas e contar histórias. Vão caminhar em segurança por aí, com suas bengalas em uma ótima cidade para se envelhecer’ (Zacarias versículo 8, capítulo 4). O chefe desse governo resolveu falar com líderes evangélicos para conseguir os votos da bancada evangélica para aprovar a Reforma da Previdência. Primeiro é muito estranho que o presidente de um Estado Laico chame religiosos para garantir votos no Congresso. Segundo, se os tais coronéis evangélicos forem, eles vão carimbar e plastificar a carteirinha de traidores do povo que o via como pastores. A Reforma da Previdência, além de alterar uma relação de direitos construída ao longo dos últimos 70 anos, contraria a vontade de Deus de ver idosos e idosas desfrutando do direito de descansar na cidade que construíram com o seu trabalho. A Reforma da Previdência é injusta e nenhum pastor ou pastora pode ser a favor da injustiça. Reforma da Previdência: eu sou contra!”.
(<https://www.facebook.com/frentedeevangelicos/videos/888830967946260/>)

Apenas um dos vídeos foi gravado por uma mulher: a pastora Lusmarina, da Igreja Luterana. Em suas palavras a pastora ressaltou o prejuízo da Reforma da Previdência para a vida das mulheres:

Sou pastora da igreja Luterna e sou contra a reforma da previdência. Esta reforma vai reduzir a proteção assegurada na constituição de 1988. É uma reforma cruel, pois penaliza os mais pobres e desampara as pessoas quando elas mais precisam que é na sua doença e na sua velhice. A bíblia nos ensina a honrar os mais velhos. E honrar significa cuidar bem deles. As mulheres serão as mais prejudicadas por essa reforma,

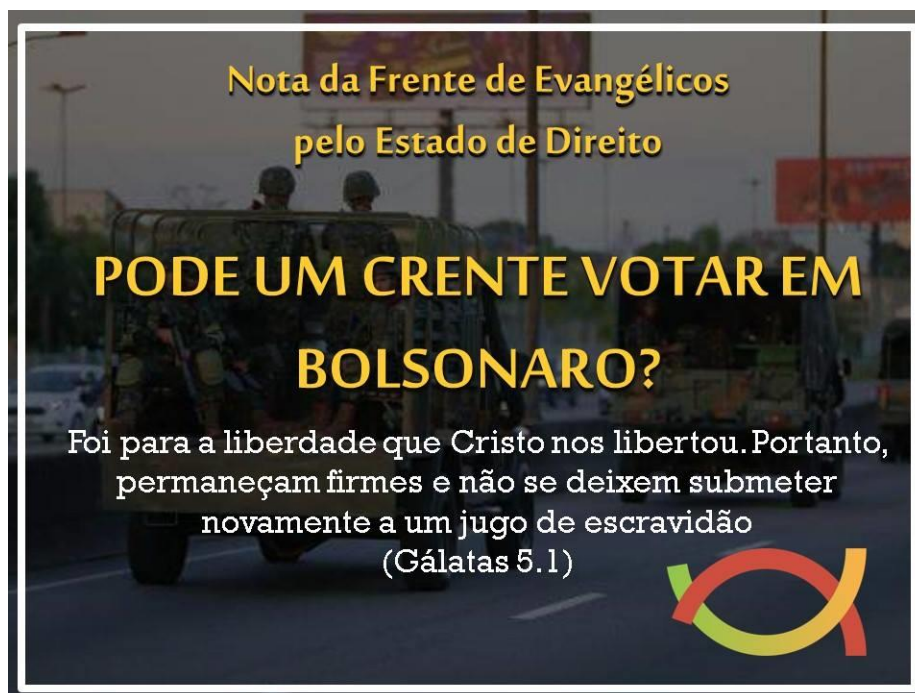
principalmente as viúvas. No texto de Jó, capítulo 22 versículo 9, Deus julga os homens injustos por despedirem as viúvas de mãos vazias. E em Isaías capítulo 01 versículo 17 o profeta nos conclama a defender os direitos dos órfãos e a causa das viúvas. Irmãos, irmãs, esta reforma não é para o seu bem, nem para o bem do Brasil. (<https://www.facebook.com/frentedeevangelicos/videos/901415963354427/>)

A Frente de Evangélicos tem se valido desta estratégia de incursão nos debates públicos a partir da produção de materiais, em vídeo ou texto, que repercutem acontecimentos da conjuntura política do país. Em outros exemplos, foram produzidos vídeos e textos sobre a temática da intolerância religiosa, com o intuito de se posicionar perante o dia 21 de janeiro que, desde 2007, é marcado como o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa; sobre os 40 anos da morte de Martin Luther King em 4 de abril de 1968; sobre a retirada do Brasil do Pacto Mundial da ONU; sobre a flexibilização nas regras que permitem o porte de armas no Brasil; sobre os direitos dos povos indígenas e etc. Na ocasião na prisão de Lula, alguns coordenadores da Frente de Evangélicos foram tanto a São Bernardo do Campo, onde o ex-presidente se entregou às autoridades policiais, quanto a Curitiba, onde está preso, para participar de protestos. Como foi dito na seção anterior, o envolvimento com o movimento Lula Livre é interpretado pelos coordenadores da Frente menos como o apoio à candidatura de Lula, que na época era cogitada, e mais com o que acreditavam ser a defesa de direitos políticos que, em sua visão, estariam sendo violados. Nas palavras do coordenador nacional da Frente de Evangélicos em vídeo publicado nas redes sociais do movimento:

“A gente sabe que essa prisão é política, é uma perseguição, então na verdade a gente já considera o Lula um preso político. Porque não há provas e toda a tentativa é para desmontar o estado social brasileiro e a esperança do trabalhador. A esperança por justiça, pelo direito. Então a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direitos, também está aqui em Curitiba, nós também temos um grupo da Frente aqui em Curitiba e estamos aí nessa luta. A luta pelo direito, a luta pela justiça, a luta pelo trabalhador, pelos pobres, pelos carentes e pelos vulneráveis. E vamos continuar assim porque essa é a vontade de Cristo. A gente está fazendo o que ele faria se estivesse em carne e osso aqui. E ele está através de mim, através de você, através da igreja que realmente lhe é fiel. Deus abençoe você, Deus abençoe o Brasil. Nós estamos precisando de muita oração”.

(<https://www.facebook.com/frentedeevangelicos/videos/930681150427908/>)

A candidatura de Jair Bolsonaro à presidência da república foi, desde o primeiro turno, vista de forma negativa pela Frente de Evangélicos. Todavia, apenas uma nota foi produzida na semana anterior ao primeiro turno das eleições de 2018. Por meio do material, a Frente justificou sua posição contrária ao então candidato Jair Bolsonaro por entender que seus pronunciamentos mais extremos, como o apoio à tortura, representava uma situação clara de opinião à qual os evangélicos deveriam se opor.



Em seguida aparecia a seguinte reflexão:

Nós, da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, compomos um movimento formado por crentes em Cristo Jesus. Fazemos parte das mais variadas igrejas e denominações e além da fé, possuímos a certeza de que a democracia é um sistema que permite a garantia de direitos e a construção da cidadania plena.

Assim – diante de tantas cartas e posições de líderes religiosos que reconhecem a candidatura de Bolsonaro como messiânica – nos manifestamos contra as suas posições, levantando nossa voz em nome da justiça, como fizeram os profetas, os primeiros cristãos e milhares de crentes ao longo da história.

Levantamos nossa voz contra a violência, contra o machismo, contra o racismo, contra o preconceito, contra o sexismo, contra o autoritarismo e contra a exclusão manifestadas por Bolsonaro no exercício na vida política, e em seu excludente programa de governo, divulgado como solução para a realidade brasileira.

Afirmamos que armar a população não é política de segurança pública, pelo contrário, é declarar-se incompetente para desenvolver segurança eficaz para todos. Armar a população é emular a barbárie, atribuindo ao cidadão a responsabilidade por sua defesa pessoal. Também não é política de segurança pública premiar policiais que mais matarem "bandidos". Isso é rito sumário e incitação à violência e ao assassinato. Desacatar mulheres, sugerindo a sua inferioridade em relação ao homem, não é uma política de justiça e respeito, é misoginia, é assédio moral, é crime. Aludir a possibilidade de estupro em relação a alguém não é descuido verbal, é violência inominável e crime inafiançável.

Apoiar a prática da tortura é crime de lesa humanidade, elogiar torturadores, não é política de segurança nacional, é crime. Dizer que negros quilombolas não servem nem para reproduzir, não é grosseria, muito menos política de igualdade racial: é racismo e crime inafiançável. Deplorar seres humanos porque se entendem de modo diferente não é defesa da família, é desamor ao próximo.

Sabemos que o Evangelho de Jesus Cristo defende a vida de todas as pessoas, especialmente a vida dos mais fracos, física, social, econômica, educacional, racial e moralmente. Foi entre essas pessoas que Jesus andou, tendo sido, ele mesmo, uma delas. Por isso, e por todos os brasileiros, reconhecemos que a candidatura de

Bolsonaro é alimentada pelo ódio, sendo o oposto à proposta do Evangelho, daquele que sendo Deus se fez humano e habitou entre nós.

Assim, convidamos o povo evangélico a repudiar as posições esboçadas por essa candidatura que propaga o ódio ao próximo e nega valores básicos do Evangelho, além de ameaçar o restabelecimento da democracia no Brasil. Afinal, como lembra e exorta o apóstolo, foi para a liberdade que Cristo nos libertou. Portanto, permaneçamos firmes e não nos deixemos submeter novamente a um jugo de escravidão.

Deus abençoe o Brasil e nos dê sabedoria para votar com liberdade, jamais pelo medo ou ódio, mas somente movidos pelo amor e pela justiça. (https://www.facebook.com/frentedeevangelicos/posts/1058868897609132?_tn=K-R)

Já no segundo turno, o pastor Ariovaldo Ramos gravou um curto vídeo que foi publicado na página da Frente de Evangélicos pelo Estado de direito onde disse: “Eu sou Ariovaldo Ramos, sou pastor evangélico. Eu sou contra a tortura. Tortura não é método, é crime contra a humanidade, por isso, por respeito à humanidade e à democracia eu voto no professor Fernando Haddad”⁴⁶. O apoio a Haddad foi justificado mais em contraposição ao seu adversário no pleito executivo Federal do que em um apoio direto ao candidato e ao PT. Diversos coordenadores da Frente de Evangélicos atuaram no segundo turno, quer no ativismo digital nas mídias sociais, quer na distribuição de panfletos e conversas diretas com pessoas diversas, fazendo campanha contra Jair Bolsonaro e a favor de Fernando Haddad. Entendemos que essa foi mais uma das maneiras da Frente e de seus membros desenvolverem os aspectos públicos de sua fé, se envolvendo de maneira direta na conjuntura política em destaque na sociedade civil.

Na cidade de Belo Horizonte, o núcleo da Frente de Evangélicos tem recorrido às mesmas estratégias mencionadas acima em encontros organizados periodicamente intitulados “De Frente com a Frente”. É importante ressaltar que, embora o núcleo da Frente tenha sido fundado em Belo Horizonte oficialmente no início de 2017, foi apenas a partir de abril do ano de 2018 que suas atividades de fato começaram. Por conta de disputas internas e dificuldades de consolidar um grupo de trabalho atuante, a Frente conseguiu estabelecer uma agenda de atividades apenas neste último ano. Nesse período curto de atuação foram realizados cinco encontros “De Frente com a Frente”: em maio “Cristo e as Ocupações”, em junho “Cristo e a violência contra as mulheres, em agosto “Cristo e a Teologia Negra”, em setembro “Religião e política, sim! Igreja e Estado, não!”, e em dezembro “Escola sem partido”. Nas reuniões da coordenação da Frente são sempre pensados temas para o evento, tendo como base a busca por assuntos que estejam sendo amplamente debatidos na esfera pública. Foram cogitados temas

⁴⁶ <https://www.facebook.com/frentedeevangelicos/videos/241103066586024/>

como Reforma da Previdência, direitos trabalhistas, questões indígenas e privatizações, dentre outros, para serem trabalhados ao longo do ano de 2019.

Diferente dos vídeos a respeito da Previdência, os eventos de Frente com a Frente reúnem não apenas pessoas religiosas. Para palestrar sobre o assunto tratado são chamados especialistas, políticos, candidatos, teólogos de outras confissões religiosas, militantes, sempre com a mediação de um membro da Frente de Evangélicos para que conduzir a fala dos convidados e fazer as articulações com a fé evangélica quando o palestrante não possui essa identidade religiosa. Espera-se que, ao convidar pessoas que entendem do assunto a ser tratado de forma aprofundada, a Frente contribua com a formação política dos evangélicos, que são convidados para o evento a partir de convites distribuídos pelas redes sociais. Geralmente participam entre 30 e 40 pessoas, a maioria delas evangélicas que de alguma maneira já são alinhadas às discussões sociais de esquerda e cuja participação serve para aprofundar a instrução sobre o tema trabalhado e estreitar os compromissos religiosos e políticos. Eventualmente, aparecem evangélicos que não possuem os mesmos compromissos ideológicos defendidos pela Frente e, às vezes, nos momentos de pergunta e diálogo, realizam interpelações sobre alguns pontos de divergência.

O encontro de maio “De Frente com a Frente: Cristo e as ocupações”, foi realizado na ocupação urbana Maria Carolina de Jesus e teve como mediador um coordenador da FEED e como convidados um dos líderes de um movimento social que luta por moradia urbana (o MLB – Movimento de Luta nos Bairros, Vilas e Favelas) e uma então candidata a deputada estadual pelo PSOL. O mediador utilizou versículos bíblicos para argumentar que o Reino de Deus é um reino de equidade e justiça, de forma que a luta por moradia deveria ser uma pauta de todo cristão verdadeiramente comprometido com os ideais da fé. Na fala dos convidados foi mencionada a surpresa da parte de ambos em saber que existiam grupos evangélicos que apoiavam a causa das ocupações urbanas já que, na experiência de ambos, os evangélicos com quem tiveram contato ao longo de suas caminhadas em geral se opunham ao movimento. Além dessa constatação, as falas giraram em torno da explicitação da questão da moradia na região metropolitana de Belo Horizonte e a apresentação da justificativa constitucional que sustenta o movimento, bem como do estatuto da cidade que teria artigos que garantiriam a moradia como um direito básico (caderno de campo dia 19 de maio de 2018).

O encontro de junho “De Frente com a Frente: Cristo e a violência contra mulheres”, ocorreu em um espaço cultural chamado Espaço Fôlego e teve como convidadas duas militantes

e ativistas feministas que trabalham em prol dos direitos das mulheres e projetos educacionais para pessoas carentes. Teve como mediadora uma pastora evangélica coordenadora da FEED. O formato do encontro foi o de uma roda de conversa na qual a mediadora fazia perguntas para as convidadas que respondiam livremente. O tema principal foi machismo, desigualdades entre homens e mulheres no espaço do trabalho e doméstico, violência física e simbólica contra as mulheres. As convidadas, embora tenham dito não ser do universo evangélico, ficavam felizes em ter a oportunidade de conversar e debater um tema considerado de crucial importância de maneira tão aberta com pessoas de uma religião que é entendida como essencialmente conservadora por aqueles que não conhecem grupos como a FEED. Ao longo de todo o encontro os evangélicos foram conclamados a discutir essa questão de maneira mais direta em suas comunidades uma vez que, conforme muitos relatos advindos dos próprios participantes do evento, não era uma pauta considerada importante para a maioria das igrejas.

O encontro de agosto “De Frente com a Frente: Cristo e a Teologia Negra ontem e hoje”, aconteceu na Faculdade Izabela Hendrix e foram convidados um padre e uma teóloga especialista na temática, além da mediação de um dos integrantes da Frente. Foram apresentados alguns contornos dessa teologia entendida como uma forma de pensar a fé a partir da perspectiva de grupos marginalizados, excluídos e violentados como os negros. Foram realizadas críticas às igrejas e teologias mais conservadoras que não faziam reflexões sobre racismo, mesmo sendo a igreja evangélica brasileira composta, em maioria, por pessoas negras. Além de um chamado para que pastores e líderes presentes ao evento levassem a discussão das questões raciais para suas comunidades de fé a fim de que os evangélicos pudessem compreender as profundas desigualdades sociais entre negros e brancos e como elas repercutem, inclusive, dentro das próprias igrejas.

O encontro de setembro “Religião e política, sim! Igreja e Estado, não!”, às vésperas das eleições de outubro, contou a presença de um então coordenador da Frente que também era candidato a deputado estadual pelo PCdoB de Minas Gerais e do coordenador nacional da Frente, o pastor Ariovaldo Ramos. Foi realizado em um café na cidade de Belo Horizonte que costuma abrir suas portas para eventos de debates e palestras. Na ocasião houve momentos de mais desentendimentos por parte de algumas pessoas do público que questionavam a Frente dizendo ser ela partidária e que ela estaria apoiando a candidatura do PT. Os mediadores tentaram responder às interpelações sustentando que a Frente não é partidária, que não existia, ainda naquele momento anterior ao primeiro turno, campanha direta a favor de nenhum

candidato, mas que suas agendas giravam em torno da luta pela democracia e pela cidadania. Da parte dos convidados, foram feitas afirmações sobre o necessário compromisso e engajamento que os evangélicos deveriam ter com política, com a ressalva de que isso não significa se apropriar do Estado para defender a religião evangélica em particular ou buscar vantagens para seus adeptos. Utilizando a Frente Parlamentar Evangélica como um contraexemplo daquilo que deveria ser a atuação evangélica na política, e tecendo críticas a líderes como Eduardo Cunha, Silas Malafaia, Edir Macedo, foi explicado que a atuação evangélica está vinculada à defesa de projetos e agendas que estejam alinhados ao entendimento teológico que esses grupos têm a respeito do amor, da paz, da justiça, da retidão. Para os palestrantes, todas essas categorias possuem repercussões na vida pública, de forma que a mensagem do evangelho seria essencialmente política.

Já o encontro de dezembro “De Frente com a Frente: Escola sem partido”, realizado no mesmo café em que se deu o encontro de setembro, contou com a presença de Maria da Consolação, candidata em 2018 a deputada federal pelo PSOL, e de um professor e teólogo que trouxe reflexões diretamente ligadas à fé cristã, mediados por uma das coordenadoras da FEED. A tônica das palestras foi a discussão do papel que a da educação na sociedade, fazendo menção àquilo que diz a Constituição Federal e as bases curriculares que estipulam os parâmetros de cada segmento educacional. Nas falas, foram tecidas críticas a grupos evangélicos conservadores que apoiavam o projeto escola sem partido, que era entendido pelos palestrantes como um ataque à liberdade do docente e ao próprio papel de construção da cidadania que a educação deveria ter em um regime democrático. Foram feitas reflexões a respeito da importância do tema da educação para a formação da sociedade e o tanto que grupos cristãos evangélicos engajados política e socialmente deveriam promover espaços para a reflexão mais aprofundada sobre o tema.

Esses eventos não têm sido capazes de fazer a interlocução com os evangélicos da forma como o grupo gostaria e se propõe a fazer, já que não tem conseguido atingir essa massa evangélica. Os eventos têm atraído, como já dissemos, aqueles que já possuem compromissos com agendas e pautas políticas mais à esquerda. Apesar dessa pouca repercussão entre as fileiras evangélicas, o grupo tem conquistado certo capital simbólico diante dos movimentos sociais e partidos político de esquerda e tem sido convidado para oferecer cursos, participar de alas de movimentos e partidos sobre a temática religiosa, conseguiram cadeiras em comissões sobre direitos humanos e na Comissão do Observatório da Violência Política criada na

Assembleia Legislativa de Minas Gerais. O nome dos movimentos e partidos não foram divulgados, nem a natureza dos convites, porque o grupo ainda está avaliando se aceitará ou não, mas trata-se de movimentos voltados para a temática da moradia urbana, direitos humanos e partidos políticos de esquerda.

Os locais de realização do evento, como se viu, variam conforme a disponibilidade de locais como cafés, centrais sindicais e universidade. Como a Frente não possui orçamento, suas atividades são realizadas em caráter voluntário. São cerca de 12 coordenadores na Frente que se alternam na distribuição de tarefas conforme a disponibilidade de cada um. Muitas vezes o fato de ocorrer atrasos na produção de material de divulgação, na definição de local e data dos eventos é interpretado como falta de compromisso e de pro-atividade, o que gera alguns desgastes que logo são superados. Seja como for, a falta de recurso é uma das causas da precariedade de algumas ações no que tange ao potencial de alcance e de repercussão. Além disso, existe uma variação muito grande no nível de envolvimento dos membros do grupo por conta de compromissos de trabalho ou pessoais que impedem a dedicação de tempo para o trabalho não remunerado prestado ao movimento. Existem tentativas de arrecadar dinheiro através de venda de camisetas com o logo da FEED e de vaquinhas organizadas para a produção de faixas e lanches coletivos que acontecem nos eventos.

As lideranças, coletivos e militantes alinhados ao movimento evangélico progressista utilizam a religião como fonte de recursos culturais importantes para o engajamento político. Suas incursões na vida pública são mais combativas, uma vez que repensam uma série de termos e conceitos da religião evangélica, o que provoca constante divergência com setores conservadores. O que os aproxima de grupos como a FEED é o entendimento de que ser cristão evangélico implica necessariamente um envolvimento com questões políticas. Em um vídeo publicado no canal Mídia Ninja em 27 de fevereiro de 2018, o pastor Henrique Vieira da Igreja Batista do Caminho, compartilha essa visão e apresenta os critérios para o envolvimento em questões públicas da seguinte forma:

“Igreja e Política. ‘o evangelho não tem nada de político’, ‘a igreja não tem nada a ver com política’. Essas são algumas afirmações complicadas por algumas razões. Primeira, porque política não se restringe a partido, eleição, mandato e Estado. Política é a dimensão coletiva da vida. Todo o ser humano é político. Eu e você somos políticos. Segunda razão, porque na época em que Jesus viveu sequer tinha uma separação real entre religião e política. Jesus de Nazaré não conheceu essa divisão. Terceira razão, porque os ensinamentos de Jesus tinham implicações políticas evidentes. A defesa da partilha de bens, a denuncia do acúmulo de riqueza, amar as

peças inclusive os inimigos, perdoar as dívidas, acolher os estrangeiros, valorizar os humildes, andar ao lado dos marginalizados. Aquilo que Jesus falava tinha consequência na vida concreta, tinha consequência política. A quarta razão, é porque a principal mensagem de Jesus de Nazaré era o reino de Deus que necessariamente era uma negação do reino Romano que oprimia, violentava e colonizava o povo de Jesus. Quinta razão, porque Jesus foi preso, torturado e assassinado pelo Estado. Jesus foi um prisioneiro político de sua época. Então é o seguinte, não existe neutralidade na sociedade. Nada é mais político do que dizer que igreja não tem nada a ver com política. E quando a igreja simplesmente se afasta ela está a favor das opressões de uma sociedade tão injusta e violenta. Então a melhor coisa a fazer é ter uma ação política na sociedade coerente com o evangelho. Isso não tem nada a ver com doutrinar, ficar regulando o comportamento das pessoas, impor uma doutrina ou se apropriar do Estado. Não tem nada a ver com isso. A ação política inspirada na vida de Jesus tem a ver com: a defesa dos pobres e dos oprimidos, a celebração da diversidade, o cuidado com a natureza, a mãe terra, o enfrentamento dos preconceitos e das opressões que impõe tanta humilhação e sofrimento a tantas pessoas. Essa é a melhor forma de agir politicamente na sociedade inspirado e inspirados na vida e nos ensinamentos e nos testemunhos de Jesus. Ficar em silêncio é favorecer a opressão". (<https://www.youtube.com/watch?v=fXLVv1I8v4c>).

A igreja não deveria “se afastar” das questões políticas. Já que a sociedade é marcada por explorações e injustiças, ficar alheio seria o mesmo que ser conivente com um *status quo* opressor. Jesus teria sido político no sentido de que seus ensinamentos teriam implicações públicas levando-se em consideração que sustentava valores e princípios que desafiavam aqueles defendidos pelos líderes religiosos e pelo Império Romano. Essa é a chave interpretativa utilizada pelos evangélicos progressistas em seu ativismo político. Busca-se engajamento na vida pública para desenvolver ações que combatam as injustiça, o racismo, o machismo, a exploração, os preconceitos, através de uma ação transformadora que modifique as estruturas da sociedade.

Da mesma forma como foi visto no caso da FEED, tais grupos reagem ao avanço do conservadorismo que enxergam em franca expansão nos dias de hoje, tanto no meio evangélico quanto fora dele. Os interlocutores religiosos conservadores são importantes para que os progressistas construam seus discursos e se legitimem na esfera pública. Em vídeos, pregações, palestras, eventos que visam debater temas religiosos em articulação com temas sociais, são apresentadas críticas a discursos fundamentalistas e conservadores que fariam parte da retórica da maior parte dos grupos religiosos evangélicos. Os fundamentalistas são acusados de hipocrisia, uma vez que em nome da moral e dos bons costumes seriam proferidos discursos de ódio contra minorias e grupos socialmente vulneráveis. Mais uma vez, utiliza-se princípios retirados das narrativas de Jesus para se opor ao chamado discurso de ódio que seria promovido pela igreja fundamentalista:

“Discurso de ódio? Mas como se Jesus denunciando as opressões e os opressores nunca desumanizou ninguém. Nunca monstrificou ninguém. Nunca descartou ninguém, deu inclusive dignidade para os seus algozes, dos seus inimigos. Desprezar a luta das mulheres, dos negros, das LGBTs, dos quilombolas, dos indígenas? Mas como se Jesus, o tempo inteiro, andou ao lado dos oprimidos, dos esquecidos da sociedade. Foi justamente ao lado dos amaldiçoados socialmente que Jesus se sentiu abençoado pelo prazer de conviver com essas pessoas. Então é isso. Foi justamente em nome da moral, dos bons costumes, de Deus e da segurança que muitas pessoas desejaram e aplaudiram o assassinato de Jesus. Os dispositivos fascistas, os discursos autoritários que sequestram a liberdade, que se alimenta da vingança e no áudio não encontra respaldo nenhum nos ensinamentos de Jesus Cristo de Nazaré”. (https://www.youtube.com/watch?v=W_ILK11JLnM)

No já referido capítulo para o livro *Ódio à democracia*, Henrique Vieira tece suas críticas ao que chama de fundamentalismo religioso, mas também argumenta que essa vertente não é a única existente dentro do segmento evangélico, que é muito mais plural do que parece em um primeiro momento. É afirmado que o fundamentalismo religioso se constitui um risco à democracia e aos direitos humanos. Além disso, os fundamentalistas religiosos, de acordo com o texto de Henrique Vieira, atentam contra a laicidade do Estado e têm influenciado pautas no legislativo municipal, estadual e no Congresso Nacional (VIEIRA, 2018, p. 91). Em oposição ao fundamentalismo, existiria uma outra vertente evangélica alinhada “à luta dos oprimidos e à defesa da justiça social”, sustentada por uma leitura bíblica que destaca a experiência dos oprimidos (*ibid*, p. 94-95). Jesus é visto como um subversivo, um revolucionário, por ter sido contra a ordem estabelecida de sua época que legitimava opressões. Como discípulos de Jesus, os evangélicos deveriam atualizar essa posição para as circunstâncias da sua sociedade atual.

Um exemplo dessa atualização pode ser verificada nas posições do pastor a respeito do pleito para o executivo federal do ano passado. Henrique Vieira foi radicalmente contra a eleição de Bolsonaro e, inclusive, gravou um vídeo chamado “Por que não votar em Bolsonaro” exibido no dia 31 de julho de 2018 no canal do Mídia Ninja no Youtube. No início do vídeo foi dito “Na condição de pastor e na condição de discípulo de Jesus, eu quero compartilhar algumas razões para não se votar em Bolsonaro”. A mobilização da identidade evangélica, bem como da pastoral, objetiva lhe conferir legitimidade e autoridade para tratar do tema. Foram apontados vários motivos, entre os quais o que Henrique Vieira considerava como discurso de ódio do então candidato, falas contra direitos de minorias, sejam mulheres, negros, pessoas LGBT, elogio à tortura e à ditadura militar, discursos violentos expressos em frases como “bandido bom é bandido morto”, etc. No final do texto é feita a conexão entre fé e assuntos políticos típica da retórica dos grupos evangélicos engajados em ações transformadoras da realidade:

“Eu quero convidar você a refletir, a escutar com um pouco de atenção. Bolsonaro hoje significa a morte da democracia, um discurso de ódio, que estimula práticas de violência, que impõe sofrimento a muitas pessoas. Tal atitude política certamente não encontra amparo nos princípios deixados por Jesus nos evangelhos. Enquanto Bolsonaro destila ódio, Jesus de Nazaré ensinou que o amor é a principal experiência de Deus. Enquanto Bolsonaro exalta a vingança, Jesus ensina a perdoar como Deus nos perdoou. Enquanto Bolsonaro se coloca na posição de semi-Deus, Jesus preferiu servir as pessoas dizendo que os menores são os maiores, que os últimos são os primeiros. Evidente que o Evangelho não cabe em nenhuma ideologia, em nenhum partido, mas estamos vivendo um momento muito sério do nosso país. Precisamos com muita contundência e integridade ter uma posição. E nesse sentido e compartilho a minha opinião, fruto da minha experiência com Deus e da minha consciência do evangelho: o discurso de Bolsonaro, certamente, é incompatível com os ensinamentos de Jesus Cristo de Nazaré”. (<https://www.youtube.com/watch?v=3jLZVadlMYk>)

Em um outro momento e espaço, Henrique Vieira foi colocado na posição de contraposição ao conservadorismo evangélico na edição do dia 16 de julho de 2018 da Revista Época. Em uma matéria chamada “concordamos em discordar: Pastor Vieira X Pastor Malafaia”, foram realizadas diversas perguntas iguais a ambos os pastores a fim de que demonstrassem o contraponto existente entre “homens de Deus que se dividem na Terra; um está com Boulos, o outro com Bolsonaro” conforme é dito na revista. As divergências a respeito de temas como aborto, drogas, casamento civil entre homossexuais, e a prisão do ex-presidente Lula foram cristalinas. Em um dos trechos foi perguntado o que um achava do outro: O que você acha de Malafaia/de Henrique Vieira?”. Malafaia disse:

“Acho ele um pobre coitado e dissimulado. Integrante de um partido, o PSOL, que, na hora da eleição, nega o que prega. Estou sendo processado pelo Marcelo Freixo por dizer que ele defende a liberação das drogas. E não é verdade? Agora, até o voto evangélico eles querem. Estão filiando pastores para confundir o povo. Não adianta, vamos largar o aço em cima” (REVISTA ÉPOCA, 2018, p. 39).

E o pastor Henrique Vieira disse sobre Malafaia: “O Malafaia é alguém que destila ódio, que apresenta um discurso vazio de compaixão, amor e sensibilidade humana. É alguém que com suas práticas se aproxima de um fascismo brasileiro contemporâneo” (*ibid*). Nota-se nas falas os embates existentes no setor evangélico brasileiro. Conquanto os evangélicos sejam de fato plurais, Silas Malafaia consegue falar em nome de uma parcela significativa deles. O seu desprezo por Henrique Vieira revela uma postura de evangélicos conservadores, ampla maioria, a respeito dos setores progressistas. Estes por sua vez, tentam se legitimar perante a religião evangélica de viés conservador através de embates com interlocutores como Malafaia.

Seus embates com Malafaia e suas posições abertas a respeito de temas bastante sensíveis para o movimento evangélico como: aborto, sexualidade, criminalização das drogas,

e etc, fazem de Henrique Vieira uma referência diante dos setores mais progressistas da sociedade mais ampla. Quando movimentos sociais, partidos políticos, acadêmicos e até emissoras de televisão, necessitam de uma posição de um pastor evangélico progressista, o nome de Henrique Vieira é considerado. Cenários de guerra cultural produzem situações nas quais cada lado da disputa reúne como aliados atores que confirmam seus pontos de vista a respeito de certo assunto, independente de ter com ele uma identidade compartilhada. Nada mais desconcertante para o segmento evangélico conservador e animador para setores progressistas da sociedade do que um pastor evangélico a favor do aborto, casamento entre pessoas do mesmo sexo, que se opõe ao racismo estrutural, que fala em favor da diversidade e critica a intolerância religiosa. Como evidenciado na fala de Silas Malafaia, é necessário deslegitimar Henrique Vieira como um pastor e um evangélico real. Em contrapartida, os setores que se opõe ao conservadorismo social utilizam a identidade evangélica e de pastor de Henrique para arrebanhar legitimidade para as pautas que defendem.

Em 26 de setembro de 2017, Henrique Vieira participou do programa *Conversas com Bial* na Rede Globo de Televisão, juntamente com outras lideranças religiosas. O pastor se apresentou contrário ao ensino religioso nas escolas públicas, por entender que essa medida seria seletiva e ensinaria apenas algumas religiões em detrimento de outras. Falou sobre racismo, sobre diálogo inter-religioso, intolerância religiosa, fundamentalismo e extremismo, sempre fazendo referência a sua condição de pastor e de cristão. Na mesma emissora, o pastor participou algumas vezes⁴⁷ do programa *Encontro com Fátima Bernardes* onde discutiu temas diversos a partir de sua condição de pastor, sempre ressaltando o combate ao racismo, a proteção de vulneráveis e a proteção da vida. Henrique Vieira recitou poemas sobre as temáticas enumeradas e, em sua última aparição no programa (21 de março de 2018), sete dias depois do assassinato de Marielle Franco (deputada estadual e amiga pessoal do pastor), seu poema foi em homenagem a ela. Por fim, no dia 4 de dezembro de 2018, Henrique Vieira foi ao programa *Amor & Sexo* onde falou sobre assuntos diversos como justiça social e felicidade, além de ter feito uma oração a que chamou “oração da felicidade”:

“Que todas as crenças religiosas sejam respeitadas e até mesmo as não religiosas. Que possamos comungar na crença da humanidade, da diversidade e do bem comum. Que seja declarada justa toda forma de amor. Que nenhum mulher seja alvo do machismo estrutural. Que a juventude negra não seja alvo de extermínio. Que Marias Eduardas

⁴⁷ Dia 23 de novembro de 2017, 25 de dezembro de 2017 e 21 de março de 2018.

não sejam assassinadas dentro da escola⁴⁸. Que Marquinhos da Maré não sejam assassinados dentro da escola⁴⁹. Que Marielles possam chegar em segurança em suas próprias casas. Que todo agricultor tenha uma terra para plantar. Que todo o sem-teto tenha uma coisa para morar. Que os indígenas sejam respeitados em suas crenças. Que as fronteiras acabem e as armas caiam no chão. Que a felicidade venha sobre nós respeitando toda a dor e consolando toda a lágrima porque felicidade de verdade só é possível sobre a bênção da comunhão. Amém, axé e, o que de mais universal existe, amor”. (<https://globoplay.globo.com/v/7209531/>)

A repercussão da participação do pastor Henrique Vieira nesses programas foi grande. Suas falas nos programas foram compartilhadas nas redes sociais e mesmo pessoas não evangélicas elogiavam e divulgavam os vídeos com suas falas. Sua estratégia de repercutir os assuntos polêmicos e em voga nos debates públicos revelam os contornos da cena na qual ocorre a emergência das religiões públicas brasileiras. Ao se posicionar diante de temas da conjuntura social: política econômica, violência urbana, racismo, intolerância religiosa, aborto, justiça social, ensino religioso nas escolas públicas, sexualidade, casamento entre pessoas do mesmo sexo, entre outros, o pastor, assim como fazem diversos outros representantes dos evangélicos progressistas, passa a disputar espaço no meio religioso contestando visões contrárias e afirmando uma maneira de se engajar no mundo que mistura elementos políticos e religiosos.

Talvez o tema mais espinhoso para os evangélicos progressistas tratem seja o do aborto. Ao falar da descriminalização do aborto, militantes evangélicos progressistas passam a ser automaticamente vistos como “blasfemadores”, “hereges”, “desviados”, “profanadores”, em suma, não são vistos como evangélicos genuínos pelos conservadores e aqueles que mantêm uma posição contrária à mencionada descriminalização. Mencionamos a Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto na seção anterior. Henrique Vieira apoia a causa da Frente e chegou a gravar vídeos sobre assunto, inclusive entrevistando uma das líderes do movimento. Sua posição, bem como a de ativistas evangélicos progressistas, em prol da descriminalização do aborto, expressa bem o que o que os progressistas pensam a respeito do assunto.

Em um vídeo gravado para o canal Mídia Ninja no Youtube chamado “Ser a favor da vida é ser a favor do aborto legal” publicado no dia 18 de junho de 2018, Henrique Vieira inicia fazendo referência às suas credenciais: “na condição de pastor, na condição de discípulo de Jesus, eu quero falar sobre a legalização no Brasil. Sei que esse é um tema polêmico e espero

⁴⁸ Referência a Maria Eduarda Alves da Conceição de 13 anos que foi baleada em 2017 dentro de uma escola Municipal no Rio de Janeiro: <https://odia.ig.com.br/rio-de-janeiro/2018/03/5527244-morte-de-maria-eduarda-faz-um-ano.html#foto=1>

⁴⁹ Referência a Marcos Vinicius da Silva de 14 anos que foi baleado no Complexo da Maré (Rio de Janeiro) no momento em que ia para a escola.

que você possa ouvir com atenção, ouvindo, ao menos, meus argumentos”⁵⁰. A defesa da descriminalização do aborto está baseada em princípios religiosos e análises baseadas em critérios laicos:

“Eu quero primeiro reconhecer que essa pauta e esse tema é prioritariamente das mulheres. Porque esse é uma realidade da experiência delas, do corpo delas, da decisão delas. Mas eu quero apresentar uma posição daquilo que encontro como princípios no evangelho de Jesus. A partir da bíblia sagrada eu carrego uma máxima em meu coração: a sacralidade da vida. A defesa intransigente da vida, a vida é a expressão máxima do amor que Deus tem por nós. Então tudo o que eu vou falar sobre esse tema tem a ver com esse princípio fundamental: a defesa da vida. A criminalização do aborto não reduz o número de abortos praticados em nosso país. E além disso, acaba gerando muitos abortos feitos de forma insegura e de forma clandestina. Especialmente mulheres pobres e negras que nesse país tão desigual acabam morrendo porque cometem esse ato de maneira clandestina, ilegal e insegura. Então, essa política, não está reduzindo o número de abortos. Não está fazendo com que as pessoas que buscam essa saída deixem de procurar. Criminalizar não resolve. Criminalizar não diminui a procura. Criminalizar não tem protegido a vida, inclusive a vida concreta dessas mulheres”.

(<https://www.youtube.com/watch?v=SIqts1f1miw>)

Outro ator religioso importante na produção de discursos a respeito da temática do aborto é A Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto que, como dissemos, reúne mulheres que associam a luta em favor dos direitos reprodutivos com princípios do cristianismo evangélico, entendendo não haver incompatibilidade entre eles. Foi demonstrado na seção passada que os posicionamentos esposados, controversos para o segmento evangélico conservador, fazem com que esse coletivo, bem como lideranças evangélicas progressistas como Lusmarina, sejam mais bem aceitas em setores seculares do que propriamente religiosos. Deste modo, Camila Mantovani, uma das fundadoras e líderes da Frente, foi convidada a participar do programa Amor & Sexo no dia 13 de novembro de 2018. Após ser apresentada como filha de pastores e fundadora do coletivo em questão foram feitas três perguntas: (1) “quais são os objetivos da Frente de Evangélicas pela Legalização do aborto?”, (2) “Como a religião oferece argumentos em favor dessa luta?”, (3) “Em sua opinião, o que impede a discussão sobre a descriminalização do aborto de avançar no país?”. As respostas, respectivamente, foram:

(1) “De acolhimento dessas mulheres que são muito julgadas e rejeitadas e a maioria passa por muito sofrimento quando descobrem que elas passaram pelo procedimento. É primeiro de transmitir a mensagem de que existe um cristianismo que acolhe elas. E o segundo objetivo é o de disputar as narrativas que são colocadas sobre isso que na maioria das vezes são muito falaciosos a respeito desse tema”.

⁵⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=SIqts1f1miw> (acesso em 28/01/2019).

(2) “Desde sempre na história do cristianismo existiram aquelas pessoas comprometidas com uma leitura bíblica que coloca como centralidade os direitos humanos, a dignidade, o combate às violências. A gente acredita em um Deus que se fez corpo e que não se fez qualquer corpo né? Se fez corpo marginal, se fez corpo negro em uma periferia chamada Nazaré. E se é nesse Deus que a gente acredita que não faz sentido hostilizar os corpos que hoje são marginais”.

(3) “Fundamentalismo religioso. A gente vive em um país que se diz laico, mas que definitivamente não é laico. A gente não pode querer pautar política pública baseado nas nossas concepções de pecado. Isso é muito errado inclusive do ponto de vista do evangelho. A gente não pode mais compactuar com a morte e assassinato de tantas mulheres”.

Verifica-se na fala da militante evangélica em questão a mesma maneira de se colocar nos debates públicos comum a outros agentes religiosos progressistas: são feitas críticas a setores considerados fundamentalistas, são apresentados argumentos que sustentam a compatibilidade entre princípios religiosos e retóricas seculares relativas a luta por direitos humanos, democracia e igualdade, e o reforço de uma identidade evangélica capaz de conferir legitimidade religiosa ao discurso realizado. Essas participações públicas em programas de grande repercussão têm feito com que os setores progressistas se façam notar em uma guerra cultural onde, de ambos lados, busca-se aliados improváveis. As entrevistas e os materiais recolhidos nos trabalhos de campo demonstram que, em diversas ocasiões, os militantes evangélicos escutaram dos seus interlocutores que era a “primeira vez que tinha escutado uma pessoa evangélica com opiniões progressistas” e que “não sabia que existiam evangélicos que se posicionavam dessa forma a respeito de certos temas”. Esses grupos, ainda que não consigam de fato conquistar espaço no segmento evangélico, que parece ter dado uma guinada conservadora mais intensa na última década, tem obtido notoriedade em segmentos não religiosos da sociedade.

É possível notar, por meio dos dados apresentados neste capítulo, que o engajamento social dos grupos analisados ocorre, em sua maior parte, fora dos espaços de representação política formal. Menos do que eleger candidatos, os grupos analisados buscam influenciar as diversas esferas da vida social, cultural e política, multiplicando referências e oferecendo bases culturais para um engajamento político responsável e atuante. Essa mesma estratégia é mobilizada por diversos setores evangélicos caracterizados, entre outras coisas, pelo desenvolvimento de um ativismo que visa impactar a sociedade em termos culturais, mexendo nos valores, emoções, visões de mundo que as pessoas possuem. No entanto, a ênfase dos

coletivos aqui estudados é de promover modificações nas estruturas sociais perversas, injustas, patriarcais, racistas, sexistas, etc.

É comum que movimentos religiosos desafiem códigos culturais em voga na sociedade a partir da reformulação de práticas individuais e formas de engajamento social. O foco dos grupos, coletivos e lideranças evangélicas progressistas, no entanto, não é uma cultura secular considerada “pecaminosa”, mas a reformulação da própria religião evangélica, tida como excessivamente conservadora, alheia aos reais problemas públicos da sociedade e, por vezes, fundamentalista. Os grupos estudados parecem reagir a uma onda conservadora que toma conta do país e, em especial, dos evangélicos, o que reforça que seus principais interlocutores são os evangélicos conservadores. Emerge, então, uma cena na qual a religião pública é composta por diversos contestadores, vindos de dentro e de fora da religião, que questionam a legitimidade de determinado grupo religioso se apresentar na sociedade de forma pública. Desse processo, surgem embates no qual os lados opostos da contenda visam se legitimar ao passo em que deslegitimam os seus rivais. Nas palavras de Burity:

“[...] de vez em quando, em função da emergência de fronteiras antagonísticas onde atores religiosos estão posicionados ou ambos os lados, são feitos questionamentos sobre de *qual* religião se trata, se certas manifestações feitas em nome desta são ‘de fato’ religiosa, que *legitimidade* atribuir a tal ou qual demanda religiosa no contexto de um Estado laico ou pluralista que *contribuição social* se espera de ou se encontra nesta ou naquela religião, se há religiões *não aceitáveis* nos limites públicos de uma dada cultura nacional, e assim por diante” (BURITY, 2015, p. 96).

Os discursos apresentados neste capítulo, bem como os esforços de tradução religiosa empreendidos pelos grupos que compõem nosso caso empírico, têm como objetivo apresentar as devidas credenciais para a atuação pública. Diante da contestação advinda de atores sociais não religiosos, como movimentos sociais, intelectuais, acadêmicos, partidos políticos, etc, os setores progressistas e a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito legitimam sua presença pública sustentando que são capazes de contribuir socialmente de várias maneiras. Em seus discursos sustentam que além de defender a democracia, os plenos direitos dos cidadãos, a justiça social, a paz e a harmonia nas relações sociais, afirmam que são capazes de atingir, com a sua retórica, setores conservadores da sociedade que não assimilariam os aparatos discursivos da militância política de esquerda. Por outro lado, diante da contestação de agentes religiosos evangélicos, os coletivos estudados apresentam as credenciais religiosas fazendo referência à ortodoxia que está na base da fé evangélica brasileira: utilização de uma linguagem religiosa com a mobilização de termos como santidade, pecado, fé, amor, compaixão, referência a textos

da Bíblia e escritos de teólogos, incorporação de momentos de oração nos eventos, entre outros. É necessário, para esses grupos, reforçar a identidade evangélica a todo o momento, já que sem isso seriam entendidos como pessoas que não são verdadeiramente religiosas, mas meros militantes disfarçados com o intuito de minar as bases da igreja e do evangelho.

Além das disputas por legitimidade, e no esforço de conquistá-la, esses grupos precisam responder às conjunturas sociais e aos assuntos mais polêmicos que perpassam a guerra cultural vivenciada nos dias de hoje. Por ser a religião a fonte de significado para diversos indivíduos, os líderes e coletivos sabem que suas posições serão importantes para moldar o pensamento e engajar pessoas em ações de transformação. Desta maneira, os líderes são compelidos pelos próprios membros dos coletivos a se posicionarem, a todo instante, sobre os mais diversos assuntos. Alguns assuntos que estiveram em debate na esfera pública nos últimos três anos foram: impeachment da presidenta Dilma Rousseff, eleição de Donald Trump, “ideologia de gênero”, ocupações urbanas e luta por moradia, escola sem partido, eleições municipais em 2016, aborto, sexualidade, casamento entre pessoas do mesmo sexo, questões migratórias, ascensão de grupos de ultradireita ao redor do mundo, violência urbana, pobreza, desigualdade social, racismo, intolerância religiosa, violência policial, reforma da previdência, direitos trabalhistas, prisão do ex-presidente Lula, morte da deputada Marielle Franco, greve dos caminhoneiros em 2018, e, talvez o tema que mais mobilizou a opinião pública, eleições para o executivo federal em 2018.

A título de nota, escrevo este capítulo 5 dias após o rompimento da barragem da Vale do Rio Doce, na cidade Brumadinho em Minas Gerais, no dia 25 de janeiro de 2019. A frente de evangélicos tem participado de reuniões com movimentos sociais sobre a temática ambiental, visitado a região e conversado com os moradores, promovido cultos ecumênicos e grupos de oração, tentado pressionar representantes do Estado para obter respostas a respeito do ocorrido e etc. Para esses grupos, é importante que sua fé esteja associada à conjuntura social e política do país. Automaticamente, nos grupos e mídias sociais, os atores traçam estratégias e mobilizam seus repertórios interpretativos acerca da realidade alimentados pela visão teológico-política construída nos espaços de debate e formação. A compreensão de que a religião fornece substrato para responder corretamente cada uma das questões debatidas na sociedade, e de que a fé em Jesus é compatível com interpretações seculares sobre justiça social, democracia, direitos humanos, etc, conduz esses grupos a desenvolver um tipo de religião pública que visa interferir na realidade social para transformá-la. O que é possível notar é que

existe uma contestação maior da ordem e do *status quo*, que destoa da tônica normalmente dada por grupos religiosos conservadores de manutenção das estruturas sociais dominantes.

Entendemos, portanto, que os grupos evangélicos que estudamos nesse trabalho manifestam um engajamento reativo contra uma onda conservadora que se espraia na esfera pública brasileira e cresce, especialmente, no segmento evangélico. Por mais que a maioria desses grupos seja extremamente recente, eles não surgem do nada, valendo-se de uma tradição teológica que lhes é anterior (Teologia da Missão Integral e Teologia da Libertação) e fazendo constante referência a movimentos evangélicos progressistas que existiram no país ao longo do século XX. A militância de todos os grupos analisados ainda está em processo de construção. Nenhum deles está consolidado e todos enfrentam muitas dificuldades: desavenças internas, pessoais, falta de recursos pessoal e financeiro, crises de identidade, etc. Em diversas ocasiões, nas reuniões de articulação dos movimentos, existiam debates a respeito de sua identidade, missão, objetivos principais, propostas, que nem sempre estavam claros ou permaneciam sempre abertos à discussão. Além disso, o caráter voluntário faz com que esses grupos e líderes tenham dificuldades alcançar audiências fora de suas cidades, produzir eventos de maior repercussão, produzir materiais de divulgação em tempo hábil, conseguir lugares capazes de receber os eventos e mobilizar pessoas para participar de reuniões com movimentos sociais e entidades da sociedade civil.

Parece-nos que, apesar de todos os desafios que enfrentam, a sobrevivência desses grupos tem derivado, em alguma medida, de sua capacidade de reunir pessoas evangélicas insatisfeitas com as incompatibilidades identitárias, políticas e teológicas levantadas dentro de suas igrejas. Incompatibilidades essas que são desconstruídas e superadas nos coletivos em questão, com a criação de novos modelos identitários que compatibilizam o exercício da fé cristã com uma atuação à esquerda do espectro político. Esses grupos passam, então, a servir de abrigo para pessoas que não conseguem mais encontrar seu lugar nas suas comunidades de fé originárias. É nesse processo que iremos focar no próximo capítulo, onde apresentaremos, mais detalhadamente, como se dá a construção dos sujeitos evangélicos progressistas no intuito de compreender como, mais do que um mero motor de engajamento público/político, a participação em tais grupos permite ao sujeito reconciliar sua identidade evangélica com posições progressistas a respeito de política, sociedade, gênero e sexualidade, que são normalmente desprezadas como mundanas ou mesmo tidas por anticristãs nas visões do conservadorismo evangélico dominante.

Capítulo 04 – Formação dos sujeitos e construção de uma ação transformadora

Igrejas, grupos e lideranças religiosas transformam o modo de vida das pessoas de forma nem sempre nítida para os atores envolvidos nesse processo. Para que essa transformação aconteça, existe um esforço pedagógico que visa formar sujeitos para experimentar o mundo a partir de valores e princípios ensinados pela religião. Neste capítulo vamos analisar o tipo de indivíduo formado a partir dos discursos e “técnicas de si” que são produzidas pelos grupos evangélicos que estamos estudando. Como verificaremos ao longo da discussão teórica desta seção, existem práticas que intentam modificar o modo de ser dos indivíduos através da produção de subjetividades que os capacitem para tarefas específicas. A formação da ética sócio-política presente nos coletivos evangélicos progressistas depende da constituição de um sujeito que articule valores políticos com princípios religiosos. Para analisar esse processo de formação, vamos nos valer do referencial teórico e conceitual mobilizado por Michel Foucault em suas investigações sobre construção da subjetividade.

4.1 – Poder pastoral e as práticas pedagógicas e psicagógicas

Michel Foucault em uma série de cursos oferecidos no Collège de France nas décadas de 1970 e 1980 (2004, 2008, 2010 e 2011) tratou com maior atenção um tema central de sua obra: as maneiras diversas por meio das quais são formadas subjetividades em suas ligações com a verdade. Investigando de forma mais específica a formação dos sujeitos no mundo ocidental, Foucault se debruçou sobre as técnicas de governo de si e dos outros que se aplicam a um certo trabalho de formação das almas decorrente de interações dos indivíduos com instâncias promotoras de regras e discursos. Para que os sujeitos assumam certas tarefas e funções é necessário, de acordo com o autor, que sejam dotados de características obtidas como decorrência de um processo de formação. Em sua discussão sobre o trabalho dos conselheiros dos Príncipes, Foucault (2010) apresenta o princípio grego da *parresía* que deve ser encontrado nas pessoas responsáveis pela tarefa da condução de um governante. A *parresía* pode ser entendida como uma fala franca e verdadeira, dotada de coragem, dita por alguém que está em uma posição hierárquica inferior e que, ao dizer uma verdade que nem sempre o interlocutor está disposto a escutar, pode redundar em riscos àquele que a profere. A *parresía* compõe uma certa prática de si e dos outros uma vez que intenta conduzir a alma do Príncipe para que este se torne apto a conduzir a cidade:

“Com todas essas características principais, a atividade de falar a verdade tem um efeito pragmático. É que sua prática não significa apenas que os interlocutores mudam sua opinião, pois eles mudam também seu modo de vida. Sendo assim, só se pode dizer que temos uma verdade, no sentido grego da *parresía*, quando a verdade tem um efeito prático sobre a conduta de vida, quando a verdade dita, que contraria ou provoca a ira do interlocutor, leva a outro conhecimento ou a uma verdade para além daquela que fora colocada em xeque”. (CARDOSO JR, Hélio & OLIVA, Alfredo, 2012, p. 123-124).

A *parresía* implica em uma mudança na conduta de vida do interlocutor e por isso se constitui uma técnica de governar os outros. Essa mudança de conduta promovida pela *parresía* possui uma dimensão política já que intenta mudar as atitudes e o modo de ser dos sujeitos em uma sociedade, seja ela autocrática ou democrática:

[...] vocês veem aparecer o problema da formação das almas e da conduta das almas que é indispensável para a política. A questão aparece claramente, é óbvio, quando se trata do Príncipe: como se deve agir sobre a alma do Príncipe, como se deve aconselhá-la? Mas, antes mesmo de aconselhá-la, como se deve formar a alma do Príncipe para que ela possa lhe dirigir durante todo o exercício do seu poder? Mesma questão a propósito da democracia: como vai ser possível formar aqueles cidadãos que deverão assumir a responsabilidade de guiar os outros? É, portanto, uma questão da pedagogia”. (FOUCAULT, 2010, p. 179).

O homem democrático é, nesta perspectiva, fruto de um trabalho de formação da subjetividade. A alma do cidadão que vive em uma democracia (FOUCAULT, 2010, p. 182-189) possui certas características que são fruto de uma espécie de educação civil. De maneira

semelhante, para que sejam formados no movimento evangélico sujeitos compromissados com valores democráticos e que se insiram na esfera pública através das ferramentas culturais apresentadas no capítulo anterior, é necessário um trabalho de “formação das almas”. Em seus discursos, em suas pastorais, em seus livros e vídeos, os grupos que estamos analisando procuram transmitir quais devem ser as características desse sujeito evangélico. O trabalho de convencimento dos interlocutores é realizado por meio de um discurso teológico que apresenta o significado do que é ser evangélico. Nesta tarefa existe algo um pouco mais profundo do que um processo pedagógico. A distinção feita por Foucault entre pedagogia e psicagogia demonstra que essa última vai além da primeira:

“Se chamamos ‘pedagógica’ a transmissão de uma verdade que tem por função dotar um sujeito qualquer de aptidões previamente definidas, podemos, creio, chamar ‘psicagógicas’ a transmissão de uma verdade que não tem por função dotar um sujeito qualquer de aptidões, etc., mas modificar o modo de ser do sujeito a quem nos endereçamos. (FOUCAULT, 2004, p. 493).

Práticas psicagógicas perpassam a atividade de grupos religiosos em geral, coletivos evangélicos em particular e de maneira mais específica, as ações dos evangélicos de cunho mais progressista. Os evangélicos não são hegemônicos em suas práticas psicagógicas, de modo que são encontradas dinâmicas próprias de cada uma de suas correntes no que tange à formação das almas e à constituição dos sujeitos. O modo de ser dos sujeitos que compõem os grupos analisados neste trabalho é em certo sentido diferente do tipo de formação dos indivíduos que se tem nas vertentes majoritárias do movimento evangélico. O protestantismo tradicional e histórico, por exemplo, responsável por desenvolver a ética do gueto (capítulo 2), produz sujeitos caracterizados pelo ascetismo, disciplina, ética do trabalho, rigor moral expresso através da fuga do mundo, o que já foi bastante discutido pela literatura.

Muito diferente é o tipo de sujeito produzido pelas vertentes neopentecostais. Calçados da Teologia da Prosperidade, os líderes neopentecostais fazem discursos que incentivam a constituição de um sujeito empreendedor. Em sua dissertação de mestrado, Carolina Dantas Figueiredo (2007) demonstrou de que maneira o discurso teológico da Teologia da Prosperidade conjugada com os desafios e dilemas cotidianos dos fiéis, aparentemente sem solução, proporciona o desenvolvimento de indivíduos que assimilam as características de empreendedorismo. A possibilidade de reverter os infortúnios da vida – doença, desemprego, problemas financeiros – com disciplina e rigor ascético parece algo improvável. Então, a solução que se apresenta é a da inovação e autoconfiança que deve ser aplicada na condução de um negócio próprio. A construção de uma subjetividade empreendedora como forma de

superação dos problemas materiais dos fiéis é viabilizada através dos cultos, reuniões, publicações e jornais promovidos pela IURD (FIGUEIREDO, 2007, p. 31). O processo psicagógico, neste caso, visa promover sujeitos motivados, compromissados, proativos, abertos à mudança, criativos, inovadores e capazes de solucionar problemas. Essa educação, conforme demonstrado, envolve também a maneira de mediar a relação do fiel com Deus, uma vez que a prosperidade nos negócios e a superação das adversidades financeiras são vistas como atos de fé e comunhão com Deus, já que “um ‘Deus fiel’” seria incapaz de abandonar seus filhos, verdadeiros crentes, ao fracasso (*ibid*, p. 43).

As mesmas dinâmicas são objeto de discussão por Paula Montero (2015) em um artigo destinado a refletir sobre práticas pastorais abusivas. Ao comparar as práticas pastorais em alguns ambientes neopentecostais, a autora destaca a construção do sujeito empreendedor e identifica uma reconfiguração do sentido da salvação e libertação no cristianismo. Não apenas no caso da Teologia da Prosperidade, mas também no caso da Teologia da Libertação. A autora argumenta que a prática libertadora advogada pelos teólogos da libertação também intenta promover um novo tipo de sujeito que seja capaz de transpor a prática libertadora para fora do ambiente eclesial e direcioná-la para a esfera política. A pretensão é formar e produzir coletivos que são capazes de se articular em torno de práticas sociais e políticas que transformem realidades de maneira concreta. Para tanto, é necessário desenvolver a capacidade de diagnosticar os problemas sociais de uma dada localidade para que sejam propostas práticas pontuais de intervenção (MONTERO, 2015, p. 318).

Nesse sentido, a Teologia da Libertação, ao invés de formar um sujeito empreendedor, visa construir um indivíduo articulado com pautas de cunho político e social capazes de diagnosticar problemas e propor soluções para os problemas encontrados. A construção desse tipo de sujeito perpassa as práticas dos coletivos estudados neste trabalho. Através de uma série de técnicas, ações pastorais, pregações, orações e exegeses bíblicas, as lideranças evangélicas de vertentes mais progressistas, seja através dos aportes da Teologia da Libertação, seja através da Teologia da Missão Integral, incentivam os evangélicos a atuar nas realidades sócio-políticas de maneira a transformá-las. Nessa atuação, a relação com o Estado, com movimentos sociais, partidos políticos e organizações da sociedade civil está vinculada a um tipo de sujeito cívico-religioso que ressalta valores como democracia e justiça na forma como são entendidos nos meios social e político. Sobre a construção dessa vida cívica mediada pela Teologia da Libertação, Paula Montero afirma:

“Eis, aqui, portanto, delineada a seguinte aporia: o processo de construção de uma vida cívica inscrita na perspectiva da *Teologia da libertação*, ao subsumir a ação eclesial à ação política, sacraliza as tecnologias de saber deste mundo – técnicas de organização, diagnóstico, de mobilização, etc. – e torna menos relevante a distinção entre este mundo e o outro mundo”. (*ibid*, p. 319).

Neste capítulo procuraremos delinear esses mesmos processos que visam o desenvolvimento dessa vida cívica, quais são as “tecnologias de saber deste mundo” que são utilizadas nos diagnósticos e ações práticas dos grupos e como são percebidas a distinção entre “este mundo e o outro mundo” nos grupos evangélicos objeto do nosso estudo. Já apontamos em capítulos anteriores como que para Conrado (2005) alguns grupos de ação social evangélica contribuíram para o desenvolvimento de uma cultura cívica no período da redemocratização do país. Em uma perspectiva mais ampla, Eduardo Dullo (2013)⁵¹ estudou a relação entre religião, política e educação ao associar o trabalho de Paulo Freire, a Teologia de Libertação e o desenvolvimento de uma subjetividade democrática no Brasil e da consequente formação do secular em nossa sociedade. Paula Montero vê na tese de Dullo um exemplo de como a prática libertadora rompe as barreiras eclesiais e passa a se inserir na realidade política e social

Eduardo Dullo (2013) destaca que a Pedagogia de Paulo Freire, em articulação com uma gramática da Teologia da Libertação, tem como intuito transformar a psique dos sujeitos a partir de aportes discursivos envolvendo o par libertação/opressão.

“A proposta de Freire trabalha com um pressuposto: o de que, ao passo que as pessoas forem libertadas da opressão e passarem a receber instrução para compreender o contexto em que vivem, passarão a ter uma consciência crítica que os levará a agir rumo à justiça social e bem comum” (DULLO, 2013, p. 153).

Trata-se para Dullo de uma estratégia de governamentalidade na qual se constata de que modo as técnicas de condução da subjetividade e formação das almas implicam na utilização de estratégias que proporcionarão uma melhor capacidade do indivíduo julgar e intervir no contexto em que se vive. A esse conjunto de práticas e saberes o autor dá o nome de Paradigma da Libertação. Nas palavras do autor “trata-se, sempre, de produzir uma transformação de uma subjetividade existente, alterando o seu modo de ser no mundo” (*ibid*. 221). Nesse modo de ser, os princípios da Teologia da Libertação e da Pedagogia do Oprimido devem fundamentar as formas de ver, julgar e agir dos sujeitos. Por isso, o indivíduo que teve sua subjetividade transformada por esse paradigma deve se envolver com Comunidades Eclesiais de Base

⁵¹ A aplicação que fizemos dos conceitos e teorias de Michel Foucault ao estudo das religiões retiramos do trabalho de Dullo que realiza algo bastante similar ao destacar os processos psicagógicos de formação do sujeito democrático a partir das contribuições de Paulo Freire.

(CEBs), discutir política e as contingências atuais da sociedade, participar de forma ativa dos processos de libertação da opressão, etc. A isso está associada uma ação pastoral específica:

“O papel dos agentes pastorais é propriamente o de promover essa transformação na subjetividade dos membros das comunidades, ajudando-os a articular a experiência de vida, pessoal, fragmentada, não formulada em questionamentos que façam sentido e tenham coerência não apenas para eles mesmos e sim para a coletividade na qual se inserem. A agência do trabalho de pastoral é a de promover uma transformação do modo de ser do povo”. (*ibid*, p. 281)

Esse modo de ser promovido pelos pastores da Teologia da Libertação e pela pedagogia de Paulo Freire é construído a partir da alteração das disposições mentais dos indivíduos, a partir de ações que atinjam suas consciências. Trata-se de um processo de condução e governo do outro que busca promover uma “revolução interior” e “reorganização do ego” (*ibid*, p. 291) na qual os sujeitos deixam de ser apáticos e pouco envolvidos com os processos democráticos e passam a atuar politicamente na sociedade. Esse objetivo também é buscado nos grupos por nós estudados, já que em tais espaços ocorrem ações pastorais que buscam a condução dos sujeitos na direção proposta pelos ditames de seu corpo teológico. Aqui cabem algumas palavras sobre o chamado “poder pastoral” e a forma como essa categoria aparece na literatura sobre o assunto.

Foucault (2008) descreve o poder pastoral como um poder que não se exerce sobre um território como era o caso de um deus grego, mas sim sobre um “rebanho em movimento” e que, por isso, o pastor seria aquele que tem como função conduzir esse rebanho e mostrar a direção que ele deve seguir (FOUCAULT, 2008, p. 168). É um poder exercido sobre os indivíduos e se manifesta pelo zelo e dedicação do pastor às suas “ovelhas”. Para Foucault, essa forma de governo dos homens é algo típico do cristianismo, sendo estranho tanto à cultura grega quanto à romana. Nessa forma única de poder, é desenvolvida uma relação de dependência integral: “[...] o que é próprio do pastorado cristão – e isso creio que não se encontra em nenhuma outra parte – é que a relação da ovelha com aquele que a dirige é uma relação de dependência integral” (*ibid*, p. 231). Sendo assim, a ovelha deve servir em um tipo de servidão que nunca se finaliza e se manifesta em uma obediência que tem como objetivo mortificar a vontade daquele submetido a esse tipo de poder. O objetivo dessa obediência ligada à dependência integral é “fazer com que sua própria vontade morra, isto é, que não haja outra vontade senão a de não ter vontade” (p. 245). De acordo com Cesar Candiotto:

“Na direção cristã é inaugurado um modelo de obediência individual exaustivo, contínuo e permanente. Isso faz dela parte de um processo de individualização que difere da assimilação do lugar hierárquico do sujeito ou da afirmação do domínio de si sobre si; ele é, antes, caracterizado pela rede de servidões de todos em relação a

todos, ao mesmo tempo que o ego, o egoísmo como aspecto fundamental do sujeito, é anulado. A direção da consciência é uma técnica de si cujo efeito é a constituição de um indivíduo obediente à vontade de Deus, sendo indispensável para isso a renúncia da própria vontade”. (CANDIOTTO, 2012, p. 104).

Os sentidos dessa servidão integral e da obediência assumem contornos dos mais diversos dentro do cristianismo. Ao longo dos seus mais de dois séculos não é de se estranhar uma diversidade na direção desse poder pastoral. Acreditamos, no entanto, que mesmo no movimento evangélico de cunho progressista, e de maneira particular nos coletivos estudados aqui, existem práticas semelhantes de poder pastoral que, da mesma forma daquelas apresentadas por Foucault, exigem obediência e servidão integral. Essa obediência visa à promoção de uma forma de agir e atuar no mundo que articule crenças religiosas com práticas que intentam promover direitos e dignificação da figura humana. E para tal ocorre também uma renúncia da própria vontade em prol da obediência à vontade de Deus. Práticas como oração, leitura pessoal e coletiva da “Palavra de Deus”, cantos e louvores e até jejuns continuam frequentes nesses setores do movimento evangélico, uma vez que são entendidos como uma maneira de obter forças para cumprir a tarefa confiada por Deus: a promoção da justiça do reino de Deus para todos a partir de um olhar preferencial sobre os pobres e oprimidos.

Ainda na perspectiva de Candiotto (2012), verifica-se que “a constituição do indivíduo obediente na prática da direção de consciência cristã é indissociável da produção de uma relação peculiar com a verdade” (*ibid*). Dessa maneira, é o saber teológico articulado com saberes seculares advindos da filosofia e das ciências sociais que vai promover essa constituição dos sujeitos e direcioná-los para uma ação cristã de obediência voltada para práticas de cunho social e político como sustentaremos a partir da análise dos dados de pesquisa. Nas próximas páginas nos dedicaremos a demonstrar de que maneira as leituras teológicas da Missão Integral ou da Teologia da Libertação são fontes de direção da consciência dos evangélicos progressistas afiliados aos grupos estudados, mesmo que em muitos casos eles estejam vinculados como membros a igrejas que não compactuam com esse tipo de visão. Ao buscar materiais promovidos por determinada perspectiva teológica, ao assistir vídeos de líderes e pastores, ao acompanhar ciclos de debates que são promovidos com frequência, os evangélicos que compõem os coletivos sobre os quais nos debruçamos se constroem e se reinventam enquanto evangélicos a partir de uma reconfiguração do significado do que é ser evangélico e disputam os sentidos em torno deste significado se valendo de materiais difundidos e propagados pelos coletivos progressistas dos quais participam.

Não foi desenvolvido nessa pesquisa, porquanto estranho ao seu escopo, um acompanhamento detalhado da operação do poder pastoral em tais grupos. Para saber exatamente como o poder pastoral funciona em setores progressistas seria necessário um trabalho de campo com pastores em seu dia a dia verificando de que maneira eles não só anunciam aquilo que entendem ser a palavra de Deus em cultos e eventos públicos, mas também como aconselham as suas “ovelhas” em ambientes como conversas privadas e aconselhamentos. Ao fazer visitas às casas, a hospitais, ao fazer estudos bíblicos particulares, ao auxiliar os membros de sua comunidade a resolver problemas cotidianos é que o pastor exerce o seu poder sobre os indivíduos, orientando-os e conduzindo-os. Essas questões aparecem no trabalho de forma apenas marginal, nas perguntas endereçadas aos membros da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, Esperançar e Entre.nós que, de fato, assumem a liderança de uma comunidade. Como na maioria dos casos verificamos, nesses grupos muitas vezes, o líder e o participante comum não estão vinculados a uma comunidade de fé, ou estão “resistindo”, como costumam afirmar, em igrejas de viés conservador. Antes, nosso foco se orienta à maneira pela qual os indivíduos, a partir de práticas chamadas psicagógicas, constroem uma identidade evangélica de uma maneira significativamente diferente daquilo que normalmente se verificaria nos setores pentecostais e tradicionais.

4.2 A construção do sujeito engajado na transformação social

Um dos aspectos principais da formação da subjetividade na Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito e nos grupos progressistas aqui estudados é o da produção de um indivíduo religioso que seja engajado com política e assuntos públicos no entendimento de que a fé evangélica fornece os subsídios básicos para o ativismo político. Baseados na teologia da missão integral que sustenta que a missão do crente deve ser “integral” e, portanto, romper os limites do religioso propriamente dito, na teologia da libertação e nas teologias contextuais (Teologia Feminista, Teologia Negra, Teologia Queer) que visam tratar de temas específicos entendidos como silenciados pela teologia clássica, esses religiosos intentam desenvolver um sujeito que compreenda que sua fé transcende esferas não eclesiásticas. Existe um reforço na ideia de que não existe uma ruptura entre a vida concreta e material dos assuntos religiosos e espirituais. É sustentada que a fé não é uma dimensão à parte das outras dimensões da existência e que por isso é necessário vislumbrar de que maneira seguir Jesus traz implicações para um

engajamento social responsável. Espera-se que as pessoas que frequentam a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, a Igreja Batista do Caminho e outros coletivos progressistas sejam atuantes na vida social. Os vídeos, materiais digitais, cursos e eventos promovidos por esses coletivos possuem aspectos psicagógicos muito claros. Ao convocar os crentes a serem sensíveis a temáticas como pobreza, desigualdade social, direitos humanos e se valer de vertentes teológicas sensíveis a essas questões, pretende-se, de maneira semelhante como ocorriam nas CEBs, desenvolver uma consciência política fundamentada em bases teológicas.

Na Igreja Batista do Caminho, uma vez por mês, acontecem encontros nas casas de um dos membros da igreja com a finalidade de realizar estudos teológicos mais profundos sobre certos temas. Esse espaço de ensino visa apresentar as consequências sociais e públicas dos versículos e narrativas contidas na Bíblia para que os que ali se encontram aprendam que ser cristão implica em, necessariamente, se envolver com transformação social. De maneira semelhante ao que Paula Montero (2015) afirma sobre os grupos católicos que se articulam em torno da Teologia da Libertação, nos grupos progressistas e na FEED é percebida a ideia de que a prática libertadora e a salvação são orientadas para as estruturas da sociedade e não somente para a alma. Tem-se como objetivo a criação de um sujeito evangélico que transporte a prática libertadora para fora do ambiente eclesial, direcionando-a para a esfera política.

Esse engajamento deve ser pautado por critérios diferentes daqueles que caracterizam a maior parte das ações sociais de evangélicos e de outros grupos cristãos na sociedade. É nítido o esforço da parte dos grupos estudados em fazer uma diferenciação entre a assistência social e caritativa da luta por justiça social e por efetivação de direitos. Nina Rosas (2014) demonstrou como as práticas assistenciais tanto da igreja católica quanto da igreja evangélica possuem por base um ideal fraterno cristão de amor ao próximo. De acordo com a autora, neste modelo de assistência social prepondera uma forma emergencial de lidar com situações sociais problemáticas. Os evangélicos reproduziriam este modelo e ainda acrescentariam o elemento da “evangelização”, uma vez que além da questão social que envolve uma pessoa pobre, por exemplo, existiria uma dimensão espiritual que deveria ser considerada. Não adiantaria nada, na visão de alguns grupos evangélicos que atuam na área da assistência, auxiliar o indivíduo com doações de alimentos e vestimentas sem que houvesse a preocupação com sua alma. Movimentos sociais e ONGs poderiam assistir materialmente as pessoas, mas só o evangelho seria capaz de promover a salvação e constituir um indivíduo evangélico “cujo *ethos* é comumente conhecido pelo estereotipo da pureza, honestidade, virtude, bondade e ausência de

vícios” (ROSAS, 2014, p. 36). Para se diferenciar de outros atores que se engajam nas questões sociais, os evangélicos trariam o elemento da evangelização e da salvação da alma considerada a parte mais importante dos seres humanos.

Ao invés de focar nas práticas assistenciais – distribuição de cestas básicas, materiais de higiene pessoal, roupas, brinquedos, assistência médica e odontológica esporádica, auxílio na construção de casas, etc – o crente na Frente de Evangélicos e nos coletivos e igrejas progressistas passa a ser ensinado que é necessário reivindicar direitos sociais e discutir fatores estruturais da sociedade. As ações assistenciais clássicas dos evangélicos como distribuição de Bíblias, criação de salas de escolas dominicais, entrega de panfletos evangelísticos, são consideradas pouco efetivas e até mesmo desnecessárias diante do verdadeiro propósito de modificação da situação concreta do sujeito assistido. Deste modo, a assistência social, embora tenha um valor reconhecido, é entendida como uma ação momentânea e com pouca efetividade no que tange à promoção de transformações profundas na realidade. As ações assistenciais seriam apenas um paliativo e um maneira de mascarar sintomas cuja causa se encontra em processos mais complexos. Em uma reunião dos coordenadores da FEED de Minas Gerais para pensar em ações voltadas a auxiliar os atingidos pelo rompimento de uma barragem na cidade de Brumadinho em janeiro de 2019, foi realizada uma análise da atuação de grupos evangélicos na região da seguinte maneira:

“O crente é bom em ser solidário e prestar assistência, mas não é bom em lutar por justiça social e pensar estruturas. É fácil juntar pessoas para montar cesta básica e distribuir, mas difícil arrumar pessoas para tentar entender porque aquelas pessoas precisam de cesta básica” (Caderno de campo dia 03 de fevereiro de 2019).

Para apresentar essa crítica aos limites da caridade e do assistencialismo, a FEED articulou um encontro chamado “de Frente com a Frente”, no mês de fevereiro de 2019, com o intuito de discutir os aspectos políticos e econômicos envolvendo o desastre de Brumadinho. O nome do evento foi “De Frente com a Frente: Mineração, Barragens e a Banalização da vida” e foi marcado pela participação de um ativista evangélico que dirige associações religiosas engajadas com questões sociais e uma coordenadora do MAB (Movimento dos Atingidos pelas Barragens). Com cerca de 20 pessoas assistindo, a fala dos participantes girou em torno de discutir o a tragédia do rompimento da barragem da Vale em janeiro de 2019 do ponto de vista político, econômico e religioso e suas repercussões. Inicialmente foi apresentada a necessidade de se desenvolver uma “teologia da criação” no sentido de pensar quais seriam as lições

existentes na Bíblia e nos mandatos de Deus que se relacionam com o cuidado com a “criação”. Deus, conforme foi afirmado, teria criado um jardim para que o homem dele cuidasse. Nesse sentido, tragédias como as de Brumadinho evidenciariam o descumprimento das ordenanças de Deus e um descaso e irreverência com sua criação.

Além da tentativa de se desenvolver visões teológicas sobre o tema, foram feitas discussões sobre extrativismo mineral irresponsável, corrupção do setor público na fiscalização e concessão de licenças, modelo de desenvolvimento econômico, mudanças climáticas e outros assuntos que parecem escapar à agenda das discussões religiosas. A coordenadora do MAB que estava presente, discutiu a sustentabilidade do próprio sistema capitalista que, em sua concepção, seria marcado por contradições inerentes que levariam o planeta a destruição. A referida coordenadora sustentou que a tragédia de Brumadinho evidenciava uma contradição do capitalismo de modo que a partir de acontecimentos dessa magnitude se faria necessário discutir o projeto de sociedade que se quer construir. Falas como essas demonstram a tentativa do grupo de tentar formar pessoas que atuem na sociedade a partir de perspectivas que extrapolem a assistência imediata e vise refletir e atuar sobre as causas dos problemas sociais, econômicos, políticos e ambientais. Nas palavras de um dos palestrantes:

“Tanto lá em Mariana quanto agora em Brumadinho a igreja reage, mas na assistência. O que tem de crente ajudando chega a ser impressionante. Eu fui lá em Brumadinho na quinta feira e tinha igreja que estava abarrotada de roupa e não sabia nem como distribuir de tanta doação que recebeu. O pastor falou ‘eu não sei o que eu fazer, eu recebi tanta roupa, meu irmão, que eu não sei como vou fazer para distribuir, porque o povo aqui não precisa de roupa’. Então essa resposta imediatista a igreja sempre dá, mas fica só nisso. Isso é um problema. É necessário pensar como a gente faz para ir para além disso e pensar como que a gente pode criar, aproveitando essas ocasiões, uma agenda que trabalha o tema de defesa de direito e *advocacy*. Basicamente uma pauta que toque nas causas dos problemas. Essa ação da igreja é boa e fundamental, mas tem pouca expressividade. É praticamente não tocar nas causas. É importante se articular globalmente como tem feito alguns coletivos, já que grupos como a Vale são internacionais, possuem investimentos em vários lugares do mundo e é muito poderosa. Como enfrentar um grupo como esse sem uma articulação global? Precisamos pensar profeticamente e perguntar o que Deus tem para falar nesse contexto de hoje. [...] Crentes com uma perspectiva bíblica e teológica precisam se engajar nessas articulações globais que já elas existem. [...] Nós estamos só na superficialidade. A gente está só nas consequências, precisamos ir nas causas. E nas causas é importante fazer uma discussão que a gente não faz mais sobre que desenvolvimentos nós queremos. Será que crente não tem nada a ver com isso? Qual é o projeto de Deus para a criação dele? Claro que Deus tem um projeto para esses assuntos. (Caderno de Campo dia 23 de fevereiro de 2019).

E ainda:

“Essa discussão sobre crises ambientais também nos leva a discutir mudanças climáticas. Quantas vezes a gente fez essa discussão na igreja? [...] Como evangélicos, nosso olhar ainda é muito míope, nós não olhamos para o todo. Essa cidadania ativa

ainda falta. A gente é muito bom de mobilizar via redes sociais, mas ir para rua e para o enfrentamento ainda fica faltando. Isso nós ainda não somos capazes não. É necessário mirar esse bem estar coletivo e essa atuação na arena pública. [...] É necessário pensar essa teologia da criação. A criação está em Deus e Deus está na criação e em toda a criação. Ou você não acredita nisso? A visão de que o ser humano se acredita quase como senhores da criação precisa mudar também, porque essa visão é que causa toda essa desgraça que está aí". (*ibid*).

Fica evidente em eventos como esses que coletivos evangélicos progressistas e a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito incentivam os cristãos a dialogarem com os movimentos sociais, com universitários e partidos políticos articulados com as causas sociais e políticas semelhantes às suas. Nos eventos que ora analisamos isso fica nítido no fato de geralmente haver convidados não evangélicos que são associados com movimentos sociais, partidos políticos ou mesmo acadêmicos especialistas no tema que está em debate. O papel do moderador do debate é realizar as traduções das discussões para a gramática evangélica, tecer conclusões a respeito do papel específico da igreja na questão tratada e convocar os evangélicos que ali estão a desenvolverem uma consciência política que leve em conta temas como meio ambiente. A função do especialista na área é apresentar o problema social em questão de forma aprofundada com a finalidade de instruir as pessoas que acompanham o evento, seja no local ou através da internet, a respeito das particularidades da temática. Para os grupos que estamos estudando, é necessário que o cristão entenda que a participação positiva na sociedade não é exclusividade dos evangélicos e não se deve ter receios de se associar com entidades engajadas com pautas sociais sejam elas quais forem.

Verifica-se que a formação do sujeito evangélico nesses espaços passa pelo entendimento de que é necessário refletir sobre direitos e justiça social. Os problemas cotidianos devem ser pensados à luz de estruturas sociais que moldam a situação na qual o problema emerge. Nesta visão, o sujeito que entendeu o verdadeiro ministério de Jesus e o significado do reino de Deus deve perceber que a mera assistência social não é capaz de resolver problemas estruturais, sendo necessário engajamento na transformação das estruturas por meio da reivindicação da efetivação de direitos sociais e da ampliação da cidadania. Os eventos públicos são, portanto, espaços privilegiados para o desenvolvimento de uma maneira de ser evangélica que esteja articulada com a luta por políticas públicas consideradas mais justas e dotada de uma responsabilidade social que passa a refletir sobre as causas dos problemas existentes no mundo.

4.3 “Liberdade do amor” e a construção de um sujeito evangélico livre

Além do desenvolvimento de uma consciência política que visa produzir engajamento social, outro aspecto da formação do sujeito evangélico, nos espaços aqui estudados, é a construção de uma fé evangélica que se pretende livre de estruturas reputadamente enrijecidas. Essa construção de uma fé voltada para a liberdade, ou “liberdade do amor”, como é afirmado em vários momentos, é constituída de diversos elementos, dentre os quais a própria visão sobre o que é um pastor e o que ele deve fazer. Percebe-se nas performances religiosas desses grupos, uma tentativa de romper com práticas pastorais consideradas abusivas e com formas de enquadramento da fé evangélica consideradas conservadoras e fundamentalistas.

Na Igreja Batista do Caminho e na experiência pastoral de Henrique Vieira encontramos aspectos interessantes para se pensar o papel pastoral e a maneira como é desenvolvido um *ethos* cristão evangélico que se quer mais livre e autônomo. O processo psicagógico, nos termos apresentados na discussão teórica retro, encontrado na Igreja Batista do Caminho, pretende moldar um sujeito cristão capaz de assumir sua responsabilidade social diante dos problemas públicos e de compreender que ser evangélico é ser livre, dentro de um entendimento específico do que seja liberdade e que será melhor explorado mais adiante. Para entender melhor como a função pastoral é entendida pelo próprio Henrique Vieira, foram realizadas perguntas sobre sua função como pastor, tendo sido obtidas as seguintes respostas:

“A função pastoral, na minha concepção e experiência, está vinculada ao cuidado, ao serviço e à comunidade. Então não tem a ver de fato com essa perspectiva da alma, tem a ver com uma perspectiva mais integral do ser humano. Creio que é um chamado para cuidado de gente e de servir as pessoas no contexto da comunidade. Acho que é uma dimensão muito atravessada pela palavra. A palavra do consolo, a palavra do encorajamento, a palavra do alento, a palavra que anuncia sempre a boa nova do evangelho, da graça. Uma palavra que vai se materializando e se encarnando em atitudes. Então cuidar de gente eu não vejo como tutela, como algo paternalista, é cuidar no sentido do zelo, no sentido de estar junto, do estar ao lado. Não somente da palavra, mas da escuta, do estar ao lado, do emprestar, do dar o colo, o ombro e o ouvido. É também serviço. Um chamado ao serviço. Não vejo como uma função de hierarquia e de autoridade, mas de serviço profundo. De abdicção, de dedicação, de profundo espírito coletivo. Acho que o pastor se dá na medida em que a comunidade reconhece, legítima, na medida em que isso se constrói comunitariamente. Então minha perspectiva pastoral está relacionada ao cuidado, serviço e comunidade olhando para integralidade do ser humano. Ajudar as pessoas para que elas vivam a máxima potência de suas próprias vidas. A chamada vida em abundância ou vida plena que é a proposta do evangelho. E fazer isso com muita naturalidade, muito desprendimento e na dependência da graça de Deus. Cuidado, serviço, comunidade, olhando para a integralidade do ser humano, ajudando as pessoas para que elas vivam a máxima potência das suas vidas. Isso tem recorte social porque a plenitude de vida é muitas vezes limitada pela desigualdade social, pela precariedade dos serviços

públicos, pelos preconceitos culturais e pela pressão econômica. Ou seja, quando penso em plenitude de vida, isso tem um atravessamento social. Por isso eu vejo o pastoreio como algo que tem implicações na sociedade. Para que as pessoas sejam mais potentes é necessário um modelo de sociedade mais favorável a vida, a vida humanidade, dignidade humana a potencialidade humana”. (Entrevista realizada 8 de junho de 2017).

E também ao comentar a sua atuação como pastor em ocupações urbanas e comunidades quilombolas:

“O trabalho de formação é a partir da leitura popular da Bíblia. Então com o MTST (Movimento dos Trabalhadores Sem Teto) eu falo muito de bíblia e terra, bíblia e moradia. Ou seja, quais os dispositivos bíblicos da tradição bíblica que apontam para a legitimidade para a lutar por terra. A moradia como um direito. Deus como um parceiro do povo na luta por justiça. Então é sempre buscando a Bíblia como referencial, como parâmetro e ao mesmo tempo como horizonte de justiça. E justiça no seu sentido mais amplo. Justiça como fim de privilégio. Justiça como retirar dos opressores os instrumentos que eles têm que dão a eles a capacidade de oprimir e massacrar o povo. Na comunidade quilombola tem um eixo racial. Mas sempre a partir da leitura popular da bíblia. Formação nesse sentido: compartilhar o texto bíblico como referência e inspiração para a gente compreender o mundo e lutar por justiça. Ser um cidadão, uma cidadã mais plena, sabendo que a vontade de Deus é um mundo justo”. (*ibid*)

Como pode-se observar, o poder pastoral como pensado envolve “um atravessamento social”. São reforçadas as ideias de que a vida plena e o verdadeiro reino de Deus só serão alcançados quando as pessoas tiverem condições sociais adequadas para o desenvolvimento de suas vidas. Nas comunidades quilombolas e ocupações urbanas nas quais Henrique Vieira também atua, em alguns momentos, como pastor, é reforçado que a Bíblia apresenta princípios que robustecem a luta de resistência dessas comunidades. Conforme abordado na seção anterior, é ensinado que o bom cristão é aquele que atua na vida pública em prol de transformações nas estruturas sociais, e a igreja considerada saudável e participativa é aquela atuante politicamente e comprometida em lutar por justiça social e ampliação da cidadania. A atuação política passa menos pelos canais formais de representação, já que não se entende como papel da igreja eleger candidatos, e mais pelo ativismo em prol de certas políticas públicas e oposição a determinações que são interpretadas como ataques aos direitos dos pobres e trabalhadores.

Além disso, entendemos que o tipo de função pastoral exercida em comunidades como a Igreja Batista do Caminho intenta produzir cristãos que vivam o cristianismo na “liberdade do amor”. Como demonstrado no trecho acima, um dos propósitos do pastor é “ajudar as pessoas para que elas vivam a máxima potência de suas próprias vidas”. Parte significativa dos esforços pedagógicos presentes na Igreja Batista do Caminho e também em outras comunidades

progressistas é o de ensinar aos evangélicos um cristianismo mais livre. Parte-se do princípio de que existe um jeito de ser evangélico conservador, e por vezes fundamentalista, que, de acordo com os progressistas, “mata individualidade”, aprisiona as pessoas a determinados padrões morais enrijecidos, não aceita a diversidade sexual e impede o desenvolvimento pleno dos sujeitos que vivem sob o peso da culpa. Ainda na visão dos progressistas, o modo evangélico convencional apresenta uma visão literal e, portanto, reducionista do texto bíblico. Em um texto, Henrique Vieira apresenta mais facetas daquilo a que denomina fundamentalismo religioso:

“Outro elemento característico do fundamentalismo é a articulação entre culpa e medo, a partir de uma perspectiva de rigidez comportamental. Como a leitura bíblica é esvaziada de seu sentido histórico, toda doutrina circula em torno de regras morais individualizantes. Ganha grande importância a ideia de santificação associada a uma noção de ‘pureza’ sexual. Nessa lógica, a sexualidade é trabalhada a partir da perspectiva do controle sobre o corpo, da domesticação dos instintos e do não acolhimento de sua complexidade. Tal perspectiva é também atravessada pelo modelo patriarcal, pela perspectiva heteronormativa e pela cultura machista”. (VIEIRA, 2018, p. 93).

Em outro trecho do mesmo texto, Henrique Vieira traça críticas à forma através da qual a Bíblia é interpretada de forma literal, desconsiderando, segundo ele, a necessidade fazer considerações históricas e culturais que estão presentes no próprio texto:

“O fundamentalismo religioso cristão trabalha com o conceito de verdade absoluta, inquestionável, eterna e imutável e para além da história. Essa verdade a respeito de Deus se expressa na Bíblia Sagrada. A partir da formulação ‘está escrito’, constrói-se uma visão de mundo, um modelo comportamental e uma forma de lidar com a sociedade. Parece simples, mas não é. Em tal modelo desconsidera-se totalmente que toda leitura é uma interpretação e que toda interpretação está mediada por um contexto histórico e cultural”. (VIEIRA, 2018, p. 92).

Muitos dos indivíduos que procuram a Igreja Batista do Caminho e outras comunidades progressistas estão insatisfeitos com suas comunidades de fé originárias. Na visão dessas pessoas, as igrejas evangélicas com seus dogmas rígidos e regras de conduta rigorosas impõem sobre o sujeito um peso de condenação e parâmetro de conduta nocivo. Nas entrevistas realizadas, pessoas que fazem parte de comunidades progressistas e algumas que saíram de uma igreja evangélica conservadora e não frequentam, atualmente, nenhuma comunidade substituta, disseram que a culpa e o medo da condenação divina eram as características principais de sua experiência cristã. Em vários relatos foram narrados processos significados como violência à subjetividade e abuso da parte de pastores. Ao migrar para comunidades como a Igreja Batista do Caminho, tais indivíduos passam por um processo psicagógico que envolve uma espécie de

cura terapêutica em que é ensinada uma nova forma de viver a religião: “na liberdade do amor”. Na maior parte dos casos as pessoas que chegam até a Igreja Batista do Caminho são advindas de outras comunidades cristãs evangélicas. São pessoas que saíram das igrejas nas quais foram formadas ou das denominações na quais se converteram para a fé evangélica, por não concordar com as agendas da igreja e com a forma de pensar dos pastores. São poucos os casos de pessoas que participam da Igreja Batista do Caminho tendo ali sua primeira experiência em uma comunidade evangélica. Em um dos relatos, Giovana, 36 anos, que foi para essa igreja no ano de 2016 depois de congregar por 33 anos em igrejas batistas conservadoras disse:

“Eu fiz parte de igrejas batistas tradicionais até o ano de 2015. Basicamente por toda a minha vida desde quando eu nasci, durante 33 anos. Eu passei por algumas um pouquinho mais tradicionais que outras tendo basicamente os mesmos dogmas e os mesmos engessamentos, apesar de algumas possuírem uma roupagem um pouco mais amena. Mas isso não fazia diferença no fim das contas. Eu me sentia frequentemente sufocada na estrutura batista convencional. Eu não acredito mais em um modelo de igreja que se apresenta com uma instituição pesada, engessada, herdeira de dogmas e tradições que não são e não podem ser repensadas. Como a igreja do caminho é uma comunidade de fé que se sensibiliza, sempre se repensa e sempre procura ter essa maleabilidade para seu tempo, que é um tempo como esse, eu acabei me identificando. (Entrevista realizada 22 de novembro de 2018)

Na mesma entrevista, Giovana conta que em decorrência de uma formação teológica e da atuação como líder em outras igrejas, logo passou a fazer parte do Colegiado da Igreja Batista do Caminho. E na posição de liderança pôde se envolver mais com as pessoas que chegaram até a comunidade dotadas de um perfil semelhante ao seu: pessoas que estavam se sentindo, de acordo com ela, “sufocadas” em estruturas eclesiais rígidas e engessadas. Quando perguntada se as pessoas que chegavam até a Igreja Batista do Caminho compartilhavam os motivos que as levaram até lá Giovana afirmou:

“A maioria das pessoas compartilha. As pessoas compartilham, às vezes no final do culto conversam, pedem oração, agradecem, às vezes muito emocionadas, às vezes choram, por terem tido acesso a esse espaço e ao nosso culto. A maioria das pessoas são pessoas machucadas por outras igrejas de alguma forma. Principalmente por conta de uma estrutura eclesial pesada, por dogmas pesados, por terem se sentido de alguma forma brutalmente julgadas ou condenadas por quem são, pela sua forma de ser no mundo. Isso pode ter a ver com sexualidade ou não, às vezes uma pessoa é mais expansiva, seja nas artes ou no teatro, e pode ser mal vista ou condenada por ser quem é. (*ibid.*)

Em um dos retiros organizados pela igreja em 2017 houve um momento na programação em que as pessoas tiveram a oportunidade de compartilhar publicamente sua trajetória em igrejas tradicionais e relatar as experiências negativas que vivenciaram ao longo de sua

trajetória religiosa. No retiro organizado em 2018, no qual pude realizar trabalho de campo, foi possível constatar discursos similares de maneira mais próxima. Embora o envolvimento com questões públicas e luta por justiça seja importante para a igreja, o ponto principal de eventos como esse parece ser o esforço de produzir um sujeito evangélico “curado” de experiências evangélicas anteriores reputadas negativas. Apesar, de haver muitas pessoas engajadas em movimentos sociais, partidos políticos, ONGs e projetos sociais, essa não é uma característica comum a todos os membros da Igreja do Caminho e de outras igrejas progressistas. O que parece ser comum é que todos encontraram na referida comunidade um espaço de cura e acolhimento onde conseguem conciliar sua identidade cristã evangélica com suas vidas seculares. Pessoas com vocação para as artes, como teatro, música, literatura, dança, aprendem que podem se engajar nessas práticas sem pudor e sem um limite a partir do qual sua atividade se tornaria pecaminosa. Pessoas homossexuais aprendem que sua homossexualidade não é um pecado e que, portanto, podem praticá-la e vivê-la, Pessoas solteiras aprendem que, desde que com responsabilidade perante o seu corpo e o do outro, podem praticar sua sexualidade livremente. Pessoas influenciadas por outras tradições religiosas aprendem que podem frequentar reuniões de outras religiões e até mesmo acreditar no que afirmam outras matrizes de fé sem que haja pecado nisso. Isso apenas a título de exemplificação.

Constata-se um grande esforço da parte de coletivos progressistas em se formar um sujeito que pensa a fé evangélica na “liberdade do amor”. Esse termo, que é repetido em vários momentos de culto, estudos, vídeos divulgados nas mídias sociais, parece reforçar que o cristão deve ser livre para fazer o que bem entende dentro dos limites do amor ao próximo entendido aqui como responsabilidade pela dignidade do outro ser humano. Isso parece ser mais fundamental do que a construção de um sujeito engajado em práticas sociais e políticas. A essência de ser evangélico, tal como ensinado, é amar ao outro, ser gracioso, compassivo, misericordioso, e aberto para a vida e suas contradições. Quando perguntado aos membros da Igreja Batista do Caminho acerca de uma dogmática de fé como, por exemplo, o que entendem por pecado, santidade, reino de Deus, salvação, missão da igreja, ficou claro que não existia um esforço articulado da igreja de ensinar cada um desses termos às pessoas, já que se espera que cada um utilize sua consciência de forma livre para pensar esses temas. A maior parte das pessoas nem sequer tinha respostas para essas perguntas e tentavam articular uma resposta no momento da entrevista tentando associar sua fé com a experiência de vida pessoal. O que havia de comum, era o entendimento de que o amor ao próximo e o respeito profundo por todas as formas de diversidade deveriam ser os elementos mais importantes da fé.

Quando feitas perguntas, nas entrevistas, sobre os motivos que levaram as pessoas a sair da igreja na qual foram criados, um conjunto de insatisfações a respeito da forma com a fé era pensada nesses espaços era apresentado. O processo de socialização ocorrido no âmbito das igrejas evangélicas conservadoras foi significado por vários dos sujeitos entrevistados como fonte de pressões psicológicas, culpa, medo de ir para o inferno, medo da condenação da igreja, rompimento com laços de amizade não evangélicos, presença de barreiras para experimentação da sexualidade, constrangimentos e outros impedimentos em diferentes dimensões. Deste modo, o processo pedagógico na Igreja Batista do Caminho, mais do que ensinar uma nova teologia sistemática e novos dogmas, ensina uma maneira de se viver a espiritualidade evangélica que entende Jesus como o exemplo máximo do amor, que, ao amar a todos, quer que o evangélico seja feliz em sua liberdade de se construir da maneira que achar melhor. O termo “liberdade do amor” é enfatizado para demonstrar que a vida evangélica não deve apresentar uma liberdade na qual se possa fazer tudo, inclusive mal aos outros, mas uma liberdade que precisa ser responsável com o próximo por conta do imperativo do amor. Uma pregação realizada no retiro organizado pela Igreja Batista do Caminho em 2018 apresenta alguns trechos paradigmáticos para demonstrar o que de principal é ensinado:

“Pedimos graça e misericórdia de Deus para que a nossa comunidade seja máquina de florescer individualidades. Não de massacrar individualidades [...]. Eu hoje senti no meu coração o dia inteiro de dizer isso para vocês, não tem nada a ver com a vontade de Deus porque eu não tenho controle dela, a melhor forma de combater o fundamentalismo fascista máquina de moer gente é buscando dentro da gente a mais profunda liberdade de ser e existir. O melhor protesto é a nossa proposta de vida. Não é fácil descobrir a si mesmo e não é fácil reinventar a si mesmo. É bonito do ponto de vista da palavra e da retórica, mas o processo é doloroso. Não é? Mas eu acho que vale a pena. Que essa seja uma comunidade de carinho para quem está caçando a sua própria verdade, para quem não quer mais viver nos armários, para quem quer manifestar no mundo sua essência mais verdadeira. Eu desejo a todos vocês do fundo do coração que a liberdade desse quarto onde a gente pode caçar a nossa própria verdade, livre da vigilância moral, para que nessa própria verdade a gente possa ser maior e melhor. É bonito dizer que eu sou melhor do que era antes e dizer que sou filho do mistério e do silêncio e só o tempo vai dizer quem eu sou. Sabe o que significa isso? Liberdade para ser um monte de coisa em uma vida só. O modelo fundamentalista permite isso? Permite mudança de ideia? Variações de caminhos? Aventuras existenciais? Não! Porque o fundamentalismo é a condenação de repetir a si mesmo e a condenação de repetir a si mesmo pode ser a grande traição de quem você é. Você repete o que fizeram de você e nunca descobre quem você é e pode ser. [...] É a possibilidade de viver várias vidas em uma vida só e não ver a mudança como um problema, mas a ver a mudança como possibilidade[...] Temos que nos despir das ovelhas que somos para encontrar o lobo das nossas vidas. Quem amaldiçoou o lobo foi nossa cultura ocidental e muitas vezes na lógica de que o pastor protege as ovelhas para comer elas ali na frente. O lobo pelo menos é instinto, não tem planejamento maldoso. Tem aí uma animalidade sagrada. Tem um caos interior que precisa vir. Não vai ser no código do templo, vai ser na liberdade do quarto. Deus está te chamando, a partir desse texto, para um lugar de animalidade humana. De explosão interior. De

pulsão antes de conteúdo. De explosão antes de forma. De lobo antes de ovelha. Tem um lugar que Deus quer tratar e cuidar, que Deus quer dar a chance de existir, de inventar, de construir e de se reconstruir”. (Caderno de campo dia 03 de novembro de 2018).

Verifica-se a menção ao chamado fundamentalismo religioso como o interlocutor com o qual se quer marcar um contraponto. Diante de sujeitos que se entendem “sufocados” por um modelo religioso muito rígido, busca-se uma reconstrução da espiritualidade com base na liberdade do amor. A liberdade, como diz o pregador, de encontrar o próprio caminho, de se aventurar existencialmente, de mudar de ideia e de rumo sem que haja condenação. Se o modelo de religiosidade da qual vieram a maior parte dos membros da igreja em questão é entendido como “máquinas de moer individualidade”, a comunidade que se pretende desenvolver deve ser “máquina de florescer individualidades”. Deste modo, os indivíduos ali presentes conseguem moldar sua identidade de uma forma que permite associar completamente suas vidas pessoais com sua espiritualidade sem que haja nisso contradições.

As questões envolvendo a sexualidade e, principalmente, a homossexualidade, são as que melhor evidenciam esse processo de construção de uma espiritualidade entendida como mais livre. A Igreja Batista do Caminho tem como parte de suas fileiras pessoas homossexuais e bissexuais que, na maioria dos casos, chegaram à comunidade em busca de uma igreja onde fossem integralmente acolhidas. Suas experiências religiosas anteriores, embora tenham fornecido as bases de sua visão de fé evangélica, são também significadas negativamente em muitos sentidos. Nos relatos coletados, os entrevistados afirmavam que por serem gays aprendiam que estavam destinados ao inferno. A pessoa se sentia obrigada ou a assumir sua sexualidade com os custos de abrir mão de sua identidade religiosa, ou a conservar essa identidade em detrimento de sua homossexualidade. Em alguns casos, essas pessoas participavam de grupos evangélicos onde aprendiam que o inferno não era uma consequência lógica da homossexualidade, uma vez que era possível ser homossexual e se manter abstinência da atividade sexual. Com isso, conseguiam conciliar sua identidade religiosa com sua orientação sexual. Por motivos diversos, essas pessoas em algum ponto de suas vidas ou abandonaram a igreja ou começaram a ter contato com líderes evangélicos progressistas e teologias que não exigiam essa “violência contra a subjetividade”, na expressão de um dos entrevistados, presente na ideia de que ser gay implicaria em ter o direito de crer negado. Um desses líderes é o próprio Henrique Vieira. Seus posicionamentos públicos a respeito do tema costumam ser conhecidos mesmo antes de o indivíduo chegar até a Igreja Batista do Caminho, já que estão disponibilizados em mídias digitais. Deste modo, as pessoas chegam à comunidade

esperando um acolhimento pleno de sua sexualidade e de sua identidade religiosa. Alguns trechos de vídeos de Henrique Vieira ilustram o posicionamento da Igreja Batista do Caminho e outros coletivos evangélicos progressistas sobre o assunto:

“Uma pergunta recorrente é sobre o que nós pensamos sobre homossexualidade e a Bíblia, sobre homossexualidade e o cristianismo. Então hoje eu quero conversar um pouco sobre isso. [...] Lendo a Bíblia a partir de uma narrativa geral que aponta um Deus revelado em Jesus eu não encontro nenhuma verdade superior ao amor. O amor sacraliza, o amor santifica, o amor abençoa. Creio, portanto, que a natureza mais essencial de Deus, aquela que mais revela Deus é o amor. Não devemos ter medo do amor. O amor é emancipador, generoso e bondoso. Se é para fazer uma leitura literalista da Bíblia, porque tem tanto pastores enriquecendo às custas de suas igrejas? Aliás tem muito mais textos na Bíblia falando sobre justiça social e denunciando a riqueza do que trechos que falam de uma possível condenação a práticas homossexuais. A Bíblia precisa ser lida de forma panorâmica, contextual, a partir de Cristo e buscando a dignidade humana. Aliás o próprio Jesus fez isso. Jesus em vários momentos bateu de frente com a tradição, porque a tradição estava oprimindo a vida. E entre a dignidade humana e a tradição, Jesus sempre preferiu a dignidade humana. Portanto, não, eu não acho a homossexualidade é pecado. Considero a homossexualidade, a bissexualidade, as diversas sexualidades, como expressões da vida. Pecado mesmo é a gente oprimir as pessoas, maltratar as pessoas, agir fora daquilo que é o amor. Homofobia e transfobia matam. E a gente não quer perder pessoas em nome de um dogma. O amor é maior que o dogma, Deus não é um dogma, Deus é amor. (<https://www.youtube.com/watch?v=V70SvVX-a7k&t=1s>)

Em outro vídeo gravado em 2018, Henrique Vieira faz considerações acerca da Parada do Orgulho LGBT, apontando alguns dados sobre a violência cometida contra a população LGBT no Brasil e traçando reflexões teológicas a respeito do tema:

“Gays, Lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais, são pessoas feitas a imagem e semelhança de Deus. O critério do que abençoa ou não é o amor. É viver com integridade e viver em uma ética generosa de vida. Certamente essa é a vontade de Deus: que as pessoas sejam livres para que possam viver em amor. A bênção de Deus não está sobre a hétero ou a homossexualidade, a bênção de Deus está sobre aquilo que se vive em amor: “todo aquilo que ama é nascido de Deus e conhece a Deus porque Deus é amor” 1 João capítulo 4 versículo 8. Então quero falar com você que tem essa experiência e que se sente massacrado, que se sente solitário, que as vezes não tem mais um chão para existir, que sofre em casa, que não pode conversar com os pais, sofre na igreja, que não pode conversar com amigos ou amigas, que fica com um sentimento permanente de culpa, que tem medo de uma tal condenação eterna, que se sente suja e sujo diante de Deus, que acha que está em dívida o tempo inteiro, que se sente em uma angústia sem fim e num peso asfíxiante eu quero dizer que você não precisa carregar essa dor. Você pode, com Deus, compartilhar essa angústia. Se a sociedade julga e condena, se a igreja silencia, massacra e aceita você desde que você mude isso, eu creio que, com Deus, você pode ser quem é, abrir o seu coração e respirar um oxigênio de graça, amor, acolhimento, de bondade, de abraço divino. Porque, insisto, do ponto de vista mais central da Bíblia, o que importa, é o amor. Que as nossas igrejas amem mesmo, acolhem de verdade, tenham empatia e compaixão. Nada de olhar de lado, piadinha de mal gosto, nada de um ambiente de falso acolhimento que diz ‘você pode vir, você deve vir, Deus ama você, desde que você mude porque isso é abominável’. Não! O ambiente deve acolher você por inteiro para que você se sinta bem-vindo. Onde está a ética? Onde está a vontade de Deus? Onde está aquilo que Deus abençoa? O Amor! [...] Eu sei que muita gente pode achar que

eu estou perdido, que eu não sigo mais o evangelho, que eu não prego mais a palavra de Deus, só que não é aí que está no que as pessoas pensam de mim que está a minha preocupação. Minha preocupação está de verdade no que vai acontecer de fato com os LGBTs se eu for mais um cristão calado, se eu for mais um pastor reproduzindo um discurso de ódio. Eu quero dizer de verdade, com a minha consciência diante de Deus, é lendo a Palavra, interpretando a Bíblia, é seguindo os passos de Jesus que eu acho realmente que o pecado mesmo é não amar, é não se compadecer, é não ter sensibilidade, é não se colocar ao lado dessas pessoas para defender o direito que essas pessoas têm de viver com a sua integridade física e emocional preservadas e que a gente possa mudar muito todos os ambientes e práticas que não corresponde à ética do amor. É isso que precisa de conversão, de arrependimento. E que Deus quebre nosso coração, que Deus amplie nosso olhar, que Deus dê a nossa mente mais abertura e disponibilidade à sua vontade. E a vontade de Deus não é que o mundo tenha só hétero, a vontade de Deus é que as pessoas de carne e osso vivam em amor. Que Deus nos abençoe”. (<https://www.youtube.com/watch?v=PLerYY3VP-8>)

Vê-se que na visão do pastor, em nome do amor e da liberdade, a homossexualidade não é vista como um pecado. Os textos da Bíblia que apresentariam, conforme visões tradicionais, condenação à prática homossexual seriam lidos de maneira equivocada, não havendo, de fato, nenhum texto que autorizasse colocar essa prática na categoria de pecado. Deste modo, a pessoa evangélica e homossexual aprende na Igreja Batista do Caminho uma nova forma de pensar a questão da homossexualidade que tem para ela o significado de se libertar de uma religião considerada opressora. Os relatos a respeito de como foi crescer em igrejas evangélicas que entendiam a homossexualidade como pecado e ao mesmo tempo ser homossexual variam bastante, mas geralmente apresentam uma carga de sofrimento e angústia para os sujeitos. Foram coletados vários relatos e reproduziremos um trecho de um que acreditamos ser uma síntese dos depoimentos obtidos. O trecho é longo, mas muito exemplar para se compreender como grupos progressistas e mesmo coletivos como a Frente de Evangélicos são entendidos como ambientes libertadores para pessoas homossexuais evangélicas que cresceram em contextos religiosos convencionais:

“Eu passei por vários processos. Quando eu comecei a ter os meus desejos, e foi desde sempre, eu acreditei na predestinação de que eu fui condenado para o inferno. Eu fui feito para ir para o inferno para a glória de Deus. Eu tinha os meus questionamentos e comecei um processo de autocondenação. Eu não sei quantas noites eu fui dormir chorando pedindo a Deus para acordar no outro dia gostando de mulher. Apesar de ter sido criado em uma igreja presbiteriana, minha mãe sempre teve um pezinho no pentecostalismo. Então eu realizei os ritos pentecostais: eu jejuei. Ninguém nunca soube disso. Uma vez eu jejuei por duas semanas...só bebi água. Eu tinha quatorze anos. E depois de 14 dias eu não aguentei mais e comi. Nada aconteceu. Aí eu descobri os montes “eu vou subir nos montes para orar”. Eu tinha uma amiga que era pentecostal e ela e os amigos subiam ao monte toda a sexta feira de madrugada para orar. Eu mentia para minha mãe dizendo que eu ia dormir na casa de um amigo, mas eu ia para o monte orar com essa galera para pedir para Deus mudar minha sexualidade. Mas nunca acontecia, nunca acontecia. Mas eu tinha fé de que ia acontecer. Isso é muito pesado. Eu lembro de uma vez que eu estava sozinho em casa

e nesse conflito de querer ser santo, de querer ser de Deus, de querer ser crente, uma vez eu me tranquei no banheiro sozinho e meti minha cabeça na parede até apagar. Eu acordei e não aconteceu nada. A única coisa que eu consegui foi uma dor de cabeça bem forte. Eu fiquei com mulheres para fazer a linha lá em casa, no almoço e tal. Eu não fiquei com elas de má intenção, eu queria conseguir, eu queria me apaixonar. Meu pensamento era de que se eu arrumasse uma namorada eu iria sentir atração por ela. Então eu fiquei com mulheres dos 17 anos até os 22. Com 22 anos eu fiquei com a última mulher. Não dá para mim. Meu pau não sobe. Eu namorei uma mulher que não era crente então a gente podia transar. Nada aconteceu. E aí eu vivi nesse inferno. Eu já vivia a minha sexualidade também. Aceitava aquilo, mas eu achava que eu iria viver uma vida dupla pelo resto da vida, como eu vivi durante muito tempo. Então eu levava um namorado para dormir lá em casa e falava que era amigo. Na frente das pessoas a gente era amigo, só a gente sabia que a gente era namorada. Até que com 24-25 anos eu comecei a ler sobre essa abertura no armário sobre como eu poderia ser salvo e ir para o céu desde que eu não praticasse minha sexualidade. E aquilo fez uma lavagem cerebral para mim porque teoricamente era muita paz que eu senti porque Deus me aceitava. Não precisava viver aquela vida infernal de condenação mais. E tudo isso pautado pelos versículos na forma como foram traduzidos para o português e o que a Bíblia fala sobre a homossexualidade, ou o que o pessoal acha que a Bíblia fala. E aí eu me envolvi com o pessoal do Avalanche, do Êxodus Brasil⁵². Fiquei quatro anos. Não fiquei quatro anos porque eu não cumpria. Como ninguém que fala que vive em abstinência cumpre. Mas eu tentava. E eu sempre gostei de ler a Bíblia. E quando eu fui me aproximando de cristãos progressistas eu fui aprendendo a ler a Bíblia de outra forma. As vezes os versículos que eu tinha decorado e interpretado a vida inteira não era exatamente aquilo. Ou porque se dá tanta importância para versículos que traz uma aproximação com questões morais e se dá tão pouca relevância para outros versículos para mim hoje são fundamentais como os que falam sobre justiça, de amparar o oprimido. As vezes que Israel foi para o cativeiro por causa de injustiça social e quando Deus fala para a galera calar a boca ‘não aguento suas festas, seus cultos por causa da injustiça social’. E por um momento eu pensei: ‘será que não é o caso de reler esses textos?’. E eu procurei muita ajuda na internet, ajuda no sentido de ler conteúdo sobre isso. Não se tem muitos livros sobre isso. A maioria dos livros sobre diversidade sexual na igreja está pregando a abstinência. E por fim eu conheci um movimento de um pessoal católico no Rio de Janeiro que refez essas leituras. Fala o que a Bíblia (não) fala sobre a homossexualidade. E ali ele fez um desmonte teológico sobre todos os textos que falam sobre a homossexualidade e aqueles que as pessoas acham que fala como o da criação. Quando fala que Deus criou homem e mulher...ele não fala diretamente da homossexualidade, mas as pessoas usam ele para condenar a homossexualidade. Aí eles fizeram os desmontes teológicos. Eu me identifiquei demais com aquilo. Porque já era uma interpretação que eu tinha. Hoje eu consigo falar sobre esses textos com a maior tranquilidade e falar para qualquer conservador ‘cara não é isso que esse texto fala’. Então eu tive que fazer, isso não tem quatro anos, que eu fui estudar a Bíblia e me libertar através dela. E ali abre um leque. É como se fosse um insight que te abrem todas as possibilidades da Bíblia. [...]. Então hoje eu consigo ler o texto a Bíblia de qualquer ponto a partir da visão de um LGBT cristão e que luta contra a homofobia e o conservadorismo dentro da igreja”. (Entrevista realizada dia 13 de novembro de 2018)

A entrevista foi realizada com um jovem de 32 anos e serve para ilustrar muitos outros relatos. Muitos homossexuais socializados em ambientes evangélicos relatam conflitos do

⁵² Grupos de missões urbanas que possuem ênfase em juventude.

mesmo tipo: a ideia de que estão destinados ao inferno por conta de sua orientação sexual. Em alguns casos isso gera um afastamento da igreja e em outros promove, um esforço de tentar buscar na religião uma maneira de modificar seus desejos. Muitas vezes foram relatadas experiências de disciplinas espirituais rígidas como longos jejuns, orações frequentes, ida a retiros espirituais e, até mesmo, autoagressão. Em muitos casos, pessoas acabam encontrando grupos e ministérios que ensinam que ser homossexual não é pecado, o que é pecado é a prática. Deste modo, o indivíduo não estaria condenado automaticamente a ir para o inferno só por ser homossexual. Não seria necessário um processo de “reversão da sexualidade” ou de “cura” já que, desde que a pessoa fosse sexualmente abstinente, ela poderia se manter evangélica e salva. No entanto, à medida que os desejos vão se tornando mais claros, as pessoas começam a querer praticar sua sexualidade de forma aberta. A primeira opção é sair da igreja, abrir mão da fé e praticar aquilo que melhor desejar. Isso aconteceu em muitos casos que pude observar. Muitas pessoas saíram da igreja por um tempo para viver experiências sexuais da maneira que consideravam mais livre e aberta. Depois de um tempo afastado da vida na igreja, muitos voltaram para espaços com discursos semelhantes aos do pastor Henrique Vieira.

Sob a inspiração de líderes evangélicos progressistas e teólogos de mesmo matiz, evangélicos homossexuais aprendem que a homossexualidade não é pecado e é até algo positivo, pois faz parte da “boa diversidade da criação de Deus”. O processo pedagógico pelo qual passaram as pessoas entrevistadas é marcado por um sentimento de libertação e de reconciliação de sua identidade sexual com sua identidade religiosa. Diante disso, entendemos que os grupos progressistas, mais do que serem um *locus* para o engajamento político, é um espaço de cura que proporciona às pessoas um alívio de consciência. Nas entrevistas, percebemos casos em que pessoas não se sentiram bem com os ensinamentos que encontraram nas igrejas progressistas, por entendê-los dissonantes daquilo que reputam verdadeiros princípios do evangelho. No entanto, em muitos outros casos, as pessoas se transformam com a mensagem e passam a ter uma experiência de fé e de vida com outros contornos. O processo pedagógico em questão também perpassa os membros da comunidade que não são homossexuais, já que, advindos em grande maioria de ambientes evangélicos conservadores, aprendem uma nova forma de pensar a homossexualidade em conexão com a religião e passam a não condenar como pecado a prática homossexual dos demais membros de sua comunidade.

É importante ressaltar que na maior parte dos casos, as pessoas que procuram igrejas como a Igreja Batista do Caminho ou mesmo grupos como a Frente de Evangélicos pelo Estado

de Direito, já possuem questionamentos profundos a respeito da fé tal como a aprenderam nos ambientes convencionais nos quais foram socializados. Deste modo, o que faz com que as pessoas adiram a grupos progressistas é mais o fato de ver neles uma possibilidade de desenvolver sua espiritualidade de forma conjugada com suas posições políticas, existenciais e práticas individuais como as que dizem respeito à sexualidade. Ao pedir para que relatassem sua trajetória de fé- as características religiosas da família e as igrejas pelas quais passaram – os membros de grupos religiosos progressista e da FEED apresentavam insatisfações diversas diante da igreja na qual cresceram mesmo antes de terem contato com discursos teológicos progressistas. Sentiam, desde adolescentes em alguns casos, que a igreja não dava importância para causas sociais, que enfatizavam demais os pecados individuais morais, que não se importavam com a vida concreta das pessoas enfatizando apenas a dimensão espiritual ou mesmo que as pessoas tinham um perfil de classe social que faziam com que não prestassem atenção devida aos menos favorecidos. Essa consciência, ainda que inicial de crítica social, vinha ou da experiência de vida concreta – pessoas que passaram dificuldades financeiras na vida – ou do fato de os pais possuírem engajamento político em partidos ou mesmo em sindicato conforme é verificado no seguinte relato:

“No meu caso a consciência política vem de minha formação. Eu venho de um perfil de noção de classe. O meu pai sempre foi peão da fiat e minha mãe sempre foi funcionária pública do Estado. Então eu cresci no meio de greve, dessas coisas assim. [...]. Qualquer lugar que eu tivesse, que tivesse esse tipo de discurso eu iria está incomodado⁵³. E lá é muito forte. Muito forte. Tem vinte pastores e só um era negro. Tinha algumas coisas na igreja que me incomodavam e ninguém nunca respondeu. Por exemplo, a sede da igreja é a 50 anos no Santo Antônio⁵⁴ e criaram uma congregação a menos de um quilômetro, no Vila Estrela⁵⁵. Para mim é um apartheid. Não tem uma explicação. Eu já perguntei várias vezes: “por que vocês construíram uma congregação há um quilômetro da igreja, no meio da favela?”. Para mim é para que os membros que fossem moradores da favela não viessem ao templo principal. Muita coisa incomoda né? .A desigualdade social é gritante. As pessoas são daquele poder aquisitivo, então eles têm aqueles carros, moram naquela casa e para eles é ok a outra pessoa não ter. Missão para eles, sem generalizar, é caridade, é dar doação. Não precisa questionar nada de maneira estrutural, sabe? Mandam missionários, sustentam missionários, mas apoiam candidatos que vão contra os povos que estão sendo assistidos. Eles fazem trabalho de caridade em grupos quilombolas, assistência psicológica, odontológica e médica, mas eles vão e apoiam candidatos e partidos que são ruralistas, latifundiários, sabe? Eles não fazem nenhum movimento de questionar estrutura. Eles vivem fazendo caridade e acreditam que isso é fazer missão. (J, 32 anos, administrador - Entrevista realizada de dia 13 de novembro).

⁵³ referência a discursos conservadores políticos escutados na igreja convencional que frequentou antes de se envolver com coletivos evangélicos progressistas.

⁵⁴ Bairro nobre da cidade de Belo Horizonte.

⁵⁵ Bairro com perfil de classe popular de Belo Horizonte. A região é conhecida pelo contraste entre prédios luxuosos e casas populares.

Esse relato foi feito por um membro da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito e exemplifica um dos incômodos mencionados. Embora a FEED se defina enquanto um grupo político composto por evangélicos e não como uma igreja, pelas próprias características do cenário político e religioso do país ela tem assumido em muitos sentidos papéis terapêuticos típicos de comunidades de fé. Em decorrência da ascensão de grupos de direita no Brasil e de embates culturais que emergiram com mais intensidade nos últimos anos, muitos evangélicos que se identificam com teologias como a da Missão Integral e da Libertação sentiram que os espaços eclesiais dos quais faziam parte estavam tomando partido de pautas cada vez mais conservadoras no que tange a temas culturais, sociais e políticos. Ou seja, mesmo partilhando de pontos de vista progressistas em alguns assuntos, várias pessoas se mantêm em igrejas conservadoras, seja por falta de opção de igrejas progressistas ou por conta dos vínculos afetivos criados ao longo de suas vidas. Com o cenário de recrudescimento de polarizações durante as eleições para o poder executivo de 2018, algumas dessas pessoas sentiram que suas igrejas estavam apoiando a candidatura de Jair Bolsonaro de forma aberta em alguns casos, e mais velada em outros, resultando em um acirramento dos conflitos. Deste modo, já não conseguiam mais permanecer em suas comunidades conservadoras, mesmo havendo nelas importantes laços pessoais e de amizade. Nesse contexto, a FEED em seu núcleo de Minas Gerais recebe aceno de diversas pessoas que estão “desigrejadas”, ou seja, se reconhecem como evangélicas, mas no momento não estão vinculadas a nenhuma igreja.

Um das atividades promovidas pelo núcleo de Minas Gerais da FEED, que tem agregado cada vez mais pessoas no ano de 2019, são as reuniões de oração que ocorrem uma vez por mês. Nessas reuniões participam evangélicos na condição de “desigrejados” que compartilham a insatisfação com a igreja da qual saíram e que assim, encontravam outras pessoas que tinham passado por experiências semelhantes. Algumas viram na Frente um local onde se pudesse conciliar sua identidade evangélica com a identidade política mais à esquerda, juntamente com um grupo de pessoas que pensavam a fé e a conjuntura política do país através das mesmas lentes. Como algumas pessoas que frequentam tais reuniões participam de comunidades evangélicas com recortes mais progressistas em algumas questões, elas passam a ser procuradas como referência para os que estão “desigrejados”. Um dos coordenadores da Frente disse ter sido procurado por diversas pessoas evangélicas durante o contexto do Segundo Turno das eleições para o poder executivo em 2018 que estavam insatisfeitas com suas igrejas. Quando perguntei o que essas pessoas queriam a resposta obtida foi:

“A maioria perguntava de igreja. Eles queiram saber qual igreja que eu ia. Porque para eles é muito surreal pensar do jeito que eu penso e agir dessa forma pública como eu faço e ainda estar ligado a uma igreja. Por causa da vivência da pessoa de que é impossível fazer isso dentro da igreja onde elas estão. Eu recebi 76 mensagens. Algumas eram para conhecer a Frente, mas a maioria era assim ‘cara, não dá mais para ficar na minha igreja’, ‘para onde que eu vou?’ ‘o que eu faço?’ ‘o meu pastor falo isso, isso e isso’. Relatos muito emocionantes de pessoas que estavam muito abaladas porque a pessoa que pregou para ela, discipulou⁵⁶, que ensinou para ela que mentir é pecado estava criando e espalhando fakenews. Uma pessoa falando que a professora dela de escola dominical por 20 anos estava fazendo campanha para um candidato que tinha um discurso fascista e tal. E ela estava com um conflito muito grande. Gente falando isso dos pastores e falando: ‘o que eu faço? Eu não quero voltar lá. Eu não quero ser de lá mais. Nunca mais eu volto’”. (J, 32 anos, administrador - Entrevista realidade dia 13 de novembro)”.

Ainda sobre o papel da FEED de ser um espaço de acolhimento e terapêutico um coordenador do grupo falou:

“A Frente em Belo Horizonte tem se tornado um grupo evangélico, não só de política. Tem se tornado um uma igreja também. Porque as pessoas estão totalmente desigrejadas. As pessoas desigrejadas sentem falta da comunidade já que os evangélicos aprenderam a ser evangélico em comunidade. As pessoas têm essa demanda de estar próxima, de cantar um louvor, de ler a bíblia. Eu cresci na Frente ouvindo que ela é um movimento político, mas existe a aproximação da coordenação com algumas pessoas no sentido de oferecer apoio e afeto de forma muito parecida com o que acontece em uma comunidade cristã. Tanto é que a gente faz reunião de oração. É um culto que tinha pessoas sem igreja, procurando igreja ou em crise com a igreja [...] “Para muitas delas já existia um desconforto com relação ao posicionamento e isso se efetivou com certeza com a eleição. As pessoas ficaram muito ofendidas com pastores apoiando Bolsonaro ou não se manifestando. Não fazendo nada. Isso foi um marco. Eu vejo a Frente, nas reuniões de oração e de articulação, essa mesma queixa das pessoas com relação aos seus líderes. E no próprio grupo de WhatsApp as pessoas se queixam. Na eleição isso foi muito evidente tanto é que isso foi uma pauta da coordenação de perceber que as pessoas estavam querendo falar disso. Eu achei natural já que é o movimento é importante se preocupar com as pessoas porque elas estão muito machucadas [...]. Machucadas porque eles entendem que não é possível que uma igreja apoie a eleição de Bolsonaro e tudo o que ela represente. E existe uma questão de paixão mesmo. As eleições fazem as pessoas ficarem afloradas e apaixonadas e elas se sentem ofendidas. Com a sua fé ofendida, com a sua visão bíblica e de Jesus ofendida, ao ver que a igreja onde elas estão são a favor do porte de arma, aceita um cara com um discurso totalmente violento e contrário de Jesus. É um cara que tem um discurso violento. E a igreja é um lugar de aconchego e acolhimento. As pessoas querem se sentir bem ali. Então se elas percebem que a igreja não está sendo esse lugar elas se sentem machucadas”. (W, 27 anos, produtor - Entrevista realizada dia 14/02/2019)

Um pastor batista de uma igreja progressista em Belo Horizonte, ao comentar sobre o perfil das pessoas que procuram sua comunidade, afirmou:

⁵⁶ Categoria utilizada entre os evangélicos para designar pessoas que “ensinou os caminhos do evangelho”, ou seja, tirou dúvidas sobre temas da fé, ajudou a passar por dilemas existenciais e pessoais, pregou o evangelho e motivou a pessoa a continuar “nos caminhos do Senhor”.

“Geralmente o perfil é parecido. É gente machucada de igreja. [...] A minha atuação como pastor é cuidando de gente machucada. Machucada por conta do legalismo, gente que foi expulsa da igreja, gente que em algum momento se viu refém desse sistema conservador que diz que não pode transar, não pode beber. Então tem gente que teve que sair da igreja porque transou, ou porque tinha um amigo gay ou porque era gay. Gente que estava cansada de ouvir a mesma coisa. Agora, por conta da eleição, teve muita gente que chegou por causa da questão do Bolsonaro. Pessoas que se decepcionaram com seus pastores apoiando Bolsonaro. Pensavam assim: ‘como é possível uma igreja apoiar a violência? Como era possível defender as pautas que Bolsonaro defende?’. Então essas pessoas dizem que não conseguem mais pisar na igreja”. (J, 32 anos, administrador - Entrevista realizada dia 18 de fevereiro de 2019).

Fica claro, portanto, a presença nos coletivos estudados nesse trabalho de pessoas evangélicas que, mesmo pensando de forma dissonante de suas comunidades de fé, tentavam conciliar sua fé com suas perspectivas sociais e políticas até um limite que, para alguns, foi ultrapassado no contexto das eleições de 2018 e dos conflitos nela gerados. Ao frequentar coletivos que são evangélicos e que possuem visões políticas similares às suas, tais indivíduos conseguem, em alguns casos pela primeira vez, vivenciar sua experiência religiosa e política de forma plena. Se, por um lado, se sentiam excluídos de grupos políticos como movimentos sociais e partidos políticos por serem evangélicos, se sentiam, por outro, excluídos de suas igrejas por serem de esquerda. Destarte, descrevem como libertadora a experiência de ser incluídos de forma integral em uma comunidade mais ampla que pensa a fé e a política de forma semelhante.

Nas reuniões de oração organizadas pela a Frente são promovidas dinâmicas para levar as pessoas a refletir sobre um tema, leituras de textos bíblicos seguidas de uma reflexão a respeito de suas aplicações para a vida dos que ali estão, orações conjuntas na quais se abre espaço para as pessoas apresentarem suas frustrações e descontentamentos. Geralmente, as reuniões de oração são frequentadas pelos coordenadores da FEED e uma ou outra pessoa que não faz parte do grupo formalmente. Os momentos de oração são vistos pelos participantes como um espaço de fortalecimento e de reforço mútuo das convicções evangélicas. Nas palavras de um dos coordenadores da Frente “as reuniões de oração são lugares para as pessoas orarem, já que muitas estão ‘desigrejadas’ e precisam de um lugar para se reunir”.

Os espaços para se tratar o desconforto com as igrejas e os efeitos negativos que elas promoveram não surgem apenas nas reuniões de oração. Antes das reuniões de coordenação ou de eventos, boa parte da tônica das conversas informais travadas giram em torno desse tipo de tema. De forma casual, fala-se de um pastor conhecido que prestou apoio a uma determinada

candidatura, ou de algum membro da igreja que tem posicionamentos políticos considerados incompatíveis com a fé evangélica, ou de algum pastor que teria apresentado visões entendidas como fundamentalistas, ou da incapacidade que a igreja teria em tratar temas como os da injustiça social, e mesmo, são traçadas críticas a atividades insensíveis socialmente promovidas por alguma determinada igreja. Essas conversas promovem um senso de coesão do grupo já que cada um sente que, embora seja a única voz de cunho mais progressista em sua igreja, encontram apoio em coletivos como os da Frente. Para os que estão “desigrejados” esses momentos são importantes, pois embora não estejam mais frequentando uma comunidade de fé, suprem suas demandas de fazer parte de um coletivo evangélico agora com pessoas com as quais compartilham uma visão de mundo. Sendo assim, tanto seus compromissos religiosos quanto os políticos são reafirmados e aprofundados.

Verifica-se, então, que grupos como a FEED e coletivos evangélicos progressistas servem como espaço de cura e de acolhimento para pessoas que se sentiram desconfortáveis com suas comunidades de fé. Ao se relacionar-se com outros evangélicos que vivem dilemas semelhantes – o de estar em uma igreja cuja visão de fé e de política é muito diferente das suas – fortalecem suas identidades coletivas ao perceber que é possível ser evangélico e apresentar posicionamentos políticos sem as incompatibilidades apontadas pelos grupos conservadores dos quais fazem parte. Esse senso de comunidade faz com que compromissos religiosos e políticos sejam aprofundados de forma que a pessoa sai mais convicta de suas posições.

Igrejas progressistas e mesmo grupos políticos formados por evangélicos, como no caso da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, ensinam aos seus membros que a vida em comunhão é imprescindível para o processo de cura existencial. Busca-se criar uma comunidade que desenvolva um clima de afeto, acolhimento e aconchego capaz de fazer com que as pessoas se sintam bem. O sentimento compartilhado de que a igreja na qual cresceram trouxe opressões e cerceamentos faz surgir um clima onde se faz necessário aprender uma forma diferente de vivenciar a espiritualidade baseada na liberdade de se romper com regras comportamentais rígidas e com o sentimento de culpa arraigado. Nesse sentido, são realizadas, em encontros e eventos, dinâmicas de grupo com conversas íntimas, orações pessoais, espaço para que as pessoas possam expressar publicamente seus sentimentos, etc. Enfatiza-se, também, que a comunidade precisa ser mais horizontal e espontânea a fim de que haja espaço para que todos contribuam de maneira direta na construção do coletivo.

Em alguns casos, a grande ênfase que esses coletivos dão ao tema da liberdade faz com que seja difícil delimitar a diferença entre um cristão evangélico progressistas e um não cristão. Para olhares que veem na distinção com a esfera secular um traço característico da identidade evangélica, torna-se obscura essa identificação do progressista evangélico. Para entender como que os próprios evangélicos progressistas enxergam esse processo, perguntei aos entrevistados(as) o que faz com que se considerem evangélicos e se em algum momento já pensaram em deixar de sê-lo. Embora a maioria tenha dito que já pensou em sair da igreja várias vezes, como de fato fizeram alguns, não apareceram relatos sobre deixar de ser evangélicos a não ser em uma minoria dos casos. Quando perguntados porque são cristãos evangélicos, os entrevistados se diziam identificados com Jesus e tudo o que ele representa, além de, segundo suas palavras, possuírem um relacionamento com Deus e acreditarem nas transformações que ele poderia realizar no “coração”. Em uma entrevista perguntei a um pastor batista progressista, envolvido com pautas de justiça social, movimentos em prol de direitos LGBT, candidato a deputado federal por um partido político de esquerda nas eleições de 2018, o que é ser evangélico e se ele já tinha pensado em deixar de ser. A resposta obtida foi:

“Então, nunca pensei em deixar de ser evangélico. É uma coisa para mim que nunca foi pensada. O evangelho para mim é a coisa mais fascinante do mundo. Não tem nada que me fascine mais do que o evangelho. Uma amiga minha até falou comigo outro dia: ‘você tem um brilho no olho quando você fala do evangelho’. Porque para mim não existe coisa mais importante do que isso. Então eu nunca pensei em largar isso. Deixar alguma comunidade, já pensei várias vezes. Mas o evangelho é um negócio tão fascinante que eu não consigo viver fora disso. Isso para mim é o todo. Quem seria eu sem o evangelho? Nada. Nada mesmo. Para mim está tudo entrelaçado. Como eu seria sem ser evangélico? Eu não seria que eu sou. Então eu não sei o que eu seria se eu não fosse evangélico. Para mim o ser é ser do Reino de Deus. Quando eu criança eu via isso eu não tinha dúvida de que isso era a coisa mais bonita do mundo. Você ser para o outro. Isso era o que me fascinava no evangelho e é o que me fascina até hoje. Para mim o evangelho é ser sempre para o outro. Desde que criança eu ajudava a juntar roupas para dar para quem não tem. Para mim ajudar o outro é algo tão sublime. Não é ajudar o outro porque ele é o outro, é ajudar o outro porque ele é como eu. Ele não teve as oportunidades. E aí é que começa toda o questionamento que me levam para a esquerda. Você não só entrega e não pergunta porque ele está assim. Porque se você só entrega e não pergunta porque a pessoa precisa, não faz sentido. Eu chego aqui na rua e venho entregar um sopão. Tá, eu entrego o sopão, mas se eu não pergunto porque aquele camarada precisa do sopão e eu não, para mim está faltando alguma coisa. Acho que isso é que me fez entender que ser evangélico é lutar para mudar o quadro e não só para entregar. Então é isso, perguntar porque ele precisa disso e eu não. Alguma coisa está errada nesse jogo. Então se perguntar como eu faço para mudar. E aí é que tá, não basta, também, ver que tem alguma coisa errada. O evangelho para mim é a denúncia disso através da justiça do reino. Porque se alguém precisa de comida e eu não tem alguma coisa errada, tem alguma coisa injusta nessa conta. Então há uma injustiça, e o reino denuncia isso. Como a gente denuncia isso? Levando comida? Não. Mas denunciando a estrutura que faz com que o cara precisa de comida. Não era para precisar. Por isso não dá para dissociar a participação social.

Como Jesus falou, né? Como Jesus identifica quem é dele e quem não é? Está lá no livro de Mateus 25: ‘eu tive fome e você me deu de comer, eu tive sede e você me deu de beber, eu tava nu e você me vestiu, eu tava preso e você foi me visitar. Para mim ser evangélico é isso’ (Z, 48 anos, pastor evangélico - Entrevista realizada dia 18 de fevereiro de 2019).

Para outra entrevistada ser evangélica é diferente de ter um bom padrão moral e mesmo um engajamento social e político responsável:

“Eu conheço ateus que tem um padrão moral de causar inveja a qualquer evangélico. Então não é disso que se trata, não é essa a questão central, não é isso que realmente importa no evangelho, não é isso que transforma a vida de fato. Então realmente a gente pode lutar por justiça em partidos políticos, a gente pode buscar solidariedade em pautas comunitárias e isso é tudo maravilhoso e continua sendo, independente de Deus ou não. Essa é a realização de Deus na terra e por isso que acho que Deus é maior que isso. Ser cristão é ter sido transformado e ser uma pessoa cuja a vida exiba, floresça, frutifique mais esses valores que para mim são tão centrais como amor, compaixão, humildade, mansidão, domínio próprio, honra, lealdade, fidelidade, sentimento de justiça. É isso que importa” (G, 36 anos, professora e tradutora - Entrevista realizada dia 22 de novembro de 2018).

Para a mesma entrevistada é necessário dissociar as experiências negativas que possam ocorrer em determinadas igrejas para focar em quem Deus é:

“Mas eu acho que a questão principal que pega para muita gente é atrelar a própria visão de Deus com algo que foi feito dele na comunidade de fé. O problema é focar no que foi feito historicamente com Cristo. A gente fica meio enojado mesmo. Isso é muito compreensível dentro dessas estruturas lamacentas de brigas de poder, ego, orgulho, pessoas oprimindo as outras. Sem contar todos os preconceitos e castrações. Eu também não tive adolescência e então eu sei o que é isso. A gente tem a necessidade de sentir livre, de sentir à vontade para fazer as nossas escolhas. É importante saber que existe um outro olhar possível do próprio Deus e de sobre como essa comunidade pode funcionar. Que não é contra a liberdade, que não é opressora” (*ibid*).

Deste modo, ser evangélico para as pessoas entrevistadas é algo que compõe a sua identidade e sua visão de mundo, por mais que essa identidade não seja tão facilmente perceptível em uma rejeição da cultura como ocorre na ética do gueto. Embora ser cristão passe pelo engajamento social e pelo ativismo político, o evangelho extrapolaria essas questões na visão dos entrevistados. Por mais que, para algumas pessoas de dentro do segmento evangélico, os progressistas sejam militantes políticos que se disfarçam de evangélicos, manipulam a fé para os seus projetos sociais, e não tenham uma verdadeira “relação com Deus” e com o transcendente, não é assim que as pessoas entrevistadas se sentem com relação à própria fé. Em decorrência disso, vislumbramos que coletivos evangélicos engajados com pautas sociais e políticas e igrejas progressistas permitem que o indivíduo concilie a identidade religiosa evangélica com posicionamentos e práticas entendidas por grupos conservadores como incompatíveis com esta fé.

Nesses espaços evangélicos progressistas, o indivíduo aprende ser possível ser evangélico e de esquerda, evangélico e comunista, evangélico e militante de partido político ou de algum movimento social, evangélico e homossexual ou bissexual. Esse processo de conciliação de identidades, insistimos, está atrelado a um processo piscagógico onde aprende-se novas formas de pensar a fé e a espiritualidade evangélica. Nos cultos, estudos bíblicos, conversas informais, dinâmicas realizadas para produzir aproximação, retiros espirituais, confissões e conversas sobre temas privados com liderança, textos e vídeos publicados nas redes sociais, são produzidos conhecimentos sobre como é possível ser cristão evangélico juntamente com outras identidades sociais e políticas que atravessam o sujeito, criando-se uma sociabilidade alternativa para esses sujeitos que levam suas identidades seculares e as reúnem em um espaço eclesiástico que as aceita e acolhe (BURDICK, 1998).

Além de desenvolver um espaço de sociabilidade que conjuga identidades seculares com a identidade religiosa, os sujeitos nos ambientes progressistas aprendem uma linguagem teológica e religiosa que os permite enfrentar antigos dilemas com os quais não sabiam lidar com tanta propriedade. No espaço de aprendizagem, formal e informal, aprendem com fundamentos bíblicos e teológicos que o evangelho não implica em uma ruptura completa como o mundo material e cotidiano. Mais do que isso, são ensinadas que uma vez que Cristo não veio instituir essa radical separação entre o mundo da vida e o mundo espiritual, a fé tem implicações para a atuação social e política, de forma que para cumprir os mandamentos de Jesus é necessário se engajar em certas causas. Práticas que eram consideradas pecaminosas não são mais qualificadas da mesma maneira já que “Deus é amor” e quer que todos vivam na “liberdade do amor”.

Todos os ensinamentos acima apontados têm por objetivo “embasar seu compromisso político na linguagem teológica” (BURDICK, 1998, p. 158). Na maior parte dos relatos obtidos nas entrevistas, antes que a pessoa frequentasse grupos evangélicos progressistas ou coletivos como a FEED ela já nutria insatisfações com as agendas de sua igreja conservadora e se preocupava com assuntos de ordem social e política. Esses espaços mais servem para desenvolver fundamentação teológica para o ativismo político e identidade secular dos membros e menos para informar pela primeira vez a necessidade de se engajar socialmente como cristãos. É nítido nas entrevistas como uma certa “linguagem evangélica progressista” é compartilhada por indivíduos que, às vezes, nem fazem parte do mesmo coletivo de fé. Isso demonstra que evangélicos progressistas assistem a vídeos semelhantes, se instruem

teologicamente, leem livros e participam de eventos onde assimilam essa linguagem que proporcionará embasamento para suas posições.

Em entrevistas realizadas com lideranças, me era informado que o objetivo do grupo ou da igreja era fazer com que as pessoas fossem quem elas são em sua liberdade de se relacionar com Deus, de forma autônoma, sem constrangimentos opressores e rigorosos. Nos relatos sobressaía-se a ênfase em que a comunidade de fé ou grupo evangélico deve ser o mais horizontal possível, e o mais comunitário, para que não houvesse hierarquias rigorosas que aprisionassem a forma de ser e de pensar das pessoas. Em seu papel de pedagogo, os líderes diziam ensinar que, teologicamente, o evangelho vem para libertar e falar do amor entre as pessoas. Para tanto, era necessário desconstruir uma visão sobre igreja que, de acordo com seu entendimento, “aniquilam a individualidade” e o modo de ser das pessoas. Ao contrário de aniquilar e cercear, Jesus teria rivalizado o tempo todo com o poder religioso de sua época, insistindo ser a vida mais importante do que regras religiosas enrijecidas. Jesus teria relativizado o próprio templo, que era considerado o centro religioso da época, em uma demonstração simbólica de que não estava preocupado com convenções religiosas tradicionais. E assim, Jesus concederia autorização para uma “anarquia no comportamento”, que permite que a pessoa tenha um “encontro profundo com quem ela mesmo é”. Deus, como foi dito em um culto, quer se relacionar com a “bagunça que é o ser de cada um” (anotações em caderno de campo).

Os membros que compõem grupos evangélicos como a Frente e igrejas evangélicas progressistas, dizem coisas como “nessa igreja a todo momento estamos revendo e repensando as coisas, cada um é livre para pensar” (caderno de campo 03 de novembro de 2018). Afirmam que as comunidades progressistas são comunidades de acolhimento que servem para abraçar pessoas que estão machucadas por conta do que foi vivenciado em outros contextos evangélicos de cunho conservador. Como dissemos, as pessoas entrevistadas costumam significar as igrejas conservadoras das quais vieram como ambientes de culpa que as condenava por serem quem são. Desse modo, a experiência em igrejas progressistas lhes é encarada como espaço de libertação. Na saída de um culto uma pessoa me relatou: “é uma igreja que fala sobre libertação. Hoje foi sobre libertação de uma religião que não deixa a gente ser quem a gente é, que não dá espaço para nossa individualidade” (caderno de campo dia 25 de novembro de 2018). A pregação foi sobre o cenário social do país e suas mazelas, mas na visão do entrevistado se tratava da própria experiência pessoal com Deus, que agora seria vivenciada de uma forma, como ressaltado, realmente livre.

É importante salientar que não se trata, nesse trabalho, de qualificar igrejas evangélicas conservadoras como essencialmente “opressoras”. Sabemos que muitos trabalhos acadêmicos demonstram que igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais podem promover empoderamento para sujeitos marginalizados e excluídos da vida social, que encontram nas suas comunidades de fé espaços para engajamento na sociedade civil e, em certa medida, no espaço público. Trabalhos que apontam nessa direção não devem ser desprezados, de forma que o que está sendo discutido aqui é que a experiência de socialização em ambiente evangélico, por mais que possa ser entendida como fonte de muita alegria, encontro com o sentido da existência, construção de uma identidade coletiva e coesão de grupo para algumas pessoas, para outras é entendida como fonte de opressão, condenação e ameaça. Isso demonstra que não existe uniformidade na forma como as experiências sociais são assimiladas por pessoas diferentes. Ao dizer que as igrejas evangélicas progressistas se tornam locais de libertação para pessoas que se sentem machucadas e culpadas pela igreja da qual vieram, queremos enfatizar como esses ambientes são percebidos por aqueles entrevistados que os experimentaram. Muitas outras pessoas não se sentem confortáveis em ambientes progressistas e acabam não permanecendo em tais comunidades. Existem pessoas que têm dificuldade com a igrejas progressistas mesmo estando “desigrejadas” e em busca de uma nova comunidade de fé. As pessoas que se sentem bem em igrejas progressistas certamente não são a maioria dentro do segmento evangélico e queremos esboçar algumas razões para isso no final deste capítulo.

No capítulo 02 fizemos menção ao trabalho de John Burdick (1988) sobre as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) na Baixada Fluminense na década de 1980. Na ocasião, o autor demonstrou como os agentes pastorais, fundamentados na teologia da libertação, tinham como desafio se legitimar perante o catolicismo mais clássico, que não enfatizava a participação social e política, e se tornar uma via religiosa capaz de disputar fiéis com as igrejas pentecostais que vinham conquistando espaços no Rio de Janeiro no período estudado pelo autor. Um dos entraves para uma adesão maior às CEBs era o fato de nem todo fiel possuir o capital cultural necessário para compreender a mensagem que estava sendo transmitida. Isso já foi abordado, e entendemos que faz parte de um dilema que os evangélicos progressistas passam: construir uma mensagem de responsabilidade social que seja palatável para as camadas populares que hoje são a maior parte dos evangélicos.

Um outro entrave destacado pelo autor diz respeito ao fato de que o cristianismo da libertação pregado nas CEBs, e o mesmo ocorre com a Frente de Evangélicos pelo Estado de

Direito e com os grupos progressistas estudados, incentiva uma continuidade entre a vida cotidiana e a dimensão espiritual. As CEBs incentivavam os fiéis a pensar como assuntos cotidianos como desemprego, violência, pobreza tem implicações para a fé e como a fé tem implicações para esses assuntos. Não existe, nesse tipo de teologia, uma separação radical entre a esfera religiosa propriamente dita e as dimensões da vida prática, uma vez que se entende que a libertação e a salvação não dizem respeito apenas à alma dos indivíduos, mas à integralidade do seu ser. Mais do que isso, nos espaços das CEBs, os fiéis são ensinados que para a formação da sua identidade religiosa é necessário não só a participação nas atividades propriamente religiosas (devoções pessoais, reuniões de oração, missas, festas religiosas, eventos da paróquia), mas também agir responsabilmente na sociedade prestando assistência e cuidando dos necessitados. Para Burdick, as CEBs e a teologia da libertação radicalizam a ideia de continuidade entre vida cotidiana e vida religiosa, permitindo aos seus adeptos carregar suas identidades seculares para dentro das igrejas (BURDICK, 1988, p. 41). Ao não serem obrigados a romper com suas identidades sociais extra-religiosas, muitos fiéis não se adaptavam à nova forma de ser igreja e diziam que os espaços das CEBs não cumpriam seu papel religioso:

“A nova igreja, reclamava muitas vezes essas pessoas, estava ‘misturando as coisas’, jogando muita conversa fora sobre ‘coisas materiais’, e escapulindo de seu papel como promitente da salvação transcendental. ‘Eu vou para a igreja para ouvir o Evangelho’, disse um homem”. (*ibid*, p. 158).

Deste modo, a conversão para o pentecostalismo, na interpretação de Burdick, pode ser em parte explicada pela capacidade dessa religião promover a ruptura completa entre identidade secular e religiosa, e enfatizar a criação de um sujeito convertido que se entenda como um “novo homem”, “nascido de novo” e que vive para Jesus. De acordo com o autor: “alguns pentecostais realmente atribuem suas conversões à politização da Igreja Católica. Um jovem que foi criado numa família Católica, contou que quando ‘a igreja realmente se misturou com a política, aquilo foi mistura demais para o seu gosto’” (*ibid* p. 160). Por não pregar a ruptura desejada por certas parcelas da sociedade que buscam na religião uma forma de se dissociar de sua identidade secular, o progressismo católico não estaria se tornando atrativo para aquela parcela da população a que justamente eles gostariam de se direcionar:

“Quem ‘optou pelo pobre’, não foi o pobre, fomos nós, os agentes pastorais. Quanto mais reconhecermos que o discurso é de nossa lavra mais honestos seremos...a espiritualidade liberacionista é ainda muito direcionada para os militantes, não para as massas. Nós dizemos que as pessoas têm de participar, mas elas não estão lá participando! Quanto mais falamos em ‘participação’, mais elas se distanciam de nós. Os pentecostais são muito mais atraentes para as massas católicas do que o são nossas CEBs” (BURDICK, 1998, p. 171).

No período e no local em que John Burdick realizou seus estudos (Baixada Fluminense na década de 1980), os modelos de cristão católico e evangélico eram bastante distintos um do outro. No caso do “bom católico”, exigia-se do fiel compromissos éticos, sociais e políticos que apresentassem continuidade entre o mundo da vida e o mundo espiritual. No caso do “bom-evangélico”, exigia-se uma ruptura completa e o nascimento de um novo homem convertido. O catolicismo progressista instalado nas paróquias através das CEBs promovia grupos de discussão, debates, leitura da bíblia e de textos políticos que eram considerados muito complexos do ponto de vista das limitações de classe e de capital cultural de certos sujeitos. Burdick menciona que nas CEBs muitas pessoas diziam que não estavam compreendendo o que estava sendo debatido e apresentavam dificuldades em fazer as relações esperadas entre teologia e bíblia, e política e sociedade. Além disso, para parcelas da população com pouca escolaridade e até analfabetas em muitos casos, após trabalhar ou procurar emprego o dia inteiro, a vida cotidiana já se apresentava como uma batalha diária, de forma que se envolver comunitariamente era entendido, por alguns, como uma demanda impossível de ser suprida. Ir à igreja passou a ser uma atividade penosa, já que o indivíduo não tinha espaço para romper com sua identidade não religiosa, que para ele era marcada por sofrimento e processos de exclusão. Deste modo, pessoas de classe mais baixa encontravam nas rupturas prometidas pelo pentecostalismo um acolhimento melhor e um fortalecimento da identidade religiosa. Essa, na visão dos evangélicos pentecostais, é uma identidade que rompe com a identidade secular. Na igreja pentecostal era enfatizada a mudança interior do fiel e a busca do poder do Espírito Santo como solução para os problemas imediatos da vida de cada um. Nessas comunidades, a fé e a dimensão espiritual eram as únicas coisas que importavam, de maneira que os entraves de classe pareciam ser minimizados.

Se para avaliações internas da Igreja Católica, teólogos da libertação e mesmo acadêmicos, as CEBs são entendidas como uma experiência religiosa que trouxe os pobres para dentro da igreja, fazendo deles os protagonistas do processo de transformação social tornando-os aptos para mudar sua própria vida, para Burdick as coisas não se deram deste modo. O catolicismo enfrentou diversas dificuldades ao tentar inserir parcelas da população de baixa renda e baixa escolaridade nos círculos de debates sobre temas sociais e políticos em articulação com a fé crista. O autor apresenta relatos de pessoas que se sentiam excluídas das discussões por não compreender o que estava sendo falado. Faltavam-lhes categorias e capital cultural para

interpretar os códigos linguísticos e teóricos das discussões que ocorriam nos grupos das CEBs. Além disso, muitos entendiam que a igreja estava perdendo sua fé e sua função ao enfatizar, demais na opinião de alguns, o envolvimento com questões políticas e sociais. Deste modo, esperavam ver na igreja um espaço para romper com sua identidade social e se relacionar com um mundo espiritual à parte das questões cotidianas. Basicamente, as experiências das CEBs não foram assimiladas por todos os membros de uma dada paróquia da forma como desejavam seus organizadores.

Percebemos dificuldades semelhantes nos coletivos evangélicos progressistas e grupos evangélicos que buscam se engajar de forma responsável na vida social e política na pesquisa que realizamos. O envolvimento com questões sociais é entendido, por muitas pessoas que chegam até esses grupos e deles saem por incompatibilidade, como uma mistura imprópria de dimensões sociais que deveriam estar separadas: religião e política. Embora a assistência social e a caridade façam parte das tarefas de um bom evangélico, elas não devem ser o elemento principal da identidade evangélica, conforme sustentam alguns críticos. O evangelho não deve ser confundido com ativismo político, movimento social e luta por política, na forma de pensar de muitos evangélicos que não se adaptaram aos coletivos progressistas ou à Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito. Mais importante do que a transformação da sociedade é a transformação interior e a nova vida advinda da salvação da alma e promovida pelo sacrifício de Jesus. Sendo assim, não importaria tirar o indivíduo da pobreza se não houvessem esforços para evangelizá-lo e salvar sua alma. Apesar dos esforços dos grupos progressistas e da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito em fazer conexões com os aspectos transcendentais, místicos e disciplinas espirituais evangélicas, parte de seus críticos veem nisso apenas uma fachada para compromissos políticos e militantes.

Desta maneira, ressaltamos que sujeitos diferentes, com visões de mundo diferentes, embora digam compartilhar a mesma fé, a vivenciam de formas completamente diferentes, bem como se relacionam com comunidades de fé e coletivos evangélicos de forma muito distinta. Neste capítulo pretendemos salientar como, para determinados sujeitos, os coletivos evangélicos pautados pela ética da responsabilidade social e política servem como espaços de conciliação de identidades seculares das mais distintas, embora saibamos que não é assim para todos que chegam a esses espaços. O indivíduo aprende que pode ser religioso, gostar de estudar, ser acadêmico, ser artista, ser homossexual, ser de esquerda, expressar a sua sexualidade, experimentar festas populares, entre outras coisas, sem que sua identidade

religiosa se perca ou seja questionada. Por sentirem que essas identidades seculares foram suprimidas ao longo de sua socialização em igrejas conservadoras, os coletivos evangélicos estudados neste trabalho também servem como locais de cura interior para pessoas que se sentiram machucadas pelas igrejas das quais faziam parte. Deste modo, são tratadas de forma terapêutica e aprendem que o evangelho deve ser vivido “na liberdade do amor”. Nesse processo, são apresentados discursos teológicos que dão sustentação a suas posições políticas, sociais e religiosas, permitindo um aprofundamento de compromissos com determinadas causas e uma segurança maior ao se posicionar sobre certos assuntos de uma forma que, anteriormente, seria considerada pecado.

Verifica-se que o movimento evangélico brasileiro é heterogêneo e plural, não apenas por haver vozes dissonantes e grupos progressistas, que, embora minoritários, conformam a visão de fé de pessoas que frequentam igrejas conservadoras. Sua diversidade também se dá no fato de que discursos religiosos e experiências comunitárias são significados e apreendidos de maneiras distintas pelas pessoas, verificando-se uma influência da agência individual na assimilação particular daquilo que é transmitido. No próximo capítulo exploraremos algumas discussões teóricas suscitadas neste trabalho que ecoam em debates importantes da sociologia no sentido de verificar de que maneira as ideias, religiosas por exemplo, podem ser mobilizadoras da ação individual e coletiva.

Capítulo 05 – Teoria social, movimentos sociais e religião

O objetivo deste último capítulo é, em princípio, relacionar elementos suscitados ao longo do trabalho de pesquisa com esforços teóricos e conceituais presentes em outras áreas de investigação da sociologia. Será um capítulo de cunho teórico para aproximar essa pesquisa da teoria social mais ampla. Investigar de que maneira grupos religiosos progressistas agem no mundo com o intuito de transformá-lo pode evocar uma discussão importante para a sociologia que investiga como os valores, a cultura, as ideias, as crenças, religiosas ou não, podem mobilizar a ação individual e de grupo. Se parte do objetivo da sociologia é lançar luz sobre o comportamento humano, entendendo que existe um componente social nele, é relevante discutir qual é o papel das ideias e valores na conformação da ação.

Howard Becker em seu clássico *Outsiders* afirmou que:

“Os valores, contudo, são guias insatisfatórios para a ação. Os padrões de seleção que corporificam são gerais, dizendo-nos qual de várias linhas alternativas de ação seria preferível, quando todas as outras coisas são iguais. Mas todas as outras coisas raramente são iguais nas situações concretas da vida cotidiana. Temos dificuldade em relacionar as generalidades de uma declaração de valor com os detalhes complexos e específicos de situações cotidianas. Não podemos relacionar de maneira fácil e clara a vaga noção de igualdade com a realidade, de modo que é difícil saber que linha específica de ação o valor recomendaria numa dada situação”. (BECKER, 2008, p. 137)

Foi possível confirmar nesta pesquisa esse aspecto teórico destacado por Becker na passagem acima: a ideia de que os valores são guias insatisfatórios para a ação já que deles não são retiradas atitudes e comportamentos concretos que guie os indivíduos de forma clara em suas vidas. Frases como: “o cristianismo evangélico leva as pessoas a agirem desta forma” ou “a ética evangélica faz com que o comportamento dos indivíduos se dê desta maneira” são vazias, uma vez que pressupõem uma correspondência exata entre ideias e um tipo específico e concreto de ação. Em um de seus livros, Christopher Hill (2003) demonstra como, no contexto das revoluções inglesas do século XVII, a Bíblia foi mobilizada por diferentes grupos políticos como fundamento de sua ação, confirmando a ideia de que um mesmo livro sagrado e uma mesma religião podem dar espaço para diferentes formas de atuação política. Ou seja, a forma as crenças religiosas e as interpretações de textos sagrados são aplicadas na vida prática em linhas de ações concretas é algo muito variável a ponto de se renderem vagas associações diretas entre valores e ação, ideias e comportamento.

Ann Swidler tem se debruçado sobre a correspondência entre valores e ação, cultura e comportamento, ao longo de pelo menos três décadas e encontrou no conceito de “ferramentas culturais” uma maneira mais precisa de entender como a cultura fornece substrato para a ação e define o padrão geral de comportamento de indivíduos e grupos. Em um importante texto de 1986⁵⁷, a autora argumenta que a relação entre cultura e ação se dá a partir do molde e da formação de repertórios, ou um “conjunto de ferramentas” constituído por hábitos, visões de mundo e habilidades que as pessoas utilizam para desenvolver suas estratégias de atuação. Nas palavras da autora, sua proposta de análise da cultura: “offers an image of culture as a ‘tool kit’ of symbols, stories, rituals, and world-views, which people may use in varying configurations to solve different kinds of problems” (SWIDLER, 1986, p. 273). Além disso, a autora afirma que “to analyze culture’s causal effects, it focuses on ‘strategies of action’, persistent ways of ordering action through time”.

Embora suas perspectivas teóricas sejam diferentes das de Howard Beck, Ann Swidler também entende que “valores são guias insatisfatórios para ação” e busca no conceito de ferramentas culturais uma maneira mais adequada de entender como que as ideias motivam as ações concretas de pessoas e grupos. Suas teorias e conceitos serviram de base para diversos estudos sociológicos, inclusive na área da sociologia da religião. O conceito de conjunto de ferramentas culturais foi utilizado, por exemplo, por Christian Smith e Michael O. Emerson

⁵⁷ Ann Swidler, *Culture in Action: Symbols and Strategies*, 1986.

(2000) em sua análise das relações entre os evangélicos e questões raciais nos EUA. Nas palavras dos autores: “For many Americans, religion plays a key role in defining both their cultural tool kit and which tools are functionally most important to them (EMERSON & SMITH, 2000, p. 76)”. Para Emerson e Smith a visão de mundo religiosa, como ocorre no exemplo dos evangélicos estadunidenses, é uma fonte de ferramentas culturais por meio das quais os indivíduos compreendem as relações raciais e promovem ações para intervir na realidade em busca de uma sociedade mais unida e amistosa.

No caso específico do estudo de Emerson e Smith, o conceito de ferramentas culturais retirado de Ann Swidler foi utilizado para demonstrar como evangélicos brancos lidam com as questões raciais nos EUA. Para os dois sociólogos as ferramentas culturais utilizadas pelos evangélicos ao lidar com o tema da raça são: 1) a crença na responsabilidade e no livre arbítrio dos indivíduos, 2) a crença na importância das relações interpessoais na promoção de mudança nas pessoas com as quais entramos em contato e 3) o anti-estruturalismo, ou seja, a dificuldade em aceitar a influência das estruturas sociais na vida individual. Todas essas três ferramentas culturais moldam, de acordo com Emerson e Smith, a maneira como os evangélicos brancos lidam com as questões raciais da sociedade estadunidense (*ibid*).

A noção de conjunto de ferramentas culturais, tal como proposta na teoria de Ann Swidler e mobilizada por Smith e Emerson, em seus estudos sobre os evangélicos nos EUA, pode ser útil para analisar os dados obtidos nesta pesquisa. Isso porque, muito mais do que motivados por um valor geral e abstrato fornecido pelo cristianismo foi possível perceber esforços para desenvolver guias de ação mais específicos capazes de auxiliar os atores em suas atividades e estratégias. Grupos como a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito e coletivos e líderes progressistas desenvolvem suas ferramentas culturais para ler o mundo de uma determinada maneira e promover estratégias de ação que visam a intervenção na vida prática. A religião protestante e visões políticas e sociais da realidade servem para esses grupos e lideranças como as principais fontes de ferramentas culturais que irão sustentar seu engajamento social.

Podemos sugerir que o conjunto de ferramentas culturais utilizadas pelos grupos estudados é composto de algumas ideias como: (1) os princípios do evangelho se relacionam com a promoção de um mundo justo, pacífico e harmonioso; (2) as desigualdades sociais e outros fatores estruturais impedem a concretização da vontade de Deus e, (3) para alcançá-la, é necessário uma transformação da realidade; (4) não é possível transformar a realidade social e

econômica com bons exemplos e boas influências sem que se repense toda a forma de organização da sociedade; (5) a vida evangélica deve ser uma vida baseada na “liberdade do amor”; (6) a fé é uma dimensão imprescindível da vida embora ela se confunda com a vida secular. Em alguns casos, de pessoas mais progressistas que repensam noções básicas da fé evangélica, podemos acrescentar ferramentas como (7) a noção de pecado é intrinsecamente marcada por uma carga de culpa de forma que ela deve ser evitada; (8) a religião evangélica é uma forma particular para lidar com a divindade, mas é possível encontrar Deus e Jesus em outras manifestações religiosas; (9) a Bíblia é um livro escrito há muito tempo atrás e em um contexto muito distinto que, embora possua elementos interessantes, não deve ser aplicado de forma imediata na vida das pessoas nos dias de hoje. Existe ainda uma crença que perpassou a maioria das crenças básicas dos indivíduos estudados que é a de que o cristianismo protestante teria sido fundamental para o desenvolvimento do mundo moderno e de suas instituições nos séculos XVI, XVII e XVIII – democracia, noção de direitos, desenvolvimento da ciência, ética do trabalho, arte – de forma que é necessário fazer com que o protestantismo brasileiro tenha uma relevância semelhante no processo de transformação da sociedade.

Com o conceito de ferramentas culturais é possível perceber que é impreciso dizer que a motivação desses coletivos é o cristianismo evangélico de responsabilidade social já que a afirmação dessa natureza é imprecisa e diz pouco sobre as ações concretas e práticas que os coletivos estudados realizam. O que motiva suas ações não são apenas ideias e crenças religiosas já que estas estão inseridas em um contexto mais amplo de relações que influenciam a maneira direta a tomada de decisões dos indivíduos. As características da sociedade em uma dada contingência, as visões políticas, leituras acadêmicas sobre a sociedade, as ações de outros grupos religiosos rivais, as práticas de evangélicos tidos como fundamentalistas e conservadores, assim como as ideias religiosas e teologias formam o conjunto de ferramentas culturais dos grupos aqui estudados. Sendo assim, a partir de crenças básicas, fundamentais e genéricas é possível especificar os valores mais específicos que as pessoas mobilizam na hora de agir no mundo. Deste modo, fica mais fácil perceber como os indivíduos desenvolvem cursos de ações novos, baseados nas ferramentas culturais de que dispõem. Os indivíduos não apenas atualizam em suas vidas práticas princípios amplos e genéricos, mas também desenvolvem cursos de ação específicos a partir da caixa de ferramentas culturais que está à sua disposição. Ann Swidler sustenta que pensar que a cultura define objetivos que passam a ser perseguidos pelos atores inverte a forma como a ação ocorre na prática, uma vez que as pessoas desenvolvem

em suas vidas diversos cursos de ação que não estão necessariamente atrelados a uma crença fundamental que os sustente.

Um outro aspecto a ser debatido é a presença de certas inconsistências e incoerências que compõe as ações de indivíduos e coletivos. Becker em seu livro já mencionou

“Outra dificuldade no uso de valores como guia para a ação reside no fato de que, por serem eles tão vagos e gerais, podemos manter valores conflitantes sem ter consciência do conflito. Ficamos cientes de sua inadequação como base para a ação quando, num momento de crise, percebemos que não podemos decidir qual dos cursos conflitantes de ação recomendados para nós deveríamos adotar”. (BECKER, 2008, p. 137).

Existe uma noção superficial de que como são as ideias que influenciam as ações, os comportamentos dos indivíduos e grupos corresponderiam a um conjunto de crenças claras e nítidas. Na vida social, isso raramente acontece. Muitas vezes as pessoas tomam decisões diferentes em momentos diferentes mesmo sem que haja uma ideia ou visão de mundo que a leve a agir de uma forma ou outra. Em muitos momentos nossas atitudes entram em conflito com crenças básicas que nos são caras e que passam a ser questionadas em naquele momento por motivos que podem variar. Em muitos outros casos, pode ser que diante de uma tomada de decisão concreta na vida de uma pessoa não exista um valor único capaz de orientar de maneira perfeita qual decisão deve ser tomada. Mesmo sem a correspondência entre valores e práticas, ideias e ações, as pessoas, na maioria das vezes, realizam agem na vida social mesmo que com contradições e dúvidas. Conforme diz Becker:

“Como valores só podem fornecer um guia geral para a ação e não são úteis na decisão quanto a cursos de ação em situações concretas, as pessoas desenvolvem regras específicas mais estreitamente ligadas às realidades da vida cotidiana. Os valores fornecem as premissas maiores das quais se deduzem regras específicas”. (*ibid*, p. 138)

Com o conceito de ferramentas culturais é possível analisar as ações dos grupos e indivíduos sem que se espere deles certezas, decisões claramente associadas a uma crença em particular ou consistência de comportamentos e atitudes. As práticas dos grupos aqui analisados como a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito ou os evangélicos progressistas embora pautadas em teologias e visões de mundo cristãs protestantes nem sempre são facilmente associadas com um ponto teológico específico ou uma doutrina em particular. Isso porque, teologia e cristianismo são elementos genéricos demais para articular todas as tarefas que os

grupos precisam empreender. Além disso, crenças religiosas e pontos doutrinários podem ser interpretados e aplicados de forma tão distintas que se faz necessária uma análise mais aprofundada sobre o que baseia de fato as ações de tais coletivos. As ferramentas culturais permitem esse nível de especificação permitindo perceber uma maior variedade de recursos que os atores mobilizam em suas ações.

Conforme foi explicitado em alguns momentos, os grupos analisados mesmo sendo evangélicos se envolvem na maior parte das vezes em controvérsias com os próprios evangélicos representativos de setores diferentes dos seus. Sendo assim, as práticas da Frente de Evangélicos pelo Estado de direito e as de coletivos e líderes evangélicos são apontadas, em muitos casos, por cristãos evangélicos conservadores como contraditória a fé evangélica. Em situações assim, os grupos que estudamos mobilizam suas ferramentas culturais para fornecer uma resposta adequada às críticas que lhes são feitas e conciliar suas posições teológicas e religiosas com seus ativismos políticos e sociais. Em algumas situações, quando se tem acusações de inconsistência entre o que espera socialmente de um evangélico, a pessoa ou grupo confrontado pode buscar na teologia teórica uma forma de conciliar sua fé com sua prática apresentando argumentos que convenceriam um interlocutor disposto a compreender suas posições. No entanto, na maior parte das vezes as pessoas que são questionadas não possuem aprofundamento teológico e isso não é sequer necessário. Os grupos analisados neste trabalho e os indivíduos associados a eles, possuem à sua disposição regras específicas de cursos de ações que fazem sentido dentro das ferramentas culturais que lhes estão disponíveis. Sendo assim, ao serem questionados que um cristão não deveria, por exemplo, apoiar pautas LGBTs porque isso seria configurado pecado a partir da interpretação da Bíblia, um cristão progressista pode ou aprofundar na teologia para invalidar essa afirmação ou simplesmente dizer que Deus é amor e ele quer que todos sejam amados independentemente de sua orientação sexual. A mobilização de uma ferramenta cultural basta para que a pessoa se entenda no mundo como genuinamente evangélica e cristã apesar de acusações de que é contraditório ser cristão e de esquerda ao mesmo tempo ou ser cristão e ser a favor das agendas do movimento LGBT.

As ferramentas culturais também proporcionam para os atores sociais a capacidade de adaptar a situações novas. Diante de situações não previstas os agentes mobilizam sua caixa de ferramentas culturais para definir cursos de ação novos capazes de trazer soluções inovadoras e coerentes com seus valores e visões de mundo. Becker destaca, com outras palavras, essa

capacidade adaptativa dos atores que diante de situações problema definem novos cursos de ação:

“As pessoas convertem valores em regras específicas em situações problemáticas. Elas percebem alguma área de sua existência como problemática ou difícil, exigindo ação. Após considerar os vários valores a que subscrevem, elas escolhem um ou mais como pertinentes a suas dificuldades e deduzem deles uma regra específica”. (*ibid*, p. 138)

A decisão sobre que curso de ação deverá ser seguido em uma situação problemática, onde não se tem clareza do que deve ser feito, é realizada tanto individual e coletivamente. Diante das controvérsias que permeiam as discussões na sociedade civil é comum vermos os coletivos estudados neste trabalho organizarem reuniões para discutir qual deverá ser a atitude a ser tomada. Perante uma situação como uma reforma na previdência social, por exemplo, os atores se reúnem e decidem coletiva se irão se posicionar a respeito do assunto através de uma nota oficial, se irão participar de um ato público, se irão emitir materiais sobre o tema nas redes sociais, se farão vídeos para disponibilizar nas igrejas e, mais importante, se o coletivo irá apoiar ou fazer oposição à proposta apresentada. Os elementos utilizados para tomar decisões dessa natureza dependem das ferramentas culturais e repertórios mais precisos desenvolvidos pelo grupo em sua construção coletiva. Ora ou outra não existe uma clareza sobre se os princípios mais fundamentais da fé evangélica e de princípios teológicos estão de acordos ou não como uma determinada política pública. Na hora de decidir uma ação prática o grupo poucas vezes envolve em análises genéricas sobre teologia ou visões gerais da fé cristã. Já que são as ferramentas culturais que preponderam na tomada de decisões, as discussões específicas sobre o curso de ação a se tomar só raramente levam em conta reflexões teológicas mais substanciais.

Em um caso interessante ocorrido em uma reunião da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito os coordenadores do núcleo de Minas Gerais discutiam se iriam se posicionar enquanto representantes do movimento a favor dos direitos das pessoas homossexuais. A coordenação nacional do movimento trata o tema com muito cuidado preferindo, na maior parte dos casos, evitá-lo, por entender que nem todos os evangélicos que compõem a Frente no Brasil compartilham a mesma visão sobre a homossexualidade. Embora haja pessoas que não entendem a homossexualidade como um pecado e em entre os coordenadores da Frente tenham homossexuais, não existe consenso sobre o assunto que hora ou outra é fruto de divergências. Sabendo desse posicionamento da coordenação nacional, os coordenadores locais do núcleo de Minas iniciaram um debate para pensar se iriam seguir as orientações dos líderes nacionais do

movimento ou se iriam assumir as pautas LGBT de forma mais direta contrariando as recomendações. Na visão de alguns era necessário “comprar a briga” com a coordenação nacional e começar a assumir as agendas e pautas de movimentos LGBTs e, para outros, era necessário tomar certo cuidado para que o movimento não se fragmentasse por conta de embates entendidos como prejudiciais. Os argumentos de um lado ou de outro não se baseavam em visões teológicas amplas, interpretações da Bíblia ou percepções genéricas sobre o que a fé cristã diz sobre o tema. Os argumentos mobilizavam as ferramentas culturais enumeradas acima e buscavam uma maneira de agir que fosse mais coerente. A resolução da questão culminou na decisão de que, embora fosse necessário assumir as referidas pautas em um movimento como a Frente, o movimento, por ainda estar iniciando e ser pouco fortalecido, precisaria de uma consolidação maior para enfrentar discussões que podem gerar discórdia e divisões. Esse fato demonstra que diante de uma situação problema nova foram acessadas ferramentas culturais que definiu o curso de ação dos atores orientando-os em seu procedimento de acordo com os princípios e valores.

Outro autor que auxilia na análise e interpretação dos dados obtidos nesta pesquisa é William Sewell (1992) que discutiu o conceito de estrutura, noção chave para a teoria social. Sewell (1992) argumenta ser necessário desenvolver um novo vocabulário que intente apreender de maneira mais precisa o modo pelo qual a ação individual é moldada pelas estruturas sociais. Na teoria sociológica são comuns afirmações que sustentem que a estrutura social influencia a ação individual sem que se discuta, de maneira precisa, como isso ocorre na vida concreta. Nesse novo vocabulário a ser desenvolvido, é imprescindível levar em conta, de acordo com o autor, que os esquemas, sistema de disposições ou conjunto de suposições básicas que utilizamos na reprodução da vida social tenha como uma de suas principais características a “transponibilidade”, ou seja, a possibilidade de transpor esquemas para uma grande quantidade de situações diferentes. Nas palavras do autor: “To say that schemas are transposable, in other words, is to say that they can be applied to a wide and not fully predictable range of cases outside the context in which they are initially learned” (SEWELL, 1992, p. 17).

Embora aquilo a que Sewell chame de esquemas não seja exatamente a mesma coisa que as ferramentas culturais às quais fizemos referência, podemos deixar sutilezas conceituais e teóricas de lado para destacar que os agentes sociais transportam suas ferramentas culturais e as utilizam em uma vasta gama de situações. O trabalho de Smith e Emerson, já mencionado neste capítulo, ressaltam como, por exemplo, princípios religiosos são transportados para áreas

não religiosas da vida já que grupos evangélicos: “like others, use their religio-cultural tools not only in directly religious context, but in helping them make sense of issues like race relations”. (EMERSON&SMITH, 2000, p. 76). De maneira semelhante, os grupos, movimentos e lideranças protestantes alvo da presente análise, utilizam os seus esquemas e ferramentas culturais, bem como suas premissas teológicas, não apenas em contextos religiosos. Suas ferramentas culturais, desenvolvidas pela religião, os ajudam a entender e a se relacionar com outras esferas da sociedade como política, gênero, sexualidade, ciência, economia, artes. A religião, para esses grupos, não apenas fornece a visão de mundo sobre questões existenciais, mas indica a maneira de interferir em uma realidade que, de acordo com tal visão, precisa ser transformada para trazer benefícios mais amplos para todos na sociedade.

Entendemos que os discursos religiosos, as teologias e doutrinas, bem como as leituras de problemas sociais, morais, culturais e políticos realizadas através da ótica da religião, apresentados pelos grupos evangélicos aqui estudados, podem influenciar a maneira com a qual as pessoas agem no mundo. Embora não seja necessário retomar toda a discussão teórica para saber qual o impacto que as ideias podem provocar nos processos de mudança social, o conceito de ferramentas culturais é útil para pensar os modos de leitura da realidade e a criação de formas de intervenção nessa realidade. Além disso, pela capacidade dos grupos de transpor suas ferramentas culturais para situações distintas, temas que num primeiro momento fogem do escopo dos assuntos religiosos assumem contornos muito específicos ao serem tratados à luz dos esquemas apresentados pela religião. É por isso que os grupos que foram estudados conseguem, com certa facilidade, se envolver com quase qualquer debate de interesse público com uma abordagem que parte de suas teologias e leituras de mundo.

Em basicamente todas as controvérsias públicas discutidas na sociedade civil, esses evangélicos possuíam uma visão da questão inspirada por suas perspectivas religiosas. Desigualdades sociais e concentração de renda brasileira, violência urbana no Brasil, tragédias como o rompimento da barragem de Brumadinho, elevada taxa de feminicídio, política externa estadunidense, relações entre Brasil e Venezuela, eleições de 2018, reforma da previdência, pacote anti-corrupção do ministro Sérgio Moro, entre muitos outros temas, eram tratados a partir da transponibilidade de esquemas de Sewell. Como foi verificado, esta maneira de lidar com a esfera social mais ampla, a partir de ferramentas culturais advindas da religião, não é uma exclusividade dos grupos evangélicos estudados neste trabalho, mas de diversos grupos evangélicos dos mais variados setores deste movimento. O fato de os membros da religião

evangélica se considerarem e se compreenderem vinculados a uma fé essencialmente missional os leva a perceber a totalidade da vida social como um campo para se fazer “missões” e influenciar as formas de pensar, de agir e de ser, embora a maneira como cada um dos diferentes grupos faça isso possa variar bastante.

Um segundo eco teórico de nossa pesquisa se dá nas discussões sobre movimentos sociais. Como os estudiosos de movimentos sociais reconhecem, os movimentos sociais nem sempre têm como propósito apenas a transformação das estruturas de uma dada sociedade. Existem movimentos que têm como preocupação a transformação interna dos próprios membros, como no caso dos religiosos e dos movimentos de autoajuda (JASPER, 2016, p. 24). Na sociologia são produzidos trabalhos que utilizam conceitos e teorias oriundas da sociologia dos movimentos sociais na interpretação de grupos religiosos, bem como trabalhos que utilizam os grupos religiosos para refletir sobre mobilização de ações coletivas. Os dados desta tese podem auxiliar na reflexão sobre como ocorre a ação coletiva, já que os coletivos estudados se envolvem diretamente na tarefa de agregar pessoas que lutem em prol de um ideal configurando assim uma ação coletiva. Para que consigam reunir pessoas em uma ação coletiva os grupos religiosos precisam realizar algumas das “tarefas” que qualquer movimento social precisa realizar.

Benford e Snow (1988 e 2000) utilizam o conceito de quadros interpretativos da realidade ou *frames* para analisar as tarefas que movimentos sociais precisam realizar em suas atuações na sociedade. Para esses autores os quadros interpretativos permitem que os movimentos sociais compreendam o mundo à sua volta e se engajem de forma prática na sociedade para mudar o que consideram que precisa ser mudado. Para elaborar os quadros interpretativos que servirão de guia condutor, os movimentos sociais realizam três tarefas principais. A primeira é a do *diagnostic framing* que trata da identificação do problema a ser solucionado e da situação injusta que precisa ser corrigida. Nesta parte da tarefa do movimento social são feitos levantamentos dos culpados e das vítimas em uma determinada situação, bem como das causas que levaram até ela. A situação precisa classificada como injusta para que seja necessário realizar ações para evitar que ela se reproduza. A segunda tarefa é a do *prognostic framing* que busca articular as melhores estratégias para atingir o que se quer atingir, bem como definir os cursos de ação necessários para que a situação de injustiça se resolva. E, por fim, todo movimento social tem como tarefa o *motivational framing* que são as maneiras por

meio das quais os coletivos procuram inspirar as pessoas para que elas ajam coletivamente. Embora a situação de injustiça possa ser percebida como tal por muitos indivíduos, é necessário que eles de fato se envolvam em ações de confronto para que o sentimento de indignação se concretize em ações.

São essas tarefas que promovem os quadros interpretativos da realidade não só para movimentos sociais, mas também para agentes religiosos. Frigerio (2007) utilizou arcabouço conceitual dos quadros interpretativos em sua análise das contendas religiosas entre a IURD (Igreja Universal do Reino de Deus) e a Umbanda no Uruguai. O autor discute como as lideranças da Umbanda constroem seus quadros interpretativos e criam identidade e sentimentos de pertença que impulsionam os indivíduos a agirem de uma forma religiosamente orientada. Na interpretação do autor, os quadros interpretativos de ação coletiva desenvolvidos por coletivos umbandistas têm por objetivo tentativas de mobilizar seus grupos em um marco de ação coletiva civil que busca direitos e reconhecimento perante a sociedade uruguaia e não apenas atuar no âmbito cultural e religioso. O autor demonstra como, para isso, os grupos umbandistas postulam “qual é a situação de injustiça que se deseja remediar, qual é a sua origem e quais são as medidas necessárias para superá-la”. (FRIGERIO, 2007, p. 77). Assim, analisar os grupos religiosos como se fossem semelhantes a ONGs e movimentos sociais contribui, em sua perspectiva, com a compreensão do fenômeno, já que em muitos sentidos o papel da religião é mobilizar as pessoas em uma ação coletiva e fornecer identidades coletivas que engajem as pessoas em prol de determinados ideais.

Sidney Tarrow, outro autor que discute a presença dos elementos culturais na configuração de movimentos sociais, afirma que

“Mas a ideologia é um modo um tanto seco de escrever o que leva as pessoas à ação. Em anos recentes, pessoas que estudam movimentos sociais começaram a usar termos como quadros interpretativos, pacotes ideológicos e discursos culturais para descrever os significados compartilhados que inspiram as pessoas a partir de uma ação coletiva”. (TARROW, 2009, p. 40-41)

Seus escritos ajudam a perceber, assim como outros já apresentados, que movimentos sociais não podem ser analisados apenas por suas ideologias, uma vez que estas podem ser genéricas demais para engajar as pessoas em ações concretas. Deste modo, são os quadros interpretativos e suas tarefas que delimitam a atuação dos movimentos sociais em suas tentativas de transformação social. Os grupos estudados no presente trabalho cumprem as três

tarefas de diagnóstico, prognóstico e motivação. Cada um deles realiza um diagnóstico da realidade, um prognóstico de como a sociedade deveria ser e das estratégias para alcançar esse ideal, e ações motivacionais que radicalizam compromissos dos indivíduos com determinadas causas. De uma maneira que nem sempre é consciente para os membros e coordenadores, são buscadas, nos grupos estudados e em todo movimento social, respostas para perguntas como: o que na realidade precisa ser mudado? Qual é a origem do problema? Quais são as causas principais da situação a ser corrigida? Que tipo de sociedade queremos construir? O que é esperado de uma igreja que está envolvida com a transformação social? Quais as estratégias que melhor alcançariam o objetivo pleiteado? Quais ações são capazes de transformar a situação? Como fazer com que as pessoas se mobilizem em prol desse ideal? Como incentivar a ação coletiva dos indivíduos?

Responder a esses questionamentos a partir dos quadros interpretativos dos evangélicos que se pautam pela ética da dominação, implicaria em reconhecer que é a religião que está na base de sua atuação no mundo e na fonte das explicações que oferecem para conjunturas sociais e políticas. Em sua dificuldade de pensar a sociedade através das estruturas que a compõe, evangélicos ligados à visão de mundo da ética da dominação enfatizariam os aspectos individuais da mudança: “mude o coração, mude o mundo” e veriam na situação social problemática como pobreza, falta de emprego e violência reflexos de uma guerra espiritual travada entre Deus e o Diabo. Mais do que isso, assim como todos os movimentos sociais priorizam certos problemas e algumas questões que são consideradas ruins para alguns grupos são vistas de forma positiva por outros, nessa vertente do movimento evangélico aspectos como falta de moral, liberdade individual exacerbada, perda de valores, enfraquecimento de instituições como a família, feminismo, são significados como problemas a serem enfrentados e vencidos. Se a origem e a causa do problema são a falta de “evangelho” no coração das pessoas, são necessárias ações evangelísticas como distribuição de bíblias, cultos, orações para expulsar demônios, para que a realidade seja transformada. Mais do que isso, importa para esses setores da religião evangélica conquistar espaços sociais dos mais diversos – conselhos em escolas, praças públicas, comissões e audiências públicas – para multiplicar as referências religiosas para espaços não religiosos e fortalecer os valores e as agendas, de acordo com os seus quadros interpretativos, componentes de sua fé.

Nos grupos que compõem o caso empírico desta tese, as respostas das perguntas costumam ser diferentes, embora suas tarefas em termos de diagnóstico, prognóstico e

motivação se mantenham. De maneira declarada, os *frames* articulados por esses coletivos e lideranças são formados a partir da sua religião, mas também de leituras sociais outras, vindas do meio acadêmico e da militância. Obviamente, no caso da ética da dominação também existe uma leitura social e política da realidade perpassando seus discursos e ações. No entanto, neste setor, a presença de ferramentas políticas não é demonstrada abertamente, de forma que suas visões sobre sociedade e assuntos públicos são apresentadas como se fossem fruto de uma visão puramente religiosa. Diferente é o caso da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito e dos coletivos progressistas que abertamente apresentam as opções políticas que fazem e que baseiam suas visões sobre a fé. Como discutido, para os grupos que foram acompanhados é necessário fornecer uma base religiosa para os discursos políticos, no intuito de obter legitimidade com o setor evangélico mais amplo. Mas os quadros interpretativos utilizados pelos coletivos aqui estudados são assumidos pelos próprios agentes como tendo por base noções teológicas e políticas e, portanto, nem para eles são consideradas como “puramente” religiosas.

No caso da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, o diagnóstico realizado é o de que o Brasil passa por retrocessos democráticos e restrição de direitos desde o Impeachment da presidenta Dilma Rousseff em 2016. O governo que se seguiu, considerado ilegítimo por ter sido fruto do que consideravam como um golpe midiático e legislativo, estaria colocando em prática uma agenda contrária à que venceu as eleições nas urnas no ano de 2014. Várias políticas sancionadas, proposta de reforma da previdência, Projeto de Emenda Constitucional que congelou gastos no setor público, intervenção militar na segurança do Rio de Janeiro, flexibilização das leis trabalhistas foram consideradas frutos de um projeto arquitetado para acabar com os direitos do povo em favor de empresários e elites econômicas. Diante desse diagnóstico, a proposta inicial da Frente, em sua tarefa de prognóstico, envolveu realizar denúncias públicas do que acontecia com o país e utilizar as mídias sociais para desenvolver a consciência política dos evangélicos. Além disso, ao menos na proposta, a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito intenta apoiar iniciativas em prol de justiça social, expansão da cidadania e da democracia. Por fim, a FEED realiza tarefas motivacionais que visam aprofundar compromissos políticos e religiosos e fortalecer vínculos afetivos entre os membros. Nas reuniões de oração, nos momentos de conversa pessoal e nos encontros de reunião de coordenação a Frente desenvolve ambientes informais onde as pessoas compartilham suas dificuldades umas com as outras de forma que laços são estreitados a partir de uma coesão social que se forma.

Os coletivos progressistas, semelhantemente, realizam as tarefas de diagnóstico, prognóstico e motivação. Grupos como a Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto fazem o diagnóstico de que a criminalização do aborto viola o direito da mulher de ter autonomia pela escolha de interromper uma gravidez indesejada. Além disso, o grupo discute elementos do machismo que atravessa a sociedade brasileira, inclusive, ou até principalmente, dentro das igrejas. Inspiradas por ferramentas culturais emprestadas de teologias contextuais e políticas, suas ações e prognóstico visam combater o que consideram ser expressões do patriarcalismo na sociedade para alcançar um estado em que as mulheres tenham efetivados seus direitos nas diversas dimensões da vida social. Suas ações práticas envolvem a produção de vídeos e materiais a serem divulgados nas redes sociais, palestras em igrejas, produção de material impresso que relacione direitos das mulheres com princípios religiosos e presença em atos públicos em prol da cidadania feminina. Cada uma dessas ações visa a transformação da realidade e a ampliação do engajamento de mulheres nas pautas levantadas. Tanto as interpretações religiosas advindas da teologia da libertação e das teologias contextuais, quanto o feminismo e leituras políticas do mundo, servem de base para o enquadramento interpretativos da Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto.

James Jasper (2016) é outro estudioso dos movimentos sociais que percebeu a importância da cultura na formação de ações coletivas. Ele sustenta que as “pessoas não transportam suas ideias na cabeça como livros numa estante de biblioteca; vivenciam-nas por meio de suas ações” (JASPER, 2016, p. 26). Com isso, Jasper se alinha ao que foi discutido no início deste capítulo: ideias e cultura são elementos muito vagos para entender a prática das ações humanas concretas e por isso suas ideias são úteis para interpretar movimentos religiosos como os que nos serviram como material empírico para esta pesquisa. Ao estudar diversos movimentos sociais e fazer considerações teóricas sobre eles, Jasper analisa também movimentos sociais articulados em torno de princípios religiosos como a direita cristã nos EUA. Vejamos algumas de suas palavras para depois analisar sua pertinência para as nossas discussões:

“A direita cristã mostra que religião e movimentos sociais interagem de várias maneiras. Acima de tudo, a religião começa e se difunde como movimentos, mediante alguns dos mesmos processos de recrutamento e motivação utilizados por outros (embora a conversão forçada seja mais comum nos movimentos religiosos, uma vez que passem a controlar Estados e exércitos). Trata-se de movimentos religiosos no sentido mais estrito. (*ibid*, p. 94)

E também

[...] a religião oferece significados culturais, espaços livres e outras formas de infraestrutura a outros movimentos, como no exemplo que aqui descrevo da direita cristã nos Estados Unidos. Uma terceira possibilidade é de que movimentos dentro de uma religião tentem muda-la, como tentou a Teologia da Libertação em relação à Igreja Católica na década de 1970. A fé em Deus, a vida após a morte, o bem e o mal e outras crenças fundamentais a respeito do mundo podem fornecer poderosas motivações para a ação. Haveria maior estímulo à ação do que o medo de apodrecer no inferno se você não lutar contra o pecado?” (p. 94-95)

Em suas palavras, é possível perceber que o modo de operar das religiões em muito se aproxima ao de movimentos sociais. Assim como os movimentos sociais, grupos religiosos buscam recrutar e motivar membros engajados com ações coletivas orientadas para mudar a realidade, mudar a si mesmos ou até mudar a própria religião. Os grupos estudados neste trabalho certamente estão orientados para esses três aspectos: recrutamento, mobilização social e mudança de si mesmo. Em primeiro lugar, os grupos que estudamos visam transformar a realidade de forma que seja alcançada uma sociedade que expresse os valores daquilo que é entendido como reino de Deus: justiça, harmonia, paz, segurança, dignidade, etc. Depois, os grupos analisados entendem que a religião evangélica transforma as pessoas ao incentivá-las a viver tendo por base a “liberdade do amor”, tal como Jesus teria ensinado. Jesus teria vindo para fornecer um modelo a ser imitado nas vivências particulares de cada discípulo. Sob a inspiração de Jesus, os cristãos devem se doar para o outro, amar as pessoas, abrir mão da arrogância e da vaidade, fazer o bem e desfrutar da liberdade que se tem de ser amado por Deus de maneira incondicional. Por fim, os coletivos analisados visam transformar a própria religião ao propor modificações em suas agendas, em sua concepção de missão e até mesmo nos termos teológicos que ela mobiliza para pensar a relação entre Deus e os seres humanos. A igreja evangélica deveria, de acordo com os grupos estudados, focar em aspectos estruturais da sociedade, justiça social, desigualdades e pobreza ao invés de supervalorizar a dimensão do pecado individual em termos morais, como beber, fazer sexo, fumar, etc.

Em outro momento de sua análise dos movimentos sociais, James Jasper afirma que

“Grandes movimentos como a direita religiosa ou o movimento feminista, composto de centenas ou milhares de pequenos grupos e seguidores individuais, não aparecem do nada, tampouco desaparecem totalmente. Tanto os indivíduos quanto os significados culturais que os inspiram estarão presentes numa mobilização futura, quando antigas ideias vierem a assumir novas formas e novos vilões. Eles tomam de empréstimo e transformam a infraestrutura existente, que inclui comunicações, transporte, sistemas financeiro e jurídico, salas de reunião, redes sociais, organizações formais e todas as outras condições que permitem que as pessoas realizem suas tarefas” (*ibid*, p. 94)

Ao levar a sério a passagem acima, é possível perceber que assim como os movimentos citados por Jasper “não aparecem do nada”, o mesmo também não acontece no caso dos progressistas evangélicos que acompanhamos. No Brasil é possível identificar esforços de articular um setor progressista no seio do movimento evangélico há décadas. Embora pareça que muitas iniciativas tenham desaparecido, os significados culturais, os quadros interpretativos, as ferramentas culturais que foram produzidas enquanto atuavam servem como fonte de inspiração para mobilizações futuras. Os grupos analisados nesta tese tomaram de empréstimo referências produzidas por grupos anteriores e repetiram, em parte, suas estratégias de atuação. Por isso, é possível dizer que as bases que servem como fonte das ferramentas culturais e dos quadros interpretativos dos grupos estudados são em grande parte advindas de tentativas pregressas de atuação cristã responsável política e socialmente.

Sobre a segunda parte da passagem de Jasper acima citada, é importante destacar que, como a maior parte dos coletivos progressistas não se organizaram em igrejas formais com templos construídos, eles não deixaram uma infraestrutura em termos de espaço físico capaz de ser aproveitada por iniciativas posteriores. O setor progressista evangélico se organiza em grupos pequenos, uma pequena parcela de igrejas que em muitos casos é itinerante (como na Igreja Batista do Caminho) e iniciativas de indivíduos que aderem aos quadros interpretativos do progressismo evangélico, mas permanecem em igrejas conservadoras. Portanto, não existem escritórios, igrejas, lojas e outros espaços que poderiam ser preenchidos por coletivos que hoje querem dar continuidade à tentativa de consolidar um campo progressista entre os evangélicos. O que se verifica é que existe uma rede de relações de pessoas que, mesmo não fazendo parte do mesmo coletivo e nem mesmo morando na mesma cidade, pode ser acionada em momentos oportunos. Nas palavras de Jasper:

“Essa é uma das razões pelas quais grandes protestos podem surgir tão rapidamente: já há uma infraestrutura para ajudar a mobilizar pessoas. Esta consiste não apenas numa lista de telefones ou e-mails (ou cartões de Natal, para os militantes cristãos), mas também em padrões de confiança, respeito e afeição que envolvem as pessoas num nível emocional. Elas podem alimentar entre si a indignação, o ódio, a compaixão e outros sentimentos que acabarão servindo de apoio ao protesto público” (*ibid*, p. 106).

É possível perceber algo semelhante nos grupos evangélicos estudados. As redes de interação e o capital social de algumas lideranças faz com que seja possível mobilizar pessoas para ações específicas. No caso dos vídeos que a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito produziu em 2018, com manifestações contrárias a reforma da previdência proposta pelo então

presidente Michel Temer, foi possível verificar essas redes em ação. Pastores(as), teólogos(as) e outras lideranças evangélicas foram acionadas pelos coordenadores da Frente e enviaram vídeos dando as suas justificativas para serem contrários à proposta do governo. Esses contatos não se iniciaram agora, mas fazem parte de uma trajetória de militância dentro de agendas comuns e visões semelhantes sobre a fé. Em entrevista, foi possível perceber que pessoas que hoje formam a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, ou mesmo líderes progressistas de determinados coletivos, já conheciam diversas pessoas (líderes, pastores e teólogos) de coletivos evangélicos surgidos, por exemplo, na década de 1990 como o MEP (Movimento Progressista Evangélico) que embora esteja inoperante, criou redes de relações que, em muitos casos, se sustentam até hoje. Essas redes de relações são acionadas quando se quer fazer um evento de palestra, por exemplo, em que um coletivo que às vezes articula em torno de si apenas dez membros consegue convidar pessoas diversas para palestrar e contar com a divulgação de pessoas, dentro do campo progressista, com certo capital social.

Em outro momento do seu texto, Jasper afirma que os movimentos sociais não possuem a homogeneidade e a clareza de seus objetivos que um observador de fora poderia pressupor:

“Vistas de fora, as organizações parecem atores, com visões, objetivos e preferências táticas comuns. Os estudiosos certamente as tratam dessa maneira, com base em declarações oficiais, panfletos e nas ações que promovem. Mas, quando se olha para dentro de uma organização, percebe-se que ela também é uma arena em que vários indivíduos e facções discordam, ameaçam-se e lutam em função de cada decisão”
(*ibid*, p. 108)

No caso do núcleo da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito em Minas Gerais, em que foi possível olhar mais de perto os momentos de encontro de coordenadores, as discussões nos grupos de Whatsapp e a construção dos eventos e das atividades, verificou-se parte desses desafios que estão presentes em todo movimento social e organização. Em primeiro lugar, da reunião inicial em maio de 2017 até o início propriamente dos trabalhos, já quase na metade de 2018, houve diversos desentendimentos, discordâncias e dissidências entre os participantes. Muitos saíram do movimento, não apenas por divergência nas agendas, mas por conta de discórdias pessoais e, por isso, não deixaram o movimento em bons termos possuindo ressentimentos até hoje. Além disso, mesmo em 2019 quando escrevo, a Frente de Evangélicos em seu núcleo de Minas Gerais, por mais que esteja já mais consolidada e possua um conjunto de coordenadores relativamente alinhados no que tange às questões centrais, possui dificuldades de traçar objetivos e se posicionar em relação a certos assuntos. Ainda não há consenso sobre o significado real do movimento, embora seja claro o que ele é em termos

oficiais: um movimento político composto de evangélicos que lutam pela expansão de direitos e ampliação da democracia. Na hora de se discutir se a Frente deve abarcar as pautas LGBTs, por exemplo, e em outras situações controversas, é possível ver claramente que não existe clareza e consenso a respeito dos objetivos do próprio movimento. Isso, obviamente, não é uma peculiaridade desse grupo, já que James Jasper identifica esse aspecto em diversos outros movimentos sociais e organizações.

Outra dimensão dos movimentos sociais identificada por Jasper, e que possui paralelos com os grupos aqui estudados, é a presença de uma dimensão emocional e afetiva em articulações de ação coletiva. Jasper afirma que:

“Esse é um aspecto geral importante: não saímos por aí com ideologias sofisticadas para avaliar cada posição política com que nos deparamos. Mas temos sentimentos sutis, muitas vezes inconscientes, sobre o mundo à nossa volta, especialmente sobre as pessoas que nos cercam. Confiamos em algumas mais do que em outras, admiramos algumas, amamos algumas (seja de forma platônica ou libidínica). Essas orientações afetivas nos ajudam a desenvolver visões mais elaboradas. Também temos intuições morais sobre certo e errado: tememos a radiação maciça das usinas nucleares, capazes de entrar em nós e gerar um câncer sem que o percebamos, mas precisamos de uma ocasião para transformar esses sentimentos numa ideologia da democracia contra a tecnocracia. ‘Aprender’ um assunto leva tempo”. (*ibid*, p.123).

Como mencionado, as ideologias, pensadas como um conjunto de ideias abstratas, são fontes frágeis para que os agentes tomem posições políticas concretas. Para Jasper, entender os sentimentos e emoções que os movimentos sociais evocam auxilia na compreensão de como os agentes nele envolvidos se orientam na tomada de posição e decisão. Diante da importância desta dimensão afetiva, os movimentos sociais promovem aprendizados morais e éticos que só podem ser atingidos por um processo pedagógico que nem sempre é formal e institucionalizado. Segundo o argumento de Jasper, saber que uma coisa está errada, como o reconhecimento de altos índices de pobreza de uma região, é algo relativamente simples. Mas o sentimento de injustiça e a mobilização de sentimentos com relação à pobreza que façam as pessoas de fato agirem em prol de sua redução é um passo que só é tomado por alguns. Esse tipo de aprendizado emocional demanda tempo. Em certo sentido, foi essa a dimensão dos movimentos sociais destacada no capítulo 04 deste trabalho. Os coletivos evangélicos progressistas e a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito promovem esforços para desenvolver aprendizados emocionais, morais e afetivos em seus membros. Jasper comenta que esse aprendizado pode se dar a partir de narrativas contadas em espaços de reunião:

“As narrativas, frequentemente usadas no recrutamento, também mostram a importância de nossas orientações emocionais. Os recrutadores contam suas próprias histórias, mas também estimulam potenciais recrutas a contar as suas, esperando que estes percebam nesse processo que suas experiências não são incomuns, mas parte de um padrão mais amplo compartilhado com outros”. (*ibid*)

No acampamento promovido pela Igreja Batista do Caminho esses espaços de compartilhamento de histórias eram muito frequentes. Os membros da igreja, e até mesmo visitantes, eram incentivados a compartilhar as experiências negativas que vivenciaram em igrejas ou em ambientes evangélicos considerados conservadores. O processo de narrativa no qual se destaca processos abusivos que o membro sofreu em algum contexto religioso ajuda no processo de cura interior necessário para os participantes dos grupos. A função desses momentos é o de reanimar e radicalizar os compromissos com a causa evangélica progressista, uma vez que fica claro que a experiência pessoal não está isolada, mas faz parte de uma estrutura mais ampla na qual muitos outros indivíduos também sofrem. Nesse processo narrativo os indivíduos aprendem que não é necessário abandonar a fé cristã evangélica, já que existe outra forma de se construir enquanto sujeito religioso em conciliação com escolhas e estilos de vida pessoais.

E, por fim, para encerrar com as referências de James Jasper, o autor demonstra o papel do sentimento de pertença na consolidação dos movimentos sociais. Mais do que envolver os militantes com uma causa em particular, movimentos sociais se tornam fonte de consolidação de identidades:

“Um motivo fundamental para a participação num movimento é o sentimento de identificação com o grupo que ele afirma representar ou com o próprio movimento. Alguns movimentos nascem de uma identidade coletiva preexistente, tal como o movimento dos direitos civis nos Estados Unidos surgiu naturalmente a partir da população afro-americana ou o movimento pelos direitos de gays e lésbicas visa representar sua comunidade”. (*ibid*, p. 140).

Assim como vários outros movimentos estudados, a identidade compartilhada é fundamental para os membros dos grupos que foram estudados aqui. A identidade evangélica, em particular, é fundamental para os agentes envolvidos nas ações coletivas estudadas. Por isso, é imprescindível que as lutas e agendas empreendidas por esses atores façam referências à sua fé, inclusive para que o recrutamento alcance as pessoas. Como já foi apresentado, a identidade preexiste ao próprio movimento. A Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito é um movimento político do qual participam pessoas evangélicas e a maior parte das pessoas que fazem parte de igrejas progressistas, como a Igreja Batista do Caminho, já eram evangélicas

antes de chegarem lá. Deste modo, uma consequência da participação em grupos como os estudados nesta tese é a da conciliação de identidades religiosas com o ativismo político.

Nessa nova forma de conciliação os sentimentos de pertença são fortalecidos, o que abre espaço para novas formas de pensar a si mesmo, o mundo e a fé. Sidney Tarrow (2009) afirma que muitos movimentos sociais desafiam “códigos culturais através de novas práticas religiosas e pessoais” (TARROW, 2009, p. 22). Entendemos que os coletivos estudados incentivam seus membros nesse sentido. Suas visões sobre a vida de Jesus e o Reino de Deus os leva a questionar a sociedade mais ampla que possui estruturas reputadas incompatíveis com os valores cristãos. Não por conta de divergências no plano da moral individual, mas principalmente por questões estruturais como pobreza, injustiça social e desigualdade. Ao incentivar ações que visam mitigar os efeitos destas mazelas sociais, os coletivos se empenham em desafiar e criticar a ordem vigente. No entanto, nesses mesmos coletivos, a própria ordem cultural da religião de que fazem parte é questionada a todo o momento.

Já foi falado que os coletivos progressistas evangélicos e movimentos políticos que se organizam tendo por base a religião evangélica, possuem como seus principais interlocutores agentes religiosos evangélicos que tais coletivos e movimentos entendem desvirtuar os propósitos de Jesus. Certas ideias, modos de ler a Bíblia, comportamentos religiosos conservadores, falas de lideranças, eventos evangélicos são problematizados e questionados. Nesse processo, práticas pessoais são revisadas e reorganizadas de forma muito profunda pelas pessoas que compõem ditos coletivos. Uma das mudanças mais visíveis é que, em muitos casos, os indivíduos saem das suas igrejas de origem, seja para procurar uma outra igreja com ideias mais próximas às suas, ou para coletivos menores de evangélicos que compartilham frustrações semelhantes com relação ao segmento evangélico. Ao aprofundar compromissos religiosos com um tipo de teologia voltada para a responsabilidade social e política, e compromissos políticos mais próximos da esquerda, as tensões com os segmentos conservadores, agora muitas vezes adjetivados como fundamentalistas, também se aprofundam. O aumento das contradições conduz o indivíduo que pertence a esses coletivos a reconstruir seus comportamentos e a própria identidade a partir de chaves interpretativas da vida e da fé diferente daquela que possuíam anteriormente.

Ao estudar casos empíricos e discussões teóricas sobre movimentos sociais, evidenciaram-se suas semelhanças com os coletivos religiosos, tanto igrejas quanto outros grupos reunidos em prol de identidades religiosas. Em suas tarefas, modos de organização,

dilemas envolvendo mobilização e recrutamento, movimentos sociais e grupos religiosos compartilham características que nos permitiram analisar os coletivos aqui estudados a partir de elementos teóricos de áreas da sociologia que não estudam especificamente a religião. Conforme foi demonstrado, muitas das interpretações feitas por sociólogos que estudam movimentos sociais são úteis para interpretação de fenômenos religiosos. Por isso, a aproximação desses temas pode gerar frutos para aprimorar a análise dos fenômenos estudados.

Conclusão

O fio condutor do presente trabalho foi a análise das atuações sociais e políticas de grupos protestantes na sociedade brasileira. Selecionamos como objeto de estudo coletivos e lideranças evangélicas que baseiam seu ativismo político em uma ética religiosa e política marcada pela noção de responsabilidade social da igreja, como a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito e o pastor Henrique Vieira da Igreja Batista do Caminho. Percebemos que existe um esforço claro da parte desses atores em se apresentarem como um contraponto ao que chamam de evangélicos conservadores e fundamentalistas, considerados como o setor hegemônico desta religião. Em um jogo de disputas por significados e sentidos em torno do que é ser evangélico e qual é a missão da igreja, setores evangélicos minoritários e comprometidos com teologias e leituras situadas mais à esquerda do espectro político encontram como seus interlocutores principais os adversários no interior de sua própria religião. Desses embates,

verifica-se uma busca por legitimação perante o segmento evangélico que é feita a partir da desqualificação do *status* religioso dos adversários, que não estariam entendendo qual o real propósito de ser seguidor de Jesus, e da qualificação do seu próprio *status* religioso a partir da referência à ortodoxia evangélica: utilização da Bíblia, da identidade evangélica, oração, pregações e, em alguns casos, músicas evangélicas. Essa busca por legitimação serve para que os grupos evangélicos aqui estudados produzam discursos e ações que visam, a partir de princípios religiosos, fortalecer uma agenda, voltada para a promoção de direitos humanos e sociais e a ampliação da cidadania, que mobilize o público evangélico.

Além dos esforços de se legitimar dentro do seu segmento religioso, os grupos estudados realizam empreitadas que buscam firmar posições perante a sociedade civil, principalmente entre os movimentos sociais. Ao se articular em torno de pautas que visam denunciar, por exemplo, a violência urbana, a pobreza, a injustiça social, as desigualdades sociais, o machismo, o racismo e, no caso dos evangélicos progressistas, pautas em prol dos direitos LGBT e reprodutivos, os coletivos analisados se aproximam de movimentos sociais e passam a ser vistos como aliados importantes na luta por direitos. Desta maneira, muitos líderes e pastores entrevistados compõem movimentos sociais de diversas matizes e deles participam de forma ativa na esperança de oferecer uma aproximação com setores conservadores da sociedade – os evangélicos – que geralmente não são abertos para a assimilação de determinadas pautas e agendas. Para movimentos sociais, partidos de esquerda, e mesmo grupos acadêmicos, os coletivos evangélicos como a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito e as lideranças religiosas progressistas representam a possibilidade de construir pontes e interlocução por sua capacidade de traduzir a retórica dos direitos, da democracia e da cidadania para uma linguagem religiosa que faça sentido para os segmentos evangélicos da população.

Verifica-se, no entanto, que os grupos abordados neste trabalho parecem não estar atingindo as massas evangélicas da forma como se pretendia. Sua capilaridade se dá muito mais entre evangélicos que já possuem uma forma de pensar a fé e o papel da igreja próxima à que esposam esses coletivos e líderes e muito menos nas camadas mais conservadoras da religião evangélica. Isso se dá por conta dos seus rivais evangélicos terem sido, aparentemente, bem-sucedidos em desqualificá-los como evangélicos verdadeiros. Se os líderes e grupos que compõe o nosso caso empírico se entendem como “evangélicos progressistas” ou “evangélicos de esquerda”, é o adjetivo progressista e de esquerda que importa mais para os setores conservadores. Desta forma, os grupos aqui analisados passam a ser vistos, por conta de seus

posicionamentos sociais e políticos, como ativistas e militantes disfarçados de religiosos que utilizam a fé de forma instrumental para alcançar seus projetos políticos e ideológicos. Na concepção conservadora a atuação social de coletivos evangélicos mais próximos às agendas da esquerda seria ilegítima pois subverteria os reais propósitos da fé e dos planos de Deus ao colocar aspectos mundanos na frente de assuntos vinculados à eternidade e à salvação da alma. Essa dificuldade de construir interlocuções reais e concretas com as massas evangélicas é histórica nos grupos progressistas, de forma que por mais que os grupos aqui analisados sejam recentes e não se possa esperar deles a construção de uma base sólida entre as camadas populares em tão pouco tempo, é possível entender que sua atuação vai se dar à margem do segmento evangélico majoritário, sendo, em seu âmbito, um movimento minoritário.

No que tange às relações entre religião e sociedade na atual conjuntura social, é possível perceber que o nosso estudo se deu em um contexto diferente de análises anteriores sobre a presença evangélica no país. A sociedade brasileira hoje é marcada pela presença ampla de movimentos sociais que abordam diversos temas e servem como fonte de identidade coletiva para muitos grupos e pessoas. Deste modo, a retórica de movimentos sociais perpassa a sociedade civil e suas pautas passam a ser alvo de debate e reflexão mesmo entre indivíduos que não estão diretamente ligados a eles. Em escolas, igrejas, ambientes familiares e outras instituições sociais, verifica-se reações positivas e negativas à emergência dos discursos proferidos por coletivos distintos que disputam espaço na esfera pública. Como reação a movimentos sociais progressistas, como o movimento LGBT, o feminismo, o movimento negro, entre outros, forças conservadoras e reacionárias da sociedade também passaram a participar mais ativa e intensamente na esfera pública a partir da década de 2010 e, especialmente, depois das manifestações de junho de 2013.

No nosso entendimento, os grupos religiosos estudados neste trabalho estão em diálogo constante com uma esfera pública e social que foi se modificando ao longo do período de redemocratização. Progressistas evangélicos e grupos evangélicos que se colocam mais à esquerda do espectro político se relacionam com uma esfera pública efervescente e, por isso, se esforçam para apresentar suas posições a respeito de aspectos conjunturais da vida social e política a todo momento. Suas posições buscam conciliar posicionamentos sociais progressistas e de esquerda com visões religiosas da vida que devem, conforme desejam, influenciar tanto a esfera privada quanto a pública. A sociedade brasileira não é homogênea, mas diversificada e plural. Deste modo, ao se estudar religiões, sejam elas quais forem, em suas relações com a

sociedade, é importante destacar que não se pode falar de sociedade no singular, como se ela fosse estática, estável e com discursos monolíticos. É necessário, portanto, demonstrar como os grupos religiosos se posicionam diante desta pluralidade, ora em busca de aproximações ora em busca de distanciamentos.

Os grupos analisados reagem ao que interpretam como o avanço do conservadorismo e do fundamentalismo na sociedade brasileira e, em especial, entre os evangélicos. Diante do que entendem ser um recrudescimento de pautas morais baseado em pânicos morais, discursos de ódio contra grupos minoritários, ataque a direitos dos trabalhadores, perseguição contra homossexuais, os evangélicos aqui estudados tentam desenvolver estratégias para frear o avanço de setores da sociedade que reforçam tais pautas. Neste processo, passam a se aliar a movimentos sociais, discursos acadêmicos produzidos pelas ciências sociais e até partidos de esquerda, entendendo que na guerra cultural que está em andamento é necessário fazer alianças que sejam representativas de esforços contrários ao fundamentalismo. Se para Conrado (2006) os anos 2000 foram marcados por uma tentativa de rearticulação da militância evangélica em torno da Missão Integral, que empreendia campanhas vinculadas com ação social e com o desenvolvimento de uma “cultura cívica” e vinha em um crescente no país desde a redemocratização, a década de 2010 parece apresentar um cenário bastante diferente. Hoje, a militância evangélica associada à teologia da Missão Integral e à Teologia da Libertação tem buscado articular seu ativismo político em torno da reação a grupos conservadores e fundamentalistas que têm ganhado espaço na esfera pública brasileira partindo do entendimento de que, longe do desenvolvimento de uma cultura cívica, vivemos um período de ameaça aos valores democráticos e republicanos que balizaram a Constituição de 1988.

Se não se pode pensar a relação da religião com a sociedade como se a sociedade fosse uma coisa fixa e homogênea, também não se pode ter a mesma impressão a respeito das próprias religiões. Um achado da tese é que ao se pensar em evangélicos no Brasil é necessário perceber uma maior pluralidade nas formas discursiva e de atuação. Não só os evangélicos são diferentes em seus posicionamentos e discursos políticos e teológicos conforme mostramos, como em suas estratégias de inserção na vida pública variam bastante. Ao contrário de grupos pentecostais que alcançaram espaços de representação formal no poder legislativo e executivo, os grupos estudados nesta tese não almejam a política institucional e a disputa por cargos de poder. Sua forma de atuar se dá muito mais no desenvolvimento de valores, princípios e concepções teológicas e políticas capazes de influenciar o engajamento cristão na sociedade. Espera-se que

suas ações de alguma forma desenvolva uma consciência cristã e social engajada com a transformação do mundo e das estruturas da sociedade.

A semelhança entre as formas de atuação dos grupos estudados aqui e os movimentos sociais, nos permite recorrer à teoria sociológica a respeito da construção de ações coletivas para nos ajudar a compreender o problema. Verifica-se que muitas tarefas, dilemas e desafios enfrentados por movimentos sociais, estão presentes nas articulações coletivas de movimentos religiosos. Além de, no caso estudado nesta tese, se esforçar por mobilizar ações coletivas contra situações consideradas injustas: desmonte do Estado de Direito, violência urbana, pobreza, desigualdade social, concentração de renda, os grupos religiosos analisados também desenvolvem as identidades coletivas das pessoas que deles participam. Isso é feito através da conciliação da identidade religiosa e secular, de forma a radicalizar os compromissos tanto com a fé evangélica quanto com as pautas e agendas situadas mais próximas do espectro político da esquerda. Se em movimentos sociais, partidos políticos e no meio acadêmico, essas pessoas são questionadas por ser evangélicas e, no meio evangélico são questionadas por ser de esquerda, nos coletivos progressistas evangélicos dos quais fazem parte é perfeitamente possível conciliar as diversas vertentes de sua identidade.

Além de serem coletivos religiosos engajados socialmente, os grupos aqui estudados passam a ser a fonte de coesão social por exercer uma função terapêutica. Ao ter uma de suas identidades negada e questionada a todo momento – seja a secular em ambientes religiosos seja a religiosa em ambientes seculares – a pessoa teve, em muitos casos, que viver uma espécie de vida dupla: em espaços eclesiais precisa renunciar suas posições políticas e em espaços de ativismo político silenciar sua pertença religiosa. Em alguns casos analisados, quando o indivíduo era homossexual ele precisava deixar sua sexualidade de lado para poder ser plenamente evangélico. Vale lembrar que a maior parte das pessoas que fazem parte dos grupos coletivos aqui estudados já havia tido experiência religiosa evangélica participando de igrejas, na maior parte das vezes, desde a adolescência, e mesmo antes. Por isso, na maioria dos casos, os espaços evangélicos progressistas não promovem o primeiro contato da pessoa com a fé, mas sim fornecem o primeiro espaço em que as pessoas conseguem assumir plenamente suas identidades. Esse processo é experimentado como fruto de paz, alegria e liberdade pelos sujeitos entrevistados, de forma que foi possível enxergar claramente a dimensão de cura existente em contextos progressistas.

Essa nova construção e socialização do eu, passa por um processo pedagógico, e mais do que isso, psicagógico, de formação da alma na qual se cria um sujeito evangélico que é compelido a viver uma vida na “liberdade do amor”. Ao aprender a ler a bíblia através de novas chaves hermenêuticas e a interpretar a religião com novos aportes teológicos, o indivíduo que faz parte dos coletivos progressistas passa a ver o papel e a missão do cristão de forma diferente daquela que aprendeu ao longo de sua trajetória em igrejas conservadoras. É ensinado que Jesus é símbolo do amor e da defesa da vida, de modo que ela deve ser vivida com o máximo de liberdade. O indivíduo é ensinado a desenvolver “suas potencialidades” e a não deixar que a religião o prive de viver o que quer viver. No entanto, por conta do imperativo do amor, essa liberdade, conforme é ensinado, não deve servir para agredir e fazer mal a outras pessoas, uma vez que o cuidado com o outro também é um dos elementos dessa ética.

Por mais que os grupos analisados neste trabalho sejam minoritários e de pouca expressão no segmento evangélico majoritário, sua análise permite discutir temas centrais para a sociologia da religião como: relações entre religião e esfera pública, construção de identidades e como ideias religiosas são traduzidas em ações concretas. Também, é possível verificar que os movimentos religiosos são muito heterogêneos, uma vez que na modernidade tardia os indivíduos são constituídos por identidades variadas, de modo que sua pertença a uma religião não esgota o que o indivíduo é. Além de serem religiosos, os indivíduos possuem identidades de gênero, de raça, política, sendo possível uma miríade de construções identitárias que desafiam os olhares que buscam pureza e coerência na construção do eu.

Bibliografia

ALMEIDA, Ronaldo. *A igreja universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

ARANA, Pedro. *A missão integral no entrelaçamento de graça, mundo e igreja*. In: PADILLHA, René; COUTO, Péricles. *Igreja: agente de transformação*. Curitiba: Missão Aliança, 2011.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia de Letras, 2009.

BANDINI, C. *Costurando certo por linhas tortas: práticas femininas em igrejas pentecostais*. Salvador: Pontocom, 2014.

BARRETO JR, Raimundo. *O Movimento Ecumênico e o Surgimento da Responsabilidade Social no Protestantismo Brasileiro*. Juiz de Fora Numen: Revista de estudos e Pesquisa da Religião, v. 13, n. 1 e 2, 2010.

BECKER, Howard. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BIRMAN, P. *Mediação feminina e identidades pentecostais*. Cadernos Pagu, n.6-7, p.201-226, 1996.

BRITO, Souza André. *“Cristianismo ateu”: O movimento ecumênico nas malhas da repressão militar do Brasil, 1964-1985*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2014.

BOFF, Clodovis. *Comunidade Eclesial, Comunidade Política: Ensaio de Eclesiologia Política*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1978.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Teologia da Libertação no Debate Atual*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 1985.

BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis (Rj): Editora Vozes 2012.

BURDICK, Jonh. *Procurando Deus no Brasil: A Igreja católica progressista no Brasil na arena das religiões urbanas brasileiras*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

BURITY, Joanildo. *Minoritização, Glocalização e Política: Para uma pequena teoria da translocalização religiosa*. Cadernos de Estudos Sociais, Volume 30, número 2, julho/dezembro, 2015.

BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores. *A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos*. DADOS-Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 57, n. 3, 2014.

CAMARGO, Candido Procopio. *Igreja e Desenvolvimento*. São Paulo: CEBRAP, 1971.

_____ (Org.). *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMPOS, Leonildo. *Evangélicos, pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva*. Revista USP, n.61, p.146-163, 2004.

_____. *As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro*. Revista USP, n.67, p.100-115, 2005. 242

CAMURÇA, Marcelo. *O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades*. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Religiões em Movimento: O Censo de 2010*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2013

CANDIOTTO, Cesar. “A prática da direção da consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica cristã”. In: Cesar Candiotto e Pedro de Souza (Org.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CARDOSO JR, Hélio; OLIVA, Alfredo. “Parresia, prática de si e moral de código: mais um elo do problema do sentido histórico em Foucault”. In: Cesar Candiotto e Pedro de Souza (Org.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

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

CAVALCANTE, Ronaldo. *A Cidade e o Gueto: Introdução a uma teologia pública protestante e o desafio do neofundamentalismo evangélico no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

CHALOUB, Jorge Gomes de Souza; Perlatto, Fernando. *Intelectuais da Nova Direita no Brasil: ideias, retórica e prática política*. Insight Inteligência nº 72, jan-mar 2016.

CALHOUN, C., JUERGENSMEYER, M., VAN ANTWERPEN, J. (Ed.) *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, 2011.

CONRADO, Flávio. *Religião e cultura cívica: um estudo sobre modalidades, oposições e complementariedades presentes nas ações sociais evangélicas no Brasil*. Tese de doutorado UFRJ (Antropologia cultural), 2006.

COSTA, Orlando. *Proclamar Libertação: uma teologia de evangelização contextual*. São Paulo: Garimpo, 2014.

CUNHA, Magali. *A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

_____. *Religiosidade midiática em tempos de cultura "gospel"*. Koinonia, v.4, 2009.

D'EPINAY, Christian Lalive. *O Refúgio das Massas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

DIAS, Zwinglio Mota. *A reinvenção do protestantismo reformado do Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

DULLO, Eduardo. *A Produção de subjetividades democráticas e a formação do secular no Brasil a partir da Pedagogia de Paulo Freire*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2013.

EMERSON, Michael; SMITH, Christian. *Divided by Faith: Evangelical Religion and the problem of race in America*. New York: Oxford University Press, 2000.

ESCOBAR, Samuel. *A natureza comunitária da igreja*. In: PADILLHA, René; COUTO, Péricles. *Igreja: agente de transformação*. Curitiba: Missão Aliança, 2011.

FIGUEIREDO, Carolina Dantas. *O espírito empreendedor na Igreja Universal do Reino de Deus: as representações sociais sobre empreendedorismo*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) PPGS, UFPE. CFCH, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008

FRESTON, Paul. *As Igrejas Protestantes nas Eleições Gerais Brasileiras*. *Religião e Sociedade*.17/ 1-2: 160-188, 1996.

_____. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese de Doutorado: IFCH/Unicamp, 1993.

FONSECA, A. B. *Além da evangelização: interpretações a respeito da presença das igrejas evangélicas na mídia brasileira*. *Comunicação & Política*, v.4, n.3, p.81-116, 1997.

GONDIN, Ricardo. *A Teologia da Missão Integral: Aproximações e impedimentos entre evangélicos e evangelicais*. São Bernardo do Campo: Dissertação de mestrado Universidade Metodista – Programa de Pós-Graduação Ciência da Religião, 2009.

GIUMBELLI, E. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar, 2002.

_____. *Cultura pública: evangélicos y su presencia en la sociedad brasileña*. *Sociedad y Religión*, v.23, n.40, p.13-43, 2013.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

GUTIÉRREZ, Gustavo; MÜLLER, Gerhard. *Ao Lado dos pobres*. São Paulo: Paulinas, 2011

- HABERMAS, Jurgen. *Entre Naturalismo e Religião*. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 2007.
- _____. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo: Unesp, 2014.
- HILL, Christopher. *A Bíblia Inglesa e as revoluções do século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- HUFF JUNIOR, Arnaldo Érico. *Richard Shaull pelo ecumenismo brasileiro: um estudo acerca da produção de memória religiosa*. ANPUH, Ano II, n. 4, Mai. 2009.
- HUFF JUNIOR, Arnaldo Érico. *Teologia e Revolução: a radicalização teológico-política de Richard Shaull*. Estudos de Religião, v. 26, n. 43, 2012.
- JARDILINO, José Rubens Lima. *Educação e protestantismo brasileiro: reflexões e hipóteses*. in Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. Beatriz, Luís Mauro Sá Martino, São Paulo: Paulus, 2004.
- JASPER, James. *Protesto: Uma introdução aos movimentos sociais*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2016.
- LÖWY, Michael. *A Guerra dos deuses: Religião e política na América Latina*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2000.
- LUNA, Naara. As novas tecnologias reprodutivas e o estatuto do embrião. Revista Gênero, Niterói, v.3, nº1, p.83-100, 2002.
- MACHADO, Maria das Dores. *Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010*. Revista Brasileira de Ciência Política, v.7, janeiro-abril, p.25-54, 2012.
- _____. Os Votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006.
- _____. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. Revista de Estudos Feministas, v.13, n.2, p.387-396, 2005.
- _____. SOS Mulher – a identidade feminina na mídia pentecostal. Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, v.1, n.1, p.167-188, 1999.
- MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- MARIANO, Ricardo. *Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: secularização e pluralismo em debate*. Civitas, Porto Alegre, v. 16, n. 4, p. 710-728, out-dez. 2016.
- _____. *O Futuro não será protestante*. Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 1, n 1, p 89-114, set, 1999.
- _____. *Os Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo Brasileiro*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- MARIANO, Ricardo. *Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço*. Perspectiva teológica, Belo Horizonte, Ano 43, Número 119, p. 11-36, jan/abr 2011.
- MARIZ, Cecília. “A teologia da Batalha espiritual: uma revisão da bibliografia. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, 47 (1): 33-48.

MARIZ, Cecília; GRACINO JR, Paulo. *As igrejas pentecostais no Censo de 2010*. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Religiões em Movimento: O Censo de 2010*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2013

MARTIN, David., *Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America*, Oxford: Blackwell, 1990.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O Celeste Porvir: A Inserção do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade, 2008.

_____. *Protestantismo brasileiro: uma breve interpretação histórica*. in *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. Beatriz, Luís Mauro Sá Martino, São Paulo: Paulus, 2004.

MONTERO, Paula. *Jurgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade*. *Novos Estudos*, 84, Julho, 2009a.

_____. *Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil*. *Novos Estudos*, 74, Março, 2006.

_____. *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Editora Terceiro Nome; Campinas, Editora da Unicamp, 2015.

_____. *Secularização e o espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil*. *Etnográfica* 13 (1), maio de 2009b.

MOTA, Zwinglio. *A Reinvenção do protestantismo reformado no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017

NATIVIDADE, M. Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.21, n.61, p.115-132, 2006.

_____. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, v.2, p.121-161, 2009.

PETRIN, João Carlos. *CEBs: Um novo sujeito popular*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984

PIERUCCI, A. F.; MARIANO, R. Sociologia da religião, uma sociologia da mudança. In: MARTINS, C. B. e MARTINS, H. H. T. D. S. (Ed.). *Sociologia*. São Paulo: ANPOCS, 2010. p.279-301.

PADILLA, René. *Missão Integral: O reino de Deus e a igreja*. Viçosa (MG): Editora Ultimato, 2014.

_____. *O que é missão Integral?* Viçosa, MG: Ultimato, 2009.

PADILLHA, René; COUTO, Péricles. *Igreja: agente de transformação*. Curitiba: Missão Aliança, 2011.

PETRIN, João Carlos. *CEBs: Um Novo Sujeito Popular*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

PINHEIRO, Jorge. *Deus é Brasileiro: As brasilidades e o reino de Deus*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

ROLIM, Francisco Catarxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religioso*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 1985.

ROSAS, Nina. *As obras Sociais da Igreja Universal*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2014

_____. *Cultura evangélica e “dominação” do Brasil: música, mídia e gênero no caso do Diante do Trono*. Belo Horizonte: Tese de doutorado em sociologia, Fafich/ UFMG, 2015.

ROSSI, Luiz Alenxandre. *Espiritualidade Bíblica e Transformação Social*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

SANCHES, Regina. *Teologia da Missão Integral: História e Método da Teologia Evangélica Latino Americana*. Editora Reflexão, 2009.

_____. *Uma nova maneira de fazer teologia: análise dos aspectos históricos e formais da teologia latino-americana com auxílio de Orlando Costa*. Dissertação de mestrado, Belo Horizonte, 2008, FAJE.

SCHELIGA, Eva Lenita. *Educando sentidos, orientando uma práxis: etnografia das práticas assistenciais de evangélicos brasileiros*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, tese de doutorado, 2010.

SOBRINO, Jon. *Onde está Deus? Terremoto, terrorismo, barbárie e utopia*. São Leopoldo: Sinodal, 2007

SOFIATI, Flávio. *Juventude Católica: O novo discurso da teologia da libertação*. São Carlos: EduFSCar, 2012

SOUZA, Beatriz Muniz. *A Experiência da Salvação: Pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

SOUZA, Jessé., “A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro”, in J. SOUZA (org.), *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*, Brasília: Editora UnB, 1999, pp. 17-54.

STOLL, David., *Is Latin America turning protestant?: the politics of evangelical growth*, Berkeley: University of California Press, 1990.

SEWELL, William H. *Lógicas da história: teoria social e transformação social*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SNOW, David & BENFORD, Robert. “Framing Processes and Social Movements: an overview and assessment”. *Annu. Rev. Sociol.* 2000. 26. p. 611-639.

_____. *Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization*. *Internal Social Movement Research* 1, 1988. p. 197-217.

SWARTZ, David. *Moral Minority: the evangelical left in na Age of Conservatism*. University of Pennsylvania Press, 2012.

SWIDLER, Ann. *Culture in Action: Symbols and Strategies*. *American Sociological Review*, 51, p. 273-286.

TARROW, Sidney. *O poder em movimento: movimentos sociais e confronto político*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

TRABUCO, Zózimo. *À direita de Deus, à esquerda do povo*: Protestantismo, esquerda e minorias em tempos de ditadura e democracia. Tese de doutorado UFRJ (História Social), 2015.

VELASCO e CRUZ, Sebastião; KAYSEL, André; CODAS, Gustavo (orgs.). *Direita, volver!* O retorno da direita e o ciclo político brasileiro. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2015.

VELASQUES FILHO, Prócoro & MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

VIEIRA, Henrique. “Fundamentalismo e extremismo não esgotam experiência do sagrado nas religiões. In: O ódio como política: a reinvenção da direita no Brasil. São Paulo: Boitempo, 2018.

Anexo I

Roteiro de entrevista semi-estruturada a ser aplicada lideranças e membros dos grupos analisados.

Perfil sócio-demográfico

Ocupação, formação, estado civil, idade do entrevistado(a)

Composição do grupo

- Quais são os objetivos principais do grupo do qual você participa?
- Por que você resolveu fazer parte dele (ou cria-lo)?
- Quantas pessoas participam?
- Quem são essas pessoas? Existe um perfil social específico?
- Qual a identidade religiosa das pessoas que participam do grupo?
- O que você acha que as pessoas buscam ao fazer parte do grupo?

Identidade religiosa

- Você pertence a que tipo de filiação religiosa?
- A quanto tempo?
- De qual igreja você faz parte? Com que frequência você vai a ela?

Caso não esteja na igreja

- Por que você saiu da igreja?
- Como foi esse processo?

Impressões teológicas:

- Em sua visão, qual é o papel e a função do cristão?
- Qual a principal tarefa da igreja na sua opinião?
- Você acredita que essa visão existe dentro da igreja da qual você faz parte?
- Você conhece alguma igreja ou grupo evangélico que pensa de forma parecida com a sua?
- Qual é a visão hegemônica dentro do movimento evangélico?
- Você conhece algum grupo que possui esse tipo de visão?
- Você acha que a igreja deve empreender esforços para converter pessoas?
- O que significa pregar o evangelho?
- É comum escutarmos em cultos evangélicos que “Jesus morreu por nossos pecados e ressuscitou e agora oferece o perdão dos pecados”. O que você entende por isso?
- O cristão deve denunciar pecados? O que você entende por isso?
- O que você entende por santificação?
- O que você entende por Reino de Deus?
- Qual é o papel das devoções pessoais na vida do cristão? Leitura e meditação pessoal da bíblia, oração individual, desenvolvimento moral?
- Você possui alguma identidade teológica definida: calvinismo, luteranismo, teologia da libertação, teologia da Missão Integral, Liberalismo, evangelicalismo?
- Se alguma pessoa pedir recomendação de leituras de pastores, líderes evangélicos ou teólogos, quais nomes/livros você indicaria?

Atividades

- Quais são as principais atividades realizadas pela sua igreja/grupo?
- Descreva cada uma delas?
- Quantas pessoas participam de cada uma delas?
- Com que frequência elas são realizadas?
- Em quais espaços elas são realizadas?

- Existe algum tipo de remuneração para as pessoas que fazem parte dela?
- Existe apoio profissional para ajudar a organizar a atividade?
- Como conseguem o dinheiro para realizar?
- Por que vocês realizam isso?
- Como essa atividade é vista pela comunidade? Tem apoio da maioria ou possui resistências? Quais?
- Como essas atividades são vistas por cristãos evangélicos de outras comunidades? Existe apoio ou resistência?
- Qual a importância da conversão das pessoas às quais o trabalho são direcionados?
- Existe ações propriamente religiosas nas atividades: orações, leitura da Bíblia, cultos, músicas evangélicas, etc?
- Quais são os principais desafios enfrentados por vocês nessas atividades?
- A assistência social é considerada pela constituição um dever do Estado e um direito do cidadão. Onde entra as igrejas nesta relação? Você pode citar alguns exemplos?
- Quais foram as metas e o plano de trabalho traçado para os anos que se seguirão? Qual será o foco, a ênfase?
- Quem toma as decisões no grupo e através de quais meios?
- Qual a importância da internet para o trabalho por vocês desempenhando?
- Você conhece alguma instituição não cristã que realiza atividades semelhantes?
- Você faz parte de alguma instituição não cristã: grupo de pesquisa, ongs ou instituições de assistência social, movimento social?
- Se sim. Como você enxerga a sua participação nessa instituição? Conflituosa? Harmoniosa?
- Qual a relação do grupo do qual você faz parte com outras instituições da sociedade civil: universidades, movimentos sociais, ongs, instituições de pesquisa, editoras, etc, partidos políticos, sindicatos?
- Esse grupo já foi alvo de ataques virtuais ou não de alguma natureza por evangélicos que pensam diferente ou outros grupos da sociedade civil? Como foi?

Para não líderes e pessoas que não são membros de nenhum grupo –

- Hoje você faz parte de alguma igreja?
- Existe algum grupo evangélico que você acredita possuir visões sobre a fé e missão da igreja de forma semelhante a sua?
- Na sua igreja você protagonizou situações de desentendimentos por conta de suas visões políticas ou teológicas? Como foi?

Em caso de negativo

Por que? Quais foram os principais motivos que te levaram a sair da igreja?

Desde que você passou não frequentar uma igreja, você tem procurado outras igrejas?

Você tem procurado grupos evangélicos ou lideranças que possuem discursos com os quais você concorda? Quais são eles?

- O mundo

- Como é ser cristão na sociedade dos dias de hoje?
- O que é “o mundo”?
- Como os cristãos devem se relacionar com “o mundo”?
- Que coisas um cristão deveria fazer para fazer diferença no mundo?
- Em quais aspectos o cristão deveria estar separado do “mundo”?
- O que significa dizer que o cristão deve ser “sal da terra e luz do mundo”?
- Você acha que o secularismo/laicidade é uma ameaça para a religião evangélica?
- Os cristãos devem atuar na vida pública?
- Como deve ser a interação de pessoas religiosas com a esfera pública?
- Alguns cristãos afirmam que Jesus Cristo é a resposta para a sociedade e para os problemas do mundo atual. Você concorda? Se sim, o que exatamente isso significa?
- Os cristãos possuem soluções para os problemas sociais atuais? Quais são na sua visão os problemas da nossa sociedade? Pode dar exemplo de como o cristãos oferecem soluções?
- Trabalhar para a transformação social deve ser uma atividade da igreja? Por que sim ou não? Através de quais processos: - Reforma política ou legislativa, Conversão individual e Influência pessoal de bons exemplos morais para amigos, colegas de trabalhos, conhecidos?
- Você se sente confortável se definindo como cristão e apresentando suas visões cristãos em discussões públicas? Por que sim ou não? Em quais áreas da sua vida? – trabalho, amigos, faculdade?
- Existe na sua opinião uma divisão entre “progressistas” e “conservadores” no meio protestante? O que diferencia um grupo do outro?
- Como você se identifica e por quê?
- Alguns autores irão dizer que vivemos em uma sociedade de pluralismo religioso e moral. Você acha isso positivo ou negativo? Por que?
- Qual relação seu grupo estabelece com não evangélicos?

Gênero

- Qual a sua opinião a respeito do lugar do homem e da mulher na família? (atividade doméstica? Autoridade? Criação dos filhos? Sustento da casa?)
- Qual é sua opinião a respeito das situação das mulheres na sociedade brasileira? (desigualdade de oportunidade)?
- Qual é a sua opinião a respeito da situação das mulheres na igreja? – Elas podem ser oficiais? Quais cargos? O que significa ser elas auxiliadoras e o homem “cabeça”?
- O grupo do qual você faz gasta tempo e esforço para produzir uma reflexão sobre questões de gênero? Por que?
- O grupo do qual você faz parte busca produzir alguma mudança na forma como a mulher e o homem são vistos na sociedade? Quais mudanças? O que é ensinado? Qual é a ênfase e por quê?
- O que você pensa do feminismo? É possível cristãos aderirem a ideias feministas e se manterem cristãos?
- Qual a sua opinião sobre a legalização do aborto?
- Existe alguma relação do grupo do qual você faz parte com outros grupos que não cristãos que buscam refletir sobre o mesmo assunto? Por que vocês optam por não relacionar?
- Se algum cristão te pedir orientação sobre como ele deve pensar o tema do papel do homem e da mulher na sociedade você recomendaria alguma bibliografia? Texto? Palestra? Participação em cultos? Quais? (Se um cristão quiser se instruir sobre o tema, o que você recomendaria a ele?)

Sexualidade

- Qual deve ser a opinião do cristão diante da homossexualidade?
- Qual a sua opinião sobre o casamento de casais homoafetivos? Você considera isso um pecado?
- Como um cristão deve pensar esses assuntos?
- Como o cristão deve tratar um indivíduo homossexual?
- O grupo do qual você faz parte busca produzir alguma mudança na forma como a questão da homossexualidade é percebida na sociedade? Quais mudanças? O que é ensinado? Qual é a ênfase e por quê?
- O seu grupo gasta tempo e esforço procurando realizar uma reflexão sobre questões que digam respeito a temática da sexualidade?
- Seu grupo possui relação com instituições não cristãs que promovam, por exemplo, apoio a políticas públicas que vise direitos a grupos LGBTs?

- Você já viu em seu grupo algum tipo de ensinamento a respeito de pessoas transexuais, travestis ou transgênero? O que foi falado?
- Se algum cristão te pedir orientação sobre como ele deve pensar o tema do papel do homem e da mulher na sociedade você recomendaria alguma bibliografia? Texto? Palestra? Participação em cultos? Quais? (Se um cristão quiser se instruir sobre o tema, o que você recomendaria a ele?)

Política

- Qual deve ser a relação do cristão com a política? Se envolver? Fugir?
- Qual deve ser a visão cristã de Estado?
- Qual é a importância do cristão sem envolver em discussões públicas: impeachment, manifestações sociais, relações internacionais?
- O seu grupo produz discurso sobre essas questões? Com qual objetivo?
- Você usa as categorias “esquerda”, “direita” ou “centro” para se definir?
- O que você pensa dessas categorias?
- Um cristão pode ser de direita?
- Um cristão pode ser de esquerda?
- O cristianismo deveria influenciar a política? De que forma?
- O grupo do qual você faz parte busca produzir alguma mudança a respeito de como a política é entendida? Quais atividades são promovidas?
- O grupo do qual você faz parte se envolve de alguma maneira com grupos não cristãos associados a questões políticas? Quais?
- O seu grupo gasta tempo e esforço procurando refletir sobre a política?
- O que você entende por Estado Laico?
- Os cristãos devem buscar um Estado Laico?
- O que você entende por Reino de Deus?
- Que autores, livros, textos vocês utilizam para se instruir sobre o assunto?
- Se algum cristão te procurar buscando saber mais sobre política, você recomendaria algum livro, palestra ou texto? Quais? (outra forma de perguntar: se um cristão quiser se instruir sobre política o que você recomendaria a ele?)
- Quais narrativas Bíblicas você mais utiliza para pensar o envolvimento dos cristãos na política?

Problemas sociais

- O grupo do qual você faz parte reflete sobre desigualdades sociais? O que você entende por desigualdade social? Que tipo de ação ou reflexão vocês promovem sobre o tema?
- O grupo do qual você faz parte promove ações para promover justiça social? O que você considera por justiça social? Quais atividades? Por que?
- O grupo do qual você faz parte possui relação com algum movimento social?
- O grupo do qual você faz parte realiza ações de assistência social? Com o qual objetivo?
- O que você entende por “compaixão cristã”?
- O cristianismo possui uma resposta para a pobreza? O grupo do qual você faz parte busca refletir ou promove ações sobre o tema da pobreza?
- O que vocês pensam sobre ações afirmativas?
- Vocês já promoveram alguma atividade que buscasse refletir sobre preconceito racial? De Gênero?

- Você acredita que as ciências humanas podem contribuir com o cristianismo? De que forma?
- Qual o papel que a filosofia possui no seu grupo?
- Qual é o papel que a teologia possui no seu grupo?
- Quais são os principais teólogos que você e as pessoas do seu grupo mais se valem para produzir suas reflexões?

Relação com outros grupos – controversa conservador x progressista.

- Existem outros grupos cristãos dentro da sua tradição que possui pensamento diferente do seu grupo? Quais? Como vocês lidam com essas diferenças?
- O envolvimento com o grupo do qual você faz parte, te levou a pensar política, sexualidade, gênero de forma diferente?
- Você acha que o mesmo ocorreu para outras pessoas?
- Como você lida com o fato de muitos cristãos não se preocuparem com as questões que preocupa o seu grupo?
- O grupo do qual você faz parte se envolve com atividades de cunho proselitista? Quais?