

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE MUSEOLOGIA E ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

CLEONARDO GIL DE BARROS MAURICIO JUNIOR

**COMO OS EVANGÉLICOS DISCUTEM POLÍTICA ?**  
**A constituição do crente-cidadão entre os jovens universitários da igreja de Silas**  
**Malafaia**

Recife  
2019

CLEONARDO GIL DE BARROS MAURICIO JUNIOR

**COMO OS EVANGÉLICOS DISCUTEM POLÍTICA?**

**A constituição do crente-cidadão entre os jovens universitários da igreja de Silas  
Malafaia**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos

Recife  
2019

Catálogo na fonte  
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

M455c Mauricio Junior, Cleonardo Gil de Barros.  
Como os evangélicos discutem política? : a constituição do crente-cidadão  
entre os jovens universitários da igreja de Silas Malafaia / Cleonardo Gil de  
Barros Maurício Júnior. – 2019.

165 p. : il. ; 30 cm.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Roberta Bivar Carneiro Campos.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2019.

Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Religião e política. 3. Ética. 4. Pentecostalismo. 5.  
Pentecostais. I. Campos, Roberta Bivar Carneiro (Orientadora). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2020-171)

**CLEONARDO GIL DE BARROS MAURICIO JUNIOR**

**COMO OS EVANGÉLICOS DISCUTEM POLÍTICA? A constituição do crente-  
cidadão entre os jovens universitários da igreja de Silas Malafaia**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Aprovada em: 15/03/2019.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos (Orientadora)  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

---

Prof. Dr. Hugo Menezes Neto (Examinador Titular Interno)  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Renata de Castro Menezes (Examinadora Titular Externa)  
Museu Nacional - UFRJ

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Cecilia Loreto Mariz (Examinadora Titular Externa)  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

---

Prof. Dr. Carlos Eduardo Valente Dullo (Examinador Titular Externo)  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS

À minha mãe (*in memoriam*)

Que me deu as palavras, e a quem sempre dedicarei todas elas.

## AGRADECIMENTOS

À minha mãe, a quem dedico este trabalho. Nada do que foi feito existiria se você não tivesse deixado comigo a força para procurar as palavras a serem ditas. Eu só conseguia pensar em escrever saudade, mas precisei ir além disso. Espero, que onde estiver, mainha, você tenha gostado.

Ao meu pai, que diz tudo sem precisar falar nada. Este trabalho também é para você.

À minha orientadora, Roberta. Não seria possível escrever este trabalho, sobre este tema, sem ela. Operando a partir da ética do desconforto, Roberta sempre esteve pronta para chacoalhar minhas certezas e me levar além. Mas, o que me marcou mesmo foi sua mão estendida no momento de maior escuridão. Ali, consegui me reerguer e chegar até aqui. Nunca irei esquecer. Muito obrigado.

À Cecília Mariz, supervisora do meu período de trabalho de campo no Rio de Janeiro. Sempre atenta a me ouvir e sempre preocupada com o andamento de meu trabalho enquanto estive no Rio. Obrigado, Cecília.

A Simon Coleman, coordenador de meu período de doutorado sanduíche na Universidade de Toronto. Sua acolhida a um estudante solitário em terras desconhecidas me ajudou a aproveitar ao máximo aquele período. *Thank you so much*, Simon.

Ao amigo Pedro Germano, que fez uma leitura atenciosa de meu trabalho enquanto eu ia caminhando tropeçadamente em direção ao final. Seus incentivos também foram primordiais para que chegasse até aqui. Não se faz nada no mundo sem amigos.

À Cora, que só faltou me gritar na cara que eu iria conseguir. A admiração e a confiança dela, tão grandes em mim, fizeram com que eu realmente acreditasse que conseguiria. Obrigado, meu bem.

Ao Cnpq, pela concessão da bolsa que permitiu minha manutenção como estudante durante o período do meu doutorado. À Facepe, que me concedeu uma bolsa complementar durante o período de trabalho de campo no Rio de Janeiro, concedendo-me também uma bolsa de finalização de Doutorado. E à Capes, pela bolsa que me possibilitou realizar o período sanduíche na Universidade de Toronto.

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo principal compreender a forma como os crentes pentecostais constituem-se a si mesmos como sujeitos na relação com a política. Levando em consideração os embates públicos ocorridos na esfera pública brasileira em torno das questões relativas aos direitos sexuais e reprodutivos, e que colocaram em lados opostos igrejas pentecostais e movimentos sociais, afirmo que os fiéis ordinários dessas igrejas têm recebido de seus líderes a incumbência moral de se posicionarem politicamente em suas vidas cotidianas na defesa de temas caros aos seus sistemas de valores. “Crente também é cidadão” e, por isso, “tem de se posicionar” é o que recomenda aos seus liderados o pastor Silas Malafaia, um dos líderes pentecostais mais polêmicos no que diz respeito aos embates contra os movimentos sociais. Diante desse novo código moral no qual uma cidadania política é atrelada à constituição de um sujeito religioso, pretendo saber como se dá esse processo, que chamo de constituição do crente-cidadão, no dia a dia dos fiéis e em suas relações fora da igreja. Antes, no entanto, é necessário analisar o modo de atuação dos pentecostais na esfera pública brasileira, já que este é o cenário mais amplo no qual os crentes ordinários estão inseridos e com o qual dialogam a fim de se constituírem enquanto sujeitos. Chamo de *pentecostaharsh* esse modo de atuação, uma vez que, ao contrário de como o pentecostalismo vai a público em Gana, segundo Birgit Meyer, a partir de seu entrelaçamento com a cultura, e deste modo espalha-se suavemente pela esfera pública ganense, o pentecostalismo brasileiro apresenta um estilo baseado no peso do confronto, movendo-se na esfera pública a partir do estabelecimento de controvérsias. Para compreender esse modo de atuação pública do pentecostalismo fiz trabalho de campo em dois eventos promovidos pelo pastor Silas Malafaia, realizados em Brasília: a inauguração de uma filial de sua igreja no mesmo fim de semana dos protestos pelo impedimento da presidente Dilma Rousseff, em Março de 2016 e o *Ato Profético pelo Brasil*, que se deu logo após a votação que aprovou o prosseguimento do processo de *impeachment* na câmara dos deputados, onde líderes de várias denominações evangélicas reuniram-se, sob a liderança de Malafaia, para orar pela nação profetizando dias melhores. Para dar conta especificamente da constituição do crente-cidadão, realizei trabalho de campo com observação participante na sede nacional da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, localizada no bairro da Penha, na cidade do Rio de Janeiro, a igreja do pastor Silas Malafaia. Participei das reuniões de um grupo específico, o *Universe*, responsável por debater a vida cristã na universidade e munir os jovens de argumentos legítimos para discutirem e defenderem os pontos de vista da igreja em suas respectivas faculdades. Com isso, pretendo

mostrar como os jovens crentes da igreja de Malafaia dão conta dessa missão em suas vidas cotidianas, principalmente na faculdade, e definem a sua conduta ética em meios às tensões políticas que têm caracterizado a sociedade brasileira atualmente.

Palavras-chave: Pentecostalismo. Ética. Política. *Pentecostaharsh*. Crente-cidadão.

## ABSTRACT

This paper aims to understand how Pentecostal believers constitute themselves as subjects in relation to politics. Taking into account the public clashes that have occurred in the Brazilian public sphere on issues related to sexual and reproductive rights, and which have placed on opposite sides Pentecostal churches and social movements, I affirm that the ordinary faithful of these churches have received from their leaders the moral responsibility of to position themselves politically in their daily lives in the defense of core issues in their value systems. "Believer is also a citizen" and, therefore, "must stand" is what he recommends to his leaders Pastor Silas Malafaia, one of the most controversial Pentecostal leaders in regard to the clashes against social movements. Faced with this new moral code in which a political citizenship is linked to the constitution of a religious subject, I want to know how this process happens, which I call the constitution of the believer-citizen, in the daily life of the faithful and in their relationships outside the church. However, it is necessary to analyze before Pentecostals' mode of operation in the Brazilian public sphere, since this is the broader scenario in which ordinary believers are inserted and with which they dialogue in order to constitute themselves as subjects. I call pentecostaharsh this mode of operation, since, contrary to how Pentecostalism goes public in Ghana, according to Birgit Meyer, from its intertwining with culture, and in this way it spreads gently through the Ghana public sphere, the Brazilian pentecostalism presents a style based on the weight of the confrontation, moving in the public sphere through the establishment of controversies. To understand this mode of public performance of Pentecostalism I did field work in two events promoted by Pastor Silas Malafaia, held in Brasilia: the inauguration of a branch of his church in the same weekend of the protests for the impeachment of President Dilma Rousseff in March of 2016 and the Prophetic Act for Brazil, which took place shortly after the vote that approved the continuation of the process of impeachment in the Chamber of Deputies, where leaders of several evangelical denominations met under the leadership of Malafaia to pray for the nation prophesying better days. In order to account specifically for the constitution of the citizen believer, I conducted fieldwork with participant observation in the headquarter of the Assembly of God Victory in Christ, located in the district of Penha, in the city of Rio de Janeiro, the church of Pastor Silas Malafaia. I participated in the meetings of a specific group, the Universe, which is responsible for discussing Christian life at university and providing young people with legitimate arguments to discuss and defend the views of the church in their

universities. With this, I intend to show how the young believers of the Malafaia's take responsibility for this mission in their daily lives, especially in college, and define their ethical conduct amid the political tensions that have characterized Brazilian society today.

Keywords: Pentecostalism. Ethics. Politics. Pentecostaharsh. Believer-Citizen.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 -	Divulgação dos principais cultos da ADVEC.....	19
Imagem 2 -	Cultos da juventude da ADVEC.....	21
Imagem 3 -	Divulgação de uma reunião do Universe.....	23
Quadro 1 -	Membros do <i>Universe</i> entrevistados.....	25
Imagem 4 -	Isto não é um cachimbo.....	31
Quadro 2 -	Esfera privada, esfera pública e domínio público.....	42
Gráfico 1 -	Queda no contingente católico e crescimento evangélico de acordo com os censos.....	63
Gráfico 2 -	Porcentagem dos evangélicos de missão, pentecostais e de filiação não determinada em relação ao total de evangélicos .....	65
Imagem 5 -	Malafaia e Toni Reis em debate na Câmara dos Deputados.....	81
Imagem 6 -	A menina Kayllane Campos, apedrejada quando saía de um culto de Candomblé.....	82
Imagem 7 -	Viviane Beleboni, atriz transexual desfilando “crucificada” na Parada Gay de São Paulo.....	83
Imagem 8 -	Charge do cartunista Vitor Teixeira sobre os Gladiadores do Altar.....	86
Imagem 9 -	Manifestantes protestando contra a eleição do deputado Marcos Feliciano para a CDH.....	89
Imagem 10 -	Malafaia e Crivella comemorando a eleição do bispo da IURD para prefeito do Rio de Janeiro.....	93
Imagem 11 -	Divulgação de reunião do Universe.....	102
Imagem 12 -	Divulgação do painel com participação dos parlamentares ligados à igreja.....	120

## LISTA DE SIGLAS

ABGLT	Associação Brasileira de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais
AD	Assembleia de Deus
ADVEC	Assembleia de Deus Vitória em Cristo
BRT	<i>Bus Rapid Transit</i> (Transporte Rápido por Ônibus)
CDH	Comissão de Direitos Humanos
CGADB	Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil
CONAMAD	Convenção Nacional das Assembleias de Deus Madureira
DEM	Partido Democratas
FIFA	<i>Fédération Internationale de Football Association</i> (Federação Internacional de Futebol)
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IEQD	Igreja do Evangelho Quadrangular
IIGD	Igreja Internacional da Graça de Deus
IMPD	Igreja Mundial do Poder de Deus
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
LGBT	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros
Liesa	Liga Independente das Escolas de Samba
MAR	Museu de Arte do Rio
MBL	Movimento Brasil Livre
MEC	Ministério da Educação
NT	Novo Testamento
PCdoB	Partido Comunista do Brasil
PCO	Partido da Causa Operária
PDL	Projeto de Lei
PEC	Projeto de Emenda Constitucional
PL	Projeto de Lei de iniciativa do Senado ou Câmara enquanto tramita na Câmara
PLC	Projeto de Lei de iniciativa da Câmara enquanto tramita no Senado
PMDB	Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PNDH	Plano Nacional de Direitos Humanos
PRB	Partido Republicano Brasileiro
PSB	Partido Socialista Brasileiro

PSC	Partido Social Cristão
PSDB	Partido da Social Democracia Brasileira
PSOL	Partido Socialismo e Liberdade
PT	Partido dos Trabalhadores
PUC	Pontifícia Universidade Católica
SBT	Sistema Brasileiro de Televisão
STF	Supremo Tribunal Federal
TV	Televisão
UERJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UPP	Unidade de Polícia Pacificadora
USP	Universidade de São Paulo

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>15</b>
<b>1.1</b>	<b>As Assembleias de Deus.....</b>	<b>16</b>
<b>1.2</b>	<b>Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVEC).....</b>	<b>18</b>
<b>1.3</b>	<b>A entrada no campo e o <i>Universe</i>.....</b>	<b>21</b>
<b>1.4</b>	<b>Etnografia multi-situada.....</b>	<b>26</b>
<b>1.5</b>	<b>Localizando meu trabalho na antropologia do pentecostalismo brasileira....</b>	<b>27</b>
<b>1.6</b>	<b>Quadro Teórico e meu objetivo.....</b>	<b>28</b>
<b>1.7</b>	<b>Os capítulos.....</b>	<b>29</b>
<b>2</b>	<b>RELIGIÃO NOS LIMITES DA ESFERA PRIVADA? O QUE O PENTECOSTALISMO TEM A DIZER SOBRE “RELIGIÃO”, “POLÍTICA” E “ESFERA PÚBLICA”.....</b>	<b>31</b>
<b>2.1</b>	<b>Borrando os (pretensos) limites entre religião, esfera pública e política: minha observação participante na igreja de Malafaia em Brasília.....</b>	<b>35</b>
<b>2.2</b>	<b>Habermas e a noção de esfera pública.....</b>	<b>40</b>
<b>2.3</b>	<b>As críticas feminista e dos estudiosos do secularismo à noção de esfera pública.....</b>	<b>43</b>
<b>2.4</b>	<b>Revedo a categoria de esfera pública.....</b>	<b>49</b>
<b>2.5</b>	<b>Religião e Política.....</b>	<b>54</b>
<b>3</b>	<b>RELIGIÃO COMO ESPADA DO POVO: PENTECOSTALISMO E O MODO <i>PENTECOSTAHARSH</i> DE ATUAÇÃO NA ESFERA PÚBLICA BRASILEIRA.....</b>	<b>57</b>
<b>3.1</b>	<b>Sobre o crescimento dos pentecostais.....</b>	<b>63</b>
<b>3.2</b>	<b>Os evangélicos e as eleições.....</b>	<b>68</b>
<b>3.3</b>	<b>Recapitulando as controvérsias.....</b>	<b>76</b>
<b>3.4</b>	<b>Lidando com os paradoxos.....</b>	<b>95</b>
<b>4</b>	<b>“ACORDAMOS, SOMOS CIDADÃOS”: OS EVANGÉLICOS E A CONSTITUIÇÃO ÉTICA DE SI NA RELAÇÃO COM O POLÍTICO.....</b>	<b>100</b>
<b>4.1</b>	<b>Sobre a antropologia da moral e da ética.....</b>	<b>104</b>
<b>4.2</b>	<b>Enquadrando os ramos da antropologia da ética na minha pesquisa.....</b>	<b>116</b>

<b>4.3</b>	<b>O código moral pentecostaharsh: reagregando esferas, alternando gramáticas e a estética do confronto.....</b>	<b>119</b>
<b>4.4</b>	<b>A constituição do crente-cidadão.....</b>	<b>129</b>
4.4.1	<i>Contra a hostilidade: confronto ou posicionamento contextualizado?.....</i>	134
4.4.2	<i>Os embates: “Bíblia para converter” e “argumentos plausíveis” para debater.....</i>	138
4.4.3	<i>Ética do evangelismo.....</i>	144
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>151</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>158</b>

## 1 INTRODUÇÃO

“Só Exu tira o Malafaia das pessoas”. Era uma manhã de domingo de muito calor quando me deparei com essa inscrição pichada em uma parede do “buraco da Penha”. Era a primeira vez que atravessava aquela passagem escura por baixo da estação de trem da Penha, bairro da zona norte do Rio de Janeiro, conhecido pela festa de Nossa Senhora da Penha e pela Basílica de mesmo nome, famosa por sua extensa escadaria. Mas eu caminhava em direção à Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVEC), a igreja do pastor Silas Malafaia, onde passaria os próximos meses como frequentador, fazendo meu trabalho de campo. Considerando que eu havia passado minutos antes pela estação de BRT pastor José Santos, assim batizada em homenagem ao fundador da mesma igreja para a qual me dirigia, eu encontrava ali, de cara, uma amostra do contraste entre deferência e abjeção, reveladora da imagem de elemento perturbador que o pentecostalismo exerce no cenário religioso brasileiro: os pentecostais passaram a comer à mesa com os poderosos, mas ainda eram desprezados por grande parte da sociedade devido às suas atitudes consideradas preconceituosas e intolerantes.

Mesmo sendo o pastor Silas Malafaia, de longe, o personagem mais famoso e polêmico daquela igreja, e mais do que isso, o líder pentecostal mais controverso do Brasil junto com Edir Macedo, da Universal do Reino de Deus, não era exatamente a ele quem eu buscava encontrar. Meu objetivo era conhecer os “crentes ordinários”, aqueles que, mesmo exercendo cargos de liderança na igreja, não o fazem em tempo integral, não são pastores ou pastoras, não têm exposição midiática, nem exercem cargos eletivos na política institucional. Meu interesse em conviver com os crentes comuns estava baseado na necessidade, que eu entendia ser premente, de se compreender o universo evangélico para além da bancada evangélica e dos líderes midiáticos. Após uma polêmica entrevista dada pelo pastor Silas Malafaia no programa de Marília Gabriela, no SBT, atribuiu-se à apresentadora uma frase na qual se dizia que os seguidores de Malafaia teriam “uma inteligência de ovelha”<sup>1</sup>. Como contraponto, Regina Novaes (2017) afirma ser necessário partir do princípio que os evangélicos são “mais do que ovelhas”. Se o senso comum, tanto o mais amplo quanto o acadêmico, via os

---

<sup>1</sup> A frase está presente em vários blogs, tendo sido compartilhada em várias redes sociais como sendo de autoria de Marília Gabriela, e alimentou a polêmica entre os simpatizantes e críticos de Malafaia e da apresentadora do programa. Ver, por exemplo: <http://oherege.spaceblog.com.br/2330283/Sera-Silas-Malafaia-falso-profeta/>; [https://twitter.com/vinyaraujo\\_/status/298263650605600768](https://twitter.com/vinyaraujo_/status/298263650605600768); [http://www.mensagenscomamor.com/frases-de-famosos/frases\\_de\\_marilia\\_gabriela.htm](http://www.mensagenscomamor.com/frases-de-famosos/frases_de_marilia_gabriela.htm). Acesso em: 14/07/2015

evangélicos como “dóceis soldados de um poder centralizado”<sup>2</sup>, eu entendia que uma etnografia dos evangélicos em suas relações cotidianas, envolvendo justamente os temas geradores dessas declarações se fazia urgente.

Sendo assim, esta tese tem como objetivo compreender a forma como os crentes pentecostais constituem-se a si mesmos como sujeitos na relação com a política. E eu queria fazê-lo justamente na igreja daquele considerado um dos principais adversários dos movimentos sociais pelos direitos sexuais e reprodutivos, bastião do conservadorismo obscurantista no Brasil, e que admoestava os fiéis de sua igreja a acordarem. Com isso Malafaia queria dizer que o crente não mais poderia “ficar calado”, não se eximindo de tomar posição com relação aos temas e eventos importantes para o rumo da nação. Nesse contexto, somado a um cenário já conhecido de crescimento do número de representantes evangélicos no congresso nacional a cada mandato, minha pergunta é: como os crentes ordinários têm assumido, na prática, esse comissionamento? Em outras palavras, como uma cidadania política tem sido atrelada a construção da pessoa religiosa entre membros da igreja de Malafaia? Para dar conta de como esses que eu chamo de crentes ordinários passaram a entender a relação entre ser um bom cristão (em suas palavras, homens e mulheres de Deus) e tornar-se um bom cidadão, escolhi a categoria do crente-cidadão, foco mais detido do terceiro e último capítulo deste trabalho.

Antes de mostrar como persegui metodologicamente a resposta para essas perguntas, a fim de compreender a constituição do crente-cidadão, quero apresentar as diferentes instâncias de meu trabalho de campo, começando pela igreja e pelo grupo no qual me envolvi mais detida e especificamente para chegar às minhas conclusões.

## **1.1 As Assembleias de Deus**

Sempre que mencionarmos as Assembleias de Deus no Brasil, deveríamos fazê-lo assim, com o termo no plural. Desde meu trabalho de conclusão do curso de graduação em Ciências Sociais (Mauricio Junior 2011), venho enfatizando a heterogeneidade das Assembleias de Deus no Brasil, chamando esta denominação de “a igreja dos ministérios”. Desde sua fundação por dois missionários suecos, em Belém do Pará, nos idos de 1910, a Assembleia de Deus (AD) tem se dividido em várias redes de igrejas (os ditos ministérios) que possuem,

---

<sup>2</sup> Portal Justificando. Evangélicos brasileiros: do abandono do Estado à conversão. Disponível em: <<http://justificando.cartacapital.com.br/2016/08/18/evangelicos-brasileiros-do-abandono-do-estado-a-conversao/>>

cada uma delas, seus próprios líderes, correspondendo na maioria das vezes a convenções estaduais ou regionais, tendo algumas delas, também, alcance nacional, podendo ou não estar ligadas ao órgão maior das ADs no Brasil, a CGADB (Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil).

Esta fragmentação assembleiana já foi alvo de análise de Freston (1994). Por conta de sua característica descentralização, proporcionando autonomia às igrejas locais, a AD possibilitaria o surgimento de caudilhos, os líderes regionais dos ministérios, muitas vezes mais fortes que a própria CGADB (FRESTON 1994). Esse caudilhismo seria apontado ainda como o fator responsável pelos cismas ocorridos no governo da AD, formadores, a cada cisão, de novos ministérios com seus respectivos novos líderes. O grande racha, ocorrido em 1989, entre o ministério *Missão*, descendente direto da missão sueca que fundou a igreja em Belém, e o ministério *Madureira*, cujo líder se desligou da CGADB no momento em que atingiu um número de filiais tal a ponto de não fazer mais sentido a subordinação a outro órgão, é o maior exemplo elencado por Freston para afirmar que esse modelo de governança levaria à falência da AD. Com a formação pelo ministério *Madureira* de sua própria convenção nacional (CONAMAD), conformava-se para Freston que a AD estaria “cada vez mais fora de sintonia com a moderna sociedade urbana” (FRESTON 1994: 88). A questão dos “usos e costumes” seria mais um sinal da crise na AD para esse autor, já que muitos adeptos estariam trocando de denominação por não mais desejarem se adequar à rigidez ascética desta igreja (FRESTON 1994).

Se Freston viu as constantes cisões como um indicador de crise, Ronaldo Almeida (2009) apresenta a mesma questão como a principal causa da expansão institucional do pentecostalismo. Os quinze anos que separam as duas obras permitiram a Almeida perceber que o pentecostalismo se expandiu institucionalmente, justamente por conta da dissidência e da diversificação, possibilitando o alcance de um escopo maior de perfis e demandas religiosas “na medida em que consegue atingir cada vez mais os diferentes grupos que convivem numa realidade complexa como a das grandes sociedades brasileiras” (ALMEIDA 2009: 36). É sabido que Almeida se referia ao pentecostalismo em geral ao tratar de suas dissidências, e à consequente diversificação do movimento como fator de expansão. Era do surgimento de novas denominações que estava falando. Há, no entanto, uma característica peculiar dos rachas na AD: deles não se originam novas denominações, mas novos ministérios. Podemos entender estas novas redes, oriundas das cisões, como (sub) denominações independentes que preferiram manter o carisma do nome da instituição. Com

isso, o modelo de Almeida, de expansão pela dissidência e diversificação, pode enquadrar-se à dinâmica de cisões assembleianas. Assim, é importante observar que, se em Freston a AD está inadaptada à modernidade, utilizando-se do modelo proposto por Almeida vemos exatamente o contrário: essa multiplicidade de ministérios teria possibilitado a acomodação, sob um mesmo rótulo denominacional, de demandas religiosas as mais díspares possíveis presentes nas grandes cidades brasileiras.

## **1.2 Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVEC)**

A ADVEC originou-se justamente de mais um racha entre as Assembleias de Deus. Era conhecida anteriormente por *Ministério Penha* e, sob a liderança do pastor José Santos, contava com 85 igrejas espalhadas exclusivamente pelo estado do Rio de Janeiro, instalando-se preferencialmente em bairros periféricos. Após o falecimento de José Santos, seu genro, o pastor Silas Malafaia, assume o Ministério Penha, separa-se da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB) e muda o nome de sua igreja para *Vitória em Cristo*, mesmo nome do programa televisivo que comandava há anos. Desde que transformou o *Ministério Penha* em *Vitória em Cristo*, em 2010, Malafaia elevou para 90 o número de suas filiais no Rio de Janeiro, instalando-se também em bairros nobres como Barra da Tijuca e Recreio dos Bandeirantes, além de construir o megatemplo que serve hoje como sede da sua igreja, no próprio bairro da Penha. O movimento mais ambicioso de Malafaia para a ADVEC se deu em direção à nacionalização de sua igreja. Quando cheguei à ADVEC sede, a denominação já havia expandido suas atividades para os estados de Pernambuco (o segundo estado em quantidade de templos da denominação e onde fiz o trabalho de campo para minha dissertação), Rio Grande do Norte, Paraná, Santa Catarina, Minas Gerais e Espírito Santo. No ano do meu trabalho de campo, teve lugar uma ostensiva, e bem-sucedida campanha para a inauguração de um grande templo em São Paulo. Também houve a inauguração de outro grande templo em Brasília, onde também fiz trabalho de campo para a realização desta tese. Por fim, em setembro de 2018, a ADVEC expande suas atividades, pela primeira vez, para outro país, ao abrir um na cidade de Lisboa. Mesmo com esse projeto audacioso de crescimento, vê-se que, se compararmos o poderio econômico e a expansão da igreja de Malafaia com, por exemplo, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), esta última mostra ser um conglomerado bem mais estabelecido financeiramente, politicamente e territorialmente do que a ADVEC. As Assembleias de Deus juntas, como veremos no capítulo dois, podem

fazer frente à influência da IURD nacionalmente, mas isoladamente, nenhum dos seus ministérios podem ser comparados à igreja de Edir Macedo. O fato de, algumas vezes, falarmos mais do pastor Silas Malafaia do que deste último, diz respeito mais ao modo de atuação pública do pastor assembleiano e menos a uma possível perda de força e influência política do bispo Macedo.

Os cultos principais da ADVEC são o culto de celebração (domingo), o culto da palavra (terça-feira) e o culto da vitória (quinta-feira).

### Imagem 1- Divulgação dos principais cultos da ADVEC



Fonte: Instagram oficial da ADVEC

No que diz respeito a estes dois últimos, se um pesquisador desavisado frequentasse apenas um deles isoladamente, classificaria a igreja, respectivamente, ora como pentecostal clássica, ora como neopentecostal<sup>3</sup>. Apesar de não mais adotar em meus trabalhos o termo neopentecostal como categoria taxonômica, por ter se tornado, no meu entender, uma categoria de acusação (falarei mais disso no segundo capítulo), esta é uma característica sobre a qual já me referi com relação à ADVEC (MAURICIO JUNIOR 2016): seu estilo híbrido entre o pentecostalismo clássico e o que se convencionou chamar de neopentecostalismo. O culto da vitória é procurado por aqueles que precisam de um alívio imediato para as intempéries da vida. Proliferam as orações pedindo por resolução de questões financeiras ou relativas à saúde. Os fiéis se engajam em um tipo de campanha constando do compromisso de não faltar aos cultos até ter sua “vitória” garantida. Isso, e o fato de as finanças serem um

<sup>3</sup> Falarei da classificação das igrejas pentecostais no segundo capítulo. Adianto uma breve informação para que o leitor não familiarizado com o pentecostalismo possa seguir meu raciocínio. As igrejas pentecostais clássicas se caracterizaram pela glossolalia, como a Assembleia de Deus. Em um segundo momento, que Mariano (2005) chamou de deuterpentecostalismo (uma categoria que nunca chegou a se generalizar em seu uso), o destaque eram os shows de cura e o início da transmissão dos cultos em igrejas como a do Evangelho quadrangular. O neopentecostalismo se destacou pela Teologia da Prosperidade e a Teologia da Batalha Espiritual, em igrejas como a Universal do Reino de Deus e a Mundial do Poder de Deus.

tema constante na igreja, fazendo com que a teologia da prosperidade, longe de ser tácita, seja um assunto presente em todos cultos, sugere a classificação da ADVEC como uma igreja neopentecostal. No entanto, não vemos nem os cultos de exorcismo, populares em igrejas como a Universal do Reino de Deus, nem as programações centradas na cura, vistas em igrejas como a Mundial do Poder de Deus, de Valdemiro Santiago, ou a Internacional da Graça de Deus, de R R Soares. Mais do que isso, o culto da palavra indica o esforço de construção da imagem de uma igreja de pentecostais ilustrados por parte, principalmente, da liderança. Não à toa o *slogan* da ADVEC é “a igreja da palavra”. Era comum entre as pessoas que entrevistei classificar o culto da vitória como uma programação própria do universo dos neófitos. Os crentes mais maduros deveriam mesmo frequentar o culto da palavra, denotando um alcance de maturidade espiritual. Essa valorização do conhecimento e a busca pela consolidação da imagem de um crente esclarecido faz coro com o propósito difundido principalmente por Malafaia, de que os membros de sua igreja devem se destacar nas diversas esferas da vida social, não somente como religiosos, mas na política e nas ciências, por exemplo. “Você não é só do céu, é desta terra também” é um dos motes de Malafaia na comunicação com os fiéis. Além disso, os cultos da ADVEC não se caracterizam pela presença da glossolalia, pelo menos nos grandes cultos que se dão no templo sede (os três cultos principais aos quais me referi: o de “celebração”, o da “vitória” e o da “palavra”). Raras vezes vi o pregador da noite, para usar a categoria êmica, “falando em línguas”. Não obstante, a crença no batismo no Espírito Santo (experiência que confere o dom de falar outras línguas) está presente no credo dos fiéis, o que me leva a caracterizar a ADVEC, enfim, como uma igreja pentecostal. Como disse, no entanto, com características híbridas, se levarmos em consideração o que se entende como sendo típico das igrejas ditas neopentecostais, especialmente a ênfase na Teologia da Prosperidade.

Quanto aos usos e costumes, a ADVEC não se aproxima nem um pouco das clássicas Assembleias de Deus, livrando-se de uma rigidez ascética, pelo menos no campo da estética. Os membros de sua igreja não se conformam ao estereótipo pentecostal dos homens usando terno e as mulheres usando saia com coques no alto de suas cabeças. A igreja flexibilizou os seus costumes, abandonando as restrições hoje consideradas absurdas, principalmente com relação à obrigatoriedade de as mulheres usarem saia ou serem proibidas de usar maquiagem, por exemplo. A flexibilização dos costumes também alcançou a estética dos cultos. Telões gigantes, gruas de câmera movimentando-se durante a programação transmitida ao vivo e *online*, somada à presença de diferentes grupos musicais tocando nas diversas programações,

atestam uma adequação dos cultos a uma estrutura de espetáculo. Isso se intensifica nos cultos dos jovens, os quais se aproximam de *shows* musicais com pausa para um momento de prédica: jogos de luz, fotógrafos captando as reações dos participantes, e um estilo *pop rock gospel* atravessando desde as músicas à decoração dos cultos. A relação da igreja com as mídias é intensa. Vídeos nas páginas oficiais da igreja e dos ministérios de jovens (chamado de *Connect*), fazem as vezes de *teasers*, *trailers* e dos posteriores melhores momentos. Não há como separar o culto de suas produções audiovisuais e isso fica muito claro na ADVEC: o evento começa antes do culto em si e se prolonga até o próximo acontecimento através do compartilhamento de vídeos e fotos nas redes sociais oficiais. Mais uma vez, isso se intensifica nas programações destinadas especialmente aos jovens da igreja. A música e a produção audiovisual são os elementos que primeiro chamam a atenção de um novo frequentador em uma igreja que leva a sério a dimensão do entretenimento. Se adicionarmos o já mencionado apreço pelo conhecimento bíblico e o incentivo ao protagonismo na sociedade (ponto que tocamos muitas vezes ao longo deste trabalho), temos um resumo da dinâmica da ADVEC e de seus fiéis.

**Imagem 2** - Cultos da juventude da ADVEC



Fonte: Instagram oficial do Connect (juventude da ADVEC)

### 1.3 A entrada no campo e o *Universe*

Em uma mega-igreja na qual cabem mais de seis mil pessoas de uma só vez, como desenvolver a relação necessária com os sujeitos de pesquisa e realizar uma observação participante que vá além das trivialidades, possibilitando, com as desconfianças minimamente superadas, uma entrevista em profundidade? As igrejas evangélicas são, quase sem exceção, divididas em departamentos, chamados, pelo menos nas Assembleias de Deus, de

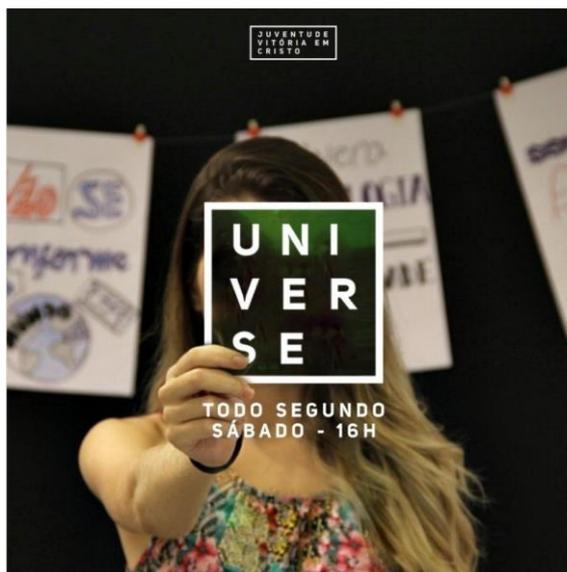
ministérios<sup>4</sup>. Esses grupos geralmente fazem reuniões dirigidas aos seus integrantes, o que diminui consideravelmente o universo de participantes. Dentre os variados ministérios, o critério geracional define os principais. Além dos departamentos administrativos, de recepção aos novos convertidos, etc., os mais importantes da igreja no quesito frequência são os ministérios dos casais, homens (adultos casados), mulheres (adultas casadas), jovens e crianças. Frequentar os respectivos cultos específicos até se tornar uma figura reconhecível é a primeira estratégia. Dentro destes grandes departamentos, há também subgrupos, ou subdepartamentos, com suas próprias reuniões, que encurtam ainda mais a distância entre a mera frequência e o início de interações significativas para o pesquisador. Foi justamente nessa condição que passei a frequentar as reuniões do *Universe*, grupo da igreja subordinado ao ministério de jovens, que se reúne periodicamente para discutir a vida cristã na universidade. Desde sempre tive o objetivo de investigar a relação entre religião e política na vida dos crentes ordinários. A oportunidade de frequentar as reuniões do *Universe*, pode-se dizer, surge por conta dos imponderáveis do trabalho de campo, mas também é consequência dessa busca por estabelecer-se em um dos pequenos grupos da igreja, como estratégia para construir uma relação de confiança com meus interlocutores.

Comecei por frequentar o culto dos jovens, que aconteciam às sextas-feiras à noite, por entender que minha entrada no campo seria facilitada pela proximidade geracional. A programação dos jovens culminava em um culto geral, uma vez por mês, que convocava os jovens de todas as filiais fluminenses para passar um sábado inteiro na sede. Em uma dessas sextas-feiras, ao abordar um jovem no pátio/estacionamento e contá-lo de minha pesquisa, fui comunicado a respeito da existência do *Universe*.

---

<sup>4</sup> Ministério, então, significa, ao mesmo tempo, os grupos de igrejas dirigidos por um presidente, que se separaram de outro conglomerado de igrejas, mas que continuam mantendo o nome Assembleia de Deus (Ministério Madureira, Ministério Bom Retiro, Ministério Belém, Ministério Vitória em Cristo, etc.), e os departamentos dentro de cada igreja. Durante minha dissertação (Mauricio Junior 2016). Também percebi que o termo ministério possuía um terceiro uso, como sinônimo de vocação (ex: meu ministério é o de evangelismo, visitas a hospitais, etc.).

### Imagem 3 - Divulgação de uma reunião do Universe



Fonte: Instagram do ministério de jovens da ADVEC

No dia seguinte, já estava lá para participar de minha primeira reunião aberta. A programação do *Universe* consistia principalmente de reuniões temáticas realizadas uma vez por mês. Os assuntos giravam em torno de questões que os participantes julgavam indispensáveis para se tomar parte com propriedade em possíveis (e muito prováveis) debates ou interpelações, a surgirem em suas universidades em torno dos temas caros à igreja: a descriminalização do aborto e das drogas, o casamento entre pessoas do mesmo sexo, a participação dos evangélicos na política, etc. Essas eram as reuniões abertas. Havia geralmente alguma apresentação de um membro do grupo sobre o tema, seguido de um tempo aberto para perguntas. O ponto alto das reuniões abertas se deu durante o Congresso anual dos Jovens, do qual participei, e que é chamado por eles de *Ignição*. Na programação do *Ignição* aconteceu um painel, organizado pelos membros do *Universe*, formado por membros do legislativo ligados à igreja, com a participação também do então deputado federal Jair Bolsonaro. O propósito era que os candidatos respondessem às perguntas dos presentes. Falarei com mais detalhes deste painel no capítulo três. Depois de alguns meses frequentando as reuniões abertas, comecei a ser convidado para os encontros reservados ao staff do *Universe*, estreitando os laços com seus membros. Essas reuniões semanais aconteciam todas as sextas-feiras, antes do culto semanal para todos os jovens. Mesmo tendo chegado a

alcançar o que considero o privilégio de frequentar algumas reuniões direcionadas apenas aos membros organizadores do grupo, as ocasiões mais importantes, no entanto, foram aquelas vivenciados fora dos momentos institucionais. Principalmente os encontros informais que se davam antes ou depois dos cultos, onde as conversas sobre os temas que eu estava interessado em ouvir fluíam com mais naturalidade e, o mais importante, eu podia fazer as perguntas sem a restrição da liturgia de uma programação oficial. É importante dizer, porém, que a possibilidade de compartilhar estes momentos com meus sujeitos de pesquisa só foi possível devido à frequência, em primeiro lugar, das reuniões oficiais do pequeno grupo.

Sendo assim, meu trabalho de campo na sede da ADVEC consistiu da observação participante nas reuniões do *Universe* e, posteriormente, da realização de entrevistas em profundidade com seus membros (*staff*) ou frequentadores (das reuniões abertas). Desses momentos, os dados que recolhi para análise constaram das anotações do meu diário de campo, bem como as gravações de algumas das reuniões e, obviamente, das entrevistas. Fiz, então, dezesseis entrevistas em profundidade com os participantes do *Universe*, todos estudantes universitários ou recém-formados. Falarei com mais detalhes sobre o teor das entrevistas no capítulo terceiro. Por agora, é importante dizer que meu interesse era compreender como aqueles jovens estariam assumindo um compromisso tantas vezes compartilhado em suas reuniões: “não podemos nos calar” em casa, no trabalho, na universidade, enfim, em suas vidas cotidianas. Perguntei, então, em geral, como um jovem crente deveria se comportar na universidade entre as obrigações morais de, primeiro, dar testemunho, o que significa viver uma vida reconhecidamente cristã, o que inclui evangelizar seus colegas de faculdade, e, segundo, uma nova obrigação moral de posicionar-se politicamente. Como eles constituíam eticamente a si mesmos (no sentido de responder à questão “como devo viver”?) em meio a essas demandas?

Realizei, então, entrevistas semiestruturadas, e em profundidade, com os jovens abaixo (ver quadro 1). Os episódios de entrevistas ocorreram somente uma vez com alguns dos entrevistados e, com outros, realizei um acompanhamento longitudinal, procurando perceber e entender as posições destes sujeitos de pesquisa em diferentes contextos, repetindo perguntas realizadas anteriormente adicionando novas questões que me surgiam.

**Quadro 1** - Membros do Universe entrevistados

<b>Nome</b>	<b>Idade</b>	<b>tempo de igreja</b>	<b>curso</b>	<b>faculdade</b>
Alex	24	Na Advec há nove anos	Engenharia	UERJ
Andreia	23	há quatro anos	Comunicação	UFRJ
Andreza	22	Na Advec há três anos	Nutrição	UERJ
Arthur	26	Evangélico desde os sete anos. Na Advec há três Anos	Mestrado em Engenharia Química	UFRJ
Beatriz	20	há dois anos	Direito	PUC
Daiene	24	Evangélica desde criança. Na Advec desde os doze anos.	Publicidade e Propaganda	Veiga de Almeida
Daniel	25	Na Advec desde os doze anos	Mestrado em Engenharia Química	UFRJ
Davi	24	Na Advec desde criança.	Defesa e Gestão Estratégica Internacional.	UFRJ
Debora	23	Evangélica desde criança. Na Advec há oito anos	Recém-formada em serviço social	UFRJ
Filipe	24	Desde os quatorze anos	Engenharia	UERJ
Hanna	21	Na Advec há quatro anos	Psicologia	UFRJ
Kerolayne	22	há sete anos	Arquitetura	Estácio

Larissa	22	Na Advec há oito anos	Relações Internacionais	UFRJ
Michael	22	Na Advec há 6 meses	Direito	Estácio
Pedro	29	Evangélico desde o nascimento. Na Advec há 5 Anos	Formado em Administração	Unigranrio
Rafael	31	Evangélico desde os oito anos. Na Advec há três.	Finanças	Estácio

#### 1.4 Etnografia multi-situada

Além do trabalho de campo com observação participante na sede da Advec, no Rio de Janeiro, participei de dois eventos realizados em Brasília. O primeiro foi a inauguração da filial da Advec na capital federal, que aconteceu no mesmo fim de semana dos protestos pelo *impeachment* da presidente Dilma Rousseff, em março de 2016. Os cultos festivos referentes à inauguração duraram três dias, nas noites de sexta, sábado e domingo. O protesto, televisionado em tempo real pelas principais emissoras do país, se deu durante o domingo. Os fiéis foram convidados a participar da manifestação a favor do *impeachment* pelo próprio Malafaia, que estava incumbido de encerrar o protesto de cima de um trio elétrico em frente ao Congresso Nacional. Também em Brasília, em junho do mesmo ano, aconteceu o *Ato Profético pelo Brasil*, logo após a votação que aprovou o prosseguimento do processo do processo de impedimento da presidente Dilma Rousseff na câmara dos deputados. O *Ato* constou de um evento no qual, segundo o seu principal organizador, o pastor Silas Malafaia, líderes de várias denominações evangélicas estavam se reunindo na capital do país para orar pela nação e profetizar dias melhores.

Ainda que meu objetivo último seja entender a constituição do crente-cidadão, não é possível fazê-lo sem antes tentar compreender como a presença pentecostal na esfera pública perturba consensos acadêmicos a respeito da relação entre o sagrado e o secular, o religioso e o político e entre o público e o privado. Só assim é possível deixar para trás as análises que entendem a atuação dos evangélicos na esfera pública brasileira como um desvio nas relações

entre religião, público e política. Além disso, se o crente-cidadão é constituído na relação com um código moral reforçado em eventos como os quais participei em Brasília, um código baseado na busca por um protagonismo político dos evangélicos na sociedade brasileira, é indispensável alternar entre os contextos macro (onde os líderes atuam em grandes eventos) e o contexto micro, ou seja, como os crentes ordinários replicam a atuação dos seus líderes em seus contextos específicos.

Essa alternância entre escalas também foi um recurso utilizado em meu trabalho a partir do acompanhamento das polêmicas envolvendo os líderes pentecostais na grande mídia e nas redes sociais. A já citada entrevista do pastor Silas Malafaia ao programa de Marília Gabriela na rede SBT de televisão, onde ele teceu comentários sobre o PLC 122/2006 (criminalização da homofobia), além de momentos paradigmáticos do embate entre as igrejas pentecostais e o movimento LGBT como os debates entre Malafaia e Jean Wyllys na Câmara dos Deputados a respeito do PDL 234/2011 (o da “cura gay”) e Malafaia *versus* Toni Reis sobre o Estatuto da Família (Projeto de Lei 6.583/13), que defendia a restrição da definição de “entidade familiar” a uma união entre um homem e uma mulher. A transcrição das falas nestas ocasiões também serviu de dados a serem analisados nos trabalhos, e também para serem utilizados como recursos nas entrevistas a fim de refletir juntamente com meus sujeitos de pesquisa a respeito da atuação de seus líderes na esfera pública.

### **1.5 Localizando meu trabalho na antropologia do pentecostalismo brasileira**

Enxergo meu trabalho fazendo parte de uma - já se pode dizer - tradição dos estudos brasileiros sobre os evangélicos e o pentecostalismo (CAMPOS 1995; BIRMAN 2012; MAFRA 2001; MARIANO 2005; ALMEIDA 2009; BURITY & MACHADO 2006), bem como dos que buscam um entendimento mais amplo da relação entre a religião e a esfera pública brasileira (GIUMBELLI 2014; MONTERO 2009, 2015; MENEZES & TEIXEIRA 2006, 2013; ORO et al 2012). No que diz respeito ao pentecostalismo, um sem número de trabalhos já foi escrito sobre as lideranças pentecostais e a bancada evangélica (citarei alguns deles ao longo deste trabalho). Minha tese, por outro lado, e como disse anteriormente, foca nos crentes ordinários. É, portanto, às pesquisas que compartilham desta preocupação de se inclinar em direção aos evangélicos comuns, fazendo com que eles apareçam em seus trabalhos, que quero me juntar, a fim de contribuir para o entendimento da relação do pentecostalismo com a sociedade e culturas brasileiras. Ao meu ver, meu trabalho se

diferencia de outros que já fizeram este movimento em direção aos crentes comuns, na medida em que não é feito na relação com os *suffering subjects* (ROBBINS 2013). No caso dos pentecostais, aqueles que, por exemplo, ou não encontram espaço nas igrejas evangélicas hegemônicas por conta de sua orientação sexual (NATIVIDADE & OLIVEIRA 2013), ou são moradores de favelas cariocas na tensão com as UPPs (BIRMAN & MACHADO 2012; MACHADO 2013, 2014). Na contramão, debruço-me sobre os evangélicos autodeclarados conservadores, que se reconhecem como adversários na esfera pública dos movimentos sociais que se configuraram na história da Antropologia brasileira como nossos sujeitos privilegiados de pesquisa. Desse modo, entendo-me seguindo, principalmente, um espaço deixado por Mariz & Campos (2014), quando as autoras analisam as implicações de se fazer um trabalho sobre o “outro repugnante” da Antropologia brasileira. Da mesma forma, sinto-me respondendo a um desafio de Regina Novaes (2017), que nos convoca a entender os evangélicos como “mais do que ovelhas”. Minha intenção, portanto, não se resume ao já estabelecido “dar voz” aos crentes ordinários, analisando as respostas de suas entrevistas a fim de fazer minhas generalizações, mas, além de abrir a possibilidade de entendê-los como mais do que ovelhas, apresentá-los como mais do que eleitores de uma bancada evangélica e mais do que corpos dóceis seguidores de um pastor midiático.

## 1.6 Quadro Teórico e meu objetivo

Por isso escolhi como quadro teórico deste trabalho a Antropologia da Ética (FAUBION 2001; FASSIN 2012; KEANE 2014; MATTINGLY & TROOP 2018), uma vez que pretendo me mover na confluência entre o religioso, o ético e o político. Não é, nem de longe, novidade o religioso ser relacionado à moral. No entanto, essa relação é usualmente construída na forma de um conjunto de normas quase jurídicas, geralmente escritas em um livro sagrado, e ditadas por um líder carismático, cujas prescrições devem ser seguidas pelos fiéis. Acompanho, então, Foucault (2014) em seu entendimento de que o fenômeno moral divide-se em três níveis: primeiro, o do código moral, ou seja, a disposição dos valores em um código prescritivo (esse nível é o que se aplica em geral no caso das religiões, principalmente do pentecostalismo); depois, a moralidade dos comportamentos, que diz respeito ao comportamento real dos indivíduos em relação a esse código; e, o mais importante para o meu argumento, as maneiras pelas quais o sujeito procura se conduzir moralmente, em outras palavras, as maneiras pelas quais o indivíduo se torna sujeito moral de sua ação, a partir,

principalmente, das práticas de si, “práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular” (FOUCAULT 2014, p. 16). Sendo assim, o recurso ao ético pode lançar luz sobre as “condições práticas de reflexividade” (KEANE 2014) de sujeitos comumente reconhecidos como seguidores incontestes das regras sob vigilância de seus líderes.

Desse modo, tenho a intenção de fazer uma análise da constituição ética de si, na relação com o político, dos jovens crentes da igreja do pastor Silas Malafaia. Os embates ocorridos na esfera pública brasileira em torno das questões relativas aos direitos sexuais e reprodutivos colocaram em lados opostos líderes das igrejas pentecostais e movimentos sociais. No contexto dessas controvérsias, afirmo que os fiéis ordinários da igreja no qual realizei trabalho de campo têm recebido de seus líderes a incumbência moral de se posicionarem politicamente em suas vidas cotidianas, na defesa de temas caros ao seu sistema de valores. “Crente também é cidadão” é o que diz Malafaia aos seus liderados e, por isso, “tem de se posicionar”. Diante desse novo código moral no qual uma cidadania política é atrelada à constituição de um sujeito religioso, pretendo saber como se dá esse processo na prática, no dia a dia dos fiéis, em suas relações fora da igreja.

## 1.7 Os capítulos

Uma das possibilidades de resumir a linha narrativa deste trabalho segue o critério das categorias sobre as quais me debrucei e que apresentarei ao longo do percurso. Eu entendo a trajetória desta tese perseguindo o esclarecimento de três categorias principais, uma para cada capítulo: a esfera pública, o *pentecostaharsh* e, a principal, o crente-cidadão.

Assim, no primeiro capítulo, tento dar conta de um conceito de esfera pública que possa me ajudar a borrar os limites entre a vida pública e a vida ordinária para, posteriormente, no terceiro e último capítulo, mostrar como os jovens crentes universitários da Advec se engajam no que vou chamar de instâncias de esfera pública. Além disso, trabalho os conceitos de religião e política para, ao invés de purificá-los, congelando-os em esferas distintas da vida social, apontar a necessidade de entendê-los em sua relação inextricável na construção do que se entende por moderno. Tanto a inauguração da filial da Advec em Brasília no mesmo fim de semana dos protestos pelo *impeachment*, quanto o Ato Profético pelo Brasil são as ocasiões que me ajudarão a pensar “esfera pública”, “religião” e “política”

No capítulo dois, chamo de *pentecostaharsh* o que entendo ser o modo de atuação pública dos pentecostais na esfera pública brasileira. Ao contrário, por exemplo, de como o pentecostalismo em Gana vai a público a partir de seu entrelaçamento com a cultura, mais especificamente através do cinema, e deste modo, segundo Birgit Meyer (2004), espalha-se suavemente pela esfera pública ganense, o pentecostalismo brasileiro apresenta um estilo baseado no peso do confronto, movendo-se na esfera pública brasileira a partir do estabelecimento de controvérsias (MONTERO 2015). Entendo que, mais do que a eleição de representantes evangélicos para as assembleias legislativas, é deste modo de atuação que se origina o sentido compartilhado pela academia e imprensa brasileiras de que os evangélicos representam uma ameaça à democracia. Faço uma recapitulação das controvérsias envolvendo líderes pentecostais, acompanhando principalmente o pastor Silas Malafaia, como forma de pensar no que chamo de modo de atuação pública dos pentecostais.

No terceiro e último capítulo, pretendo mostrar a constituição do crente-cidadão como um projeto ético, ou seja, como um projeto na direção de fazer de si mesmo um certo tipo de pessoa. É na relação com o quadro mais amplo que apresentei nos capítulos anteriores que o crente cidadão delibera a respeito da melhor maneira de se conduzir nos momentos em que uma demanda ética lhe é imposta, baseado em uma noção de virtude. Aquilo que apresentei como um modo de atuação pública no capítulo anterior, o *pentecostaharsh*, toma forma de um código moral, na relação com o qual, e contrapondo-o ao que chamarei de ética do testemunho, que os jovens crentes universitários da Advec constituem-se a si mesmo como crentes-cidadãos.

Apresento nas *Considerações Finais* uma recapitulação de minhas conclusões, já que não as guardarei para este momento, mas as apresentarei ao longo de todo o trabalho.

## 2 RELIGIÃO NOS LIMITES DA ESFERA PRIVADA? O QUE O PENTECOSTALISMO TEM A DIZER SOBRE “RELIGIÃO”, “POLÍTICA” E “ESFERA PÚBLICA”.

**Imagem 4** – A traição das imagens



“Isto não é um cachimbo”. (MAGRITTE, René. 1928)

Um espectro ronda as ciências sociais brasileiras – o espectro do pentecostalismo. Se houve um tempo em que era possível equiparar a sócio-anthropologia da religião brasileira ao estudo do declínio do catolicismo, esse quadro parece ter se modificado em direção a uma nova equivalência, desta feita com os debates em torno do crescimento vertiginoso dos evangélicos, sobretudo do segmento pentecostal, e de seu lugar na sociedade e cultura brasileiras. No entanto, essa aura de espectro que reveste os evangélicos, e assombra os cientistas sociais, se dá menos por conta das dificuldades em compreender sua surpreendente expansão - dificuldade que se revela na variedade de explicações contrastantes acerca desse fenômeno - e mais devido à sua atuação na esfera pública como antagonistas de movimentos como o LGBT e Feminista. É, portanto, como novos atores na disputa pelo jogo político (na

forma, principalmente, do controle da moralidade pública) que os evangélicos têm incomodado os adeptos de uma agenda política progressista, além de imporem desafios, tanto éticos quanto epistemológicos, aos analistas que têm empreendido esforço para escrutinar esse fenômeno.

Assim, ao se debruçarem sobre a atuação dos líderes das igrejas pentecostais ou de seus representantes no Congresso, analistas afirmam estar diante do crescimento do “ativismo conservador religioso” (MACHADO, 2012), ou do “repositório e a voz na nação do conservadorismo dogmático cristão” (TADVALD 2015). Outros aumentam o tom e apresentam um quadro no qual “a ameaça da transformação do Estado em uma extensão da igreja” estaria “mais concreta a cada dia”<sup>5</sup>; acusam os evangélicos de fundamentalistas, alegando que estes promovem ações violentas, alimentadas pela sua “cultura de demonizar o outro, de vilipendiar as outras religiões” (ALMEIDA, 2015)<sup>6</sup>; e apontam na bancada evangélica a representação do extremismo religioso brasileiro (VITAL DA CUNHA et al 2017), ou, ainda mais, do “ovo da serpente do fascismo no Brasil”<sup>7</sup>. Abre-se, portanto, diante de nossos olhos, um panorama no qual alguns pressupostos do fazer antropológico são colocados em questão. A tensão entre, de um lado, o tradicional relativismo metodológico da Antropologia e, do outro, a já consagrada atuação dos antropólogos na defesa dos direitos das minorias, parece se revelar ainda mais intensa nesse encontro com o pentecostalismo, jogando luz sobre o próprio projeto epistemológico da disciplina. E não só isso: se o propósito da Antropologia, como disse Ruth Benedict, é tornar o mundo mais seguro para as diferenças, seu projeto moral também é desafiado nesse encontro.

Além de produzir essa tensão, e em parte por conta dela, a presença pentecostal na esfera pública perturba consensos acadêmicos a respeito da relação entre o sagrado e o secular, o religioso e o político e entre o público e o privado. Diante disso, um desafio é posto aos analistas sociais: expandirem suas ferramentas teóricas e metodológicas para dar conta desse fenômeno complexo. Assumir esse desafio, portanto, é o principal objetivo deste capítulo. E é justamente sobre as categorias de público *versus* privado, principalmente a noção

---

<sup>5</sup> Colégio Brasileiro de Altos Estudos -UFRJ. "As igrejas neopentecostais e a política." Disponível em <http://cbae.ufrj.br/index.php/eventos/aconteceu/2017/eventos2017/126-20170602>.

<sup>6</sup> Portal IG - Último segundo. "Bancada evangélica reflete a sociedade: conservadora, violenta e desigual." Disponível em: <http://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2015-07-04/bancada-evangelica-reflete-a-sociedade-conservadora-violenta-e-desigual.html>.

<sup>7</sup> Estadão. "Frei Betto defende Estado laico, critica bancada evangélica e lembra “ovo da serpente”." Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/blogs/roldao-arruda/o-brasil-esta-chocando-o-ovo-da-serpente-diz-frei-betto-ao-defender-estado-laico/>.

de esfera pública derivada dessa dicotomia, além de outra pretensa dicotomia, a de religião *versus* política, que pretendo me debruçar aqui. Antes de qualquer coisa, é necessário deixar para trás as análises que entendem a presença da religião e, mais especificamente, do pentecostalismo na esfera pública brasileira como um desvio nas relações entre religião, público e política. Para esse tipo de compreensão do fenômeno, a religião parece tornar-se impura, ao mesmo tempo em que contamina a política, quando com esta se relaciona. É preciso, a meu ver, superar esse tipo de compreensão purificadora, que idealiza a religião como o último recôndito do “bom selvagem”, poupado pela racionalidade instrumental do sistema capitalista, porque amparado e agarrado à fé, ou melhor, à boa fé. Por outro lado, se a fé não é julgada boa, desconfia-se ou da capacidade de pensamento autônomo ou da moral do (não mais “bom”) selvagem. Portanto, é indispensável deixar para trás uma chave analítica que insiste em cotejar o que os cidadãos religiosos dizem com o que na verdade fazem (procedimento que não utilizamos em outros subcampos de nossa disciplina), e partir para a apreciação de como as categorias da política, da religião e da esfera pública são efetivamente (re) construídas em meio às disputas entre os atores envolvidos. Em outras palavras, meu intuito é apresentar a forma como o pentecostalismo no Brasil perturba noções estabelecidas de público *versus* privado e religião *versus* política, e, por conseguinte, refinar noções que ajudem a esclarecer o fenômeno.

É preciso, no entanto, reconhecer que essa tarefa é especialmente difícil quando se faz antropologia em tempos de cólera. A partir de uma sequência de eventos que tomou conta dos debates públicos na sociedade brasileira e acirrou os ânimos entre movimentos sociais e setores progressistas de um lado, e os líderes pentecostais do outro, criou-se um contexto propício para análises de cunho homogeneizador e reificante, em detrimento de uma abordagem mais complexa e nuançada. Assim, um quadro marcado por tensões e dilemas que se multiplicam em uma velocidade por vezes difícil de acompanhar, formou-se na sequência dos protestos de junho de 2013, na campanha presidencial de 2014, passando pelo processo de *impeachment* da presidente Dilma Rousseff e pelo governo que a sucedeu (e que foi chamado de república evangélica logo em seu início<sup>8</sup>); bem como na eleição do bispo licenciado da Igreja Universal do Reino de Deus para a prefeitura do Rio de Janeiro, vencendo o que parecia ser, em 2016, o último bastião da esquerda nas eleições (qual seja, a candidatura de

---

<sup>8</sup> EL PAÍS - Brasil. “Temer inaugura a república evangélica: O fundamentalismo evangélico conta com toda a simpatia do presidente interino Michel Temer.” Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2016/06/08/opinion/1465385098\\_545583.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2016/06/08/opinion/1465385098_545583.html)

Marcelo Freixo, do PSOL)<sup>9</sup>. Com isso, revelou-se dificultoso interpelar um objeto intrincado como a religião pentecostal evitando uma hermenêutica da suspeita (ROBBINS 2007), resultando na construção, pela antropologia da religião brasileira, do pentecostalismo como “abjeto cultural”, ou como o “outro repugnante” (HARDING 1991, MARIZ & CAMPOS 2014).

Apesar de reconhecer a dimensão desse desafio, em um cenário onde as igrejas pentecostais parecem mais interessadas em produzir cidadãos ao invés de fiéis, não se pode abrir mão de complexificar ao invés de homogeneizar as análises, buscando a compreensão de como tem se dado, na prática, o engajamento dos crentes pentecostais nos debates acerca de temas controversos na esfera pública. Com isso em mente, meu objetivo não é medir a legitimidade, ou ilegitimidade, dos pleitos pentecostais na esfera pública. Pretendo, outrossim, apontar as contradições geradas pelas análises das ciências sociais ao se debruçar sobre essa atuação. Especificamente neste capítulo, meu intuito, novamente, é mostrar como congelamos os conceitos de público, religião e política, especialmente quando a tarefa é analisar o pentecostalismo na sociedade brasileira.

Em resumo, meu propósito neste capítulo é evitar definições prévias de religião, política, público e privado e:

- Ao rejeitar o expediente de delimitar o lugar da religião na esfera pública, quero entender como a religião se engaja nas instâncias da esfera pública política, como faz e amplia seu público, enfim, como se articula publicamente e quais as dificuldades que enfrenta nesse processo; e
- Em lugar de purificar os conceitos de religião e política, compreender como elas se relacionam.

Essa reflexão se dará a partir de exemplos trazidos do meu trabalho de campo. Pensarei a respeito dos sentidos estabelecidos das categorias religião, política e da relação público/privado junto com a inauguração de uma filial da igreja de Malafaia em Brasília no mesmo fim de semana dos protestos a favor do impedimento da então presidente Dilma Rousseff. E a partir, também, do *Ato Profético pelo Brasil*, evento realizado mais uma vez em Brasília e que reuniu líderes evangélicos no intuito de orar pelo país, bem na sequência da aprovação do processo do *impeachment* na Câmara.

---

<sup>9</sup> No capítulo 2 apresentarei com mais detalhes a recapitulação dos eventos que colocaram em rota de colisão os movimentos sociais, de um lado, e as igrejas pentecostais, seus líderes e representantes no congresso, do outro lado.

Discutirei primeiro as noções de público e privado, revisando o trabalho de Jürgen Habermas sobre o tema da esfera pública burguesa. Ao contrastar suas ideias com as críticas elaboradas pelo movimento feminista (FRASER 1985, 1996; LANDES 1998) e pelos estudiosos do secularismo que apontaram o papel restritivo da religião em sua teoria (ASAD 2003, 2005, 2011; CONNOLLY 1999; TAYLOR 2010), busco refinar a noção de esfera pública ao invés de abandoná-la. Minha tentativa de refinamento se dá a partir do acréscimo da ideia de uma economia moral do público à noção mesma de esfera pública. Em seguida, elaboro uma discussão sobre a relação entre religião e política. A mesma disciplina que discute a transferência da noção de poder político exclusivamente da presença do Estado para relações mais difusas, e até mesmo contra o Estado (CLASTRES 2003), não pode cauterizar a política do lado oposto da religião. Tanto “religião”, quanto “público” e “política” não podem ser tratados como fenômenos empíricos auto evidentes. Pelo contrário, essas categorias devem ser colocadas sob escrutínio e, o que é indispensável, em relação, uma vez que foi em relação que estas, juntamente com outras categorias serviram para definir o que entendemos hoje como modernidade (FITZGERALD 2015). Focando na religião, e baseando-me na reflexão empreendida por Talal Asad (2010), é preciso lembrar que não se pode falar de religião ignorando suas articulações com os símbolos não religiosos, e, principalmente, com o poder. O que se define como religioso, diz Asad, está intrinsecamente ligado a outros símbolos não religiosos da vida social. Inclusive, e muitas vezes principalmente, intimamente conectado à política. Afirmo, então: a religião é o que a religião faz. Devemos nos preocupar como analistas, portanto, em esclarecer como os adeptos de uma religião, via processos autoritativos, agregam os mais diversos elementos dentro do escopo ou sob a rubrica desta tradição.

Dito isso, passo, então, a descrever os eventos a partir dos quais irei discutir as noções de esfera pública, religião e política confrontadas pela presença do pentecostalismo no cenário político brasileiro.

## **2.1 Borrando os (pretensos) limites entre religião, esfera pública e política: minha observação participante da igreja de Malafaia em Brasília**

Conforme mencionei na introdução, meu trabalho de campo se deu principalmente na igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVEC), localizada no bairro da Penha, no Rio de Janeiro - a igreja do pastor Silas Malafaia. Não obstante, foram os eventos liderados por Malafaia em Brasília que me instigaram a pensar na relação entre o pentecostalismo e a

esfera pública no Brasil: a inauguração de uma filial da igreja de Malafaia em Brasília, no mesmo fim de semana dos protestos a favor do impedimento da presidente Dilma Rousseff em Março de 2016, e o *Ato Profético em favor do Brasil*, realizado também em Brasília, em Junho do mesmo ano, após a votação que aprovou o prosseguimento do processo do *impeachment* na câmara dos deputados. Tanto o *Ato Profético* quanto a participação de Malafaia nos protestos servem aqui de parâmetro reflexivo para pensar as categorias de religião, política, público e privado e, principalmente, de como elas são operacionalizadas pelos atores em questão, e pelos cientistas sociais.

Desde antes dos referidos protestos em Brasília, Malafaia vinha convocando os fiéis a participarem do evento pelas redes sociais. Convidado pelos organizadores, ele estaria em um trio elétrico posicionado em frente ao Congresso Nacional. A inauguração de sua igreja em Brasília estava marcada para o mesmo fim de semana: uma série de três cultos festivos nas noites de sexta a domingo. A manifestação a favor do *impeachment* estava marcada para a manhã do último dia. Diante disso, minha intenção inicial era observar a forma como a política seria tratada nos cultos, como os fiéis reagiriam a isso, bem como acompanhar a participação dos membros da igreja no protesto<sup>10</sup>. No entanto, durante o culto na véspera da manifestação, Malafaia não transformou a liturgia em uma convocação às ruas. O culto seguiu seu desenvolvimento normal, com orações e louvores. Para minha frustração, já que esperava etnografar um ato político na igreja, ele escolheu falar em sua prédica dos requisitos indispensáveis ao desenvolvimento espiritual dos ouvintes. Ao chegar próximo do encerramento do culto, aí sim o pastor convidou a todos para os protestos no dia seguinte, e disse aos ouvintes que não se pode "deixar as coisas passarem": "o crente que diz não ligar para questões políticas até parece que é extraterrestre". Antes da exortação, no entanto, fez questão de enfatizar: "Não estou mandando ninguém ir não, mas estarei lá no trio elétrico". No dia da manifestação, Malafaia, enquanto caminha para o trio elétrico estacionado na frente do Congresso, dirige-se aos fiéis em um vídeo feito ao vivo por um dos pastores que o acompanhava: "Olha aí minha gente, somos cidadãos. Você não é só do céu, é desta terra também. O que está acontecendo aqui tem a ver com você também"<sup>11</sup>. Já em cima do trio

---

<sup>10</sup> Como foi a primeira vez em que estava chegando na filial em Brasília (como disse, era sua inauguração), tentei marcar alguns rostos na multidão presente (a igreja estava lotada e tinha capacidade para cerca de seis mil pessoas). A estratégia não deu certo. Acompanhei os protestos mesmo sem estar junto das pessoas da igreja e me dirigi ao final para onde estava combinada a participação de Malafaia de cima do trio elétrico.

<sup>11</sup> MARTINS, Maurício. "Pr. Silas Malafaia em Manifestação fora Dilma Rousseff." Youtube, 13 de mar de 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zECCr55fxvI>

elétrico, Malafaia alterna a gramática do seu discurso a fim de alcançar um público mais amplo presente na manifestação:

“O poder emana do povo. O povo põe, o povo tira. O STF, os políticos, se não se manifestarem, o povo vai botar eles na rua. Eu tenho sido perseguido por esse governo. Tentaram me cooptar e não conseguiram, porque eu não vou ser comprado por estes vagabundos. Fora o PT. O povo brasileiro vai botar essa cambada pra fora”

Mesmo tentando se aproximar dos participantes ao alegar sofrer perseguição do governo, e ainda que tenha apoiado com todos os recursos à sua disposição o *impeachment* (garantindo os votos dos deputados sob sua influência, com suas inserções diárias na internet ou em seus programas na TV aberta), Malafaia parece não ter sido considerado com legitimidade para encerrar o protesto, recebendo, com isso, uma vaia dos presentes. No culto da noite, ainda em Brasília, somente uma pequena referência foi feita com respeito a toda a mobilização daquela manhã (sem citar, no entanto, as vaias recebidas). No meio de sua mensagem, cujo tema girava em torno de conselhos para “vencer os desafios da vida”, ao falar de como o pessimismo representava um obstáculo às vitórias, Malafaia afirmou compreender o desânimo de todos em relação à situação do Brasil. No entanto, para o pastor, “a casa tinha começado a cair” para os responsáveis por aquele quadro apresentado por ele como adverso. Curiosamente, logo após esse comentário, o pastor afirma que não iria, em suas palavras, “desviar-se da mensagem”, retornando para os conselhos que vinha dando em sua prédica. Assim, parece haver aqui, uma indicação de separação entre o religioso e o político na visão de mundo da igreja de Malafaia, ou, pelo menos, uma hierarquia entre ambos, com o religioso apresentando uma posição de superioridade. E isso mesmo com ele afirmando reiteradas vezes aos fiéis que os crentes “não são somente espirituais”.

As relações entre público e privado, o político e o religioso, seus limites e interseções, nos termos da igreja de Malafaia, também aparecem no *Ato Profético em favor do Brasil*, que teve o objetivo de reunir líderes evangélicos para orar pela situação do país, “profetizando prosperidade para a nação”. O contexto era a proximidade da votação, na Câmara dos Deputados, do prosseguimento do processo de impedimento da presidente Dilma Rousseff. Com o início da divulgação do evento em seus canais das redes sociais, Malafaia passou a receber mensagens de seus seguidores pedindo que o *Ato* fosse antecipado. Era preciso que ele acontecesse antes da votação, marcada para 17 de abril de 2016. Em vídeos compartilhados em seu canal no *Youtube*, Malafaia responde que não estava fazendo o evento para ser a favor ou contra o *impeachment*, apesar de, em suas próprias palavras, todos estarem

“cansados de saber” que ele era a favor do impedimento da presidente. “Independente de haver ou não *impeachment*, nós temos que interceder pela nação”, disse ele. E continuou:

“Eu não estou fazendo um ato político e o ato não é meu. É um ato da liderança evangélica do Brasil. É um ato no qual diferentes lideranças, de diferentes igrejas estarão clamando em favor da nossa nação, governo caindo ou não. Nossa situação é uma situação tão grave que nós precisamos clamar pelo Brasil. É profético. Estamos chamando para Brasília porque é o centro do poder. Temos que colocar o nosso pé lá<sup>12</sup>. Vamos transformar o país com o poder da oração e do clamor do povo de Deus”

O evento aconteceu no início de junho e teve sua liturgia caracterizada por falas e orações de líderes de diversas igrejas do Brasil intercaladas com a apresentação de cantores gospel. Com a continuidade do processo de *impeachment* já aprovada na Câmara, os pronunciamentos e orações dos líderes giravam em torno de um concerto do país. Dentre essas falas, destaquei as seguintes:

“Existe uma forma de o Brasil ser curado: quando a igreja se reúne” (Apóstolo Sérgio Paulo, Igreja internacional das nações)

“Não fomos feitos para sermos guiados como porquinho sem autoridade. Somos um povo que não nos rendemos diante do inferno” (Apóstolo Sérgio Paulo, Igreja internacional das nações)

“Pela paz no Brasil. Paz reine entre nós. Pela força do Legislativo, executivo e judiciário, profetizamos paz” (Pr. Samuel Ferreira, AD Madureira)

“Profetizamos que a crise vai virar milagre. Estamos semeando com oração e cremos que a resposta virá dos céus” (Pr. Flamarion, Igreja do Evangelho Quadrangular)

“Deus está usando a vassoura do Espírito Santo e está varrendo a nação. O segundo semestre não vai ser de crise, porque quem governa é Deus e não o homem” (Apóstolo César Augusto, Igreja Fonte da Vida).

O que se depreende dessas falas é, primeiro, um sentido do protagonismo evangélico no desenrolar dos eventos críticos que definem os rumos da política brasileira. É a partir da ação, ou da oração, desses líderes evangélicos que a estabilização na tensão política pela qual passava a sociedade brasileira seria alcançada e até mesmo a crise, dirimida. Isso, o sentido de protagonismo triunfalista dos evangélicos, fica mais evidente com a declaração de Malafaia de que um evento idêntico, organizado por este mesmo grupo de pastores em 2013 (A manifestação pacífica, mais uma vez em Brasília), também sob sua liderança, teria sido responsável por desencadear as denúncias de corrupção que culminaram na votação da câmara pelo prosseguimento do processo do *impeachment*. Se aquele evento, o de 2013, foi o

---

<sup>12</sup> Aqui Malafaia recorre à visão bíblica fundamentada no seguinte texto: “Todo lugar que pisar a planta do vosso pé, será vosso” (Deuteronômio 11:24).

responsável por trazer a espada, as falas do *Ato Profético* mostravam agora que o objetivo era trazer paz e prosperidade. Diante dessa construção de uma narrativa na qual os evangélicos são protagonistas no destino da nação, pode-se pensar, então, – como também veremos no capítulo seguinte - em uma motivação para o engajamento na esfera pública que vá além de uma reação às recentes conquistas dos movimentos sociais.

Em segundo lugar – e aqui está o foco deste capítulo – vê-se nesses eventos o borramento dos limites comumente (e arbitrariamente) estabelecidos entre religião, política, público e privado. Como fazer uma análise que, ao invés de aceitar como dada a divisão entre público e privado, supere um campo previamente normatizado a respeito do que pode (e não pode) ser dito no polo mais importante dessa pretensa dicotomia? Mesmo sendo de conhecimento amplo e geral sua posição a favor do *impeachment* e contra o governo da presidente Dilma, por que Malafaia não faz um discurso inflamado dentro da igreja na véspera dos protestos de 13 de março? Pelo contrário, ao convidar os presentes, diz que não está pressionando as pessoas a participarem do protesto e reitera somente que lá estaria. Bem como, no dia seguinte, avisa que não vai se desviar da mensagem ao dizer que “a casa tinha começado a cair” para o governo do Partido dos Trabalhadores. Não estou negando o fato de Malafaia exercer sobre os presentes uma influência suficiente para convencê-los de sua participação ao dizer que tomaria parte nos protestos. No entanto, ao invés de me basear em uma hermenêutica da suspeita e reduzir os discursos de Malafaia no culto de inauguração, no vídeo a caminho do protesto e no trio elétrico à manipulação pura e simples, ou de buscar julgar em qual das situações ele estaria se comportando de forma autêntica, entendo que é mais interessante (e antropológico) prestar mais atenção na relação entre o dito e o não-dito, a fim de perguntar: como o pentecostalismo tenta ampliar seu público e quais os obstáculos que ele enfrenta nesse processo? E quando ele é bem-sucedido ou não nesse propósito? É interessante perguntar ainda: quais as moralidades que impulsionam ou servem como barreiras deste processo de engajar-se na esfera pública?

Além disso, no evento eminentemente religioso para Malafaia, o *Ato Profético*, as fronteiras entre o que comumente entendemos como o religioso e o político se confundem. Em um evento na capital nacional, marcado para o mesmo fim de semana de um protesto de grandes proporções, seu líder maior afirma não se tratar de um evento político. Porém, quanto mais “religioso” é o evento - ou profético, para usar os termos de Malafaia - tudo parece ficar mais “político” para o analista. O que queria dizer Malafaia, então? Trata-se mais uma vez de uma tentativa de ocultar o político e revesti-lo de uma capa religiosa? O que entendemos por

religioso e político contaminam-se mutuamente aqui? Ou seria melhor se questionar sobre as próprias noções de religião e política que fazemos uso?

Para dar conta desses questionamentos começarei por repensar os usos da categoria esfera pública. A noção de esfera pública parte do princípio que existe um âmbito próprio do que é público e outro para o que é privado. Desde já afirmo que a dimensão moral desta divisão, a *economia moral da esfera pública*, precisa ser analisada e não reforçada pelo antropólogo. Antes, apresentarei a noção de esfera pública discutida por Habermas a fim de, posteriormente, refinar essa mesma categoria a partir das críticas feminista e dos estudiosos do secularismo.

## 2.2 Habermas e a noção de esfera pública

É inevitável trazer o nome de Jürgen Habermas ao centro do debate quando o tema em questão é o uso da noção de esfera pública como parâmetro para o que deve ser considerado público (nos sentidos tanto de bem público quanto de questões de relevância pública) e, conseqüentemente, o que deve ser próprio da esfera privada.

É em sua obra *A mudança estrutural da Esfera Pública* (2014) que Habermas estabelece essa distinção entre o adequado ou não ao contexto público, restando ao publicamente inapropriado ser mantido no âmbito privado. O alcance de *A mudança estrutural* também pode ser medido pela profusão de críticas justamente a essa divisão, considerada estanque ao isolar no domínio do privado, expressões que reivindicam participação na esfera pública. Aqui, irei expor brevemente dois desses conjuntos de críticas. O primeiro, a crítica feminista, aponta a ausência na obra de Habermas de uma apreciação mais detida a respeito das chamadas políticas de identidade. O segundo diz respeito à crítica ao papel da religião na modernidade e sua legitimidade como argumento nos debates públicos. No diálogo com esse último conjunto de críticos, Habermas, como veremos, reclassifica o lugar dos argumentos religiosos nas discussões públicas, o que, ainda assim, não o poupa de reprimendas por sua “fixação na religião” como desestabilizadora dos processos da modernidade (TAYLOR 2011). Não pretendo fazer uma exposição exaustiva dessas críticas. Meu objetivo, apenas, é cotejar os argumentos que ambos os conjuntos se utilizam a fim de se contraporem à forma como a divisão estanque entre público e privado os relega à esfera de menor importância. É

interessante notar como a crítica tanto feminista quanto das instâncias religiosas aproximam-se uma da outra no momento de reivindicação de relevância pública (o pessoal é político), mas se repelem ao apontarem-se mutuamente como inapropriados ao público, ou seja, como questões que deveriam se limitar ao foro privado.

No entanto, é preciso, primeiro, esclarecer as especificidades do termo utilizado por Habermas a fim de termos em mente do que exatamente se está falando ao evocarmos a categoria esfera pública. Posteriormente, irei demarcar o que eu entendo como ainda sendo importante nesse conceito e o que, por outro lado, deve ser refinado ou abandonado, a partir das críticas já conhecidas à análise de Habermas na sua obra sobre o tema.

Ao nos debruçarmos especificamente sobre o conceito de esfera pública discutido por Habermas é necessário salientar, primeiro, sua especificidade histórica. A esfera pública sob apreciação de Habermas se desenvolve como resultado da vida política burguesa do século XVII e XVIII, no bojo dos processos que deram origem ao modo de produção capitalista e ao Estado-nação (difere, portanto, da esfera pública da *polis* grega, da idade média ou do renascimento). Tanto as estruturas que conformaram a esfera pública, quanto as subjetividades requeridas para nela atuar de forma apropriada, também são frutos do mesmo processo. Assim, quando Habermas fala de esfera pública, ele está se referindo inicialmente à esfera pública burguesa. Digo inicialmente, porque, mesmo que os aspectos enfatizados por Habermas para o bom funcionamento da esfera pública e, conseqüentemente, de uma vivência democrática, não tenham se concretizado na esfera pública burguesa, eles permanecem como ideal a ser alcançado. Para mim, e explicarei isso mais adiante, alguns desses aspectos não são meramente descritivos, mas compõem a economia moral da esfera pública.

Com isso em mente, sigo com o conceito de esfera pública habermasiano: “a esfera de pessoas privadas que se reúnem em um público” (2014, p. 135). Por “esfera de pessoas privadas”, ele quer dizer tratar-se a esfera pública de um lugar de contraposição à esfera do poder público, nesse caso, o Estado. Em princípio, portanto, são os indivíduos não pertencentes à máquina estatal os quais irão se engajar no debate a respeito do bem comum. A noção habermasiana de esfera pública não pode ser considerada equivalente a tudo aquilo que não pertence à alçada do privado, ou do doméstico (o que, para Habermas, também são coisas diferentes). Também não seria sinônimo de sociedade civil, mas encontrar-se-ia na intermediação entre esta e o poder público. Assim, se de um lado, no domínio privado, encontram-se a sociedade civil (o domínio da circulação de mercadorias e do trabalho social) mais a família conjugal (esse sim, a esfera doméstica), e do outro lado, a esfera do poder

representada pelo Estado, o campo de intermediação entre este último e a sociedade cabe a uma terceira esfera, justamente a esfera pública (ver quadro abaixo). Nela, as pessoas privadas, ou seja, que não representam o poder público, ou que se fazem parte dele não carregam para o debate o poder de seus cargos públicos, envolvem-se na discussão a respeito das demandas da sociedade junto ao Estado.

**Quadro 2** - Esfera privada, esfera pública e poder público

<b>Domínio do privado</b>	<b>Zona crítica de intermediação</b>	<b>Domínio do poder público</b>
Sociedade civil (circulação de mercadorias e trabalho) + Família conjugal (esfera doméstica)	Esfera Pública	Estado

É interessante notar a mudança na noção de privado apontada por Habermas entre a Antiguidade Clássica e o capitalismo moderno, que abandona o sentido de privação e assume o sentido de privacidade como livre interioridade. Com a emergência da esfera da intimidade (ou doméstica) em meio à esfera privada, constrói-se essa diferenciação em relação à esfera da produção material (sem, no entanto, cortar com esta a dependência, como diz Habermas 2014, p. 168). O domínio da intimidade da família burguesa passa a ser entendido, portanto, como um reino de pura interioridade onde se desenvolve o sentido da conquista da liberdade sobre a necessidade. Em outras palavras, a esfera doméstica passou a ser pensada como um reino puramente humano (HABERMAS 2014). Essa privacidade, é importante notar, está ligada ao público. Ou seja, quando Habermas fala de uma esfera de pessoas privadas compondo o público, é desse indivíduo forjado no “puramente humano” a quem ele também se refere, além daqueles que não compõem o Estado. É esse indivíduo que deve povoar a esfera pública. Quanto às subjetividades necessárias para a ação pública, elas se derivam da vida na família. Eram dramatizadas entre seus membros tendo os romances epistolares como guia. Daí, da vida na família, surge também a possibilidade de uma crítica imanente, já que a intimidade se configura como a humanidade que o estado e o mercado não poderiam se apossar (HABERMAS 2014).

A segunda característica primordial da esfera pública, além de ser formada por pessoas privadas reunindo-se em um público, trata da necessidade de que essas pessoas privadas estejam fazendo uso de suas razões. Assim, o meio pelo qual se dá o debate público é o que Habermas (2014) chama de “discussão pública mediante razões” (p. 135). Com isso, além de se enfatizar o debate baseado na paridade, onde os indivíduos apresentam-se como “simples seres humanos” (2014, p. 148), na estruturação da esfera pública, conforme descrito por Habermas, “foram institucionalizadas normas de discurso fundamentado nos quais argumentos, e não o status ou a tradição, seriam decisivos (CALHOUN 1993, p. 02). Em suma, a autoridade do melhor argumento foi estabelecida contra aquela da hierarquia social.

Há ainda um terceiro aspecto que quero enfatizar da esfera pública burguesa descrita por Habermas. É a sua característica de “zona crítica”, como define Calhoun (1993, p. 09). A esfera pública, para Habermas, não se constitui apenas a partir da mediação, mas também como um lugar de tensão entre Estado e sociedade. Ela se estabelece na medida em que a esfera de pessoas privadas a reivindica “contra o próprio poder público” (2014, p. 135). Parafrazeando Clastres, a esfera pública apresentaria a face da sociedade contra o Estado. Completam-se, assim, as características primordiais da esfera pública: um lugar de mediação entre a esfera privada e o poder público, que, por sua vez, torna-se passível de contestação pelas pessoas privadas na forma de uma discussão pública mediante razões.

Ainda que as páginas de *A Mudança Estrutural* registrem mais o declínio da esfera pública do que suas características estruturais, é a estas que Habermas se apegava como um ideal a ser recuperado. Ele aposta no potencial emancipatório da comunicação intersubjetiva. A importância da esfera pública estaria, então, no seu papel de catalisadora da integração social, que se oporia às formas não comunicativas de organização (mercado e Estado), no intuito de fomentar uma vivência democrática. É se engajando na esfera pública, também, que os cidadãos passariam a desenvolver sua capacidade crítica a respeito de questões políticas. O debate racional-crítico seria, portanto, o vetor principal para o estabelecimento de uma vivência democrática.

### **2.3 As críticas feminista e dos estudiosos do secularismo à noção de esfera pública**

No entanto, a própria ênfase no debate racional-crítico, ou na discussão pública mediante razões, implica em uma dificuldade de lidar razoavelmente com a política de identidade e as preocupações com a diferença (CALHOUN, 1993, p. 3). Essa inconsistência da noção de

esfera pública habermasiana vem à tona principalmente a partir da crítica feminista. Como diz Joan Landes (1998), a distinção público/privado estabelecida por Habermas não permite que se dê um tratamento adequado às questões de poder presentes na esfera da intimidade. A divisão estrutural entre a esfera pública, por um lado, e o mercado e a família por outro, rotulou um conjunto de preocupações como pertencendo à esfera do privado, tornando-o, por conseguinte, assunto impróprio para o debate público (LANDES 1998). Se as particularidades devem permanecer relegadas à esfera do privado, e o universal, por sua vez, ser entronizado como o centro da discussão pública, Joan Landes (1998) mostra como Habermas ignora a associação visceral do discurso das mulheres e seus interesses com a “particularidade”. E, conseqüentemente, esquece também o quanto o discurso masculino foi alinhado com “a verdade, a objetividade e a razão” (p. 143). Assim, continua Landes (1998), Habermas não percebe como o que seria tão somente mais uma particularidade, no caso, o masculino, consegue se disfarçar por trás do véu do universal (pgs. 142, 143).

A questão crucial operando nesse processo de colar o feminino ao privado e o masculino ao público, diz Fraser, está na noção de cidadania habermasiana, ou seja, na construção do indivíduo que toma parte na esfera pública. Como, para Habermas, o cidadão é aquele que participa do debate político e da formação da opinião pública, isso significa que a cidadania depende das capacidades de consentimento e fala, ou seja, da capacidade de participar em paridade com os outros no diálogo (Fraser 1985). No entanto, continuando com Fraser, no capitalismo clássico dominado pelos homens, essas são capacidades ligadas à masculinidade e consideradas em desacordo com a feminilidade:

Se a opinião popular, e também a opinião legal, sustenta que quando uma mulher diz “não”, ela na verdade quer dizer “sim”, as mulheres têm o seu discurso permanentemente e sistematicamente invalidado na questão crucial do consentimento, ponto indispensável à democracia. Mas se as falas das mulheres sobre consentimento são consistentemente reinterpretadas, como elas podem participar no debate entre cidadãos? (Fraser 1985, p. 116).

Assim, percebe-se uma dissonância conceitual entre a feminilidade e as capacidades dialógicas centrais para a concepção de cidadania de Habermas. O papel do cidadão na esfera pública, seguindo o argumento de Fraser, é um papel masculino, por conta de pressupostos baseados na capacidade do homem de dialogar mediante razões, e, ao mesmo tempo, na incapacidade das mulheres para fazerem o mesmo. Esse sentido de incapacidade para o diálogo mediante razões, marcante na reflexão de Fraser aqui apresentada, também é muito importante para o argumento que irei apresentar a respeito do papel imputado à religião na esfera pública pelo próprio Habermas. Assim como no caso da relação entre o feminino e a

esfera pública, considera-se a religião incapaz de participar de uma discussão pública mediante razões. Na tarefa de traduzir os argumentos religiosos para a razão pública, os cidadãos religiosos teriam a necessidade de serem tutorados pelos cidadãos seculares (HABERMAS 2014).

É preciso dizer que Habermas, como também reconhece Taylor, revê sua posição e a de John Rawls a respeito da incompatibilidade entre a religião e a esfera pública, movendo-se em direção ao reconhecimento de um mundo pós-secular. Por pós-secularismo, Habermas não quer dizer apenas que a religião conseguiu manter-se viva em meio a um ambiente cada vez mais secularizado. Nem que nos limitemos a reconhecer publicamente sua contribuição quanto à reprodução de motivos e atitudes. Para Habermas, na verdade, a expressão “pós-secular” se refere à possibilidade de comunicação entre as razões secular e religiosa a respeito dos conteúdos de verdade que definem cada uma. Essa comunicação assumiria a forma de um *processo comum de aprendizagem complementar* (HABERMAS 2007b, p.52). Antes, a visão de Habermas ia ao encontro da de John Rawls, que estabeleceu uma regra baseando-se em um dos princípios fundantes do Estado liberal: todo debate democrático deve estar baseado em argumentos acessíveis a todas as pessoas, tornando possível a comunicação de princípios e condutas particulares entre grupos distintos (HABERMAS 2007, p.137,138). A fim de cumprir esse princípio, Rawls havia estabelecido uma exigência (*proviso*) quanto ao uso público de argumentos não-públicos nos debates democráticos - as doutrinas totalizantes (religiosas ou não) precisariam apresentar, na discussão pública, argumentos políticos apropriados e não razões exclusivamente oriundas de suas visões de mundo. Habermas passou a considerar que essa imposição repercute de maneira assimétrica nas vidas dos cidadãos religiosos e seculares (HABERMAS 2007, p.137,138). Não se pode esperar, diz Habermas, que todos os crentes fundamentem seus posicionamentos políticos deixando de lado suas convicções religiosas. Sendo o Estado liberal democrático considerado o protetor, de igual modo, de todas as formas religiosas de vida, não pode, portanto, obrigar “os cidadãos religiosos a levarem a cabo, na esfera pública política, uma separação estrita entre argumentos religiosos e não-religiosos quando, aos olhos deles, esta tarefa pode constituir um ataque à sua identidade pessoal” (HABERMAS 2007 p.147). O que fazer, então? São duas as soluções de Habermas para este dilema:

Em primeiro lugar, Habermas desloca o *proviso* para o âmbito institucional. Os argumentos religiosos poderiam ser utilizados sem restrição na esfera pública. Quando se trata, no entanto, de espaços públicos institucionais (Congresso, juizados, etc.), os argumentos

religiosos não devem ter vez. Em segundo lugar, e o mais importante para meu argumento, Habermas estabelece como condição indispensável para uma democracia liberal em tempos de pós-secularismo *o processo comum de aprendizagem complementar*: para anular a assimetria presente na relação entre cidadãos religiosos e seculares na esfera liberal democrática é preciso entender esse trabalho de tradução como uma tarefa cooperativa. Caberia aos cidadãos seculares, portanto, uma participação ativa neste processo de tradução do religioso para a razão pública. Se aos cidadãos religiosos impõe-se o fardo da tradução de seus argumentos a fim de que se viabilize sua participação na esfera pública, tal carga seria compensada, afirma Habermas, “pela expectativa normativa segundo a qual os cidadãos seculares se abrem a um possível conteúdo de verdade de contribuições religiosas” (HABERMAS 2007 p.147). Essa abertura possibilitaria, assim, um diálogo no qual “as razões religiosas podem, eventualmente, aparecer como argumentos acessíveis em geral” (HABERMAS, op. cit., p. 149, 150). Assim, diz ainda Habermas, o processo de secularização passa a ser compreendido como um processo comum de aprendizagem complementar, no qual ambos os lados estarão em condições de levar a sério em público, por razões cognitivas, as respectivas contribuições para temas controversos (HABERMAS 2007b, p. 52).

Assim como na relação entre o feminino e a esfera pública, estabelece-se, portanto, uma relação de incapacidade entre a religião e o uso da razão pública. Os cidadãos religiosos, desqualificados para traduzirem seus argumentos particulares na forma de uma apreciação geral, necessitariam de tutores para chegar à forma da argumentação exigida na esfera pública. No meu entendimento, portanto, não se anula a assimetria que Habermas, de início, tentou solucionar. Pode-se dizer, com isso, que o cidadão habermasiano é masculino, como disse Nancy Fraser, mas também é secular. É preciso somente apontar, considerando o caso brasileiro, que o poderio midiático e político (no que diz respeito à capacidade de eleger representantes para o legislativo) de certas instituições evangélicas muitas vezes suplanta essa atribuição de razão defeituosa – e aí tem-se acesso ao poder mesmo sem o desejado prestígio - o que não acontece na mesma medida com o movimento feminista.

Mesmo considerando as diferentes possibilidades de resistência a esse enquadramento, não obstante, ambas as condições de incapacidade são empurradas para o âmbito privado na forma como se estrutura a esfera pública liberal. Curiosamente, pentecostais e movimentos sociais voltam-se uns contra os outros reverberando essa crítica, como que a fazendo contra o espelho: estes afirmam que a religião deve ser mantida no foro privado. Trata-se de uma questão pessoal que não deve pautar debates públicos. Aqueles, por

sua vez, afirmam ser a sexualidade uma questão da vida privada. Somente o “meu” pessoal é político, é o que parece estar sendo dito agora e, com isso, a disputa pelos limites entre o público e o privado ganha contornos dramáticos. E continua: o aborto, para os pentecostais, não é pessoal. A mulher não deveria decidir sobre seu corpo, sendo o Estado obrigado a legislar, impedindo-a de fazê-lo. Como deveria também legislar, agora de acordo com os movimentos sociais, para impedir que a fé, embora pessoal, gere declarações consideradas intolerantes no que diz respeito às questões de gênero e sexualidade.

Voltando à “solução” habermasiana para o problema da relação entre cidadãos religiosos e seculares – e da incapacidade da religião, ou, para ser mais preciso, do recurso a argumentos religiosos nos debates públicos - Taylor (2011) aponta que, apesar de ter revisto sua posição, passando a fundamentá-la em uma visão que considera pós-secular, Habermas permanece com uma fixação na religião (p. 40) como problema. Apesar de reconhecer o potencial da religião em produzir conteúdos de verdade, ele ainda assenta sua visão da esfera pública em uma distinção epistêmica entre religião e razão (TAYLOR 2011). Dessa forma, para Habermas, antes de tudo

há uma razão secular que todos podem usar para chegar a conclusões com as quais todos podem concordar. Depois, há idiomas especiais, que introduzem suposições extras, podendo até contradizer as da razão secular comum. Estes são muito mais frágeis epistemologicamente; na verdade, você não será convencido por eles, a menos que já os detenha. Assim, a razão religiosa chega às mesmas conclusões que a razão secular, mas então é supérflua, ou chega a conclusões contrárias, e então é perigosa e destrutiva. É por isso que precisa ser deixada de lado (TAYLOR 2011, p. 49, tradução nossa).

Isso não significa, no entanto, que Taylor considere descartáveis as visões de Habermas e Rawls sobre a esfera pública de um Estado secular. Ele concorda que devam existir zonas neutras, mas estas não incluem a deliberação dos cidadãos, nem mesmo a deliberação nos espaços públicos institucionais como o legislativo, da forma como dizia Rawls e pensa Habermas, respectivamente (TAYLOR 2011). Para Taylor essa zona neutra no Estado secular deve se resumir ao “idioma oficial do Estado” (p. 50), que seria

o idioma em que a legislação, os decretos administrativos e as sentenças judiciais devem ser redigidos. É evidente que uma lei perante o Parlamento não poderia conter uma cláusula justificadora do tipo: "Considerando o que a Bíblia nos diz"... E o mesmo acontece, *mutatis mutandis*, para a justificacão de uma decisão judicial no veredicto do tribunal (TAYLOR 2011, p. 50, tradução nossa)

Como solução institucional para a questão do debate entre cidadãos religiosos e seculares o que Taylor faz é simplesmente empurrar o proviso ainda mais para frente: do espaço público institucional para o idioma oficial do Estado. No entanto, diferentemente de

Habermas e Rawls, e é isto que quero ressaltar em seu argumento, o estabelecimento da chamada zona neutra “não tem nada a ver com a natureza específica da linguagem religiosa”.

Ele explica:

Seria igualmente impróprio ter uma cláusula legislativa: "Tendo Marx mostrado que a religião é o ópio do povo" ou "Considerando a afirmação de Kant a respeito de a única coisa boa sem qualificação ser uma boa vontade". O fundamento para ambos os tipos de exclusões é a neutralidade do Estado. (TAYLOR 2011, p. 50, tradução nossa)

Em suma, Taylor revela em Habermas uma forma de ver o argumento religiosamente informado como sendo menos racional do que o raciocínio puramente secular. Assim, Taylor afirma que Habermas, ao estender o proviso rawlsiano para o limiar das instituições políticas, de fato deixou para trás a noção da religião como ameaça. Não deixou, no entanto - e aqui eu concordo com Taylor - de se fixar na religião como problema, se não de cunho político, como obstáculo epistemológico, ao considerá-la “um modo de razão defeituoso” (TAYLOR 2011, p. 51, tradução nossa).

Isso que Taylor chama de fixação na religião como problema, quando se trata de sua presença na esfera pública, gera danos à vivência democrática. Segundo William Connolly (2000), ao tentar banir doutrinas religiosas da esfera pública, a concepção secularista termina por afastar ao mesmo tempo um conjunto de “orientações não teístas sobre reverência, ética e vida pública que precisam ser ouvidas” (p. 5). Connolly define como presunçosa essa tentativa secularista de oferecer uma base autoritativa única para a razão pública. E, além disso, ao invocar esse princípio (da base autoritativa única) contra os entusiastas da religião, diz ele, “secularistas também são levados a serem belicosos contra perspectivas não seculares e não teístas que põem em questão os próprios pressupostos e prerrogativas religiosas” (p. 5). E, dessa maneira, terminam por promover uma concepção de vida pública que, em primeira instância, desejavam eliminar (CONNOLLY 1999). Ao depreciar o que Connolly chama de “registros viscerais de intersubjetividade”, a doutrina do secularismo encorajaria “interpretações desdenhosas precipitadas de quaisquer culturas ou práticas éticas” que empreendem esse registro.

É preciso lembrar, no entanto, que o secular não está isento de seus próprios registros viscerais de intersubjetividade. Para dar conta dessa questão, Talal Asad (2003) prefere o termo “sensibilidades seculares”, mas seu intuito é o mesmo: mostrar como o secular é somente mais uma forma, não obstante hegemônica, de organização do sensível. Os sujeitos seculares, portanto, também possuem seus modos de subjetivação, os quais precisam ser

postos em questão pelos analistas. Colocar sob escrutínio os argumentos seculares e revelar suas contradições é um expediente que Asad assume de forma exemplar. Por conta de sua ubiquidade, segundo Asad, só é possível acessar o secular de forma indireta (2003). Dessa forma, ao descrever, por exemplo, as características que considera singulares no discurso moderno a respeito da crueldade, Asad consegue identificar aspectos do secular. O argumento de Asad acerca da crueldade é o de que sua história é também uma narrativa secular a respeito de como alguém se torna verdadeiramente humano. Apesar de se argumentar de forma geral que o processo de secularização teve como alvo a eliminação das crueldades, o que acontece, na verdade, é uma mudança nas sensibilidades a respeito da dor. As dores infligidas pelos estados imperialistas nas populações das colônias eram consideradas necessárias para o processo de criação de novos sujeitos humanos, de acordo com os padrões impostos de civilização. Enquanto isso, outros tipos de sofrimentos, ainda que auto impostos, como no caso de rituais de imolação, eram considerados dores desnecessárias e, portanto, desumanas. Logo, há dores e dores para as sensibilidades seculares (ASAD 2003)

Sendo assim, a noção de esfera pública de Habermas, como disse anteriormente citando Calhoun (1996), não consegue lidar com a diferença. Principalmente ao enfatizar, como mostra a crítica feminista, a discussão pública mediante razões. Ainda que a consideração da religião como problema político na formulação de Habermas tenha sido aparentemente superada, permanece seu status de problema, agora epistemológico (TAYLOR 2011). Diante disso, uma vez que a noção de esfera pública está atrelada a uma ideia, como vimos, de incapacidade da religião para a discussão pública, torna-se indispensável a revisão da forma como operacionalizamos esse conceito. Além disso, ao nos debruçarmos sobre o estudo de religiões em busca de crescente presença pública, nosso expediente precisa considerar as sensibilidades seculares (ASAD 2003) que depreciam os registros viscerais de intersubjetividade (CONNOLLY 1999). Isso sob pena tanto de reproduzirmos em nossos trabalhos um expediente normativo baseado em uma forma de ver a religião como um modo defeituoso de razão, quanto de esquecermos a economia moral que permeia o secular. Passo agora a tentar uma revisão do conceito de esfera pública que, ao invés de fixar-se na religião como problema, ajude-nos a refletir como ela cria, acessa e se engaja nas instâncias de discussão pública, negociando, adequando-se ou indo de encontro às sensibilidades morais atreladas à relação dicotômica entre as noções de público e privado.

#### **2.4 Revendo a categoria de esfera pública**

Quero começar por alguns aspectos formais da noção de esfera pública, mais especificamente com o que Michael Warner (2005, p. 28) chama de uso descritivo do termo. Um dos problemas com a operacionalização da ideia de esfera pública como categoria é a sua espacialização. Ao entender a esfera pública mais (ou quase que literalmente) como um lugar (um espaço) e menos como um processo comunicacional/discursivo, o analista é levado a perguntar o que deve permanecer nos seus limites, reforçando, assim, sua concepção normativa. Como lembra Craig Calhoun, a esfera pública é uma metáfora de lugar usada para um fenômeno apenas em parte referente a um espaço (CALHOUN 2005, p. 4). Segundo ele, ainda, o uso do termo *public sphere* na tradução para o inglês do título da obra de Habermas (A mudança estrutural na esfera pública, 2014) não contempla a complexidade do termo alemão *Öffentlichkeit*, que implica, por sua vez, um estado de abertura para o outro, uma ideia de movimento. Pior ainda, afirma ele, para a escolha do termo *espace public* na tradução francesa, cuja utilização parece ter sido a escolha difundida na Antropologia da religião brasileira. Ao se tratar de um *espaço público*, intensifica-se a espacialização do termo que, apesar de tratar de um espaço (de comunicação), transcende qualquer local em particular e costura debates de vários lugares (CALHOUN 2005).

Seguindo então, o que Michael Warner (2005) diz a respeito da ideia de público, “um lugar de discurso organizado por nada mais além do próprio discurso”, chega-se à seguinte conclusão: as instâncias da esfera pública emergem de interações discursivas ao invés de ser a esfera pública um lugar no qual se deve manter dentro das fronteiras. Essa é a diferença de um público organizado a partir de um processo discursivo/comunicacional e a noção de público como uma audiência concreta, ou a de destinatários de uma política de governo específica (WARNER 2005). Trata-se, portanto, de um espaço de “circularidade autotélica” (p. 95): forma-se um público por e para o debate. Além disso, a temporalidade da circulação do tema-debate também é importante, não se tratando de uma temporalidade contínua ou indefinida, mas pontual (p. 95). As instâncias de esfera pública, portanto, subsistem enquanto durar a discussão, que se conecta a outros temas e outras instâncias. Assim, quando indivíduos se engajam em uma arena de comunicação entre estranhos debatendo publicamente temas políticos, é que se engendra o que passarei a chamar de **esfera pública política**. Para usar uma metáfora religiosa, onde dois ou três estiverem reunidos em nome de um tema politicamente relevante, ali estará uma instância da esfera pública política. Para não correr o risco de falta de clareza, quero enfatizar que o termo “política”, agregado aqui à noção de esfera pública diz respeito aos conteúdos sendo debatidos na instância de esfera pública em

questão. Não tem a ver com lugares institucionais ou oficiais da esfera política nacional, como a Assembleia Legislativa, fóruns, passeatas, etc. Duas pessoas debatendo no ônibus sobre posições convergentes ou divergentes a respeito, por exemplo, do casamento entre pessoas do mesmo sexo, engajam-se em uma instância da esfera pública política enquanto circulam em torno do tema.

Ainda no que diz respeito aos aspectos formais, como vimos anteriormente, um dos maiores problemas da concepção de esfera pública de Habermas é a divisão estrita entre as noções de público e privado que a fundamenta. No entanto, como aponta Warner (2005), público e privado não formam uma antinomia. Não há como falar a respeito dessas noções de uma maneira tão simples, diz ele, “a ponto de podermos diferenciá-las em um mapa com diferentes cores – marcando rosa para privado e azul para público”. Pelo contrário, esclarece Susan Gal (2002), essas são categorias culturais co-constitutivas. Mais importante ainda, segundo ela, é que se trata de signos indexicais sempre relativos, ou seja, seu significado depende do contexto interacional em que são usados. A imagem que Gal nos traz é a de uma “distinção fractal”, ou seja, a cada contexto mais amplo ou mais circunscrito, uma distinção público/privado “aninhada” pode ser projetada. Lembrando, insiste Gal, que essas seriam sempre posições relativas e não propriedades imanentes de pessoas, imagens ou objetos (p. 81). Assim, e eu uso os exemplos dados pela própria autora (p. 82), os termos casa e rua podem ser alinhados às concepções de público e privado relativa e respectivamente, assim como dentro da casa, e aí se tem uma dicotomia aninhada na anterior, quarto e sala-de-estar podem ser considerados a partir da mesma distinção.

Obviamente, a crítica aos aspectos descritivos contribui para os analistas dos fenômenos que consideramos públicos afinarem suas observações. Não se pode esquecer, no entanto, da força visceral por trás da distinção público/privado (WARNER 2005). Em outras palavras, é preciso levar em consideração o uso normativo desses termos, como vimos anteriormente tanto na crítica à discriminação impostas às mulheres quanto na imputação de uma incapacidade epistemológica aos cidadãos religiosos a partir dessa mesma distinção. Não obstante, reunindo a revisão dos aspectos descritivos à crítica aos aspectos normativos do termo, é possível entender o aspecto fractal da distinção público/ privado para além de uma questão meramente nominal. Como ressalta a própria Susan Gal, é necessário compreender que “a cada distinção aninhada”, ou seja, a cada distinção público/privado dentro de outra distinção público/privado, “pode surgir uma nova moralidade interpessoal, diferente da presente na distinção anterior” (89). Diante disso, torna-se possível lançar luz sobre vários

aspectos referentes à inauguração da igreja de Malafaia em Brasília no mesmo fim de semana dos protestos a favor do impeachment da presidente Dilma Rousseff.

Mostrei como mesmo sendo de conhecimento amplo e geral sua posição a favor do *impeachment* e contra o governo da presidente Dilma, Malafaia não fez um discurso inflamado dentro da igreja na véspera dos protestos de 13 de março. Pelo contrário, ao convidar os presentes, afirmou não estar pressionando as pessoas a participarem do protesto, reiterando somente que lá estaria: “não estou mandando ninguém ir não, mas estarei lá no trio elétrico”. Bem como, no dia seguinte, avisa que não vai se desviar da mensagem logo após dizer que “a casa tinha começado a cair” para o governo do Partido dos Trabalhadores. Sem deixar de lembrar, no entanto, que não se pode “deixar as coisas passarem”: “o crente que diz não ligar para questões políticas”, diz ele, “até parece que é extraterrestre”. Ao nos debruçarmos sobre os porquês de o líder da igreja não ter sido mais direto na convocação, quando poderia fazê-lo, torna-se possível ir além de uma discussão estéril, passando a iluminar as moralidades que impulsionam - ou servem como barreiras - deste processo de engajamento na esfera pública pelo pentecostalismo. Se Silas Malafaia fosse taxativo na convocação e tomasse o púlpito de sua igreja para intimar a todos a comparecerem na manifestação do dia seguinte, ele iria de encontro à noção de autonomia dos crentes que podem decidir diretamente com Deus se seria da vontade dele (de Deus) a participação de cada um nos protestos. Já no dia seguinte, no caso do “desvio” da mensagem, Malafaia esbarraria na tradição de se respeitar o momento do culto, priorizando a mensagem bíblica acima de outras esferas da vida. Se o protesto era eminentemente político, parece ali haver a necessidade de se pedir permissão ao religioso para que o primeiro tivesse algum espaço.

É interessante notar que o público dos cultos de inauguração da filial em Brasília era formado por fiéis em potencial de Malafaia, ou seja, constituía-se majoritariamente por pessoas de outras igrejas da região presentes à inauguração, não necessariamente já decididos a serem membros definitivos de sua igreja. Muitos estavam ali para ver o famoso pastor. Era preciso, portanto, conquistá-los. Diferentemente de uma relação mais privada com os membros da igreja que comanda pessoalmente. Às vésperas das eleições para prefeito do Rio de Janeiro daquele mesmo ano, por exemplo, Malafaia insta os jovens de sua igreja a confiarem mais nele ao invés de fazerem o papel de “miquinhos amestrados de professores esquerdotas” nas universidades em que estudavam. A linguagem é enfática, pode-se dizer hostil até, e sua performance, como de costume, histrionica. Em Brasília, no entanto, sua hostilidade e histrionismo diminuem. Por sua vez, se na inauguração a audiência formada por

fiéis em potencial obriga o pastor a negociar com tradições evangélicas estabelecidas, no vídeo divulgado em suas redes sociais Malafaia já não enfrenta as mesmas barreiras. Versado na utilização das redes sociais, ao se dirigir aos seus seguidores, Malafaia convoca-os para os protestos sem rodeios: “Olha aí minha gente, somos cidadãos. Você não é só do céu não, é desta terra também. O que está acontecendo aqui tem a ver com você também”. Com relação ao público da inauguração, este, de seus seguidores nas redes sociais, ainda que mais amplo (mais público), não está, no entanto, impregnado das tradições circunscritas à esfera da igreja (mais privado). Mudam os públicos, muda a economia moral.

Uma vez em cima do trio elétrico, no desfecho dos protestos, Malafaia não se dirige aos presentes como se estivesse no púlpito. Encontra-se agora diante de um público mais amplo em relação à inauguração do templo. “Mais público” também em relação aos seus seguidores na internet, uma vez que neste último ainda considera estar se direcionando aos seus, ou seja, aos evangélicos. Diante da audiência do protesto, Malafaia passa a encarar um exemplo paradigmático de engajamento na esfera pública política nos termos que desenvolvi acima: uma arena de comunicação entre estranhos debatendo abertamente temas políticos. E essa esfera pública política estrutura-se de uma maneira a impelir à ausência de uma gramática religiosa no discurso de Malafaia: “o poder emana do povo. O povo põe, o povo tira... O povo brasileiro vai botar essa cambada pra fora”. Por que Malafaia é vaiado em meio àqueles que protestavam junto com ele pelo impedimento da presidente Dilma? Entendo esse momento como estabelecendo um debate entre cidadãos religiosos e cidadãos seculares. Pode-se argumentar que as vaias não caracterizariam exatamente um debate, no sentido estrito do termo. No entanto, essa manifestação não deixa de representar uma posição a respeito da legitimidade do pastor Malafaia de estar ali encerrando o protesto.

Irei abordar com mais detalhes no próximo capítulo os motivos pelos quais o pentecostalismo encontra obstáculos em seu intuito de adquirir relevância pública na sociedade brasileira. Por agora quero ressaltar que, mesmo sendo possível entender as vaias como resultado de uma resistência a toda e qualquer autoridade, reação comum desde os protestos de junho de 2013, pode-se também colocá-las na conta do imaginário do pastor como ludibriador de fiéis e, portanto, corrupto, imagem que se configurava como a principal inimiga dos participantes daquele evento. Assim, quando vemos Malafaia sendo vaiado ao se dirigir a um público mais amplo, mesmo não havendo sinal algum em sua fala de um discurso estritamente religioso, vê-se o pentecostalismo enfrentando outras barreiras para ampliar sua influência na nação. Aqui, a esfera pública política acompanha o que diz Asad (2005) e se

configura como uma rede de conexões emocionais, de sensibilidades morais. Em suma, na economia moral da esfera pública secular, um pastor pentecostal não deveria estar encerrando aquele protesto, ainda que ele tivesse investido consideravelmente no evento. A religião é vista como sinônimo de atraso e engano, e, especialmente no caso do pentecostalismo no Brasil, como composta por líderes com interesses espúrios e fiéis ludibriados. A relação com a política seria uma faceta do pentecostalismo como religião, tornada impura justamente por estabelecer essa relação. Esse imaginário vem à tona, na ocasião do protesto, na rejeição às palavras de um pastor, que, mesmo não apresentando um vocabulário religioso em seu discurso, recebe vaias questionando sua legitimidade em ocupar aquela posição.

## **2.5 Religião e Política**

Esse expediente de entender a religião como poluída, ou poluente, ao se relacionar com a política, vem, antes de tudo, de um pressuposto ocidental moderno a partir do qual é perfeitamente possível apontar empiricamente o que é religião, e o que é política, estabelecer a diferença entre ambos, assim como a diferença entre cada um desses termos e as demais esferas da vida (FITZGERALD 2015). No entanto, religião e política, é preciso dizer, não são fenômenos empíricos auto evidentes.

No que diz respeito à religião, Asad (2010) mostra como a Antropologia deixou de tratá-la como uma versão arcaica da ciência ou do direito - ao mesmo tempo em que a eles deu origem - e passou a entendê-la como “um espaço distintivo da prática e da crença humanas que não pode ser reduzido a nenhum outro” (p. 263). A partir disso, a religião passa a contar com uma essência autônoma, não podendo ser confundida com a esfera da ciência, da política ou do senso comum, por exemplo. Isso nos leva, por sua vez, e este é o problema para Asad, a entender a religião como um fenômeno trans-histórico e transcultural. Na prática, o que acontece é a separação conceitual da religião do domínio do poder. É a partir de uma crítica ao conceito de religião de Geertz (1989) que Asad (2010) mostra como uma busca teórica pela essência da religião nos convida a segregá-la do fluxo das relações sociais, justamente de onde ela nunca deveria ser descolada.

Asad afirma que a definição de Geertz dos sistemas de símbolos como padrões culturais (a religião sendo também um desses sistemas), em outras palavras, dos sistemas de símbolos servindo como “modelos de” e “modelos para” a realidade, vislumbra uma

construção epistemológica frutífera, e que é o mote do próprio Asad: deixar para trás o foco nos significados, passando a dar conta do processo pelo qual eles são construídos. No entanto, ainda segundo Asad (2010), Geertz não consegue completar essa tarefa quando afirma que, ao serem “modelos de”, é à realidade social e psicológica que os símbolos dão forma, e ao serem “modelos para”, é do nível cultural que se está fazendo referência. E é justamente essa suposição de um nível cultural separado do social e psicológico, diz Asad, a responsável por essencializar a noção de religião:

Esse recurso à teoria parsoniana cria um espaço lógico para definir a essência da religião. Ao adotar essa teoria, Geertz se distancia de uma noção de símbolos que são intrínsecos às práticas de organização e significação, e retorna a uma noção de símbolo como objetos que carregam significados, externos às condições sociais e aos estados subjetivos [*self*] (“realidade social e psicológica”) (ASAD 2010, p. 266).

É na forma da crença que a religião é isolada e colocada para existir independentemente de suas condições sociais e psicológicas. Asad afirma que isso acontece no nível teórico quando Geertz identifica a religião com a função de dar significado à perplexidade, a dor e ao paradoxo moral. Ao fazê-lo, no entanto, ele ignora que a própria religião participa da produção das condições mundanas que produzem essa mesma perplexidade, dor e paradoxo moral. Essa “visão modesta de religião”, nas palavras de Asad, “é produto do único espaço legítimo permitido ao cristianismo pela sociedade pós-iluminista, o direito à *crença* individual” (ASAD 2010, p. 273).

Assim, reduzida, abstraída e colocada no formato “modesto” de crença, a religião é bruscamente separada da política e de outras esferas da “realidade”. E isso nos condiciona a “assumir uma posição a priori na qual os discursos religiosos na arena política são vistos como um disfarce para o poder político” (ASAD 2010, p. 264). É o que vemos na ocasião do *Ato Profético pelo Brasil* que eu descrevi acima. Quando Malafaia diz “Eu não estou fazendo um ato político... é profético”, a reação mais imediata dos cientistas sociais é retrucar, “claro que é político”. Ao fazer essa declaração, Malafaia parece reverberar *A traição das imagens*, de René Magritte (ver imagem na epígrafe deste capítulo): uma pintura de um cachimbo com uma inscrição afirmando não se tratar de um cachimbo (*ceci n'est pas une pipe*). Como um evento convocado para logo depois do *impeachment*, na capital federal, por um líder proeminente dos pastores pentecostais, que a todo tempo despejou críticas ao governo recém impedido, inclusive participando (com destaque) nos protestos a favor desse impedimento, não pode ser político? Some-se a isso o conteúdo das intervenções dos pastores participantes, como a de Samuel Ferreira, que no seu momento de oração, declarou: “Pela paz no Brasil. Paz

reine entre nós. Pela força do Legislativo, executivo e judiciário, profetizamos paz” (Pr. Samuel Ferreira, AD Madureira). Ao se deparar com uma oração que pede paz, não em nome de Jesus, mas pela força dos três poderes da República, como não pensar nos termos de interferência, confusão, poluição, enfim, *matter out of place*?

É possível ir além, no entanto, se passarmos a questionar nesse processo as próprias definições de religião: por que não reconhecer as formas pelas quais religião e política se fundem, e se confundem, do que tentar separá-las cirurgicamente? Nessa operação, a consequência é sempre reforçar a ideologia moderna da religião como crença ao invés de colocar a própria definição de religião, e de política, sob escrutínio. Ao enfatizar o caráter profético do evento, eu entendo que Malafaia, menos do que purificar os sentidos do *Ato* em questão, expõe a forma como hierarquiza suas justificativas públicas na relação com a ideologia moderna mais ampla.

Se Asad afirma que não é possível construir uma definição universal de religião, porque a definição em si não poderia fugir de processos discursivos contextualizados, Fitzgerald (2015) vai mais longe e chama de ilusão “a ideia de que, como pesquisadores, podemos simplesmente decidir o que queremos dizer quando falamos de religião” (p. 304). O mais interessante é que Fitzgerald, ao colocar a religião como integrante de um conjunto de categorias que constituem muito do que entendemos por modernidade, afirma não ser possível compreendê-la isoladamente. É preciso colocar em questão, sempre concomitantemente, outras noções que sustentam o projeto moderno. Essas categorias, como religião, política, economia, nação, etc., servem, na verdade, para nos persuadir a aceitar como o mundo deve ser, diz ainda Fitzgerald, e não como descrições de algum fato objetivo. Enfim, “são ficções que operam discursivamente para regular nossa apreensão do mundo, e assim construí-lo” (FITZGERALD 2015, p. 310).

Assim, baseando-me em Asad (2010) e em Fitzgerald (2015), prefiro dizer que a religião é o que a religião faz, uma vez que ela está intrinsecamente ligada a outros símbolos não religiosos da vida social, e, especialmente segundo Fitzgerald, inextricavelmente conectada à política. Essa conexão vem à superfície na categoria de profecia, conforme colocada por Malafaia e na oração de Samuel Ferreira. A confusão que isso causa ao olhar do antropólogo deve ser explorada como dado, como pista a ser seguida para desnaturalizar nossas próprias categorias viciadas e sensibilidades morais seculares. O *Ato* em Brasília com a participação de Malafaia, então, é político porque é profético e é profético porque é religioso.

No próximo capítulo procurarei, então, mostrar como a modalidade de atuação do pentecostalismo na esfera pública, que chamarei de *pentecostaharsh*, empurra os analistas a essencializarem o conceito de religião. Entendo a dificuldade de conceber a relação intrínseca e legítima com a política de uma religião que se move nos espaços institucionais como antagonistas dos movimentos sociais que se configuraram como sujeitos de pesquisa privilegiados das ciências sociais. No entanto, as reações essencializadoras diante do pentecostalismo na esfera pública brasileira nos revelam mais sobre a economia moral desta última, falam mais das sensibilidades morais dos reagentes, do que do pentecostalismo em si mesmo.

### **3 RELIGIÃO COMO ESPADA DO POVO: PENTECOSTALISMO E O MODO PENTECOSTAHARSH DE ATUAÇÃO NA ESFERA PÚBLICA BRASILEIRA**

*“Nós somos o povo evangélico, cidadãos dessa pátria.  
Nós vamos influenciar todo esse país”*  
(*Silas Malafaia na Marcha Para Jesus, 2013*)

“A ameaça da transformação do Estado em extensão da igreja está cada dia mais concreta”. Assim tem início o texto de apresentação da conferência “As igrejas Neopentecostais e a Política”, organizada pelo Colégio de Altos Estudos de uma das mais proeminentes universidades brasileiras e que teve como proposta discutir “a ascensão do neopentecostalismo e sua atuação na esfera política”<sup>13</sup>. Apesar de o evento em questão prometer tratar especificamente do que se convencionou chamar de igrejas neopentecostais, o foco do debate girou em torno, na verdade, da categoria mais ampla do pentecostalismo e a sua crescente relação com a política. Mais especificamente, tratou-se da progressiva ocupação de cadeiras no Congresso Nacional por candidatos oriundos das igrejas pentecostais e a atuação conjunta destes deputados e senadores na Frente Parlamentar Evangélica. Popularmente conhecida como bancada evangélica, essa Frente tem atuado principalmente no sentido de barrar pautas concernentes às reivindicações dos movimentos por direitos sexuais e reprodutivos.

---

<sup>13</sup> Colégio Brasileiro de Altos Estudos -UFRJ. "As igrejas neopentecostais e a política." Disponível em <http://cbae.ufrj.br/index.php/eventos/aconteceu/2017/eventos2017/126-20170602>. Acesso em 08/07/2017

Para entender essa sobreposição de categorias e, principalmente, o tom alarmante do anúncio acima, é preciso levar em consideração que a tipologia utilizada para classificar as igrejas oriundas da reforma protestante no Brasil difere um pouco do seu uso na literatura internacional. A principal diferença diz respeito ao termo “evangélico”, que se afasta de seu uso na tradição americana e assume o papel de uma categoria guarda-chuva, abarcando todas as igrejas ligadas de alguma maneira à Reforma. Sendo assim, as igrejas protestantes históricas, as igrejas renovadas, os pentecostais clássicos e os neopentecostais se encontram sob a mesma rubrica. É este termo, portanto, “evangélicos”, que ocupa majoritariamente as manchetes dos jornais, as conversas populares sobre o tema, bem como os trabalhos acadêmicos. Ocupa também a classificação dos próprios fiéis. A pergunta “qual é sua religião?”, direcionada a um membro, seja de uma igreja histórica, seja do que se convencionou chamar de igreja neopentecostal, provavelmente vai encontrar o uso da categoria evangélica como resposta<sup>14</sup>. O termo “evangélico” serve, portanto, como um marcador identitário forjado em contraposição ao catolicismo, utilizado em conjunto com o seu correspondente, outrora mais popular, “crente”. Este último, a despeito de não ser empregado pela mídia nacional, ou mesmo em comunicações oficiais das próprias igrejas, ainda tem sua utilização verificada corriqueiramente no tratamento mútuo dos frequentadores da igreja - pelo menos onde realizei meu trabalho de campo.

Com o crescimento sem precedentes das igrejas pentecostais no Brasil, é possível perceber um movimento de ressignificação do termo evangélico no imaginário da nação. Antes, mais próxima de evocar as igrejas protestantes históricas ao ser mencionada em um passado não tão distante, essa classificação transformou-se atualmente em sinônimo de filiação a uma igreja pentecostal. Freston (2001) cita um movimento encabeçado por líderes de igrejas protestantes históricas durante os anos 1990 para delimitar o uso do termo evangélico somente para si mesmas, o que em nada resultou. A categoria “evangélico”, no Brasil, continua abrangendo desde as igrejas pentecostais, o que se convencionou chamar de neopentecostais, as igrejas protestantes históricas e protestantes carismáticas. Não obstante, ao assumirem a hegemonia do campo evangélico, as igrejas pentecostais passaram a reivindicar para si o poder de definir o que é ser evangélico no Brasil. Dessa forma, tratarei em alguns momentos no texto os termos “evangélicos” e “pentecostais” como intercambiáveis, seguindo o mesmo movimento verificado no uso brasileiro, distinguindo o

---

<sup>14</sup> Para obter uma resposta mais precisa é necessário que se pergunte diretamente se a igreja é histórica ou pentecostal ou, perguntar de qual igreja o indivíduo participa, ou ainda, qual sua denominação.

segmento evangélico a que especificamente me refiro apenas nos momentos em que eu considerar necessário.

Por sua vez, a designação neopentecostal passou a ser utilizada de forma pejorativa, e como categoria de acusação, até mesmo entre os próprios evangélicos. Era comum ver entre os membros da ADVEC a declaração de que se diferenciavam das igrejas neopentecostais devido à sua busca por conhecimento teológico<sup>15</sup>. Diziam ainda que, quando os crentes se davam conta de que precisavam de “mais Bíblia”, deixavam igrejas como a Universal do Reino de Deus, transferindo-se para lá. Mais adiante, veremos com mais detalhes as igrejas que se pretende designar com o termo neopentecostal. Por ora, é suficiente saber que, abandonando o sentido estritamente tipológico do início de sua instrumentalização, “neopentecostal” passou a implicar, devido a adesão das igrejas sob esta rubrica à teologia da prosperidade, o funcionamento nos moldes de um empreendimento financeiro, que conquista poderio econômico e político à custa de uma massa de fiéis pouco instruída e oriunda das classes sociais menos favorecidas. Evoca também a adesão à teologia da batalha espiritual, que demonizaria o outro, conduzindo inequivocamente à intolerância com a diferença. Sendo assim, quando o anúncio do evento faz referência à ascensão dos neopentecostais na política, se está falando de uma versão (hipoteticamente) empobrecida do pentecostalismo clássico em sua teologia, (pretensamente) poluída por interesses financeiros e políticos e (alegadamente) detentora de uma violência atávica, fruto de seu sistema teológico. Tudo isso epitomizado na bancada evangélica atuante no congresso nacional. O que se convencionou chamar de igrejas neopentecostais estariam, portanto, ameaçando transformar o Estado em sua imagem e semelhança.

E essa ameaça parece ter se convertido em perigo iminente, levando-se em consideração a entonação de advertência dos organizadores. Somando-se a atuação da bancada no Congresso Nacional às polêmicas de ampla repercussão nas quais se envolveram os líderes das igrejas pentecostais (como veremos mais adiante), e que ocuparam tanto o noticiário televisivo quanto o debate público, na internet ou na vida cotidiana, criou-se de fato a impressão de que os evangélicos estão em todo lugar. Como afirmou um colunista do jornal

---

<sup>15</sup> Os membros da ADVEC com os quais convivi faziam questão de chamar atenção para o culto da palavra, cujo mote era o ensino e não, como em outras ocasiões, a busca por campanhas de “vitória”, como sendo um dos principais momentos da programação da igreja. Este último atrairia os neófitos que buscavam resolver problemas mais imediatos em suas vidas. Imputava-se à frequência ao culto da palavra, por outro lado, a um alcance de maturidade espiritual. As igrejas neopentecostais, no caso, a IURD, IMPD e IIGD, careciam de membros com maior conhecimento da palavra, segundo eles.

El País, a “república evangélica” teria sido fundada no Brasil<sup>16</sup>. No entanto, ainda que tenha alcançado na última legislação (2014-2018) o maior número de integrantes de sua história, a bancada evangélica não é novidade no cenário político brasileiro. Desde as eleições para a Constituinte, que encerrou a ditadura militar e deu início ao período de redemocratização no Brasil em 1986, é possível presenciar candidatos evangélicos assumindo mandatos de deputados estaduais e federais. O sentimento de ameaça ao Estado Laico que essa presença crescente suscita também não é um fenômeno totalmente novo. Desde a já citada constituinte, os integrantes da então recém-formada bancada evangélica mobilizaram-se para barrar legislações que pretendiam legalizar o aborto ou o casamento entre pessoas do mesmo sexo - e nisso foram bem-sucedidos (FREESTON 2001). De onde vem, então, esse sentido compartilhado pela academia e pela imprensa de que os evangélicos estariam em todo lugar, representando, mais do que nunca, uma ameaça à democracia? É disto que quero tratar neste capítulo.

Entendo que o dado novo na relação entre os evangélicos e a política passa pelo modo de atuação e ocupação na esfera pública empregado pelos líderes pentecostais, mais especificamente, pelo estilo dessa ocupação. As performances públicas dos líderes evangélicos, sobretudo pentecostais, sejam os políticos com cargos eletivos, sejam as personalidades conhecidas como pastores-presidentes das igrejas evangélicas, estão informadas por uma mudança de atitude que busca agora o exercício de um protagonismo na sociedade e política brasileiras. Antes, limitados a concorrerem ou a patrocinarem concorrentes a cargos públicos movidos por um interesse corporativista, baseados no *slogan* “irmão vota em irmão”, os evangélicos passaram a disputar - agora com peso decisivo - sentidos que extrapolam o espaço público institucional, como as noções de cidadania, nação, democracia e laicidade. Na esteira de sua crescente representação demográfica em relação ao restante da população, e após décadas adquirindo expertise na política partidária com a adoção da estratégia (como veremos mais adiante) de apresentar “candidatos oficiais” (FREESTON 2001; LACERDA 2016), os evangélicos assumiram o desejo de “serem cabeça e não cauda”.

Sendo assim, os pentecostais querem agora, como diz a epígrafe deste capítulo, “influenciar a nação”. Essa busca por influência toma a forma de um antagonismo

---

<sup>16</sup> EL PAÍS - Brasil. “Temer inaugura a república evangélica: O fundamentalismo evangélico conta com toda a simpatia do presidente interino Michel Temer.” Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2016/06/08/opinion/1465385098\\_545583.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2016/06/08/opinion/1465385098_545583.html)

direcionado aos movimentos sociais com pautas girando em torno, como diz Almeida (2018), da regulamentação “dos comportamentos (sexuais e reprodutivos), dos corpos (transgênero e pesquisas genéticas) e dos vínculos primários (casamento e adoção gay, p. 183)”. O que está em jogo, portanto, é a disputa pela moralidade pública. Ainda segundo Almeida, no que diz respeito aos pentecostais, não se trata mais de um conservadorismo exclusivamente reativo, porque o que está em jogo não é mais somente a “proteção da moralidade deles, mas a luta para que ela seja inscrita na ordem legal do país” (2018, p. 184). Estamos, então, diante de um “conservadorismo ativo” (idem), ou de um “ativismo conservador religioso”, como cunhou Machado (2012).

Por protagonismo me refiro, então, ao papel de evidência (ao meu ver) sem precedentes que lideranças pentecostais vêm assumindo em controvérsias a nível nacional, na forma de um antagonismo relacionado às esferas dos direitos sexuais e reprodutivos, bem como em eventos que serviram para redefinir o rumo da nação, como, por exemplo, nos protestos que se multiplicaram pelo país e culminaram com impeachment da ex-presidente Dilma Rousseff, cujo processo na câmara federal foi conduzida por um deputado evangélico.

Quero, no entanto, chamar atenção para uma questão específica: a performance pública dos líderes pentecostais na defesa de suas proposições. Em outras palavras, pretendo voltar o foco para a conduta nas interações públicas dos agentes representativos do pentecostalismo. Assim, ao contrário, por exemplo, de como o pentecostalismo em Gana vai a público a partir de seu entrelaçamento com a cultura, mais especificamente através do cinema, e deste modo, segundo Birgit Meyer (2004), espalha-se suavemente pela esfera pública ganense, o pentecostalismo brasileiro apresenta um estilo baseado no peso do confronto, movendo-se na esfera pública brasileira a partir do estabelecimento de controvérsias (MONTERO 2015). Enquanto o estilo do pentecostalismo ganense foi definido por Birgit Meyer (2004) como *pentecostalite*, a fim de enfatizar como ele se conduz sutilmente pela esfera pública (*lite* = leve em inglês), na sua convergência com a dimensão do entretenimento, a performance pública dos agentes pentecostais brasileiros não tem nada de sutil. Pelo contrário, na medida em que está fundada no estabelecimento de controvérsias, ela é, de forma geral, provocativa, ataçadora, às vezes recheada de pilhéria, engendrando um estilo de atuação pública áspero, acre, enfim, *harsh* ao invés de *lite*. Inspirado no termo de Meyer (2004), então, darei o nome de *pentecostaharsh* ao modo de atuação público dos pentecostais brasileiros, a fim de enfatizar a estética do confronto presente na atuação dos líderes

pentecostais nas controvérsias públicas (MONTERO 2015) estabelecidas na busca um protagonismo político na sociedade brasileira.

O modo de atuação pública que chamo de *Pentecostaharsh* possui ainda mais uma característica que pretendo ressaltar. Côncios da necessidade de estender seu alcance a fim de agregarem aos seus embates o suporte de um público mais amplo, a liderança evangélica dominou a linguagem secular e tornou-se especialista em alternar códigos e gramáticas entre seu público de fiéis e o público a ser alcançado. Como dizem Machado & Burity (2014), os líderes evangélicos tornaram-se “fluentes no idioma secular” (p. 607). Na prática, o que se vê nos debates públicos a respeito de temas como a legalização do aborto, a descriminalização das drogas ou a adoção de crianças por casais homossexuais é a utilização pelos evangélicos de argumentos que deixam de lado a Bíblia e procuram se basear em dados científicos, códigos jurídicos, exemplos históricos, análises sociológicas, etc. Não estou aqui analisando a veracidade ou legitimidade desses dados. O que me chama atenção é mais o que esse movimento de se enquadrar à ideologia política moderna pode nos dizer a respeito da relação entre religião, política e esfera pública e menos um julgamento da qualidade ou da adequação dos argumentos utilizados.

Pretendo, portanto, delinear neste capítulo o que entendo como modo *pentecostaharsh* de atuação pública. Quero mostrar porque entendo que é justamente o modo *pentecostaharsh* de atuação pública do pentecostalismo o responsável por produzir o sentido de um assalto do Estado e/ou da nação pela igreja, mais do que o crescimento da bancada evangélica ao longo dos anos. Para tanto, irei recapitular controvérsias públicas envolvendo líderes pentecostais entre os anos de 2013 e 2017. Irei focar nos embates que estes líderes travaram com os movimentos sociais por direitos reprodutivos e sexuais. O emblema do modo *pentecostaharsh* de atuação pública das igrejas pentecostais brasileiras é o pastor Silas Malafaia, líder da Assembleia de Vitória em Cristo, no Rio de Janeiro. Portanto, ao recapitular as controvérsias envolvendo os líderes pentecostais, é a sua trajetória que irei retratar majoritariamente (sem esquecer de outros personagens igualmente controversos como os deputados Marco Feliciano e Eduardo Cunha). Enquanto faço essa recapitulação, irei dialogar com autores que se debruçaram sobre alguns dos eventos aos quais farei referência. Antes, porém, entendo ser necessário apresentar o quadro mais amplo do pentecostalismo no Brasil: um pouco de sua história, bem como dados a respeito da avultação da população evangélica no Brasil ao longo das décadas. É importante também acompanhar o crescimento da conquista de cadeiras nas Assembleias Legislativas pelos candidatos oriundos das igrejas

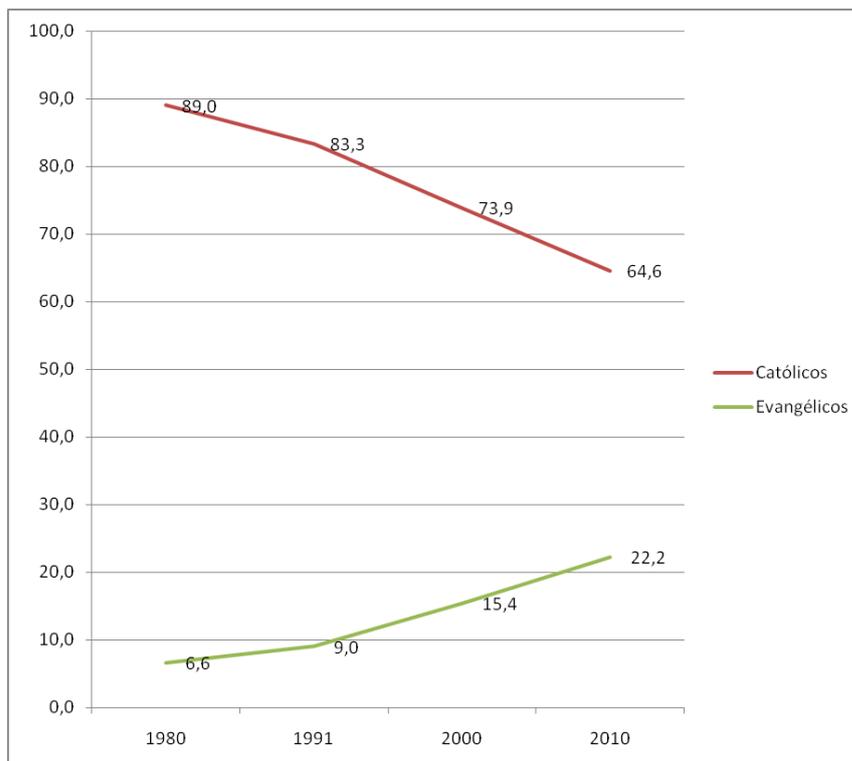
pentecostais, já que esse é o principal elemento causador da abordagem alarmante a respeito dos evangélicos e de um sentimento público cada vez mais difundido: o da criação da “república evangélica”.

Assim, ao fim deste capítulo, pretendo ter deixado claro o contexto de confronto e animosidade entre evangélicos e setores progressistas que vem se formando na última década, e de como esse contexto foi criado, principalmente - este é o meu argumento - por conta do modo *pentecostaharsh* de atuação pública dos líderes pentecostais.

### **3.1 Sobre o crescimento dos pentecostais**

No país mais católico do mundo em números absolutos, os evangélicos passaram a representar quase 25% da população brasileira na última década do século XX (IBGE, Censo 2010). Por mais surpreendente que possa parecer esse crescimento, aqueles que acompanharam mais de perto as mudanças no campo religioso brasileiro não foram pegos de surpresa quando os dados do censo de 2010 foram divulgados. Desde a década de 1980, quando o Censo foi instituído pela primeira vez, foi possível acompanhar o rápido crescimento do número de evangélicos, concomitantemente ao declínio proporcional do número de católicos na população brasileira. No início desse período, no entanto, quando os católicos representavam 89% da população e os evangélicos totalizavam pouco mais de seis pontos percentuais, seria difícil imaginar o cenário atual. Enquanto se verifica uma queda na filiação católica para 64,6% da população, os evangélicos crescem vertiginosamente (ver gráfico 1 abaixo), a ponto de perturbar a intrínseca relação entre a cultura brasileira e o catolicismo construída desde o período colonial. Diante disso, alguns acadêmicos (por exemplo, MARIANO 1999) chegaram a discutir, como fez Stoll (1990) em relação ao contexto mais amplo da América Latina., a possibilidade de o Brasil se tornar uma nação protestante.

**Gráfico 1** - Queda no contingente católico e crescimento evangélico de acordo com os censos.



Fonte: IBGE

Ao investigar sua diversidade interna, não é difícil chegar à conclusão de que a face desse crescimento evangélico é, sobretudo, pentecostal. Enquanto os evangélicos de missão mantiveram uma proporção média de 3,62% em relação ao total da população brasileira desde 1980 (FREESTON 2001), quando ainda representavam a maioria do segmento evangélico (ver tabela 1 abaixo), os pentecostais dobraram seu quantitativo a cada década, chegando a corresponder a mais de 13% da população brasileira (ver tabela abaixo) e a 60% do campo evangélico (ver gráfico 2 abaixo).

**Tabela 1** - Evangélicos de Missão e Pentecostais em relação ao total da população

Censo	População total	Evangélicos de Missão	% em relação ao total da população	Evangélicos Pentecostais	% em relação ao total da população
1980	119.009.778	4.022.330	3,38	3.863.320	3,25
1991	146.814.061	4.388.165	2,99	8.768.929	5,97
2000	169.870.803	6.930.765	4,08	17.617.307	10,37
2010	190.755.799	7.686.827	4,03	25.370.484	13,30

Fonte: IBGE, Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil

**Gráfico 2** - Porcentagem dos evangélicos de missão, pentecostais e de filiação não determinada em relação ao total de evangélicos.



Fonte: IBGE (Censo 2010)

O surgimento e expansão do pentecostalismo no Brasil se desdobra, na visão de Freston (1995), em três ondas. A primeira, representando o início do surgimento do pentecostalismo no país, ocorre com a criação da Congregação Cristã em 1910 e a Assembleia de Deus (AD) em 1911. A segunda onda chega em 1951 com o surgimento da Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQD). A chegada da IEQD é seguida pela criação de igrejas pioneiras no que diz respeito ao seu caráter autóctone: Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1969). A terceira onda surge com a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em 1977, juntamente com a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), dissidente da IURD, em 1980.

O uso da metáfora da onda por Freston (1995) é uma tentativa de mostrar como as igrejas pentecostais carregaram o espírito de seu tempo: esforços iniciais feitos pelas igrejas da primeira onda para se estabelecerem em um país ainda em grande parte rural; o início do uso da mídia de massa pelas igrejas da segunda onda, que prosperou em um país que acabara de se urbanizar; e a explosão midiática das igrejas da terceira onda, que coincidiu com o fim do período de altas taxas de crescimento conhecido como milagre econômico e o início de um período de grave crise econômica conhecido como década perdida - e isso em um país já com mais de dois terços de sua população urbanizada (FRESTON, 1995). Também é possível relacionar as três ondas a diferentes ênfases teológicas, como fez Ricardo Mariano (2005). As

igrejas da primeira onda seriam caracterizadas pela ênfase no dom de línguas (glossolalia), formando o que se entende por pentecostalismo clássico no Brasil, sintetizado pela Assembleia de Deus; a segunda onda (que Mariano chama de deuteropentecostalismo), com ênfase no dom da cura, representada mais claramente pela Igreja do Evangelho Quadrangular; e, por fim, a terceira onda, marcada pela teologia da prosperidade, bem como por uma intensificação da guerra espiritual, inaugurando o neopentecostalismo, com a Igreja Universal do Reino de Deus como sua maior e mais importante representante.

A espantosa multiplicação do contingente pentecostal no Brasil está ligada a revisões de atitudes sectárias em relação à cultura brasileira mais ampla, bem como à atualização de posições em relação à política partidária brasileira (FREESTON, 2001; MACHADO & BURITY, 2014). Essa mudança na relação com a sociedade, especialmente no que diz respeito à flexibilização dos costumes, à adoção de meios de comunicação de massa, abrangendo a teologia da prosperidade - em suma, à extensão e diferenciação de seus aspectos éticos, estéticos, teológicos e (como veremos) políticos - tem sido o principal fator responsável pelo crescimento pentecostal (BIRMAN 2003, MARIANO 2005, MACHADO 2006, FREESTON 2001, MACHADO & BURITY 2014).

Para ilustrar o crescimento pentecostal com dados mais recentes, desde 2010 (até 2017), aproximadamente 67.591 entidades se cadastraram na Receita Federal sob o título de "organizações religiosas ou filosóficas", ou seja, uma média de 25 novas instituições por dia<sup>17</sup>. Apesar dessa fragmentação institucional, existem igrejas que detêm a hegemonia evangélica no Brasil. Olhando novamente para o crescimento do pentecostalismo com os dados do Censo, pode-se ver que entre as igrejas que mais cresceram, estão a Assembleia de Deus (46,4%); a Igreja do Evangelho Quadrangular (38,5%) e a Igreja Pentecostal Deus é Amor (9,2%). A Assembleia de Deus sustenta o posto de maior igreja evangélica brasileira, com mais de doze milhões de adeptos, respondendo por 6,46% do total da população brasileira, 29,3 % do total dos evangélicos (CENSO 2010). Leonildo Campos (2012) nos lembra que a Assembleia de Deus conquistou 3,8 milhões de novos crentes durante os anos 2000, o que representa um total de 1.082 novos adeptos por dia durante 10 anos.

Por sua vez, apesar de ter perdido adeptos nos anos 2000 (11% de seus fiéis),<sup>18</sup> a Igreja Universal do Reino de Deus compartilha com a Assembleia de Deus a hegemonia do campo

---

<sup>17</sup> O Globo - Brasil. "Desde 2010, uma nova organização religiosa surge por hora." Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/desde-2010-uma-nova-organizacao-religiosa-surge-por-hora-21114799>

<sup>18</sup> Os adeptos da Igreja Universal do Reino de Deus diminuíram de 2.101.887 para 1.873.243 membros.

evangélico no Brasil. Um dos motivos é o seu poderio midiático, uma vez que adquiriu a Rede Record TV em 1989, hoje a segunda maior emissora do país. Além disso, a IURD tem sido assídua na construção de templos no perímetro urbano das capitais brasileiras, sendo o mais notável a construção em São Paulo de uma réplica do templo de Salomão, conforme descrito na Bíblia. É também a mais globalizada entre as igrejas brasileiras, especialmente em países africanos de língua portuguesa, como Angola e Moçambique, mas também em países não-lusófonos do continente africano, como a África do Sul. Finalmente, sendo a maior igreja e a principal representante do que se entende no Brasil por neopentecostalismo, a IURD também está à frente do processo a que me referi anteriormente pelo qual o termo neopentecostal passa a ser carregado de sentido pejorativo. Em 1992, seu líder, o bispo Edir Macedo passou 11 dias na prisão sob a acusação de charlatanismo, curandeirismo e estelionato. Com o crescimento da Rede Record de televisão, as disputas pelo mercado televisivo com a Rede Globo fizeram com que esta última, a principal emissora de televisão do país, lançasse uma ofensiva sobre o líder da IURD e dono da Record. Uma matéria veiculada no programa jornalístico de maior audiência no país, na qual o bispo Macedo aparece ensinando pastores a pedir dinheiro aos fiéis, serviu para solidificar a imagem da igreja como empreendimento financeiro, e do bispo como charlatão. O episódio do chute na santa, em 1997, no qual um dos bispos da igreja, em uma transmissão em rede nacional, desferiu chutes em uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, considerada a padroeira do Brasil, justamente no feriado a ela dedicado, serviu, por sua vez, para intensificar a imagem da igreja como disseminadora de intolerância religiosa.

Foram essas duas instituições, AD e IURD, as principais responsáveis por uma mudança significativa no cenário político brasileiro no momento em que deixaram a posição de não se envolver na política, passando a lançar candidatos às eleições proporcionais. O sucesso da estratégia utilizada por essas igrejas, com a crescente eleição de deputados a cada pleito, tornou-se um desafio para os analistas sociais, exigindo novas formas de abordar a relação entre religião e política, sagrado e secular, bem como as definições de - e as fronteiras entre - público e privado. Vejamos, então, a trajetória do envolvimento do pentecostalismo com as eleições partidárias, que, a despeito da impressão deixada pelo inegável crescimento da bancada evangélica no poder legislativo e, principalmente, com a conquista do primeiro cargo executivo de relevância nacional, não possui uma trajetória linear, tendo também seus percalços, bem como alguns pontos de inflexão.

### 3.2 Os evangélicos e as eleições

De 1950 até o final da ditadura militar (1964-1985), uma média de treze deputados evangélicos foram eleitos para cada legislatura, a maioria deles pertencentes às igrejas protestantes históricas (FRESTON 2001; LACERDA 2017). Foi somente com a convocação da Assembleia Constituinte, após o fim da ditadura em 1986, que ocorreu o primeiro grande ponto de inflexão em termos da participação evangélica na política partidária. Naquela ocasião, além do salto no número de candidatos evangélicos vitoriosos (32), foi a primeira vez que mais eclesiásticos pentecostais foram eleitos em comparação com as igrejas históricas: 14 candidatos da AD, dois da IEQD, e um da IURD (FRESTON 2001, LACERDA 2017).

O fator determinante para a mudança nesse quadro político foi a criação de uma estratégia para a eleição de candidatos das igrejas pentecostais. Estas igrejas, mais especificamente a Assembleia de Deus, a Igreja do Evangelho Quadrangular e a Igreja Universal do Reino de Deus, começaram a adotar um modelo corporativo de representação política no qual a instituição designava seus candidatos oficiais e os promovia entre os fiéis (FRESTON 2001, LACERDA 2017, MACHADO E BURITY 2014). Lacerda (2017) entende que o "candidato oficial" é a pessoa definida por uma igreja para ser sua representante nas eleições e "cujo desempenho eleitoral depende em grande parte do apoio desta igreja" (pgs. 4,5). Excluídos desta definição estão todos os candidatos que professam uma fé evangélica, mas não são apoiados pelos recursos institucionais de suas igrejas, ou que são evangélicos, mas não lançaram e desenvolveram sua carreira política exclusivamente por causa da indicação e apoio das igrejas. Esses seriam candidatos evangélicos, mas não necessariamente "oficiais".

Um segundo ponto de inflexão ocorre durante as eleições de 1998, com a IURD tomando a hegemonia política entre os evangélicos. Partindo da eleição de um único candidato, como vimos, em 1986, a IURD terminou as eleições de 1998 com 17 representantes, excedendo assim o número de deputados eleitos pela AD (FRESTON 2001, ORO 2003). Segundo alguns autores (FRESTON 2001, ORO 2003, LACERDA 2017), esse salto no número de representantes eleitos ocorre porque a IURD é a denominação que mobilizou mais efetivamente seus fiéis para votar nos candidatos oficiais da igreja. Freston argumenta que os adeptos da IURD são os eleitores mais prováveis de seguir as indicações da igreja entre todas as instituições evangélicas (FRESTON 2001, p. 53). Isso aconteceria principalmente por conta da forma como a IURD organiza institucionalmente suas decisões:

totalmente centralizadas no líder da igreja, o bispo Edir Macedo. É possível perceber aí o contraste com a AD, que possui um número consideravelmente maior de adeptos, detendo, no entanto, uma organização hierárquica descentralizada. A AD é composta de conglomerados regionais formados por igrejas autônomas e que possuem (cada conglomerado) seus próprios pastores-presidentes. Esses agregados de igrejas, denominados ministérios, podem ou não estar ligados a uma confederação nacional que os reúna, mas que não tem poder deliberativo sobre os grupos regionais (FREESTON 1993, 2001; LACERDA 2017). Sendo assim, a IURD é a igreja que mais elege candidatos em termos percentuais, considerando tanto o número absoluto de fiéis, quanto o número de candidatos apresentados em relação ao número de candidatos eleitos (LACERDA 2017). Ari Pedro Oro (2003) apresenta ainda algumas estratégias utilizadas pela IURD que se somariam a esse desempenho bem-sucedido, incluindo a promoção de campanhas entre os jovens da igreja incentivando o registro de eleitores, bem como reuniões públicas com o propósito de ensinar os adeptos a usar a urna eletrônica, o que é feito didaticamente pelos pastores durante os cultos. É também durante os cultos que os candidatos oficiais são apresentados aos participantes. Além disso, o uso do poder de mídia da igreja, com sua rede de televisão, jornais e rádios, é direcionado inteiramente a favor de seus candidatos (MARIANO & ORO 2011)

Nas eleições de 2006 há o que podemos chamar de um novo ponto de inflexão: não apenas uma interrupção de uma sequência de crescimento de candidatos evangélicos eleitos, mas também uma redução considerável em relação ao pleito anterior (de 47 deputados eleitos em 2002 para 35 deputados em 2006). Vários autores (MACHADO & BURITY 2014, MARIANO & ORO 2011) atribuíram esse declínio na bancada evangélica a escândalos de corrupção como a compra de votos dos deputados, conhecida como mensalão, o que implicou deputados vinculados tanto à AD quanto à IURD. Se, por um lado, não há evidências que comprovem a relação entre essa diminuição no número de candidatos eleitos e os escândalos de corrupção, Lacerda (2017) aponta, por outro lado, que esses escândalos foram maciçamente divulgados e ocuparam a mídia justamente um ano antes das eleições de 2006. Verifica-se ainda outra mudança, com a AD assumindo novamente a liderança em relação ao número de candidatos eleitos. Embora essa redução no número de deputados tenha atingido todas as igrejas e vários estados da federação, nenhuma delas sofreu mais do que a IURD e o Rio de Janeiro. No entanto, ainda que a IURD tenha perdido para a AD no número de candidatos vitoriosos, permaneceu até a eleição de 2014 com o maior número de deputados

eleitos proporcionalmente em relação ao número de candidatos apresentados (LACERDA 2017).

Paradoxalmente, após uma redução no número de candidatos evangélicos eleitos em 2006, o pleito subsequente (2010) mostrou um crescimento ainda maior do que o observado na Assembleia Constituinte em 1986. Dos 35 deputados eleitos em 2006, a eleição de 2010 chegou ao fim com a vitória de 64 deputados evangélicos. Para Tadvald (2015), houve uma reação conservadora ao Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3), lançado em 2009 (um ano antes da eleição, portanto) pelo então governo do Presidente Lula. O plano previa a descriminalização do aborto e a união civil de pessoas do mesmo sexo. Por terem feito campanha contra as agendas progressistas do PNDH-3, a bancada evangélica teria crescido de novo, e mesmo após o revés em 2006, mantendo a média de deputados eleitos na disputa pelas cadeiras do Congresso em 2014.

A eleição de 2014 traz ainda a primeira participação de um candidato oficial de uma igreja pentecostal no pleito para a presidência da República: o Pastor Everaldo, da Assembleia de Deus, disputou a eleição pelo Partido Social Cristão (PSC). É importante dizer que nesta fase do processo eleitoral, a IURD e a AD já tinham seus próprios partidos políticos, ainda que não oficialmente: nenhuma das partes admitem a relação. Não obstante, apesar de não ter em suas fileiras apenas associados evangélicos, o Partido Republicano Brasileiro (PRB) concentra-se em promover candidatos da IURD e tem um bispo da igreja como seu presidente. O já mencionado Partido Social Cristão (PSC), por sua vez, mantém a maioria dos deputados filiados à Assembleia de Deus e tem como seu presidente o próprio pastor Everaldo. Se a candidatura do pastor Everaldo pela presidência do PSC-AD resultou em um fracasso retumbante, com apenas 0,75% dos votos, a campanha do PRB-IURD conseguiu eleger um representante para uma posição executiva. Nas eleições municipais de 2016, o partido da IURD elegeu para prefeito da cidade do Rio de Janeiro, segundo maior colégio eleitoral do país, o bispo Marcelo Crivella, que já havia cumprido dois mandatos como senador. A eleição de Crivella representou a primeira vitória de um candidato oficial para uma posição executiva de repercussão nacional no cenário político brasileiro. É interessante perceber que dez anos antes, foi justamente a IURD e o Rio de Janeiro que viram as maiores baixas no número de candidatos evangélicos eleitos. Em 2016, é exatamente um bispo licenciado da IURD que vence a eleição para prefeito do Rio.

Já é possível sustentar algumas afirmações a respeito da entrada das igrejas pentecostais na política partidária, considerando o que vimos até agora: ela tem seu início na época da Assembleia Constituinte e se deu porque era necessário, no entendimento das igrejas, defender interesses particulares. Os principais motivos constavam apenas em proteger as concessões de rádio e televisão, a isenção de impostos, ou impedir uma possível retomada de privilégios pela Igreja Católica (FRESTON 2001). A máxima utilizada por algumas igrejas ao longo de décadas, "irmão vota em irmão", é representativa dessa maneira de entender a entrada na vida política, como uma defesa dos interesses corporativistas. Esse panorama, no entanto, foi mudando gradualmente. Com o capital eleitoral acumulado pelas grandes igrejas pentecostais, tornou-se praticamente impossível para um candidato a cargo executivo desconsiderar o chamado "voto dos evangélicos" no Brasil. Os interesses corporativos ainda são relevantes para a agenda dos representantes da igreja no Congresso (especialmente, ainda, no que diz respeito às concessões de rádio e TV). No entanto, os pentecostais começaram a participar do jogo político partidário não mais como neófitos ou intrusos, mas como *players* capazes de decidir uma eleição em favor deste ou daquele candidato. Assim, para os pentecostais, mais do que assegurar os benefícios circunscritos ao seu universo, o campo da política partidária tornou-se o lugar no qual passaram a vislumbrar a superação da influência do catolicismo na nação, ou pelo menos, de participar mais diretamente na direção do país sem serem considerados cidadãos de segunda categoria (como assim consideravam ao se comparar com o tratamento dispensado às autoridades católicas). Mais do que garantir concessões públicas de rádio e tv (sem, obviamente, deixar de fazê-lo), contestar as noções prevalecentes de povo, nação e cidadania tornou-se parte da agenda dos líderes evangélicos. O papel de protagonistas parecia estar disponível e os líderes evangélicos não queriam deixá-lo escapar.

Resumindo os dados referentes aos candidatos evangélicos nas eleições, dos 32 vitoriosos no pleito de 1986 para a Assembleia Constituinte, a eleição proporcional de 2014 presenciou a conquista de 64 cadeiras do Congresso Nacional (FRESTON 2001, LACERDA 2017). Mesmo considerando as oscilações, como o decréscimo considerável de candidatos eleitos em 2006 (35 candidatos eleitos), seguido da recuperação em 2010 de um número ainda maior que a eleição de 2014 (65 candidatos eleitos; LACERDA 2017), o que fica entre os analistas do tema é a impressão de um crescimento inexorável da bancada evangélica e, conseqüentemente, dos riscos para o Estado Laico que essa mudança no panorama político partidário brasileiro pode acarretar. Esse sentido de ameaça vem principalmente, como

vimos, da estratégia lançada mão pelas principais igrejas pentecostais de apresentar aos seus fiéis candidatos oficialmente apoiados por essas instituições. Presume-se daí a grande probabilidade de candidatos evangélicos serem eleitos por conta do alto índice de adesão dos membros da igreja em suas campanhas. Deriva-se daí, também, que esses votos, sendo votos de cabresto, não representam a vontade real dos fiéis, os quais votariam pressionados pelos seus líderes.

No entanto, Lacerda (2017) relativiza essa sensação de crescimento perpétuo. Primeiro porque, em relação ao contingente total de sua população, os evangélicos ainda estariam sub-representados no Congresso. E, o mais importante, desde 1998 os evangélicos não costumam eleger mais da metade dos seus candidatos apresentados nas eleições, tanto para o Congresso Nacional quanto para as Assembleias Legislativas estaduais. Mesmo com as exceções da AD e da IURD em 2014, e novamente da AD em 1998, ainda assim estas igrejas ficaram longe de eleger todos os seus postulantes a uma vaga no legislativo. Com isso, o autor da pesquisa não quer dizer que as igrejas pentecostais estariam falhando ao não conseguirem eleger todos os seus candidatos, mas que “sua performance eleitoral é menor do que a literatura sugere, e que a hipótese do uso clientelístico das igrejas pentecostais perde muito de sua plausibilidade” (LACERDA 2017, p. 18).

Diante dos dados de Lacerda sobre a eleição de candidatos oriundos das igrejas, confirma-se a necessidade de fazer como Regina Novaes (2017) e perguntar a quem interessam as generalizações sobre o que ela chama de “os evangélicos em geral”. É necessário, diz ela, “atentar para as diferentes maneiras de ser evangélico”, o que contribuiria para compreender dissintonias entre os candidatos eleitos, os líderes das igrejas, e as bases que elegem aqueles e ouvem os ensinamentos dos últimos. Dissintonias verificadas, por exemplo, na pesquisa de Pablo Ortelado realizada na Marcha Para Jesus de 2017. Diferentemente dos deputados da bancada evangélica, os entrevistados rejeitaram “a limitação do orçamento de saúde e educação e o aumento do tempo de contribuição para as aposentadorias (96% e 86%)”. Até mesmo em temas morais, quando se espera uma homogeneidade de posições em direção ao conservadorismo, verificou-se, por exemplo, 76% dos entrevistados afirmando que as mulheres têm o direito de “usar a roupa que quiser” e 64% que elas podem “transar com quem quiser” (ORTELADO, 2017)<sup>19</sup>. Entender as diferentes

---

<sup>19</sup> ORTELADO, Pablo. (ortelladopablo). Post no Facebook. Disponível em <https://www.facebook.com/ortelladopablo/posts/1507358045996430>. Acesso em 15/11/2017

maneiras de ser evangélico é um dos principais objetivos deste trabalho e será o foco do próximo capítulo, não tanto no que diz respeito às dissintonias entre liderança e base evangélica, mas, fazendo uso do termo que preferi adotar (ao invés de “base”, porque não irei analisar os evangélicos exclusivamente como eleitores), entender como os *crentes ordinários* constituem-se eticamente a si mesmos na relação com o político, problematizando (no sentido foucaultiano) suas condutas a partir da atuação pública de seus líderes. Por enquanto, meu objetivo é pontuar como a questão que opõe evangélicos a movimentos sociais e setores progressistas, ou, em termos gerais, do espectro da esquerda política nacional, parece ser menos a presença em si dos líderes evangélicos nos espaços públicos institucionais e mais o modo de atuação desses líderes na esfera pública.

Sendo assim, chamei de *pentecostaharsh* esse modo de publicidade, aproveitando, e ao mesmo tempo apresentando um contraponto ao estilo *pentecostalite* do pentecostalismo ganense de tornar-se público, atrelado à esfera do entretenimento nos moldes descritos por Birgit Meyer (2004). Meyer explica que a ênfase de sua abordagem é mostrar como as formas expressivas do pentecostalismo atravessam diferentes gêneros artísticos, como a música e o cinema, a fim de testificar a convergência entre o pentecostalismo e a cultura popular em Gana. É preciso dizer que não se trata, por conta dessa correlação com o entretenimento, e mais especificamente o cinema, de um modo de atuação pública que não engendra conflitos entre o pentecostalismo e a sociedade mais ampla neste país africano. Meyer cita, por exemplo, como o domínio da indústria cinematográfica pelas igrejas retirou das mãos do Estado o controle da forma como o público se imagina enquanto comunidade, e, por rejeitar as religiões tradicionais ganenses, como o pentecostalismo provoca rejeição nas classes letradas que vêm buscando uma revalorização da tradição africana. A questão é que esse movimento em direção ao público se dá como música ambiente, fundindo-se a, e confundindo-se com a esfera pública, como que sem chamar atenção indevida para si. Segundo Mathew Engelke (2013), temos aí a produção de uma “fé ambiente” (*ambient faith*). Engelke cunha o termo ao analisar o modo de atuação da Sociedade Bíblica da Inglaterra (*The Biblical Society of England and Wales*) que, rejeitando um proselitismo considerado ostensivo, define como modo de publicidade a divulgação de valores bíblicos em diálogo com as sensibilidades morais seculares. Para exemplificar como se dá a produção de uma fé ambiente, o autor relata como a Sociedade Bíblica decidiu promover a decoração de Natal de

---

um *shopping* na cidade onde se encontra sua sede, com anjos que mais pareciam pipas espalhados pelo centro comercial, ao invés dos tradicionais presépios. Os anjos estariam transmitindo uma mensagem evocativa de uma espiritualidade mais geral e, ao se confundir com o ambiente, prescindiriam de interpelações proselitistas (ENGELKE 2013, pp. 37). Deixariam também, os anjos, um vácuo semiótico a ser preenchido pelos próprios transeuntes. Assim diz Engelke:

... o caráter genérico da forma antropocêntrica dos anjos - sem marcas nos corpos, sem traços faciais - forneceu um convite aberto ao espectador para preencher o vazio, para se apropriar do objeto em sua própria vida ou história. Ou não. Como objetos, então, os anjos eram feixes semióticos de **indeterminação determinada**. Como objetos colocados à vista, eles deveriam agir no ambiente, mas de uma forma difícil de definir. O que estava em questão ali? Pipa? Vento? Talvez algo mais? Talvez o espírito do Natal; talvez um anjo? (ENGELKE 2013, p. 45)

Nesse sentido, o modo de atuação pública dos pentecostais que venho analisando no Brasil não tem nada de “indeterminação determinada”, e pode ser definido como uma fé *contra-ambiente*: ao invés de se confundir com o ambiente, o confunde; em lugar de fundir-se aos consensos, os perturba.

É importante, ainda, notar que o modo *pentecostaharsh* não encerra as formas de presença pública entre os evangélicos no corrente cenário brasileiro. Pode-se dizer que o estilo *pentecostalite* também faz parte do movimento de tornar-se público entre os pentecostais, haja vista, por exemplo, as novelas da Rede Record de Televisão, centradas em temas bíblicos, ou os grandes grupos de música gospel como o Diante do Trono, da Igreja Batista da Lagoinha. O Diante do Trono pode ser considerado um caso paradigmático do *pentecostalite* brasileiro. O grupo já foi contratado da Som Livre, selo fonográfico das Organizações Globo, sendo durante vários anos, também, uma das maiores atrações do Festival Promessas, especial de fim de ano direcionado ao público evangélico produzido pela própria Globo até 2016.

Além disso, é possível perceber uma alternância entre os dois modos de atuação pública no mesmo líder evangélico. Durante sua campanha para prefeito do Rio de Janeiro, em uma reunião com a Liesa (Liga Independente das Escolas de Samba), quando vários representantes das agremiações declararam apoio à sua candidatura, Marcelo Crivella, candidato pelo PRB da IURD e bispo da desta igreja, puxou um samba no qual foi prontamente acompanhado pelos presentes: “Pega no ganzê, pega no Ganzá” (Festa para um Rei Negro, Salgueiro, 1971). Ao perguntar à presidente da escola de samba Salgueiro qual o ano daquela composição e sem

obter resposta, Crivella emenda: “a senhora não sabe e eu é que quero acabar com o carnaval?”<sup>20</sup>. O esforço, e o aparente sucesso, de Crivella em comunicar que não era contra o carnaval, parece mostrar que, sim, os evangélicos sabem usar as armas da cultura (MAFRA 2011). No entanto, ao encontrarem obstáculos à sua publicização, os evangélicos não recuam. Reivindicam legitimidade, medem forças, perturbam consensos. Preferem ser temidos a serem amados. Por outro lado, após ganhar a eleição, Crivella veta a exposição *Queermuseu – cartografias da diferença na arte brasileira*, alvo de polêmica anterior, quando de sua censura em Porto Alegre. No vídeo onde anuncia o veto, afirma que uma exposição com conteúdo de “pedofilia e zoofilia” não aconteceria no MAR (Museu de Arte do Rio), e arremata, “só se for no fundo do mar”<sup>21</sup>. Assume, assim, um dos aspectos do estilo *harsh* (a estética do confronto) em sua essência.

No mais, este par de modos de atuação pública dos pentecostais, *pentecostalite* e *pentecostaharsh*, também não encerram os modos de presença pública dos líderes evangélicos. Se compararmos Malafaia e o Pr. Everaldo de um lado, e, mais uma vez, Marcelo Crivella do outro lado, teremos naquela dupla exemplos de líderes que executam, ou procuram executar, o modo *pentecostaharsh* de atuação pública. Digo “procuram executar”, a fim de pontuar que esse modo de atuação também apresenta suas condições de felicidade. O desempenho pífilo do Pr. Everaldo tanto nos debates quanto no resultado da campanha nos ajuda a entender que o modo *pentecostaharsh* também pode ser pobremente executado, levando o *performer* a falhar no seu propósito de exercer protagonismo na forma do antagonismo, do confronto, alternando códigos do religioso para o secular. Por outro lado, entendo que Crivella, prefeito do Rio de Janeiro, não pode ser taxativamente enquadrado em nenhum dos modos. Seu esforço por se descolar da imagem de bispo da Universal durante a campanha, bem como devido às performances nos moldes da que acabamos de ver, o coloca numa situação *in between* os dois modos de atuação pública. Se acrescentarmos ainda mais um fator a esse par, é possível verificar personalidades evangélicas que não se enquadrariam em nenhum dos modos de atuação. Estes seriam mais “políticos que vêm a ser evangélicos”, ao invés de “evangélicos-políticos”. Nesse perfil cabe Marina Silva, três vezes candidata a presidente, senadora da república por dois mandatos pelo estado do Acre, ministra do meio ambiente do governo Lula e fiel da Assembleia de Deus. Marina Silva construiu sua carreira

<sup>20</sup> PRB10 - Rio de Janeiro. "Mundo do samba fecha com Crivella." Disponível em: <https://www.prb10.org.br/noticias/municipios/mundo-do-samba-fecha-com-crivella/>

<sup>21</sup> EL PAÍS - Rio de Janeiro. "Crivella veta no Rio a exposição Queermuseu, censurada em Porto Alegre." Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2017/10/04/cultura/1507068353\\_975386.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/10/04/cultura/1507068353_975386.html)

política na militância pelo meio ambiente, no sindicalismo entre os seringueiros, em conjunto com Chico Mendes, sem explorar sua identidade evangélica, como o Pr. Everaldo, nem dela tentar fugir, como Marcelo Crivella. Não obstante, precisou lidar com essa identidade necessitando se justificar a fim de se afastar das acusações de filiação a um fundamentalismo, principalmente na campanha de 2014 (ver DULLO & QUINTANILHA 2015).

Desta maneira, o modo pentecostaharsh de atuação pública se configura como uma modalidade dentre outras existentes, como a *pentecostalite*, utilizadas pelas igrejas e líderes pentecostais no movimento de ir a público. Se não há como dizer se o *pentecostaharsh* se configura como o modo principal (com que critério? Eficácia no seu alcance de um público mais amplo?), sem dúvida é o que mais incomoda os setores progressistas, bem como impõe maiores desafios àqueles que empreendem esforço para analisar a relação entre religião e esfera pública. O modo *pentecostaharsh* de atuação na esfera pública, então, possui três aspectos: faz parte, primeiro, de uma busca pelo papel de protagonistas nos rumos da nação pelas lideranças evangélicas; segundo, o exercício desse protagonismo se dá na forma de um antagonismo direcionado aos movimentos sociais por direitos sexuais e reprodutivos, ou seja, o *modus operandi* do estilo *pentecostaharsh* de atuação pública é o estabelecimento de controvérsias; e, por fim, o domínio da linguagem secular pelos líderes evangélicos nos momentos de debates públicos é um fator importante na construção desse modo de atuação: argumentos biológicos, sociológicos, jurídicos, bem como a linguagem utilizada pelos próprios movimentos sociais, ou seja, a gramática dos direitos humanos, surgem nos debates sendo utilizados pelo lado “religioso” da contenda. Na recapitulação sobre as principais controvérsias entre evangélicos e movimentos sociais, pretendo lançar luz justamente sobre esses três aspectos. O foco desta recapitulação será o pastor Silas Malafaia, mas figuras como o deputado Marco Feliciano e o ex-deputado federal Eduardo Cunha também terão suas presenças destacadas. Enquanto vou analisando os eventos que desde 2013 a 2017 vêm construindo a imagem dos evangélicos de adversários dos movimentos sociais, aproveitarei para apresentar trabalhos de autores que se debruçaram sobre alguns dos acontecimentos a serem descritos.

### **3.3 Recapitulando as controvérsias**

Os conflitos mais ferrenhos entre os evangélicos e o movimento LGBT, pode-se dizer, têm início ao longo de 2010, com os debates acerca do projeto de lei (PLC) 122/2006, apresentado pela então deputada Iara Bernardi que, dentre outras coisas, acrescentaria o crime de homofobia à Lei nº 7.716 ( que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor)<sup>22</sup>. É o pastor Silas Malafaia, presidente da igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVEC), quem toma a frente do combate contra o que chama de “ativismo gay” em nome dos “valores da família” e se torna figura chave desses embates. Uma declaração em sua conta no microblog *twitter* resume um dos aspectos mais importantes para entendermos os pentecostais como novos atores na esfera pública: “Os evangélicos ficaram alienados da vida social, como se fossem anjos, pensando q (sic.) são exclusivamente espirituais. Acordamos, somos cidadãos”. Levantando, então, essa bandeira do crente-cidadão, Malafaia debateu o projeto de lei em programas de televisão de alcance nacional, primeiro com a própria deputada Iara Bernardi, no programa do Ratinho, em fevereiro de 2010. Nesse debate, Malafaia apresenta o que seria seu mote dali em diante: “a PLC 122 criminaliza a opinião”. O pastor referia-se especificamente ao parágrafo 5º do projeto de lei (que foi retirado do texto durante a tramitação do projeto), o qual condenava “qualquer tipo de ação violenta, constrangedora, intimidatória ou vexatória de ordem moral, ética, filosófica ou psicológica” contra os homossexuais. Malafaia questiona o que seria uma “ação vexatória de ordem filosófica” reivindicando uma diferença entre “criticar uma conduta e discriminar pessoas”. A lei, para Malafaia, iria contra o artigo quinto da constituição (que versa sobre o direito de expressar opinião) por proibir a crítica de uma conduta.

As discussões na cena pública entre os pentecostais e os movimentos sociais continuaram em 2011 e aumentaram seu escopo. Desta feita, o alvo da disputa foi a distribuição de um material, o kit anti-homofobia, chamado pelos evangélicos de *kit gay*. Elaborado pela Secretaria de Direitos Humanos em conjunto com entidades não-governamentais, a intenção do Ministério de Educação (MEC) era distribuir o kit nas escolas públicas a fim de promover o respeito à diversidade<sup>23</sup>. Após a ameaça dos deputados da

---

<sup>22</sup> Senado Federal. Projeto de Lei da Câmara nº 122, de 2006. Altera a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, dá nova redação ao § 3º do art. 140 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, e ao art. 5º da Consolidação das Leis do Trabalho, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, e dá outras providências. Disponível em <<https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/79604>> Acesso em 10/02/2019

<sup>23</sup> Portal G1 - Educação. " Projeto de distribuir nas escolas kits contra homofobia provoca debate." Disponível em <http://g1.globo.com/educacao/noticia/2011/05/projeto-de-distribuir-nas-escolas-kits-contr-homofobia-provoca-debate.html>.

bancada evangélica de convocar o então ministro da Casa Civil Antônio Palocci para esclarecer as denúncias de multiplicação ilícita de seu patrimônio, o governo, logo no início do primeiro mandato da presidente Dilma Rousseff, recua com relação à distribuição do material prometendo dali em diante colocar sob discussão com a sociedade civil qualquer material que versasse sobre “costumes”<sup>24</sup>. O episódio serviu também para aproximar o deputado da extrema-direita Jair Bolsonaro (então no PP-RJ) da bancada evangélica. Responsável pela alcunha de “kit gay” colocada sobre o material do MEC, Bolsonaro deu início à oposição à distribuição do kit, conseguindo logo em seguida a adesão dos deputados da bancada evangélica.

De volta às discussões girando em torno do PLC 122/2006 (sobre a criminalização da homofobia), elas foram se arrastando até 2013, quando se deu o momento de maior impacto até então envolvendo Malafaia: sua entrevista concedida à apresentadora Marília Gabriela, no *De Frente com Gabi*. A grande repercussão do programa, quando, dentre outras, o pastor desferiu frases como “amo os homossexuais como amo os bandidos...”, o elevou à posição de um dos principais adversários dos movimentos sociais pelos direitos sexuais e reprodutivos. Muito também após as polêmicas que se seguiram à entrevista envolvendo Eli Vieira, geneticista brasileiro estudante de Cambridge. Em vídeo postado no *Youtube*, Vieira contesta principalmente a afirmação dada por Malafaia na entrevista à Marília Gabriela de que não existiria “ordem cromossômica ou hormônio homossexual”, e a partir daí vai refutando um a um os dados apresentados pelo pastor. Malafaia responde imediatamente ao geneticista, subindo em seu canal no *youtube* outro vídeo, esclarecendo de onde vinham seus dados. Fry e Carrara (2016) falam assim da performance de Malafaia no referido vídeo:

Nele, o pastor apenas reafirma suas posições e desqualifica seu interlocutor, a quem se refere como “pseudo doutor em genética”, como “rapazinho”, que estaria “legislado em causa própria” – ou seja, sugere que seria ele próprio homossexual. E, como ressalta um tanto enigmaticamente, “os homossexuais adoram números mentirosos”. Reafirma que não existiria “gene homossexual”, nem “ordem cromossômica homossexual”, nem “hormônio homossexual”, “só macho e fêmea.” (FRY & CARRARA 2016, p.262)

Malafaia encerra o vídeo afirmando que os dados de Vieira não compunham uma verdade científica, apenas uma teoria, visto que ainda carecia de provas. Por fim, o projeto de criminalização da homofobia, foi arquivado em 2014, mas permaneceu como objeto de

---

<sup>24</sup> Portal G1 - Educação. "Dilma Rousseff manda suspender kit anti-homofobia, diz ministro." Disponível em <http://g1.globo.com/educacao/noticia/2011/05/dilma-rousseff-manda-suspender-kit-anti-homofobia-diz-ministro.html>

preocupação dos evangélicos, uma vez que, assim eles entendiam, poderia ser reativado a qualquer momento pelos movimentos sociais.

Além dos programas de televisão, Malafaia foi chamado para debater questões controversas na própria Assembleia Legislativa. Foi possível, assim, ver um pastor evangélico discutindo a procedência de leis e projetos de lei nas comissões das casas legislativas federais, situação inimaginável não muito tempo atrás. Em 2012, então, Malafaia é convidado para debater em sessão da Câmara, mais especificamente na Comissão de Seguridade Social e Família, um projeto de lei que ficou conhecido pelos setores progressistas como “cura gay”. Não era a estreia de Malafaia em um debate em comissões do congresso nacional, no entanto. Ainda em 2011, ele havia participado de audiência pública na Comissão dos Direitos Humanos e Legislação Participativa do Senado, discutindo o já mencionado PLC 122/2006. Agora estava em questão o Projeto de Decreto Legislativo 234/2011, apresentado pelo deputado João Campos (PSDB), que sustava partes da Resolução do Conselho Federal de Psicologia e abria a possibilidade de homossexuais solicitarem tratamento psicológico para reverter a homossexualidade. Campos, Gusmão & Mauricio Junior (2015) mostram como, nesta ocasião, o duelo entre Malafaia e Jean Wyllys (então deputado federal pelo PSOL, gay e representante dos movimentos LGBT) é paradigmático da disputa entre os pentecostais e os movimentos sociais pelo conceito de laicidade no Brasil. Os autores destacam uma “incomensurabilidade dos pontos de vista últimos” representados por estes personagens. Para Malafaia, então, o Estado é laico, mas não é laicista, ou ateu. Para Jean Wyllys, por sua vez, esse mesmo Estado Laico (porém, com outra noção de laicidade) precisa calar a voz do fundamentalismo (e do seu representante, Malafaia) nas instituições públicas. Se no episódio do debate contra Eli Vieira, Malafaia invocou a autoridade da genética, desta vez ele recorre à psicologia (sendo ele mesmo psicólogo formado, ainda que sem produção em seu currículo lattes, como o deputado Wyllys fez questão de apontar):

Nós não estamos obrigando ninguém a deixar de ser gay. Pelo amor de Jesus Cristo! Cada um é o que quer ser. Eu estou dizendo que uma pessoa tem o direito [de não querer ser mais]. Agora, escute. [Falando em] Psicologia: Não é o terapeuta que diz qual é a queixa ou onde está a dor do paciente. Nós só podemos nos meter onde somos chamados. Escute esta, gente: Em pleno século XXI, a sexualidade é tabu na psicologia. Isto é, se um paciente tiver conflito acerca da homossexualidade e procurar o terapeuta [ele vai dizer]: - meu filho, assumo. - Mas eu não quero. - Se vira, eu não posso falar [mais] nada. Agora, Freud, que eu ouvi na universidade, que tanto foi citado aqui, pai da psicanálise, ou será que os senhores esqueceram parte dos livros? Ele faz o estudo de uma mulher homossexual e chega à conclusão que ela tinha uma questão com a figura paterna. Tá nos escritos de Freud! Manda botar na

fogueira da inquisição do Conselho Federal de Psicologia. (...) e em nenhum lugar do mundo é proibido... quando um homossexual pede ajuda, receber ajuda (...) eu quero saber em que país do mundo tem uma resolução ridícula como essa? Eu quero saber, eu não conheço... O que está em jogo aqui é o direito do paciente decidir. Não tem o conselho de psicologia, não tem nem o psicólogo, é o paciente quem decide: eu quero ser, ou eu não quero ser. Nós não estamos tratando de religião aqui. Nós não estamos tratando de igreja aqui, esse é o joguinho que eles querem. Entrar no jogo da religião. Eu tô aqui como psicólogo (...) não é o psicólogo que diz: 'eu vou te tratar sim, tá acabado. Eu vou mudar teu comportamento, tá acabado'. Isso é balela! Isso é conversa fiada!<sup>25</sup>

Não passa despercebido a ironia de vermos um pastor condenar o fato de a sexualidade ser um tabu “em pleno século XXI”, apegar-se a Freud para criticar “a fogueira da inquisição” do conselho regulador de uma profissão secular, e invocar “o direito do paciente em decidir o que quer ser”. Mais uma vez sem jogar o “jogo da religião”, e agora dando um salto para 2015, Malafaia protagoniza novamente um debate em uma comissão especial da Câmara. Desta feita apoiando o Estatuto da Família (Projeto de Lei 6.583/13), que defendia a restrição da definição de “entidade familiar” a uma união entre um homem e uma mulher<sup>26</sup>. Imagens de Malafaia esbravejando, em contraposição à serenidade do outro debatedor, Toni Reis, então presidente da Associação Brasileira de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT), circularam incansavelmente pela internet, contribuindo para enquadrar as atitudes do pastor na categoria de “discurso de ódio”. Os argumentos desta vez são jurídicos, sem esquecer do sarcasmo na performance do confronto:

...eu vou até dar uma sugestão ao ativismo gay porque é bom a gente ler o artigo, não adianta bravata.... Vou ser legal aqui e dar uma sugestão. Escuta esta daqui: “artigo 226, parágrafo terceiro da constituição brasileira... Para efeito de proteção do Estado é reconhecida a união estável entre homem e a mulher como entidade familiar, devendo a lei facilitar sua conversão em casamento”. Então, eu vou sugerir ao ativismo gay que tem representantes, façam uma PEC... um projeto de emenda constitucional para retirar da constituição brasileira que a entidade familiar é homem e mulher; enquanto o artigo 226, parágrafo terceiro, estiver em voga, podem discutir aqui o que quiser, podem apresentar o que quiser, [não adianta]... [então] façam uma PEC. E não venham aqui com citações do Supremo Tribunal Federal, porque me parece que Supremo Tribunal Federal não legisla coisa nenhuma, não

### **Imagem 5 - Malafaia e Toni Reis em debate na Câmara dos Deputados**

<sup>25</sup> Citado em Campos, Gusmão & Mauricio Junior (2015, pgs. 173, 174).

<sup>26</sup> O GLOBO - Brasília. " Em debate na Câmara, Malafaia e Toni Reis divergem sobre conceito de família." Disponível em: <http://oglobo.globo.com/sociedade/em-debate-na-camara-malafaia-toni-reis-divergem-sobre-conceito-de-familia-16556652>



Fonte: Disponível em <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2015/07/malafaia-vira-meme-internacional-apos-discussao-com-ativista-gay.html>

Malafaia parece não temer a rejeição que lhe advém ao ironizar quando diz que vai “ser legal” com o movimento LGBT, sugerindo a proposição de uma PEC, sem esquecer, é claro, de resumir a uma bravata toda a discussão da ABGLT naquele momento. Esse tom provocativo, e muitas vezes agressivo, facilitou a costura de uma relação direta entre as declarações de Malafaia e a produção de violência na sociabilidade pública. Isso cresceu desde sua reação à utilização de imagens de santos católicos em uma campanha incentivando o uso de preservativos na Parada Gay de São Paulo, em 2011<sup>27</sup>. Em seu programa de televisão, Malafaia admoestou a Igreja Católica a “entrar de pau” e “descer o porrete em cima” do que ele chama de ativistas gays, por conta, segundo Malafaia, do vilipêndio às imagens sagradas dos católicos. Para justificar o acolhimento da ação contra o pastor por conta dessas declarações, o Ministério Público, acionado, por sua vez, pela ABGLT, fez uso justamente da categoria já popularmente atrelada ao discurso de Malafaia a qual me referi

---

<sup>27</sup> Portal G1 - Brasil. "Parada Gay usa imagens de santos e cria polêmica." Disponível em: <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2011/06/parada-gay-usa-imagens-de-santos-e-cria-polemica.html>

anteriormente: “mais do que expressar uma opinião, as palavras do réu em programa veiculado em rede nacional configuram um discurso de ódio”<sup>28</sup>.

Pouco antes do debate entre Reis e Malafaia (no mesmo mês de junho de 2015), outro episódio de intolerância religiosa, e mais polêmicas envolvendo evangélicos, contribuíram para o acirramento dos ânimos na esfera pública, intensificando o clima de antagonismo entre setores progressistas em geral e igrejas pentecostais. Primeiro, o acontecido com a menina Kayllane, apedrejada no Rio de Janeiro por algozes que foram reconhecidos por sua avó como evangélicos<sup>29</sup>.

**Imagem 6** - A menina Kayllane Campos, apedrejada quando saía de um culto de Candomblé



Fonte: Disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/08/rj-registra-mil-casos-de-intolerancia-religiosa-em-2-anos-e-meio.html>

Uma semana antes, uma performance realizada por Viviane Beleboni, mulher trans que desfilou “crucificada” em um trio elétrico na parada gay de São Paulo<sup>30</sup>, causou revolta nas

<sup>28</sup> Pragmatismo Político . "Ministério Público Federal processa Silas Malafaia por homofobia." Disponível em: <http://www.pragmatismopolitico.com.br/2015/10/ministerio-publico-federal-processa-silas-malafaia-por-homofobia.html>

<sup>29</sup> Uol Notícias. “Menina é apedrejada em saída de culto de candomblé no Rio”. Disponível em [http://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2015/06/16/menina-e-apedrejada-na-saida-de-culto-de-candomble-no-rio.htm]. Acesso em 24/11/2015

<sup>30</sup>G1 - Globo.com - São Paulo. “‘Representei a dor que sentimos’, diz transexual ‘crucificada’ Parada Gay. Disponível em [http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2015/06/representei-dor-que-sentimos-diz-transexual-crucificada-na-parada-gay.html]. Acesso em 24/11/2015

redes sociais. O evento, considerado como provocação, gerou respostas de líderes e parlamentares evangélicos como o então senador Magno Malta, um dos integrantes mais polêmicos da bancada evangélica que, da tribuna do Senado, denunciou o que considerara escárnio e vilipêndio da imagem de Cristo como “disseminação de ódio e intolerância religiosa”<sup>31</sup>.

**Imagem 7** - Viviane Beleboni, atriz transexual desfilando “crucificada” na Parada Gay de São Paulo



Fonte: Disponível em <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2015/06/08/transsexual-crucificada-na-parada-gay-de-sp-diz-ter-sido-amecada-de-morte.htm>

Como esperado, Malafaia se posicionou a respeito de ambos os eventos em seu canal no *youtube*. A respeito da agressão a Kaylanne, ele afirma:

“Repudiamos veementemente todo tipo de intolerância e agressão. Isso não faz parte da cultura evangélica... essa gente não nos representa. Se for provado que é um evangélico, contem com nosso apoio pra meter na cadeia”<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> CanalMundo Falido. "Discurso inflamado do senador Magno Malta contra a parada gay". Youtube, 8 de Jun de 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tb5BQcfjgMo>

<sup>32</sup> MALAFAIA, Silas. "Novo Vídeo: Pr. Silas Malafaia Comenta Caso da Menina do Candomblé que Levou Pedrada." Youtube, 19 de jun de 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=m4cQNFOHf2U&t=83s>

Malafaia recorre ao bordão tão utilizado pelos movimentos sociais, o “não me representa” (como veremos mais adiante), para se distanciar dos agressores de Kayllane. No mesmo vídeo, ele acusa a imprensa de agir com dois pesos e duas medidas na abordagem dos eventos aqui descritos uma vez que, em contraste com a massiva veiculação na mídia a respeito do episódio envolvendo Kayllane, ele não teria visto “uma linha na imprensa dizendo que o ativismo gay cometeu a intolerância religiosa”.

Assim, a categoria “intolerância”, muito cara aos ativistas dos Direitos Humanos, habita o discurso daquele que é considerado um inimigo dos movimentos LGBT e Feminista. É da mesma forma que Malafaia dá início à sua intervenção no debate promovido pela comissão especial do Estatuto da Família:

“Quero deixar o meu protesto contra a intolerância cometida na parada gay contra símbolos cristãos, que nenhum jornal deste país, que nenhuma emissora deste país, que ninguém disse que houve intolerância. Esqueceram do artigo 208 do código penal. Ninguém falou nada... uma semana depois, um maluco, um perturbado mental atira uma pedra e acerta numa garota do candomblé e a imprensa por dez dias, dez dias, sem parar e sem cessar, acusaram (sic) a comunidade evangélica sem provas, sem saber quem é, e para azar deles, a mãe da garota é da minha igreja”<sup>33</sup>

Para intensificar o quadro de acirramento do debate público, uma denúncia é acolhida no Ministério Público baiano contra os Gladiadores do Altar, formado por jovens da Igreja Universal do Reino de Deus<sup>34</sup>. Um vídeo no qual este grupo simulava uma formação militar, entoando gritos de guerra dizendo que “queriam o altar”, foi amplamente divulgado nas redes sociais, trazendo junto consigo um temor de agressões contra os cultos afro-brasileiros. A aceitação da denúncia vem na sequência de um comentário do então deputado federal Jean Wyllys, realizada na sua conta da rede social *Instagram*, onde define o referido grupo como uma milícia instigada pelo fundamentalismo cristão arraigado na IURD. Esse fundamentalismo traria os mesmos riscos de sua versão islâmica, assim diz Wyllys:

O fundamentalismo cristão no Brasil tem ameaçado as liberdades individuais, a diversidade sexual e as manifestações culturais laicas. Agora ele está formando uma milícia que, por enquanto, atende pelo nome de "gladiadores do altar"... Quando atentaremos de verdade para o monstro que

---

<sup>33</sup> MALAFAIA, Silas. " Novo vídeo: Pr. Silas Malafaia Comenta Caso da Menina do Candomblé que Levou Pedrada." Youtube, 19 de jun. de 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=m4cQNFOHf2U&t=83s>

<sup>34</sup>O Dia. “MPF acolhe denúncia contra Gladiadores, da Igreja Universal”. Disponível em [<http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2015-03-26/mpf-acolhe-denuncia-contrag-ladiadores-da-igreja-universal.html>]. Acesso em 24/11/2015

emerge da lagoa? Quando começarem a executar os "infiéis" e ateus e empurrar os homossexuais de torres altas como vem fazendo o fundamentalismo islâmico no Oriente Médio? Não é porque tem a palavra "cristão" na expressão que o fundamentalismo cristão deixa de ser perigoso e não fará o que já faz o fundamentalismo islâmico<sup>35</sup>.

Em seu site oficial, a IURD divulga uma nota respondendo às acusações do deputado e de outros veículos de comunicação. Ao dirigir-se diretamente a Jean Wyllys, o texto faz referência a uma de suas postagens anteriores na qual afirma que o ódio, reunido à burrice motivada, geram o fascismo:

Ao tecer o comentário sobre os Gladiadores, ele contradisse sua própria afirmação, unindo seu ódio à burrice motivada e fez uma avaliação sobre um projeto do qual nada sabe a respeito, e sequer procurou saber antes de publicar tal injúria.

A IURD, ainda na nota, justifica a presença e legitimidade dos Gladiadores do Altar por conta do trabalho social voluntário realizado pelos jovens, como a promoção de “campanhas de doação de sangue, de alimentos, roupas e livros para comunidades carentes e para clínicas de recuperação”. Além disso, seriam realizadas “ações de conscientização de cidadania”, onde os jovens são incentivados a obter o título de eleitor, além da oferta de cursos profissionalizantes para encaminhar os jovens ao mercado. A nota encerra enfatizando o estatuto de metáfora da performance:

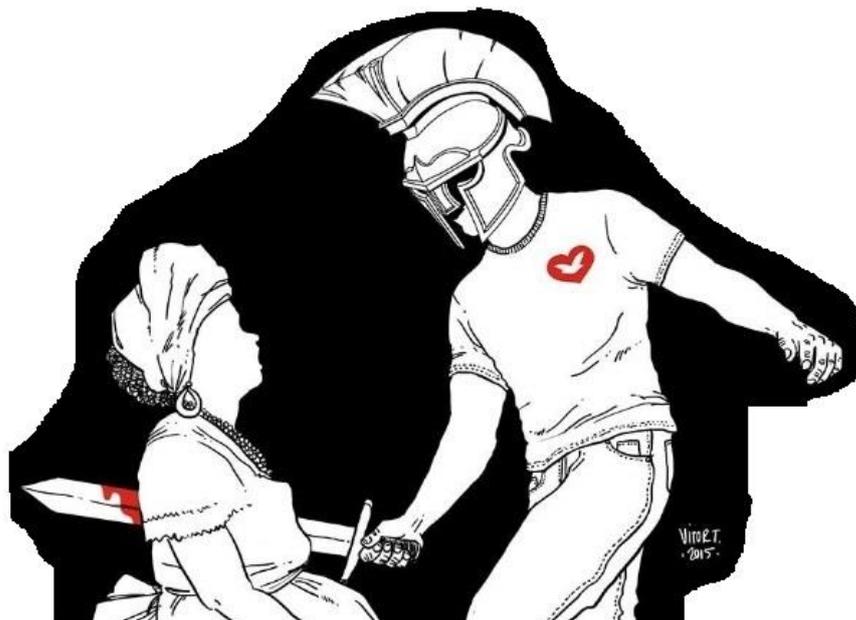
Buscar uma motivação violenta ou condenável em jovens uniformizados que marcham e cantam unidos em igrejas é tão absurdo quanto enxergar orientação fascista em instituições como o "Exército da Salvação" e o Movimento Escoteiro, ambas organizações mundiais com base cristã e que, como a Universal, também utilizam a analogia militar de forma positiva e pacífica<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> WYLLYS, Jean. Post no Instagram. Disponível em <https://www.instagram.com/p/zs0XEQCkkR/>

<sup>36</sup> CONIC. "Polêmica: o exército da Igreja Universal." Disponível em: <https://www.conic.org.br/porta/noticias/1301-polemica-o-exercito-da-igreja-universal>

**Imagem 8** - Charge do cartunista Vitor Teixeira sobre os Gladiadores do Altar



Fonte: Disponível em <https://oglobo.globo.com/sociedade/religio/universal-a-meaca-processar-cartunista-por-charge-sobre-os-gladiadores-do-altar-15698178>

Volto ao episódio do kit anti-homofobia, chamado de kit gay pelos evangélicos, para mostrar a participação decisiva do pastor Silas Malafaia agora em eleições de importância nacional. Os desdobramentos das polêmicas a respeito do “kit gay” alcançaram a eleição para prefeito de São Paulo em 2012. “Contra Haddad e o kit gay, Serra 45” era o slogan repetido por Malafaia em seu programa de televisão.

Após uma declaração de Haddad dizendo que Serra estaria instrumentalizando a religião para beneficiar sua candidatura, Malafaia posta um vídeo em que critica a declaração do então candidato petista:

É engraçado: Ateus podem se expressar. Marxistas também. Humanistas também. Operários também. Filósofos também. Médicos, e vai por aí a fora. E por que eu não posso me expressar? Eu sou cidadão. Tenho o direito de me expressar [...] Ele [referindo-se a Haddad], com sua fala, nos trata como cidadãos de segunda ou terceira categoria [...] Eu sou cidadão e estou amparado pelo artigo 5º da Constituição brasileira: é livre a manifestação da opinião<sup>37</sup>

<sup>37</sup> Canal Verdade Gospel. "Pastor Silas Malafaia responde Fernando Haddad." Youtube, 11 de out de 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Mhi8JMzoyFA>

E não era o *debut* de Malafaia como personagem de peso em uma eleição de repercussão nacional. Lá atrás, em 2010, ele havia participado do programa eleitoral do próprio José Serra, o então candidato do PSDB à presidência, acusando a candidata Dilma Rousseff de ser favorável ao aborto. Depois, na eleição presidencial seguinte, em 2014, mais uma vez Malafaia tem papel de destaque, empurrando os pentecostais para o centro da disputa política no cenário brasileiro. Marina Silva, candidata do PSB às eleições presidenciais de 2014 e crente da Assembleia de Deus<sup>38</sup>, recebeu inúmeras críticas do partido da situação, o Partido dos Trabalhadores (PT), por supostamente dobrar-se aos chamados setores fundamentalistas em ação no Brasil, e principalmente diante de Malafaia. O episódio em que recua nas propostas feitas à comunidade LGBT um dia após declarações de Malafaia contra os acenos que a “irmã Marina” tentava fazer aos “ativistas gays”, prejudicou sua campanha, que não avançou ao segundo turno das eleições<sup>39</sup>. Dullo & Quintanilha (2015) recuperam esse episódio no qual Marina Silva surge como vértice de um debate, mais uma vez, entre Malafaia e Jean Wyllys. Aquele diz que o programa de Marina seria “uma defesa vergonhosa da agenda gay”. Este último, por sua vez, afirma que Marina teria “mentido e brincado com a esperança de inúmeras pessoas” ao recuar com as propostas contidas em seu programa de governo (p. 188). Os autores ressaltam que essa polaridade na qual Marina se viu no centro, revela mais sobre as sensibilidades seculares da política brasileira do que sobre a própria candidata: “Ela aparece como um suporte para a expressão do que é e do que esperar de uma mulher evangélica como representante política” (DULLO & QUINTANILHA 2015, p. 189).

Outro marco do recrudescimento das animosidades entre os movimentos sociais, mormente o movimento LGBT e feminista, e os evangélicos pentecostais é a eleição de Marco Feliciano, pastor evangélico da Assembleia de Deus Catedral do Avivamento<sup>40</sup> e deputado federal do PSC pelo estado de São Paulo para presidente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados (CDH), em 2013. A rejeição ao nome de Feliciano pelos setores progressistas para a presidência da CDH originava-se nas declarações de cunho racista

---

<sup>38</sup> É importante dizer que não se trata da mesma Assembleia de Deus de Silas Malafaia. As assembleias no Brasil são divididas em subconjuntos de denominações chamadas de ministérios, os quais possuem governo independente e não se reportam a um órgão centralizador. Estes ministérios podem até serem autônomos.

<sup>39</sup> Para uma apreciação mais detalhada do caso, sob a ótica da Antropologia do Secularismo, ver Dullo & Quintanilha (2015)

<sup>40</sup> Esse ministério da Assembleia de Deus é presidido pelo próprio Feliciano e não tem relação de subordinação com (ou de ascendência sobre) o ministério de Malafaia (ver nota 3)

e homofóbico feitas em sua conta no microblog *twitter*, anteriores à disputa pelo comando da comissão. Essas declarações, bem como a massiva circulação de um vídeo compartilhado no *Youtube* no qual Feliciano pede a senha do cartão de crédito a um fiel durante um culto em sua igreja<sup>41</sup>, transformaram-no em alvo dos movimentos sociais. Uma campanha baseada no *slogan* “Feliciano não me representa” espalhou-se nacionalmente, assim que seu nome foi apontado para assumir a comissão cuja concessão ao PSC terminou por acontecer quando o então partido da situação, o PT, preteriu a presidência da comissão que tradicionalmente exercia ao buscar outras pastas, consideradas mais estratégicas naquele momento. Foi a gestão de Feliciano na CDH a responsável por aprovar no âmbito da comissão o já referido projeto da cura gay (outrora debatido na comissão de seguridade social e da família) mesmo sabendo, segundo ele, que essa aprovação não seria confirmada no plenário da Câmara. Seu objetivo, mais uma vez segundo o próprio Feliciano, era marcar uma posição política. Os protestos pela saída do pastor da presidência da CDH multiplicaram-se país afora e Marco Feliciano ficou conhecido como “o homem que desafia o país”<sup>42</sup>. Com esse título, uma matéria na revista *Isto É* serve de parâmetro para mostrar a polarização dos afetos políticos envolvendo pentecostais e setores progressistas:

Em suas pregações, sejam elas no púlpito, sejam no Parlamento ou nas redes sociais, Feliciano tenta impor o atraso a uma sociedade em inequívoca evolução, na qual as vozes da intolerância são sufocadas cada vez mais pelas dos defensores da igualdade entre os homens, independentemente de cor, raça, gênero, credo e opção sexual. Para piorar, o pastor-deputado, sem o menor constrangimento, em nome de ideias ultrapassadas com claro viés autoritário e de conotação desagregadora, profana a memória dos líderes religiosos que ele mesmo escolheu como patronos<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Folha de São Paulo. “Vídeo mostra Pastor Marco Feliciano pedindo senha de cartão de fiel”. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2013/03/1242189-video-mostra-pastor-marco-feliciano-pedindo-senha-de-cartao-de-fiel.shtml>

<sup>42</sup> ISTO É. “Marco Feliciano, o homem que desafia o País.” Disponível em: [https://istoe.com.br/286746\\_MARCO+FELICIANO+O+HOMEM+QUE+DESAFIA+O+PAIS/](https://istoe.com.br/286746_MARCO+FELICIANO+O+HOMEM+QUE+DESAFIA+O+PAIS/)

<sup>43</sup> Ver nota anterior

**Imagem 9** - Manifestantes protestando contra a eleição do deputado Marcos Feliciano para a CDH



Fonte: Disponível em <https://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/POLITICA/437363-MANIFESTANTES-PEDEM-MUDANCA-NO-COMANDO-DA-COMISSAO-DE-DIREITOS-HUMANOS.html>

A ascensão de Feliciano à presidência da CDH também possui a marca da participação efetiva de Malafaia no cenário político nacional. Naquele que é o maior evento das igrejas evangélicas no país, a Marcha para Jesus, Silas Malafaia engrossou o apoio ao parlamentar pentecostal, tanto no Rio de Janeiro (onde Malafaia assume o papel de líder da Marcha) quanto em São Paulo. A Marcha em São Paulo, especialmente, transformou-se em um ato de desagravo a Marco Feliciano, com a participação do próprio utilizando uma camisa onde se lia “eu represento vocês”<sup>44</sup>. É significativa para meu argumento a declaração de Malafaia na ocasião da transmissão do evento da *Marcha para Jesus* em São Paulo pelo Jornal Nacional, da Rede Globo. Malafaia afirma: “Nós somos o povo evangélico, cidadãos dessa pátria. Nós vamos influenciar todo esse país. O Estado é laico, mas não é ateu”, completou. O objetivo do evento, ainda segundo Malafaia, era “marcar uma posição na qual o evangélico também é cidadão e fazer uma manifestação em prol de um Brasil melhor”.

<sup>44</sup> Globo.com - São Paulo. “Deputado Marco Feliciano participa da Marcha Para Jesus em SP. Disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2013/06/deputado-marco-feliciano-participa-da-marcha-para-jesus-em-sp.html>

Entre as Marchas Para Jesus do Rio de Janeiro e de São Paulo deu-se ainda um evento que considero um dos pontos altos da participação política pentecostal liderada por Malafaia na sociedade civil: A *Manifestação Pacífica* em Brasília, na Esplanada dos Ministérios. O título faz referência aos protestos do mês de junho de 2013, que varreram o país durante a realização da Copa das Confederações da FIFA e foram denunciados como vandalismo pelos governantes e pela imprensa. O evento, realizado segundo a organização “em favor da liberdade de expressão, da liberdade religiosa, da família tradicional e da vida”, contou com a presença de várias igrejas e líderes pentecostais. Aqui, além de se fazer referência direta às reivindicações contra o aborto e a homossexualidade, mais uma vez se confirma o recurso ao discurso jurídico característico da modernidade, aproximando a filiação religiosa ao discurso por direitos.

Mesmo havendo deixado a presidência da CDH, Feliciano conseguiu aprovar audiência pública para ouvir os “ex-gays”. Justificando, como disse Machado (2012), que a Comissão de Direitos Humanos da Câmara deveria “ouvir pessoas de um segmento que vinha sofrendo ‘duplo preconceito’, Feliciano conseguiu os votos de parlamentares católicos e, uma vez que a comissão à época possuía metade dos seus integrantes da bancada evangélica, a audiência foi aprovada. O formato de uma sequência de depoimentos, nos moldes dos testemunhos de conversão realizados nas igrejas, tomou conta da ocasião. Machado (2012), mais uma vez, mostra a estrutura dessas declarações. Os depoentes relataram

como começaram a se relacionar com pessoas do mesmo sexo e associaram essas experiências com abusos sexuais na infância ou com problemas de relacionamento com os pais. Vários deles repetiriam a expressão de que ninguém “nasce gay” e todos tentaram deixar claro que o “comportamento homossexual” é fomentado pelas relações na família e na sociedade e que, como uma construção social, pode ser desconstruído (Machado 2012, p. 359)

Aqui, Machado vai ao encontro do argumento de Almeida (2018), para quem os evangélicos não podem ter mais sua atuação na esfera pública atribuída exclusivamente a uma agenda reativa, já que agora seu comportamento “ não se restringe à inversão dos argumentos apresentados pelos gays” (MACHADO 2012, p. 364). Se Almeida, como vimos, citou a estratégia dos evangélicos de, não somente defender seus princípios morais, mas inscrevê-los na forma da lei impondo-os, assim, à sociedade mais ampla, Machado ressalta agora a tentativa de construção de uma minoria, a dos “ex-gays”, que buscava, de posse do ideário dos direitos humanos como as demais minorias, reconhecimento social.

Se a atuação de Marco Feliciano na CDH serviu para consolidar a imagem dos evangélicos como uma ameaça à democracia entre os movimentos sociais e setores

progressistas em geral, o papel de protagonista de mais um deputado da bancada evangélica, desta feita no processo de *impeachment* da presidente Dilma Rousseff, intensificou ainda mais esse quadro. Coube a Eduardo Cunha (PMDB), o então presidente da Câmara, a tarefa de conduzir o processo desde sua polêmica abertura até sua concretização. Logo após vencer a eleição para presidente da Câmara dos Deputados, Cunha já polemizava ao dar declaração afirmando que o tema do aborto só entraria na pauta de votação “por cima de seu cadáver”<sup>45</sup>, o mesmo acontecendo com relação às demandas do movimento LGBT: “tenho que me preocupar com o que a sociedade está pedindo, e não é isso”. Além disso, Cunha desenterrou projetos de lei controversos, Machado (2012, p. 353) nos lembra, como o da instituição do dia do orgulho hétero (PL 1672/20110). Malafaia também está próximo a Eduardo Cunha neste momento. Na Marcha para Jesus do Rio de Janeiro em 2015, o pastor, antes de dar a Cunha a oportunidade de saudar os fiéis, apresenta-o como o evangélico que mais próximo chegou da cadeira da presidência. No entanto, após as denúncias contra o presidente da Câmara (que terminaram por afastá-lo do cargo, causando sua posterior prisão por enriquecimento ilícito), Malafaia prontamente se afasta e passa a apoiar a cassação do seu mandato. Em sua conta no twitter, ele declara que o apoio a Cunha só veio para que o PT fosse derrotado (naquela eleição para presidente da Câmara, Eduardo Cunha venceu Arlindo Chinaglia, candidato do PT) e porque nenhuma denúncia contra o deputado havia sido divulgada até ali.

Aceita a denúncia do *impeachment* por Eduardo Cunha, o processo se desenrola e tem na votação de sua admissibilidade na Câmara dos Deputados um marco na construção da imagem dos evangélicos como uma ameaça real ao Estado Laico Brasileiro e à democracia. Muitos dos parlamentares que votaram a favor da cassação do mandato da presidente Dilma Rousseff, antes de fazê-lo, invocaram o nome de Deus, dedicando também o voto à sua família. A fala do deputado Marco Feliciano é exemplar no que diz respeito a esse expediente, além de revelar as alianças compostas pelos líderes pentecostais que vão além de suas igrejas:

Com a ajuda de Deus, pela minha família, pelo povo brasileiro, pelos evangélicos da Nação toda, pelos meninos do MBL, pelo *Vem Pra Rua Brasil* — dizendo que o Olavo tem razão, Sr. Presidente, dizendo tchau para essa querida e para o PT, Partido das Trevas —, eu voto sim ao *impeachment*, Sr. Presidente!

De tão incômodo para nossas sensibilidades laicas, esse evento tornou-se objeto da análise de três renomados cientistas sociais. Ainda que motivados por diferentes perguntas,

---

<sup>45</sup> Estadão. “Aborto só vai à votação se passar pelo meu cadáver, diz Cunha”. Disponível em: <http://brasil.estadao.com.br/blogs/estadao-rio/aborto-so-vai-a-votacao-se-passar-pelo-meu-cadaver-diz-cunha/>

Prandi & Carneiro (2017), Duarte (2017) e Almeida (2018), ao se debruçarem sobre a votação da admissibilidade do impeachment na Câmara dos Deputados, tentaram lançar luz sobre o que aquelas declarações de voto poderiam dizer sobre nossa cultura e sociedade, e sobre a presença do pentecostalismo em ambas. Prandi & Carneiro (2017) quiseram investigar como o fator religioso teria influenciado no que chamaram de justificativa dos votos. Já Duarte (2017) buscou entender os valores que estavam em jogo naquela dramatização pública. Almeida (2018), por fim, buscou compreender o papel dos evangélicos no que chamou de onda conservadora: como eles constituem e são constituídos ao mesmo tempo por essa “onda”. É interessante notar como Prandi & Carneiro (2017) e Duarte (2017), ao tratarem quantitativamente as referências dos parlamentares em suas declarações de voto, se depararam, não sem surpresa, com a quantidade das citações de cunho religioso menor do que a esperada. Ao compilar os conteúdos das declarações, Duarte afirma que “o primeiro ponto a sublinhar é que o peso das categorias relacionadas com família e religião no conjunto dos discursos não foi tão extraordinário quanto se me havia afigurado no desenrolar da sessão” (DUARTE 2017, p. 154). No mesmo caminho, ao contabilizar a citação “Deus” nas declarações de voto, Prandi & Carneiro (2017) verificam que ela ocupa apenas o nono lugar (sendo a base eleitoral, “Brasil”, a família do deputado e “democracia”, as quatro primeiras). “Lugar modesto”, diz ele, “se considerarmos as muitas críticas à Câmara, e até as piadas e pilhérias, que o voto “em nome do Pai” mereceu na imprensa” (2017, p. 10).

Com o *impeachment* concretizado, Silas Malafaia é recebido por Michel Temer logo após seu discurso de posse: “estivemos na posse do novo presidente e fizemos uma oração para Deus abençoar o Brasil e seu governo”, disse Malafaia, mais uma vez em sua conta no *twitter*<sup>46</sup>. Antes mesmo do impedimento da presidente Dilma ser confirmado, com Temer ainda como vice-presidente, Malafaia já havia feito uma visita “desejando-o sabedoria para que dirija a nação para tirá-la do fundo do poço”<sup>47</sup>. Em contrapartida, Temer prometeu aos pastores que analisaria pleitos caros ao segmento: o combate ao que chamam de “ideologia de gênero” no Ministério de Educação e a defesa da família tradicional. Com essa aproximação,

---

<sup>46</sup> EXTRA - Globo. "Malafaia faz oração com Temer após discurso de posse: 'Para Deus abençoar o Brasil'." Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/brasil/malafaia-faz-oracao-com-temer-apos-discurso-de-posse-para-deus-abençoar-brasil-19296009.html#ixzz4IPVMg7WC>

<sup>47</sup> Folha de São Paulo. Temer abre espaço na agenda para receber Silas Malafaia. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2016/04/1765179-temer-abre-espaco-na-agenda-para-receber-bencao-de-silas-malafaia.shtml>

a sensação de que a “República Evangélica”<sup>48</sup> estava inaugurada se consolida, aguçando o sentido crescente de ameaça à democracia e do conseqüente recrudescimento da intolerância e do colapso do Estado Laico.

A vitória de Marcelo Crivella, bispo licenciado da Igreja Universal do Reino de Deus, na campanha para prefeito do Rio de Janeiro em 2016 potencializa o tom alarmante desta sensação de crescimento do conservadorismo e do obscurantismo. A participação de Malafaia na eleição de Crivella também foi essencial.

**Imagem 10** - Malafaia e Crivella comemorando a eleição do bispo da IURD para prefeito do Rio de Janeiro



Fonte: Disponível em <http://www.conexaojornalismo.com.br/colunas/educacao/globo-pensa-que-o-eleitor-e-bobo,-disse-crivella-54-45519>

Diariamente, o pastor condenava os candidatos dos partidos de esquerda, adversários de Crivella, afirmando que os cristãos não poderiam votar nos políticos que, após eleitos, iriam contra os princípios dos evangélicos. A vitória de Crivella pareceu consolidar uma percepção

---

<sup>48</sup> El País. Temer inaugura a república evangélica: O fundamentalismo evangélico conta com toda a simpatia do presidente interino Michel Temer. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2016/06/08/opinion/1465385098\\_545583.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2016/06/08/opinion/1465385098_545583.html)

compartilhada por parte da população (principalmente aquela que se considera progressista e de esquerda), cuja gênese eu venho tentando apresentar nesta recapitulação, e que pode ser resumida da seguinte maneira: os evangélicos representam o que há de mais conservador na sociedade brasileira e se constituíram em uma ameaça à democracia. Mais do que isso: associados a outros componentes do mais profundo obscurantismo político brasileiro - união personificada na sigla BBB que remete à ação conjunta das bancadas da bíblia, do boi e da bala no congresso nacional -, os evangélicos golpearam de fato a democracia e têm sido bem-sucedidos em barrar a conquista de direitos de minorias, sobretudo as mulheres e a população LGBT.

Esse sentido de uma ameaça evangélica à democracia consolidada na vitória de Crivella também é compartilhado por vários estudiosos do tema da religião e sua relação com a política. Assim, em entrevista ao Nexo Jornal<sup>49</sup>, Ronaldo Almeida, antropólogo da Unicamp, fala que um projeto de poder posto em marcha pelos evangélicos - eleger um presidente que compartilhe de sua fé - saía ali do campo das projeções, tomando ares de ameaça tangível, e talvez iminente. Contribuiu ainda mais para essa percepção o fato de o bispo licenciado da igreja Universal do Reino de Deus ter superado nas urnas o que se considerava tratar-se do último bastião da esquerda nas eleições de 2016, a candidatura de Marcelo Freixo, do PSOL. Se o projeto rumo à presidência realmente existia, pensou-se que ali se dava um passo definitivo para sua concretização.

Aparentemente atônitos, veículos de comunicação começaram a entrevistar acadêmicos solicitando suas explicações para a ascensão política dos evangélicos. Ricardo Mariano, sociólogo da USP, em entrevista ao jornal *O Globo*<sup>50</sup> relativiza o chamado projeto de poder evangélico ao tentar esclarecer que o candidato da Universal conseguiu angariar um apoio maciço da população evangélica devido a outros fatores que não somente a sua filiação religiosa. Por sua vez, em entrevista à *Folha de São Paulo*, Christina Vital<sup>51</sup>, antropóloga da

---

<sup>49</sup> NEXO Jornal. "Qual a influência das igrejas evangélicas na política brasileira." Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2016/10/28/Qual-a-influ%C3%Aancia-das-igrejas-evang%C3%A9licas-na-pol%C3%ADtica-brasileira>

<sup>50</sup> O Globo - Rio de Janeiro. "Universal tem um projeto flexível de poder, diz autor do livro 'Neopentecostais'." Disponível em: <http://oglobo.globo.com/brasil/universal-tem-um-projeto-flexivel-de-poder-diz-autor-do-livro-neopentecostais-20409603>

<sup>51</sup> Folha de São Paulo. "Estratégia evangélica é ocupar o Executivo para chegar ao Judiciário, diz pesquisadora." Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/eleicoes-2016/2016/10/1827942-estrategia-evangelica-e-ocupar-o-executivo-para-chegar-ao-judiciario-diz-pesquisadora.shtml>

Universidade Federal Fluminense, revelaria o que se tratava para ela do verdadeiro alcance do projeto evangélico: conquistar o executivo para tomar conta das indicações do supremo tribunal, a fim de barrar todas as pautas relativas à descriminalização do aborto e dos direitos concernentes às relações homoafetivas. Durante a apuração do segundo turno das eleições, Ronaldo Almeida é convidado pela Folha de São Paulo a analisar a campanha do Rio de Janeiro na companhia de Luciana Boiteux, candidata à vice da chapa derrotada. Na ocasião, Boiteux resume o sentimento compartilhado pelos setores progressistas ao afirmar ter enfrentado uma campanha “[contra] o fundamentalismo, [contra] uma máquina chamada igreja”, fazendo referência a como os apoiadores de Crivella atacaram Marcelo Freixo: uma ameaça aos valores da família, apoiador da ideologia de gênero, a favor do aborto, etc.

Diante desse quadro de acirramento dos afetos públicos e da erupção de uma sensibilidade beligerante, não é difícil compreender as dificuldades impostas à análise dos antropólogos, considerando que as minorias sempre foram, na tradição da Antropologia brasileira, os sujeitos privilegiados de investigação. No entanto, se a relação direta entre evangélicos, conservadorismo (na verdade, reacionarismo), fundamentalismo ou extremismo e intolerância já está posta, é preciso, mesmo reconhecendo as dificuldades de se fazer análise de conjuntura quando estamos implicados diretamente nos eventos, complexificar as análises. Deve-se, antes de tudo, fugir do lugar comum que encerra a pesquisa em categorias de acusação legitimadas pela investigação antropológica. Isso sob o risco de transferirmos para os nossos trabalhos a polarização dos afetos políticos que presenciamos na corrente vida pública brasileira.

### **3.4 Lidando com os paradoxos**

Um dos caminhos pelos quais entendo ser possível complexificar as análises é o de problematizar a economia moral da esfera pública ao invés de simplesmente absorvê-la ou reforçá-la em nossos trabalhos. Em termos mais práticos, ao invés de medir a (in) adequação democrática do pentecostalismo, ou, como vimos no capítulo anterior, sua incapacidade epistemológica, é possível ir além e se perguntar como Asad (2003): “é possível que os adeptos de uma religião deixem intacta a estrutura discursiva pré-existente ao entrarem na esfera pública? ” (p. 185)

Se a esfera pública é constituída pelas “ sensibilidades tanto dos ouvintes quanto daqueles que falam - suas memórias e aspirações, medos e esperanças” (ASAD 2003, p. 185),

então, diz ainda Asad, a introdução de novos discursos pode resultar na “ruptura de pressupostos estabelecidos que estruturam os debates na esfera pública” (idem). Mais do que isso, Asad afirma que, se quiserem ser ouvidos, os adeptos de uma determinada religião não têm outra escolha a não ser romper com esses pressupostos. E então,

longe de ter que provar à autoridade existente que ela não consiste em uma ameaça aos valores nacionais dominantes, uma religião que entra no debate político *em seus próprios termos* pode, ao contrário, ameaçar inevitavelmente a autoridade dos pressupostos existentes (Asad 2003, p. 185, itálico no original).

Assim, continua o autor, cai por terra a exigência liberal de que os assuntos da esfera pública devem ser abordados pelas vias da persuasão moral e do debate, em outras palavras, como vimos no capítulo anterior, pela autoridade do melhor argumento e nunca através da força. Se “força”, retruca Asad, deixar de significar apenas algum grau de intimidação sutil, mas acrescentar também “o deslocamento do mundo moral no qual as pessoas habitam” (idem), parece não haver outra opção quando se encara embates contra a estrutura discursiva da esfera pública, nos termos de Asad, ou contra a economia moral da esfera pública, para continuar com o termo que venho adotando.

Se acompanharmos Burity (2018) e classificarmos o modo de ocupação hegemônico da esfera pública brasileira por católicos, afro-brasileiros e evangélicos como sendo, respectivamente, pelas vias da sociedade civil, da cultura e da política, confirma-se que a religião evangélica estabeleceu seu modo de tornar-se pública trilhando o caminho da disputa pelo poder. Mais do que seus concorrentes no assim chamado “mercado religioso”. E quando essa ocupação na política deixou de se caracterizar por uma atitude exclusivamente reativa e corporativista, como vimos, e estabeleceu uma entrada, para usar a expressão de Asad, “nos seus próprios termos”, a ruptura com a forma como se estruturava a esfera pública foi inevitável. Ao pentecostalismo restou, assim, a opção de ser *harsh* quando seus líderes decidiram exercer o protagonismo na política e sociedades brasileiras, enfim, “ser cabeça e não cauda”.

Mas de que pressupostos estruturantes da esfera pública estamos falando quando se trata do caso brasileiro? Eduardo Dullo (2015) mostra uma tentativa de se enquadrar à economia moral da esfera pública, frustrada em seu desfecho, mas que serviu para revelar esta mesma economia. Trata-se da ocasião em que o então candidato à prefeitura de São Paulo pelo PRB (como vimos, braço político-partidário da IURD), em 2012, Celso Russomano, teve sua candidatura prejudicada por uma denúncia da igreja católica acusando o coordenador de sua

campanha (um bispo da IURD), de intolerância. Ao tentar se descolar da IURD, tanto o próprio Russomano quanto seu coordenador, buscaram enfatizar a filiação daquele ao catolicismo. Ressalta-se na fala do referido coordenador de campanha que Russomano “não oferece[ria] nenhum risco, já que é católico” (DULLO 2015, p. 39). “Por qual razão”, pergunta-se o autor, “apresentar-se como católico não é visto como problemático? Ou como interferência da religião na política?” (idem). Ao mesmo tempo, continua Dullo, configura-se um problema quando essa relação entre religião e política se concretiza em um agente vinculado a uma instituição religiosa não católica, principalmente, diz ele ainda, se este agente pertencer a uma igreja neopentecostal. O autor explica essa contradição, ainda, pela “posição bifronte” alcançada pela igreja católica: Ao mesmo tempo em que ela seria a referência legítima para circunscrever a definição de religião - e isso tem sido colocado também por autores como Montero (2009) e Giumbelli (2008) - ela é “a referência de agente secular capaz de fomentar a democracia” (DULLO 2015, p. 42).

Sendo assim, é preciso compreender que a distinção público e privado informando a religião que deve ser mantida “dentro” da esfera pública, bem como quem deve ficar de fora, é calcada na experiência católica. A distinção entre o legítimo e o ilegítimo na esfera pública, portanto, é sempre arbitrária e reforçada pelas sensibilidades morais atreladas à essa mesma divisão, como vimos no capítulo anterior. Meu objetivo, então, não é definir se o modo *pentecostaharsh* de atuação pública é ou não legítimo. O que pretendo é entender o contexto no qual esse modo ocupação pública está inserido e, mais do que isso, lançar luz sobre as consequências para o trabalho do antropólogo, quando, ao invés de problematizar, reproduzimos a economia moral da esfera pública.

Mariz & Campos (2014) abordam uma dessas consequências, apontando como as interpretações de sociólogos e antropólogos a respeito do pentecostalismo estão contaminadas pela concepção da cultura brasileira como matriz sincrética. Nossa “ideologia do nacional”, dizem as autoras, estabelece como originalidade específica de nossa cultura a “identitofagia”. Sendo assim, o pentecostalismo, de acordo com essa interpretação hegemônica, de origem estrangeira e, portanto, estranho à nossa matriz sincrética, só poderia prosperar no Brasil rendendo-se à peculiaridade brasileira de tudo sincretizar. As interpretações sobre a IURD, por exemplo, afirmam que as condições de seu sucesso estariam justamente em como ela conseguiu se inserir, e capitalizar, na “velha cultura católico-afro-espírita”. Esse modo de ver o pentecostalismo, ainda segundo as autoras, fecharia os olhos para as mudanças e rupturas que este movimento traria ao campo religioso brasileiro. De fato, essa interpretação nega a

possibilidade de o crescimento pentecostal representar mudanças em visão de mundo, práticas culturais e até mesmo religiosas. O que decorre daí é a produção de alguns paradoxos. As autoras citam: “como algo que não consegue afetar nem mudar uma consciência pode ser entendido como ameaçador? Se não teria poder para mudar nada, como seria capaz de ameaçar?” (MARIZ & CAMPOS 2014, p. 204).

Outros paradoxos vão sendo construídos na medida em que ignoramos a complexidade dos eventos nos quais os pentecostais estão envolvidos, em nome (sub-repticiamente) do combate a um suposto inimigo comum. Se Geertz disse que a religião é a variável dependente favorita das ciências sociais, no caso do pentecostalismo no Brasil, ser variável dependente ou independente muda, muitas vezes, conforme as convicções (políticas) de quem faz a análise. Ao mesmo tempo, por exemplo, em que é responsável pela onda conservadora, o pentecostalismo só cresce no país porque é um resultado expressivo da cultura global. Ou seja, a fluidez e a pré-disposição ao multipertencimento dos membros de igrejas como a IURD, mais uma vez apontam Mariz & Campos (2014), seriam fatores produzidos pela cultura pós-moderna, não tendo nada a ver com o potencial criativo da própria igreja.

Quanto alternam os códigos linguísticos para debaterem da única forma que reconhecem ser legítima na esfera pública, de posse de argumentos jurídicos e/ou científicos, os líderes pentecostais que vimos até aqui são acusados de ocultarem sua identidade religiosa, ou, em outras palavras, de lançarem de mão de “processos de ocultamento e revelação seletiva” (VITAL & LEITE LOPES 2013). É interessante notar que, de certa forma, os pentecostais estariam levando ao pé da letra o proviso rawlsiano, e habermasiano, presente também na economia moral da esfera pública: traduzindo argumentos baseados em suas razões privadas para a razão pública, acessível a todos. No entanto, aposta-se no cinismo dos líderes ignorando, como nos mostra Mariz (2016) em seu artigo a respeito de como os líderes religiosos (pentecostais e carismáticos) justificam a ação social de suas igrejas, que cada sujeito social possui “múltiplos discursos, construídos e acionados em contextos diferentes dependendo do tipo de relação com os interlocutores” (p. 1). Ela reconhece como os líderes religiosos, principalmente os pentecostais, dispõem, mais do que tinham acesso no passado, de “um discurso universalmente mais aceito para além das fronteiras da crença religiosa” (p. 9), e coloca essa mudança na conta não só do aprendizado do jogo político dos seus líderes, mas também por conta de sua ascensão social (p. 12).

As mesmas questões políticas e ideológicas, assim entendo, direcionaram nossos trabalhos enquanto antropólogos e sociólogos para uma análise muito mais da bancada evangélica, ou dos líderes das igrejas, e quase nunca aos crentes ordinários. Subjacente a essa questão está uma dedução do comportamento dos evangélicos comuns como uma reprodução homogênea, acrítica e irracional dos seus líderes. É preciso, portanto, assumir o desafio de Novaes (2017) que, ao estabelecer o pressuposto de que os evangélicos são “mais que ovelhas”, admoesta sobre a necessidade de irmos além das pesquisas quantitativas da “população evangélica”, aproximando-se dos crentes ordinários a fim de se qualificar o debate. É esse desafio que pretendo, então, assumir no próximo capítulo. Meu foco não estará, no entanto, na tentativa de medir afastamentos e aproximações entre as bandeiras defendidas pela bancada evangélica e sua aceitação entre seus eleitores. Espero ter delineado a contento o contexto mais amplo no qual os crentes ordinários estão inseridos, ou seja, a forma como a instituição a qual pertencem, bem como seus líderes, ocupam a esfera pública com o modo *pentecostaharsh*, e como eles são vistos, por conta disso, pela sociedade mais ampla. Meu propósito agora, portanto, é compreender como os crentes têm assumido na esfera pública civil (em seus trabalhos, faculdades, vizinhança, etc.), a tarefa de posicionar-se politicamente a respeito de temas controversos e quais os obstáculos que os crentes enfrentam nesse movimento que une uma “cidadania celestial” a uma cidadania política mais ativa.

#### 4 “ACORDAMOS, SOMOS CIDADÃOS”: OS EVANGÉLICOS E A CONSTITUIÇÃO ÉTICA DE SI NA RELAÇÃO COM O POLÍTICO

Os evangélicos ficaram alienados da vida social,  
como se fossem anjos, pensando q (sic) são  
exclusivamente espirituais. Acordamos, somos  
cidadãos.

(*Silas Malafaia em sua conta no microblog twitter*)

Por que os evangélicos se envolveram tão intensamente na política? A avidez com que as igrejas pentecostais passaram a fazer parte do cenário político brasileiro encontra entre os cientistas sociais um anseio diretamente proporcional no esforço de compreender os termos dessa presença. Mas não é só nos círculos acadêmicos que essa questão insiste em se fazer presente. Entender o papel da igreja na sociedade também faz parte das indagações dos próprios fiéis e, invariavelmente, conversas acerca desse tópico, em momentos mais ou menos formais, surgiam entre os crentes com os quais convivi durante meu trabalho de campo na Assembleia de Deus Vitória em Cristo, no Rio de Janeiro.

“Por que os evangélicos estão assim, tão envolvidos na política?” O cenário era a primeira reunião da qual participava no *Universe*, grupo de jovens da igreja que se reunia periodicamente para debater a vida cristã na universidade. A pergunta, embora eu aspirasse fazê-la assim que tivesse oportunidade, não foi lançada por mim. Uma jovem que parecia querer entender o papel exercido por sua igreja nas eleições para prefeito do Rio de Janeiro - papel que a todos ali, inclusive para mim, parecia decisivo - aplacou minha ansiedade e deu início ao debate. “Onde se tomam as decisões? Na política”, devolve a pergunta Davi, líder do *Universe* e responsável por conduzir o debate naquela tarde. Ele continua: “consequentemente, se a religião vai querer ter seu espaço, vai ter que recorrer para onde se tomam as decisões.” “Tudo vai acabar girando em torno da política”, ele arremata.

Mais do que o reconhecimento da inevitabilidade do político, uma vez que a igreja precisa lidar com essa dimensão para “querer ter seu espaço”, o que mais me chamou atenção nas declarações de Davi foram os termos dessa presença:

“... eu acredito que parte desse movimento da igreja é de procurar quebrar essas barreiras de associar o cristianismo com uma coisa retrógrada, de gente que não pensa e, não só quebrar isso, mas ter um protagonismo. Se nós acreditamos que estamos aqui no mundo para proclamar o Reino de Deus, para nós sermos embaixadores do Reino, que a gente faça isso em todos os lugares. E todos os lugares são todos os lugares.”

Para Davi, a igreja precisa ser protagonista em todos os lugares. Como mostrarei mais adiante, isso encontra eco no que chamarei da moral *pentecostaharsh*, um código de conduta compartilhado por seu líder, Silas Malafaia, que basicamente coloca sobre a igreja e os cristãos a obrigatoriedade de serem relevantes nos rumos da nação e da sociedade em geral: “nas ciências, nas artes, na política, na cultura”, como ouvi tantas vezes o pastor Malafaia dirigindo-se aos fiéis.

Se Davi entende que a igreja aderiu a uma agenda positiva, Arthur, por sua vez, faz o diagnóstico de adesão a uma agenda reativa, indo ao encontro do senso comum acadêmico no que diz respeito à análise das motivações das igrejas pentecostais ao se engajarem na esfera pública política. E chega a esta conclusão também a partir da conduta de seu pastor: “Pelo que eu observo”, diz ele, “e não somente por conta do que eu vejo o pastor Silas fazendo, essa questão de política e religião agora no Brasil tá mais por questão de proteção”. Sua definição de proteção apresenta aspectos de uma análise estrategicamente deliberada:

Minha opinião não é nem porque a Bíblia fala que tem que estar em todos os lugares e não sei que.... Com o advento de partidos que tendem mais à esquerda, como o PT, o PCdoB, o PCO, o PSOL, eles começaram a implantar no Brasil certas ideologias que vai (sic) contra as ideologias pregadas por cristãos. Se não tivessem pregado a gente não tava envolvido como tá hoje... cutucaram onça com vara curta... tão querendo implantar essa ideologia dentro do Brasil, que a gente ou se une e começa a montar uma estratégia para tentar bloquear, ou pelo menos dar um limite para o que eles querem implantar, ou a gente futuramente vai acabar tendo problemas piores com isso.

Nas palavras de Davi, a igreja precisa ser protagonista a fim de que o reino de Deus seja implantado. Arthur também tem o reino de Deus em vista, mas diferente de Davi que se abre para novas formas de realizar, ele vê a política como estratégia de proteção contra os entraves para a sobrevivência deste reino. Essa relação intrincada entre religião e política descrita nas falas de Davi e Arthur abre espaço para questionamentos do tipo: estar em todos os lugares, então, é uma atitude cristã ou política? A pergunta mais uma vez surge na própria discussão e

Alex complementa: “eu vejo pessoas começando a pensar nisso e tendo um conflito. ‘Sou cidadão ou sou cristão?’”. E continua:

Como a Bíblia prega, somos cidadãos celestiais. Não somos daqui, mas ao mesmo tempo somos cidadãos aqui. Quer dizer, somos embaixadores na Terra. Por um lado, temos nossos direitos, nossos deveres. Então devemos saber sobre política. Mas além disso, nós temos que pregar. Ou seja, [para] além de [sermos] cidadãos, acima disso nós temos nossas leis que vêm da Bíblia, e que estão acima das leis políticas. O que prevalece é uma verdade maior.

É justamente a respeito dessa relação entre o exercício de uma cidadania política e a constituição de sujeitos religiosos do que trata este capítulo. Deparando-se com o dever de se posicionar politicamente, de barrar o avanço de grupos antagonistas considerados ameaças ao equilíbrio moral da sociedade, ou ainda, diante simplesmente do dever de serem protagonistas “em todos os lugares”, os evangélicos passaram a encarar novas demandas éticas informando sua constituição enquanto sujeito moral ideal. Dou o nome a esse fenômeno de constituição do crente-cidadão, no intuito de mostrar como a relação entre cidadania política e virtuosismo religioso estão imbricados no mesmo processo. Tendo apresentado no capítulo anterior o *pentecostaharsh* como modalidade de engajamento dos evangélicos na esfera pública brasileira, um dos objetivos deste capítulo é falar deste modo de discurso público como fazendo parte de um sistema moral. O *pentecostaharsh*, código moral baseado na tomada de posição política, resume as novas demandas éticas acima referidas, as quais giram em torno da exigência de uma postura mais aguerrida na defesa dos chamados valores cristãos.

Para isso, ajustarei o foco em direção ao local onde realizei meu trabalho de campo, a igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo, no bairro da Penha, Rio de Janeiro - a igreja do pastor Silas Malafaia. Meu interesse está voltado para o que chamo de crente-ordinário: os membros integrados que não são pastores com acesso à mídia, nem parlamentares ligados à igreja. Por sua vez, chamo de membro integrado os frequentadores assíduos da programação da igreja; membros que têm naquela comunidade uma instância importante, ou principal, de sociabilidade, mas que, apesar de se dedicarem a ela com afinco, não o fazem de forma exclusiva (portanto, estudam ou trabalham em outros lugares). Mais especificamente, investiguei a constituição do crente-cidadão entre os jovens universitários da igreja. Eles criaram um grupo, chamado de *Universe*, que se reunia periodicamente para discutir a vida cristã na universidade. Frequentei as reuniões do Universe, bem como as programações

dirigidas por esse grupo voltadas para o restante de igreja. Todos os jovens entrevistados participavam assiduamente do Universe durante meu trabalho de campo.

**Imagem 11** - Divulgação de reunião do Universe



Fonte: Instagram oficial do Connect (juventude da ADVEC)

Para dar conta, então, da constituição do crente-cidadão entre os jovens do Universe, primeiro irei apresentar o código moral *pentecostaharsh*. Dois eventos servirão de momentos paradigmáticos para entender como este código moral foi objetivado: uma mensagem sobre a relação entre o cristão e a política e um painel organizado pelo departamento de juventude da igreja, e pelos membros do *Universe*, que contou com a participação dos parlamentares ligados à igreja. Como disse, tomar posição a respeito de temas caros à igreja evangélica na vida cotidiana dos fiéis passou a fazer parte da constituição do sujeito pentecostal, e é o código moral *pentecostaharsh* que informa o regime de sensibilidades e a maneira ideal de se conduzir do crente-cidadão. Depois, falarei mais especificamente de como o crente-cidadão se constitui enquanto sujeito moral. Sendo o contrário de “alienado social” (esta, uma categoria êmica), o crente-cidadão é o resultado de um projeto ético na busca por se tornar um certo

tipo de pessoa, aquela pronta a mostrar suas habilidades no debate público quando for necessário defender os preceitos evangélicos. Vou mostrar, portanto, que o crente-cidadão precisa desenvolver a virtude de saber como e onde falar, no caso, como e quando engajar-se em uma instância da esfera pública ou quando, por outro lado, deve pautar seu comportamento a partir da ética da evangelização.

Como considero a constituição do crente-cidadão um projeto ético na direção de tornar-se um certo tipo de pessoa, é indispensável apresentar uma revisão da Antropologia da Ética. O senso comum (o mais geral e o acadêmico) não trata como novidade entender a postura das igrejas evangélicas na esfera pública como uma conduta moral. No entanto, a moral como código prescritivo de um lado, e o comportamento do crente ordinário como receptor passivo das ordenanças deste código, do outro lado, é a tônica das análises. É preciso ir além de como as regras prescrevem comportamentos e voltar-se para entender a forma como os códigos morais são problematizados, como os sujeitos das ações morais deliberam a respeito deste código. Ainda mais importante, é preciso contemplar a forma de como, através das práticas de si, os jovens crentes com quais convivi buscam dar conta de conduzirem-se da maneira correta nos momentos de debate público, em outras palavras, buscam se tornar crentes-cidadãos.

Vamos primeiro, então, a uma revisão a respeito da “virada ética na antropologia”, para logo em seguida eu mostrar quais serão as categorias e conceitos desta agenda teórico-metodológica que irão contribuir para lançar luz sobre os dados de minha pesquisa.

#### **4.1 Sobre a antropologia da moral e da ética**

Os aspectos morais e éticos da vida social têm se configurado como um dos temas mais prolíficos da Antropologia na última década. Dossiês, coletâneas e livros sobre o tema se multiplicaram, movimentando uma agenda que atraiu uma quantidade considerável de pesquisadores, tendo já recebido a alcunha de “virada ética”. No entanto, debruçar-se sobre o domínio da moral não é exatamente uma novidade para os antropólogos. Pelo contrário, essa linha de investigação nunca deixou de fazer parte dos temas-chave da disciplina. Clássicos da Antropologia desde Malinowski com seu *Crime e Costume na Sociedade Selvagem* e Evans-Pritchard lançando luz sobre a dimensão moral da bruxaria; passando por Mauss e o dever de dar, receber e retribuir na Dádiva; até Mary Douglas e o seu tratamento da moral subjacente às definições de puro ou impuro; sem esquecer os estudos sobre *ethos* dos seguidores de Boas,

estabeleceram as bases da discussão sobre os sistemas de normas e valores das sociedades e culturas estudadas. O que haveria de novo, então, no tratamento do tema da ética e da moral após esta que é considerada mais uma “virada” na Antropologia? Mattingly & Throop (2018) fazem a mesma pergunta em uma boa e recente revisão sobre o tema, e ainda acrescentam: o que há de novo na virada ética a ponto de um de seus expoentes, James Laidlaw (2002, citado em Mattingly & Throop 2018), reivindicar que uma antropologia da ética até então realmente nunca existiu?

Diversos elementos dão forma a como a Antropologia passou a tratar o tema da moral e da ética após a “virada”, uma diferença significativa, assim pleiteiam os autores que se entendem ligados a essa discussão. Não obstante, há um ponto chave dentre os reivindicados: a recuperação da apreciação de um domínio próprio da moral, antes subsumido e, mais do que isso, perdido, no domínio do social. Essa diluição do moral no social se daria, principalmente, assim dizem mais uma vez os entusiastas dessa nova abordagem, por conta dos trabalhos de Émile Durkheim. A culpa pela construção da equivalência entre o moral e o social, com o conseqüente desvanecimento daquele neste último, recai, então, sobre o clássico dos fatos sociais e da “determinação dos fatos morais”. Mattingly & Throop (2018) citam alguns autores que apontam a necessidade de não se jogar o bebê fora junto com água do banho, mostrando como uma apreciação não reducionista poderia aproveitar melhor pistas de Durkheim como, por exemplo, a relação entre as regras e o desejo de segui-las (ROBBINS 2012), ou, ainda, o estabelecimento da transcendência do *self* em direção à sociedade como produtora de liberdade (LAMBEEK 2015). Ainda assim, a superação da forma durkheimiana de se entender a moral na Antropologia tornou-se o mote dos autores ligados à virada ética. A pergunta chave, então, passou a girar em torno de onde localizar o moral e o ético no curso da vida social. Diante disso, uma das marcas desse debate gira em torno da diferenciação dos termos moral e ética, com um peso maior sobre o segundo. Ou seja, apesar de autores como Fassin (2012) e Cassaniti & Hickman (2014) ainda se referirem a uma antropologia moral, no caso daquele, ou uma antropologia das moralidades, no caso destes últimos, o que vem sendo construído é uma agenda teórico-metodológica denominada sobretudo de *Antropologia da Ética*.

Sendo assim, o adjetivo moral continua designando o que é bom, correto, justo ou altruísta. Não obstante, como diz Fassin (2012), enquanto o uso do termo moral, ou mais comumente “moralidade”, consolidou-se como a marca de um foco em “normas morais e valores que governam o comportamento individual e coletivo”, signatários da Antropologia

da Ética, por outro lado, “têm se distanciado dessa abordagem ao enfatizar práticas éticas resultantes da agência social” (FASSIN 2012, p. 08). Em outras palavras, de acordo com Keane (2014), enquanto o termo moral indica um “sistema de regras e obrigações pensado em termos quase jurídicos”, ética seria uma resposta à pergunta “como devo viver? ”. Se o primeiro é visto como “constrangendo a pessoa ética”, o segundo, por outro lado, é entendido como “amplamente construtivista”. Enfim, citando agora Mattingly & Throop (2018), enquanto a categoria “moral” diz respeito às normas da sociedade, a “ética”, por sua vez, “é reservada geralmente para momentos mais reflexivos”. Além disso, a dicotomia entre abordagens fortemente coletivistas de um lado, e mais individualistas do outro, também é uma forma de ver as ênfases das abordagens pré e pós virada ética, respectivamente (MATTINGLY & THROOP 2018).

Com os trabalhos se avolumando, as primeiras classificações começaram a surgir. Fassin (2012) faz uma primeira grande categorização acompanhando a ruptura reivindicada pela virada ética, relacionando o antes e depois da “virada” a diferentes linhagens filosóficas. De um lado, a ética deontológica de linhagem durkheimiana, teria uma genealogia que remete a Kant. Do outro lado, a segunda linhagem, a marca da virada ética, teria base nos estudos de Foucault, ligado genealogicamente por Fassin a Aristóteles, e é classificada como a da ética da virtude. Segundo ele,

de acordo com a primeira [categorização], uma ação é julgada em relação ao respeito por regras ou princípios aos quais o agente pode se referir. Segundo esta última, uma ação é avaliada em função da disposição virtuosa subjacente à psicologia apropriada do agente. Os antropólogos inscritos no primeiro paradigma veem a moralidade como o conjunto de valores e normas que determinam o que os agentes devem ou não fazer. Os etnógrafos que adotam o segundo paradigma consideram a ética como o trabalho subjetivo produzido pelos agentes a fim de se conduzirem de acordo com sua avaliação do que seja uma vida boa. Os primeiros tendem a ver a moralidade como exterior aos indivíduos e imposta a eles como um superego social: é um dado. Os últimos estão inclinados a analisar a ética como um estado interior alimentado pela virtude e alimentando a ação: é um processo (FASSIN, 2012, pgs. 9,10)

Nesse grande recorte, Fassin tem em mente as três grandes divisões da filosofia moral, quais sejam: a ética deontológica, a ética da virtude e a ética consequencialista. Para ele, então, as vertentes que se desenvolveram na Antropologia na sequência da virada ética dialogam, ou representam de alguma forma, o ramo da ética da virtude. Isso na medida em que dizem respeito a uma ruptura com o entendimento da moral como códigos e regras de

condutas a serem seguidos (a ética deontológica). Já com relação à ética consequencialista, ainda segundo Fassin, trata-se de um ramo ainda negligenciado pela Antropologia, cuja necessidade de passar a ser levado em conta é premente. Mattingly & Throop (2018), por sua vez, com a vantagem de sua recensão ser mais recente que a de Fassin, mostram que é possível falar de pelo menos mais dois tipos de trabalhos na Antropologia da Ética que estariam lado a lado, e não subsumidos, àqueles baseados na ética da virtude de inspiração aristotélica/foucaultiana. Esses também estariam relacionados a linhagens filosóficas, mas não necessariamente a um autor específico. Primeiro, os trabalhos com ênfase no que se chama de ética ordinária, com base principalmente na filosofia da linguagem. E, segundo, aqueles com foco na experiência moral, cujo marco teórico está fincado na fenomenologia. Por fim, Zigon (2007) elabora uma tipologia com dois grupos: de um lado, os trabalhos que pertencem à abordagem da avaliação/escolha moral (*moral reasoning*) e entendem que o domínio da moral pertence a um âmbito de escolha consciente e, de outro lado, os que operam a partir da abordagem da virtude neo-aristotélica/foucaultiana.

As classificações, como vimos, são variadas. Não obstante, pesando e aproveitando os esquemas elaborados pelos autores acima, acredito que uma categorização mais didática para os trabalhos contemporâneos da Antropologia a respeito da ética seria composta da seguinte maneira: Primeiro, como Fassin, entendo que é preciso começar por um grande corte entre a (1) *ética deontológica* onde se vê a moral como um sistema de normas de um lado, e as abordagens com foco na (2) *prática ética*, voltando o olhar para a valorização da agência dos indivíduos, do outro lado. Com este último grande grupo consistindo, como mostrei, na reivindicada novidade da virada ética. Na sequência, é o tipo de prática ética colocado sob apreciação que define suas subdivisões, as quais seriam três (ver esquema abaixo): (a) a ênfase na ética da virtude (FAUBION 2001; MAHMOOD 2005, 2006); (b) as pesquisas com foco na avaliação moral (LAIDLAW 2002); e, por fim, (c) os trabalhos que lidam com a ética ordinária (LAMBEK 2010, DAS 2010);

1. Ética deontológica;
2. Prática Ética: a) ética da virtude;  
b) avaliação/escolha moral;  
c) ética ordinária;

Vejamos cada uma das classificações do recorte da prática ética:

Já citei anteriormente que a ética da virtude diz respeito a um dos grandes recortes da filosofia moral (os outros sendo a ética deontológica e a ética consequencialista), o que fez com que Fassin (2012), de início, ligasse genealogicamente a abordagem da antropologia da ética como um todo a esta corrente filosófica. Mattingly (2012) também faz uma relação direta entre o mesmo ramo da filosofia moral com o que considero outra subdivisão da antropologia da ética (como mostrado acima), a ética ordinária. Ela o faz, no entanto, com relação à versão de inspiração aristotélica (que a maioria dos autores não distingue da versão foucaultiana), classificada como ética da virtude “de primeira pessoa”. Falarei mais adiante dessa contraposição entre ética da virtude de primeira pessoa, de um lado, e sua versão pós-estruturalista, de outro, posta por Mattingly (2015). Por agora, meu interesse é mostrar que, na Antropologia, o que se convencionou chamar de **ética da virtude (a)** está diretamente ligado a uma abordagem de inspiração foucaultiana, que encontra no “último foucault”, ou seja, no autor da *História das Sexualidades* (2014 [1984]), especialmente nos dois últimos volumes, o programa para desenvolver seus estudos. O trabalho de Sabah Mahmood, *Politics of Piety* (2005), a respeito da participação das mulheres no movimento pietista islâmico e a incorporação da virtude da modéstia entre elas, é uma das obras mais representativas deste modo de ver a prática ética. Passo a mostrar agora mais um pouco das categorias foucaultianas sobre a ética, e como elas dominam este ramo na antropologia. Os trabalhos de Foucault tornaram-se realmente incontornáveis entre os autores da antropologia da ética, e suas categorias estão sempre presentes, seja para referendá-las ou refutá-las.

Quando em o *Uso dos Prazeres* (o segundo volume da *História das Sexualidades*), Foucault afirma estar interessado na sexualidade como “uma experiência historicamente singular”, isso significa, antes de tudo, ir além de entendê-la como exclusivamente moldada pelas normas sociais. Nos dizeres do autor, não se pode supor que as formas historicamente singulares assumidas pela sexualidade são fruto apenas do “efeito dos mecanismos diversos de repressão a que ela se encontra exposta em toda sociedade” (FOUCAULT 2014 [1984], p. 8). Explorar o caráter histórico da sexualidade, então, significa tratar dos três eixos que a constituem: em primeiro lugar, “a formação dos saberes que a ela se referem”, depois “os sistemas de poder que regulam sua prática” (ibid, p. 9). E, por fim, “as formas pelas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade” (idem). As ferramentas necessárias para a execução dos dois primeiros eixos já vinham de seus estudos anteriores sobre a loucura (FOUCAULT 2008 [1961]) e o aprisionamento (FOUCAULT

1987). Agora era hora de empreender “o estudo dos modos pelos quais os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais” (idem). Se Foucault já havia realizado deslocamentos teóricos em seus estudos anteriores a fim de entender “as práticas discursivas que articulavam o saber” e “as estratégias abertas e as técnicas racionais que articulam o exercício dos poderes” (FOUCAULT 2014 [1984], p. 10), um terceiro deslocamento, então, seria necessário para compreender o que é designado como o sujeito: “convinha pesquisar”, diz ele, “quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (ibid, p. 11). No caso da sexualidade, o sujeito do desejo.

Sendo assim, Foucault estabelece uma metodologia para analisar a sexualidade como fenômeno de apreciação moral, com foco, como vimos, na compreensão do que é designado como o sujeito da sexualidade. Refiro-me justamente a essa metodologia quando afirmo que Foucault estabelece muito do programa e da abordagem dos autores da Antropologia da Ética. Mattingly (2012, p. 163) afirma taxativamente que Foucault teria “destronado” Durkheim no que diz respeito à forma como se tem moldado o entendimento da moral na Antropologia. Faubion (2010, p. 84) vai mais além e chega a dizer, segundo ele, “sem surpresa”, que as melhores contribuições à Antropologia da Ética tendem pelo menos a reconhecer Foucault como um precursor. Foucault, então, entende “moral” como “um conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como podem ser a família, as instituições educativas, as Igrejas, etc.” (FOUCAULT 2014 [1984], p. 32). Sendo assim, ele divide os fenômenos morais em três níveis: em um primeiro nível de pesquisa, Foucault recomenda que se preste atenção no “código moral”, ou seja, “quando esses valores e regras formam um conjunto prescritivo”, seja na forma de uma doutrina coerente e explicitamente ensinada, seja de um modo difuso e tacitamente formulado. Quando passa a falar de “moralidade dos comportamentos”, por sua vez, Foucault está se referindo agora ao segundo nível, o “do comportamento real dos indivíduos em relação às regras e valores que lhes são propostos”:

o estudo desse aspecto da moral deve determinar de que maneira, e com que margens de variação ou de transgressão, os indivíduos ou os grupos se conduzem em referência a um sistema prescritivo que é explícita ou implicitamente dado em sua cultura, e do qual eles têm uma consciência mais ou menos clara (FOUCAULT 2014 [1984], pp. 32, 33)

Mas não é só isso, diz Foucault. Se há, primeiro, as regras de conduta e, em segundo lugar, a medição da conduta em relação à regra, existe ainda a maneira pela qual é necessário "conduzir-se". Sendo assim, dado um código de ação, como também dada a moralidade dos comportamentos, é preciso ir além e dar conta das "diferentes maneiras de 'se conduzir' moralmente". Em outras palavras, é preciso tratar das "diferentes maneiras, para o indivíduo que age, de operar não simplesmente como agente, mas sim como sujeito moral dessa ação" (FOUCAULT 2014 [1984], p. 33). Ao fazer referência às maneiras de se conduzir, Foucault está falando das "práticas de si" (das artes da existência, ou, mais comumente utilizado, das tecnologias do *self*). São elas as "práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo" (FOUCAULT 2014 [1984], p. 16).

Com isso, se é possível eleger um termo chave do ramo da Antropologia da Ética classificado como "ética da virtude", é das práticas de si que estamos falando. É muito importante para o meu argumento a forma como as "práticas de si" revelam o indivíduo constituindo a si mesmo como sujeito moral, ao circunscrever a parte dele mesmo que constitui o objeto de uma prática moral. No esforço de compreender o que vejo meus interlocutores fazendo, e tendo em vista as práticas de si, não posso deixar de remeter à descrição de Foucault a respeito do indivíduo que

define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se (FOUCAULT 2014 [1984], p. 36).

A quase ubiquidade da interlocução com Foucault também abre espaço para críticas. Uma das discussões gira em torno de se os seus trabalhos realmente enfatizariam a agência do indivíduo e sua reflexão no momento ético, ou se permaneceriam dizendo respeito apenas a uma reprodução de estruturas sociais. Para usar os termos foucaultianos, questiona-se se as práticas de si apenas reproduzem regimes de verdade, na mesma linha das obras anteriores de Foucault. Por conseguinte, a questão passa a ser se Foucault teria realmente as credenciais para ser um tipo de "pai" da "virada ética". James Faubion (2001) sai em defesa de Foucault e refuta as alegações a respeito de que o campo da ética nos moldes foucaultianos é somente mais um instrumento de subjugação. Pelo contrário, para Faubion, uma possibilidade de síntese se revela nesse campo, não só para o tópico da ética, mas para a teoria social como um todo. A discussão sobre as práticas éticas em Foucault revelaria, assim, "uma série de

atividades humanas que não são nem deliberativas, nem ‘dirigidas’” (FAUBION 2001, p. 84, aspas no original), o que possibilitaria compreender a ação para além dos extremos tanto do determinismo quanto do decisionismo. Isso porque, por um lado, e aqui Faubion relembra Foucault, as práticas de si não seriam inventadas pelo indivíduo, mas “são esquemas que ele encontra em sua cultura e que lhe são propostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social” (FOUCAULT 2004, citado em FAUBION 2001, p. 89). Por outro lado, nem a sociedade nem o grupo social se apresentariam como um limite insuperável tanto à imaginação quanto à prática ética na teoria foucaultiana. Para Faubion, seria o conceito de *problematização* o responsável por promover essa transposição dos limites. Trata-se, a problematização, portanto, de “um processo através do qual e no qual o pensamento revela sua ‘diferença específica’” (FAUBION 2001, p. 84). Assim, na problematização - e agora trago a citação diretamente de Foucault - o pensamento é

totalmente diferente do conjunto das representações implicadas em um comportamento; ele também é completamente diferente do campo das atitudes que podem determiná-lo. O pensamento não é o que se presentifica em uma conduta e lhe dá um sentido; é, sobretudo, aquilo que permite tomar uma distância em relação a essa maneira de fazer ou de reagir, e tomá-la como objeto de pensamento e interrogá-la sobre seu sentido, suas condições e seus fins. O pensamento é liberdade em relação àquilo que se faz, o movimento pelo qual dele nos separamos, constituímos-lo como objeto e pensamo-lo como problema (FOUCAULT 2010, pp. 232. 233).

Por fim, para Faubion, a noção de problematização ofereceria as ferramentas necessárias para se construir uma ponte temática entre uma genealogia da ética historicamente específica e a realização de uma “antropologia comparativa das pedagogias de *autopoiesis*”. A partir da categoria da problematização, portanto, os antropólogos estariam aptos a ir além da conformação do sujeito a um sistema moral (*ethical homeostasis*), passando também a esclarecer, mais uma vez segundo Faubion, as dinâmicas da mudança ética, “dentro, assim como através, de fronteiras sociais e culturais”.

Já para Mattingly (2012), contrariamente, Foucault seria apenas um teórico da reprodução de modos éticos pré-definidos via práticas de si. Sendo assim, ela estabelece uma contraposição entre, de um lado, o que chama de ética da virtude de primeira pessoa, de inspiração aristotélica e humanista, e, do outro lado, a versão pós-estruturalista, anti ou pós-humanista (foucaultiana, em geral). A primeira abordagem diverge explicitamente da segunda, de acordo com a autora, na medida em que entende o risco como o aspecto principal da ação moral. Há uma ênfase na precariedade da ação humana, cujo entendimento é derivado do humanismo pré-moderno, o qual enfatizaria “a fragilidade da vida, a socialidade do ser e a

vulnerabilidade da ação em face das circunstâncias fora do alcance do controle humano”. Esse humanismo pré-moderno teria sido abandonado em nome do humanismo secular, chamado por Taylor de humanismo exclusivo<sup>52</sup>. Levando em consideração esse sentido de humanismo, portanto, a ética da virtude pós-estruturalista, para Mattingly, promoveria um vocabulário anti-humanista, ou seja, que enfatiza comportamentos reproduzidos ao invés da contingência na ação humana. Com isso, mesmo reconhecendo os *insights* que a ética da virtude foucaultiana pode promover, ela não considera o pós-estruturalismo um ponto de partida ideal para a antropologia da moral e da ética. Essa adesão tornaria dificultosa, ou até mesmo excluiria, a apreciação das complexidades da motivação, deliberação e criatividade morais (MATTINGLY 2012, p. 177). Em resumo, diz ainda Mattingly, os modelos inspirados não só por Foucault, mas por vários outros autores trabalhando a partir de uma tradição pós-estruturalista, ainda têm dado um lugar dominante à estrutura social na modelagem da moral (p. 175).

Assim, Mattingly afirma, permanece um dilema entre os antropólogos desejosos de trabalhar com o tema da moral e da ética: para onde se voltar teoricamente se a Antropologia não deve deixar de problematizar as instâncias morais da modernidade e seus universalismos e ao mesmo tempo não se limitar a questões de controle social? Existe, ela continua se perguntando, alguma forma de entender a moral como contextualizada, “como constituída por práticas locais e tradicionais, mas ao tempo de reconhecer possibilidades de escrutínio moral, reflexão e escolha no cultivo do *self* moral?” (MATTINGLY 2012, p. 177, pp. 162, 163).

James Laidlaw (2002) tenta solucionar esse dilema fazendo uso do próprio Foucault, como fez Faubion (visto acima), mas desta feita enfatizando o aspecto da liberdade na apreciação foucaultiana sobre a ética, o que nos leva aos aspectos da **escolha moral (b)**. Para Laidlaw, só será possível prevenir a antropologia da ética de se limitar a questões de controle “se levarmos a sério, como algo que exija descrição etnográfica, as possibilidades da liberdade humana”. (LAIDLAW 2002, p. 315). O objetivo da antropologia da ética deve ser, então, segundo ele, entender como a liberdade é exercida em diferentes contextos sociais e

---

<sup>52</sup> Para Taylor, “o desenvolvimento da liberdade moderna é então identificado pela ascensão de um humanismo exclusivo – isto é, baseado exclusivamente numa noção de realização humana, que não reconhece a validade de nenhuma outra meta além dessa. O forte sentido que continuamente emerge de que existe algo além, ou de que a vida humana busca algo além de si mesma, é apresentado como uma ilusão e julgado perigoso, pois a coexistência pacífica das pessoas em estado de liberdade já foi identificada como resultante do declínio das visões transcendentais. Para um Cristão, este panorama parece opressivo. Nós realmente temos que pagar este preço – uma espécie de lobotomia espiritual – para usufruirmos da liberdade moderna? Bem, ninguém é capaz de negar que a religião gera paixões perigosas, mas o reconhecimento disto está longe de explicar toda a história. O humanismo exclusivo também carrega grandes perigos, que permanecem pouco explorados pelo pensamento moderno” (TAYLOR 2011:172,)

tradições culturais” (ibid, p. 311). É intrigante ver como Laidlaw faz uso das mesmas práticas de si que Mattingly acusa servirem apenas a princípios reprodutivos para falar de liberdade. Para Laidlaw, ao falar das práticas de si como modelos localizados na cultura a qual o sujeito pertence, Foucault não quer dizer que se deixa de exercer a liberdade ao fazer uso delas. O sujeito, sim, a exerce, mas essa liberdade “é de um tipo definido e historicamente produzido”. E mais, diz Laidlaw, não existe outro tipo de liberdade à disposição (2002, p. 323).

Desta forma, Laidlaw coloca, de um lado, a moralidade em termos nietzscheanos, ou seja, como valores de negação de si que informam obrigações postas em termos quase jurídicos e, do outro lado, a ética como exercício da liberdade historicamente definida e produzida. Com isso, quando fala em seu trabalho do rigoroso código ascético imposto aos adeptos do Jainismo<sup>53</sup>, Laidlaw afirma que somente em um grau limitado esse código se faria sentir através de regras morais. “Na maior parte do tempo”, diz ele, “as pessoas se colocam sob obrigações ascéticas voluntariamente”. Definir a ética como exercício da liberdade, juntamente com o auxílio das práticas de si, então, permite entender melhor, segundo Laidlaw, os questionamentos de Nietzsche sobre como um projeto ético se transforma em uma moralidade de autonegação. A purificação da alma, tanto no jainismo quanto no cristianismo, leva o sujeito a empreender uma intensa renúncia de si mesmo (LAIDLAW 2002). No entanto, assumir esse ascetismo - que Laidlaw chega a definir como autodestrutivo - seria um projeto ético voluntário. O ponto chave para entender essa questão é que a obrigação moral seria o fim e não o início desse projeto. Assim, para Laidlaw, estamos falando de uma conduta ética livre, portanto - “quando e na medida em que a conduta de alguém é moldada por tentativas de fazer de si mesmo um certo tipo de pessoa, porque é na forma dessa pessoa que, por meio de uma reflexão, entende-se que se deve viver” (LAIDLAW 2002, p. 327).

Em artigo pertencente a uma coletânea especialmente realizada para discutir o livro de Laidlaw (2014) sobre o tema, Keane (2014) endossa - segundo ele, entusiasticamente - o que considera a principal reivindicação da obra sob foco: “a antropologia da ética não se baseia em uma alegação valorativa (*evaluative*) de que as pessoas são boas, mas em uma reivindicação descritiva de que elas são avaliativas (*evaluative*) (LAIDLAW 2014, p. 02; citado em KEANE 2014, p. 444). No entanto, Keane não está convencido, e nisto eu o acompanho, com a maneira como Laidlaw atrela a ideia de ética à de liberdade (p. 443).

---

<sup>53</sup> Religião fundada na Índia no século VI a.c, que, como o budismo e o hinduísmo, acredita na existência do carma, mas não reconhece a autoridade dos brâmanes nem dos textos Vedas.

As críticas de Keane a respeito da relação entre ética e liberdade posta por Laidlaw, a meu ver, são eloquentes. Ele questiona, em primeiro lugar, a aplicabilidade etnográfica dessa noção de ética. Submeter a ética a uma noção de liberdade faz parte de uma elaboração kantiana que se tornou uma expressão moderna inconsciente da igualdade como valor, assim como o é o secularismo, que também sustenta a narrativa moderna (KEANE 2014). Porém, “a experiência etnográfica deixa claro que nem os modelos igualitários, nem seculares de ética funcionam universalmente, se queremos realmente baseá-los na experiência das pessoas” (KEANE 2014, p. 449). Para ser etnograficamente realista, diz Keane, a vida ética precisa abranger aqueles que a encontram sob todas as formas”, questionando, assim, a possibilidade de se transpor esse conceito de liberdade para diferentes realidades ontológicas.

Enquanto Laidlaw localiza o momento ético nos instantes em que afirma haver o exercício da liberdade, outros autores investem na ubiquidade do ético, explorando as maneiras pelas quais a ética atravessa o discurso e a ação cotidianos. Se na abordagem da escolha moral tratava-se de buscar a especificidade do momento ético, com a **ética ordinária (c)**, por outro lado, considera-se que todos os aspectos da vida estão eticamente carregados, sendo necessário identificar a ética no fluxo das ações e práticas humanas.

Assim, de acordo com Lambek, um dos expoentes deste ramo da antropologia da ética, o termo “ordinário” significa, principalmente, duas coisas. Primeiro, diz respeito a uma ênfase na ética como parte da condição humana. Isso significa que não existe a possibilidade de não estar sujeito à ética. Não é possível, Lambek continua, deixar de “falar e agir com consequências éticas”, “de avaliar suas ações ou a dos outros, de reconhecer e recusar-se a reconhecer, cuidar e tomar cuidado”; e, ainda mais, não é possível fugir da consciência de que “falhamos consistentemente em fazer tudo isso” (LAMBEEK 2010, p. 1). O termo *moral striving*, usado por Veena Das (2010, 2012), mais um dos expoentes da ética ordinária, diz muito a respeito deste trabalho (no sentido de esforço) ético cotidiano presente nos pequenos atos (DAS 2012), o qual atravessa todas as instâncias da vida. A narrativa das mulheres pobres de Délhi, que não varriam suas casas assim que uma visita as deixava porque isso poderia ser considerado uma ofensa (para não sugerir que “pensamos que o convidado é apenas lixo”, DAS 2012, p. 135), é um exemplo paradigmático de como a ética ordinária enfatiza a dimensão cotidiana da vida ética.

O que me leva ao segundo sentido do termo ordinário. Está implicada aí uma ética “relativamente tácita, fundamenta no acordo ao invés da regra, na prática ao invés da crença ou conhecimento, e que acontece sem chamar atenção indevida para si” (ibid p. 2). É

importante dizer que Lambek não está excluindo a possibilidade que, de tácita, a ética se torne manifesta. Ele, inclusive, cita os momentos nos quais isso pode acontecer: geralmente em relação às violações de preceitos morais ou a situações nas quais o correto a se fazer não é conhecido ou está fortemente em questão (ibid pgs 2, 3). No entanto, na introdução de sua coletânea sobre a ética ordinária, Lambek afirma que os trabalhos ali reunidos estariam preocupados “menos com casos especiais, circunstâncias não usuais, novos horizontes, racionalizações profissionais, ou formas contestadas de autoridade e mais com comportamentos e entendimentos do cotidiano”. (LAMBEEK 2010, pgs 2,3). Lambek está tratando da “atenção ao ético” (ibid p. 7). Em outras palavras, ao invés de se “purificar uma noção de ética ou delimitar sua província”, trata-se de reconhecer as dimensões éticas da individualidade, dos encontros sociais e da ação” (LAMBEEK 2010, p. 7). Com isso, uma vez que a ética é uma característica da ação e não um domínio social discreto - a mesma relação que se daria entre corpo e mente, para Lambek -, torna-se “um falso problema, um erro de categoria, diferenciar o que é coberto pela ética daquilo que não é, distinguir o ético como um domínio particular da vida social ou da experiência humana” (LAMBEEK 2010, p.11).

Sendo assim, Lambek também reivindica a solução do dilema apontado por Mattingly, citado anteriormente, e que é a razão de ser da virada ética: não se curvar a universalismos, mas, ao mesmo tempo, não se limitar a questões de controle social. A saída para Lambek foi “deixar para trás o foco na razão kantiana, nas regras durkheimianas, ou nos valores boasianos ,em direção às práticas e atos aristotélicos” (LAMBEEK 2010, p. 16). Com isso, torna-se possível, segundo ele, escapar dos extremos do decisionismo e do determinismo (ibid p. 7), nos termos, como também vimos, de Faubion (2001). Retornar a Aristóteles, considerando a ética como função da ação, possibilitaria também superar sua consideração como razão abstrata, dando-a o caráter de ação em detrimento do de pensamento. Por fim, ao invés da preocupação com virtudes específicas, com a liberdade nos termos de Kant, ou com a convenção moral nos termos durkheimianos, é a noção de julgamento que se torna o ponto fulcral da ética ordinária. E é no esforço constante do trabalho moral *na* vida cotidiana que os sujeitos exercem seu julgamento, conduzindo-os pelo fluxo contingente e indeterminado da vida. Sendo oposta ao pensamento distanciado, e, por isso, mundanamente fundamentado na prática, a noção de julgamento superaria, assim, a tensão entre obrigação e liberdade (p. 28).

Não se pode deixar de notar, no entanto, que a diluição do moral no social, aparentemente a razão de ser da antropologia da ética, deixa de significar um problema quando se trata da ética ordinária. Segundo, o próprio Lambek não haveria um perigo

metodológico em dissolver o ético no social, contanto que ele seja visto “como atividade (aristotélica), prática e julgamento, ao invés de regras ou obrigações” (kantianas/durkheimianas) (LAMBEK 2010, p. 28). Uma das críticas mais conhecidas à ética ordinária é a de Michael Lempert em um artigo de sugestivo título: *No ordinary ethics* (2013). Lempert rejeita a definição de ética como intrínseca à prática e quer chamar atenção para o que denomina de “trabalho comunicativo da ética”. O termo ordinário, na ética ordinária, “não pode significar uma imanência passiva”, diz ele. E afirma ainda que a ética não pode estar presente sem causar problemas, “como se localizá-la fosse tão fácil quanto virar uma pedra”. Uma vez que a atividade ética é estimulada pela interação discursiva, ao invés de ser uma qualidade imanente da interação, segundo Lempert, é preciso prestar atenção às condições de fracasso e felicidade da performance ética.

Finalizando minha tipologia dos trabalhos vinculados à antropologia da ética, é preciso dizer que minha intenção não é criar divisões estanques entre os trabalhos. É imprescindível reconhecer, por exemplo, mesmo tendo apresentado a ética da virtude como um dos distintos subcampos, que todos os ramos dessa agenda teórico-metodológica dialogam explícita ou implicitamente com a linguagem da virtude. Seja a versão foucaultiana, como Laidlaw em seu livro cujo título é “O sujeito da virtude” (2014), seja a aristotélica (e aqui prevalece a diferença estabelecida por Mattingly nos modos que apresentei anteriormente), enfatizada por Lambek (2010) em sua ética ordinária. Um dos aspectos presente na maioria dos trabalhos, portanto, é entender como uma disposição ética virtuosa é criada nos sujeitos, pelos sujeitos. Enfim, os trabalhos dialogam entre si e possuem várias interseções. Minha intenção foi apenas lançar luz sobre as dimensões enfatizadas em cada ramo de pesquisa que acabei de apresentar: a **virtude**, a **escolha**, e o **aspecto tácito da moral**. E isso, principalmente, para dizer em seguida quais as categorias e abordagens que pesam no meu entendimento sobre a constituição do crente-cidadão, ou das quais eu irei me afastar para construir minha narrativa. Desde já, afirmo que minhas escolhas não representam necessariamente uma adesão a algum dos ramos, ou uma filiação teórica, menos ainda a algum autor. A forma como embasei teoricamente meu trabalho diz respeito a uma opção pelos conceitos e categorias que fizessem mais sentido etnográfico, e, principalmente, não refutassem, mas me ajudassem a levar (mais) a sério os dados oriundos de meu trabalho de campo.

#### **4.2 Enquadrando os ramos da antropologia da ética na minha pesquisa**

Já citei a importância das práticas de si no esforço de narrar como vejo meus interlocutores constituírem-se como crentes-cidadãos, conduzindo a si mesmos em relação ao código moral *pentecostaharsh*, procurando se conhecer, buscando se controlar, pondo-se à prova, tentando o aperfeiçoamento em busca de transformação. Quanto ao aspecto tácito do esforço moral enfatizado na ética ordinária, apesar de afirmar que o meu foco está voltado para o crente ordinário e suas vidas cotidianas - e de não excluir tais aspectos da constituição do crente-cidadão, como veremos - estou mais voltado para os momentos carregados de dilemas éticos no fluxo da vida dos crentes pentecostais. Sendo assim, estou me baseando no conceito de desafio moral (*moral breakdown*) de Jarrett Zigon (2007) a fim de me debruçar sobre esses momentos. Entendo Zigon trabalhando para construir uma síntese entre a ética ordinária, com sua ênfase no aspecto tático da moral, e a abordagem da escolha moral. Ele faz uma diferenciação entre, de um lado, a moral como o modo não refletido de se estar no mundo, onde o indivíduo se perde na familiaridade, e do outro lado, os momentos de ruptura moral que desarticulam essa familiaridade e conforto. Tais momentos acontecem quando um dilema ético se impõe aos indivíduos:

Esses dilemas, momentos difíceis, e problemas surgem de tempos em tempos -... muitas vezes sem qualquer participação (ou uma participação muito pequena) ou papel desempenhado pelos indivíduos envolvidos - e forçam as pessoas a se afastarem e buscar uma solução, tentar resolver o problema e lidar com a situação em mãos (Zigon 2007, pg. 137)

Zigon entende esse momento ético (que afirma ser semelhante ao momento de problematização foucaultiano) como uma tática, performada nos momentos de ruptura, com um objetivo definido: regressar ao conforto dos momentos de familiaridade moral irrefletida. Assim como Simon Coleman (2018), não compartilho dessa definição de ética como um processo cujo fim seria o retorno ao modo não-reflexivo das disposições morais cotidianas, porque, no caso dos nossos sujeitos de pesquisa, os crentes pentecostais, o momento ético está diretamente ligado a uma escolha deliberada por situações desconfortáveis: os sujeitos pentecostais constituem-se moralmente na busca, e não na fuga, do risco. Irei complementar a análise de Coleman mostrando outro aspecto da constituição do crente-cidadão como sujeito ético: a forma como deliberam a respeito da modalidade ética que devem lançar mão antes de assumirem os riscos na construção da pessoa que pretendem ser e na consolidação de como os outros os veem. Por enquanto, quero enfatizar a importância de se evidenciar a temporalidade da ética, como um momento permeado de dilemas, e no qual deliberações conscientes sobre a melhor forma de se conduzir têm lugar. Enfim, a noção de desafio moral (ZIGON 2007) é

importante para a construção de minha narrativa do crente-cidadão, uma vez que - e principalmente porque - meus sujeitos de pesquisa consideravam estar vivendo uma ruptura moral. Uma nova demanda ética lhes foi imposta, pois a vida de um bom cristão recebeu o acréscimo de uma dimensão cidadã, cujo principal elemento é a necessidade de se posicionar a respeito de temas políticos considerados importantes para os evangélicos na esfera pública.

Assim, entendo o crente-cidadão como um sujeito moral que se auto constitui através das práticas de si, e que avalia, delibera, a respeito da melhor maneira de se conduzir, baseado em uma noção de virtude, nos momentos em que uma demanda ética lhe é imposta. Quanto à questão da deliberação ética, no entanto, ainda é preciso esclarecer o que pesa na decisão a respeito de como se conduzir nos momentos de ruptura moral. Não se trata de uma decisão voluntarista, subjetivista. Para não correr o risco de cair nesse voluntarismo, é preciso dizer, primeiro, que o crente cidadão reflete sobre a maneira de se conduzir no momento ético na relação com um código moral, o código *pentecostaharsh*. Em segundo lugar, seguindo Keane (2014) nas críticas a Laidlaw, quero enfatizar a interação, ao invés da liberdade, como condição determinante da reflexividade do sujeito no que diz respeito à maneira de se conduzir eticamente.

Keane apresenta, assim, três instâncias que definiriam a conduta ética dos sujeitos. A primeira instância é a da autoconstrução e da avaliação, equivalente a um dos níveis de análise dos fenômenos morais apresentados por Foucault vistos anteriormente: aquele preocupado com as formas do sujeito se conduzir moralmente. A terceira instância trata do domínio da causalidade externa e pode ser comparado a mais um nível do fenômeno moral foucaultiano, desta feita, aquele do código moral. Para Keane, o objetivo (e aqui está mais uma vez o desafio da antropologia da ética trazido à tona por Mattingly) é desfazer a distinção ontológica aguda entre o mundo da causalidade (natural ou sociológica) e aquele da avaliação, do autoconhecimento ético. Para isso, diz ele, é preciso prestar atenção à instância ética de segunda-pessoa, aquela da fala e da interação (KEANE 2014)

Em resumo,

O desafio que está diante da abordagem etnográfica é fornecer um relato da articulação entre os mundos vistos pela primeira e terceira perspectivas que não terminem simplesmente subordinando um ao outro, ou os colocando em realidades radicalmente segregadas. O que a abordagem alternativa que defendo faz, em parte, é chamar nossa atenção para a segunda pessoa, para a cena do discurso e da interação. Essa cena faz a mediação entre o *self* e o domínio da perspectiva da terceira pessoa, o domínio do qual o sujeito pode se ver de uma distância reflexiva (KEANE 2014, p. 446)

Portanto, para que a ética seja entendida como reflexividade, sem cair na armadilha do subjetivismo, de um lado, ou ser resumida a um determinismo do outro lado, é preciso prestar atenção nas “condições práticas da reflexividade” (p. 451). É indispensável compreender, e isto é primordial para o argumento que irei apresentar sobre a constituição do crente-cidadão, que “a reflexividade é produzida pela dinâmica da interação entre as pessoas” (idem). Eu entendo os momentos de dilemas éticos, ou de desafio moral nos dizeres de Zigon, como necessariamente fazendo parte de uma instância de segunda pessoa, seguindo Keane (2014), na qual os crentes-cidadãos fazem um relato de si mesmos em reação à interpelação inerente à interação. Com isso, eles têm a oportunidade de verem a si mesmos da perspectiva da instância da terceira pessoa. Em suma, eu quero dizer que o crente-cidadão é um sujeito que avalia e também se auto constitui, ou se auto constitui enquanto delibera moralmente no momento da interação na qual foi chamado a dar conta de si. Portanto, constitui-se na relação com o outro e na relação com o código moral a qual está atrelado.

### **4.3 O código moral pentecostaharsh: reagregando esferas, alternando gramáticas e a estética do confronto**

Quero, agora, apresentar nos moldes de um código moral o que chamei no capítulo anterior de modalidade de presença na esfera pública: a moral *pentecostaharsh*, compartilhada entre os crentes da ADVEC. É a partir dela que se define como o crente-cidadão deve ser, suas habilidades, bem como as sensibilidades que o impelem a se comportar de forma mais combativa em sua vida cotidiana, no que diz respeito à defesa dos valores cristãos. Esse código é uma das perspectivas de terceira instância (KEANE 2014) através das quais os jovens pentecostais nos quais estou focando para desenvolver meu argumento avaliam a situação, avaliam a si mesmos, bem como são avaliados pelos de sua comunidade nos momentos de demanda ética que apresentarei em seguida. Enfim, o crente-cidadão como projeto ético na direção de tornar-se um determinado tipo de pessoa tem suas virtudes a serem perseguidas delineadas na moral *pentecostaharsh*. Para descrever os elementos deste código, recorrerei a dois eventos que entendo serem paradigmáticos na revelação das características esperadas do crente-cidadão, celebradas, principalmente, pela liderança da igreja. Com isso, tenho também o objetivo de mostrar como a moral *pentecostaharsh* é compartilhada, ritualizada na igreja, internalizando o tipo de pessoa que o crente-cidadão deve ser. O primeiro momento é um sermão do pastor Silas Malafaia, realizado em um culto de domingo à noite (o mais popular da programação semanal da igreja), intitulado “O cristão e a política”.

O contexto era a aproximação das eleições para prefeito do Rio de Janeiro em 2016 (estávamos no início do mês de agosto e o primeiro turno ocorreria dali a menos de dois meses), ocasião em que Marcelo Crivella do PRB, bispo licenciado da Igreja Universal do Reino de Deus e apoiado por Malafaia, viria a ser eleito. Nesta mensagem, Malafaia chega a falar inclusive do coeficiente eleitoral (por meio de uma apresentação com *slides*), no intuito de alertar os presentes sobre o risco de, segundo ele, eleger deputados e senadores que não estavam alinhados com os valores cristãos ao votar em candidatos evangélicos de menor expressão e, portanto, sem chances efetivas de conquistarem um mandato. No entanto, irei me concentrar nas características do crente-cidadão apresentadas na mensagem.

O segundo evento que fará parte da minha análise deu-se pouco menos de um mês antes da pregação de Malafaia. Trata-se de um painel com a presença dos detentores de mandato legislativo ligados à igreja. Todos se tornaram parlamentares pela cidade ou estado Rio de Janeiro, sendo eleitos, principalmente, por receberem o apoio de Malafaia: Alexandre Isquierdo, vereador; Samuel Malafaia, irmão de Silas Malafaia e deputado estadual; e Sóstenes Cavalcanti, deputado federal, todos filiados ao então DEM, hoje Democratas. Além do vereador e dos deputados de Malafaia, também esteve presente o então deputado federal, Jair Bolsonaro, na ocasião filiado ao PSC. Sua presença, confirmada poucos dias antes da realização do evento, aumentou a expectativa pelo que viria. Sob a responsabilidade do *Universe*, que no organograma dos ministérios da igreja faz parte do departamento de juventude, o evento passou a contar com a participação mais de perto do pastor dos jovens (o que eu não tinha visto antes em outros eventos do *Universe*), devido ao aumento da responsabilidade em torno do que estava para acontecer.

**Imagem 12** - Divulgação do painel com participação dos parlamentares ligados à igreja



Fonte: Instagram oficial do Connect (juventude da ADVEC)

Era um sábado à tarde e a programação fazia parte da conferência anual dos jovens, a conferência *Ignição*, que visa reunir os departamentos de juventude das filiais espalhadas pelo Brasil (a maioria dos participantes, no entanto, é composta por jovens oriundos das muitas filiais espalhadas pelo estado do Rio de Janeiro). Os convidados estavam perfilados no palco que serve de púlpito para as pregações, organizados em cadeiras dispostas como em um programa televisivo de entrevistas, prontos para responderem às perguntas dos presentes. O pastor dos jovens lia as perguntas enquanto o próprio Malafaia, sentado no meio dos candidatos, conduzia o painel. Termo dado por este último, uma vez que os jovens, durante a divulgação para o restante da igreja, chamaram o evento de debate. Logo de início, Malafaia os corrige dizendo que, para ser um debate era preciso haver ali convidados com opiniões discordantes, enquanto todos os presentes compartilhavam dos mesmos preceitos políticos e ideológicos.

É importante observar que os dois momentos no qual estou me baseando para delinear o código moral *pentecostaharsh* acontecem em situações, de acordo com a tradição evangélico-pentecostal, estruturadas de maneiras distintas. O painel com os parlamentares não acontece em um momento de culto. Não há, portanto, uma liturgia baseada no sagrado, com músicas, cânticos e orações antes ou depois deste momento. Um horário diferente dos momentos

tradicionais de culto foi estabelecido para realizar a conversa com os políticos ligados à igreja. Já a pregação acontece em um momento ritualizado, e, como toda pregação - e isso segundo meus interlocutores - é o momento principal do culto. E este se estrutura de uma maneira na qual não há uma expectativa estabelecida de se falar majoritariamente sobre política, mas a respeito das chamadas “coisas espirituais”. Como vimos no capítulo um, é preciso pedir licença para adentrar no assunto, devido a essa tradição. No caso agora em questão, esse argumento é reforçado: diferentemente do culto em Brasília, onde havia uma maioria de curiosos e fiéis em potencial conhecendo uma filial sendo então inaugurada, Malafaia está aqui em um terreno que domina completamente, no púlpito que frequenta há décadas. Ainda assim, antes de revelar o teor de sua mensagem, ele diz que o tema não seria “muito bacana, mas necessário”. E justifica na Bíblia a necessidade de se tocar no assunto:

Eu vou falar sobre um assunto... que muita gente não gosta, torce o nariz, mas que está aqui dentro da Bíblia. E eu não vou ser acusado daquilo que o senhor, em Oséias 4, fala: “o meu povo foi destruído porque lhe faltou conhecimento”. Essa Jeová não vai botar no meu cangote. Eu tenho uma responsabilidade profética e apologética, isto é, de defesa de fé com o povo do Brasil. Deus me levantou para isso. E tenho compromisso com essa igreja aqui que eu sou pastor. Se ninguém que está me assistindo pela TV ou Internet quiser receber [esta palavra], e me menosprezar, vou ser honesto, não estou tão preocupado. Mas com o povo que eu sou pastor, eu estou. Porque eu quero instruir vocês, porque o povo dessa igreja não vai ser destruído por falta de conhecimento, não, não, não... aqui não. Sabe o que eu vou falar? O cristão e a política! É... eu vou mostrar isso aqui na Bíblia para você. Como eu costumo dizer, a casa vai cair. Eu vou te mostrar coisas que você precisa aprender e entender.

Era um domingo à noite, primeiro do mês de agosto, e como todo primeiro domingo do mês na Advec, era noite do ritual da Santa Ceia. A mensagem estava sendo transmitida ao vivo através dos canais da igreja na internet<sup>54</sup>. Como é recorrente nesta modalidade de discurso, o sermão começa com a leitura de trechos da Bíblia:

Eu quero ler duas passagens na Bíblia Sagrada, muito importantes. A primeira delas está em Mateus, capítulo 22, versículo 21, palavras de nosso senhor e salvador Jesus Cristo... [Nela estão presentes] Jesus e os fariseus tentando pegar Jesus, mas não deu para eles. Então Jesus falou para os Fariseus: “Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus.”<sup>55</sup>. [Em] uma outra passagem, o Apóstolo Paulo em Romanos, capítulo 13, versículo 7 [diz]: “Portanto dai cada um o que deveis: a quem tributo,

<sup>54</sup> Como acontece de costume nos três principais cultos da programação, conforme descrevi na introdução

<sup>55</sup> Nesse texto, os fariseus perguntam a Jesus se é lícito pagar os impostos a César, no intuito de fazê-lo entrar em contradição. Jesus lhes mostra uma moeda com a efígie de César e devolve uma pergunta: De quem é esta efígie e esta inscrição? Eles respondem: “de César”. Então, Jesus retruca, então dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus.

tributo; a quem imposto, imposto; a quem temor, temor; a quem honra, honra.”

Não é novidade a importância da Bíblia para os evangélicos, muito menos sua utilização nos cultos, acima de tudo nos sermões, que giram sempre em torno de sua hermenêutica. Mas o que pretendo ressaltar aqui é a importância da dramatização da narrativa bíblica, primeiro pelo pastor na performance da prédica, e depois sua mimesis na vida dos fiéis, para a constituição dos crentes como sujeitos espiritualmente virtuosos (MAURICIO JUNIOR 2016). Na tradição evangélica, sobretudo pentecostal, portanto, para que uma disposição se torne modelo de conduta e regime de sensibilidades é preciso que seja ritualizada e dramatizada junto e de acordo com os mitos bíblicos (ver também CAMPOS & MAURICIO JUNIOR 2013). Aqui, seguindo Durkheim, constrói-se não somente uma regra de conduta, mas se estabelece o desejo de segui-la (DURKHEIM 2008). Malafaia, então, traz sua interpretação, e dramatização, dos trechos lidos. Para ele, Jesus e Paulo, recomendam que o crente...

... cumpra a sua função como cidadão dessa terra e cumpra sua função como cidadão dos céus. A cidadania do céu não anula a cidadania terrena como alguns irmãos pensam, [achando] que são anjos. Jesus não menosprezou [a cidadania terrena]. Quando eu cito o texto de Paulo, Romanos 13:7, [é para mostrar que] Paulo fala das obrigações da cidadania terrena: “a quem tributo, tributo; a quem imposto, imposto”... [Em outra passagem] o mesmo Paulo que falou das obrigações da cidadania terrena é o que fala dos direitos da cidadania terrena em Atos, capítulo 16 do versículo 35 ao 40, quando ele injustamente foi colocado na cadeia sendo cidadão romano.

Malafaia faz referência ao episódio em que Paulo foi preso e chicoteado sem julgamento pelas autoridades, que não sabiam se tratar ali de um cidadão romano. Ao liberá-lo após a noite na prisão, dizem a Paulo para ir embora da cidade. Não é o que acontece. Malafaia faz a performance do mito bíblico:

Os magistrados pedem para ele cair fora e ele diz assim: “ei... que papo é esse? Eu nem fui julgado. Vocês me sentenciaram e eu sou cidadão romano”. [Aí] os caras tremeram. E Paulo não atendeu eles não. Entrou na casa de irmãos e foi fazer o que tinha que fazer. Então, tanto Jesus como Paulo, eles não estão anulando a cidadania terrena. O que nós precisamos entender é que [há] uma prioridade. Quando Jesus fala em Mateus 6:33 “buscai primeiro o reino de Deus e a sua justiça, e as demais coisas vos serão acrescentadas”, o que Jesus está falando é de uma prioridade... A ordem de importância é o reino [primeiro], mas não significa que as coisas da vida elas são para serem desprezadas

O crente-cidadão, portanto, constitui-se enquanto sujeito com o religioso como prioridade, mas desenvolve, concomitantemente, suas habilidades como cidadão. E essas habilidades estão direcionadas para um debate qualificado na esfera pública. O que se requer, não obstante, é uma participação nos debates públicos caracterizada pela propriedade na argumentação. Na verdade, propriedade para vencer uma discussão com argumentação. A interação bem-sucedida nos momentos de debate público encontra seus parâmetros, então, no que fez Paulo: primeiro, conhecer os seus direitos, e depois, de posse deles, fazer os adversários tremerem. E fazer os adversários tremerem por conta da argumentação está diretamente ligado à implantação do reino de Deus. É preciso, então, ser crente-cidadão:

Agora queridão, se o reino de Deus é para ser implantado aqui na terra, como é que nós podemos ser alienados sociais? Como podemos nos alienar da vida social?

O crente-cidadão, enfim, pode ser assim considerado porque rejeitou o status de alienado social. Não obstante, sua conduta não se restringe a uma postura reativa. O crente-cidadão não reage apenas às interpelações, ou pelo menos não deveria limitar-se a isso. Deve-se, acima de tudo, buscar protagonismo:

Agora olha que coisa interessante... em Mateus 5:16, Jesus faz essa declaração: “Assim, resplandeça a vossa luz diante dos homens para que vejam as vossas boas obras e glorifiquem ao vosso pai que está nos céus”. A luz é para resplandecer como? Diante; [e, direcionando-se aos ouvintes, ordena, ] repita... [e todos, em uníssono, atendem]: diante! Então [tem] é [que brilhar] perto, para que as pessoas vejam. Agora eu vou para um outro texto, Filipenses 2:15 “Para que sejais irrepreensíveis, filho de Deus, inculpáveis, no meio de uma geração corrompida e perversa na qual resplandecis como astros no mundo”. Como é que diz aí? Eu tenho que brilhar no meio; [e, direcionando-se mais uma vez aos fiéis, solicita]: repita... [e todos dizem: ] [no] meio! Primeiro diante, depois no meio. Se eu tenho de resplandecer diante dos homens perto deles e no meio deles, é [para estar] onde eles estão: nas ciências, nas artes, na educação, no empresariado, no comércio, na diplomacia, na educação, na política, em tudo. Como é que vamos resplandecer a luz de Cristo, se estamos alienados da vida social? É diante e no meio! Tem que ter gente no judiciário, tem que ter gente no legislativo, tem que ter gente no executivo, tem que ter gente em tudo o que é área, na cultura, nas ciências, nas artes, tem que ter gente! Para que a luz possa brilhar no meio de uma geração corrompida e perversa; não é no meio dos crentes não.

Insistir em entender esta performance da pré-dica (MAURICIO JUNIOR 2016) que estamos analisando, tentando separar o político e o religioso em departamentos, ao invés de

entender o religioso, o político, e o ético, produzindo-se mutuamente, leva a uma inevitável homogeneização de um fenômeno tão complexo e cheio de nuances. Nesta produção agregada do religioso, do político e do ético, o adversário escolhido por Malafaia é justamente aquele que opera de maneira inversa: mantendo o religioso desagregado do político, exilado na esfera privada:

... Os ímpios querem alijar os cristãos do processo político.... É uma tentativa de nos travar e os crentes não estão sabendo responder. Eu sou pastor, eu não sou um alienado social. Eu tenho que preparar o povo para essas demandas do tempo presente. Sabe o que eles estão falando? Você já ouviu isso?... “Ei, que negócio é esse de pastor ou de religioso falar? O Estado é laico”. Vocês já ouviram isso? Levanta a mão aí só para eu ver [quem já ouviu]?... [Eles dizem]“o Estado é laico” e fica[m] [repetindo], “o Estado é laico”. Então vamos explicar o que é o Estado laico: o governo não tem religião, corretíssimo! Claro que governo não tem que ter religião. O governo é de todos; a frase está [correta]..., mas eles não [a] usam para isso.

E a utilizariam somente, segundo Malafaia, para deslegitimar a presença de cidadãos religiosos na esfera pública. O pastor, no entanto, reagrega a religião na política, ou a política na religião:

A política é laica? Aí eu vou responder: não. Por que a política não é laica? Porque ela representa as convicções dos cidadãos, então ela não pode ser laica; porque os cidadãos têm crenças e valores. O Estado é laico, isso é, não tem religião, mas ele não é laicista. Ele não é contra a religião. O Estado, isto é, o governo, não tem religião, mas o povo tem; e a política é a manifestação das crenças e valores do povo. Um dos maiores filósofos do nosso tempo, respeitadíssimo, Michael Sandel, filósofo da Universidade de Harvard, muito conceituado, ele diz assim: “é muito bem-vindo (sic) ao debate político as questões religiosas, porque fazem parte das convicções do ser humano”. Você não pode descartar suas crenças e valores, sejam eles pautados em qualquer ideologia; e aí vem outra afirmativa: em uma sociedade livre, as pessoas podem pautar as suas convicções políticas em quaisquer ideologias, sejam elas religiosas ou não. Por algum acaso, Karl Marx vale mais do que Jesus? Quer dizer que os esquerdopatas e comunistas podem basear as suas ideologias em Karl Marx, e eu não posso me basear em Cristo? A [ideologia] de Karl Marx está falida, a de Cristo está de vento em popa!

Já se vislumbra aqui mais uma das características do crente cidadão, que eu vou nomear de estética do confronto. Os “esquerdopatas” e os “comunistas” seriam os adversários dos cristãos e o deboche, a pilhéria, enfim, o desafio, é um dos instrumentos utilizados ao se referir a eles, e ao se debater com eles - na verdade, contra eles. Por agora, quero mostrar que, mesmo operando no marco da reagregação entre religião, política e ética, o crente-cidadão precisa saber que a sociedade mais ampla entende esses âmbitos como esferas que exigem diferentes gramáticas a informar o discurso. Isso fica claro quando, momentaneamente, Malafaia reconhece que, na perspectiva dos outros, seus adversários, o cristianismo é somente mais uma ideologia. Assim, é preciso reagregar as dimensões política, ética e religiosa, mas é

necessário também desenvolver a habilidade de alternar entre os códigos gramaticais que sustentam essas mesmas dimensões. Sendo assim, Sandel e Marx já foram citados na mensagem e o intuito é que o crente-cidadão também o faça nos momentos de interpelação pública. Ainda há outros ativos a serem utilizados no intuito de enfrentar os momentos de debate público. Para refutar de vez os adversários que insistem em retirá-lo do debate público, Malafaia insiste:

Se as pessoas me disserem “pastor, vai pregar na igreja. Aqui não”, eu cito o artigo 5º da Constituição Federativa do Brasil, [que] na abertura, diz “to dos são iguais perante a lei”. Eu posso ser religioso, o outro pode ser médico, o outro pode ser engenheiro, o outro ativista político. Eu tenho o direito de expressar as minhas convicções e ninguém vai calar minha boca.

O artigo 5º da Constituição, inciso 8 diz: ninguém será privado de direito por crença, convicções filosóficas ou políticas. Que conversa é essa que eu não posso falar, quer dizer que eu deixei de ser cidadão porque eu sou pastor? Se eu não posso falar, o médico também não pode, o metalúrgico também não pode falar, o operário também. Que papo é esse pra usar a minha função pra dizer que eu não posso falar? Que papo é esse de usar a minha função para dizer que eu não posso falar; que conversa é essa? Esse é o jogo deles. “Fica dentro da igreja calado, pastor, para a gente poder fazer a cabeça do povo cristão com a nossa ideologia”

Depois de citar um filósofo, fazer críticas à Marx e ao conceito de Estado Laico, mas sem deixar de estar em sintonia com Paulo, como vimos, Malafaia se conecta ao discurso jurídico da modernidade, e se baseia na Constituição para justificar sua participação no debate público. O que se está fazendo aqui é reunir os instrumentos necessários para vencer os debates na vida cotidiana dos crentes-cidadãos, quando eles surgirem. A estratégia é se preparar para um embate argumentativo. O código moral *pentecostaharsh* tem, portanto, uma estética combativa. Como disse, vou chamá-la de estética do confronto:

Hoje, na nossa nação, o politicamente correto apoiado pela mídia, por artistas e por um monte de gente [...] é quem defende aborto, quem defende liberação de drogas, quem defende casamento gay, quem defende ideologia de gênero. Quer dizer que quem discorda disso, eles querem passar uma pecha de fundamentalistas, retrógrados e antiquados!?! Uma banana para essa cambada! Eu tenho direito de pautar minhas convicções onde quer que eu queira. E nós estamos caindo no jogo deles.

Confronta-se também para que seja revertida a imagem que a sociedade mais ampla tem dos evangélicos. É preciso revidar à altura e mostrar que os crentes não seriam retrógrados,

antiquados e despreparados. Pelo contrário, os crentes seriam ainda mais preparados que os outros. Os adversários é que estariam enganados no que diz respeito às suas convicções. Malafaia, por exemplo, imputa à Reforma Protestante conquistas consideradas como oriundas dos setores de esquerda. Antes de mostrar que os Direitos Humanos e a escola pública são, na verdade, resultado da Reforma, ele desafia: “eu vou acabar com esses caras”. E continua:

Essa daqui eu gosto, chama aí os petralhas, chama aí a cambada de comuna... A escola pública veio da reforma protestante. Quem tirou da igreja o domínio da educação foi a reforma protestante, não foi nenhum conceito de Engels ou de Marx que inventou a escola pública. Palhaços! Foi a reforma protestante que estimulou o estado moderno, não foi a ideologia de Marx não... foi a reforma protestante que deu acesso aos homens de classes mais baixa a conquistar riquezas e posições... não foi o domínio comunista sobre o mundo não, [que] ao contrário, escravizou as pessoas.

O quão *harsh* Malafaia pode ser em sua intenção de se contrapor aos seus adversários é proporcional à gravidade do que ele enxerga ser mais uma das estratégias destes: retirar o cristianismo da sociedade, sufocá-lo, como, segundo Malafaia, já acontece na Europa:

A Inglaterra, meu irmão, dá até pena de falar isso, a Inglaterra um dos berços do cristianismo moderno, se um pastor no púlpito pregar contra a prática homossexual é preso, processado.... Nem dentro da igreja o cara pode falar. É isso que eles querem? É isso que eles querem? E nós estamos iguais a uns trouxas, caindo no jogo desses caras; eles estão se perpetuando em todos os campos. Esse governo aí falido, que está aí no Brasil... esses caras ideologizaram toda educação. Para desconstruir o que esses caras fizeram na educação brasileira vai levar tempo. Ideologizaram, doutrinaram na sua base de esquerda; e nós estamos iguais a uns trouxas olhando para isso.

Se o crente-cidadão entende que não é “trouxa”, permanecer inerte, então, não é uma opção. E Malafaia coloca a culpa dessa inércia primeiro na própria igreja. Isso colabora com meu argumento a respeito de os crentes de sua igreja estarem vivendo um desafio moral no nível do grupo (Zigon 2007), uma vez que, diferente de outrora, quando se preocupavam apenas com seu crescimento espiritual, tornou-se necessário posicionar-se politicamente. Política, ética e religião foram reagregadas no sujeito, ao mesmo tempo “biológico, psicológico, sociológico e espiritual”:

Lamentavelmente muitos líderes cristãos incutiram na cabeça do povo que eles eram apenas seres espirituais, e alienaram o povo da sociedade... Jesus trata o homem como um ser biológico, psicológico, sociológico e espiritual

Se ainda havia dúvidas até ali entre os presentes a respeito da necessidade de se posicionar politicamente em suas esferas cotidianas, era necessário dissipá-las. E Malafaia encerra a mensagem com uma convocação:

Não vou ficar calado! Você não tem que ter medo não, de onde você trabalha, onde você estuda... você não tem que ter medo do ciclo social; você foi feito para brilhar no meio de uma geração corrompida e perversa. Aos capítulo 17, versículo 6 diz: “esses que tem alvoroçado o mundo chegaram até nós.” Nós estamos aqui para alvoroçar, isso é, para confrontar, para mostrar quem tem um estilo de vida superior. Você tem que entender isso, meu irmão

E é no encerramento do painel com os membros do legislativo municipal, estadual e federal ligados à igreja, com a participação do deputado Jair Bolsonaro, que a forma desse confronto fica ainda mais claro. Após as perguntas direcionadas aos convidados, o pastor Malafaia traz, nas considerações finais, o exemplo de uma garota que teria enfrentado sua professora ao sair em defesa do próprio Malafaia. Durante uma aula em que a professora teria acusado o pastor de reiteradas condutas homofóbicas, a garota retruca e Malafaia descreve, assim, a situação aos presentes:

Meu irmão, a guria botou quente em cima da professora e a professora fugiu... A professora cita Bolsonaro, Malafaia, Feliciano e esculhamba com a gente. Aí a garota diz assim: “Por que [eles são homofóbicos]? Porque eles falam contra uma prática? E quem disse que isso é homofobia?”... Rapaz, a guria enfrenta a professora... “Professora, me responda. Isso é opinião [não é homofobia]. Encarou, e ela [a professora] fugiu da garota. [E quem fez isso foi]. Uma menina!”

Uma menina! Enquanto Malafaia exclamava que uma menina tinha se levantado como crente-cidadã na escola, instava a todos a fazerem o mesmo. É preciso lembrar que se desenrolava ali um evento da juventude. Na amostra dos jovens da igreja com os quais convivi, a maioria era universitária. Ouvir a construção do crente-cidadão ideal como o de alguém que se levanta no meio da sala para defender os valores cristãos, poderia soar como um desafio inalcançável. Mas se aquela garota podia fazê-lo, “uma menina”, Malafaia repetia, todos ali eram capazes. Contribuí, também, para a internalização da estética do confronto a percepção de que, principalmente na universidade, os crentes encontrariam um campo de batalha incessante. Sobre isso, Malafaia diz ainda:

Ou vocês vão se posicionar, ou os caras vão te pressionar o tempo todo... e eu tô muito preocupado e não é com o Evangelho. Quem defende o evangelho é Cristo. Tô preocupado com defesa do evangelho não. Tô preocupado é com

... você, pra você não sucumbir diante da pressão da maioria. Maioria lá [na universidade], porque tá sendo doutrinado. Você não pode se calar. Mostra tua cara!...

... Perseguição? Vai lá na escola e diz que você é membro da igreja de Malafaia, vai lá. Abre a boca lá e fala. É isso que vocês têm que mostrar: “Olha aqui, gente. Que democracia é essa que vocês querem que só porque eu sou contra a ideia de vocês eu sou massacrado?”

Assim, com a apresentação da mensagem e da convocação de Malafaia no painel com os políticos, espero ter deixado claro os elementos que compõem a moral *pentecostaharsh*. Eles mostram como o crente-cidadão deve ser, seu comportamento, habilidades e virtudes. Antes de tudo, é preciso assumir a postura oposta à de um alienado social. Mais do que isso: é preciso buscar o protagonismo. Como disse Malafaia, mostrar que eles possuem “um estilo de vida superior”. Os adversários, nas interpelações cotidianas a respeito de temas caros aos valores evangélicos, tentarão desagregar religião, ética e política. O crente-cidadão precisa, no entanto, reconectar essas esferas. Ao mesmo tempo, no entanto, deve aprender a transitar entre as gramáticas que informam os discursos esperados em cada uma delas. É preciso, então, preparar-se para o confronto e “mostrar a cara”.

#### **4.4 A constituição do crente-cidadão**

Até aqui, apresentei as virtudes necessárias para que um membro da igreja de Malafaia seja considerado um crente-cidadão. No código da moral *pentecostaharsh* existe o imperativo de se posicionar e não se calar nos momentos de debates/embates públicos, e é preciso fazê-lo com a habilidade de alternar entre códigos gramaticais relativos ao político e ao religioso. Isso demanda um conhecimento secular na busca da reversão de uma imagem de ignorância e despreparo dos evangélicos e, por fim, estabelece a busca por protagonismo. Não obstante, por mais taxativas que sejam as normas de um código moral, como diz Faubion (2001), há sempre uma lacuna entre “o mais categórico dos imperativos e as contingências inquietantes que incidem sobre nossas tentativas de fazer a coisa certa” (p. 85). A conduta virtuosa, diz ele ainda, pede a formulação de um catálogo de regras,

No entanto, por mais instrutivo que seja, tal catálogo moral nunca poderia servir como um guia de ética exaustivo. Precisamente por causa de sua abstração, permaneceria sempre substantivamente indeterminado. Mesmo a pura aplicabilidade de qualquer uma de suas inscrições permaneceria sempre a ser avaliada à luz de sua situação particularmente revogável, na qual qualquer instância de conduta, apropriada ou não, deveria se desdobrar. O virtuosismo ético genuíno consiste para Aristóteles sempre em algo mais do que aquilo que agora consideramos como "imperativos morais". Ele exige o exercício ativo dessa "sabedoria prática", que nos permite chegar a um acordo com o que é melhor para cada um de nós fazermos no particular 'aqui e agora' de nossas vidas sempre um pouco singulares (FAUBION 2001, p. 85)

Era preciso, portanto, tentar compreender como esse código era acessado, colocado na prática, negociado, ou, talvez contornado pelos meus sujeitos de pesquisa. Assim, nas minhas conversas com os participantes do *Universe*, tentei primeiro entender como aqueles jovens crentes deliberavam sobre a melhor maneira de se conduzirem eticamente em situações diversas. Enfim, compreender como desenvolveriam essa "sabedoria prática". Comecei por perguntar, em nossas entrevistas, quais seriam suas decisões em momentos que, eu sabia, eles considerariam permeados de dilemas éticos. Além disso, os questioneei a respeito de suas opiniões sobre temas chave como o casamento entre pessoas do mesmo sexo. O objetivo era provocar uma problematização, nos moldes descritos por Foucault (tomar distância em relação ao assunto em questão), como vimos anteriormente, provocando seu acesso a uma instância de terceira pessoa (KEANE 2014). Uma das perguntas recorrentes era qual seria a atitude deles se estivessem no lugar de Kim Davies, tabeliã americana que negou-se a realizar o casamento de um casal gay, alegando incompatibilidade com suas crenças<sup>56</sup>. Ela invocou a "autoridade de Deus" para se negar a emitir licenças de casamento para casais homossexuais. Presa devido às suas convicções, já que, meses antes, a Suprema Corte americana havia legalizado o casamento entre pessoas do mesmo sexo em todo o país<sup>57</sup>, a história de Davies tornou-se um caso bom para pensar junto com meus interlocutores a respeito de suas condutas nos momentos de "desafio moral" (ZIGON 2007).

Sendo assim, Andreia, 23 anos, convertida há quatro, estudante de Comunicação na UFRJ (campus fundão), negra e moradora da Penha, ratifica a postura da tabeliã americana e

---

<sup>56</sup> Portal G1 - Mundo. "Tabeliã americana cita Deus para negar licença de casamento a gays." Disponível em: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/09/tabelia-americana-cita-deus-para-negar-licenca-de-casamento-gays.html>. Acesso em 21/01/2019.

<sup>57</sup> Portal G1 - Mundo. "Suprema Corte dos EUA aprova o casamento gay em todo o país." Disponível em: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/06/suprema-corte-dos-eua-aprova-o-casamento-gay-nacionalmente.html>. Acesso em 21/01/2019

emenda: “Eu também não faria [o casamento], eu seguiria minha lei cristã e provavelmente seria presa”. Alex, 24 anos, convertido há nove, branco, estudante de engenharia na UERJ, corrobora com a decisão de Andreia e explica sua resolução do dilema em mais detalhes:

**Alex:** Então, na situação dela eu não faria o casamento, eu me negaria também porque existem coisas certas e coisas erradas... no caso dela houve um choque porque ela é cristã, não é? Aí tem os dois lados... nós temos as leis do nosso mundo e temos leis que são sobrenaturais, [...] do nosso mundo espiritual, as leis da palavra de Deus. Entre fazer o certo aqui ou fazer o certo pelo mundo espiritual, ela resolveu fazer o certo pela religião dela e é o mesmo que eu faria.

**Cleonardo:** Mesmo sabendo que tu irias para a cadeia?

**Alex:** Cara, a Bíblia avisa várias vezes que “no mundo enfrentareis tribulações”. Avisa várias vezes que você vai ser perseguido e que você vai sofrer, então é de momentos como esse que a Bíblia está falando.

Alex é contra o casamento entre pessoas do mesmo sexo porque, para ele, trata-se de uma estratégia do movimento gay para que eles consigam, futuramente, casar na igreja mesmo à revelia dos pastores. Andreia, por outro lado, não comunga da ideia de um plano arquitetado pelo movimento gay para obrigar igrejas a realizar casamentos e afirma não ser contra o casamento entre pessoas do mesmo sexo. Especialmente, não é contra a equiparação entre a união estável homoafetiva e a realizada entre homem e mulher. Ela também não se opõe à resolução da Comissão Nacional de Justiça que, em 2013, obrigou os cartórios de todo o país a realizarem casamentos civis entre casais do mesmo sexo ou a converterem a união estável homoafetiva em casamento civil. Ainda assim, Andreia afirma que sua participação na realização de uma união homoafetiva iria de encontro às suas crenças. Eu pergunto:

Mesmo não vendo problemas no casamento civil entre pessoas do mesmo sexo você não realizaria o casamento como tabeliã?

**Andreia:** Não, porque, civilmente falando, eu não vejo problema. Eles têm o direito. Mas minha crença espiritual está acima do meu status como civil e eu não devo participar dessa celebração.

Arthur, 26 anos, dezoito de convertido (converte-se ainda criança, aos oito), branco, cursando mestrado em engenharia química na UFRJ, tem a mesma opinião de Alex a respeito do casamento entre pessoas do mesmo sexo: a união estável seria apenas um degrau em um objetivo maior que seria casar dentro das igrejas. No entanto, ele afirma que teria de realizar o casamento:

Apesar de ter as minhas convicções, né? Eu tinha que respeitar o Estado em que eu convivo, as leis do meu Estado. Então, eu tinha que acabar fazendo. Eu tinha que fazer o casamento deles, eu tinha que respeitar

Andreza, 21 anos, convertida há três, branca, estudante de nutrição na UERJ, moradora da Vila da Penha, acompanha Andreia ao não ver problemas na união homoafetiva (“é um direito deles, como qualquer pessoa”). Mas não acompanharia esta última em sua decisão de não realizar o casamento. Como cristã, Andreza afirma que a tabeliã não estaria errada em manter suas convicções contra o casamento homoafetivo, no entanto, diz que “enquanto profissional, ela estava errada”. E continua:

Se ela acha que o que ela está fazendo, sei lá, está dando margem para o pecado, ou de alguma forma está ajudando, sendo conivente com aquilo, ela troque de emprego. Essa é minha visão, meu ponto de vista, se eu estivesse no lugar dela. Se aquilo me incomodasse ao ponto de estar infringindo as minhas ideologias cristãs, eu deixaria o emprego entendeu? Não concordo, não vou fazer, não vou assinar, eu fecho meu cartório, não sei, vou para outra área. Mas enquanto profissional, ao meu ver, ela está errada. Ela tem que ceder, se aquilo é lei, ela concordando ou não.

Fica mais claro, então, o que falei, citando Faubion (2001), a respeito de um código moral não poder abarcar por completo as situações contingentes dos sujeitos éticos em construção. Ao serem interpelados sobre o que fariam em casos de dilemas éticos, os jovens crentes com os quais convivi problematizam as situações em termos que ainda não haviam pensado antes, e, além disso, o fazem diante do pesquisador (e a isto eu imputo o fato de se referirem às suas convicções religiosas como ideologia). Portanto, buscar uma coerência previamente definida e tentar enquadrá-la no discurso dos sujeitos de pesquisa é um risco que não se pode correr, sob pena de se fazer uma anti-etnografia: usar as próprias convicções do pesquisador como régua para medir (moralmente) os discursos dos seus interlocutores. Sendo assim, ao invés de imputar uma falta de coerência às opiniões de meus interlocutores, entendo ser mais interessante considerar a contingência característica dos momentos de demanda ética. Andreia, por exemplo, afirma que se recusaria a fazer o casamento homoafetivo porque isso iria de encontro à sua fé (apesar de não ser contra o casamento em si. Apenas não poderia,

segundo ela, tomar parte em sua concretização), enquanto não vê problemas na descriminalização do aborto (deduz-se que, pelos mesmo motivos, ela não seria a médica a realizá-lo). Por outro lado, Andreza, que disse ser necessário submeter-se à ética da profissão e realizar o casamento, não cede no que diz respeito à descriminalização do aborto e afirma rejeitá-lo em qualquer ocasião. Além disso, o não alinhamento do discurso dos entrevistados mostra uma heterogeneidade na constituição de si enquanto sujeito ético, gerando diferentes interpretações, avaliações e condutas morais.

O que pretendo deixar claro é que há espaço para os processos de deliberação moral nos momentos de demanda ética, mesmo considerando o poder prescritivo do código da moral *pentecostaharsh*, e essa deliberação abre espaço para diferentes condutas éticas na mesma comunidade moral. É importante afirmar que quando falo de deliberação não se trata, no entanto, de uma avaliação voluntarista. As virtudes do crente-cidadão parecem ser pesadas, nesse caso específico, contra as consequências civis (a ética profissional) de seus atos. O que é importante, no entanto, é não definir tais éticas e condutas (código de ética profissional e código moral *pentecostaharsh*) como instâncias essencialmente conflitantes, mas atraindo-se em alguns momentos, repelindo-se em outros. É necessário, portanto, prestar atenção nas condições práticas de reflexividade (KEANE 2014) a fim de entender como os jovens crentes constituem-se eticamente a si mesmos. É na interação, ou seja, na intermediação que a instância ética de segunda pessoa faz entre as demais de primeira e terceira pessoa que se decide a melhor maneira de se conduzir eticamente. Enfim, a definição da situação está diretamente ligada à definição da conduta. Para isso, era necessário voltar o foco metodológico para as interações entre os jovens crentes e seus adversários nos embates públicos a fim de melhor compreender como eles se conduziam eticamente em relação ao código moral *pentecostaharsh*. Voltei minhas perguntas, então, para esses momentos de debate em suas faculdades.

Antes de direcionar a atenção para as interações discursivas nas universidades, é preciso dizer que elas estão, no entendimento dos jovens crentes, imersas em um contexto hostil para os evangélicos. As condições práticas de reflexividade neste cenário são, portanto,

inamistosas. Malafaia citou nas considerações finais do painel com os políticos ligados à igreja, como o ambiente da universidade era intolerante com os evangélicos, especialmente com os de sua igreja. Querendo se contrapor à narrativa dos setores de esquerda, afirmou que a verdadeira perseguição poderia ser vista nas universidades, contra os jovens ali presentes: “Vai lá na escola e diz que você é membro da igreja de Malafaia, vai lá. Abre a boca lá e fala”. Mas como é, na prática, essa convivência com a hostilidade, e como o projeto ético de se tornar um crente virtuoso se desenrola nesse contexto onde a expectativa é lançar mão da estética do confronto?

#### *4.4.1 Contra a hostilidade: confronto ou posicionamento contextualizado?*

Sobre a sensação de se conviver em um ambiente hostil, Andreia afirma sentir-se discriminada: “a galera sabe que eu sou cristã evangélica e existe uma certa discriminação por eu não concordar com algumas atitudes, algumas práticas, algumas opiniões”. Eu pergunto: “E seus amigos te abordam muito por ser da igreja de Malafaia? Chegam pra te questionar sobre algum assunto ou polêmica que ele esteja envolvido? ”

**Andreia:** Eles zoam né, tem uns que ficam me chamando de “crentelha” de “Bíblia” e blábláblá. Mas alguns me respeitam... quando começa a passar do limite eu não deixo, aí tem as tretas. No mais, eu não me importo muito não, eu sei que isso também faz parte da vida do cristão.

Débora tem 23 anos, é casada, formada em Serviço Social pela UFRJ, branca e membro da ADVEC desde os 13 anos. Ela é diaconisa da igreja, além de ser uma das líderes de um evento realizado mensalmente para as jovens conversarem sobre o papel da mulher na vida cristã. A narrativa de Débora sobre a discussão ocorrida em sua turma para saber se o convite da festa da formatura teria ou não um agradecimento a Deus, mostra como os jovens crentes com os quais convivi na ADVEC entendem estarem frequentando um ambiente hostil à sua fé na faculdade. Uma votação foi feita para decidir sobre “a presença de Deus” no convite e, por fim, o voto de um evangélico ajudou a fazer com que o “não” ganhasse. Débora me diz que foi tomar satisfações do seu irmão de fé imediatamente:

“Meu filho, porque você votou que não? ”, eu falei. E ele disse, “ah, porque eu penso neles, né. O ateu vai ter aquilo ali registrado. Se fosse eu não iria

gostar". Eu falei: "meu filhoooooo. Aqui eles te violentam todos os dias. Todos os dias a faculdade te violenta com relação às tuas crenças. A gente fala tanto de democracia... um curso que fala tanto de democracia e liberdade de expressão, mas só existe liberdade de expressão até onde eles querem, porque o Cristão não tem liberdade de expressão, ou pelo menos na cabeça deles não deveria ter"...

... A gente fala muito de democracia, mas na verdade não existe democracia ali. Só existe até onde eles querem, onde agrada eles.

Hanna corrobora com o sentido de conviver em um ambiente hostil e não se diz à vontade para emitir suas opiniões:

Na sala de aula todo mundo ali pensa da mesma forma, a única coisa que eu não me senti é convocada a falar alguma coisa, porque é um ambiente totalmente hostil e eu sinto que eles não querem saber a opinião de nada... outro dia foi uma moça lá dar palestra e ela estava falando sobre ideologia de gênero e tudo mais... aí ela começou a debochar de coisas que eu acreditava, falando que o que ela acreditava ali estava certo e tudo mais. E aí eu fiquei pensando: imagina se fosse o contrário? Eu sinto que eles têm um espaço para falar e a gente não tem nenhum espaço; lógico que a gente pode ganhar esse espaço se posicionando, mas é muito difícil.

A tentativa de conquistar esse espaço ocorre com Beatriz. Apesar de afirmar não ser interpelada a todo tempo na PUC com provocações no que tange a sua fé, Beatriz dá um exemplo de um momento em que se sentiu forçada a se posicionar para defender seu pastor.

Na aula de introdução ao direito II, tinha uma professora que sempre citava o pastor Silas em alguma coisa negativa; no sentido de homofóbico, no sentido de preconceituoso, essas coisas...

... ele e o Bolsonaro. Pra defender o Bolsonaro nem falo nada; mas do pastor Silas não fale, porque ele é meu pastor; foi o cara que pregou quando eu me converti, e eu conheço o discurso dele na íntegra, o que ele fala e o que ele faz. Várias vezes essa professora [se utilizou desse recurso]... até que um dia eu falei "olha só!"... [Nesse dia] ela falou sobre a Bíblia: que as pessoas faziam interpretações erradas da Bíblia, que o Malafaia achava que a interpretação da Bíblia dele era a interpretação certa. [Ela estava] falando quanto às questões dos homossexuais. Aí eu fui, fiquei assim [faz um gesto imitando a meditação para indicar que tentou permanecer calma na ocasião] e respirei fundo...

Fiquei até o final da aula...

... então eu peguei minha Bíblia... desde o momento [da crítica dela a Malafaia] até o final da aula, eu não consegui escutar mais nenhuma palavra que ela falava sobre a matéria. Eu fiquei só pensando no que eu ia falar com ela. No final, eu selecionei alguns textos, aí falei:

“Professora, olha só, você falou isso ao longo da aula, falou a respeito do pastor Silas Malafaia. Eu sou membro da igreja do pastor Silas Malafaia. Eu conheço o que ele fala, eu sei o que ele fala. Inclusive toma aqui um convite<sup>58</sup> para a senhora ir lá ouvir o que ele está falando também ao vivo, na íntegra, antes de a senhora falar mais alguma coisa a respeito dele. Mas a senhora falou a respeito de interpretações da Bíblia e tudo mais, especialmente nessa questão relativa a homossexuais... olha só, isso não é uma questão de interpretação, é questão do que está escrito de fato na Bíblia. E está escrito, olha só...”

Eu peguei trechos, peguei de Coríntios. Tentei não pegar nada do antigo testamento, só do novo, para ela ver que era uma coisa da nova aliança<sup>59</sup> também. Aí eu mostrei:

“Olha só, tem como a pessoa interpretar de forma diferente do que está aqui? Isso daqui é o que está escrito, não tem como essas palavras terem um sentido diferente deste; é um sentido bem claro”;

Ela: “sim, é que depende de tradução, depende de...”;

“Professora, esta aqui é a tradução mais parecida possível com o hebraico, ou com o grego, dependendo do texto, dependendo da língua na qual ele foi escrito. Mas isso daqui é o mais parecido possível” - porque eu gosto das coisas escritas e traduzidas de forma literal para não ter esse tipo de problema - “É isso que está escrito”.

Ela: “ok, está certo”.

“Mas se a senhora quiser aparecer lá na igreja, olha só, ele vai pregar amanhã”, “e vai ser um prazer receber você lá. Se você for me chama... eu te mostro lá, eu te levo lá caso você queira conversar com ele pessoalmente, te apresento. Qualquer coisa eu te explico porque a ideia que a senhora tem é uma ideia errada”.

E finaliza me dizendo: Eu tento ser o mais calma possível na hora de conversar sobre essas coisas.

Andreia, Débora, Hanah, Andreza e Beatriz mostram como elas entendem estarem vivendo em um ambiente que não as aceita em sua totalidade, não respeita sua fé. Apesar disso, a estética do confronto não é acionada em todos os momentos nos quais os valores cristãos, de acordo com o código moral pentecostaharsh, deveriam ser defendidos. Ainda que levantar-se e tomar uma posição pública, como fez Beatriz, é o comportamento esperado, muitos dos meus interlocutores deliberam sobre a necessidade de fazê-lo. A respeito de defender o pastor Silas Malafaia em uma situação semelhante à de Beatriz, por exemplo, Andreza responde:

---

<sup>58</sup> A igreja imprime *folders* convidando para os cultos, entrega aos seus membros e incentiva sua distribuição.

<sup>59</sup> Há mandamentos que, segundo alguns paradigmas teológicos só servem para a época do antigo testamento e não serviriam após a renovação da aliança entre Deus e os homens realizada em Cristo e descrita no Novo Testamento. Para evitar essa interpretação, Beatriz apresenta somente versículos do NT na discussão.

... eu acho que o pastor Silas sabe muito bem se defender sozinho, ele tem advogados. Eu não vou ser advogada do pastor Silas, eu vou defender aquilo que eu acredito, entendeu? Aquilo que eu, Andreza, acredito. A forma como ele fala, a forma como as pessoas entendem, as formas como as pessoas veem, é um problema delas, não é meu, não é do pastor. Então assim... **na maioria das vezes eu fico calada**. Eu só falo “gente, vamos lá [na igreja] para vocês conhecerem”, inclusive já trouxe uma amiga minha que é homossexual e uma outra amiga minha também, e elas adoraram. Elas tiveram uma ideia completamente diferente [de como é a igreja e o pastor]. Mas assim, eu sempre falo “gente, vamos lá para vocês conhecerem”, porque eu ficar falando, debatendo, não vai adiantar, entendeu? Só vindo aqui

A fala de Andreza parece se contrapor aos elementos do código moral *pentecostaharsh* delineados anteriormente. Além da declaração inesperada para este pesquisador de não ser “advogada do pastor Silas”, Andreza afirma que, na maioria das vezes, escolhe o silêncio. Ela estaria se contrapondo, então, às recomendações do seu pastor de não ficar calada “no meio de uma geração pervertida e corrupta? ”

Não há aqui, necessariamente, um rompimento com o código moral *pentecostaharsh*, mas uma deliberação a respeito dessa instância de terceira pessoa, promovida pela forma que se estrutura a interação. Um dos resultados mais comuns das problematizações a respeito do *pentecostaharsh* se dá com relação ao contexto no qual os jovens crentes falam abertamente de suas posições políticas. A estratégia é posicionar-se no contexto mais restrito das amizades construídas na faculdade. Hanna diz: “Eu acho muito difícil [confrontar abertamente]. Quando eu me posiciono, de chegar e falar alguma coisa é numa roda menor. Se acontece algum debate, é mais entre amigos, porque quando está a turma toda é complicado”. Eu insisto na questão:

Mas você já passou por situações de alguém te constranger com coisas do tipo: “ah, essa daqui é da igreja de Malafaia; essa daqui é fundamentalista”...

Hanna: não

Cleonardo: não?

Hanna: sabe por que?... Talvez ninguém tenha te falado isso, que não. Mas é porque eu tenho uma postura muito de respeito com as pessoas, e eu acho que por mais que elas queiram falar alguma coisa para atacar o que eu acredito, assim diretamente, elas não vão fazer. Porque a gente construiu uma relação...se eu estou com pessoas que eu conheço, como eu os respeito, e eles a mim, pode ser até que eles falem coisas quando eu não estou, mas nunca me atacaram diretamente, entende?

Por fim, Larissa ratifica o posicionamento político contextualizado e refletido:

Normalmente, eu não sou uma pessoa muito de levantar no meio da sala [e dizer] “eu sou contra isso”... Eu procuro fazer isso com as pessoas que convivem comigo e quando alguém me pergunta de fato, de maneira direta, aí eu falo... embora minha posição seja contrária a essas coisas, as pessoas não costumam me perguntar muito, porque eu fico mais assim... na minha; eu sou muito de observar e falar as coisas na hora que tem que ser ditas

Onde está a estética do confronto? Onde estão também o deboche e a pilhéria vistos na prédica de Malafaia? Os “esquerdopatas”, os “comunistas”, e a “petralhada” que aparecem lá, aqui se tornam os colegas de faculdade e uma “postura muito de respeito com as pessoas”, como disse Hanna, tem lugar. Andreza, Hannah e Larissa parecem não ter vindo “para alvoroçar”. Isso não significa que elas não se posicionem politicamente. A questão, outrossim, é que elas ponderam e escolhem com cuidado os momentos de fazê-lo, e mesmo Beatriz, que assume a responsabilidade de defender seu pastor contra a professora aproximando-se mais da estética do confronto, preocupa-se em manter a calma no momento do embate. A melhor forma de se conduzir eticamente passa, além da reflexão a respeito da hora certa em que as coisas devem ser ditas, pela melhor forma de fazê-lo. Quando é o momento de entrar em um embate argumentativo e quando é o momento de calar, recuar e deixar de fazê-lo?

Como disse anteriormente, a definição da situação está diretamente ligada à definição da conduta ética. Os momentos de embate público também acontecem no cotidiano dos jovens crentes com os quais convivi. Esses instantes exigem do crente-cidadão a habilidade de alternar códigos gramaticais lançando mão de argumentos seculares. Mas quando as condições práticas de reflexividade dão forma a uma estética do confronto? Em que situações o posicionamento contextualizado dá lugar ao “mostrar a cara”?

#### 4.4.2 Os embates: “Bíblia para converter” e “argumentos plausíveis” para debater

Débora “mostrou a cara” na universidade. Em uma aula na faculdade, ela conta como interpelou sua professora:

Eu tava na aula de Direitos Humanos, ainda meio perdida na faculdade e... a professora tava falando de aborto. Ela entrou do nada no assunto do aborto. Ela falava de um assunto totalmente diferente, não me lembro qual e ela de repente falou sobre o aborto. E ela comparou uma criança, um feto, com um alface. 'Não, porque, é como se a gente arrancasse um alface do pé'. Ela simplesmente comparou um feto a isso. E aí, meu irmão, eu fiquei louca de raiva.

Eu falei: 'professora, a senhora tem noção do que a senhora tá falando? Você comparou um ser humano com uma alface...'

- Ah, mas num sei que, mas a medicina mostra que não há sofrimento para o feto.

- Mas a medicina não comprova, comprova? Comprova o que? Se em um mês, se em quatro semanas a criança já tem um sistema nervoso feito. Quem é que me garante que ela não tem pensamento ali? Quem é que me garante que ela não sofre?

E interrompe a narrativa para me dizer, com um olhar provocativo: “Se é pra ver pela ciência, vamos falar sobre ciência, então”. E continua:

E ela ficou com raiva porque ela falou assim: - você é de igreja, não é?

- Sou de igreja, mas eu tô argumentando com a senhora aqui sem ser (ela faz o sinal de aspas enfatizando) "de igreja". Tô falando como estudante, questionando a senhora, porque a senhora está fazendo uma comparação esdrúxula

Débora decide confrontar a professora porque é da igreja, no sentido, primeiro, de que a sensibilidade moral desenvolvida contra o aborto é burilada em meio à sua comunidade de fé e, segundo, porque a coragem reunida para interpelar a professora também vem de sua vivência na igreja. Quando pergunto se aprendeu a posicionar-se dessa maneira na ADVEC, ela responde: “eu sempre fui questionadora. Mas, da metade da faculdade pra cá, eu comecei a me posicionar mais... com certeza tem a influência da igreja, de você saber que o crente não é burro”. No entanto, ao estabelecer um confronto na sala de aula, ela o faz “sem ser de igreja”, no sentido de alterar seu código gramatical em busca de argumentos científicos. Peço para que ela me conte mais sobre o que tinha mudado exatamente “da metade da faculdade pra cá”, quando, segundo ela mesma, passou a se posicionar mais. Ela diz:

Então, eu não tinha tanta base. Só podia falar da Bíblia, mas essas pessoas não acreditam na Bíblia, então vou falar o que da Bíblia? Você tem que usar argumentos plausíveis para eles. Não é para falar da Bíblia para eles. Você vai falar [da Bíblia] quando é para a pessoa se converter e não na hora de vencer um debate, porque você não vai conseguir

Vou falar o que da Bíblia? A questão de Débora pode parecer, à primeira vista, uma resignação com relação ao entendimento dos argumentos religiosos como pertencentes a um modo de razão defeituoso (TAYLOR 2011, p. 51), nos moldes do que apresentei no capítulo

primeiro. Não se trata disso. A Bíblia não é menos importante como fonte de conhecimento nas diversas esferas da vida destes jovens crentes. O entendimento, na verdade, é de que ela não deve ser usada nas discussões a respeito de temas caros à opinião pública, menos porque falta plausibilidade em seu conteúdo, e mais porque se trata de um idioma incompreensível aos que não compartilham de sua fé, de sua tradição. A tradução, nos termos de Habermas (2014), ou como venho chamando neste capítulo, a alternância de códigos gramaticais, dá-se, portanto, porque aos interlocutores não-evangélicos falta a capacidade de alcançar o argumento bíblico.

É interessante notar como as incapacidades se espelham. Mostrei no primeiro capítulo como se atribui uma relação de incapacidade entre a religião e a razão pública, havendo a necessidade, segundo Habermas (2014), de os cidadãos seculares servirem de tutores para os cidadãos religiosos conseguirem transpor seus argumentos para uma discussão mediante razões. Aqui, são os jovens crentes que entendem estarem se deparando com a incapacidade dos cidadãos não-religiosos de compreenderem o sentido da argumentação baseada no conhecimento bíblico, tomado como superior, e como verdade. A solução é acessar um idioma compreensível para todos. No entanto, a Bíblia não cumpre o papel de uma razão defeituosa, nem é compreendida como fonte de fé somente, contraposta à ciência como fonte de conhecimento. Fé e conhecimento são reagregados, portanto, e os argumentos científicos não concorrem com os argumentos bíblicos. Mais do que um cumprimento à risca do proviso rawlsiano (a tradução da razão privada em pública), o que se tem é um borramento das razões privada e pública. Ainda assim, se estivéssemos falando de um proviso, parece-me que os jovens crentes o estariam cumprindo aqui sem necessidade de serem tutorados. O que ocorre, na verdade, não é uma concorrência, mas uma confluência entre argumentos científicos e argumentos bíblicos. Assim diz Beatriz:

Então a gente tem que buscar e se preparar espiritualmente e tem que saber o que a gente crê; que em primeiro lugar a nossa regra de vida e aquilo que diz para gente o que é certo e errado, é a Bíblia; e se a Bíblia é a palavra de Deus, e a palavra de Deus é verdade, então aquilo que está fora dela, que é o mundo, a natureza, a ciência, vai comprovar aquilo que está escrito na Bíblia de alguma forma. Porque nada do que está na Bíblia vai estar ali à toa, ou vai

ser provado como mentira. A intenção é buscar essas coisas, extra bíblicas, para comprovar nossa visão bíblica, mas sem falar que ela é Bíblia, para o nosso argumento ter algum tipo de validade no âmbito da faculdade.

Pode-se dizer também, no que diz respeito à constituição dos sujeitos, que há um borramento entre o cidadão religioso e o cidadão secular apresentados por Habermas (2014). Tem-se, na verdade, uma re-agregação dos conhecimentos ao invés de uma divisão das facetas religiosas e políticas do sujeito. É do crente-cidadão que estamos falando. Beatriz mostra, então, como constrói seu argumento:

... eu busco [responder perguntas do] tipo “ah, por que que você crê? ”, não só com “porque a Bíblia diz”, mas é porque eu acredito que além da Bíblia dizer - e isso para mim já é suficiente para me mostrar que é verdade - eu busco também fontes, estudos, que mostrem que isso aqui faz mais sentido do que outra coisa”. Por exemplo, “Ah Bia, você prefere que crianças fiquem em um orfanato, ao invés de serem adotadas por pessoas do mesmo sexo? ”. Eu falo: “quais são as consequências psicológicas para uma criança que é criada por dois pais ou duas mães? ”. Existem estudos que mostram que as consequências psicológicas são profundas? São... tornam ela um adulto com mais possibilidade de algum tipo de problema, ou coisa do tipo. Existe? Então, eu mostro isso.

... Então a gente pega esses estudos que são comprovados por estudos sociológicos, estudos históricos e etc. e mostra porque que isso não funciona na prática... Porque é pedir para ser atacada, vir numa faculdade e falar “ah não, porque a Bíblia diz que é errado”. Não tem a mínima lógica isso.

Ainda que o sujeito religioso e o sujeito político sejam re-agregados no crente-cidadão, é preciso reconhecer que o argumento bíblico é marginal, considerando a economia moral da esfera pública. Beatriz reconhece que “é pedir para ser atacada” trazer argumentos bíblicos para o debate na faculdade passa por esse reconhecimento. Assim como disse Débora, quando afirmou não haver como vencer um debate recorrendo à Bíblia. Ou seja, os jovens crentes com os quais convivi entendem e aprendem a operar de acordo com a economia moral da esfera pública, engajando-se em suas instâncias, reconhecendo as regras vigentes. E se a moral pentecostal é *harsh*, a esfera pública também o é. Débora teve o seu argumento desqualificado porque era “de igreja”. Arthur, por sua vez, afirma participar todos os dias de discussões, que, segundo ele, “acabam indo, toda vez, para o religioso”. E isto, diz ele ainda, “porque me provocam dizendo que eu tenho que me restringir ao religioso. Que eu não posso dar opinião sobre esses assuntos, entendeu? Aí eu tenho que deixar o religioso de lado”. Aqui

é importante lembrar como entendo a esfera pública: como instâncias discursivas vindo à tona a partir de um processo comunicacional organizado em torno de temas e que possui sua economia moral (ver capítulo 1). Nela a religião é entendida como uma razão defeituosa, e os debates geralmente se apresentam com o outro dos jovens crentes tentando enquadrá-los na chave da religião. Vejamos a participação de Andreza em uma aula de Antropologia na qual o professor organiza um debate a respeito da descriminalização do aborto e divide aleatoriamente a turma entre os que argumentariam contra e a favor:

**Cleonardo:** na hora da divisão da sala você saiu no contra?

**Andreza:** É, sai no contra. E eu, como cristã, tinha um pouco mais argumentos do que o restante pessoal porque a maioria deles era, na verdade, também a favor. Então eu fui escolhida para meio que representar o pessoal que estava contra. E foi perseguição. Perseguição durante a aula, tá? Só durante a aula. Foi perseguição, porque eu colocava os meus argumentos... em nenhum momento eu falei de religião, engraçado foi isto: porque em nenhum momento eu toquei no assunto religioso: “ah porque minha fé...” não. Mas ele [o professor] entrou: “ah, você está falando isso porque você é religiosa, que não sei o que...”. Eu falei: “não, eu não estou falando de religião”. Aí ele ficou se exaltando

**Cleonardo:** o professor?

**Andreza:** o professor. Foi ficando nervoso. E ele tipo assim, ele tinha a opinião dele, mas ele ficava debatendo com você veementemente, querendo impor que aquilo era o certo. Então, ou ele queria te cansar ou ele queria te fazer mudar de ideia. E ele me cansou, porque eu fui lá e disse: tá bom professor, esta é a minha visão e esta é a sua, beleza?

**Cleonardo:** E quais foram teus argumentos?

**Andreza:** foi a questão do direito à vida que eu acredito, entendeu? Que o direito à vida não cabe somente à mãe, mas sim à criança que está em formação... há inúmeros artigos científicos que mostram que desde a formação você tem o tubo neural formado, você tem o coração batendo, você tem uma massa de células que está em desenvolvimento. Aquilo é vida! São cientistas, que são ateus, que são agnósticos a maioria deles, e eles falam: aquilo ali é vida. É uma vida que está em desenvolvimento. A gente não tem como negar nisso, foram esses argumentos que eu fui utilizando, e ele foi ficando possesso... foi ficando, justamente porque eu não falei em nenhum momento sobre religião e ele queria de fato que eu falasse. Ele queria me cansar para que em algum momento eu dissesse “tá bom professor, é minha fé, é nisso que eu acredito”. E não, em nenhum momento eu falei.

Assim, as interações discursivas nas quais os jovens se envolvem em um contexto que demanda com mais intensidade os elementos da moral *pentecostaharsh* são caracterizadas por essa deslegitimação do argumento religioso no desdobramento da discussão. São as condições práticas de reflexividade das instâncias de esfera pública política nas quais os jovens crentes

se engajam que definem a situação como *harsh*. Então, é hora de lançar mão da estética do confronto e dos argumentos não-religiosos.

Mesmo assim, a estética do confronto não é executada na mesma intensidade verificada nas performances de Malafaia. Mesmo com Débora subindo o tom com seu colega de turma evangélico que tirou Deus do convite de formatura, ou com Andreza tomando a frente de seu grupo para defender os argumentos contrários à descriminalização do aborto; no máximo com Débora, mais uma vez, apontando como esdrúxulo o argumento de sua professora a respeito do aborto, ainda assim a estética do confronto não aparece com toda sua potencialidade. Assim como também não aparece, como vimos, nos momentos que chamei de posicionamento contextualizado. A moral pentecostaharsh mantém, então, sua característica de operar a partir da alternância de códigos gramaticais (religioso-político, religioso-científico), mas não nos deparamos com a estética de confronto no mesmo vigor ritualizado tanto no culto quanto no painel liderados por Malafaia.

Mostrei como nas instâncias *harsh* de esfera pública, a moral *pentecostaharsh* encontra um lugar mais propício para servir de gramática e regime de sensibilidades. É interessante notar que um jovem crente fazendo uso de argumentos não-religiosos para debater temas seculares, parece perturbar as categorias de entendimento dos participantes não religiosos do debate. Está-se diante de um fenômeno contaminado, impuro (*matter out of place*), nos dizeres de Douglas. É preciso, então, purificar a discussão e restaurá-la ao estado anterior das coisas, desagregando religião e política: “Você está falando isso porque é religiosa”, foi o que o antropólogo disse a Andreza. Neste sentido, o crente-cidadão, de fato, “alvoroça” os termos do debate ao se chocar com a economia moral das instâncias de esfera pública. Ainda assim, a maneira de se conduzir eticamente nas instâncias de esfera pública não se faz na ausência da deliberação. É por isso que a estética do confronto não encontra o mesmo grau de intensidade na sua execução entre os jovens crentes com os quais conversei, na comparação com seu líder, o pastor Silas Malafaia. A moral *pentecostaharsh*, então, é contraposta aqui à ética do evangelismo, quando o crente precisa lançar mão das práticas de si e desenvolver as habilidades necessárias para evangelizar as pessoas de seu círculo social. Como veremos adiante, a estrutura de uma interação baseada na ética do evangelismo, no entanto, exige um regime de sensibilidades diferentes da interação pentecostaharsh.

Até agora apresentei os momentos nos quais os jovens crentes devem falar a fim de se constituírem como crentes-cidadãos. É preciso somente ponderar se o que vai acontecer é um posicionamento contextualizado, ou seja, entre os colegas mais próximos de faculdade onde

uma interação *harsh* não precisa ter lugar. Ou se será necessário o engajamento em uma instância da esfera pública, realizada com a presença de estranhos, cuja economia moral enquadra a religião em um modo de razão defeituoso. Não obstante, é a interação discursiva que tem lugar em ambos os contextos.

Ao apresentar este novo contexto, no qual as atitudes parecem contar mais do que as palavras, caminho para completar o conjunto das virtudes que conformam a constituição do crente-cidadão. Elas passam justamente pelo aprendizado do discernimento a respeito de se ele/ela deve ou não falar, e, se sim, em que contexto (posicionamento contextualizado ou nas instâncias de interação estruturadas como esfera pública), além de desenvolver a maneira correta de se conduzir moralmente nos momentos de demanda ética (ou desafio moral). Então, quando é mais eloquente não falar?

#### 4.4.3 *Ética do evangelismo*

Outro aspecto importante a ser analisado na constituição do crente-cidadão pode ser apreendido de minha conversa com Michael, 22 anos, estudante de direito na Estácio e que estava frequentando a ADVEC há 06 meses no momento de nossa entrevista (apesar de já ser diácono e líder dos adolescentes em uma filial da igreja no bairro da Pavuna, zona norte do Rio de Janeiro). Perguntei a Michael se já havia ocorrido algum debate/embate a respeito do tema da homossexualidade em sua faculdade, ou se em algum momento ele teria mencionado para um colega de turma sobre o status de pecado que a igreja imputa à homossexualidade. Ele me contou sobre um amigo que, em seus dizeres, antes homossexual, havia se convertido por conta de seu testemunho.

**Cleonardo:** De onde você conhecia esse amigo?

**Michael:** Nós jogávamos basquete no mesmo clube e a galera tinha um preconceito absurdo contra ele. E me chamavam de ‘veado’ porque eu o abraçava, andava com ele e tinha boa amizade... Mas, vida que segue. Acho que se for pra sofrer por amor a Cristo e se for pra abraçar uma pessoa, se for pra dar um beijo no homossexual, ou qualquer pessoa que tiver uma fé diferente da minha, eu vou fazer isso.

**Cleonardo:** Mas como eram tuas conversas com ele? Uma vez que você entende que a homossexualidade é pecado, como você dizia isso pra ele, ele sendo seu amigo. Ele não se ofendia? Vocês chegaram a ter esse tipo de conversa?

**Michael:** É que, na verdade, eu nunca disse. Eu nunca disse pra ele isso [que a homossexualidade é pecado]. Justamente porque o Espírito Santo de Deus convence o homem com amor, com um abraço. Paulo mesmo já fez isso. Ele

ressuscitou um jovem, no livro de Atos 21:7, só abraçando. Ele não precisou falar nada. O jovem estava no terceiro andar assistindo Paulo pregar. Ele se distraiu, porque o discurso de Paulo era sonolento, e o jovem morreu... O jovem não queria ouvir, não se sentia atraído. Esse discurso de hoje está causando exatamente isso. [E] não só está causando sono, como [também] ódio. Então a gente tem que fazer exatamente como Paulo fez: parar de falar e usar palavras tão agressivas e passar a agir, dar um abraço. Então foi isso que fiz com [meu amigo homossexual que se converteu]. **Eu não falava, eu dava um abraço.** Eu acho que foi assim que eu expus o cristianismo pra ele.

Outro momento de minha conversa com Débora pode ajudar a esclarecer o ponto que quero enfatizar. Aqui ela fala sobre um colega de turma, também homossexual, sobre quem eu perguntei quais estratégias ela usava para evangelizá-lo, uma vez que, sendo da igreja de Silas Malafaia, adversário do movimento LGBT na esfera pública, as pessoas podiam resistir à sua presença:

Minha turma toda sabia que eu era da igreja do pastor Silas Malafaia. Sabiam, era um fato..., porém, nós tínhamos um respeito mútuo muito grande, eu e esse meu colega [homossexual]. **Então, eu evangelizava ele mais com atitudes do que com palavras.** Então, minha intenção era que ele visse que independentemente de eu ser daqui [da igreja de Malafaia], [e de saber que eles dizem] "Ah, porque o pastor Silas é sem noção, é homofóbico", eu queria que ele visse que na verdade não é isso. Que nós somos contra uma prática e não contra uma pessoa...

... Ele, como meu colega de classe, sempre foi muito gentil. Sempre que ele precisou de meus cadernos eu emprestei, e ele também me emprestou. Então eu falava mais com minhas atitudes, na verdade. Falava mais com o respeito, carinho. No posicionamento dele, ele me respeitava e eu respeitava ele. Então a gente sempre se deu bem por causa disso.

“Evangelize, se preciso use palavras”, foi o que Beatriz me disse ser a estratégia de proselitismo mais correta para utilizar entre as pessoas com as quais convivia. Ela continua: “A gente não precisa chegar para todo mundo e falar... não é assim que funciona. Você vive o evangelho com suas ações. Semelhantemente, Alex aponta: “é como se você não falasse pra não criar aquele sentimento negativo na pessoa de que você é chato, taxativo e que está falando sempre a mesma coisa, sabe? ”. Daniel vai mais além e crítica o fato de a homossexualidade ser um assunto mais recorrente entre os crentes de sua igreja:

... Da mesma forma que eu não falo para o meu chefe no emprego, “ah, você é ganancioso, ganância é pecado e você vai para o inferno”, não vou dizer isso para um homossexual, seria evangelizar da forma errada. A própria Bíblia fala que a nossa vida é como um livro aberto [no sentido de se aprender a partir dela]. Mas isso é menos pelas opiniões que a gente emite

em público, e mais por coisas que você vai construindo no dia-a-dia, na convivência. **Às vezes você não tem que falar nada.**

É interessante notar a diferença entre a atitude prescrita no código moral *pentecostaharsh*, mesmo aquela apresentada no que chamei de posicionamento contextualizado, e os momentos de evangelização que acabo de descrever. Enquanto naquelas interações não é permitido se calar e, principalmente no contexto das instâncias de esfera pública política, deve-se “mostrar a cara”, aqui, por outro lado, o silêncio é considerado mais eloquente. Comunicam atitudes como dar um abraço, respeito, carinho. Falar, apenas se preciso. E às vezes não se deve dizer nada. Parece, portanto, inevitável relacionar a ética do evangelismo como a vimos até aqui com a ética ordinária (LAMBEK 2010, 2015; DAS 2010, 2012), ou seja, ao aspecto tácito da moral. “Não falar nada”, portanto, pode ser relacionado ao esforço ético presente nos pequenos atos, que acontecem sem chamar atenção indevida para si (DAS 2012). Há uma contraposição, então, entre o curso irrefletido da vida na ética do evangelismo, com os aspectos discursivos da ética nas interações *pentecostaharsh*. A convivência de Débora com seu amigo homossexual, resumida por ela mesma na troca de gentilezas e no mútuo empréstimo dos cadernos, são ações eticamente carregadas nas quais a ética encontra-se implícita no ato, sendo objetivada somente a partir da provocação do pesquisador.

Porém, o evangelismo não prescinde do trabalho comunicativo da ética. Pelo contrário. Mostrei alhures (MAURICIO JUNIOR 2016; CAMPOS & MAURICIO JUNIOR 2013) como o “dar uma palavra” ao seu irmão de fé, ou ao outro desconhecido - e neste caso, então, temos o evangelismo - é uma das principais definições do que significa “ser usado por Deus”. Estender-se até o outro (COLEMAN 2000) para alcançá-lo com uma palavra, oração, profecia, revelação, portanto, é uma condição imprescindível para ser considerado um “homem ou mulher de Deus”. E sê-lo, por sua vez, configura-se como condição indispensável à constituição do sujeito pentecostal. A cadeia de circulação verbal que surge dessas práticas de si é uma das principais características da cultura pentecostal (ver também MAURICIO JUNIOR 2011; CAMPOS & MAURICIO JUNIOR 2012). Vejamos como funcionam na prática essas interações com Andreza contando como se sentiu usada por Deus na faculdade ao “dar uma palavra” a uma colega:

... ela estava passando por um momento muito difícil na vida dela, na família, tinha perdido os avós e com crise mesmo com os pais. E aí eu comecei a falar coisas para ela que depois eu não me lembrava que eu tinha falado... E eu comecei a falar, falar, falar, tentando de alguma forma confortar ela daquela situação. E depois quando eu acabei de falar... sabe

quando você parece que tirou uma carga, assim, um peso? E ela tava chorando, chorando muito com as coisas que eu falava. Ela só conseguiu me dizer “caramba Andreza!”, e me agradeceu... naquele momento eu não tinha noção do que eu tinha falado com ela. Depois eu perguntei: “Manu, me desculpa, mas eu saí falando tanta coisa para você que eu nem lembro direito o que eu falei”. Foi aí que ela me disse: “você falou coisas que eu só dizia para mim mesmo, no meu íntimo e você, coisa que ninguém poderia saber”... “foi Jesus, né que pediu pra eu falar aquilo para ela”.

Os aspectos tácitos da moral no evangelismo (mantenha em mente o abraço de Michael e a troca de gentilezas de Débora) parecem estar intercalados, então, com os momentos de demandas éticas, seja do próprio evangelismo (como acabamos de ver com Andreza falando para sua amiga o que Jesus pediu), seja do *pentecostaharsh*. Pode-se, à primeira vista corroborar com a análise de Zigon (2007) de que os momentos de desafio moral são como procedimentos táticos cujo objetivo é regressar ao estado de familiaridade moral irrefletida. No entanto, ao invés de buscarem voltar ao conforto do modo não-reflexivo das disposições morais cotidianas, os sujeitos pentecostais, como diz Coleman (2018) constituem-se na busca, e não fuga, dos desafios morais.

Para ser considerado cheio ou cheia do Espírito Santo, e assim, ser usado/usada por Deus, os jovens crentes precisam ter o tipo de experiência semelhante ao de Andreza, trazendo uma palavra de revelação à sua colega com problemas com os pais, para contar. Mover-se na direção do desconforto, neste caso, significa pôr-se sob o risco daquela palavra não ser acolhida. O desfecho, quando sua amiga disse ter pensado naquelas palavras apenas no seu íntimo e que por isso mais ninguém poderia sabê-las, poderia não acontecer e Andreza estaria submetida a uma situação frustrante e, no limite, ao ridículo. Mais risco ainda correm os jovens crentes nas interações *pentecostaharsh*, determinantes para que eles se automodelem - e sejam considerados por sua comunidade - como crentes-cidadãos. Desafiar o professor, ou a professora, como fizeram Beatriz e Andreza é colocar o preparo como crente-cidadão sob prova nos seus limites. Enfim, seja ao evangelizar ou ao se engajar nas instâncias de esfera pública, é preciso cultivar ao invés de atenuar os riscos.

Não obstante, correr riscos nestes dois registros, o do evangelismo e o *pentecostaharsh*, parecem exigir disposições virtuosas diferentes. “Falar, falar, falar” na interação na qual Andreza entregou as palavras mandadas por Jesus à sua amiga, não carrega a estética do confronto como nas interações *pentecostaharsh*. Enquanto nesta última é preciso fazer os adversários tremerem, no evangelismo vê-se a estética do confronto dando lugar a uma estética do acolhimento: o abraço de Michael, a oração de Beatriz, o consolo de Andreza, a

gentileza de Débora, todos são exemplos característicos de uma ética do evangelismo, portanto.

Mostrei como entendo os crentes da ADVEC vivenciando uma ruptura moral ao nível do grupo, uma vez que tomar posição a respeito de temas caros à igreja evangélica na sua vida cotidiana dos fiéis passou a fazer parte da constituição do sujeito pentecostal. Antes, mover-se da familiaridade do fluxo irrefletido da vida moral para se engajar em interações onde se assume o risco de falhar no projeto de se tornar um determinado tipo de pessoa, envolvia apenas estender-se até o outro para alcançá-lo no modo do evangelismo. E, como vimos, impera aí a ética do acolhimento. Por outro lado, na medida em que se tornou necessário engajar-se nas instâncias de esfera pública política, vencer o outro no debate argumentativo demandou observar uma estética do confronto, enquanto alternam-se códigos gramaticais como estratégia de legitimação do discurso. Arthur sistematiza a diferença entre o pentecostaharsh e a evangelização e posiciona a ética de ambas nos contextos dos debates e do evangelismo, respectivamente:

A evangelização é muito diferente do debate, tu não pode dar tua opinião, eu acredito... tu não podes dar tua opinião forte quando tu estás evangelizando... [mas] claro que naqueles debates que eu vim para defender isso, você veio para defender aquilo, então vai pegar fogo, ok?

Como, então, o crente-cidadão decide a maneira de se conduzir eticamente quando dele se exige diferentes, e até contrastantes, modos éticos de conduta? Vimos como as instâncias éticas de segunda pessoa determinam as condições práticas de reflexividade (Keane 2014). A cena do discurso e da interação provoca o distanciamento dos sujeitos permitindo-os deliberar a respeito das instâncias de terceira pessoa das quais lançarão mão. O crente-cidadão em primeiro lugar, portanto, delibera a respeito de como se conduzir em um momento ético a partir de como o contexto da interação se estrutura (a definição da situação engendra a definição da conduta). Descrevi, então, como se davam as interações baseadas no posicionamento contextualizado, quando os jovens crentes, relativizando a moral pentecostaharsh e sua estética do confronto, falavam de suas convicções políticas nos ambientes marcados por relações mais pessoais. Nas instâncias de esfera pública política nas quais eles se engajavam, por outro lado, demandava-se uma postura mais combativa; e, por fim, nos momentos de evangelização, aquilo que já se vislumbrava no que chamei de posicionamento contextualizado assume uma estética do acolhimento. O que quero enfatizar, por fim, é que essa deliberação está fortemente atrelada às práticas de si que melhor colaboram com o projeto ético de se tornar um crente (cidadão) virtuoso. É possível dizer que

a conduta dos jovens crentes com os quais convivi se alternam em sua universidade entre o modo *pentecostaharsh* de se conduzir e a ética do evangelismo. Ainda assim, mesmo na interação *pentecostaharsh*, explica Arthur, é necessário treinar os afetos e as sensibilidades para que os jovens crentes continuem a serem reconhecidos como cristãos. Assim, o crente-cidadão é forjado engajando-se em interações que põem em risco sua própria (auto) definição como tal. Mas há um risco que, de maneira alguma pode se concretizar: ter o seu “exemplo de cristão” desmoralizado, como diz Arthur.

A atitude do cristão perante a situação, perante o debate, é de extrema importância. Não adianta você chegar para um debate que alguém começa a gritar e você gritar também. Você tem que dar o exemplo como cristão! Claro, dando tua opinião, mas também dando exemplo de cristão... O que eu quero dizer é que meu exemplo de cristão está acima da minha opinião. Está acima de tudo, na verdade. Se eu sentir que eu vou me alterar, eu recuo um pouco. Se eu sentir que eu vou falar alguma coisa, se eu sentir que eu vou agredir a pessoa, eu tenho que recuar. Meu exemplo de cristão, meu posicionamento enquanto cristão tem que estar acima de qualquer opinião que eu der, de um debate que eu participar.

O crente-cidadão, portanto, conduz a si mesmo eticamente nos debates na relação com o código *pentecostaharsh*, mas o faz procurando se conhecer, buscando se controlar, pondo-se à prova, tentando o aperfeiçoamento em busca de uma modelagem de sensibilidades e de afetos que não o atrapalhem no caminho de tornarem-se crentes virtuosos. Arthur continua:

Na verdade, é difícil para o cristão, é difícil, não é fácil! Hoje, não é fácil... você chegar, mostrar ser um cristão e falar sua opinião, dizer tua opinião, entendeu? Demonstrando ser sereno. Essa é a palavra, demonstrando ser sereno. Você tem que ter muito o dom do espírito santo da serenidade para conseguir debater um assunto que você é agredido.

Diante da declaração da necessidade do “dom da serenidade” até mesmo para debater questões políticas e manter o exemplo de cristão, uma questão se torna inevitável: Os jovens crentes com os quais convivi reprovam a estética do confronto executada por Malafaia no contexto de interações como vimos no capítulo anterior, na ocasião do debate com Toni Reis? Eles exigem de seu líder a serenidade devida? Mais uma vez é a forma que a situação se define a responsável pelo estabelecimento das condutas éticas. Arthur, mais uma vez diz:

Ali [na discussão entre Toni Reis e Malafaia] é debate, aquilo é uma discussão. Ali o pastor Silas está sendo atacado e vai ter que atacar e defender o posicionamento dele... você vai chegar lá no debate e sabe que é inflamado, você vai ficar o que? Caladinho? [Já] quando ele for evangelizar, é muito diferente... nenhum cristão que tem conhecimento um pouco de evangelismo, da Bíblia, vai chegar dessa [mesma] forma.

Daniel também contrapõe sua conduta à do pastor Malafaia, mas não reprova a deste último:

Agora, a forma como eu faço é bem diferente da forma como ele faz, mas eu entendo também, porque eu não sofro a pressão pública que ele sofre. Eu acho que se eu estivesse sofrendo a pressão pública que ele sofre, talvez eu tivesse que fazer, sim, um discurso mais veemente, um discurso mais incisivo, mais enérgico, entendeu? Eu acho que depende muito do nível de pressão que a pessoa está sofrendo. Eu acredito que ele viva, sim, numa pressão pública... não existe por exemplo nenhum ativista do movimento gay em cima de mim, não existe nada disso, entendeu? Catando falha minha em vídeo para poder ver se acha alguma coisa. Não existe nada disso contra Daniel.

O que acontece, na verdade, é que os jovens crentes da ADVEC entendem que seu líder acessa instâncias superiores, as quais não estão ao alcance de suas vidas cotidianas. Nessas instâncias exige-se, inevitavelmente, uma conduta de confronto e combate, numa intensidade superior até mesmo com relação aos momentos em que os próprios crentes-cidadãos lançam mão do modo *pentecostaharsh* de conduta. Seus líderes, portanto, estão combatendo o bom combate e a recompensa para o Reino advinda da conduta de Malafaia pode ser vista, como diz Beatriz:

Esses tópicos que são discutidos, talvez estejam sendo discutidos da forma como são e a opinião evangélica está sendo ouvida da forma como é porque tem um cara que está falando desse jeito; do que se o cara falasse todo zen, talvez as pessoas não escutassem, talvez seja uma coisa do tipo: uma pessoa é levantada para um momento, igual a gente tem os nossos exemplos na Bíblia. Tem o José que foi levantado para um momento, a gente tem Daniel que foi levantado para um momento, então o pastor Silas é um profeta que foi levantado para este momento do Brasil.

Sendo assim, e em suma, espero ter mostrado a contento como entendo o crente-cidadão: como um sujeito moral que se auto constitui através das práticas de si, e que avalia, delibera, a respeito da melhor maneira de se conduzir, se no modo *pentecostaharsh* com sua estética do confronto, ou no contexto do posicionamento refletido, onde essa conduta é relativizada, ou se o modo de conduta a ser acessado será baseado na ética da evangelização com sua estética do acolhimento. É uma noção de virtude informada pela necessidade de manter o exemplo de cristão que modela as sensibilidades e afetos necessários à maneira correta do crente cidadão se conduzir eticamente. Se dar o exemplo de cristão passa pelo dom do Espírito Santo de ser sereno, como disse Arthur, isso não significa que há um rompimento da lealdade com a liderança da igreja. Tratam-se de instâncias de interação estruturadas de diferentes maneiras, exigindo diferentes condutas.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho tentei esclarecer como os jovens crentes universitários da igreja de Silas Malafaia debatem em suas vidas cotidianas os mesmos temas que os seus líderes discutem nas esferas políticas oficiais (em momentos de maior alcance e repercussão), mas que estão estruturados, em geral, nos mesmos moldes. Falo da forma como se estrutura a esfera pública política, que, como a entendo, pode emergir do fluxo da vida cotidiana a partir de uma discussão em torno de temas considerados politicamente relevantes e se sustenta em uma economia moral que, ao mesmo tempo, valoriza a autoridade do melhor argumento e deslegitima o raciocínio de cunho religioso. Para isso, fiz um trabalho de campo com observação participante na Assembleia de Deus Vitória em Cristo. Mais especificamente, convivi entre os jovens que faziam parte do *Universe*, grupo que se reunia periodicamente para debater as intempéries da vida cristã na universidade. Respondendo a demanda de um código moral que os impele a posicionar-se politicamente em suas universidades, preocupeime em entender como se dava a constituição ética de si mesmos desses jovens na confluência entre religião e política. A este sujeito formado na relação entre ética, religião e política, dei o nome de crente-cidadão. Esta tese caminhou na direção, portanto, de proporcionar ao leitor uma compreensão de como o crente-cidadão, enquanto um projeto que visa a transformação em um certo tipo de pessoa, se constitui.

Mas antes de retratar a constituição do crente-cidadão, apresentei primeiro o quadro mais amplo da relação do pentecostalismo com a esfera pública brasileira (capítulo 1) e, em seguida, o modo de atuação de seus líderes na esfera pública (capítulo 2). Este movimento das questões nacionais e institucionais em direção à cena local de interação dos jovens crentes debatendo política em suas universidades, ou, em outras palavras, do nível macro ao micro, resulta principalmente de duas preocupações: primeiro, deixar claro, como disse acima, que essas interações se estruturam de maneira correlata, e, segundo, apresentar o contexto mais amplo no qual estes jovens estão inseridos, a qual não deixa de fazer parte da interação mesma dos jovens universitários em suas respectivas vidas cotidianas. O que quero dizer é ao se envolver nos debates com seus colegas de faculdade, Arthur, Daniel, Andreza e Beatriz, para trazer alguns exemplos dos jovens que acompanhei, evocam os embates entre Malafaia e Jean Wyllys, ou Malafaia e Toni Reis (como vimos ao longo do capítulo 2). Essas interações podem apresentar uma estrutura correlata, mas a maneira de se conduzir eticamente dos

jovens do *Universe* não se resume necessariamente a uma mimesis da atuação pública dos líderes pentecostais.

Para apresentar o que estou chamando de cenário mais amplo, mostrei, então, no capítulo primeiro, a forma como o pentecostalismo, no Brasil, perturba a noção estabelecida de que a política está para o público assim como a religião está para a esfera privada. Desenvolvi uma crítica destas mesmas noções (público, privado, religião e política) a fim de tentar lançar luz sobre a relação das igrejas pentecostais com a sociedade e cultura brasileiras. Apontei, principalmente, como congelamos os conceitos de público, religião e política, especialmente quando a tarefa é analisar o “outro repugnante” (HARDING 1991) da antropologia no Brasil.

No que diz respeito à noção de esfera pública, minha tentativa de refinamento se deu a partir do acréscimo da ideia de uma economia moral do público à essa mesma noção, aproveitando o entendimento de Asad (2005) de que a esfera pública consiste em uma rede de conexões emocionais e sensibilidades morais. Dois eventos liderados por Malafaia em Brasília, nos quais também fiz trabalho de campo com observação participante, ajudaram-me a pensar esta relação entre o pentecostalismo e a esfera pública brasileira. Foram eles: a inauguração de uma das filiais de sua igreja no mesmo fim de semana dos protestos a favor do impedimento da presidente Dilma Rousseff em março de 2016, e o *Ato Profético em favor do Brasil*, realizado após a votação que aprovou o prosseguimento do processo do *impeachment* na câmara dos deputados.

Ao ver Malafaia sendo vaiado no encerramento do referido protesto, mesmo sem trazer no seu discurso qualquer argumento religioso, é possível pensar em como os cidadãos religiosos são entendidos como desqualificados para participarem do debate público nos termos da discussão mediante razões (HABERMAS 2014). Baseei-me ainda nas críticas dos estudos feministas (LANDES 1998; FRASER 1985, 1996) para mostrar que, assim como na relação entre o feminino e a esfera pública, estabelece-se uma relação de incapacidade entre a religião e o uso da razão pública. Se o cidadão habermasiano é masculino, como disse Nancy Fraser (1985), eu afirmo que ele também é secular. E é interessante como, empurrados ambos pela economia moral da esfera pública para o foro íntimo, as acusações mútuas entre pentecostais e movimento feminista se espelham: enquanto aqueles afirmam que a sexualidade deve ser mantida na esfera privada, o movimento feminista diz que o foro privado, na verdade, é o lugar da religião (somente o “meu” pessoal é político).

Ao invés, portanto, de se fixar na religião como problema (TAYLOR 2011), preferi entender como o pentecostalismo, ao se mover nas instâncias de esfera pública, enfrenta barreiras ou encontra impulsos para se estabelecer. Para isso, é preciso entender as instâncias de esfera pública funcionando a partir de uma “distinção fractal”, podendo vigorar em cada distinção público/privado “aninhada”, uma moralidade interpessoal diferente (Gal 2002). Nos meus termos, ao mudar o público, muda também a economia moral. Assim é possível ver Malafaia tentando driblar a tradição evangélica de se priorizar assuntos “espirituais” no culto de inauguração em Brasília, a fim de poder convocar os fiéis para o protesto. Por sua vez, enquanto caminhava para o trio elétrico no qual encerraria o a manifestação a favor do impeachment, Malafaia já não enfrenta as mesmas barreiras e, sem rodeios, convoca seus seguidores para os protestos: “Olha aí minha gente, somos cidadãos. Você não é só do céu não, é desta terra também. O que está acontecendo aqui tem a ver com você também”. Com relação ao público da inauguração, a audiência desse vídeo, seus seguidores nas redes sociais (um público “mais público”, portanto), não é regida pelas tradições circunscritas ao âmbito da igreja (público “mais privado”). Já de cima do trio, como vimos, a economia moral que estrutura a interação passa a se conformar ao paradigma da esfera pública política, na qual os argumentos religiosos assumem uma posição marginal e o status de razão defeituosa (TAYLOR 2011).

É preciso, portanto, fazer uma análise crítica da economia moral da esfera pública ao invés de reforçá-la em nossos trabalhos. De início, é necessário entender que tanto “religião”, quanto “público” e “política” não podem ser tratados como fenômenos empíricos auto evidentes. Pelo contrário, essas categorias devem ser colocadas sob escrutínio e, o que é indispensável, em relação, uma vez que foi em relação que estas, juntamente com outras categorias serviram para definir o que entendemos hoje como modernidade (FITZGERALD 2015). Não se pode falar de religião ignorando suas articulações com os símbolos não religiosos, e, principalmente, com o poder. O que se define como religioso, diz Asad (2010), está intrinsecamente ligado a outros símbolos não religiosos da vida social. Para deixar de essencializar a religião, isolando-a do lado oposto da política (ou da ciência), e passar a entendê-la em relação com outros conceitos modernos que a constituem e por ela são constituídos, prefiro dizer que a religião é o que a religião faz.

Em seguida, no capítulo dois, eu apresentei como se dá atuação pública dos líderes pentecostais nos embates principalmente contra os movimentos pelos direitos sexuais e reprodutivos. Afirmo que é aí, no estilo dessa atuação, e menos por conta do contínuo

aumento da bancada evangélica do congresso nacional, onde se origina o sentido compartilhado pela academia e pela imprensa de que os evangélicos estariam em todo lugar, representando, mais do que nunca, uma ameaça à democracia. As performances públicas dos líderes evangélicos estão informadas por uma mudança de atitude dos líderes pentecostais brasileiros. Antes dotados de uma postura exclusivamente reativa, eles buscam agora o exercício de um protagonismo na sociedade brasileira, principalmente no que diz respeito ao controle da moralidade pública.

Chamei de *pentecostaharsh* esse modo de publicidade, aproveitando, e ao mesmo tempo se contrapondo, ao estilo *pentecostalite* do pentecostalismo ganense de tornar-se público, atrelado à esfera do entretenimento, nos moldes descritos por Birgit Meyer (2004). O modo *pentecostaharsh* de atuação na esfera pública possui, então, três aspectos principais: faz parte, primeiro, de uma busca pelo papel de protagonistas nos rumos da nação pelas lideranças evangélicas; segundo, o exercício desse protagonismo se dá na forma de um antagonismo direcionado contra os movimentos sociais por direitos sexuais e reprodutivos, ou seja, o *modus operandi* do estilo *pentecostaharsh* de atuação pública é o estabelecimento de controvérsias (MONTERO 2015); e, por fim, cômicos da necessidade de estender seu alcance a um público mais amplo, a liderança evangélica dominou a linguagem secular e tornou-se especialista em alternar códigos e gramáticas entre seu público de fiéis e o público a ser alcançado. Como dizem Machado & Burity (2014), os líderes evangélicos tornaram-se “fluentes no idioma secular” (p. 607). Na prática, o que se vê nos debates públicos a respeito de temas como a legalização do aborto, a descriminalização das drogas ou a adoção de crianças por casais homossexuais é a utilização pelos evangélicos de argumentos que deixam de lado a Bíblia e procuram se basear em dados científicos, códigos jurídicos, exemplos históricos, análises sociológicas, ou fazer uso de categorias caras aos setores ligados aos Direitos Humanos.

Sendo assim, na recapitulação que criei dos momentos de controvérsia envolvendo os líderes evangélicos, vimos Malafaia recorrendo à ciência no debate sobre a “cura gay” contra o deputado Jean Wyllys e lançando mão do discurso jurídico na modernidade na discussão a respeito do estatuto da família, desta feita contra Toni Reis, então presidente da ABGLT. Vimos também Magno Malta, então senador, fazendo uso da categoria “intolerância” ao criticar a atriz transexual Viviane Beleboni, que desfilou crucificada como Jesus na parada de gay de São Paulo; além da sessão na câmara, liderada por Marco Feliciano, que serviu como tentativa de apresentar uma nova minoria à sociedade, os “ex-gays”

(MACHADO 2012). Ao invés de medir a (in) adequação dos argumentos utilizados nesses eventos, decidi perguntar como Asad (2003) se “é possível que os adeptos de uma religião deixem intacta a estrutura discursiva pré-existente ao entrarem na esfera pública” (p. 185). Quando a ocupação pentecostal na política deixou de se caracterizar por uma atitude exclusivamente reativa e corporativista, e estabeleceu uma entrada, para usar a expressão de Asad, “nos seus próprios termos”, a ruptura com a forma como se estruturava a esfera pública foi inevitável. Ao não mais se conformar à noção de religião nos moldes definido pela igreja católica na construção da cena pública brasileira, não restava ao pentecostalismo senão opção de ser *harsh*. É importante dizer, no entanto, que o *pentecostaharsh* não é o único modo de atuação pública dos líderes pentecostais. Ao citar o Ministério de Louvor Diante do Trono como exemplo de estilo *pentecostalite*, e o prefeito do Rio de Janeiro, Marcelo Crivella, como oscilando entre os dois modos, espero ter deixado claro que não pretendo congelar o modo de presença pública do pentecostalismo no Brasil.

Depois de falar do *pentecostaharsh* como modalidade de engajamento dos evangélicos na esfera pública brasileira, apresentei esse modo de discurso público, no terceiro e último capítulo, como um sistema moral. Deparando-se com o dever de se posicionar politicamente, de barrar o avanço de grupos antagonistas considerados ameaças ao equilíbrio moral da sociedade, ou ainda, diante simplesmente do dever de serem protagonistas “em todos os lugares” (como disse Davi), os evangélicos passaram a encarar novas demandas éticas informando sua constituição enquanto sujeito moral. É justamente o código moral *pentecostaharsh* que informa essa demanda por uma postura mais aguerrida na defesa dos chamados valores cristãos e nutre o regime de sensibilidades e a maneira ideal de se conduzir do crente-cidadão.

Assim, a partir de dois eventos sob a liderança de Malafaia em sua igreja, apresentei o compartilhamento da moral *pentecostaharsh* entre os presentes. Foram eles: a mensagem de Malafaia, “o cristão e a política”, realizada no contexto das eleições para prefeito do Rio de Janeiro em 2016; e o painel com a participação dos parlamentares ligados à igreja realizado durante o congresso dos jovens. A partir destes eventos, elegi a estética do confronto como principal característica da performance baseada na moral *pentecostaharsh*. É a ela que me refiro quando descrevo Malafaia dizer, em sua mensagem, que, por conta da pretensa irrefutabilidade de seu argumento, “vai acabar com esses caras”, referindo-se aos setores de esquerda da sociedade brasileira; como também quando ele recomenda aos jovens presentes

no painel com os parlamentares da igreja que eles “não podem ficar calados”, “não têm que ter medo” e que estão na sociedade “para alvoroçar”.

Em resumo, para apropriar-se por completo da moral pentecostaharsh é preciso assumir a postura oposta à de um alienado social. Mais do que isso: é preciso buscar o protagonismo. Como disse Malafaia, mostrar que os evangélicos possuem “um estilo de vida superior”. Os adversários, nas interpelações cotidianas a respeito de temas caros aos valores evangélicos, tentarão desagregar religião, ética e política. O crente-cidadão precisa, no entanto, reconectar essas esferas. Ao mesmo tempo, no entanto, deve aprender a transitar entre as gramáticas que informam os discursos esperados em cada uma delas. É preciso, então, preparar-se para o confronto e “mostrar a cara”.

Andreia, Débora, Hanah, Andreza e Beatriz mesmo concordando com seu pastor de que a faculdade não é um lugar onde sua fé é respeitada, não acionam a estética do confronto em todos os momentos nos quais os valores cristãos deveriam ser defendidos. Ainda que levantar-se e tomar uma posição pública, como fez Beatriz na ocasião em que sua professora fez uma crítica a Malafaia, seja o comportamento esperado, muitos dos meus interlocutores deliberam a respeito do momento de fazê-lo. A estratégia é posicionar-se no contexto mais restrito das amizades construídas na faculdade, o que chamei de posicionamento contextualizado. Como disse Hanna: “Eu acho muito difícil [confrontar abertamente]. Quando eu me posiciono, de chegar e falar alguma coisa é numa roda menor. Se acontece algum debate, é mais entre amigos, porque quando está a turma toda é complicado”

Isso não significa que meus interlocutores estão abrindo mão da estética do confronto. Eles não deixam de se posicionar politicamente, mas o fazem refletindo sobre a melhor maneira de se conduzir eticamente. E isso significa, além da reflexão a respeito da hora certa em que as coisas devem ser ditas, preocupar-se com a melhor forma de fazê-lo.

E em que situações o posicionamento contextualizado dá lugar ao “mostrar a cara”? Quando a interação se define como uma instância de esfera pública política. Assim, a definição da situação, o que Webb Keane (2017) chamou de instância de interação de segunda pessoa, está diretamente ligada à definição da conduta ética. São as condições práticas de reflexividade das instâncias de esfera pública política nas quais os jovens crentes se engajam que definem a situação como *harsh*. Então, é hora de lançar mão da estética do confronto e dos argumentos não-religiosos. Quando Débora, em uma discussão sobre o aborto, é interpelada por sua professora e ouve um “você é de igreja, não é?”, como também quando

Andreza discute com o professor sobre o mesmo tema, a descriminalização do aborto, e diz que a todo tempo tentou ser enquadrada por ele como religiosa, mesmo sem ter acessado argumentos desta ordem, é a economia moral da esfera pública que vem à tona. Aí a religião é entendida como um modo defeituoso de razão que vem à tona. No entanto, ainda que o sujeito religioso e o sujeito político sejam re-agregados no crente-cidadão, é preciso reconhecer que o argumento bíblico é marginal, considerando a economia moral da esfera pública. Beatriz reconhece que “é pedir para ser atacada” trazer argumentos bíblicos para o debate na faculdade passa por esse reconhecimento. Assim como disse Débora, quando afirmou não haver como vencer um debate recorrendo à Bíblia. Ou seja, os jovens crentes com os quais convivi entendem e aprendem a operar de acordo com a economia moral da esfera pública, engajando-se em suas instâncias, reconhecendo as regras vigentes.

A constituição do crente cidadão também passa pelo não-falar. Há uma obrigação moral na constituição do sujeito religioso que exige dos jovens crentes com os quais convivi que eles evangelizem seus colegas de faculdade. Quando Michael diz que ao invés de falar sobre a para seu amigo homossexual que ele precisava se converter, porque estaria em pecado, ele afirma que dá um abraço; assim como Débora que, também com um amigo de faculdade homossexual afirmou evangelizar mais com atitudes do que palavras, confirma-se que nesses casos o mais eloquente é não falar. Tem-se, então, um contraste entre a moral pentecostaharsh e a ética do evangelismo. Elas parecem exigir disposições virtuosas diferentes. Assim, a estética do confronto nas instâncias da esfera pública dá lugar à estética do acolhimento no evangelismo.

A formação do crente-cidadão, portanto, passa justamente pelo aprendizado do discernimento a respeito de se ele/ela deve ou não falar, e, se sim, em que contexto (posicionamento contextualizado ou nas instâncias de interação estruturadas como esfera pública), além de desenvolver a maneira correta de se conduzir moralmente nestes momentos de demanda ética. É preciso saber também alternar para os momentos de evangelismo, regida pela estética do acolhimento, desenvolvendo a disposição virtuosa necessária para estes momentos. Estar ciente da necessidade da estética do acolhimento, no entanto, não significa reprovar a performance bem mais *harsh* dos seus líderes nas ocasiões que apresentei neste trabalho. Como disse, é a definição da situação que que engendra a forma correta de se conduzir eticamente. E nas instâncias frequentadas pelos seus líderes, não se pode, como disse Arthur, “chegar caladinho”.

Assim, espero que a partir da constituição do que chamei de crente-cidadão seja possível direcionar o olhar para os evangélicos como mais do que “dóceis soldados de um poder centralizado”. Ao lançar luz sobre a constituição ética de si dos jovens crentes universitários da igreja de Silas Malafaia, espero ter contribuído para ecoar as palavras de Geertz a respeito da construção do conhecimento antropológico: "examinar dragões, não os domesticar ou abominá-los, nem os afogar em barris de teoria, é tudo que consiste em a antropologia".

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo. (2018). “Deuses do parlamento: os impedimentos de Dilma” in:
- ALMEIDA, Ronaldo; TONIOL, Rodrigo. (orgs) *Conservadorismos, Fascismos e Fundamentalismos: questões conjunturais*. Campinas, editora Unicamp.
- ALMEIDA, Ronaldo. (2009). *A Igreja Universal e seus Demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo: Editora Terceiro Nome
- ASAD, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2005). “Reflections on Laïcité and the Public Sphere”. *Items and Issues*, 5 (3): 1-6.
- \_\_\_\_\_. (2010). A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 19, p. 1-384.
- \_\_\_\_\_. (2011). Reflexões sobre crueldade e tortura. Tradução de Bruno Reinhardt e Eduardo Dullo. *Revista Pensata*, 1(01): 164-187.
- BIRMAN, Patricia (org.). (2003). *Religião e Espaço Público*. São Paulo, pronex/attar.
- \_\_\_\_\_. (2012). Cruzadas pela paz: práticas religiosas e projetos seculares relacionados à questão da violência no Rio de Janeiro. *Religião & Sociedade* (Impresso), v. 32, p. 209-226.
- BIRMAN, Patricia & MACHADO, Carly. A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (Impresso), v. 27, p. 55-69, 2012.
- BURITY, Joanildo A.(2018). A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? In: ALMEIDA, Ronaldo; TONIOL, Rodrigo. (Org.).

*Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. 1 Ed. Campinas: Edunicamp, v. 1, pp. 15-66.

BURITY, Joanildo & MACHADO, Maria da Dores Campos (ed.). (2006). *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana.

CALHOUN, C. (1993). Introduction: Habermas and the Public Sphere. In: CALHOUN, C. (org.) *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts: MIT Press.

\_\_\_\_\_. (2005). *Rethinking the public sphere*. Presentation to the Ford Foundation. 7 de fev. 2005.

CAMPOS, Leonildo Silveira. (2010). O projeto político de “governo do justo”: os recuos e avanços dos evangélicos nas eleições de 2006 e 2010 para a câmara federal. *Debates do NER*, vol. 2(18): 39-82.

\_\_\_\_\_. (2012). “Rebanho Virtual: fator que contribui para o individualismo religioso evangélico?”. *Ihu online*, n. 400. Entrevista concedida a Thamiris Magalhães.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. (1995). *Emoção, Magia, Ética e Racionalização: as Múltiplas Faces da Igreja Universal do Reino de Deus*. Dissertação de Mestrado. Recife: Departamento de Ciências Sociais - Universidade Federal de Pernambuco

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro & MAURICIO JUNIOR, Cleonardo (2013). As formas elementares da liderança carismática: o verbo e a imagética na circulação do carisma pentecostal. *Mana* (UFRJ. Impresso), vol. 19, pp. 249-276.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; GUSMÃO, Eduardo Henrique Araújo de & MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. (2015). A disputa pela laicidade: uma análise das interações discursivas entre Jean Wyllys e Silas Malafaia. *Religião & Sociedade*, vol. 35, pp. 165-188.

CASSANITI, Julia L. & HICKMAN, Jacob R. (2014). New directions in the anthropology of morality. *Anthropological Theory*, vol. 14(3): 251–262.

CLASTRES, Pierre. (2003a [1974]). *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.

COLEMAN, Simon. (2018) Zonas Fronteiriças: Ética, Etnografia e o Cristianismo “Repugnante”. *Debates do NER*, Porto Alegre, vol. 19 (33): 271-312.

CONNOLLY, William E. (1999), *Why I am not a secularist*. Minneapolis/Londres, University of Minnesota.

DAS, Veena. (2010). “Engaging the Life of the Other: Love and Everyday Life”. In: LAMBEK, Michael (ed.), *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press, pp. 376-99.

\_\_\_\_\_. (2012) “Ordinary ethics”. In: FASSIN, Didier. *A Companion to Moral Anthropology* (ed.), Oxford: Blackwell-Wiley.

DUARTE, Luiz F. D. (2017). Valores cívicos e morais em jogo na câmara dos deputados: a votação sobre o pedido de impeachment da presidente da república. *Relig. Soc.* [online]. Vol. 37(1).

DULLO, Eduardo; QUINTANILHA, Rafael. (2015). “A sensibilidade secular da política brasileira”. *Debates do NER*, vol. 1 (27): 173-198.

\_\_\_\_\_. (2015). Política secular e intolerância religiosa na disputa eleitoral. In: Paula Montero. (org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. 1ed. São Paulo/Campinas: terceiro nome/unicamp, vol. 1, pp. 27-47.

DURKHEIM, E. (2008). “*A educação moral*”. Petrópolis: Vozes.

ENGELKE, Matthew. (2013). “Angels in Swindon: on the production of ambient faith”. In: *God's agents: biblical publicity in contemporary England*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, pp. 37-63.

FASSIN, Didier (ed). (2012). “Introduction: Toward a Critical Moral Anthropology.” *A Companion to Moral Anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell.

FAUBION, D. James. (2001) Toward an Anthropology of Ethics: Foucault and the Pedagogies of Autopoiesis. *Representations*, vol. 74 (1): 83-104.

FITZGERALD, Timothy. (2015). Critical religion and critical research on religion: Religion and politics as modern fictions. *Critical Research on Religion* 3(3).

FOUCAULT, Michel. (2010). “Polêmica, política e problematizações”. In: \_\_\_\_\_. *Ditos & Escritos V: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

\_\_\_\_\_. (1987). *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_. (2008 [1961]) *História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva. 2008.

\_\_\_\_\_. (2014 [1984]) *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*. São Paulo, Ed. Paz e Terra.

FRASER, Nancy. (1985). What is critical about critical theory? The case of Habermas and gender. *New German Critique*, (35): 97-131

\_\_\_\_\_. (1996). “Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy”. In: CALHOUN, Craig. *Habermas and the public sphere*. Cambridge and London: The Mit Press.

FRESTON, P. (1993). *Protestantes e Política no Brasil: da constituinte ao impeachment*, tese de doutorado. Universidade de Campinas.

- \_\_\_\_\_. (1995). Pentecostalism in Brazil: a brief history. *Religion* (25): 119–133.
- \_\_\_\_\_. (2001). “Brazil”. In: *Evangelicals and Politics in Africa, Asia and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FRY, Peter; CARRARA, Sergio. (2016). “‘Se Oriente Rapaz!’: onde ficam os antropólogos em relação a pastores, geneticistas e tantos ‘outros’ na controvérsia sobre as causas da homossexualidade?”. *Revista de Antropologia* [online], vol. 59(1): 258-280.
- GAL, Susan. (2002). A semiotics of the public/private distinction. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 13: 77–95.
- GEERTZ, Clifford. (1989). “A Religião como Sistema Cultural.” In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- Geertz, Clifford. (2001). *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- GIUMBELLI, Emerson. (2008). “A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil”. *Relig. soc.* [online], vol. 28 (2): 80-101.
- \_\_\_\_\_. (2014). *Símbolos Religiosos em Controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome.
- HABERMAS, J. (2007). “Religião na esfera pública: pressuposições cognitivas para o ‘uso público da razão’ de cidadãos seculares e religiosos”. In: *Entre Naturalismo e Religião*. Estudos filosóficos. Trad. Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HABERMAS, J. (2007b). “Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático?” In: HABERMAS, J. & RATZINGER, J. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Aparecida, SP: Ideias & Letras.
- \_\_\_\_\_. (2014). *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. São Paulo, Editora Unesp.
- HARDING, S. (1991). “Representing fundamentalism: the problem of the repugnant cultural other”. *Social Research*, Nova York, 58(3): 373-393.
- KEANE, Webb (2014). “Freedom, reflexivity, and the sheer everydayness of ethics”. *Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4 (1): 443–457.
- LACERDA, F. (2017). “Evangelicals, pentecostals and political representation in Brazilian legislative elections (1998-2010)”, *Rev. Bras. Ci. Soc.* vol. 32 (93).
- LIDLAW, James. (2002). “For an anthropology of ethics and freedom”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8(2):311-332.
- \_\_\_\_\_. (2014) *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

LAMBEK, M (2010) *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press, pp. 39–63.

\_\_\_\_\_. (2015). *The Ethical Condition: Essays on Action, Person, and Value*. Chicago: Univ. Chicago Press.

LEMPERT, Michael. (2013) “No ordinary ethics”. *Anthropological Theory*, vol. 13(4):370-393.

LANDES, Joan B. (1998). “The public and the private: a feminist reconsideration”. In: *Feminism, the public and the private*. Oxford; New York: Oxford University Press.

MACHADO, Carly Barboza. (2013). 'É muita mistura': projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro. *Religião e Sociedade*, v. 33, p. 13-36, 2013.

\_\_\_\_\_. (2014). Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-) bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. *Horizontes Antropológicos* (UFRGS. Impresso), v. 20, p. 153-180, 2014.

MACHADO, Maria das Dores. (2012). “Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010”. *Revista Brasileira de Ciência Política* (Impresso), pp. 25-54.

\_\_\_\_\_. (2006). *Política e Religião*. Rio de Janeiro, fgv editora.

MACHADO, Maria das Dores & BURITY, Joanildo. (2014), “A ascensão política dos pentecostais no Brasil na avaliação de líderes religiosos”, *Dados – Revista de Ciências Sociais*, vol. 57(3): 601-631.

MAFRA, Clara. (2001). *Os Evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (2011), "A arma da cultura e os universalismos parciais". *Mana*, vol. 17(3): 607-624.

MAHMOOD, Saba. (2005). *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the feminist subject*. Princeton, NJ, Princeton University Press.

\_\_\_\_\_. (2006). “Teoria feminista, agência e sujeito Liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito”. *Revista Etnográfica*, vol. 10 (1): 121-158.

MARIZ, Cecília L.; CAMPOS, Roberta B. C. (2014). “O pentecostalismo muda o Brasil? Um debate das ciências sociais brasileiras com a antropologia do cristianismo”. In: SCOTT, Parry; CAMPOS, Roberta B. C.; PEREIRA, Fabiana. (org.). *Rumos da antropologia no Brasil e no mundo: geopolíticas disciplinares*. Recife, Ed. UFPE, pp. 193-213.

MARIZ, Cecília L. (2016). “Ação social de pentecostais e da renovação carismática católica no Brasil. O discurso de seus líderes”. *Rev. Bras. Ci. Soc.* [online], vol.31, n.92t.

MARIANO, Ricardo. (1999). “O futuro não será protestante”. *Ciências sociais y religión/ciências sociais e religião*. Vol. 1 (1): 89-114.

\_\_\_\_\_. (2005). *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no brasil*. 2 ed. São Paulo: edições Loyola, 2005.

MARIANO, Ricardo & ORO, Ari Pedro. (2011). The reciprocal instrumentalization of religion and politics in Brazil. *Annual Review of the Sociology of Religion*, v. 2, p. 245-266.

MATTINGLY, Cheryl. (2012). “Two Virtue Ethics and the Anthropology of Morality.” *Anthropological Theory*, Vol. 12(2): 161-184.

MATTINGLY, Cheryl & THROOP, Jason. (2018) “The Anthropology of Ethics and Morality”. *In Annu. Rev. Anthropol.* Vol. 47:475–92.

MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. (2011). Da cultura pentecostal ao líder carismático: Os crentes da Assembleia de Deus e a performance do pastor Silas Malafaia. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais). Recife: Departamento de Ciências Sociais - Universidade Federal de Pernambuco.

\_\_\_\_\_. (2016). *Vasos nas mãos do Oleiro: a constituição do pastor pentecostal*. 1. ed. Recife: Editora Universitária da UFPE, Vol. 1.

MENEZES, Renata & TEIXEIRA, Faustino. (2006). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Rio de Janeiro: Vozes.

\_\_\_\_\_. (2013). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Rio de Janeiro: Vozes.

MEYER, Birgit. (2004). “Praise the Lord”: Popular cinema and pentecostalite style in Ghana’s new public sphere. *American Ethnologist*, vol. 31 (1): 92 – 110.

MONTERO, Paula. (2009). “Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil”. *Revista etnográfica*, vol. 13(1): 7-16.

\_\_\_\_\_. (2015). “Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos”. *Coleção antropologia hoje: terceiro nome*. Unicamp.

NATIVIDADE, Marcelo & OLIVEIRA, Leandro de. (2013). *As novas guerras sexuais: diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond.

NOVAES, Regina (2017). “Os 'evangélicos' e a política: reflexões necessárias sobre o Brasil de hoje”. *Teoria e debate*, vol. 158: 6.

ORO, Ari Pedro. (2003). “A Política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 18 (53): 52-69.

\_\_\_\_\_. (2011). “The reciprocal instrumentalization of religion and politics in brazil”. *Annual review of the Sociology of Religion*, vol. 2: 245-266.

ORO, Ari Pedro (et al). (2012). *A religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo: Editora Terceiro Nome.

PRANDI, Reginaldo ; CARNEIRO, J. L.(2018).” Em nome do pai: justificativas do voto dos deputados federais evangélicos e não evangélicos na abertura do impeachment de Dilma Rousseff”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (online), vol. 3, pp. 31-22.

ROBBINS, J. (2007), “Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time and the Anthropology of Christianity”. *Current Anthropology*, nº 48(1): 5-38.

\_\_\_\_\_. (2012). “On becoming ethical subjects: freedom, constraint, and the anthropology of morality”. *Anthropology of This Century*. <http://aotcpress.com/articles/ethical-subjects-freedom-constraintanthropology-morality/>.

\_\_\_\_\_. (2013). Beyond the suffering subject: toward an anthropology of the good. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (19): 447-462.

STOLL, David. (1990). *Is latin america turning protestant?: the politics of evangelical growth*. Berkeley: University of California Press.

TADVALD, M. (2015). “A reinvenção do conservadorismo: os evangélicos e as eleições federais de 2014”. *Debates do NER*, Porto Alegre, vol. 16(27): 259-288.

TAYLOR, Charles. (2005), *As Fontes do Self*. São Paulo: Loyola.

\_\_\_\_\_. (2010). *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Ed. Unisinos.

\_\_\_\_\_. (2011) “Why We Need a Radical Redefinition of Secularism”. In: Butler, Judith (et al). *The power of the religion in the public sphere*. Columbia university press.

VITAL DA CUNHA, Cristina & LOPES, Paulo Victor Leite. (2013). *Religião e Política - Uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Henrich Böll e Instituto de Estudos da Religião (ISER)

VITAL DA CUNHA, Cristina; LOPES, Paulo Victor Leite & LUI, Janayna. (2017). *Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014*. Rio de Janeiro: Fundação Henrich Böll e Instituto de Estudos da Religião (ISER).

WARNER, Michael. (2005). *Publics and Counterpublics*. New York: Zone Books, 2005.

ZIGON, J. (2007) "Moral breakdown and the ethical demand: A theoretical framework for an anthropology of moralities." *Anthropological Theory*, vol. 7(2):131-150.