

NUMEN

Revista de estudos e pesquisa da religião

Dossiê

Evangélicos e política no
Brasil - relações de poder e
cruzadas morais

2026.1

v. 29, n. 1, jan./jun., 2026, p. 408

Programa de Pós-Graduação em
Ciência da Religião da UFJF

ISSN 2236-6296

ISSN 2236-6296

NUMEN

revista de estudos e pesquisa da religião

v. 29, n.1, jan./jun. 2026



Numen	Juiz de Fora	v. 29	n. 1	p. 408	jan./jun.	2026

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO/ICH
CAMPUS UNIVERSITÁRIO -MARTELOS -JUIZ DE FORA -MG
E-mail: coord.ppcir@ufjf.br -www.ufjf.br/ppcir



REITORA

Girlene Alves da Silva

VICE-REITOR

Telmo Mota Ronzani

Numen: revista de estudos e pesquisa da religião
Universidade Federal de Juiz de Fora
v. 29, n. 1 (jan./jun. 2026)
Juiz de Fora: PPCIR/UFJF
408 p.
Semestral
ISSN: 2236-6296

1 Religião – Periódicos

CDU –2

Indexadores:

Atla
Diadorim
Ebsco
Emerging Sources Citation (Web of Science)
Google Acadêmico
Journals for Free
Latindex
LivRe
Periódicos Capes
Redib
Sumários.org

Esta revista obedece às normas do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa,
promulgado pelo Decreto n. 6.583 de 29 de setembro de 2008.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

Reitora: Gírlene Alves da Silva

Vice-Reitor: Telmo Mota Ronzani

Pró-Reitora de Pós-graduação e Pesquisa: Priscila de Faria Pinto

Pró-Reitor de Cultura: Marcus Medeiros

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Fernando Perlatto

Chefe do Departamento de Ciência da Religião: Arnaldo Huff Junior

Coordenador do Curso de Pós-Graduação em Ciência da Religião: André Sidnei Musskopf

NUMEN

Órgão Semestral do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) e do Núcleo de Estudos e Pesquisa da Religião (NEPREL)-Departamento de Ciência da Religião/ICH-Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF

Diretor Responsável

Rodrigo Portella

Equipe Editorial

Daniel Martins Dalpra

Daniel Salomão Silva

Diego Moreira Rodrigues

Dorotéia Expedita Schiller

Janaína Santos Ananias

Luana Aparecida Alves da Silva

Luana de Almeida Telles

Luís Felipe Lobão de Souza Macário

Maria Thalita Merighe dos Reis

Nicholas Emanuel Rodrigues Reis

Thiago Abdala Barnabé

Túlio Fernandes Brum de Toledo

Conselho de Redação

Dilip Loundo

Faustino Luiz C. Teixeira

Frederico Pieper

Humberto Araujo Quaglio de Souza

Jimmy Sudário Cabral

Conselho Editorial

Alejandro Frigerio (Universidad Católica, Buenos Aires)

Ary Pedro Oro (UFRGS)

Beatriz Domingues (UFJF)

Carlos A. Steil (UFRGS)

Danièle Hervieu-Léger (École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris)

Fátima Regina Gomes Tavares (UFBA)

Faustino Luiz C. Teixeira (UFJF)

Heidi Hadsell do Nascimento (Hartford Theological Seminary, Hartford, USA)

Ivo Lesbaupin (UFRJ)

Leila Amaral Luz (UFJF)

Luiz Bernardo L. Araújo (UERJ)

Marcelo Ayres Camurça (UFJF)

Martin N. Dreher (UNISINOS)

Otávio Velho (Museu Nacional)

Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira (UFJF)

Regina Novaes (UFRJ)

Walter Altmann (EST)

Wanda Deifelt (EST)

Revisão e Editoração

Daniel Martins Dalpra

Luana de Almeida Telles

Rodrigo Portella

Túlio Fernandes Brum de Toledo

SUMÁRIO

Editorial	8-11

Dossiê: Evangélicos e Política no Brasil: relações de poder e cruzadas morais

Editorial do Dossiê

Guilherme Ribeiro (PUC-Rio) e Michelli Possmozer (UENF)	12-14

Racismo e plataformização entre os evangélicos no Brasil

Luana Aparecida Alves da Silva

15-36

Religião, Política e Crianças:
o discurso moral da Igreja Universal do Reino de Deus em diferentes contextos

Fabício Roberto Costa Oliveira

Allan Fagundes Pereira

Laura Neves da Silva

37-58

Ecumenismo de guerra:
a aliança tática entre católicos e evangélicos conservadores na Política Brasileira

Humberto Ramos de Oliveira Junior

59-76

Sob a proteção de Deus:
imaginário político-religioso e a formação da bancada evangélica na Constituinte de
1987-1988

Rafael da Gama

77-94

Crente não se mete em política?:
notas sobre a atuação política dos Pentecostais no Brasil contemporâneo

Bezaliel Alves Oliveira Junior

Wheriston Silva Neris

95-117

Conservadorismo, política e religião:
negociações de sentido no interior da frente parlamentar evangélica do congresso nacional
entre os anos de 2023 e 2025

Fernando Seffner

Kelvi da Silva Oliveira

118-146

A articulação histórico-discursiva entre neoliberalismo e Frente Parlamentar Evangélica no

Brasil

Danilo Mendes

147-160

Formação de sujeitos evangélicos engajados:
pedagogias, práticas e trajetórias na frente de evangélicos pelo estado de direito

Gustavo Alencar

161-178

A fabricação legislativa do antigênero:

Gramáticas de proteção na ALESP

Alex Kalil

179-201

Capilaridade Religiosa e Representatividade Feminina:
a atuação da IEADAM na Reconfiguração da Política Municipal Amazonense (2024)

José Fábio Bentes Valente

Fátima Flores de Vargas

Franci Flores de Vargas

202-216

Arena pública, tensões e visões pluralistas de públicos emergentes:
o caso dos intervalos bíblicos em escolas estaduais de Pernambuco

Edemir Antunes Filho

217-236

Dilemas entre evangélicos, extrema direita e os direitos humanos

Evaldo Luis Pauly

237-255

Missão e poder:
discernimento teológico sobre a presença cristã na política contemporânea

Rafael Henrique da Costa

256-270

Entrevista com o Dr. Ricardo Mariano

Rodolfo Capler Silva Ribeiro

271-277

Temática Livre

A temperança na imagem religiosa e no rito:
entre memória e apelo cultural e religioso

Helmut Renders

278-300

A subjetividade como desafio ao neurocentrismo:
perspectivas existenciais, narrativas e fenomenológicas

René Dentz

José Francisco Fernandes Junior

301-322

O “Poema da Contemplação ao alvorecer” de Śaṅkarācārya:
ontologia e pedagogia da não-dualidade no Advaita Vedānta

Alina Silva Sousa de Miranda

323-340

Kyriakē hēmera:

O debate sobre o sábado e o domingo a partir do Apocalipse de João

Vanderlei Dorneles

Marcos Peter Teixeira Soares

341-358

O gozo místico-erótico em O Êxtase de Santa Teresa de Bernini:

Entre escritura e escultura

Davi de Lira

Walter Melo

359-373

La teología cuir como espiritualidad política

Enrique Vega-Dávila

374-393

Monsenhor Rios em sua antecessão póstuma:
sustentabilidade nas articulações folkcomunicacionais dos marginalizados

Víviam Lacerda de Souza

José Antônio da Silva

394-406

Nominata dos pareceristas 2026.1

407-408

EDITORIAL

A Ciência da Religião tem sido crescentemente desafiada a enfrentar um cenário intelectual caracterizado pela multiplicidade de perspectivas hermenêuticas e pela necessidade de repensar categorias tradicionais sobre religião à luz de novas experiências históricas. Pois bem, em linha com tal desafio, os artigos livres reunidos na presente edição de NUMEN inserem-se precisamente nesse horizonte de reflexão, oferecendo contribuições que, embora distintas em seus referenciais teóricos e objetos empíricos, convergem na análise dos processos de construção e ressignificação de universos simbólicos.

Não é, evidentemente, tarefa fácil produzir um editorial sobre um conjunto de textos que por vezes, e em muitos sentidos, são díspares. Mas na Babel que, tantas vezes, aparentemente ou não, caracteriza a Ciência da Religião, é necessário encontrar “fios vermelhos”, quer dizer, pontos de convergência que unam a pluralidade dos textos, e de seus contextos, em uma imagem que possa refletir coerências internas, o que, de certo modo, é um dos *leitmotiv* de uma Ciência da Religião, isto é, de uma ciência que pretende apresentar um estatuto epistemológico consistente e, ousado dizer, unitário.

Ora bem, uma das linhas de força que atravessa este conjunto de textos, e que me parece a dar rosto unitário à multiplicidade apresentada, diz respeito à relação entre memória, interpretação e tradição. Longe de serem concebidas como estruturas estáticas ou meramente reprodutivas, as tradições religiosas aparecem aqui (e são) como espaços dinâmicos de elaboração de sentidos, continuamente reinterpretados em diferentes contextos históricos. Michel de Certeau, por exemplo, que o diga! E é nesse horizonte, por exemplo, que se inscreve o estudo sobre a cultura visual da temperança e suas relações com o rito da Santa Ceia. Helmut Renders, em **A temperança na imagem religiosa e no rito: entre memória e apelo cultural e religiosa**, examina a circulação de imagens e práticas rituais vinculadas ao conceito de temperança, evidenciando como a memória religiosa se constitui simultaneamente como preservação e transformação, articulando práticas devocionais/morais e representações visuais em processos complexos de negociação cultural. O trabalho revela, assim, que as imagens religiosas não apenas refletem visões de mundo, mas participam ativamente da produção de sensibilidades e formas de pertencimento coletivo.

Também vinculada à problemática da tradição interpretativa encontra-se a investigação ***Kyriakē hēmera: O debate sobre o sábado e o domingo a partir do Apocalipse de João***. Ao revisitar um dos debates mais persistentes da história do cristianismo, Vanderlei Dorneles e Marcos Peter Teixeira Soares demonstram como a interpretação de um único termo pode condensar disputas teológicas e litúrgicas que atravessam séculos. Mais do que discutir a oposição entre sábado e domingo, o estudo evidencia os mecanismos pelos quais comunidades religiosas constroem legitimidades hermenêuticas e inscrevem suas práticas no interior de narrativas históricas mais amplas.

Passando a um eixo mais filosófico, temos o texto de René Dentz e José Francisco Fernandes Júnior, intitulado **A Subjetividade como Desafio ao Neurocentrismo: Perspectivas Existenciais, Narrativas e Fenomenológicas**. Em um contexto marcado pela crescente influência das neurociências e pela expansão de modelos explicativos naturalistas, torna-se particularmente relevante interrogar os limites das abordagens reducionistas da experiência humana. O artigo dedicado à crítica do neurocentrismo insere-se diretamente nesse debate ao defender a irredutibilidade da subjetividade diante de interpretações que tendem a explicar consciência, liberdade e responsabilidade exclusivamente em termos neurobiológicos. Recuperando aportes da filosofia existencial e

da fenomenologia, os autores recolocam no centro da discussão a questão do sujeito e a complexidade da experiência humana, bem como questões como as da alteridade e da transcendência. Ao fazê-lo, contribuem significativamente para os debates contemporâneos sobre a legitimidade epistemológica da experiência religiosa. De fato, é texto precioso aqui publicado, a plear com as concepções reducionistas a respeito da experiência religiosa.

A questão da subjetividade, que, aliás, é tão afeita aos nossos tempos, reaparece, sob outro registro, no artigo **O “Poema da Contemplação ao alvorecer” de Śaṅkarācārya: ontologia e pedagogia da não-dualidade no Advaita Vedānta**, de autoria de Alina Silva Sousa de Miranda. Entretanto, aquilo que no debate contemporâneo surge como problema filosófico acerca da consciência é aqui deslocado para uma tradição que compreende o sofrimento humano como resultado de uma ignorância fundamental acerca da natureza da realidade. A análise do Prātaḥ-smaraṇa Stotra demonstra como ontologia e a soteriologia constituem dimensões inseparáveis no pensamento não dualista em terras da Índia. O artigo oferece valiosa aproximação a uma tradição intelectual que vem ganhando corpo nos debates acadêmicos ocidentais, sendo o PPCIR da UFJF uma das referências acadêmicas em tais estudos, através do NERFI. Assim, o artigo oferece oportunidade de reflexão sobre formas alternativas de conceber a relação entre conhecimento, experiência e libertação. Em tempos marcados pelo predomínio de epistemologias centradas na fragmentação e na especialização, o texto recupera uma tradição que insiste na unidade fundamental entre saber e transformação existencial.

Por sua vez, o artigo **A teologia cuir como espiritualidade política**, da pena de Enrique Vega-Dávila, analisa as disputas contemporâneas em torno dos corpos, das sexualidades e das formas de produção teológica na América Latina. Ao propor compreender a teologia cuir como espiritualidade política, o autor inscreve-se em uma tradição crítica que busca interrogar os mecanismos pelos quais determinadas experiências humanas são legitimadas ou excluídas dos discursos religiosos. Em diálogo com a teologia da libertação e com os estudos queer, o texto evidencia que toda produção teológica está situada em relações concretas de poder, tornando inevitável a reflexão sobre os sujeitos e os corpos. Percebo que a contribuição do texto ultrapassa o âmbito específico das discussões sobre gênero e sexualidade, alcançando questões mais amplas sobre a produção do conhecimento religioso, da construção da autoridade teológica e de resistências simbólicas.

Outra dimensão fundamental da experiência religiosa é explorada no artigo **O gozo místico-erótico em O Êxtase de Santa Teresa de Bernini: entre escritura e escultura**, de autoria de Davi de Lira e Walter Melo. Ao examinar simultaneamente a autobiografia de Teresa de Ávila e a célebre escultura de Gian Lorenzo Bernini, os autores demonstram como a tradição mística cristã mobiliza imagens corporais e afetivas para expressar experiências que desafiam os limites da linguagem ordinária, evidenciando a profunda articulação entre imaginação e transcendência. Ao dialogar com referenciais oriundos da filosofia e da psicologia, o texto contribui para superar dicotomias simplificadoras – e que sempre e infelizmente foram tão comuns no cristianismo – entre corpo e espírito, revelando a riqueza hermenêutica das experiências místicas e dos seus modos de representação artística.

A questão da memória religiosa e de seus mecanismos de transmissão social reaparece, de forma diversa, no artigo **Monsenhor Rios em sua antecessão póstuma: sustentabilidade nas articulações folkcomunicacionais dos marginalizados**, saído da pena de Viviam Lacerda de Souza e de José Antônio da Silva. Se, em diversos contextos religiosos, a permanência das tradições depende da institucionalização doutrinária/consolidação de discursos oficiais, o presente texto enfatiza, por sua vez, os processos

populares de circulação da memória. A partir da análise do inventário testamentário de Monsenhor Antônio Rodrigues de Paiva e Rios, sacerdote oitocentista vinculado à cidade de Vassouras, os autores demonstram como um documento jurídico e patrimonial pode converter-se em fonte para a compreensão das dinâmicas religiosas de determinada comunidade. Em diálogo com a teoria da folkcomunicação de Luiz Beltrão, o texto evidencia que a permanência do Monsenhor no imaginário local não se explica apenas por registros institucionais, mas também pela ação dos devotos em suas narrativas de milagres e pelos ex-votos. A religião, é certo, mais do que um sistema doutrinário, é memória compartilhada das experiências cotidianas relativas ao sagrado. Assim sendo, o artigo contribui significativamente para os estudos que entrelaçam religião e memória, e dá voz às expressões religiosas marginalizadas pela cultura oficial.

Embora abordem universos empíricos e tradições intelectuais muito distintos, os artigos livres reunidos neste volume compartilham uma preocupação fundamental: compreender os processos pelos quais os seres humanos produzem sentido diante da realidade. Seja por meio das imagens e dos ritos, da interpretação de textos sagrados, da reflexão filosófica sobre a subjetividade, da busca pela libertação do sofrimento ou da elaboração de espiritualidades críticas e dissidentes, o que emerge é a centralidade das práticas interpretativas na constituição da experiência religiosa. Em todos os casos, a religião aparece menos como um sistema fechado de crenças e mais como um campo de disputas e mediações simbólicas no qual se articulam memória, linguagem, corpo, poder, identidade, transcendência e, ainda, muitos outros eteceteras que caracteriza, o humano em sua relação com o que entende como sagrado.

Vale ainda destacar – e não por último, mas por essencial – que em um cenário contemporâneo marcado tantas vezes por reducionismos metodológicos e simplificações conceituais, os textos aqui publicados recordam a importância da interpretação como exercício crítico de compreensão da pluralidade humana. Ao fazê-lo, contribuem não apenas para o avanço da pesquisa acadêmica na área da Ciência da Religião, mas também para o fortalecimento de um horizonte intelectual capaz de acolher a diversidade das experiências religiosas e das formas de produzir conhecimento sobre elas. E, não por último, contribuem para o entendimento de que a Ciência da Religião não deve e não pode se render a reducionismos conceituais, embora, é claro, não possa e não deva abrir mão de consagrados conceitos para suas análises, mas os utilizando de forma crítica e criativa.

Rodrigo Portella

Editor da Revista

Daniel Martins Dalpra

Daniel Salomão Silva

Diego Moreira Rodrigues

Dorotéia Expedita Schiller

Janaína Santos Ananias

Luana Aparecida Alves da Silva

Luana de Almeida Telles

Luís Felipe Lobão de Souza Macário

Maria Thalita Merighe dos Reis

Nicholas Emanuel Rodrigues Reis

Thiago Abdala Barnabé
Túlio Fernandes Brum de Toledo
Equipe editorial

EDITÓRIAL DO DOSSIÊ

De acordo com o último Censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2022, os evangélicos representavam 26,9% da população brasileira.¹ É possível que, devido ao crescimento expressivo dessa religião nas últimas décadas, o Brasil venha a ter, dentro de alguns anos, a maioria de seus habitantes professando a fé evangélica. Embora seja difícil prever o impacto futuro desse predomínio diante de esferas diversas da vida pública, é visível que, pelo menos no campo da política, a presença da religião já cause reflexões e reconfigurações.

Apesar de alguns autores se recusarem a admitir a existência de um ascetismo evangélico no Brasil ao longo do século XX (Almeida, 2016), é notório que grupos evangélicos eram diminutos na política brasileira, gerando ideias como a de que a política era maligna (Rocha, 2024). Na Assembleia Constituinte de 1987, contudo, em razão principalmente de um suposto temor de que a Igreja Católica se tornasse religião oficial do Estado (Pierucci, 1996), deputados evangélicos passaram a se reunir para atuar conjuntamente. Desde então, acompanhando o crescimento vertiginoso dos fiéis em todo o país, os evangélicos têm sido onipresentes na política partidária.

Muitos autores têm discutido o que representa para a vida democrática brasileira tal ascensão. Seria um perigo à secularização (Berger, 1985) ou esse conceito já não faz sentido (Hervieu-Léger, 2008)? A Teologia do Domínio (Pereira, 2023) é a chave necessária para compreender a presença evangélica na política? Qual o papel do pentecostalismo e do neopentecostalismo (Mariano, 1999) diante dessas mudanças? Afinal, os políticos evangélicos representam os fiéis que professam essa crença (Spyer, 2020)?

A partir dessas perguntas, cujas respostas ainda estão em construção, buscamos reunir pesquisas inovadoras das mais diferentes áreas temáticas e regiões do Brasil. Nesse sentido, a Revista NUMEN apresenta o dossiê *Evangélicos e Política no Brasil: relações de poder e cruzadas morais*, cujo objetivo principal é compreender os reflexos do protagonismo evangélico na cena política brasileira ao longo do tempo e como esse fenômeno resvala em diversas esferas da sociedade. Buscamos autores de perspectivas teóricas e metodológicas distintas, na tentativa de compor um quadro o mais amplo possível acerca do tema.

O número começa com um bloco temático envolvendo duas questões: racismo e infância. No primeiro artigo, **Racismo e plataformização entre os evangélicos no Brasil**, Luana Aparecida Alves da Silva agrega uma dimensão política ao tema, quando discute silenciamentos e mobilizações em torno de dois casos ocorridos dentro de igrejas evangélicas que a autora analisa em profundidade. Já no segundo, **Religião, Política e Crianças: o discurso moral da Igreja Universal do Reino de Deus em diferentes contextos**, Fabrício Roberto Costa Oliveira, Allan Fagundes Pereira e Laura Neves da Silva revelam como essa importante instituição neopentecostal acionou diferentes retóricas sobre o tema da infância conforme interesses políticos de ocasião.

Em seguida, a união entre evangélicos e católicos é analisada por Humberto Ramos de Oliveira Júnior em **Ecumenismo de guerra: a aliança tática entre católicos e evangélicos conservadores na Política Brasileira**. Trata-se de um texto que explicita as

¹ <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais> (acesso: 11 de junho de 2026).

estratégias conservadoras dos dois principais grupos religiosos do Brasil, não obstante suas diferenças teológicas.

A partir desse momento, inicia-se um bloco envolvendo a discussão sobre a presença evangélica na política partidária brasileira. Assim, a formação da bancada evangélica, no final dos anos 1980, e sua mobilização em torno de pautas que poderiam entrar na Constituição de 1988 são analisadas por Rafael da Gama em **Sob a proteção de Deus: imaginário político-religioso e a formação da bancada evangélica na Constituinte de 1987-1988**. Também resgatando esse período, mas chegando aos dias atuais, Bezaliel Alves Oliveira Junior discute a crescente presença e influência pentecostal na vida partidária dentro do artigo **Crente não se mete em política? notas sobre a atuação política dos Pentecostais no Brasil**.

A Frente Parlamentar Evangélica (FPE) do Congresso Nacional é objeto de análise dos artigos seguintes. **Conservadorismo, política e religião: negociações de sentido no interior da frente parlamentar evangélica do congresso nacional entre os anos de 2023 e 2025**, de Fernando Seffner e Kelvi Da Silva Oliveira, investiga posicionamentos recentes de integrantes da FPE para pensar categorias como “tradição” e “moral”. Já **A articulação histórico-discursiva entre neoliberalismo e Frente Parlamentar Evangélica no Brasil**, de Danilo Mendes, relaciona economia e política ao esmiuçar a retórica de membros da FPE na sua adesão a princípios neoliberais.

Reforçando a necessidade de não homogeneizar os evangélicos, Gustavo Alencar explicita a resistência de fiéis ao crescente conservadorismo das igrejas em **Formação de sujeitos evangélicos engajados: pedagogias, práticas e trajetórias na Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito**. A partir de noções como “contra hegemonia”, o estudo focaliza os principais argumentos mobilizados por evangélicos progressistas em tempos recentes.

Passando para um eixo mais regional, o dossiê apresenta três artigos que investigam as dinâmicas da interseção entre política e religião evangélica em determinadas localidades brasileiras. São Paulo aparece no trabalho de Álex Kalil com base na dimensão conservadora presente em propostas de alguns de seus deputados estaduais no texto **A fabricação legislativa do antigênero: gramáticas de proteção na ALESP**. O Amazonas é focalizado por Fatima Medianeira Flores de Vargas, José Fábio Bentes Valente e Franci Flores de Vargas a partir das estratégias políticas desenhadas pela Assembleia de Deus, como se vê em **Capilaridade Religiosa e Representatividade Feminina: A Atuação da IEADAM na Reconfiguração da Política Municipal Amazonense (2024)**. Por fim, Pernambuco entra em cena para servir ao debate acerca dos limites entre educação, política e religião, o que é feito por Edemir Antunes Filho no artigo **Arena pública, tensões e visões pluralistas de públicos emergentes: o caso dos intervalos bíblicos em escolas estaduais de Pernambuco**.

Os dois últimos artigos são reflexões teológicas para pensar a ameaça à laicidade do Estado por parte de certas lideranças evangélicas. Em **Dilemas entre evangélicos, extrema direita e os direitos humanos**, o pastor luterano Evaldo Luis Pauly traz à luz diversas provocações a respeito do crescente reacionarismo evangélico na política e o seu perigo para a democracia. Já em **Missão e poder: discernimento teológico sobre a presença cristã na política contemporânea**, Rafael Henrique da Costa articula a proposta de “Reino de Deus” atribuída a Jesus Cristo no Novo Testamento para tensionar a intervenção evangélica atual na política.

Este número finaliza com uma entrevista de um dos maiores pensadores da relação entre evangélicos e política na atualidade: Dr. Ricardo Mariano, sociólogo e professor da Universidade de São Paulo (USP). Na entrevista conduzida por Rodolfo Capler, Mariano comenta sobre suas pesquisas em torno da questão, discutindo também algumas das principais teses acadêmicas acerca do tema.

Diante de um cenário cada vez mais desafiador para os analistas, não se pode ignorar os vínculos que entrelaçam as esferas da religião e da política no país. Da mesma forma, faz-se urgente discutir os elementos que têm caracterizado a força do conservadorismo no Brasil, capaz de unir, cada vez mais, parlamentares religiosos e não religiosos em uma atuação conjunta. Esperamos que este dossiê contribua para trazer novas reflexões acerca desse tema, inspirando também futuros pesquisadores.

Referências

ALMEIDA, Adroaldo José da Silva. **Pelo Senhor Marchamos**: os evangélicos e a ditadura militar no Brasil (1964-1985). Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2016.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo, Loyola, 1999

PEREIRA, Eliseu. Teologia do Domínio: Uma chave de interpretação da relação política evangélico-bolsonarista. **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, v. 76, p. 147-173, 2023.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Representação de Deus em Brasília: a bancada evangélica na constituinte”. In: PIERUCCI, Antônio Flávio. PRANDI, Reginaldo (Orgs.). **A realidade social das religiões no Brasil**: religião, sociedade e política. São Paulo: HUCITEC, 1996. p. 136-191.

ROCHA, André Ítalo. **A bancada da bíblia**: uma história de conversões políticas. São Paulo: Todavia, 2024.

SPYER, Juliano. **Povo de Deus**: Quem são os evangélicos e por que eles importam. São Paulo: Geração Editorial, 2020.

Guilherme Leite Ribeiro
PUC-Rio

Michelli de Souza Possmozer
UENF

Racismo e plataformação entre os evangélicos no Brasil

Racism and platformization among evangelicals in Brazil

Luana Aparecida Alves da Silva¹

RESUMO

O objetivo deste artigo é compreender a força das plataformas digitais na propagação de denúncias contra o racismo dentro das igrejas evangélicas, analisando, portanto, dois casos que envolvem essa temática. Para dar sustentação à análise discutiremos a expressiva presença dos negros dentro das igrejas evangélicas. Após isso, analisaremos o primeiro caso que diz respeito ao comunicado oficial publicado pela Igreja Pentecostal Deus é Amor cujo objetivo era a proibição do penteado afro entre os membros da igreja. Logo em seguida, o segundo caso que se refere à fala proferida por um pastor da Assembleia de Deus, em uma convenção de mulheres da Assembleia de Deus do Pará. Posteriormente, faremos uma discussão sobre o fato de o racismo ser crime no Brasil. Seguidamente, discutiremos sobre o Movimento Negro Evangélico e a importância das plataformas digitais. Por fim, traremos as contribuições da autora Letícia Cesarino, que discute a plataformação que perpassa a sociedade atual. Ao término deste estudo, observaremos que as mídias sociais são de suma importância para que os casos de racismo sejam amplamente expostos e discutidos.

Palavras-chave: Racismo; Evangélicos; Plataformação.

ABSTRACT

The purpose of this article is to understand the power of digital platforms in spreading complaints against racism within evangelical churches, and thus to analyze two cases involving this issue. To support this analysis, we will discuss the significant presence of Black people within evangelical churches. Next, we will analyze the first case, which concerns the official statement published by the Pentecostal Church “Deus é Amor” (God is Love), whose aim was to ban the Afro hairstyle among church members. Immediately following this, we will examine the second case, which refers to remarks made by a pastor from the Assemblies of God at a women’s convention of the Assemblies of God in Pará. Subsequently, we will discuss the fact that racism is a crime in Brazil. Next, we will discuss the Black Evangelical Movement and the importance of digital platforms. Finally, we have included contributions from author Letícia Cesarino, who discusses the “platformization” that permeates contemporary society. At the conclusion of this study, it is evident that social media is of paramount importance for cases of racism to be widely exposed and discussed.

Keywords: Racism; Evangelicals; Platformization.

Introdução

O presente trabalho busca compreender a força das plataformas digitais na propagação de denúncias contra o racismo dentro das igrejas evangélicas. Nesse sentido, para dar sustentação à nossa análise, discutiremos sobre a presença de negros nas igrejas

¹ Doutoranda, Mestra e Especialista em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Licenciada em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Bolsista CAPES. E-mail: luanaalvessilva564@gmail.com.

evangélicas. Assim, traremos para a discussão a contribuição do livro de Marco Davi de Oliveira intitulado: *A religião mais negra do Brasil: Por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo?* (2015).

Após essa discussão introdutória, analisaremos dois episódios envolvendo a temática racial e igrejas evangélicas expostos nas redes sociais. O primeiro diz respeito ao comunicado publicado pela diretoria da Igreja Pentecostal Deus é Amor que proibia a utilização de penteados afro. O segundo diz respeito à fala de um pastor assembleiano em um congresso de mulheres da Assembleia de Deus do Pará. Em sua fala, o pastor orienta os jovens a casarem com mulheres “morenas”, pois as “branquinhas” são mais caras.

Ademais, apresentamos uma breve discussão acerca do racismo no Brasil e sua posterior criminalização. Em seguida, refletiremos sobre o Movimento Negro Evangélico, seu papel de grande relevância na luta antirracista e a importância das plataformas digitais para ampliação das discussões étnico-raciais. Por fim, buscamos evidenciar o papel das mídias sociais na difusão, amplificação e circulação dos casos analisados. Para isso, trouxemos as contribuições da autora Letícia Cesarino que discute a plataformação que perpassa a sociedade atual. As discussões sobre *agente* e *ambiente* que coemergem e a materialização da virtualidade foram fundamentais para o trabalho. Ao término do trabalho, chegamos à conclusão de que as discussões fomentadas nas plataformas digitais são cruciais para se pensar a temática racial e evangélicos.

1. A religião mais negra do Brasil

De acordo com o Censo Demográfico de 2022 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, os evangélicos seguem sendo, apesar de apresentar um ritmo menos acelerado do que em décadas anteriores, um grupo religioso que apresenta uma expansão significativa². Nesse sentido, no que diz respeito aos grupos étnicos, o Censo Demográfico de 2022 evidencia que os evangélicos apresentam 30% de pessoas autodeclaradas pretas e 29,3% de pessoas autodeclaradas pardas³. Levando em consideração o Estatuto de Igualdade Racial - Lei de número 12.288/2010⁴, que compreende a população negra como o conjunto de pessoas que se autodeclararam pretas e pardas, a maior parte da população evangélica brasileira é composta por pessoas negras. Esses dados são de suma importância para pensarmos a relação entre negritude e igrejas evangélicas: pautas raciais são discutidas nas igrejas evangélicas?

Bom, dar uma resposta para essa questão tão complexa é um tanto desafiador, uma vez que falar de igrejas evangélicas é falar de um universo, é falar de pluralidade, é falar de diversidade. Esse trabalho tem como objetivo refletir sobre as repercussões de casos

² CARRANÇA, Thais. Censo 2022 religião: o que pesquisa revela sobre evangélicos e mais 7 dados inéditos. BBC News Brasil. 06 jun. 2025. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/crk2p5xr0m7o>. Acesso em 16 de fev. de 2026.

³ LOSCHI, Marília. Censo 2022: católicos seguem em queda; evangélicos e sem religião crescem no país. Agência de Notícias IBGE, 6 jun. 2025. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais>. Acesso em: 15 jun. 2026.

⁴ BRASIL. Lei n.º 12.288, de 20 de julho de 2010 (Estatuto da Igualdade Racial), art. 1º. Disponível em: https://www.meuvademecumonline.com.br/legislacao/estatutos/1/estatuto-da-igualdade-racial-lei-n-12-288-de-20-de-julho-de-2010/artigo_1. Acesso em: 15 jun. 2026.

envolvendo questões étnico-raciais no interior das igrejas evangélicas, seja através de regras que buscam excluir a negritude dos membros e de falas problemáticas proferidas por um líder religioso, nas plataformas digitais.

Nesse sentido, a obra *A religião mais negra do Brasil: Por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo?* (2015) pertencente a Marco Davi de Oliveira é de suma importância para dar início ao debate sobre essa temática. Nesta obra, o autor faz uma série de apontamentos que evidenciam a escolha dos negros brasileiros pelas igrejas pentecostais.

De acordo com Marco Davi de Oliveira ainda são escassos os trabalhos que buscam apresentar a relação da igreja evangélica e os negros brasileiros (Oliveira, 2015, p. 17). Desse modo, o autor se propõe a pensar essa relação ao refletir sobre a atuação da igreja pentecostal junto aos negros do Brasil e compreender por que ela se tornou uma espécie de opção aos excluídos brasileiros (Oliveira, 2015, p.17).

Dessa forma, o autor compreende que o pentecostalismo é um movimento popular desde sua origem. Para ele, o berço do pentecostalismo se estabeleceu no meio de pessoas simples e que tiveram experiências distintas em suas vidas, mas que representavam nessas experiências o anseio de maior liberdade religiosa. “O pentecostalismo americano quanto o pentecostalismo brasileiro abrangeram o povo mais carente -e, como consequência natural, o povo negro”. (Oliveira, 2015, p.28).

Para o autor, os negros fizeram opção pelo pentecostalismo. Nesse sentido, ele justifica essa opção através das seguintes razões: religiosidade dos negros; a história de exclusão; carisma; força dos limites imputados. Para Oliveira, a religiosidade dos negros tende a ser mais participativa, ou seja, uma religiosidade na qual a fé torna-se real também pelo fato de o negro ter, em sua negritude e origem, uma relação com a natureza que o faz perceber a ação de Deus em todas as instâncias da vida e do cotidiano. Sobre a história de exclusão, o autor pontua que foi exatamente no contexto de exclusão que a comunidade negra cristã foi opção pelo pentecostalismo: a igreja pentecostal chegou mais perto daqueles que eram marcados pelo estigma do desprezo social. No que tange ao carisma, o autor destaca que o povo negro é espontâneo e alegre. Nesse sentido, o pentecostalismo facilitou uma adequação dos negros à sua liturgia mais desprendida de regras e métodos, a despeito de seu fundamentalismo. Acerca dos limites imputados, Oliveira traz os limites fortes que o pentecostalismo impõe nas relações com o “mundo”. (Oliveira, 2015, p.50).

Dessa forma, segundo o autor, a igreja pentecostal é um fenômeno religioso que contribuiu muito para a identificação e assimilação cultural dos negros brasileiros. Para Oliveira:

O pentecostalismo expandiu-se entre os negros do Brasil também por adotar uma liturgia que mais se aproxima da realidade do afrodescendente. A liturgia pentecostal traz em si uma tendência à africanidade que faz com que negros se sintam parte do culto durante todo o tempo, e não somente ouvintes e espectadores (Oliveira, 2015, p.65).

Assim, o culto pentecostal possui uma brasilidade mais evidente e se coaduna com o jeito mais solto e irreverente da cultura do afrodescendente. Nesse sentido, Marco Davi de Oliveira elenca os seguintes aspectos para identificação da religiosidade do povo negro no Brasil: Utilização do corpo como instrumento de culto; Musicalidade; Força dos antepassados.

Apesar de toda essa relação do pentecostalismo e negritude, o autor destaca que ainda não se vê negros na liderança máxima da igreja pentecostal. Nesse sentido, o que se vê são negros que conseguem, no máximo, ocupar cargos de pastores de igrejas locais, ou seja, tornam-se bons líderes de congregações subalternas àquelas orientada por uma liderança branca. Essa afirmação pode ser uma das razões pela ausência de discussões sobre o racismo e ausência de práticas antirracistas. Quando o poder permanece concentrado a um determinado grupo étnico, dificilmente terá abertura para discussões pautadas em escuta e reconhecimento de outros grupos étnicos.

Em relação a importância de uma liderança religiosa aberta às discussões étnico-raciais, Rosenilton de Oliveira (2024) destaca a trajetória de Hernani Silva, nome importante para o Movimento Negro Evangélico. Por atuar à frente da Sociedade Cultural Missões Quilombos e do Afrokut, Silva recebeu o prêmio Direitos Humanos, outorgado pelo Governo Federal brasileiro (em 2000). Todavia, o reconhecimento do seu trabalho na articulação dos evangélicos negros nem sempre encontra respaldo na hierarquia eclesiástica, pois Hernani Silva não é sacerdote. Rosenilton de Oliveira enfatiza que as alianças estabelecidas com líderes religiosos, intelectuais e agentes de outras denominações são cruciais para um maior desenvolvimento de suas ações no interior das igrejas (Oliveira, 2024, p.175).

O autor Ricardo Mariano em seu artigo *O futuro não será protestante* (1999), discute a compreensão inicial que se tinha sobre a América Latina se tornar protestante. Para Mariano, o pentecostalismo é responsável pela expansão evangélica na América do Sul, uma vez que passa a formar sincretismos, a se autonomizar em relação à influência das matrizes religiosas norte-americanas, a promover sucessivas acomodações sociais, a assumir o status de uma grande minoria religiosa e a almejar prestígio e reconhecimento social, cada vez menos tende a representar uma ruptura com a cultura ambiente (Mariano, 1999, p. 90).

Ao analisar as primeiras interpretações sociológicas acerca do pentecostalismo brasileiro, Ricardo Mariano destaca que, nessas análises, havia uma ênfase nas funções de ajustamento e integração social no pentecostalismo brasileiro. Nesse sentido, o pentecostalismo se revelava como estratégia de ajustamento social dos indivíduos dos estratos pobres e marginalizados, sobretudo dos migrantes de origem rural. Todavia, Ricardo Mariano pontua que essa “integração social” propiciada pelo pentecostalismo não direcionava o fiel a estabelecer compromissos com este mundo. Na verdade, resultava em contrapartida fortemente contracultural, sectária e ascética, fundamentada na crença no iminente Segundo Advento de Cristo, no juízo final e na radical dicotomia entre os reinos material e espiritual (Mariano, 1999, p. 101). “Imerso nesta cosmologia dualista e apocalíptica, o fiel, na condição de “nova criatura”, não apenas deveria se isolar e se apartar das coisas, interesses e paixões mundanos, bem como morrer para o mundo” (Mariano, 1999, p.101).

A crença em uma salvação que direcionava o fiel ao paraíso trazia uma forte rejeição e desvalorização do mundo. Contudo, o cenário religioso muda com o advento do neopentecostalismo. Para Ricardo Mariano, o neopentecostalismo transformou as tradicionais concepções pentecostais acerca da conduta e do modo de ser do cristão no mundo. Segundo ele, o neopentecostalismo propagou:

a ideia de que ser cristão constitui o meio primordial para permanecer liberto do Diabo e obter prosperidade financeira, saúde e triunfo nos empreendimentos terrenos. “Ter um encontro com Cristo” passou a significar gozar de uma vida próspera e feliz, ou a certeza de poder contar

com a efetiva intervenção divina em toda circunstância, até para satisfazer ambições materiais. De sorte que o crente neopentecostal, às expensas da tradicional postura sectária, ascética e contracultural do pentecostalismo, pode estabelecer sólidos compromissos como mundo, com seus valores hedonistas, com seus interesses materialistas e com seus prazeres. Nesse crescente interesse pelas “coisas do mundo”, o fervor apocalíptico desses religiosos esfriou (Mariano, 1999, p. 102).

Como destacado por Ricardo Mariano, os pentecostais são os responsáveis por expandir a religião evangélica na América do Sul. Desse modo, esse segmento religioso se consolidou entre os setores mais populares da sociedade. Nas primeiras análises sociológicas sobre a temática, havia um destaque sobre a expansão do pentecostalismo ter se configurado entre os setores socialmente desfavorecidos, sua capacidade de proporcionar pertencimento e apoio aos fiéis em contexto de vulnerabilidade. Todavia, mesmo se fazendo presente entre as populações marcadas pelas desigualdades sociais, entre as quais se encontra parcela significativa da população negra, questões étnico-raciais não ocuparam lugar central na agenda dos primeiros pentecostais brasileiros, haja vista que as preocupações dos primeiros pentecostais eram pautadas em se afastar das coisas terrenas. Posteriormente, com o advento do neopentecostalismo e sua maior inserção nas esferas política, econômica e midiática, as discussões terrenas poderiam ser feitas. Todavia, as questões étnico-raciais permaneceram periféricas no campo religioso evangélico brasileiro, raramente sendo tratada com pauta prioritária pelas principais denominações.

Conforme afirmado por Vagner da Silva no texto *Religião e identidade cultural negra: afro-brasileiros, católicos e evangélicos* (2017), a temática voltada para questões de identidade cultural negra sempre foi um assunto espinhoso para as igrejas evangélicas brasileiras. Segundo o autor, houve um agravamento nas últimas décadas, uma vez que as igrejas evangélicas cometem ataque contra as religiões afro-brasileiras e seus símbolos (Silva, 2017, p. 106). O autor vai ainda mais longe em sua análise ao destacar que, se nos Estados Unidos, as igrejas protestantes negras tiveram um papel significativo para tomada de consciência étnica e a luta pelos direitos civis, no Brasil, o perfil possui outra configuração, haja vista a especificidade do racismo brasileiro e as dificuldades para se identificar com o que pode ser definido como “heranças africanas negras” na chamada “cultura mestiça” brasileira (Silva, 2017, p.106).

A partir desses apontamentos temos a ciência de que as igrejas evangélicas, em sua maioria, são compostas por pessoas negras. Todavia, os negros e negras ainda não ocupam espaços de liderança máxima nas igrejas, cargos ainda destinados a pessoas brancas. Nesse sentido, debater e pensar sobre questões raciais ainda é um desafio. A seguir traremos dois exemplos que envolvem questões étnico-raciais, igrejas evangélicas e suas respectivas repercussões nas plataformas digitais. O primeiro caso se refere ao comunicado feito pela Igreja Pentecostal Deus é Amor. Comunicado que proibia o penteado afro entre os membros. A repercussão nas mídias sociais foi tão significativa que a igreja retificou o comunicado. O segundo exemplo é mais recente. Em agosto de 2025, um pastor da Assembleia de Deus, em uma pregação para centenas de pessoas, orienta os jovens a se casar com moças *morenas*, pois as *branquinhas* são mais caras. Os dois casos tiveram repercussões em razão das plataformas digitais. Ambos evidenciam que, embora o número de pessoas negras pertencendo as igrejas evangélicas brasileiras tenha se expandido, a desvalorização fenotípica de indivíduos negros e a compreensão de que a mulher negra é *mais barata*, seguem permanecendo no interior dessas instituições religiosas. Desse modo, a presença negra não suprime a reprodução do racismo neste campo religioso.

2. Igreja Pentecostal Deus é Amor

A igreja Pentecostal Deus é Amor foi fundada em 1962 por David Martins Miranda no estado de São Paulo. Com forte ênfase em práticas de cura, libertação e milagres, a igreja Pentecostal Deus é Amor também se destaca por ter um regimento interno contendo regras rígidas no que diz respeito à vestimenta, lazer e aparência, sobretudo para as mulheres. De acordo com Marcos Stahl, David Miranda formulou a igreja Pentecostal Deus é Amor a partir de suas próprias regras. Regras fundamentadas por ele e pela Bíblia. Afirmar, segundo o autor, sendo possíveis de serem encontradas no site oficial da igreja (Stahl, 2014, p. 38).

Criada à imagem e semelhança de seu líder, a Igreja Pentecostal Deus é Amor tem um RI - Regulamento Interno -, como todas as instituições, nele a igreja esclarece seu Ritual, determinado como lei, que trata de como os fiéis devem se vestir, portar na sociedade e na vida religiosa, além de apontar como devem viver e participar das comunidades religiosas de sua igreja (Stahl, 2014, p.38).

Segundo o autor, a Igreja Pentecostal Deus é Amor exerce um controle significativo sobre seus membros com o objetivo de não se perderem e serem atravessados pelos malefícios da sociedade. Desse modo, as regras precisam ser seguidas, pois quando não são, passam a impressão de que estão contra o regimento interno da igreja. A igreja, portanto, luta para convencer os fiéis a estarem no caminho que eles estabelecem como certo (Stahl, 2014, p.39).

Outro elemento importante a se destacar sobre a igreja Pentecostal Deus é Amor diz respeito à localização geográfica ocupada por esse segmento religioso, ou seja, desde sua fundação, a igreja Deus é Amor concentrou-se nas periferias das grandes cidades, haja vista a forte migração de pessoas advindas das zonas rurais em busca de melhores condições de vida:

ao construir pequenas igrejas junto a essas comunidades que se formavam, a IPDA convertia, guiava e orientava esses indivíduos para que seguissem os costumes tradicionais e severos da igreja, mas na verdade, o que ocorria era um reencontro dessas pessoas com suas próprias referências morais, que ainda permaneciam as mesmas, apesar das mudanças nos costumes. (Stahl, 2014, p. 40).

Ao se estabelecer nessas localidades, a Igreja Pentecostal Deus é Amor obteve um crescimento significativo. Mesmo crescendo e se mudando para grandes salões em outras regiões para além da periferia, a igreja Pentecostal Deus é Amor ainda se consolidava em pequenas igrejas nas periferias, uma vez que são nesses lugares que se aprende a doutrina, focando no regimento interno (Stahl, 2014, p.42).

A igreja Pentecostal Deus é Amor sempre se colocou avessa a algumas modernidades, como por exemplo, o uso de televisão (Stahl, 2014, p. 55), porém seu fundador, David Miranda, sempre foi assíduo nas rádios, possuindo inúmeras emissoras:

Isso significa que embora a IPDA não utilize a televisão, seu líder não está indiferente às necessidades impostas pelas mudanças ocorridas na sociedade, apenas quer continuar a exercer um controle rígido sobre os

seus fiéis, o que é um pouco mais fácil sem a “tentação” da televisão (Stahl, 2014, p.55).

Atualmente, a igreja Pentecostal Deus é Amor possui um site⁵, um aplicativo⁶ e uma página no Instagram⁷. Tal fato evidencia avanços significativos na forma como a igreja passa a se conectar com os seus membros e a sociedade em geral.

Exemplo 1

Em 3 de dezembro de 2024 a Igreja Pentecostal Deus é Amor, por meio de sua diretoria, fez um comunicado oficial⁸ sobre as novas exigências da igreja. Seguem trechos do comunicado:

Escrevemos este comunicado com o intuito de orientar a fortalecer a nossa caminhada cristã à luz dos princípios da Palavra de Deus. Como igreja, somos chamados a ser sal da terra e luz do mundo (Mateus 5:13-16), refletindo em nossas vidas o caráter de Cristo em todas as áreas.

Da mesma forma, queremos reforçar o entendimento de que a nossa identidade em Cristo não está vinculada ao uso de maquiagens ou qualquer tipo de artifício que altere nossa aparência natural. Nossa verdadeira beleza é aquela que vem de um espírito manso e tranquilo, como descrito em 1 Pedro 3:3,4.

Portanto, como ensina a doutrina bíblica que está escrito em (I Co. 6:19-20 “Ou não sabeis que o vosso corpo é o templo do Espírito Santo, que habita em vós, proveniente de Deus, e que não sois de vós mesmos? Porque fostes comprados por bom preço; glorificai, pois, a Deus no vosso corpo, e no vosso espírito, os quais pertencem a Deus”, não será mais tolerado o uso de roupas justas, curtas, sensuais, transparentes, rachadas, decotadas, bem como, o uso de maquiagens, pintura nos olhos, cílios postiços, sobrancelhas de henna, pintura nas unhas, o corte de cabelo para as mulheres, o uso de calça comprida e saltos altos. Aos homens é proibido manterem a barba por fazer, assim como **o penteado afro** e o uso de calças coladas ao corpo. Tudo isso, independentemente do ambiente dentro ou fora da igreja.

Os membros que não obedecerem, ficarão fora de comunhão sem participar de eventos ou qualquer atividade na igreja, até que corrijam o seu mal testemunho.

Não demorou muito para o comunicado *viralizar* nas redes, em poucos dias, a notícia já estava em inúmeras páginas no Instagram e em canais oficiais de comunicação. Pouco tempo depois, devido a repercussão negativa, a igreja retifica o comunicado afirmando que a

⁵ Disponível em: https://ipda.com.br/?gad_source=1&gad_campaignid=23283353437&gbraid=0AAAAApJfEizZCcmP9VMkrDZO49SonPCPQ&gclid=CjwKCAiAncvMBhBEEiwA9GU_flaZAl1IzUsJTz4KKjmgJ_Wcy4E0U-iYjC_l-n_b2pTVCbqawtDtn0BoC4N8QAvD_BwE. Acesso em: 16 de fev. de 2026.

⁶ Disponível em: <https://apps.apple.com/us/app/igreja-deus-%C3%A9-amor/id1558732841>. Acesso em: 16 de fev. de 2026.

⁷ Disponível em: <https://www.instagram.com/igrejadeuseamoroficial/>. Acesso em: 16 de fev. de 2026.

⁸Disponível em: <https://www.preessencias.com.br/noticias/igreja-deus-e-amor-proibe-fieis-de-usarem-cabelo-afro-e-acusada-de-racismo-e-se-desculpa/>. Acesso em 22 de maio de 2026.

regra acerca da proibição de penteado afro não estava mais valendo e que a IPDA repudia qualquer tipo de discriminação⁹.

O comunicado da Igreja Pentecostal Deus é Amor toca em uma das características mais marcantes da identidade negra: o cabelo crespo. O cabelo crespo sempre foi estigmatizado na sociedade brasileira. Música como *Fricote*, mais conhecida como *nega do cabelo duro*, faz questão de enfatizar o estereótipo de que o cabelo crespo é um cabelo duro, bagunçado e sujo.

A Igreja Pentecostal Deus é Amor é uma igreja periférica e com grande contingente de pessoas negras. Desse modo, proibir o que eles denominaram de penteado afro, ou seja, o cabelo crespo, é proibir a manifestação da identidade negra dos membros desta instituição religiosa. Ao elencar este ponto, a igreja demonstra pouco apreço e respeito aos negros que decidem ter seus cabelos naturais, reforçando práticas de apagamento de traços da ancestralidade africana.

Willie James Jennings no livro *Racismo e Teologia: Os fundamentos raciais no imaginário cristão* (2025) expressa um relato pessoal de como o racismo, entre os cristãos norte-americanos, foi percebido por ele ainda em sua infância. Ao narrar a visita inesperada de dois homens brancos no jardim do quintal de sua casa onde estava com sua mãe, Jennings destaca a demora do discurso dos missionários e o desconhecimento daqueles homens em relação à sua mãe, Mary Jennings, um dos pilares da Igreja Batista Nova Esperança Missionária. Essa experiência trouxe uma estranheza inexplicável embutida no cristianismo que ele vivia e observava. A experiência em questão fomentou nele a seguinte indagação: *por que eles não nos conheciam?*. Segundo Jennings:

A estranheza e a formalidade de seu discurso em nosso quintal sinalizaram uma ordem mais ampla e profunda de não saber, de não sentir, de não imaginar. A forma mais comum de narrar essa realidade histórica do cristianismo ocidental, exibida em meu quintal, é falando de diferentes cristianismos, branco e negro, ou diferentes expressões culturais do cristianismo, imigrante (europeu) e escravizado (africano), ou mesmo de uma divisão pecaminosa de fé formada pelas realidades históricas de escravidão. No pequeno espaço de um quintal, eu testemunhei um cristianismo familiar à maioria de nós, imerso na diferença racial e cultural. (Jennings, 2025, p.16).

Para Jennings, o cristianismo no mundo ocidental vive e se move dentro de um imaginário social doentio (Jennings, 2025, p.18). Para ele, o imaginário teológico cristão foi tecido em processos de dominação colonial. Neste ínterim, o autor propõe, em sua obra, fazer teologia de um jeito diferente, isto é, uma análise teológica das performances sociais da teologia.

O relato de Jennings é crucial para refletirmos sobre a barreira, estabelecida pelo racismo, entre os missionários que visitavam-os discursando sobre a fé cristã e sua mãe, uma mulher cristã e ativa na igreja. Os missionários sequer levaram em consideração a afirmação de que aquela família já era uma família cristã. O incômodo de Jennings evidencia o apagamento histórico que o racismo traz às pessoas negras: *por que eles não nos conheciam?*. No Brasil, podemos encontrar mais uma forma de apagamento ao falarmos da história do

⁹ Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/noticia/2024/12/13/igreja-evangelica-proibe-uso-de-penteado-afro-e-e-denunciada-por-racismo.ghtml>. Acesso em: 27 de ago. de 2025.

protestantismo brasileiro. Ronilso Pacheco na obra *Teologia Negra: o sopro antirracista do Espírito* (2019), destaca a importância de Agostinho José Pereira, fundador da igreja Divino Mestre, em Pernambuco, no século XIX. A vida de Pereira não teve atenção da historiografia brasileira oficial, que deixou de lado a trajetória de um homem conhecido como Lutero Negro. Segundo os registros, pouco explorados pelos pesquisadores, Agostinho Pereira lutou por liberdade, libertação e justiça. Ronilso Pacheco ressalta a importância de Pereira, uma vez que reconhece em sua história o símbolo do quanto um espírito profético, libertador e antirracista acompanha, desde longe, o povo negro. O comunicado da igreja Pentecostal Deus é Amor também demonstra dinâmicas de apagamento que perpassa as pessoas negras no interior das instituições religiosas, uma vez que buscou impedir a utilização do penteado afro, reforçando a deslegitimação de elementos vinculados à identidade e à estética negra. Ao refletirmos sobre a experiência de Willie Jennings, o apagamento, por parte da historiografia oficial, de Agostinho Pereira e a proibição do penteado afro na Igreja Pentecostal Deus é Amor, é possível encontrar a deslegitimação dos corpos negros no espaço religioso. Proibindo o penteado afro entre os membros da instituição religiosa, regula-se a manifestação da identidade afro dentro da igreja. Tal proibição não possui um teor apenas estético, mas enfatiza estereótipos que sempre atravessou a população negra.

Nesse sentido, cabe salientar que neste caso, houve uma grande repercussão nas mídias tradicionais e digitais. O caso chegou ao Movimento Negro Evangélico¹⁰ que abriu uma denúncia¹¹ contra a igreja no Ministério Público pelo crime de racismo.

É de suma importância enfatizar o papel das plataformas digitais para tornar público esse caso. Foi através da exposição nas diferentes páginas nas redes sociais que o caso veio a público gerando indignação em inúmeras pessoas. Desse modo, as plataformas digitais possuem uma importância significativa, uma vez que são capazes de tornar assuntos internos em debates públicos.

3. Assembleia de Deus

A igreja Assembleia de Deus foi fundada em 1911 em Belém (Pará), com forte ênfase nos dons do Espírito Santo como o dom de línguas estranhas, profecias e curas. As estruturas das assembleias de Deus podem ser destacadas como plurais e fragmentadas, uma vez que existem inúmeros ministérios espalhados pelo Brasil. De acordo com o autor Maxwell Fajardo (2019), a assembleia é a segunda igreja pentecostal a instalar-se no Brasil.

Os inúmeros Ministérios que existem das Assembleias de Deus, segundo Fajardo, se referem aos grupos de igrejas liderados por um mesmo pastor-presidente e que têm autonomia administrativa em relação aos demais Ministérios e que pode manter ou não um vínculo com uma convenção de abrangência nacional, como a CGADB (Fajardo, 2019, p.93).

Hoje existem centenas em todo país, muitos deles com redes de igrejas espalhadas por diferentes estados, outros com número reduzido de congregações. Cada um destes Ministérios, apesar de preservar uma identidade geral criada pela nomenclatura “Assembleia de Deus”

¹⁰ Disponível em: <https://mnebrasil.org/>. Acesso em: 29 de ago. de 2025.

¹¹ Disponível em: <https://mundonegro.inf.br/movimento-negro-evangelico-denuncia-igreja-deus-e-amor-por-racismo-no-mp-sp/>. Acesso em: 29 de ago. de 2025.

apresenta suas próprias características, e um campo propício para a criação de suas próprias representações sociais. Assim, é comum que quando dois assembleianos se conhecem e conversam pela primeira vez, a primeira pergunta que façam um ao outro seja: “de qual Ministério você é?” Identificar-se como membro de determinado Ministério significa estar ligado a uma série de práticas litúrgicas e comportamentais mais ou menos conservadoras, o que pode ditar o rumo da conversa, já que em várias cidades, muitos Ministérios veem-se como concorrentes. (Fajardo, 2019, p.93).

Com essa multiplicidade de Ministérios, é possível encontrar Assembleias de Deus de diferentes Ministérios em uma mesma cidade, bairro ou até rua, como destaca Maxwell Fajardo. No que diz respeito às práticas litúrgicas, também é possível encontrar uma variedade expressiva. Em algumas igrejas será possível encontrar palmas e danças, enquanto em outras tais performances serão proibidas. Além disso, algumas igrejas são mais conservadoras em relação a usos e costumes. Outras, porém, serão mais flexíveis:

A complexidade não se restringe aos fatores corporativo-institucionais. É possível encontrar ADs cujas práticas litúrgicas lembram igrejas pentecostais ligadas à teologia da prosperidade, como a Universal do Reino de Deus. Por outro lado, também é possível assistir cultos em igrejas onde tais práticas são severamente questionadas. Há ADs onde danças e palmas fazem parte de todo o momento do cântico comunitário, em outras, tais elementos não são permitidos em nenhuma hipótese. Existem ADs em que é proibido aos membros o uso de maquiagens, brincos e outros adereços, enquanto em outras tais costumes são incentivados. Em alguns casos o estudo da teologia é reprimido, enquanto em outros são organizados cursos que pleiteiam o reconhecimento do MEC. (Fajardo, 2019, p.41).

A Assembleia de Deus é uma das igrejas mais presentes no Brasil, alcançando milhões de fiéis e estando em praticamente todas as cidades brasileiras. Como destacado, seus Ministérios são marcados por uma variedade litúrgica, usos e costumes e teologia. A Assembleia de Deus cujo pastor fez a declaração aqui analisada, em uma convenção para as mulheres, é apenas um Ministério dentre esse universo de Ministérios.

Exemplo 2

No dia 9 de agosto de 2025 começou a *viralizar* nas redes sociais um trecho¹² de uma fala, extraída de uma pregação, de um pastor assembleiano, em um congresso de mulheres da Assembleia de Deus do Pará. Segue a fala:

Eu digo para os jovens hoje em dia:
Se você for casar, escolha com quem você vai casar.
Se você for escolher uma branquinha, tem mais despesas. É mais caro.
Escolhe uma morena, que gasta menos.
As branquinhas começa a ter um negocinho aqui, Tem que comprar mais um creme, mais não sei o que, não sei o que. Vai ficando caro (risos).
Mas o amor é cego.

¹² Disponível em: <https://www.instagram.com/reel/DNNewfchEVb/?igsh=aGg1YTAyOHE3MHUz>. Acesso em: 29 de ago. de 2025.

A fala do pastor assembleiano demonstra um estereótipo que perpassa as mulheres negras brasileiras, isto é, a ideia de que a mulher negra tem pouco valor e é de fácil acesso. Em um congresso feminino, com uma grande população de mulheres negras ouvintes, ainda assim o pastor se sentiu à vontade para verbalizar uma fala carregada de preconceitos¹³. Além disso, é válido frisar que a pregação estava sendo transmitida ao vivo.

De acordo com Abdias Nascimento no livro *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* (2006), a mulher negra, por conta da sua condição de pobreza, ausência de status social, e total desamparo, continua a vítima fácil, vulnerável a qualquer agressão sexual do homem branco (Nascimento, 2006, p. 74). O autor traz um trecho de uma denúncia feita no *Manifesto das Mulheres Negras*, apresentado ao Congresso das Mulheres Brasileiras realizado na Associação Brasileira de Imprensa, no Rio de Janeiro, em 2 de julho de 1975:

as mulheres negras brasileiras receberam uma herança cruel: ser o objeto de prazer dos colonizadores. O fruto deste covarde cruzamento de sangue é o que agora é aclamado e proclamado como “o único produto nacional que merece ser exportado: a mulata brasileira”. Mas se a qualidade do “produto” é dita ser alta, o tratamento que ela recebe é extremamente degradante, sujo e desrespeitoso. (Nascimento, 2006, p.74).

A fala do pastor pode ser interpretada como demonstrando essa violência para com a mulher negra que vem sendo enfatizado desde o século passado. Nesse sentido, tal fato demonstraria que os anos se passaram, mas o tratamento que a mulher negra recebe na sociedade brasileira permanece o mesmo.

O autor Gedeon Freire de Alencar no texto *Nas assembleias de Deus não há racismos, pois nas assembleias de Deus pessoas negras (não) têm lugar* (2023) destaca que as Assembleias de Deus incorporaram as mulheres, mas não discutiram os machismos, acolheram os pobres, mas não questionaram as estruturas da pobreza. Integraram os negros, mas não contestaram os racismos. Assim, ele pontua que na perspectiva das Assembleias de Deus não existem negros e negras, existem apenas assembleianos/as. Ou seja, não existe a identidade racial apenas a identidade espiritual. Nesse sentido, raça, classe e gênero não existem como afirmações, mas existem como negações (Alencar, 2023, p. 75). O autor ainda vai mais longe ao comparar as Assembleias de Deus com a sociedade brasileira. Ele destaca:

As AD's são como a Bahia e o Rio de Janeiro, a população negra majoritária com governadores brancos; as igrejas com maioria de pessoas negras com pastores brancos. Como isso já se materializou para os baianos e cariocas e brasileiros em geral, por que esperar algum incômodo dos assembleianos baianos, cariocas e brasileiros em geral? (Alencar, 2023, p. 84).

Na fala do pastor podemos perceber que, de fato, nas AD's questões raciais não causam incômodo, uma vez que o pastor se sentiu à vontade para verbalizar, em meio a centenas de mulheres não brancas, uma fala que estereotipa a mulher negra. Além disso, cabe

¹³ Preconceito: “conceito ou opinião formados antes de ter os conhecimentos necessários sobre um determinado assunto”. PRECONCEITO. In: Michaelis: Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/preconceito/>. Acesso em: 15 de jun. de 2026.

Preconceito: “Juízo de valor preconcebido sobre algo ou sobre alguém que se pauta em uma opinião construída sem fundamento, conhecimento nem reflexão; prejulgamento”. PRECONCEITO. In: Dicio: Dicionário Online de Português. Disponível: <https://www.dicio.com.br/preconceito/>. Acesso em: 15 de jun. de 2026.

destacar que, naquele contexto, este pastor exercia o cargo de pastor presidente da COMIEADEPA (Convenção Interestadual de Ministros e Igrejas Evangélicas Assembleias de Deus no Estado do Pará). Em dezembro de 2025, foi reeleito presidente novamente, mesmo após toda repercussão do caso em questão. Tal fato demonstra que apesar de ter exposto uma declaração que causou polêmica, ele conquistou novamente o cargo de pastor presidente.

De acordo com os autores Beatriz de Andrade e Paulo Nogueira no artigo *Pentecostalismo na Assembleia de Deus: racismo e seus desdobramentos na vida cotidiana dos negros no Brasil* (2025), as mulheres negras fazem parte da maioria dentro das igrejas Assembleias de Deus. Entretanto, essa mesma maioria não ocupa a posição de destaque como, por exemplo, em pastoreios. Como afirmado pelos autores, a ausência dessas mulheres nessa posição advém das normas internas das igrejas e à falta de atribuição de ministérios. Nesse sentido, mesmo se ausentando de cargos de liderança, as mulheres negras, segundo os autores, possuem um poder simbólico dentro das Assembleias de Deus. Esse poder simbólico pode ser observado através da alteração da estrutura social do rito e no poder de alcance que essas mulheres possuem. Os autores ainda enfatizam que:

o contexto das Assembleias de Deus, as mulheres têm o trabalho espiritual, enquanto os homens ficam com a liderança, que partem de um binarismo sexual bem delimitado, com funções específicas ao feminino e ao masculino, tendo como consequência, a não valorização do trabalho (e pastoreio) feminino. Como o “trabalho eclesástico” não é de fato visto e reconhecido como um trabalho e sim como virtude, as mulheres são guiadas a entender que não são passíveis de salário, tal qual o próprio trabalho doméstico, por exemplo. (Andrade; Nogueira, 2025, p. 223).

Nesse sentido, ainda que as mulheres negras componham a maioria nas Assembleias de Deus, a citação acima demonstra a existência de tensões entre sua expressiva presença numérica e sua inserção nos espaços de liderança religiosa.

Ao falar das formas de apagamento que marca a história das mulheres negras não somente no Brasil, mas também nos Estados Unidos, podemos mencionar a autora Bell Hooks em seu livro *E eu não sou uma mulher?* (2020) que traz a importância de Sojourner Truth, uma das mais famosas abolicionistas negras dos Estados Unidos. Sojourner Truth se levantou, diante de um grupo organizado de mulheres e homens brancos, em uma reunião antiescravista em Indiana e mostrou os seios para provar que, de fato, era uma mulher (Hooks, 2020, p. 251).

Para Sojourner, que percorreu a longa estrada entre escravidão e liberdade, desnudar os seios era um problema pequeno. Ela encarou a plateia sem medo, sem vergonha, orgulhosa por ter nascido negra e mulher. Ainda assim, o homem branco que gritou para Sojourner “Eu não acredito que você é realmente uma mulher” involuntariamente expressou o desprezo e o desrespeito dos Estados Unidos pela mulheridade negra. (Hooks, 2020, p.252).

A potente trajetória de Sojourner Truth não a impediu de vivenciar a dor da segregação racial norte-americana. Sendo mulher e negra, sua experiência era marcada pelo sexismo e racismo. Viver em constante necessidade de se provar alguém digno de ser ouvida e respeitada é uma realidade para muitas mulheres negras. De acordo com Bell Hooks, a desvalorização da mulheridade negra resultou da exploração sexual de mulheres negras

durante o período da escravidão, e isso não mudou ao longo de centenas de anos (Hooks, 2020, p. 94).

A fala do pastor, contendo um teor de humorístico, enfatiza o que Djamila Ribeiro destaca em *Quem tem medo do feminismo negro?* (2018), para a autora o humor disseminado na grande mídia é um humor rasteiro, legitimador de discursos e práticas opressores, que busca se esconder por trás do riso. Segundo Ribeiro, sendo a sociedade racista, o humor será mais um espaço onde esses discursos serão perpetuados. A autora vai ainda mais longe ao destacar que não há nada de neutro nesse tipo de humor, na verdade, existe uma posição ideológica evidente de permanecer perpetuando as opressões (Ribeiro, 2018, p. 29). Ao utilizar o humor, essas formas de declarações podem ser impedidas de serem reconhecidas como falas discriminatórias. Assim, a afirmação feita pelo pastor associa as características étnico-raciais a diferentes valores simbólicos. Como líder religioso, ocupando cargo de pastor presidente, sua fala ganha um peso ainda maior, haja vista a autoridade religiosa exercida por ele. Sua opinião, ainda que seja individual, tem potencial para influenciar a percepção de centenas de fiéis.

O caso acima revela a importância das plataformas digitais, uma vez que elas permitem que a circulação desses discursos alcance um público para além do ambiente religioso interno, permitindo que críticas antirracistas sejam feitas. Nesse sentido, a fala do pastor está sendo investigada, pois o Ministério Público¹⁴ recebeu a denúncia contra o crime de racismo e sexismo.

4. Racismo no Brasil

O Brasil foi o último país da América Latina a abolir a escravidão, exercendo isso apenas em 1888. Foram mais de 300 anos de violência física, mental e moral do povo negro. Um país que tem mais tempo de escravização negra do que de liberdade do povo negro. Mais tempo de escravização do que de abolição. O fato de termos essa marca tão cruel na história do Brasil deixa consequências graves para os negros brasileiros nos dias atuais. Para o autor Abdias Nascimento (2006), a história não oficial do Brasil registra o longo e antigo genocídio que vem perpetrando contra o afro-brasileiro.

Nascimento destaca que o negro escravizado exerceu um papel decisivo para o começo da história econômica do Brasil, um país que estava sendo fundado sob o signo do parasitismo imperialista. Segundo o autor, sem o escravizado, a estrutura econômica do país jamais teria existido (Nascimento, 2006, p.59):

O africano escravizado construiu as fundações da nova sociedade com a flexão e a quebra da sua espinha dorsal, quando ao mesmo tempo seu trabalho significava a própria espinha dorsal daquela colônia. Ele plantou, alimentou e colheu a riqueza material do país para o desfrute exclusivo da aristocracia branca (Nascimento, 2006, p.59).

Para Nascimento, durante séculos, o sistema escravocrata português desfrutou da fama, sobretudo no estrangeiro, de ser uma instituição benigna, de caráter humano. Desse

¹⁴ Disponível em: <https://portalofato.com.br/2025/08/22/declaracoes-polemicas-mppa-apura-fala-de-pastor-com-indicios-de-racismo-e-sexismo/>. Acesso em: 22 de maio de 2026.

modo, o colonialismo português utilizou como recurso a mentira e a dissimulação, uma vez que Portugal encobria sua natureza racista e espoliadora (Nascimento, 2006, p.59).

Assim, o que acontecia na colônia portuguesa era exploração cruel do povo negro. Para Abdias, houve um genocídio do negro brasileiro. Segundo o autor, uma das estratégias deste genocídio da população negra brasileira foi o processo de miscigenação que era fundamentado na exploração sexual da mulher negra. Desse modo, a eliminação do afrodescendente resolveria o “*problema*”. “Com o crescimento da população mulata, a raça negra iria desaparecendo sob a coação do progressivo clareamento da população do país (Nascimento, 2006, p.84)”.

Dessa maneira, durante o período escravocrata, a política de embranquecer a população estruturava-se de forma a limitar de qualquer forma o crescimento da população negra.

Além disso, Abdias Nascimento destaca uma outra forma de genocídio da população negra brasileira, isto é, o genocídio marcado pelo embraquecimento cultural. Para o autor, as classes dominantes brancas têm à sua disposição poderosos implementos de controle social e cultural: o sistema educativo, as várias formas de comunicação de massas - a imprensa, o rádio, a televisão - a produção literária (Nascimento, 2006, p.112). Segundo ele, todos esses instrumentos estão a serviço dos interesses das classes no poder e são usados para destruir o negro como pessoas e como criador da própria cultura:

O processo de assimilação ou de aculturação não se relaciona apenas à concessão aos negros, individualmente, de prestígio social. Mais grave, restringe sua mobilidade vertical na sociedade como um grupo; invade o negro e o mulato até à intimidade mesma do ser negro e do seu modo de autoavaliar-se, de sua autoestima. (Nascimento, 2006, p.112).

Desse modo, Abdias Nascimento pontua que é preciso compreender “*democracia racial*” como significando a metáfora perfeita para designar o racismo à brasileira, ou seja, não tão óbvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual apartheid da África do Sul, mas institucionalizado de forma eficaz nos níveis oficiais de governo, assim, como difuso e profundamente penetrante no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país (Nascimento, 2006, p.111).

O racismo é uma realidade na sociedade brasileira. Como destaca Nascimento, a realidade dos afro-brasileiros é aquela de suportar tão afetiva discriminação que, mesmo onde constituem a maioria da população, existem como minoria econômica, cultural e nos negócios (Nascimento, 2006, p.98). Um exemplo citado pelo autor, no que diz respeito à prática de racismo em empregos, destaca que os anúncios procurando empregados eram publicados com a explícita advertência: “*não se aceitam pessoas de cor*”. Tal fato é datado no ano 1950, ou seja, 62 anos após a lei que abolia a escravidão. 62 anos e os negros tidos como livres não tinham oportunidade de trabalhar e muito menos ascender economicamente. O racismo está na estrutura da sociedade brasileira que se consolidou com base na escravização do povo negro. Ele continua perpetuando o apagamento da história e do legado do povo negro no Brasil.

A autora Cida Bento em sua obra *O pacto da branquitude* (2022) enfatiza que a história dos quilombos, bem como a de diversos importantes levantes ou revoltas que ocorreram antes da abolição, forçando o fim da escravidão, é omitida na historiografia oficial. Segundo

a autora, isso pode ter ocorrido para não ferir a imagem de país da suposta democracia racial ou para não reconhecer o protagonismo da população negra na história nacional (Bento, 2022, p. 39).

Essa omissão da resistência negra e indígena na historiografia oficial nos mostra que precisamos entender sobre memória coletiva, mas também sobre amnésia coletiva, como nos ensina Charles W. Mills, intelectual que trabalhou com o conceito de ignorância branca, salientando que o óbvio precisa ser relembrado, já que interesses podem moldar a cognição – e as sociedades escolhem o que querem lembrar e o que querem esquecer. A ignorância moral que implica julgamentos incorretos sobre o que é certo e o que é errado está incluída nessa abordagem, assim como a crença falsa. (Bento, 2022, p. 39).

Ao omitir a resistência negra e indígena da historiografia oficial, nos deparamos com mais uma forma de apagamento da história do povo negro brasileiro. O desconhecimento da história de resistência traz para os indivíduos negros constrangimento ao ter contato com apenas com a história negra pelo viés da escravidão. Djamila Ribeiro em sua obra *Quem tem medo do feminismo negro?* (2018) destaca suas experiências, ainda na infância, nas aulas de história:

Mas todo dia eu tinha que ouvir piadas envolvendo meu cabelo e a cor da minha pele. Lembro que nas aulas de história sentia a orelha queimar com aquela narrativa que reduzia os negros à escravidão, como se não tivessem um passado na África, como se não houvesse existido resistência. Quando aparecia a figura de uma mulher escravizada na cartilha do livro, sabia que viriam comentários como “olha a mãe da Djamila aí”. Eu odiava essas aulas ou qualquer menção ao passado escravocrata – me encolhia na carteira tentando me esconder. (Ribeiro, 2018, p.8).

Trazer a história dos negros brasileiros pelo viés da escravidão reduz a história do povo negro a uma submissão sem resistência.

Compreendendo que a existência do racismo é real no Brasil, é importante enfatizar que a prática do racismo é crime no país. Desse modo, ressalta-se que a legislação brasileira, incluindo a Constituição de 1988 e leis específicas, tipificam o racismo como crime.

A constituição de 1988 estabelece o racismo como crime inafiançável e imprescritível. Ela garante a igualdade de todos perante a lei. Além disso, no ano de 2023 a lei de número 14.532/2023 traz, como atualização da legislação, a equiparação do crime de injúria racial ao crime de racismo. Ademais, trouxe o aumento de penas e prevê punição maior se o crime for cometido por várias pessoas ou em redes sociais.

O fato de ser considerado crime no Brasil, não isenta as pessoas negras de sofrerem racismo em sua pele. Como analisamos anteriormente, os discursos podem ser interpretados como de discriminação racial entre os evangélicos no Brasil. Esses casos evidenciam que mesmo sendo crime, ainda é um tema que precisa ser melhor estudado, compreendido e combatido pela população brasileira em geral. Cabe pontuar que as instituições religiosas não estão isentas de cumprir a legislação brasileira.

5. Movimento Negro Evangélico e Plataformas Digitais

Como foi possível notar, no primeiro caso analisado, o Movimento Negro Evangélico exerceu um papel fundamental ao abrir uma denúncia, que busca investigar a Igreja Pentecostal Deus é Amor. Nesse sentido, neste tópico, vamos refletir sobre o Movimento Negro Evangélico e as plataformas digitais. Assim, Rosenilton Silva de Oliveira em seu artigo *“Hoje eu orei, Ele é negro”: a gênese do movimento negro evangélico no Brasil* (2021) analisa a história do Movimento Negro Evangélico no Brasil. Segundo o autor, uma marca importante do Movimento Negro Evangélico é a proximidade com os estudos teológicos e das Ciências Humanas. Desse modo, a organização da atuação política é mediada pela investigação científica. Nesse sentido, ele inicia sua análise trazendo pessoas negras que são de suma importância para a consolidação do MNE. Cabe destacar, portanto, a trajetória de Hernani Francisco da Silva que tem enorme relevância nesse sentido. Para Hernani da Silva, sua “segunda conversão” é marcada pelo “despertar de sua negritude”, que ocorreu durante a marcha nacional em comemoração ao centenário da abolição da escravidão no Brasil, realizada no dia 13 de maio de 1988 (Oliveira, 2021, p. 173). No ano de 1991, juntamente com outras pessoas, Hernani Francisco da Silva fundou a Sociedade Cultural Missões Quilombo, cujo objetivo principal é “modificar a visão que as igrejas evangélicas têm da cultura negra”. Oliveira destaca que mesmo localizada no âmbito de uma igreja pentecostal, havia integrantes de outras denominações, cujo objetivo era desenvolver ações que extrapolam por vezes o campo evangélico. Rosenilton de Oliveira pontua que, em parceria com o antropólogo norte-americano John Burdick, Hernani da Silva tem realizado um mapeamento das iniciativas desenvolvidas por evangélicos no combate ao racismo e discriminação. Para Oliveira:

De fato, a militância desenvolvida por Hernani Silva revela uma tentativa de regaste da presença negra nas raízes do cristianismo, ao mesmo tempo em que denuncia o que considera uma “teologia evangélica racista”, nesse sentido, várias são as ações que remetem à história do negro no Brasil de maneira geral, e especificamente, no protestantismo, tendo destaque a criação da rede de relacionamentos virtual Afrokut. (Oliveira, 2021, p. 173).

Rosenilton de Oliveira destaca que devido a pluralidade presente no campo religioso protestante, não tem os estabelecimentos de organismos que concentrem todas ações e agentes do Movimento Negro Evangélico. Desse modo, uma das iniciativas de reunir os militantes negros, sem a intenção inicial de formar um único coletivo que congregue todas as pessoas, foi a criação de Fórum de Afrodescendentes Evangélicos criada na plataforma digital MSN no ano de 2002. Atualmente, essa plataforma digital encontra-se desativada, porém surgiram outras cujo objetivo é gerar ainda mais proximidade entre os usuários e proporcionar espaços de discussão, reflexão e entretenimento. Além disso, cabe salientar a força do papel desempenhado pelas plataformas digitais, desde o início dos anos 2000, uma vez que elas se constituem como um espaço que mobiliza debates em torno de questões étnico-raciais no interior das igrejas evangélicas, produz narrativas e denunciam os casos de racismo que se perpetua dentro do campo religioso evangélico brasileiro. Em ambos os casos analisados neste trabalho, é possível notar as plataformas digitais como espaços que possibilitam a ampliação da discussão em torno das questões étnico-raciais e contestam as ações e discursos que buscam invisibilizar pessoas que são historicamente silenciadas na sociedade brasileira. Nesse sentido, além do Fórum de Afrodescendentes Evangélicos, Oliveira destaca outras comunidades virtuais que foram criadas no Orkut, devido às limitações operacionais do MSN. Destacam-se: a Negros Cristãos (que chegou a contar com

mais de 5 mil membros, o Conselho Nacional de Negras e Negros Cristãos – CNNC, Negros Evangélicos, Negros sim! Somos cristãos, Movimento Negro Evangélico e Teologia Negra (Oliveira, 2021, p.174). De acordo com Rosenilton de Oliveira, reuniam evangélicos de distintas denominações, para ele:

Têm em comum essas “comunidades virtuais” o fato de reunirem evangélicos de várias denominações, na tentativa de estabelecer um canal de comunicação entre os vários grupos, possibilitando a troca de informações em si e a articulação de ações em conjunto, ao mesmo tempo em que preserva a independência de cada um deles. (Oliveira, 2021, p. 174).

Nesse sentido, o autor destaca que, na perspectiva de Hernani da Silva, a marca principal do Movimento Negro Evangélico é a descentralização de suas ações, que se baseia na configuração do campo religioso protestante com o objetivo de se apresentar de maneira fragmentária e plural e as especificidades de cada contexto eclesial. Além disso, ele ainda argumenta que um dos pontos que impedem a generalização das ações do MNE está atrelado às limitações financeiras e à forma desigual de como o poder é distribuído no interior das igrejas. Para Oliveira, o fato de se pautarem em uma independência radical de suas igrejas e alguns aspectos econômicos, no campo religioso evangélico, não há um consenso teológico e político com objetivo de incorporar o debate racial dentro das igrejas de modo que se estabeleça uma nova atuação pastoral. (Oliveira, 2021, p.174).

Todavia, pensar, discutir e integrar as pautas raciais nas comunidades que se formavam nas plataformas digitais era uma possibilidade real de ampliar essas questões. De acordo com Oliveira, com o fim do Orkut, muitos grupos migraram para outras plataformas digitais como o Facebook, YouTube, Twitter, Wiki etc. Nesse contexto de se consolidarem nas redes sociais, Hernani da Silva dá origem ao Afrokut em 2008, como uma extensão virtual da Sociedade Cultural Missão Quilombo (Oliveira, 2021, p.175).

A Trajetória da Sociedade Cultural Missão Quilombo está entrelaçada com a militância de seu fundador Hernani da Silva, como destacado por Rosenilton de Oliveira. Assim, essa comunidade virtual busca proporcionar visibilidade ao ativismo antirracista com base em princípios bíblico-teológicos. Nesse sentido, o Afrokut não se coloca apenas como um espaço para reunir evangélicos negros e instituições, mas se consolida como uma rede de relacionamento que proporciona:

o intercâmbio entre os membros a criação de subcomunidades de acordo com interesses convergentes (inclusive a plataforma permite criar fóruns de discussões, blogs e lojas virtuais), além de possibilitar a realização de cursos, palestras e reuniões on-line. Também funciona como um portal de divulgação das atividades do MNE no Brasil, informações sobre teologia, espiritualidade e cultura negra (Oliveira, 2021, p. 175).

Os primeiros passos do Movimento Negro Evangélico evidenciam como as plataformas digitais atuaram não apenas como meios de comunicação, mas como espaços cujo objetivo era pautado em construir e disseminar conhecimento, destacando a construção da identidade negra e possibilitando o surgimento de redes antirracistas. Desse modo, as plataformas digitais ampliam as possibilidades de mobilização e tensionam discursos marcados pelo racismo. Portanto, as plataformas digitais têm o potencial de desempenhar um papel fundamental na agenda antirracista evangélica.

Em seu artigo *Negras evangélicas: o antiracismo feminino negro e a promoção da equidade racial no movimento negro evangélico em Recife, PE* (2024), Vanessa Maria Gomes Barboza trabalha com o surgimento da Rede de Mulheres Negras Evangélicas (RMNE) no cenário progressista evangélico. A autora destaca que a rearticulação do MNE em Recife é desencadeada com a participação feminina desde a presença no espaço público como na regularidade dos encontros que formaram o núcleo do coletivo na cidade (Barboza, 2024, p.165).

Em Recife/PE, as integrantes do MNE, cientes da expressiva participação feminina negra nas igrejas evangélicas de várias denominações, e inspiradas pelo legado de grandes nomes de mulheres negras evangélicas como Benedita da Silva e Marina Silva, e reconhecendo a importância da união e visibilidade da existência de lideranças femininas negras no progressismo brasileiro, se posicionam pela maior articulação das atrizes do Movimento de Mulheres Negras Evangélicas para a criação de uma Rede de Mulheres Negras Evangélicas no Brasil. (Barboza, 2024, p.167).

Nesse sentido, a mobilização para a criação da Rede de Mulheres Negras Evangélicas nasce da identificação da ausência de espaços de apoio para mulheres negras no campo progressista evangélico brasileiro. Assim, dentre os objetivos perpassam as ideias de promover espaço de participação, engajamento, fortalecimento e aprendizagens para as mulheres negras evangélicas considerando seu contexto de fé como expressão cultural e da construção de seus valores democráticos. Para a autora, esse é o principal esforço do Movimento Negro Evangélico em Recife, diante da pauta de gênero e raça, protagonizado por jovens mulheres negras do núcleo local do MNE (Barboza, 2024, p. 167).

Segundo Barboza, o acesso às redes sociais foi crucial para que ela conhecesse intelectuais orgânicas e teólogas negras do Movimento Negro Evangélico, Waldiceia Moraes (DF) e Gicélia Cruz (BA), autoras escreviam de forma independente em páginas de blog pessoal ou facebook (Barboza, 2024, p. 170). Desse modo, o contato entre as intelectuais do MNE foi ampliado pelo acesso às plataformas digitais:

Através das redes sociais (Orkut, Facebook, Instagram etc.) e blogs, documentos e materiais bibliográficos da Teologia Negra e a Teologia Feminista Negra se tornam mais acessíveis aos grupos de interessados e isso possibilita também o contato entre ativistas, acadêmicos e religiosos interessados na promoção da igualdade racial no contexto da fé cristã protestante e evangélica no país. (Barboza, 2024, p. 176).

As plataformas digitais funcionam também como espaços de circulação de referências teóricas, como esse caso destacado por Barboza. Além de funcionar como ferramenta na luta antirracista.

6. Contribuições de Letícia Cesarino

Em o *Mundo do Averso: verdade e política na era digital* (2022) Letícia Cesarino traz contribuições da antropologia digital que ajudam a compreender a força da plataformização na sociedade atual. É válido enfatizar que o processo de plataformização atinge as religiões de tal modo que parte de seus rituais passam a ser moldados a partir das plataformas digitais. Nesse sentido, não tardou para que esse processo chegasse às igrejas evangélicas brasileiras. É difícil imaginar uma igreja evangélica que não tenha sua própria página nas distintas redes

sociais. Neste contexto, é válido frisar a Igreja Pentecostal Deus é Amor, pois apesar de toda uma série de restrições - como visto no comunicado acima -, ainda mantém um site oficial e uma página no Instagram, com mais de 300 mil seguidores, onde são expostos uma série de ações da igreja. Dessa forma, as igrejas evangélicas se estabelecem nas plataformas digitais, tal fato acarreta uma série de mudanças - necessárias de análises mais profundas - para o contexto religioso brasileiro, uma vez que as plataformas digitais não são apenas um meio de propagação dos eventos da igreja, mas faz parte de uma nova forma de pensar as igrejas evangélicas. Letícia Cesarino destaca que o ambiente digital proporciona a criação de um outro mundo. Ela enfatiza que na era digital a lógica *agente* e *ambiente* se inverte, isto é, o agente se torna ambiente.

Uma inversão técnica central realizada pela indústria tech, na qual se ancoram outras discutidas aqui, se dá na própria relação pela qual agente e ambiente coemergem. Os ambientes das novas mídias são construídos a partir de um pressuposto inverso àquele que orienta a normatividade e o senso comum na modernidade liberal: o usuário humano não é o agente, mas o ambiente, para a agência de sistemas não humanos. É assim que se estruturam não apenas as arquiteturas cibernéticas das plataformas mas a própria lógica econômica que orienta o *mainstream* da indústria tech. Parte da força política desses agentes não humanos - bem como dos agentes humanos que deles se aproveitam - advém, como em outros casos, da invisibilidade desses pressupostos. (Cesarino, 2022, p.64).

Nesse sentido, a autora destaca que essa inversão ocorre sem que isso seja comunicado aos usuários, pois ao ser notada poderia comprometer a própria lógica da influência embutida no design técnico das novas mídias (Cesarino, 2022, p.70). Dessa forma, a autora destaca:

Essa incapacidade de nos vermos como ambiente sujeito à influência de agências que operam em planos pós- e pré-individuais não é apenas um obstáculo à análise lúcida dos fenômenos em tela. Ela é parte central desses fenômenos, visto que a eficácia da lógica de influência que fundamenta a atual economia digital (e suas reverberações políticas e epistêmicas) pressupõe justamente que os usuários individuais se sintam livres encontramos a informação que buscamos porque essa informação também está, ativamente, nos procurando. (Cesarino, 2022, p.70).

Ao refletir sobre casos analisados, é possível ter a compreensão de que os episódios de racismo não se manifestam primeiro no espaço religioso e depois migram para o ambiente digital. Igrejas e plataformas digitais formam um sistema de coemergência, haja vista que a circulação de vídeos, manifestações públicas e compartilhamentos reformulam o significado social do acontecimento. A lógica agente e ambiente nos ajuda a compreender o papel central que as plataformas digitais acabam desempenhando no debate, uma vez que os algoritmos ajudam a ampliar a circulação de conteúdo, os usuários têm autonomia para interpretar as questões e o MNE, por exemplo, atua com respostas ao problema estabelecido. Desse modo, o ambiente digital deixa de ser apenas um meio de comunicação, ele se torna agente que condiciona respostas institucionais.

Além disso, cabe destacar que as plataformas digitais não apenas expõem casos de discriminação racial, elas alteram as condições sob as quais as igrejas exercem autoridade e respondem, de maneira pública, às acusações. Nesse sentido, as instituições religiosas passam a disputar interpretações em ambientes digitais marcados pela participação de diversos atores.

Assim, nesses espaços, a quantidade de curtidas, comentários, visibilidade algorítmica, produzem formas de *accountability* que transformam as relações de poder no campo religioso.

Considerações finais

O trabalho buscou demonstrar que, apesar da expressiva presença de pessoas negras nas igrejas evangélicas, ainda são observadas tensões raciais em determinados contextos religiosos, manifestadas por discursos e práticas que podem contribuir para a reprodução de discriminação racial. Além disso, foi possível notar um campo de disputa em torno da legitimidade de determinados discursos e práticas. A repercussão desses casos tornou visível tensões historicamente silenciadas. Nesse sentido, os casos também mostram a importância do Movimento Negro Evangélico que podem encontrar nas plataformas digitais condições de articular denúncias, construir redes e elaborar interpretações críticas sobre o campo religioso evangélico. As plataformas digitais, portanto, ampliam a capacidade de intervenção desses atores.

Por fim, este trabalho buscou evidenciar que as plataformas digitais não funcionam apenas como propagadoras de discursos religiosos, mas funcionam como ambientes que reconfiguram as formas de produção, visibilidade e denúncias das narrativas presentes no campo evangélico brasileiro. Os casos analisados demonstram que práticas e discursos que antes eram encontrados apenas no interior das instituições religiosas, agora possuem ampla visibilidade pública ao serem inseridos nas plataformas digitais.

Referências

ALENCAR, Gedeon Freire de. Nas Assembleias de Deus não há racismos, pois, nas Assembleias de Deus, pessoas negras (não) têm lugar. In: Org. Alef Monteiro. **Racismo e negritude no pentecostalismo evangélico brasileiro**. Rio de Janeiro: Ed. Telha, 2023.

ALTINO, Lucas. Igreja evangélica proíbe uso de “penteado afro” e é denunciada por racismo. **O Globo**. 13/12/2024. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/noticia/2024/12/13/igreja-evangelica-proibe-uso-de-penteado-afro-e-e-denunciada-por-racismo.ghtml>. Acesso em: 16 de fev. de 2026.

ANDRADE, Beatriz Roberta Vieira de; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Pentecostalismo na Assembleia de Deus: racismo e seus desdobramentos na vida cotidiana dos negros no Brasil. **Sacrilegens, Juiz de Fora**, v. 22, n. 3, p. 205–227, jul./dez. 2025.

ARGOLO, Aquiles Marchel. Igreja Deus é Amor proíbe fiéis de usarem cabelo afro, é acusada de racismo e “se desculpa”. **Pretessências**. 08/12/2024. Disponível em: <https://www.pretessencias.com.br/noticias/igreja-deus-e-amor-proibe-fieis-de-usarem-cabelo-afro-e-acusada-de-racismo-e-se-desculpa/>. Acesso em: 22 de maio de 2026.

BARBOZA, Vanessa Maria Gomes. Negras evangélicas: o antirracismo feminino negro e a promoção da equidade racial no Movimento Negro Evangélico, em Recife/PE. **Mandrágora, São Bernardo do Campo**, v. 30, n. 2, p. 152-182, 2024.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 21 jul. 2010. [1, 2] **Meu Vade Mecum online**. Disponível em: https://www.meuvademecumonline.com.br/legislacao/estatutos/1/estatuto-da-igualdade-racial-lei-n-12-288-de-20-de-julho-de-2010/artigo_1? Acesso em: 22 de maio de 2026.

CARRANÇA, Thais. Censo 2022 religião: o que pesquisa revela sobre evangélicos e mais 7 dados inéditos. **BBC News Brasil**. 06 jun. 2025. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/crk2p5xr0m7o>. Acesso em 16 de fev. de 2026.

CENSO 2022 religião: o que pesquisa revela sobre evangélicos e mais 7 dados inéditos. **BBC News Brasil**. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/crk2p5xr0m7o>. Acesso em 16 de fev. de 2026.

CESARINO Letícia. **O mundo do avesso: verdade e política na era digital**. São Paulo: Ed. Ubu; 2022.

DECLARAÇÕES polêmicas: MPPA apura fala de pastor com indícios de racismo e sexismo. **O Fato**. 22 ago. 2025. Disponível em: <https://portalofato.com.br/2025/08/22/declaracoes-polemicas-mppa-apura-fala-de-pastor-com-indicios-de-racismo-e-sexismo/>. Acesso: 22 de maio de 2026.

FAJARDO, Maxwell. **Onde a luta se travar: uma história das Assembleias de Deus no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Recriar, 2019.

HOOKE, Bell. **E eu não sou uma mulher?: mulheres negras e feminismo**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

JENNINGS, Willie James. **Racismo e teologia: os fundamentos raciais no imaginário cristão**. 1. ed. Curitiba: Editora Recriar, 2025.

LOSCHI, Marília. Censo 2022: católicos seguem em queda; evangélicos e sem religião crescem no país. **Agência de Notícias IBGE**, Rio de Janeiro, 6 jun. 2025. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais>. Acesso em: 15 jun. 2026.

MARIANO, Ricardo. O futuro não será protestante. **Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre**, ano 1, n. 1, p. 89-114, set. 1999.

MATHIAS, Paulo. Post publicado pelo perfil @paulomathias. **Instagram**, 11 ago. 2025. Disponível em: <https://www.instagram.com/reel/DNNewfchEVb/?igsh=aGg1YTAyOHF3MHUz>. Acesso em: 17 de fev. de 2026.

MICHAELIS. Preconceito. **São Paulo: Melhoramentos**, [s.d.]. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/preconceito/>. Acesso em: 15 jun. 2026.

MOVIMENTO Negro Evangélico: **Justiça Racial e Cristianismo Evangélico no Brasil**. Disponível em: <https://mnebrasil.org/>. Acesso em: 17 fev. 2026.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectivas, 2006.

NINJA, Midia. Post publicado pelo perfil @midianinja. **Instagram**, 07 dez. 2025. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DDSMQNrVhRA/>. Acesso em: 16 de fev. de 2026.

OLIVEIRA, Marco Davi de. **A religião mais negra do Brasil**: Por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo?. Viçosa: Ed. Ultimato; 2015.

OLIVEIRA, Rosenilton Silva de. “Hoje eu orei, Ele é negro”: a gênese do movimento negro evangélico no Brasil. **Religião & Sociedade, Rio de Janeiro**, v. 41, n. 3, p. 169-191, 2021.

PACHECO, Ronilso. **Teologia negra: o sopro antirracista do Espírito**. Brasília; São Paulo: Novos Diálogos; Ed. Recriar, 2019.

RIBEIRO, Débora. Preconceito. **Dicio: Dicionário Online de Português**. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/preconceito/>. Acesso em: 15 jun. 2026.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SANTOS, Isadora. Movimento Negro Evangélico denuncia Igreja Pentecostal Deus é Amor ao Ministério Público por racismo. **Mundo Negro**. 13 dez. 2024. Disponível em: <https://mundonegro.inf.br/movimento-negro-evangelico-denuncia-igreja-deus-e-amor-por-racismo-no-mp-sp/>. Acesso em: 17 fev. 2026.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religião e identidade cultural negra: afro-brasileiros, católicos e evangélicos. **Afro-Ásia**, ed. 56, 83-128, 2017.

STAHL, Marcos Francisco. **Comunidade virtual e ambiência religiosa: a Igreja Pentecostal Deus é Amor no ciberespaço**. 2015. 86 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Universidade Paulista (UNIP), São Paulo, 2015.

Recebido em 17/02/2026
Aceito em 15/05/2026

Religião, política e crianças: o discurso moral da Igreja Universal do Reino de Deus em diferentes contextos

Religion, Politics, and Childhood: the moral discourse of the Universal Church of the Kingdom of God in different contexts.

Fabrício Roberto Costa¹

Allan Fagundes Pereira²

Laura Neves da Silva³

RESUMO

Este artigo analisa a mobilização de narrativas morais sobre a infância pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), por meio do jornal *Folha Universal*. Tomamos como recorte os contextos eleitorais dos anos de 2018 e 2022 e o ano de 2025, após a repercussão das denúncias do youtuber Felca sobre o fenômeno da “adultização”. Nos pleitos recentes, a moralidade ocupou lugar central no discurso bolsonarista, especialmente por meio da associação da esquerda com supostas ameaças à família, pauta recorrente no editorial. A análise indica que discursos religiosos e eleitorais tornam-se miméticos nesses contextos. Em contraste, diante das denúncias de Felca, o jornal abandona o tom acusatório direcionado à esquerda e passa a enquadrar o problema em fatores sociais mais amplos, como a modernidade e as redes sociais, atribuindo às famílias a responsabilidade pela regulação moral da infância. Nota-se que essa mudança revela estratégias discursivas acionadas conforme o contexto político.

Palavras-chave: Religião; Moral; Crianças; Política.

ABSTRACT

This article analyzes the construction and mobilization of moral narratives about childhood by the Universal Church of the Kingdom of God (UCKG). The study focuses on the electoral contexts of 2018 and 2022, as well as on the repercussions of the allegations made by the influencer Felca regarding the so-called “adultification” of children. In recent elections, morality occupied a central place in Bolsonaro-aligned discourse, especially through the association between the left and alleged threats to families, a recurring agenda in *Folha Universal*. The analysis indicates that religious and electoral discourses become mimetic in these contexts. In contrast, in response to Felca’s allegations, the newspaper abandons its accusatory tone directed at the left and begins to frame the issue through broader social factors, such as modernity, social media, and education, assigning families the responsibility for the moral regulation of childhood. It is argued that this shift reveals discursive strategies activated in accordance with the political context.

Palavras-chave: Religion, Morality, Children, Politics.

¹ Professor do Departamento de Ciências Sociais (UFV). Doutor em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA/UFRRJ - 2012), com estágio sanduíche (CES), da Universidade de Coimbra. Mestre em Extensão Rural pela UFV (2005). Bacharel e licenciado em História pela UFOP (2003).

² Graduando em Licenciatura em Ciências Sociais (UFV). Bolsista de Iniciação Científica do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) com pesquisa na área de religião e política.

³ Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Viçosa (UFV). Bolsista de Iniciação Científica do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), desenvolvendo pesquisa na área de Sociologia da Religião.

Introdução

Este artigo analisa como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), por meio do jornal *Folha Universal*, mobiliza e constrói narrativas morais sobre a infância em diferentes contextos políticos. O recorte contempla os pleitos eleitorais de 2018 e 2022 e o debate público de 2025 acerca da “adultização”, após denúncias do youtuber Felca. Nossa questão partiu do suposto de que a moralização está imersa na política (Mouffe, 2015) e no contexto eleitoral a valorização da família tradicional ganhou peso (Oliveira e Gracino Júnior, 2023).

Neste sentido, fizemos os seguintes questionamentos principais: de que maneira se abordou o tema da infância por uma instituição religiosa em contexto eleitoral? Há alguma mudança na abordagem fora do contexto eleitoral, mais especificamente, quando Felca denunciou a adultização?

Nas últimas eleições presidenciais, a candidatura de Bolsonaro conseguiu apoio de diversas instituições religiosas. Estudos indicam que debates sobre a moralidade foram centrais (Oliveira e Gracino Júnior, 2023), mas faltam pesquisas sobre como a Instituição religiosa articula discursos sobre os riscos das pautas LGBTQIAP+ para as crianças, em contexto eleitoral.

Na disputa contra Fernando Haddad (PT) em 2018, o então candidato Jair Bolsonaro foi incisivo em citar o “kit gay”, criticar a “ideologia de gênero” (Miguel, 2021) que iria “erotizar crianças” nas escolas (Santos, 2020). Na campanha de 2022, o adversário de Bolsonaro era Luís Inácio Lula da Silva (Lula), mas os discursos na pauta dos costumes permaneceram: “Bolsonaro força Lula a debater pauta de costumes e economia fica de lado” (UOL, 2022).

A apelação ao tema dos costumes fez com que a disputa política fosse transportada à esfera moral (Mouffe, 2015). Dessa forma, a moralidade se transformou numa pauta central da disputa eleitoral. Um tema de disputa política que é, muitas das vezes, alimentado, questionado e balizado por discursos religiosos.

No caso específico das religiões neopentecostais, enquanto elemento público, estas se destacam por um significativo processo de midiaticização da religião que intensificou a atuação religiosa no campo político e elevou a visibilidade de suas convicções políticas. Este contexto garantiu novos espaços às instituições como sujeitos políticos, o que constitui “fator importante para a compreensão das linhas de força presentes na democracia” (Martino, 2017, p. 62). A materialidade evangélica nesse contexto se dá de forma diversificada, de tal forma que “os atores religiosos movimentam-se e trazem a público sua linguagem, seu ethos, suas demandas, nas mais diversas direções” (Burity, 2008, p. 84).

A Igreja Universal do Reino de Deus possui presença diversificada na mídia e capilarização em todo o território nacional e consistente participação política. Segundo Prandi, Santos e Bonato (2019: 58), as instituições religiosas chamam atenção devido à capacidade de se mobilizarem discursiva e midiaticamente em prol da política, sendo definidas como “máquinas eleitorais” – os autores ainda dão foco ao “poder organizacional e financeiro das igrejas evangélicas, que, ao contrário dos aparelhos seculares de organização política, atuam livres de uma série de constrangimentos”, além da capacidade destas contarem “com uma mão de obra voluntária e uma rede de contatos e de divulgação que dificilmente estaria disponível mesmo aos partidos políticos de grande porte”.

Durante as eleições de 2018 e 2022, o discurso de Jair Bolsonaro foi muito marcado pela adesão a pautas religiosas evangélicas. Seu lema de campanha era “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”. A candidatura de Bolsonaro ganhou apoio de muitas lideranças e instituições evangélicas – dentre as quais a IURD se destaca –, as quais realçavam a identidade cristã de Bolsonaro – e assim legitimavam sua candidatura – como um “líder escolhido por Deus”, isto é, na ideia de que ele seria “cidadão de bem”, “cristão”, “defensor da família” etc. (Lopes; Fulaneti, 2022).

Uma estratégia muito utilizada pela direita na campanha de Bolsonaro foi acionar o pânico moral, de modo que deslegitimasse a esquerda, caracterizando-a como “destruidora de famílias”, “ameaça à democracia” e acusando-a de ter “Cuba como referência”, de “querer transformar o Brasil em uma Venezuela”, de “erotizar crianças em escolas”, dentre outras acusações proferidas diretamente pelo candidato Jair Bolsonaro (Balieiro, 2018; Miguel, 2021, Oliveria e Gracino Júnior, 2023).

Portanto, parte-se da hipótese de que, nos contextos eleitorais, a Folha Universal mobiliza a infância como operador central de pânico moral, associando-a diretamente à ameaça representada pela esquerda, enquanto em contextos não eleitorais – como no debate sobre adultização em 2025 – ocorre um deslocamento do inimigo, sem abandono da moralização, mas com reconfiguração discursiva.

Além dessa introdução, nosso artigo está dividido em mais quatro partes. No segundo tópico, apresentaremos um debate acerca da importância das mídias religiosas para a Iurd. Em seguida, faremos fundamentação teórica e metodológica. No quarto tópico apresentaremos uma análise das matérias e posicionamentos políticos e morais da instituição e religiosa e por fim, apresentaremos as considerações finais.

1. A Igreja Universal do Reino de Deus e a mídia religiosa

A Igreja Universal do Reino de Deus, fundada em 1977, passou de uma pequena igreja evangélica na zona norte do Rio de Janeiro a um verdadeiro império, com um crescimento institucional sem precedentes. De acordo com Mariano (2014), entre 1980 e 1989, o número de templos cresceu 2.600% e na década de 1990 já estavam presentes em todos os estados brasileiros. Atualmente, a IURD encontra-se em mais de 100 países, espalhados por todos os continentes. A instituição destaca-se não apenas pela grande concentração de fiéis, mas também pelo expressivo investimento em meios de comunicação, operando como instrumento estratégico para angariar fiéis, difundir suas contribuições à população e, conforme afirma Casanova (1994; 2006), participar de debates na esfera pública.

Segundo Mariano (2014), um fator importante para a expansão e o sucesso iurdiano é o investimento em meios de comunicação. Para além dos cultos nos templos, a instituição também investiu vigorosamente, desde sua abertura, no proselitismo através dos meios de comunicação, como jornal, rádio e televisão (tendo em vista a compra da Rede Record de Rádio e TV, em 1989), o que permitiu a atração de cada vez mais fiéis para suas igrejas.

A Folha Universal, publicação semanal da Igreja Universal, completou 30 anos de sua primeira edição em 2022, datada de 15 de março de 1992. Segundo a própria instituição, “atualmente, ele é o jornal impresso de maior tiragem do País, com quase 2 milhões de exemplares semanais. Além disso, chega a todos os estados brasileiros e nos locais mais

extremos e de difícil acesso”. Trata-se de um dos principais órgãos de posicionamento da IURD em relação aos eventos semanais. O material pode ser facilmente acessado por fiéis e pela população em geral, visto que além de ser distribuído gratuitamente nos templos da IURD, seu conteúdo fica disponível no portal da denominação na internet.

O destaque para a importância do veículo é ressaltado ao reconhecer que “a Folha Universal é uma das principais e mais importantes ferramentas de evangelização utilizadas pela Igreja”. Além disso, o periódico se caracteriza como o órgão oficial em que a Igreja propala suas visões de mundo e concepções políticas de forma mais enfática. A razão disso está na ausência de publicidades externas, ou seja, o noticiário é totalmente financiado pela igreja, o que garante autonomia e independência política em relação aos conteúdos (Franco, 2022).

Segundo Carranza (2013: 542), a mídia iurdiana é “uma imensa máquina narrativa da dor, das emoções, da espetacularização do sofrimento, dos medos ancestrais e das forças perseguidoras do mal”, fundada na ilusão de que é um instrumento neutro. Além disso, são nos processos implícitos dos meios de comunicação que encontramos a capacidade “de acionar estoques culturais, ressignificar tradições, conectar-se com referências simbólicas, concatenar simbolicamente todas as mensagens espalhadas nos conteúdos transmitidos e reunificar crenças, valores e estilos de vida através da comunicação” (Carranza, 2013, p. 546).

Penha Rocha (2006: 83) afirma que a Folha Universal “tem como principal característica sua linha editorial tendenciosa” e, além disso, cita depoimento de Lionel Mota, programador, que trabalhou na Folha, no qual afirma que com a aproximação do período eleitoral o jornal era usado para ataques aos concorrentes dos candidatos da IURD, e que os bispos exerciam grande pressão sobre o conteúdo do jornal. Em uma pesquisa realizada sobre a atuação iurdiana nas eleições de 2018, foi demonstrado como a instituição mobilizou o jornal a favor da eleição de Jair Bolsonaro contra Fernando Haddad (Oliveira; Martins, 2021).

Segundo Teixeira (2021), a IURD pode ser caracterizada como uma denominação central nas discussões sobre a agência religiosa nos meios de comunicação. Atualmente, a Universal concentra seus programas na televisão, mas também se adaptou às redes sociais como Instagram e Facebook, além de possuir uma plataforma de streaming própria, a Univer Vídeo, que concentra filmes cristãos, séries, palestras, além de transmitir eventos ao vivo do Templo de Salomão, a sede da igreja em São Paulo.

2. Fundamentação teórica e metodológica

O artigo dialoga com a literatura sobre pânico moral, religião e política, compreendendo o pânico moral como um dispositivo que articula medo, ameaça e urgência normativa, frequentemente mobilizado para produzir consenso moral e orientar comportamentos políticos. As contribuições de Pierre Bourdieu (2015) são mobilizadas para compreender a autoridade simbólica das instituições religiosas e sua capacidade de produzir classificações legítimas do mundo social.

Segundo Bourdieu (2015), este fenômeno justifica-se devido ao capital religioso detido por instituições e lideranças religiosas, os quais por meio deste capital reafirmam seu caráter legitimador da produção simbólica. Além disso, o campo religioso seria responsável

por contribuir na “naturalização” de sentidos na ordem social, isto é, tais instituições e lideranças ainda seriam capazes de incutir aos leigos (ou profanos) um *habitus* religioso, definido pelo autor como:

[...], princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social. (Bourdieu, 2015, p. 57)

Ainda no que diz respeito ao entendimento da relação entre religião e política, José Casanova (1994) aborda o fenômeno da atuação religiosa na esfera pública a partir da ideia de “desprivatização da religião” e define o conceito de “religião pública” para explicar a relação entre religião, sociedade e Estado.

Segundo o autor, a participação das religiões na esfera pública e na arena política não ocorre de forma que estas buscam apenas a defesa de suas tradições, mas “para participar da disputa pela definição das fronteiras modernas entre o público e o privado, entre legalidade e moralidade, entre família, sociedade e Estado, entre Estado-nação, civilização e sistema mundial” (Casanova, 1994, p. 6).

Para isso, é necessário compreender as maneiras que a mídia e os meios de comunicação (jornais e revistas impressos, rádio, televisão, etc.) operam como um complexo instrumento pedagógico. De acordo com Fischer (2002: 155), a mídia é um dispositivo pedagógico caracterizado como um “aparato discursivo e ao mesmo tempo não discursivo” capaz de reproduzir “saberes sobre os próprios sujeitos e seus modos confessados e aprendidos de ser e estar na cultura em que vivem”. Para ela:

[...] tratar do ‘dispositivo pedagógico da mídia’ significa tratar de um processo concreto de comunicação (de produção, veiculação e recepção de produtos midiáticos), em que a análise contempla não só questões de linguagem, de estratégias de construção de produtos culturais [...], apoiada em teorias mais diretamente dirigidas à compreensão dos processos de comunicação e informação, mas sobretudo questões que se relacionam ao poder e a formas de subjetivação. (Fischer, 2002, p. 155)

Na compreensão da mídia como esta importante ferramenta, torna-se necessário analisar a relação entre o discurso e o poder. Segundo Van Dijk (2020), um discurso manipulativo pode ser realizado por meio de sentidos amplos e englobar, além de características verbais, características não verbais – por exemplo, no caso de um jornal, as imagens e o layout apresentados em um texto.

Van Dijk (2020: 251), além disso, define o importante conceito de manipulação como “uma prática social de abuso de poder, envolvendo grupos dominantes e dominados, ou instituições e seus clientes”, cujo sentido manipulador (e, conseqüentemente, a relação com o poder) depende, necessariamente, “dos modelos de contexto dos seus receptores – incluindo seus modelos falantes ou escritores e os objetivos e intenções a eles atribuídos”. Isto significa, pois, que a análise de discurso ocorre primeiramente na análise contextual dos próprios falantes, antes de uma análise propriamente textual e linguística:

O discurso manipulador ocorre tipicamente na comunicação pública controlada pela elite política, burocrática, jornalística, acadêmica e empresarial dominante. Isso significa que outras restrições contextuais prevalecem, em particular sobre os participantes, seus papéis,

suas relações e suas típicas ações e cognições (conhecimento, objetivos). Em outras palavras, o discurso é definido para ser, antes de tudo, manipulador, em termos de modelos de contexto dos participantes. Isto é, como analistas críticos, avaliamos primeiramente o discurso como manipulador em termos de suas categorias de contextos antes que em termos de suas estruturas textuais. (Van Dijk, 2020, p. 251-252)

Estudar esse tema é fundamental porque ele perpassa todos os espectros políticos, devido ao fato de as religiões serem “um elemento ativo e inseparável das dinâmicas culturais e políticas que estão transformando o sentido do vínculo social e do político em nosso tempo” (BURITY, 2008, p. 94). Além disso, está diretamente relacionado às disputas políticas nacionais e formação do eleitorado evangélico responsável por dar “11 milhões de votos a mais para Bolsonaro do que para Haddad no segundo turno” (Mariano; Gerardi, 2020, p. 334).

Segundo Judith Butler (2021), importante nome dos estudos em teoria queer, as noções relacionadas à gênero – o que inclui aquelas relacionadas à identidade e ao próprio desejo sexual, isto é, à sexualidade – são indissociáveis das interseções políticas e culturais. Ao mesmo tempo, para esta perspectiva, a concepção de que há uma verdade em relação ao sexo é “produzida precisamente pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas de gênero coerentes” (Butler, 2021, p. 44).

Quanto às definições para gênero e sexo, Judith Butler (2021) contesta e critica algumas das próprias definições comumente associadas aos termos. Para Butler (2021: 26) ambos os conceitos são elementos social e culturalmente construídos, isto é, “a distinção entre sexo e gênero atende à tese de que, por mais que o sexo pareça intratável em termos biológicos, o gênero é culturalmente construído: consequentemente, não é nem o resultado causal do sexo nem tampouco tão aparentemente fixo quanto o sexo”. O contrário também seria verdade:

Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado 'sexo' seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma. Se o sexo é, ele próprio, uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir o gênero como a interpretação cultural do sexo (Butler, 2010, p. 27).

Segundo Mariano (2014: 193), no que tange às religiões neopentecostais, todas tratam a homossexualidade e a transexualidade “como doença, algo para ser curado pelo Espírito Santo, ou pela terapia” sendo “daí a insistência, um tanto exagerada, com que exibem testemunhos de gays e travestis convertidos, muitos deles, apesar de esforços para se enquadrarem no estereótipo do ‘macho’ latino, ainda dotados de velhos trejeitos”.

De acordo com Natividade e Oliveira (2009), os temas de gênero e sexualidade estão presentes no discurso dos evangélicos conservadores em uma espécie de cruzada moral que se insere na cosmologia da batalha espiritual – de modo mais específico, para os neopentecostais, o combate à busca de direitos e inserção política pela comunidade LGBTQIAP+ “é uma tentativa de derrotar a influência do demônio na Terra” (Natividade; Oliveira, 2009, p. 146).

Além das contribuições teóricas, Judith Butler se relaciona com o debate por ter sido alvo de ataques conservadores em uma de suas vindas ao Brasil (Cyfer, 2018). A teoria queer

de Butler é alvo de uma das principais estratégias utilizadas na campanha de Bolsonaro, isto é, a instrumentalização do pânico moral, que se destaca como o mecanismo que “cristaliza medos e ansiedades generalizados” e em que “a sexualidade tem uma centralidade peculiar” e “os ‘desviantes’ sexuais têm sido os bodes expiatórios onipresentes” (Weeks, 1981, p. 14).

A mobilização e a disputa destas pautas morais entre direita e esquerda configuram, segundo Chantal Mouffe (2015), relações antagonistas. Este antagonismo seria traduzido, segundo a posição pós-política, em uma disputa de inimigos absolutos, uma luta entre “nós” e “eles” pelo domínio moral.

Mouffe (2015: 75) define que nos casos em que as disputas políticas são determinadas por termos morais, e não políticos, as figuras que antes se enquadrariam como adversárias, tornam-se inimigas, de maneira que “a condenação moral substitui uma análise política adequada, e a resposta fica limitada à construção de um ‘cordão sanitário’ para pôr em quarentena os setores afetados” e “induz a considerar o ‘eles’ como ‘moral’, isto é, ‘inimigo absolutos’, favorecendo, assim, o surgimento dos antagonismos, que podem pôr em risco as instituições democráticas”.

Chantal Mouffe (2015) demonstra que a moralização da política ainda revela outra fraqueza para a posição pós-política. Trata-se do conveniente mecanismo do puritanismo dos bons sentimentos, que consiste em, através da delimitação das fronteiras entre o bem e o mal, “assegurar a própria bondade por meio da condenação moral do mal existente nos outros” (Mouffe, 2015, p. 73).

Isso nos demonstra que, ao evidenciar e se contrapor à posição conservadora da direita em relação às pautas morais, a esquerda igualmente se beneficia e torna-se capaz de converter sua posição em capital político. No caso das pautas relacionadas ao feminismo, aos direitos das mulheres e às questões LGBTQIAP+, enquanto a esquerda converte seu ganho político pela demonização da direita e pela promessa de visibilidade e inserção de minorias sociais através de criação e cumprimento de políticas públicas destinadas a elas, a direita atrai possíveis eleitores ao criticar – e muitas vezes rechaçar – tais pautas, como por exemplo alertando sobre o perigo da inserção destes debates na esfera pública.

Bourdieu (2015) e Casanova (1994) enfatizam que religião e política são de âmbitos diferentes da vida social que possuem relações complexas entre si. Também destacam que a religião tem um caráter político ao justificar condutas, formas de agir e modos de existir. Fischer (2002) e Van Dijk (2020) destacam, respectivamente, o potencial pedagógico da mídia e a importância da análise do discurso para além dos aspectos textuais. Judith Butler (2021) demonstra a importante relação entre os temas de gênero e sexualidade com a política, bem como apresenta uma nova contribuição teórica para os temas. Chantal Mouffe (2015), por sua vez, colabora para a compreensão de como ocorrem as disputas discursivas nas democracias contemporâneas, colocando em foco as questões da moralização da arena política.

3. O debate sobre as crianças: entre moral, religião e política

Nos anos eleitorais de 2018 e 2022, a Folha Universal assumiu uma posição mimética frente às pautas eleitorais, ao apresentar uma intensa publicação de matérias que acionam o

combate à esquerda “em defesa das crianças”, revelando o caráter de instrumentalização moral e de construção de narrativas supostamente voltadas à proteção da infância.

Nos interessa, portanto, entender como a Igreja Universal do Reino de Deus, por meio da Folha Universal, produziu discursos morais a respeito das crianças e como esses discursos se diferenciam entre os contextos eleitorais (2018 e 2022) e em contextos não eleitorais, primordialmente, no período marcado pelo debate público sobre “adultização” (2025).

A investigação consiste em uma análise documental, ou seja, “uma série de operações que visam estudar e analisar um ou vários documentos para descobrir as circunstâncias sociais e econômicas com as quais podem estar relacionadas” (Richardson, 1985, p.182) das matérias publicadas no site folhauniversal.org. A partir da leitura sistemática dessas edições buscamos identificar os elementos discursivos que aparecem relacionados ao interesse da IURD pela infância.

Inicialmente, o recorte empírico contemplou publicações veiculadas entre janeiro e dezembro dos anos de 2018 e de 2022, anos marcados pela disputa eleitoral. O fichamento das publicações cuja infância emerge como uma preocupação moral nos forneceu informações para construir os quadros I e II, nos quais sistematizamos a mobilização de temas morais associados às crianças pelo jornal nesses anos.

Em segundo momento, analisamos o período de agosto a outubro de 2025, quando o tema da “infância” ganhou destaque no debate público após a ampla repercussão do vídeo do youtuber Felca, publicado em 06 de agosto de 2025. As matérias veiculadas nesse intervalo forneceu os dados que compõem o quadro III, no qual descrevemos as matérias produzidas pelo jornal que abordaram a infância nesse contexto.

As matérias publicadas nos anos de 2018 e 2022 apresentam discursos alinhados a pautas da direita, marcados pela defesa de um perfil de moral cristã que estaria em confronto com supostas ameaças das forças progressistas. Neste sentido vale destacar que os discursos se intensificaram nos três meses que antecederam as eleições.

Segundo Connolly (2008), há emergência de um discurso em que os crentes devem desconfiar daqueles que prometem progresso social por meios humanistas, pois os seguidores do diabo, muitas vezes se apresentam como agentes de beneficência (Connolly, 2008, p. 6). Esse discurso constrói uma relação antagônica do “nós” contra “eles”, onde o “nós” constitui o grupo de atores sociais adeptos à moral cristã e aos valores tradicionais; e o “eles”, por sua vez, é representado como o inimigo: a esquerda, cujas ideias são responsáveis pela perseguição e ataque a fé cristã, os valores tradicionais e a inocência das crianças.

4. A infância como ameaça moral no contexto eleitoral de 2018

A análise do Quadro I, referente às matérias publicadas pela Folha Universal em 2018, evidencia o elemento estruturante - infância - como categoria moral estratégica no discurso religioso-político da IURD. À luz da Análise Crítica do Discurso, conforme proposta por Van Dijk (2020), o quadro não deve ser lido apenas como um conjunto de textos jornalísticos, mas como uma materialização de modelos de contexto compartilhados

que orientam a interpretação dos leitores. A infância aparece sistematicamente associada à vulnerabilidade, à inocência e à necessidade de tutela, operando como signo privilegiado para a produção de medo e urgência moral.

O quadro a seguir explicita informações das edições que mobilizaram temas morais, relacionados às crianças no ano eleitoral de 2018.

Quadro I - Matérias da Folha Universal que abordaram temas relacionados às crianças em 2018

Título da Matéria	Data	Conteúdo	Link
"Novela para adolescentes promove ideologia de gênero"	26/08/2018	"Ideologia de gênero" presente nas produções audiovisuais representa uma ameaça ao desenvolvimento psicossocial das crianças.	https://www.universal.org/noticias/post/novela-para-adolescentes-promove-ideologia-de-genero/
"Roupas para Meninos e Meninas podem estar com os dias contados"	23/09/2018	"Ideologia de gênero" utiliza da moda sem distinção para alcançar crianças. A escola e a mídia contribuem para a confusão sexual. O voto aparece como forma de defesa da família.	https://www.universal.org/noticias/post/roupas-para-meninos-e-meninas-podem-estar-com-os-dias-contados/
"Por que 7 de outubro será o dia das crianças?"	30/09/2018	"Ideologia de gênero" como ameaça nacional, onde as crianças são o maior alvo. O voto é uma arma para defender crianças e família, por isso é importante eleger candidatos adeptos à moral cristã.	https://www.universal.org/noticias/post/por-que-7-de-outubro-sera-o-dia-das-criancas/
"MST promove doutrinação de crianças"	03/10/2018	Difunde a ideia de uma suposta doutrinação infantil de milhares de crianças pelo MST.	https://www.universal.org/noticias/post/mst-promove-doutrinacao-de-criancas/
"Precisamos cuidar e zelar pela inocência de nossas crianças"	24/10/2018	Crianças são vulneráveis ao que consomem, atribuindo à educação um papel central na proteção contra conteúdos considerados "contrários à fé cristã", a fim de "guardá-las da morte espiritual"	https://www.universal.org/noticias/post/precisamos-cuidar-e-zelar-pela-inocencia-de-nossas-criancas/
"Enem 2018: Bolsonaro critica questão de prova"	10/11/2018	Enaltece a figura do Bolsonaro ao criticar teor ideológico presente no ENEM, alegando que questões que abordam gênero e sexualidade têm o objetivo de moldar a vida dos jovens em oposição aos valores da família.	https://www.universal.org/noticias/post/enem-2018-bolsonaro-critica-questao-de-prova/

"Identidade de Gênero: respeito sim, doutrinação nas escolas não"	18/11/2018	Temas relacionados a gênero e sexualidade nas escolas comprometem o desenvolvimento de crianças e adolescentes. Devendo ser discutidos no âmbito familiar.	https://www.universal.org/noticias/post/identidade-de-genero-respeito-sim-doutrinação-nas-escolas-nao/

Fonte: Quadro elaborado pelos autores.

Observando as datas em que as edições foram publicadas, percebe-se que a mobilização de discursos moralizantes em defesa das crianças, no ano de 2018, apareceu pela primeira vez em agosto, isto é, a menos de três meses do primeiro turno das eleições daquele ano. Esse dado não deve ser encarado como uma mera coincidência, tendo em vista a capacidade do editorial religioso de ampliar ideias e emoções que influenciam a percepção dos sujeitos que o acompanham. Desse modo, a articulação da temática “infância”, associada à proteção moral e à defesa da família tradicional tende a operar como um instrumento capaz de engajar determinados enquadramentos políticos.

O combate à chamada “ideologia de gênero” integrou de forma central a agenda de campanha de Jair Bolsonaro, articulando discursos morais às pautas religiosas em defesa da família tradicional, dos bons costumes e da fé judaico-cristã. Tal articulação não se deu apenas no plano retórico, mas operou como estratégia política de construção de antagonismos morais. Conforme indicam Marques e Carlos (2025), o bolsonarismo estrutura-se a partir da identificação de um inimigo que, apresentado como ameaça à nação, buscava implantar um projeto de governo contrário aos valores religiosos e morais considerados fundantes da sociedade brasileira. Nesse enquadramento discursivo, a esquerda é sistematicamente construída como esse inimigo moral, processo reforçado pelo apoio explícito de uma parcela de setores evangélicos, incluindo lideranças da IURD, como o bispo Edir Macedo, que declarou publicamente apoio ao candidato em setembro de 2018.

Segundo Balieiro (2018) a noção “ideologia de gênero” difundiu-se nos vínculos de comunicação entre a metade de 2014 e o final de 2015, quando novos empreendedores morais apareceram com objetivo de barrar iniciativas educacionais orientadas por perspectivas de gênero. Nesse processo, o termo “gênero” passa a ser esvaziado de seu conteúdo teórico e ressignificado como “ideologia” difusa, de contornos imprecisos, porém carregada de forte potencial moralizador. Tal ressignificação produz discurso eficaz justamente por sua ambiguidade, permitindo que múltiplas ansiedades sociais sejam condensadas em uma ameaça única, especialmente quando associada à infância.

Na matéria intitulada “Roupas para meninos e meninas podem estar com os dias contados” a ausência de distinção na moda infantil é interpretada como estratégia da ideologia de gênero para alcançar crianças. Ideologia de gênero aqui é definida pelo autor da matéria como “uma ideia que algumas pessoas têm de que ninguém nasce homem ou mulher, ou seja, o gênero masculino ou feminino seria uma construção social”, isto é, uma distorção conceitual da teoria de gênero de Judith Butler. A mesma edição acusa professores de ensinar a ideologia de gênero nas salas de aula, em:

Assim, embora não haja leis aprovadas que liberem o ensino nas escolas, muitos professores seguem impondo a ideologia de gênero. “Como não há uma proibição de ensinar o gênero, então eles trabalham nessa lacuna.

Na prática, essas escolas estão desrespeitando a família, a verdade, a ciência e prejudicando muitos jovens”, constata o professor.” (Folha Universal, 23/09/2018)

E finaliza admitindo a importância do “voto consciente”: “Nós temos que observar nos discursos dos candidatos se eles estão fundamentados em um único princípio, que é sustentar, promover e auxiliar a família”, conclui Felipe Nery. (Folha Universal, 23/09/2018)

Do ponto de vista da Análise Crítica do Discurso, conforme Van Dijk (2008; 2015), essa operação não é meramente informativa, mas manipulatória: ao simplificar e descontextualizar um debate teórico complexo, o discurso orienta modelos mentais dos leitores, produzindo interpretações morais que associam práticas cotidianas, como o vestuário infantil, a riscos existenciais.

A mesma edição acusa professores de se aproveitarem de supostas lacunas legais para impor a “ideologia de gênero” nas escolas, construindo o ambiente educacional como espaço privilegiado de corrupção moral. Esse enquadramento atribui à escola um papel antagonista à família e à fé cristã, reforçando a ideia de que instituições públicas estariam em desacordo com os valores morais considerados legítimos. Conforme argumenta Bourdieu (1989; 2004), a eficácia simbólica desse discurso decorre da autoridade moral da instituição religiosa, que se apresenta como intérprete legítima da verdade, da ciência e do bem comum, naturalizando suas classificações morais.

O texto conclui com a convocação explícita ao “voto consciente”, indicando que a defesa da infância e da família dependeria da escolha de candidatos comprometidos com tais valores. Essa articulação revela a conversão direta de capital religioso para capital político, na medida em que a orientação moral é transposta para a esfera eleitoral. A política, nesse sentido, é apresentada como extensão da fé, e o voto, como ato moral e espiritual.

Embora a Folha Universal não indique explicitamente o candidato a ser eleito, observa-se que as pautas mobilizadas mantêm estreita consonância com os discursos do então candidato Jair Bolsonaro, sintetizados no lema “Deus, Pátria e Família”.

O editorial “Por que 7 de outubro será o dia das crianças” reforça esse alinhamento ao apresentar a “ideologia de gênero” como ameaça nacional ao desenvolvimento infantil, alegando a existência de projetos de lei supostamente direcionados a crianças de quatro a onze anos. Tal matéria talvez seja a mais alinhada à candidatura de Bolsonaro até aquele momento, uma vez que, foi amplamente propagada que seu rival Fernando Haddad (PT) seria o responsável por distribuir o “Kit Gay” nas escolas públicas. A associação da chamada “ideologia de gênero” com a esquerda, sedimentada pelo Movimento Escola Sem Partido, abriu possibilidade de mobilização do discurso por empreendedores morais situados no plano da direita do espectro político nacional, não necessariamente vinculados a alguma moralidade religiosa (Balieiro, 2018). A vinculação reiterada entre esquerda, políticas educacionais e risco à infância consolida um imaginário moral que, conforme Mouffe (2005), transforma adversários políticos em inimigos morais absolutos, deslocando o conflito do campo político para o ético-religioso.

Nessas edições, o jornal constrói sistematicamente as noções de gênero como antinaturais, reduzindo estudos acadêmicos a práticas de doutrinação ideológica. A expressão “ditadura da ideologia de gênero” sintetiza esse enquadramento, apresentando a diversidade de gênero e sexualidade como imposição autoritária exercida por meio da mídia, da arte e,

sobretudo, da escola. Tal discurso legitima o pânico moral ao sugerir que crianças e adolescentes estariam sendo violentados simbolicamente por forças externas à família e à fé cristã.

A matéria “identidade de gênero: respeito sim, doutrinação nas escolas não”, aprofunda essa moralização ao criticar o Decreto nº7037/2009, interpretando-o como ameaça à normatividade da família tradicional. Ao evocar o posicionamento de Damares Alves, então vinculada à Frente Parlamentar da Família Evangélica, o jornal reforça a ideia que crianças não estariam preparadas para lidar com debates sobre gênero e sexualidade, construindo tais temas como perigos morais. Nesse ponto, a infância opera como aquilo que Connolly (2008) denomina operador de ressonância afetiva, capaz de condensar medos, ansiedades e ressentimentos sociais mais amplos.

O pânico moral em torno da “ideologia de gênero” é, assim, legitimado por setores evangélicos, especialmente iurdianos, ao contestarem a presença de temas relacionados a gênero e sexualidade no ambiente escolar. O apoio explícito ao movimento Escola sem Partido evidencia como o discurso religioso se articula a agendas políticas conservadoras, reforçando a ideia de que legislar sobre a educação moral seria imperativo para proteger a infância.

Das oito edições analisadas em 2018 que abordaram a infância, sete mobilizam diretamente a “ideologia de gênero” como ameaça central, atribuída à esquerda. A infância é apresentada como categoria máxima de vulnerabilidade, cuja suposta corrupção justifica a rejeição a políticas progressistas e a demonização de seus defensores. A única exceção é a matéria que acusa o MST de doutrinação infantil, na qual crianças são retratadas como vítimas de um engajamento ideológico comparado a regimes autoritários, reforçando novamente a lógica do pânico moral.

Observa-se, portanto, que os discursos morais que alegam proteger e preservar a infância, surgem no período pré-eleitoral, entre agosto a novembro de 2018 a IURD mobilizou de forma sistemáticas narrativas que acionam o pânico moral, atribuindo ao cristão o dever de defender a inocência das crianças contra a suposta perversidade doutrinária da esquerda. O voto emerge como instrumento central dessa defesa, convertendo a proteção da infância e da família em imperativo político e moral, e evidenciando a profunda imbricação entre religião, moralidade e disputa eleitoral.

5. Em “defesa” das crianças: discursos morais da Folha Universal em 2022

De acordo com Leite, Oliveira e Maia (2024), o ano de 2022 atingiu níveis de polarização superiores aos de 2018, uma vez que a disputa eleitoral daquele ano se concentrou entre as duas figuras mais importantes para a direita e para a esquerda no contexto político daquele momento, Jair Bolsonaro (PL) e Luiz Inácio Lula da Silva (PT), respectivamente.

Por sua vez, o período mais uma vez foi marcado pela moralização do discurso político, com a Folha Universal novamente apontando riscos atribuídos à esquerda e suas ideologias para as crianças. No ano de 2022, cinco edições apresentaram reportagens cujos temas centrais concentravam-se em crianças.

O quadro a seguir organiza as informações das matérias que mobilizaram discursos religiosos acerca de temas morais relacionados à infância no ano eleitoral de 2022.

Quadro II. Matérias do Folha Universal que abordaram temas relacionados às crianças em 2022

Título da Matéria	Data	Conteúdo	Link
"A Família cada vez mais sob ataque"	06/03/2022	A Constituição deve defender a família tradicional. O poder público falha à medida que cresce o número de uniões entre casais homoafetivos. Governos esquerdistas e a mídia, disseminam conteúdos inapropriados para crianças e adolescentes.	https://www.universal.org/noticias/post/a-familia-cada-vez-mais-sob-ataque/
"O alvo mais cobiçado pela esquerda"	10/07/2022	Alega que movimentos de esquerda difundem ideologias contrárias aos valores cristãos, especialmente no ambiente educacional, propagando uma doutrinação esquerdista ao abordar temas como feminismo, ideologia de gênero e filosofias comunistas.	https://www.universal.org/post/o-alvo-mais-cobicado-pela-esquerda/
"Advogada de esquerda quer doutrinar crianças dentro da igreja"	16/09/2022	Apresenta a esquerda como “inimiga” da fé ao abordar a live de Laura Astrolabio, alegando que esse grupo se articula para doutrinar crianças cristãs a todo custo, mobilizando-as contra a Bíblia.	https://www.universal.org/noticias/post/advogada-de-esquerda-quer-doutrinar-criancas-dentro-das-igrejas/
"Nós vamos transexualizar o seu bebê"	02/10/2022	Aciona o pânico moral ao afirmar que “o ódio” ainda se mantém apenas no discurso e nas ideias, enquanto a esquerda aguardaria alcançar poder suficiente para impor suas ideologias “goela abaixo”. Termina convocando os fiéis a combater esse mal através do voto.	https://www.universal.org/noticias/post/nos-vamos-transexualizar-o-seu-bebe/
“Ministro da Educação declara que esquerda tentou vetar livro didático na pré-escola”	11/10/2022	Notícia declarações do então Ministro da Educação, Victor Godoy, que afirma que partidos de esquerda teriam tentado vetar a distribuição de livros didáticos para a pré-escola, mas incentiva a materiais sobre sexualidade e identidade de gênero para crianças e adolescentes nas escolas.	https://www.universal.org/noticias/post/ministro-da-educacao-declara-que-esquerda-tentou-vetar-livro-didatico-na-pre-escola/

"Identidade de gênero: como o tema afeta o público infanto-juvenil"	16/10/2022	Afirmar que a transição seria um efeito ideológico, no qual os crianças e adolescentes estão sendo influenciados, atribuindo à escola a responsabilidade por esse processo, defendendo que ela não deve “doutrinar”.	https://www.universal.org.br/noticias/post/identidade-de-genero-como-o-tema-afeta-o-publico-infanto-juvenil/

Fonte: Quadro elaborado pelos autores.

Os dados referentes ao ano eleitoral de 2022 indicam uma intensificação significativa do discurso conservador sobre gênero, sexualidade e educação na Folha Universal, operando de modo sistemático a partir da lógica do pânico moral e da guerra cultural. Nesse contexto, a esquerda é discursivamente construída como inimiga declarada da religiosidade cristã, associada a um projeto de destruição dos valores morais considerados fundantes da sociedade brasileira. A infância surge mais uma vez como recurso simbólico privilegiado dessa construção, apresentada como alvo preferencial de um processo de “sexualização” precoce que confundiria identidades, corromperia valores e afastaria crianças e adolescentes da salvação.

Em diferentes edições publicadas ao longo de 2022, o jornal mobiliza reiteradamente a noção de doutrinação ideológica para vincular governos identificados como de esquerda à promoção de conteúdos considerados moralmente nocivos, especialmente aqueles relacionados a gênero, sexualidade e diversidade familiar. Sob a perspectiva de Van Dijk (2008; 2015), esse enquadramento opera por meio da seleção estratégica de temas e da amplificação de riscos, orientando os modelos mentais dos leitores para uma interpretação moralizante da política educacional. A criança é descrita como sujeito vulnerável e passivo, cuja integridade moral estaria sob ataque, enquanto a família tradicional aparece como instituição ameaçada e, simultaneamente, como instância legítima de proteção.

A matéria intitulada “A família cada vez mais sob ataque” exemplifica com clareza essa operação discursiva. O texto inicia-se com a citação do artigo 1.723 do Código Civil brasileiro, que reconhece a união estável entre homem e mulher como entidade familiar, conferindo ao argumento uma aparência de legalidade e neutralidade jurídica. Em seguida, o editorial afirma, que, ao reconhecer outros arranjos familiares, o governo estaria “minando os alicerces familiares” e desrespeitando a própria Constituição. O uso do termo “minar” não é fortuito: trata-se de uma escolha lexical que associa políticas de reconhecimento da união homoafetiva a um ataque silencioso e corrosivo à ordem social.

Sob a ótica bourdieusiana, essa estratégia revela o exercício do poder simbólico (Bourdieu, 1989; 2004), na medida em que a instituição religiosa se apropria da linguagem jurídica para legitimar uma visão moral específica como se fosse universal e natural.

O trecho a seguir demonstra como o periódico acusa governos identificados como de esquerda de promover ações que colocariam em risco a integridade moral de crianças e adolescentes, ao mesmo tempo em que reforça a narrativa de ataque à família tradicional:

Quem não se lembra das frequentes tentativas dos governos esquerdistas de instituir livros didáticos com conteúdo inapropriado para crianças e adolescentes, tentando doutriná-los com ideais contra a família tradicional e direcioná-los à esquerda, mostrando famílias tradicionais em fotos que passavam a ideia de formações ultrapassadas e tornando atraentes as que

mostravam casais homoafetivos com crianças? Não há família modelo, mas “modelos de família”, segundo eles. (Folha Universal 06/03/2022)

A diminuição da centralidade do modelo familiar formado por pai, mãe e filhos, apresentada no editorial como um problema, é interpretada não como resultado de transformações sociais, mas como consequência direta de articulações doutrinárias promovidas pela esquerda, inclusive no campo educacional. A infância, nesse enquadramento, funciona como justificativa moral para a rejeição de políticas públicas inclusivas.

Essa lógica reaparece na matéria “O alvo mais cobiçado da esquerda”, na qual o ambiente escolar é descrito como uma das principais frentes de atuação dos movimentos progressistas. Professores são tratados como agentes ideológicos que se aproveitam de sua posição em sala de aula para incutir “ideologias esquerdistas”, como ideologia de gênero, feminismo e comunismo, concebidas como radicalmente antagônicas à moral cristã. A escola pública, assim, é construída discursivamente como espaço de risco moral, em oposição à família e à religião, que surgem como instâncias legítimas de formação ética.

A mesma construção discursiva se repete quando o jornal noticia declarações do então Ministro da Educação, Victor Godoy, acusando a esquerda de tentar vetar livros didáticos enquanto apoiaria conteúdos ideológicos nas escolas. Ao concluir que “cada família brasileira” deve avaliar o tipo de educação que seus filhos receberão “dependendo da decisão que tomar nas urnas”, o jornal explicita a conversão do debate educacional em imperativo eleitoral. Conforme Van Dijk (2015), trata-se de uma forma de manipulação discursiva que não impõe diretamente uma escolha política, mas orienta cognitivamente os leitores a associar determinadas posições morais a decisões eleitorais específicas.

A matéria “Nós vamos transsexualizar o seu bebê”, publicada no dia do primeiro turno das eleições de 2022, representa o ápice dessa estratégia discursiva. Ao transformar a repercussão de uma obra artística em alerta moral, o jornal aciona o que denomina “ódio do bem”, atribuindo à esquerda a intenção de impor suas ideologias “goela abaixo”. O voto é novamente apresentado como instrumento decisivo para impedir tal ameaça, deslocando a disputa política para o campo espiritual. Nesse enquadramento, vencer a esquerda equivale a derrotar o mal que assola o país e, sobretudo, a proteger as crianças.

A potência desse discurso ocorre da atuação da igreja como uma máquina de ressonância no campo religioso e midiático, isto é, um sistema capaz de amplificar afetos como medo, ressentimento e indignação moral, infiltrando-se na percepção dos sujeitos, especialmente dos fiéis, e transferindo interesses políticos para crenças morais e religiosas. Hoje o ressentimento contra a diversidade cultural, o igualitarismo econômico e o futuro giram juntos na mesma máquina de ressonância (Connolly, 2008, p. 10). A infância opera, nesse processo, como operador de ressonância afetiva privilegiado, condensando ansiedades sociais mais amplas em torno da diversidade cultural, das transformações familiares e do futuro. Temas como “ideologia de gênero” e “doutrinação comunista” reaparecem de forma recorrente, funcionando como signos morais que simplificam conflitos complexos e os traduzem em ameaças existenciais.

Assim, a Folha Universal exerce uma função que vai além da informação, atuando como instrumento de orientação moral. Essa dinâmica se expressa na disseminação de conteúdos moralizantes que associam pautas progressistas como ameaça à integridade de crianças e aos valores familiares. Acionando simultaneamente o pânico moral e a máquina

de ressonância, os editoriais da IURD convertem disputas simbólicas em estratégias concretas de mobilização política, atribuindo ao cristão o dever moral de combater a esquerda, por meio do voto, em nome da preservação da família e da segurança das crianças.

6. Infância e adultização

O tema infância ganhou destaque no debate público em 2025, especialmente após o youtuber Felipe Bressanim Pereira, popularmente conhecido como “Felca”, publicar um vídeo em seu canal, abordando de forma documental o fenômeno da exposição e sexualização de crianças e adolescentes nas redes sociais. Publicado no dia 06 de agosto de 2025, o vídeo obteve ampla repercussão nacional e, atualmente, acumula mais de 50 milhões de visualizações na plataforma. Intitulado “Adultização”, em quase 50 minutos de duração, o youtuber problematiza como o ambiente digital tem sujeitado menores de idade ao mercado de monetização, consumo e comportamento típicos do universo adulto.

Felca critica o algoritmo das plataformas por não possuírem uma verificação ética e moral dos conteúdos que são publicados, tendo em vista que não há restrição de conteúdo de crianças, contribuindo para que menores sejam expostos inclusive a grupos criminosos, como contas de pedófilos utilizadas para promover trocas de pornografia infantil.

A repercussão do vídeo se espalhou pelas redes sociais, alcançando os mais distintos veículos de comunicação e rapidamente chegou até a Câmara dos Deputados. Houve mobilização de setores políticos opostos, tanto em campos progressistas quanto conservadores, que passaram a apresentar propostas legislativas justificadas pela necessidade de combater o fenômeno da adultização. De acordo com a CNN Brasil, ao menos 24 projetos de lei relacionados à adultização e à proteção de crianças e adolescentes nas redes sociais foram apresentados na Câmara desde 11 de agosto de 2025. (CNN Brasil, 2024).

O jornal Folha Universal também demonstrou interesse sobre o assunto; ao todo encontramos cinco publicações no site entre agosto e outubro de 2025. O conteúdo abordava a adultização de crianças e adolescentes, a exposição infantil na internet e os impactos morais e espirituais decorrentes desse cenário. Embora o tema “criança” não fosse novo para o periódico, que continuamente fala sobre a preservação e o cuidado da infância, a preocupação daquele momento foi outra.

O quadro a seguir organiza as informações das matérias que mobilizaram discursos religiosos acerca de temas morais relacionados à infância em 2025.

Quadro III. Matérias da Folha Universal que abordaram temas relacionados às crianças em 2025

Título da Matéria	Data	Conteúdo	Link
Após denúncia, prisão de influenciador levanta debate sobre exploração infantil na internet	19/08/2025	A primeira vez que surge o conceito "adultização"; informa a comoção social e política; atribui a pais e responsáveis o dever de proteger as crianças por meio da educação cristã.	https://www.universal.org.br/noticias/post/apos-denuncia-prisao-de-influenciador-levanta-debate-sobre-exploracao-infantil-na-internet//

Câmara aprova projeto contra “adultização”	21/08/2025	Informa o encaminhamento PL 2628/2022; atribui à família a responsabilidade de acompanhar, orientar e cuidar dos menores; finaliza sugerindo quatro vídeos de como “educar” os filhos.	https://www.universal.org/noticias/post/camara-aprova-projeto-contradultizacao/
Crianças estão perdendo a infância por causa da internet	22/08/2025	Aborda adultização como fenômeno moral; perda da infância atribuída a influência nociva da internet; a solução é o resgate do vínculo familiar.	https://www.universal.org/noticias/post/criancas-estao-perdendo-a-infancia-por-causa-da-internet/
Entre chupetas e likes proibidos	14/09/2025	Aborda adultização e infantilização como embaralhamento de papéis sociais.	https://www.universal.org/noticias/post/entre-chupetas-e-likes-proibidos/
Nossas crianças estão protegidas?	21/09/2025	Afirma que a proteção de crianças necessita da ação cristã, as leis não são suficientes; a igreja deve atuar como braço do poder público;	https://www.universal.org/noticias/post/nossas-criancas-estao-protegidas/

Fonte: Quadro elaborado pelos autores.

A Folha Universal havia alertado em outros momentos sobre os riscos envolvendo o uso da internet por crianças e adolescentes, e, faz questão de lembrar na matéria intitulada “Câmara aprova projeto contra adultização”, quando em seu texto são retomadas publicações precedentes: “Alerta: redes sociais retomam o “blackout challenge” (desafio do apagão)”, publicada em 2 de julho, e “O mundo que os celulares estão construindo em nossa sociedade”, de 5 de maio daquele mesmo ano.

O termo “adultização” foi citado pela primeira vez em publicação no dia 19 de setembro, isto é, treze dias depois do vídeo do Felca, as matérias passaram a acompanhar e as discussões institucionais sobre os direitos das crianças.

Diferentemente das publicações dos anos de 2018 e 2022, até o presente recorte temporal (agosto a outubro), não há por parte do jornal a responsabilização da esquerda como causa central de ameaça às crianças. Em 2025, o jornal passou a enfatizar com maior atenção a influência nociva da internet, a fragilidade das famílias, a necessidade de vigilância moral e o papel dos cristãos e dos parlamentares na proteção das crianças.

Em 2018 e 2022, a Folha Universal apresentou uma continuidade no discurso, ao expor um inimigo declarado: a esquerda, que, segundo o jornal, por meio de suas ideologias consideradas “nefastas”, estaria corrompendo a inocência das crianças, deturpando suas identidades e, conseqüentemente, prejudicando seu desenvolvimento cognitivo, emocional e psicossocial através da implementação da ideologia de gênero. Enquanto em 2025, IURD parece incorporar novos elementos no seu ativismo de defesa à infância, integrando reflexões sobre o consumo seguro das redes sociais por crianças e os riscos da exposição online.

Há, contudo, um elemento que permanece constante entre os diferentes períodos: o argumento de que a educação dos filhos são responsabilidades centrais dos pais e responsáveis. A matéria intitulada “Câmara aprova projeto contra adultização” apresenta:

Por isso, cabe aos responsáveis o acompanhamento, as orientações e os cuidados de perto com os menores. Do contrário, terceiros se apropriarão da formação psicológica deles e terão o livre espaço para implementarem as ideias que assim desejarem. (Folha Universal, 21/08/2025),

No dia seguinte, a Folha publicou uma nova matéria, intitulada “Crianças estão perdendo a infância por causa da internet”. Nesta edição, propõe o resgate familiar como solução para o problema. Os pais devem agir com amor e autoridade, o que significaria segundo o jornal, mediar o uso das telas, estabelecer rotinas familiares e estar presente. Proteger as crianças da adultização, neste caso, não aparece como dever do Estado em garantir a regulamentação das redes sociais ou em aprimorar políticas de defesa das crianças, mas sim na vigilância familiar e na educação baseada na fé. O que evidencia isso é o trecho do subtítulo “Um chamado urgente aos pais cristãos”:

Proteger os filhos da adultização e das influências nocivas da internet exige mais do que impor limites. Na prática, trata-se de um ato de fé e de responsabilidade espiritual. Pais que assumem esse compromisso preservam a saúde física e emocional dos filhos, guardam a pureza da fé e os fortalecem contra um mundo cada vez mais distante de Deus. (Folha Universal, 22/08/2025)

Falar sobre a adultização e proteção das crianças tem movimentado debates a respeito da regulamentação das redes sociais, contudo, ao abarcar o assunto, a IURD se mostrou pouco interessada em discutir a regulamentação. Embora em uma das matérias informe o andamento do Projeto de Lei (PL) 2628/2022, não demonstra nenhuma posição explícita sobre ser favorável ou contrária à regulamentação. Assim, o Folha Universal aborda o tema da proteção infantil sem se engajar no debate legislativo mais amplo, priorizando uma leitura moral do problema.

A edição “Nossas crianças estão protegidas?” discorre que a legislação é insuficiente para garantir a proteção das crianças, defendendo a necessidade de uma atuação mais ampla da sociedade, ancorada nos valores da fé cristã. Ao evocar as palavras de Bispo Alessandro Paschoall, o mesmo afirma a necessidade de ter parlamentares que acompanham o que acontece na sociedade [se referindo ao debate sobre adultização] para que atenda às necessidades da população. Do mesmo modo, o jornal assume que a igreja deve atuar como um braço complementar do poder público na proteção da infância.

Outro elemento que nos chama atenção encontra-se no trecho: “As crianças são o futuro. Cuidar e zelar por elas é nosso dever como sociedade e como cristãos”; se antes a defesa das crianças era atribuída prioritariamente à família, aqui aparece como responsabilidade coletiva, compartilhada entre a sociedade e o Estado.

Observa-se, portanto, uma reconfiguração discursiva quando comparada aos contextos de 2018 e 2022. A conversão do enfoque sugere não apenas um ajuste estratégico ao tema em evidência, mas também uma reorientação das formas em que o jornal busca mobilizar seus discursos em defesa aos valores morais vinculados à infância.

A Folha Universal em 2018 e 2022 presumia que a esquerda causava prejuízos às crianças. Já o fenômeno da adultização exposto por Felca em 2025, direcionou o detrimento da infância às dinâmicas do mercado digital. Nesse contexto, a IURD transferiu a “ameaça” às crianças para a internet e as redes sociais.

Embora as edições desse ano atribuam a segurança das crianças a problemas sociais mais amplos, como o controle digital, o periódico, diferentemente do youtuber que defende a regulamentação imediata das redes sociais, não se engaja plenamente na defesa da regulamentação institucional das plataformas. Em vez disso, defende ser responsabilidade da família e da sociedade acompanhar o conteúdo consumido pelas crianças e tomar por si medidas adequadas. Esse deslocamento não se trata de uma negação das leituras anteriores, mas sim uma reformulação do foco argumentativo diante do tema que ganhou visibilidade no debate público.

Considerações finais

A Folha Universal tem atuado de forma sistemática na mobilização de discursos morais, especialmente aqueles vinculados à infância, que passa a operar como um verdadeiro tema moral no interior de suas narrativas. As crianças são frequentemente acionadas como signo privilegiado em debates eleitorais, como ocorreu em 2018 e 2022, sendo estrategicamente utilizadas pelo editorial tanto para endossar candidaturas de políticos aliados quanto para produzir representações negativas de seus opositores. Nesses contextos, a infância não aparece apenas como objeto de cuidado, mas como recurso simbólico central na construção de antagonismos morais e políticos. Contudo, a articulação do tema “crianças” não se restringe aos períodos eleitorais, permanecendo presente em 2025, quando o jornal passa a enquadrar a infância a partir de um debate social mais amplo em torno do fenômeno da adultização.

Em 2018, o jornal construiu narrativas que enfatizavam a necessidade de proteger a infância, anunciando supostos riscos ao desenvolvimento físico, emocional e social de crianças e adolescentes. O combate à chamada “ideologia de gênero” é apresentado pela IURD como imperativo moral para garantir essa proteção, convertendo debates educacionais e culturais em ameaças existenciais. Neste enquadramento, o voto cristão emerge como instrumento legítimo de enfrentamento às chamadas “ideologias nefastas”, revelando a conversão direta de orientações morais em práticas políticas.

Em 2022, observa-se uma intensificação desse discurso conservador, que passa a associar de forma ainda mais explícita pautas progressistas a riscos à integridade da infância. A Folha Universal investe na demonização da esquerda, apresentada como principal responsável por ameaçar simultaneamente as crianças, a família e a fé cristã, por meio da imposição de suas ideologias. A infância, nesse cenário, funciona como elemento de legitimação do pânico moral, permitindo que disputas políticas sejam traduzidas em termos éticos-religiosos.

Nas edições analisadas de 2018 e 2022, o pânico moral aparece como estratégia discursiva recorrente, sustentando a construção da esquerda e do Partido dos Trabalhadores (PT) como inimigos dos cristãos. Produz-se, assim, uma narrativa de incompatibilidade entre a identidade cristã e o apoio a projetos políticos de esquerda. Esse movimento implica um deslocamento da disputa do campo político para o religioso, estabelecendo uma fronteira moral rígida entre o “bem” e o “mal”. O “bem” é associado aos valores conservadores e à moral cristã, enquanto o “mal” assume a forma das políticas progressistas. Nesse embate moral, a infância ocupa posição central, sendo representada como signo máximo de vulnerabilidade, cuja suposta ameaça legítima a rejeição às agendas da esquerda.

Os dados analisados confirmam a hipótese de que a infância funciona como operadora estratégica de moralização no interior do discurso iurdiano, sendo mobilizada de forma distinta conforme o contexto político. Nos períodos eleitorais, a ameaça é personificada na esquerda; em 2025, desloca-se para as dinâmicas do ambiente digital, sem que se abandone a gramática moral que estrutura o discurso.

Em 2025, a partir da ampla repercussão da exposição realizada por Felca sobre o fenômeno da adultização, o debate sobre a segurança das crianças nos ambientes digitais ganha destaque na esfera pública, mobilizando diferentes veículos de comunicação. Nesse novo contexto, a Folha Universal, que já vinha demonstrando interesse recorrente pelo tema da infância, passa a incorporar de forma mais sistemática a influência nociva das redes sociais na vida de crianças e adolescentes. Observa-se, então, a produção de matérias com caráter mais informativo, acompanhadas da ênfase na corresponsabilidade entre pais, sociedade e Estado na preservação da infância e da adolescência. Ainda assim, essa inflexão não rompe com a gramática moral previamente estabelecida, mas a reconfigura, mantendo a centralidade da vigilância, do cuidado e da proteção como eixos normativos do discurso.

Referências

BALIEIRO, F. de F. “Não se meta com meus filhos”: a construção do pânico moral da criança sob ameaça. **Cadernos Pagu**, [S. l.], n. 53, 2018. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8653414>. Acesso em: 17 ago. 2022.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.

BURITY, J. A. Religião, política e cultura. **Tempo Social**, [S. l.], v. 20, n. 2, p. 83-113, 2008. DOI: 10.1590/S0103-20702008000200005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12580>. Acesso em: 26 jun. 2023.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

CARRANZA, Brenda. Evangélicos: o novo ator político. In: **Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI**. Organização de José Luis Pérez Guadalupe e Brenda Carranza. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020.

CARRANZA, Brenda. Linguagem midiática e religião. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, v. 1, p. 539-555, 2013.

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

CERQUEIRA, Claudia. Igreja como partido: a relação entre a Igreja Universal do Reino de Deus e o Republicanos. **RBCS**, v. 36, n. 107, 2021.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas (1998). Pesquisa Qualitativa nos Estudos de Religião no Brasil. In: **Sociologia da Religião no Brasil: Revisitando Metodologias, Classificações e Técnicas de Pesquisa**. Org. SOUZA, Beatriz Muniz de, GOUVEIA, Eliane Hojaij, JARDILINO, José Rubens Lima. ED. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC.

CYFER, Ingrid. (2018). A bruxa está solta: os protestos contra a visita de Judith Butler ao Brasil à luz de sua reflexão sobre ética, política e vulnerabilidade. **Cadernos Pagu**, [S. l.], n. 53, 2018 *Cadernos Pagu*, (53). Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8653410>. Acesso em 18 de março de 2026.

FELCA. Adultização. **YouTube**, 06 ago. 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FpsCzFGL1LE>. Acesso em: 5 fev. 2026.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. O dispositivo pedagógico da mídia: modos de educar na (e pela) TV. **Educação e pesquisa**, v. 28, p. 151-162, 2002.

FRANCO, T. A Eleição entre o bem e o mal: uma análise comparada dos discursos da Igreja Universal do Reino de Deus e de Jair Bolsonaro sobre a moralidade pública nas eleições de 2018. **Sacrilegens**, [S. l.], v. 19, n. 1, 2022. DOI: 10.34019/2237-6151. 2022.v19.37777. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/37777>. Acesso em: 23 fev. 2023.

LAVILLE, Christian.; DIONNE, Jean. **A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas**. Reimpressão 2008. Porto Alegre: Artmed, 1999.

LEITE, D. H. S.; OLIVEIRA, F. R. C.; MAIA, B. N. Religião e política na Igreja Universal do Reino Deus: a mobilização das pautas de gênero e sexualidade no jornal Folha Universal (2018 e 2022). **Sacrilegens**, [S. l.], v. 21, n. 1, 2024. DOI: 10.34019/2237-6151.2024.v21.44234. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/44234>. Acesso em: 17 jun. 2026.

LOPES, Mariana Manzano; FULANETI, O. de N. Interseção entre as isotopias política e religiosa cristã nos comentários de apoio ao presidente Jair Bolsonaro. **CASA: Cadernos de Semiótica Aplicada**, 2022.

MACHADO, Maria das Dores Campos. O discurso cristão sobre a “ideologia de gênero”. **Revista Estudos Feministas**, v. 26, p. e47463, 2018.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 5a edição. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MARIANO, Ricardo; GERARDI, Dirceu. Apoio evangélico a Bolsonaro: antipetismo e sacralização da direita. In: **Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI**. Organização de José Luis Pérez Guadalupe e Brenda Carranza. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Mídia, religião e sociedade: das palavras às redes digitais**. São Paulo: Editora Paulus, 2017.

MIGUEL, Luis Felipe. O mito da “ideologia de gênero” no discurso da extrema direita brasileira. **Cadernos Pagu**, 2021, n. 62. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/18094449202100620016>>. Acesso em: 16 ago. 2022.

MIGUEL, Luis Felipe; OLIVEIRA, Michel. Pânico Moral e Ódio à Diferença: a estratégia discursiva do “Escola Sem Partido”. **Revista Sul-Americana de Ciência Política**, v. 6, n. 2, p. 261-278, 2020.

MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. **Sociedade e Estado**, v. 32, p. 725-748, 2017.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o Político**. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

NATIVIDADE, Marcelo; DE OLIVEIRA, Leandro. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia (s) em discursos evangélicos conservadores. **Sexualidad, Salud y Sociedad-Revista Latinoamericana**, n. 2, p. 121-161, 2009.

OLIVEIRA, F. R. C; GRACINO JUNIOR, P. A máquina universal: uma análise da mobilização do discurso moral na Folha Universal nas eleições de 2022. **Religião & Sociedade**, 43(1), 99–124, 2023. <https://doi.org/10.1590/0100-85872023v43n1cap04>.

RICHARDSON, Roberto Jarry et al. Pesquisa social: métodos e técnicas. São Paulo: Atlas, 1985.

SANTOS, Rayani Mariano. A mobilização de questões de gênero e sexualidade e o fortalecimento da direita no Brasil. **Agenda Política**, v. 8, n. 1, p. 50-77, 2020.

WEEKS, Jeffrey. **Sex, politics and society: the regulation of sexuality since 1800**. New York, Routledge, 1981.

Recebido em 20/02/2026
Aceito em 23/04/2026

Ecumenismo de guerra: a aliança tática entre católicos e evangélicos conservadores na política brasileira

War ecumenism: the tactical alliance between conservative Catholics and evangelicals in Brazilian politics

Humberto Ramos de Oliveira Júnior¹

RESUMO

Este artigo analisa o fenômeno que denominamos “ecumenismo de guerra”: a aliança tática entre católicos e evangélicos conservadores na política brasileira contemporânea. Diferentemente do ecumenismo histórico, orientado pelo diálogo teológico e pela busca da unidade cristã em torno de pautas progressistas e dos direitos humanos, o ecumenismo de guerra caracteriza-se pela convergência pragmática em torno de uma agenda política comum. A partir da análise da atuação parlamentar, das manifestações públicas e dos discursos de lideranças religiosas, o artigo demonstra como católicos e evangélicos, historicamente separados por rivalidades teológicas e culturais, têm construído alianças eleitorais e legislativas sustentadas por três eixos programáticos: a agenda antigênero, a defesa de uma determinada concepção de família e o combate ao que denominam “ideologia de gênero”. Argumentamos que esse fenômeno representa uma mutação no campo religioso-político brasileiro, com implicações significativas para a laicidade estatal e para os direitos humanos.

Palavras-chave: Ecumenismo de guerra; Católicos; Evangélicos; Política brasileira; Hegemonia.

ABSTRACT

This article analyzes the phenomenon we call “war ecumenism”: the tactical alliance between conservative Catholics and Evangelicals in contemporary Brazilian politics. Unlike historical ecumenism, guided by theological dialogue and the pursuit of Christian unity around progressive agendas and human rights, war ecumenism is characterized by pragmatic convergence around a common political agenda. Based on the analysis of parliamentary action, public demonstrations, and the discourses of religious leaders, the article demonstrates how Catholics and Evangelicals, historically separated by theological and cultural rivalries, have built electoral and legislative alliances supported by three programmatic axes: the anti-gender agenda, the defense of a specific conception of family, and the fight against what they call “gender ideology”. We argue that this phenomenon represents a mutation in the Brazilian religious-political field, with significant implications for state secularism and human rights.

Keywords: War ecumenism; Catholics; Evangelicals; Brazilian politics; Hegemony.

Introdução

Nas últimas duas décadas, o cenário político brasileiro tem sido palco de um fenômeno instigante: a aproximação cada vez mais explícita entre católicos e evangélicos conservadores. Trata-se de uma aliança que, à primeira vista, poderia parecer improvável,

¹ Formado em Direito pela Faculdade de Direito do Sul de Minas, mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, doutor em Sociologia na Universidade Federal de São Carlos. Desenvolve pesquisas relacionadas a Religião, Política e Direitos Humanos. É membro do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP/UFSCar) e do Grupo de Estudos do Protestantismo e do Pentecostalismo (GEPP/PUC), professor de Ensino Religioso no Colégio São José (Limeira/SP).

dado o histórico de rivalidade entre as duas tradições. De um lado, a Igreja Católica, firmemente disposta a manter a sua hegemonia; de outro, o movimento evangélico, ressentido das restrições pelas quais passou no processo de implantação em solo brasileiro e, portanto, nutrido de um forte anticatolicismo.

No entanto, os embates em torno de pautas morais, como o aborto, a união homoafetiva, a chamada “ideologia de gênero” nos planos de educação e as políticas de segurança pública têm produzido uma curiosa convergência. Católicos e evangélicos de distintas denominações – antes separados por disputas proselitistas – passaram a atuar conjuntamente em câmaras municipais, assembleias legislativas e no Congresso Nacional. Mais do que isso, passaram a comparecer juntos a manifestações públicas, a apoiar mutuamente suas candidaturas e a construir uma agenda legislativa comum.

Este artigo lança mão do conceito de “ecumenismo de guerra” (Oliveira Jr, 2022) para compreender esse fenômeno. A expressão busca capturar a especificidade dessa aliança tática²: trata-se de um ecumenismo porque reúne diferentes tradições cristãs; de guerra, porque se constitui em função de um inimigo comum e adota uma gramática de guerra – batalha, cruzada, conquista, domínio. Diferencia-se, portanto, do ecumenismo histórico, representado por instituições como o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC) e o Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI), orientado pelo diálogo teológico, pela busca da unidade e pelo compromisso com os direitos humanos e a justiça social.

O argumento central é que o ecumenismo de guerra constitui uma resposta à ampliação do processo de secularização do Estado brasileiro, particularmente visível nas políticas públicas implementadas durante os governos do Partido dos Trabalhadores (2003-2016). O avanço de pautas como o reconhecimento da união homoafetiva, a criminalização da homofobia, o debate sobre gênero nos planos de educação e a ampliação do acesso ao aborto legal representaram, na perspectiva desses grupos, uma ameaça às suas “estruturas de plausibilidade” (Berger, 1985)³ – isto é, ao mundo construído socialmente que lhes confere sentido e segurança. A reação a essa ameaça produziu a aproximação entre católicos e evangélicos conservadores, unidos, agora, não pela fé, mas pela militância política.

Para desenvolver esse argumento, o artigo está organizado em quatro seções. Na primeira, recuperamos brevemente a história do ecumenismo no Brasil, distinguindo o ecumenismo tradicional do que chamamos de ecumenismo de guerra. Na segunda, analisamos a atuação conjunta de católicos e evangélicos em três frentes: a mobilização contra os Planos de Educação, a atuação parlamentar em torno do Estatuto da Família e do Estatuto do Nascituro, e as manifestações públicas de apoio a Jair Bolsonaro. Na terceira, examinamos as bases teológicas e discursivas que sustentam essa aliança, com ênfase na gramática belicista e na demonização do inimigo comum. Por fim, nas considerações finais, refletimos sobre as implicações desse fenômeno para a laicidade estatal e para a agenda de direitos humanos no Brasil.

² “Denominamos o fenômeno em questão de ‘aliança tática’ por assumirmos a posição hegemônica dos estudos militares que diferenciam tática de estratégia. Constituindo-se a tática como os movimentos específicos dentro da luta (no nosso caso, uma luta que se dá no campo político-cultural). Enquanto a estratégia diz respeito ao movimento global da ‘guerra’ e objetivos últimos pelos quais esta é empreendida” (Clausewitz, 1996, p. 138).

³ Base social necessária para a manutenção de um mundo específico. O conceito está ligado à ideia de que o pluralismo é inerentemente desestabilizador. Quando políticas públicas validam estilos de vida antes considerados “desviantes”, elas retiram da religião o monopólio da verdade, transformando o que era um “destino” em apenas uma “opção”.

1. Do ecumenismo histórico ao ecumenismo de guerra

1.1 O ecumenismo tradicional e seu compromisso com os direitos humanos

Denomina-se ecumenismo as iniciativas entre as distintas tradições cristãs existentes na tentativa de superação dos desafios resultantes das divisões havidas no seio da fé cristã (Wolff, 2002, p. 75-76)⁴. A palavra ecumenismo vem do grego (clássico) *oikumene*, “relacionada com termos referentes a morada, ao assentamento, à permanência” (Navarro, 1995, p. 09-10), podendo significar casa, habitação, terra comum, dentre outras. Ela faz parte da história dos cristianismos há bastante tempo. Entre os cristãos das igrejas primitivas, ela passou a significar “a igreja inteira ou o cristianismo como um todo” (Farris, 1998, p. 71).

O movimento ecumênico moderno, nascido formalmente no século XX, representou um esforço das igrejas cristãs para superar séculos de cisões e conflitos. No Brasil, o ecumenismo tem raízes profundas no protestantismo histórico e na abertura proporcionada pelo Concílio Vaticano II (1962-1965). Instituições como o CONIC, fundado em 1982, e o CLAI expressam essa tradição, caracterizada pela busca do diálogo interconfessional e pelo compromisso com as causas sociais.

É importante destacar que o movimento ecumênico brasileiro tem origem nas igrejas evangélicas protestantes. Como observa a pastora Romi Bencke, secretária-geral do CONIC:

se a gente pensar na compreensão de responsabilidade social das igrejas, ali nos anos 50 e 60, que é onde está a origem do movimento ecumênico brasileiro, essa inserção, esse movimento, ele era um movimento evangélico, porque o movimento ecumênico brasileiro, latino-americano, tem raízes nas igrejas evangélicas protestantes. E todo tema da responsabilidade social das igrejas aqui no Brasil abriu um leque amplo, por exemplo, de pastores presbiterianos que foram trabalhar nas grandes indústrias do ABC, pra contribuir com a organização sindical, pra debater melhores condições de trabalho e direitos salariais (informação verbal fornecida por Romi Bencke em entrevista citada por Oliveira Jr, 2022, Apêndice).

O compromisso do ecumenismo histórico com os direitos humanos é notável. Durante a ditadura militar (1964-1985), as entidades ecumênicas tiveram papel fundamental na defesa dos perseguidos políticos. A missa fúnebre pelo jornalista Vladimir Herzog, em 1975, conduzida pelo cardeal Dom Paulo Evaristo Arns, com a participação do pastor presbiteriano Jaime Wright e do rabino Henry Sobel, constitui o ato ecumênico mais emblemático daquele período. O projeto “Brasil: Nunca Mais”, que documentou as violações de direitos humanos cometidas pelo regime, foi uma iniciativa conjunta desses mesmos atores.

Em âmbito internacional, o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em sua 5ª Assembleia Geral, realizada em Nairóbi (1975), formalizou sua posição sobre os direitos humanos, elencando: direito às garantias básicas para a vida; direito à autodeterminação e à identidade cultural; direito das minorias; direito de participação nos processos de decisão;

⁴ Por vezes, o termo é inadequadamente utilizado para se referir às iniciativas entre representantes de diferentes tradições religiosas para além da fé cristã. Nesses casos, o termo “diálogo inter-religioso” é o mais apropriado.

direito à dissensão; direito à dignidade pessoal; direito à liberdade religiosa (Dias, 2013). Esse compromisso foi incorporado pelas entidades ecumênicas latino-americanas e brasileiras.

O ecumenismo tradicional, portanto, caracteriza-se por: a) buscar a unidade das igrejas a partir do diálogo teológico; b) orientar-se por uma perspectiva progressista em relação às questões sociais; c) comprometer-se com a defesa e promoção dos direitos humanos; d) manter abertura ao diálogo inter-religioso, inclusive com tradições não cristãs.

1.2 A emergência do ecumenismo de guerra

A relação entre protestantes e católicos no país sempre foi marcada por certo antagonismo. Isso se deve tanto ao histórico colonial de um catolicismo estatal totalizante e inicialmente excludente, bem como ao protestantismo altamente anticatólico que aqui aportaria com os primeiros missionários estadunidenses, sendo que “intelectualmente o anticatolicismo foi, desde logo, forte apoio para a sua autoidentificação” (Mendonça, 1984, p. 246). Para além das desavenças teológicas, o catolicismo representava, ao olhar protestante, fator de atraso civilizacional (Alves, 1999, p. 275-277). Ademais, como bem observou Alencar (2005, p. 19), os evangélicos desenvolveram uma verdadeira “síndrome de minoria” em relação ao catolicismo, visando sempre o grupo majoritário e alimentando a expectativa de, um dia, tomar o seu lugar.

O cenário começa a se transformar expressivamente na primeira década do século XXI. A aproximação entre católicos e evangélicos conservadores, que tenho denominado ecumenismo de guerra, constitui uma aliança (aparentemente ocasional) entre pentecostais e católicos, com vista ao enfrentamento de agendas progressistas no cenário sociopolítico brasileiro. Trata-se de um fenômeno distinto e, em vários aspectos, oposto ao ecumenismo histórico.

A expressão “ecumenismo de guerra” – ou “ecumenismo beligerante”, como também costumamos utilizar – busca capturar a especificidade dessa aliança. Trata-se de um ecumenismo porque reúne diferentes tradições cristãs – católicos (especialmente da Renovação Carismática) e evangélicos (particularmente pentecostais e neopentecostais). É de guerra porque se constitui em função de um inimigo comum e adota uma gramática belicista: batalha espiritual, cruzada moral, conquista de territórios, domínio sobre as esferas da sociedade.

Essa formulação dialoga com outras elaborações presentes na literatura especializada. Spadaro e Figueroa (2017), ao investigarem a aproximação de evangélicos e católicos nos Estados Unidos, utilizaram as expressões “ecumenismo dell’odio” (ecumenismo do ódio) e “ecumenismo fundamentalista” (ecumenismo fundamentalista). Os autores chamam atenção para o caráter reativo e combativo dessa união, que se alimenta da hostilidade contra inimigos comuns – secularismo, movimentos feministas e LGBTQIA+, esquerda política.

Cunha (2016), por sua vez, propôs o termo “ecumenismo de conveniência” para se referir à aproximação entre esses grupos no Brasil. Em sua análise, trata-se de uma unidade que tem limite: aproxima grupos, até então separados por disputas no campo religioso, que se unem em torno de uma pauta comum na esfera política. A pauta fundamentalista produz efeito na agregação de projetos conservadores – política, direitos sociais, moralidade –, uma convergência de princípios e ideias pelo processo de ressonância contra os inimigos eleitos.

Aguilar (2019), analisando a Teologia do Domínio na América Latina, valeu-se da expressão “ecumenismo pragmático”. Sua ênfase recai sobre o caráter instrumental dessa aliança: evangélicos e católicos conservadores unem-se não por convicções teológicas compartilhadas, mas pela eficácia política que a união proporciona. Trata-se, em sua perspectiva, de um recurso estratégico na disputa pelo poder político e econômico na região.

Cada uma dessas formulações enfatiza aspectos particulares do fenômeno: o ódio ao inimigo comum, o fundamentalismo como base da aliança, a conveniência política ou o pragmatismo eleitoral. A expressão “ecumenismo de guerra” (ou “ecumenismo beligerante”) busca integrar essas dimensões, acrescentando-lhes a ênfase na gramática combativa que os próprios atores empregam. Os termos utilizados por lideranças religiosas e políticas são significativos: falam em “cruzada”, “batalha”, “conquista”, “domínio”. A Teologia do Domínio, que influencia fortemente o neopentecostalismo brasileiro, advoga o dever dos cristãos de reivindicar para si todas as dimensões da existência – política, economia, educação, artes, mídia (Rosas, 2015; Aguilar, 2019).

Não se trata, portanto, apenas de uma aliança pragmática ou conveniente, mas de uma união orientada para a guerra – guerra cultural, guerra política, guerra espiritual. O inimigo não é apenas um adversário a ser derrotado nas urnas, mas uma força demoníaca a ser combatida nos campos de batalha espiritual. Essa gramática belicista tem implicações profundas para a qualidade do debate democrático e para a possibilidade de convivência pacífica entre diferentes visões de mundo na sociedade brasileira.

2. Manifestações do ecumenismo de guerra na política brasileira

2.1 A ofensiva contra os Planos de Educação e o PNDH-3

Um dos momentos mais emblemáticos deste fenômeno no Brasil foi a mobilização contra os Planos Municipais e Estaduais de Educação em 2015. Após a sanção do Plano Nacional de Educação (PNE) pelo governo federal, estados e municípios tiveram que elaborar seus próprios planos, com prazo estipulado pelo Ministério da Educação entre fevereiro e junho de 2015. À época, Bedinelli (2015) reportou o que chamou de “cruzada” contra a inclusão do termo “gênero” nos planos educacionais de diversos municípios. Esta empreitada também teve suas expressões nas assembleias legislativas de vários Estados. A educação é o tema mais recorrente em projetos de lei apresentados por políticos considerados católicos ou evangélicos (Queiroz; Correia, 2024).

Em pesquisa anterior (Oliveira Jr., 2016), documentamos como essa mobilização resultou na retirada de qualquer menção a gênero, diversidade sexual e, em alguns casos, até mesmo a expressões como “direitos humanos” dos planos educacionais. Em muitas cidades, a pressão dos grupos conservadores foi tão intensa que sequer se conseguiu incluir no texto final expressões minimamente consensuais como “pluralidade” e “diversidade”.

Este padrão de mobilização reapareceu com vigor renovado nas disputas em torno do 3º Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3), instituído pelo Decreto nº 7.037/2009. A reação coordenada de lideranças católicas e evangélicas no Congresso Nacional, a partir de 2010, marcou o que se pode considerar a gênese de uma cooperação sistemática entre essas frentes, superando rivalidades históricas em prol de uma agenda moral comum. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e a Frente Parlamentar

Evangélica (FPE) convergiram em ataques frontais a diretrizes que propunham a descriminalização do aborto, o reconhecimento da união homoafetiva e a retirada de símbolos religiosos de repartições públicas federais. O episódio ilustra como o “ecumenismo de guerra” opera ao transpor o dissenso teológico para uma unidade pragmática na arena legislativa, onde o PNDH-3 foi rotulado como uma “antropologia reducionista” e uma ameaça à liberdade religiosa e aos valores cristãos (Borges, 2019; Azevedo, 2010).

A eficácia dessa articulação manifestou-se na capacidade de constranger o Poder Executivo a recuar em pontos centrais do plano original. Sob pressão das bancadas religiosas, o governo federal editou o Decreto nº 7.177/2010, que alterou a redação de temas sensíveis: o apoio à descriminalização do aborto foi substituído pelo tratamento do tema como “saúde pública”, e a diretriz que previa mecanismos para impedir a ostentação de símbolos religiosos foi suprimida. Este recuo estratégico do Estado, face à ofensiva parlamentar, consolidou a percepção de que a união entre católicos e evangélicos constitui um bloco de veto poderoso na política brasileira contemporânea. Tal fenômeno não se restringiu ao período inicial da década de 2010; pelo contrário, serviu de laboratório para alianças subsequentes, como as observadas na tramitação do Estatuto da Família (PL 6583/2013) e na própria estruturação da “Bancada Cristã” na legislatura de 2023-2026, reafirmando a longevidade dessa coalizão conservadora baseada na identificação de inimigos morais externos (Evangelista, 2025; Quadros, 2018).

Trata-se de um exemplo paradigmático de ecumenismo de guerra porque: a) reuniu católicos e evangélicos em torno de uma pauta comum; b) mobilizou-os para a ação política conjunta, com presença maciça em espaços públicos de deliberação; c) orientou-se pela identificação de um inimigo comum – a “ideologia de gênero”, apresentada como ameaça à família e à infância; d) adotou uma retórica belicista, de defesa da “família tradicional” contra os avanços do “mal”. Esta retórica encontra eco direto nos discursos de lideranças que, apesar de divergências dogmáticas profundas, conclamam uma “coalizão conservadora”.

O Padre Paulo Ricardo⁵ (2013), por exemplo, já chegou a defender que católicos e evangélicos deveriam “deixar de lado as suas diferenças” para enfrentar uma “horda de bárbaros” que ameaça a civilização ocidental. No mesmo sentido, o pastor Silas Malafaia (2015) e o apóstolo César Augusto (2023) reforçam a necessidade de uma “unidade cristã” contra a esquerda e o marxismo cultural, transformando a arena política em um campo de batalha espiritual onde a preservação da família tradicional atua como o principal amálgama dessa aliança pragmática.

2.2 A atuação parlamentar conjunta

No Congresso Nacional, a aliança entre católicos e evangélicos conservadores tem se materializado na defesa conjunta de projetos de lei e emendas constitucionais. Três proposições merecem destaque: o Estatuto da Família (PL 6.583/2013), o Estatuto do Nascituro (PL 478/2007) e a Proposta de Emenda à Constituição que visava incluir entidades religiosas no rol de legitimados para propor ação de inconstitucionalidade (PEC 99/2011).

O Estatuto da Família, de autoria do deputado Anderson Ferreira, buscava definir família como “a união entre homem e mulher, por meio de casamento ou união estável, e a comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes” (Ferreira, 2013). Ainda que

⁵ Exponente do ultraconservadorismo católico, frequentemente identificado como personalidade católica ligada a ideias de extrema-direita.

não mencione explicitamente os casais homoafetivos, os efeitos de sua aprovação seriam a desqualificação jurídica dessas uniões e o obstáculo à adoção por esses casais. A proposição recebeu apoio tanto da Frente Parlamentar Evangélica quanto da Frente Parlamentar Católica.

O Estatuto do Nascituro, por sua vez, propunha a ampliação da proibição do aborto, concedendo “pensão alimentícia equivalente a 1 (um) salário mínimo, até que complete dezoito anos” para crianças nascidas de gravidez resultante de estupro (Bassuma; Martini, 2007). A proposta, ironicamente apelidada por movimentos feministas de “bolsa estupro”, uniu católicos e evangélicos em torno da defesa da “vida desde a concepção”.

A PEC 99/2011 representa talvez o intento mais ousado: conferir às associações religiosas a prerrogativa de questionar normas e leis, junto ao Supremo Tribunal Federal, por meio de Ação Direta de Inconstitucionalidade (Campos, 2011). Trata-se de inserir denominações religiosas em um rol taxativo no qual figuram entes públicos e entidades de caráter representativo geral – presidente da República, mesas do Senado e da Câmara, governadores, procurador-geral da República, Ordem dos Advogados do Brasil, partidos políticos com representação no Congresso, confederações sindicais e entidades de classe de âmbito nacional. A proposta, que não prosperou, contou com o apoio articulado das duas bancadas confessionais.

2.3 As manifestações públicas e o apoio a Bolsonaro

O que temos chamado aqui de ecumenismo de guerra atingiu expressão pública máxima nas manifestações em apoio a Jair Bolsonaro, particularmente no ato realizado na Avenida Paulista, em 25 de fevereiro de 2024. Idealizado e financiado pelo pastor assembleiano Silas Malafaia, o evento teve como objetivo reagir à ofensiva do Judiciário, especialmente do Supremo Tribunal Federal, sobre Bolsonaro e sua família (Observatório de Religião e Direitos Humanos, 2024).

O que mais chama a atenção nesse ato é o perfil religioso dos manifestantes e das lideranças presentes. De acordo com pesquisa realizada pelo Monitor do Debate Político no Meio Digital da Universidade de São Paulo, 43% dos presentes eram católicos, 29% evangélicos e 11% espíritas – um total de 83% de cristãos. Entre as personalidades políticas presentes, 13 eram católicas, 12 evangélicas e 13 se identificaram apenas como “cristãos” (Observatório de Religião e Direitos Humanos, 2024).

O caráter religioso do evento foi marcante. Os oradores, em sua maioria, empenharam-se em evocar representações e referências do imaginário judaico-cristão. A própria pessoa responsável pelo papel de cerimonialista “ministrava” palavras de fé ao público entre as falas. Efeitos sonoplásticos com música de fundo, alternando intensidade conforme as falas, e música instrumental estilo árabe-judaica entre os discursos – semelhante à utilizada em filmes bíblicos – criaram uma ambientação deliberadamente religiosa.

Michelle Bolsonaro, esposa do ex-presidente, expressou claramente a teologia subjacente em seu discurso: “desde 2017 estamos sofrendo porque exaltamos o nome do Senhor no Brasil. Porque o meu marido foi escolhido e ele declarou que era ‘Deus acima de todos’” (Observatório de Religião e Direitos Humanos, 2024).

Em outra passagem de sua fala, ela articulou o projeto político como mandato divino:

nós não estamos aqui para um propósito de poder, mas num propósito de libertação, num propósito de prosperidade para o Brasil. Para que possamos ser usados como instrumento de benção para abençoar as pessoas, para livrar nossas crianças da morte, para levar o alimento aos necessitados, para proteger as viúvas (Observatório de Religião e Direitos Humanos, 2024).

O senador Magno Malta, pastor e cantor gospel, complementou com a mesma tônica:

Brasil, nós te amamos. Bolsonaro, Deus te escolheu. Não existe homem, não existe papel, não existe força humana que possa contra o Eterno. O Eterno está sobre ti. O guarda de Israel não dorme e guarda você e sua família (Observatório de Religião e Direitos Humanos, 2024).

O pastor Silas Malafaia, por sua vez, apresentou os reveses jurídico-políticos como retaliação de forças do mal e como oportunidade para a exaltação do escolhido:

E vou dizer uma coisa para vocês: toda essa engenharia do mal, toda essa maldade contra Bolsonaro. Covardes ao arrepio da lei e da Constituição. Ao presidente, você com Deus é maioria sempre. E eu vou dizer uma palavra que eu disse para você algumas vezes no telefone. Eu não desejo isso para você, mas vou te deixar aqui uma palavra. Se eles te prenderem, você vai sair de lá exaltado. Você vai sair de lá exaltado. Se eles te prenderem, não vai ser para a tua destruição, mas para a destruição deles (Observatório de Religião e Direitos Humanos, 2024).

O próprio ex-presidente Jair Bolsonaro, em seu discurso, recorreu à narrativa do milagre como testificação do escolhido, referindo-se ao atentado que sofreu em 2018:

Um cara..., um cara ex-filiado ao Psol me esfaqueou. E eu lembro muito bem, fui muito bem atendido por médicos e enfermeiros da Santa Casa de Juiz de Fora. Depois vim para o Einstein aqui em São Paulo. Nas mãos do doutor Macedo, outro milagre. Logicamente que devo minha vida a Deus. Mas me lembro muito bem, naqueles momentos de rara lucidez, eu pedia apenas uma coisa a Deus: que ele não deixasse órfã a minha filha Laura, então 7 anos de idade (Observatório de Religião e Direitos Humanos, 2024).

A manifestação na Avenida Paulista sintetiza o ecumenismo de guerra: católicos e evangélicos unidos em torno de um líder político, investido de missão divina, cujos adversários são caracterizados como forças malignas. O inimigo comum – o STF, a esquerda, o "sistema" – opera como elemento de coesão entre tradições religiosas historicamente rivais.

3. Bases teológicas e discursivas da aliança

3.1 A gramática belicista

Um dos traços distintivos do ecumenismo de guerra é a adoção de uma gramática belicista. Os termos utilizados são significativamente beligerantes: batalha, cruzada, conquista, domínio, guerra. Essa linguagem é reveladora da influência dos textos veterotestamentários na religiosidade de importante parcela do movimento evangélico

(especialmente pentecostais). Ela não é meramente retórica, mas expressa uma teologia subjacente – a Teologia do Domínio, também conhecida como Dominionismo ou Reconstitutivismo.

Originária de correntes do evangelicalismo norte-americano, a Teologia do Domínio advoga o dever dos cristãos de reivindicar para si todas as dimensões da existência. O domínio sobre todas as coisas, conferido por Deus ao homem, teria sido perdido com o pecado original e recuperado por Jesus Cristo em seu sacrifício. Cabe agora, aos crentes, retomá-lo por meio da batalha espiritual, uma vez que o diabo exerce influência sobre este mundo (Rosas, 2015).

No Brasil, essa teologia foi amplamente disseminada por líderes como o apóstolo Fernando Guillen, que em seu livro “Os sete montes” exorta:

a Grande Comissão então, não significa somente ministrar a fim de que as pessoas sejam salvas. O propósito eterno de Deus vai mais além da salvação, essa é simplesmente a porta de entrada do Reino de Deus. Parte de discipular nações implica em remover os sistemas pelos quais o mundo atua. Eliminar os sistemas que controlam a nossa educação, economia, família, política, artes, mídia, entre outros, e inserir o sistema do Reino, de justiça e de verdade em todos os segmentos da sociedade (Guillen, 2009, p. 38).

O pastor e deputado Marco Feliciano, em seu livro “Por que me tornei parlamentar”, expressa essa mesma perspectiva ao justificar sua atuação política. A figura de C. Peter Wagner, teólogo norte-americano expoente do Movimento Apostólico e da Batalha Espiritual, é recorrentemente invocada. Wagner, que orou publicamente por Feliciano em evento no Brasil⁶, representa a conexão transnacional dessas teologias políticas.

Essa gramática belicista e a ambição de ocupar os “sete montes” da sociedade não emergem, contudo, de uma reflexão teológica original ou sofisticada. Antes, revelam-se como uma versão vulgar da tradição calvinista, uma adaptação simplificada que toma de empréstimo a ênfase na soberania de Deus sobre todas as esferas da vida, mas a despeito de sua complexidade sistemática. O que em Calvino e em seus sucessores se apresentava como uma intrincada arquitetura teológica sobre a presença do Reino no mundo — mediada pela ação divina, pelo governo da Igreja e pela ordem da criação — é aqui reduzido a um programa de conquista política imediata.

O reconstrucionismo, ao transportar a lei do Antigo Testamento para o centro do projeto de domínio, opera uma simplificação grosseira: a centralidade da graça, da mediação e da escatologia calvinistas é substituída por um ativismo militante que confunde a soberania de Deus com a tomada do poder pelos homens. Dessa forma, o que se apresenta como uma recuperação do mandato divino revela-se, no limite, uma operação de esvaziamento teológico, no qual a herança reformada é convertida em instrumento de legitimação religiosa para uma agenda política de imposição cultural.

⁶ Fotos do encontro estão disponíveis no perfil do Facebook de Marco Feliciano: <https://www.facebook.com/PastorMarcoFeliciano/posts/916420285164658/>.

3.2 O inimigo comum como elemento de coesão

Se a gramática belicista fornece o tom, é a identificação do inimigo comum que opera como efetivo elemento de coesão entre católicos e evangélicos. A “ideologia de gênero” – expressão cunhada por setores católicos conservadores na década de 1990 e posteriormente adotada por evangélicos – tornou-se o símbolo máximo de tudo o que se combate.

Como observa Cunha (2021), a aproximação entre católicos e evangélicos conservadores:

(...) produz efeito na agregação de projetos conservadores – política, direitos sociais, moralidade –, uma convergência de princípios, de ideias, mas pelo processo de ressonância – embates contra os inimigos de tal modo que se reconhecem e se unem aí. Esta formação discursiva/ideológica é um abrigo coletivo que só existe porque os inimigos comuns (movimentos sociais, partidos de esquerda) foram eleitos e lutam contra eles (Cunha, 2021).

O aborto, a união homoafetiva, a criminalização da homofobia, a educação sexual nas escolas – todos esses temas são apresentados como partes de um mesmo complô para destruir a família tradicional e, com ela, os fundamentos da sociedade. Nessa narrativa, feministas, ativistas LGBTQIA+, integrantes de movimentos sociais e políticos de esquerda são caracterizados como agentes do mal, instrumentos de Satanás para corromper a nação.

A fala de Jair Bolsonaro, no ato da Avenida Paulista, ilustra perfeitamente essa amálgama:

Nós não queremos o socialismo para o nosso Brasil. Nós não podemos admitir o comunismo em nosso meio. Nós não queremos ideologia de gênero para os nossos filhos. Nós queremos respeito à propriedade privada. Nós queremos o direito à defesa da própria vida. Nós queremos o respeito à vida desde a sua concepção. Nós não queremos a liberação das drogas em nosso país. Mas para isso, nós devemos trabalhar todo dia dentro de casa, no trabalho, com os vizinhos e com os amigos (Observatório de Religião e Direitos Humanos, 2024).

3.3 O “cristão genérico” como figura de unidade

Outro elemento que favorece a aliança é a emergência do que podemos chamar de “cristão genérico” – uma identidade religiosa suficientemente ampla para abrigar católicos, evangélicos e mesmo espíritas que reivindicam essa mesma identidade. O ex-presidente Jair Bolsonaro personifica de forma exemplar essa figura. Batizado nas águas do Rio Jordão, em Israel, pelo pastor evangélico Everaldo, em 2016, não há qualquer registro em que ele se assuma como evangélico. Em suas falas públicas, refere-se a Deus de forma genérica, evitando identificar-se com um segmento específico.

Essa ambiguidade é funcional: confere-lhe a prerrogativa de diálogo e trânsito com distintas tradições cristãs. O “cristão genérico” pode ser católico para católicos, evangélico para evangélicos, sem comprometer-se explicitamente com nenhum dos dois grupos. A despeito das razões íntimas para tal, é inegável que isso faculta uma circulação política que uma identidade mais definida não permitiria.

O Deus invocado por esses grupos é igualmente genérico. Trata-se de uma divindade tributária da tradição judaico-cristã, porém abstrata e simples o bastante para ser acessível a católicos, evangélicos, espíritas, judeus, deístas e espiritualistas em geral. Distante dos problemas filosóficos e teológicos que marcam a peculiaridade de cada perspectiva, esse Deus genérico funciona como um significante vazio, capaz de unir diferentes tradições em torno de um mesmo projeto político.

4. O Ecumenismo de Guerra sob a Lente de Gramsci: Hegemonia e Bloco Histórico

Para além de uma aliança pragmática motivada por conveniência eleitoral, o fenômeno do ecumenismo de guerra pode ser compreendido com maior profundidade a partir das categorias teóricas de Antonio Gramsci, especialmente os conceitos de hegemonia, bloco histórico e guerra de posições. A união entre católicos e evangélicos conservadores não representa apenas uma convergência de pautas, mas a tentativa de consolidação de um novo bloco histórico capaz de disputar a direção moral e intelectual da sociedade brasileira.

4.1 A Disputa pela Hegemonia: Conservação vs. Ascensão

Na perspectiva gramsciana, a hegemonia não se resume ao domínio político-coercitivo exercido pelo Estado, mas à capacidade de uma classe ou grupo social de obter o consenso das massas, elevando sua própria visão de mundo ao status de “senso comum” (Gramsci, 1999). No cenário brasileiro, o ecumenismo de guerra revela uma dinâmica complexa de disputa hegemônica que vai além do “inimigo comum”:

- **Catolicismo e a Hegemonia em Conservação:** Historicamente, a Igreja Católica exerceu uma hegemonia quase absoluta no Brasil, atuando como o principal “intelectual orgânico” da nação e moldando as estruturas de plausibilidade da cultura brasileira. No ecumenismo de guerra, setores católicos conservadores buscam manter essa posição de prestígio e influência normativa sobre o Estado, reagindo ao que percebem como uma “crise de autoridade” provocada pelo avanço do secularismo. A aliança com os evangélicos é, para o catolicismo conservador, uma estratégia de preservação de seu papel como guardião da moralidade pública.

- **Evangelicalismo e a Hegemonia em Ascensão:** Por outro lado, os grupos evangélicos, particularmente os pentecostais e neopentecostais, representam uma força que busca alcançar a hegemonia. Ao se aliarem aos católicos, eles utilizam a capilaridade e a legitimidade histórica do catolicismo como plataforma para validar suas próprias pretensões de poder. Para os evangélicos, a aliança é o meio pelo qual eles transicionam de uma “síndrome de minoria” para uma posição de codireção da sociedade civil, desafiando a primazia católica ao mesmo tempo em que a utiliza como escudo.

Já em 1997, Pierre Sanchis apontava que o pentecostalismo se constituía como um desafio à hegemonia católica. Quando da publicação do seu livro “Protestantismo Tupiniquim”, Gedeon Alencar (2005, p. 19), estudioso do pentecostalismo brasileiro, entendia tal afirmação como um “exagero”, embora reconhecesse que o pentecostalismo se firmava como “um contraponto, principalmente nos estratos economicamente mais pobres”. Hoje, entretanto, as estatísticas já não nos permitem classificar como exagero qualquer projeção que aponte os evangélicos como um risco ao status ocupado até então pelo catolicismo.

4.2 O Ecumenismo de Guerra como cimento do bloco histórico

O conceito de bloco histórico refere-se à unidade orgânica entre a estrutura (a base material e econômica) e a superestrutura (as ideologias, a cultura, a religião). O ecumenismo de guerra funciona como o “cimento” ideológico de um bloco histórico neoconservador que tenta se estabelecer no Brasil. Esta aliança tática permite que grupos com divergências teológicas profundas se unam em uma guerra de posições — uma luta prolongada e estratégica nas trincheiras da sociedade civil (escolas, mídia, parlamento, conselhos de direitos).

Nesta guerra de posições, o objetivo não é apenas ganhar eleições, mas desarticular a hegemonia de valores progressistas e estabelecer uma nova ordem moral. O “ecumenismo de guerra” é o dispositivo que permite a coordenação de forças para ocupar espaços institucionais e culturais, visando a reforma intelectual e moral da sociedade brasileira sob bases cristãs conservadoras.

4.3 Tensões Hegemônicas e a Fragilidade da Aliança

Contudo, a teoria gramsciana também nos permite identificar as fragilidades intrínsecas dessa união. Gramsci aponta que uma classe só se torna verdadeiramente hegemônica quando consegue transcender seus interesses puramente corporativos e representar o conjunto da sociedade. A aliança entre católicos e evangélicos é marcada por uma tensão latente: conquanto a união seja interessante no momento para combater a esquerda, ambos os grupos tendem, no longo prazo, a buscar a hegemonia exclusiva.

O horizonte final de cada grupo é a imposição de sua própria visão de mundo como a “verdade nacional”. Enquanto a aliança serve ao propósito imediato de barrar avanços progressistas, existe uma disputa subterrânea por quem será o verdadeiro guia moral do Brasil. O ecumenismo de guerra, portanto, pode ser visto como uma trégua estratégica em uma disputa maior entre um projeto de manutenção hegemônica católica e um projeto de ascensão hegemônica evangélica.

5. Implicações para a laicidade e os direitos humanos

5.1 Os limites da laicidade brasileira

O ecumenismo de guerra coloca em relevo os limites da laicidade brasileira. Como observamos em trabalho anterior (Oliveira Jr., 2016), o Brasil foi pioneiro na separação entre Igreja e Estado na América Latina, com o Decreto 119-A, de 1890, e a primeira Constituição Republicana, de 1891. No entanto, na prática, essa relação nunca ficou bem definida. A Igreja Católica sempre desfrutou de certa primazia na sociedade brasileira, e os privilégios se mantiveram — e ainda se mantêm — apesar do que está deliberado pela legislação.

A ausência de uma formação cidadã para a laicidade contribui para esse quadro. A esmagadora maioria das Faculdades de Direito no país não conta com disciplinas obrigatórias de Direitos Humanos, quanto mais com reflexões aprofundadas sobre laicidade. Na educação básica, a situação é ainda mais precária. Como resultado, boa parte das cidadãs e cidadãos não tem menor afinidade com o tema e sequer percebe quando os valores preconizados pelo Estado laico são aviltados.

5.2 Os direitos humanos em questão

As pautas prioritárias do ecumenismo de guerra colocam em xeque direitos humanos fundamentais. A agenda anti-gênero, que tem duas frentes preferenciais – a negação da diversidade sexual, com forte ofensiva antitrans, e a oposição ao aborto como direito –, baseia-se na defesa de um modelo de família tradicional, heterossexual, burguês, monolítico, que exclui outras configurações familiares.

A pauta da educação, por sua vez, busca subordinar o interesse público e o papel do Estado à família, concebida como fonte exclusiva dos critérios válidos para a educação de crianças e adolescentes. Projetos como o “Escola sem Partido” e a regulamentação da educação domiciliar (*homeschooling*) expressam essa perspectiva, que desconfia da escola como espaço de formação plural e democrática.

A agenda de segurança pública, orientada pelo populismo penal e pelo proibicionismo, tem implicações particularmente graves para a política de drogas. A defesa do enrijecimento de leis e da restrição total das drogas atrai questões de saúde pública para a órbita criminal, resultando na criminalização preferencial de grupos historicamente marginalizados. O fortalecimento das Comunidades Terapêuticas, muitas delas geridas por instituições religiosas, em detrimento dos Centros de Atenção Psicossocial (CAPS) e do SUS, representa um retrocesso na política de saúde mental.

Pesquisa da Conectas Direitos Humanos sobre financiamento público de Comunidades Terapêuticas entre 2017 e 2020 revela que as quatro instituições católicas que mais receberam recursos ocupam o topo do ranking, superando a somatória destinada às demais – cinco evangélicas e uma aparentemente laica (Observatório de Religião e Direitos Humanos, 2024). O deputado federal Eros Biondini, militante católico vinculado ao movimento carismático, figura entre os parlamentares que mais destinaram verbas a essas instituições. O aumento exponencial dos repasses, justamente em anos eleitorais, suscita questionamentos que merecem investigação aprofundada.

5.3 Ecumenismo de guerra e democracia

Este ecumenismo beligerante coloca desafios para a própria democracia. A conversão de adversários políticos em inimigos a serem combatidos, a caracterização do debate público como guerra espiritual, a tentativa de impor à sociedade valores particulares de grupos religiosos específicos, todos esses elementos tensionam os limites do jogo democrático.

Não se trata, evidentemente, de questionar a legitimidade da participação política de religiosos. Como temos insistido (Oliveira Jr., 2016), não há ilegitimidade na busca por representação política por parte de qualquer grupo religioso, trata-se de uma realidade dada pela democracia moderna. O problema reside em tentar submeter à população, por meio de leis gerais, preceitos morais e regras de comportamento derivados de crenças particulares.

O ecumenismo de guerra avança nessa direção. Sua agenda legislativa não se limita a garantir a liberdade religiosa ou a proteger as comunidades de fé contra discriminação. Busca, antes, moldar a sociedade à imagem de suas convicções teológicas, impondo a todos – católicos, evangélicos, espíritas, adeptos de religiões de matriz africana, judeus, muçulmanos, ateus, agnósticos – um determinado modelo de família, de educação, de sexualidade.

A pergunta que fica é: até que ponto a democracia brasileira suportará essa pressão sem ceder em seus fundamentos laicos e em seu compromisso com os direitos humanos? A resposta depende, em boa medida, da capacidade da sociedade civil – incluindo os setores progressistas das próprias igrejas – de resistir a essa ofensiva e de afirmar uma concepção de laicidade inclusiva, mediadora, capaz de garantir a coexistência pacífica entre as diferentes visões de mundo que constituem o pluralismo brasileiro.

Considerações finais

O conceito de ecumenismo de guerra busca capturar a especificidade da aliança entre católicos e evangélicos conservadores na política brasileira contemporânea. Diferentemente do ecumenismo histórico, orientado pelo diálogo teológico e pelo compromisso com os direitos humanos, essa nova modalidade de união caracteriza-se pela convergência pragmática em torno de uma agenda política comum, pela adoção de uma gramática belicista e pela identificação de inimigos partilhados. Três elementos merecem destaque nas considerações finais.

Primeiro, a necessidade de relativizar generalizações que atribuem exclusivamente aos evangélicos o protagonismo do conservadorismo político brasileiro. Como demonstramos, católicos têm papel igualmente relevante nesse cenário. Se os evangélicos desenvolveram um modelo de militância mais estridente e performático, os católicos contam com uma presença histórica e capilarizada na sociedade brasileira, além de privilégios institucionais que remontam aos tempos do padroado. O ecumenismo de guerra ante potencializa as forças de ambos.

Em segundo, a importância de compreender esse fenômeno como uma reação à ampliação do processo de secularização do Estado brasileiro. O reconhecimento de direitos por parte do Estado, sua garantia e promoção – não apenas como liberdades públicas, mas como obrigações a serem cumpridas por meio de instituições públicas – resultam na desconfessionalização da estrutura jurídico-política do país. Essa ampliação da secularização provoca reações, e o ecumenismo de guerra é uma delas.

Terceiro, os desafios que esse fenômeno impõe à agenda de direitos humanos. A simplificação de temas complexos por meio de fundamentação moral-religiosa, a conversão de debates políticos em batalhas espirituais, a tentativa de impor à sociedade valores particulares, tudo isso dificulta o avanço de pautas como a igualdade de gênero, o respeito à diversidade sexual, a política de drogas orientada pela redução de danos, a educação sexual nas escolas.

Diante desse cenário, não basta apontar os riscos. É preciso pensar alternativas. A construção de uma laicidade mediadora, nos termos propostos por Hervieu-Léger (2008), capaz de organizar o debate e tornar públicos seus termos sem necessariamente judicializar os conflitos, pode ser um caminho. O fortalecimento dos setores progressistas das próprias igrejas – como a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, a Bancada Evangélica Popular, as Evangélicas pela Igualdade de Gênero, o Movimento Negro Evangélico – também é fundamental. Afinal, como lembra a pastora Romi Bencke, “o ambiente evangélico é extremamente plural” (Oliveira Jr, 2022, Apêndice).

O ecumenismo de guerra não é o único ecumenismo possível. Há outro, mais antigo e mais profundo, que une cristãos em torno da defesa da dignidade humana, da justiça social e da paz. Cabe à sociedade civil – e aos setores progressistas das igrejas – fazer com que essa outra tradição ecumênica não seja silenciada pela atuação ruidosa dos grupos fundamentalistas.

Referências

AGUILAR, H. Dominionismo: la corriente evangélica que compite por el poder político y económico en América Latina. **Religiones Latinoamericanas Nueva Época**, n. 3, 2019, p. 39-64. Disponível em: https://www.religioneslatinoamericanas.com.mx/wp-content/uploads/2020/06/textos_3-hedilberto.pdf. Acesso em: 17 jan. 2026.

ALENCAR, Gedeon. **Protestantismo tupiniquim**: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira. São Paulo: Arte Editorial, 2005.

ALVES, Rubem. **Religião e Repressão**. São Paulo: Loyola-Teológica, 2005.

AUGUSTO, C. **A Marcha para Jesus representa a unidade de todos os filhos de Deus**. Goiânia: Igreja Fonte da Vida, 2023. Disponível em: <https://www.facebook.com/apcesaraugusto/videos/1572033930765098/>. Acesso em: 17 jan. 2026.

AZEVEDO, D. G. **Manifesto dos bispos sobre o PNDH 3**. Brasília: CNBB, 2010. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/manifesto-dos-bispos-sobre-o-pndh-3>. Acesso em: 15 dez. 2025.

BASSUMA, Luiz; MARTINI, Miguel. **Projeto de Lei 478/2007**. Brasília: Congresso Nacional do Brasil, 2007.

BEDINELLI, Talita. Católicos e evangélicos em cruzada contra a palavra gênero na educação. **El País Brasil**, 11 jun. 2015. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2015/06/11/politica/1434059650_940148.html. Acesso em: 10 fev. 2026.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BORGES, G. Episcopado católico versus 3º Programa Nacional de Direitos Humanos: Uma análise dos atuais discursos eclesiais sobre sexo e reprodução. **Religião & Sociedade**, v. 39, n. 2, 2019, p. 11-35. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/HMhMMwbYgtzQkT5gd4VbkJy/?lang=pt>. Acesso em: 15 fev. 2026.

CAMPOS, João. **Proposta de Emenda à Constituição 99/2011**. Brasília: Congresso Nacional do Brasil, 2011.

CLAUSEWITZ, Carl von. **Da guerra**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

CUNHA, Magali do Nascimento. Quando a unidade tem limite: o ecumenismo de conveniência entre católicos e evangélicos conservadores no Brasil. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (Org.). **Evangélicos e católicos: encontros e desencontros no século XXI**. São Paulo: Reflexão, 2016, p. 147-164.

CUNHA, Magali do Nascimento. Fundamentalismo religioso galvaniza massa de apoio de católicos e evangélicos ao governo Bolsonaro e coloca a democracia em crise. São Leopoldo, Instituto Humanitas Unisinos, 10 maio 2021. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/609069-fundamentalismo-religioso-galvaniza-massa-de-apoio-de-catolicos-e-evangelicos-ao-governo-bolsonaro-e-coloca-a-democracia-em-crise-entrevista-especial-com-magali-cunha>. Acesso em 17 dez. 2025.

DIAS, Zwinglio Mota. Sobre os empenhos ecumênicos na promoção e defesa dos Direitos Humanos. **Plura**, v. 4, n. 1, 2013, p. 116-126. Disponível em: https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/702/pdf_68. Acesso em: 17 dez. 2025.

EVANGELISTA, A. C. **Bancada Cristã: uma articulação conservadora na Câmara dos Deputados que dobra a aposta**. Religião e Poder, 2025. Disponível em: <https://religioepoder.org.br/artigo/bancada-crista-uma-articulacao-conservadora-na-camara-dos-deputados-que-dobra-a-aposta>. Acesso em: 15 jan. 2026.

FARRIS, James. Ecumenismo, mito e símbolo. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo: UESP. Ano XII, nº 14, jul. 1998, pp. 71-75.

MARCO FELICIANO. C. **Peter Wagner, pioneiro do movimento apostólico moderno**. 20 mar. 2024. Disponível em: <https://www.facebook.com/PastorMarcoFeliciano/posts/916420285164658/>. Acesso em: 15 jan. 2026.

FELICIANO, Marco. **Por que me tornei parlamentar**. Brasília: Ministério de Avivamento, 2021.

FERREIRA, Anderson. **Projeto de Lei 6.583/2013**. Brasília: Congresso Nacional do Brasil, 2013.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**: Maquiavel: notas sobre o Estado e a política. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. v. 3.

GUILLEN, Fernando. **7 montes**. São Paulo: Editora Imaginar, 2009.

HÉRVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008.

MALAFIA, S. **A diferença entre nós, cristãos, e a esquerda**. YouTube, 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Jzn3JsLxNyQ>. Acesso em: 20 jan. 2026.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

NAVARRO, Juan Bosch. **Para compreender o ecumenismo**. São Paulo: Loyola, 1995.

OLIVEIRA JR., Humberto Ramos de. Bancadas da fé, estado laico e direitos humanos: uma contribuição à reflexão acerca da laicidade brasileira. **Religión e Incidencia Pública**, n. 4, 2016, p. 159-183. Disponível em: https://www.academia.edu/167240737/Bancadas_da_f%C3%A9_estado_laico_e_direitos_humanos_Uma_contribui%C3%A7%C3%A3o_%C3%A0_reflex%C3%A3o_acerca_da_laicidade_brasileira. Acesso em: 15 maio 2026.

OLIVEIRA JR., Humberto Ramos de. **Nuances da visão evangélica dos direitos humanos**. 2022. 163 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2022.

OBSERVATÓRIO DE RELIGIÃO E DIREITOS HUMANOS. **Religião e a contínua mobilização da extrema-direita**: relatório trimestral – janeiro/março 2024. São Paulo: Otros Cruces/Conectas Direitos Humanos, 2024. Disponível em: <https://otrosruces.org/wp-content/uploads/2023/08/Publicacion-PORTUGUES.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2026.

PORTELLI, Hugues. **Gramsci e o Bloco Histórico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

QUADROS, M. P. R. Fim da direita envergonhada? Atuação da bancada evangélica e da bancada da bala e os caminhos da representação do conservadorismo no Brasil. **Opinião Pública**, v. 24, n. 3, 2018, p. 486-522. Disponível em: https://www.cesop.unicamp.br/vw/1IMf7Ta4wNQ_MDA_5deff_/1-Fim%20da%20direita%20envergonhada%20Atua%C3%A7%C3%A3o%20das%20bancadas%20evang%C3%A9licaSC.pdf. Acesso em: 20 jan. 2026.

QUEIROZ, Danilo; CORREIA, Mariama. **Educação é principal foco de projetos de lei conservadores na Câmara**. Agência Pública, 24 mar. 2024. Disponível em: <https://apublica.org/2024/03/educacao-e-principal-foco-de-projetos-de-lei-conservadores-na-camara/>. Acesso em 15 jan. 2026.

RICARDO, P. Aliança política entre católicos e evangélicos. **Programa Parresía**, episódio 11. Cuiabá: Padre Paulo Ricardo, 11 dez. 2013. Disponível em: <https://padrepauloricardo.org/episodios/alianca-politica-entre-catolicos-e-evangelicos>. Acesso em: 10 dez. 2025.

ROSAS, N. Dominação evangélica no Brasil: o caso do grupo musical Diante do Trono. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCAR**, v. 5, n. 1, 2015, p. 235-258. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/304/136>. Acesso em: 10 dez. 2025.

SEMERARO, Giovanni. Gramsci e a religião: uma leitura a partir da América Latina. **O Social em Questão**, n. 39, 2017. Disponível em: https://osocialemquestao.ser.puc-rio.br/media/osq_39_art_6_semeraro.pdf. Acesso em: 10 dez. 2025.

SANCHIS, P. O repto pentecostal à “cultura católico-brasileira”. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 37, 1994, p. 145-181. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/pdf/41616142.pdf>. Acesso em: 15 fev. de 2026.

SPADARO, Antonio; FIGUEROA, Marcelo. Fundamentalismo evangelicale e integralismo cattolico. **La Civiltà Cattolica**, 15 jul. 2017. Disponível em: https://www.laciviltacattolica.it/articolo/fondamentalismo-evangelicale-e-integralismo-cattolico/?fbclid=IwAR3u8AWIZ7VPE_mCkgHCz87MQiHJ95s0MgnV1Xg7-ZEaeEO-3tq4mKgT1Wk_aem_AS6-euRiS9v4ZtGYytTOMwvww1GLUmHGYYgdT2NOBvpyfP9Mccd_7xVHfCv17vewPKnZ58uc5QLIPB2SlOEbihIy. Acesso em: 20 fev. 2026.

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. **Religião e política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil**. Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: https://br.boell.org/sites/default/files/publicacao_religiao_e_politica_chris_vital_e_paulo_victor_14mar_webfinal.pdf. Acesso em 15 fev. 2026.

WOLFF, Elias. **Caminhos do Ecumenismo no Brasil**. São Paulo: Paulus, 2002.

Recebido em 17/02/2026
Aceito em 23/03/2026

Sob a proteção de Deus: imaginário político-religioso e a formação da bancada evangélica na Constituinte de 1987-1988

Under the protection of God: political-religious imaginary and the formation of the evangelical caucus in the 1987-1988 Constituent Assembly

Rafael da Gama¹

RESUMO

O artigo analisa a atuação inicial da chamada bancada evangélica na Assembleia Nacional Constituinte de 1987–1988, tomando como objeto a controvérsia em torno da manutenção da expressão “sob a proteção de Deus” no preâmbulo constitucional. A pesquisa tem como objetivo compreender o sentido político-religioso atribuído a essa defesa pelos parlamentares evangélicos. Utiliza-se a análise de matérias da grande imprensa e dos Anais da Constituinte, tratados como fontes documentais que expressam discursos e representações do grupo de políticos evangélicos que se encontra na Constituinte. Argumenta-se que a centralidade de pautas morais e a defesa do preâmbulo não se restringiam apenas a uma crença religiosa, mas se articulavam a um imaginário político-religioso que vinculava moralidade pública e reconhecimento institucional de Deus à expectativa de prosperidade da nação. Em uma ressignificação do modelo do destino manifesto adaptado para a realidade brasileira vigente no período.

Palavras-chave: bancada evangélica; constituinte; religião e política; protestantismo

ABSTRACT

This article analyzes the early actions of the so-called evangelical caucus in Brazil's National Constituent Assembly (1987–1988), focusing on the controversy surrounding the retention of the phrase “under the protection of God” in the constitutional preamble. The study aims to understand the political-religious meaning attributed to this defense by evangelical parliamentarians. Methodologically, it examines major newspaper coverage and the Constituent Assembly records as documentary sources that express the group's discourses and representations within the institutional arena of the Constituent process. The article argues that the centrality of moral agendas and the defense of the preamble were not limited to religious belief, but were articulated within a political-religious imaginary that linked public morality and the institutional recognition of God to expectations of national prosperity. It concludes that such discourse involved a reinterpretation of the model of Manifest Destiny adapted to the Brazilian context of the period.

Keywords: evangelical caucus; constituent assembly; religion and politics; protestantism

¹ Possui graduação em História pela Escola Superior Madre Celeste (2010), mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e doutorado em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Atuou como professor do Cursinho Popular Martin Luther King, Professor autônomo na pós-graduação de história da Igreja e da Teologia na Faculdade Batista Teológica de São Paulo, Professor de História na FABAT, professor de história para os ensinos fundamental e médio do Colégio Pauliceia e na Rede SESI de ensino em Osasco-SP, e, atualmente, Professor Substituto de História Moderna e Contemporânea na Universidade Federal de Goiás. Membro do Grupo de Estudos de Protestantismo e Pentecostalismo (GEPP) e coordenador de pesquisas do grupo TCRC- Teologia cristã e religião contemporânea.

Introdução

O crescimento dos evangélicos no Brasil e sua relação com a política tornou-se um debate cada vez mais recorrente na imprensa, entre comentaristas políticos e, ainda que em menor medida, no meio acadêmico. Trata-se do grupo religioso não católico que mais cresceu ao longo da história do país: de pouco mais de 1% nas primeiras medições censitárias, esse contingente alcança mais de 27% da população no último censo disponível (IBGE, 2023).

Além do crescimento demográfico, esse é um movimento que, no decorrer de sua trajetória no Brasil, esteve frequentemente atrelado ao cenário político. Em diferentes conjunturas, segmentos evangélicos posicionaram-se a favor ou contra regimes em disputa, buscaram alianças com autoridades e também ocuparam espaços de poder institucional.

A chamada “bancada evangélica” representa o ápice dessa inserção no âmbito do poder político formal. Ao final dos anos 80, pela primeira vez, um número expressivo de parlamentares evangélicos chega ao poder federal com forte articulação interna, chegando a ser essa a segunda maior bancada do parlamento. Ainda nesse período, o grupo ganha destaque público e passa a constituir uma força recorrente e ativa no cenário político nacional.

Neste artigo, propõe-se um recorte temporal para analisar a bancada evangélica em seu momento inicial. Para isso, utilizam-se matérias da grande imprensa como as do jornal “O Globo” e “O Estadão” publicadas ao final dos anos 80, que noticiaram a atuação desses parlamentares, e, como todo material de imprensa, procura passar ao leitor uma produção de representações e sentidos sobre um modelo social (Cruz; Peixoto, 2007). Também utilizaremos os Anais da Assembleia Nacional Constituinte de 1987, que registram declarações e iniciativas políticas de seus membros. Os Anais, por sua vez, são tratados como registro de enunciações produzidas em um espaço institucional específico. Mais do que um registro de declarações, os pronunciamentos são compreendidos como performances políticas situadas, nas quais parlamentares justificam posições, mobilizam repertórios religiosos e constroem adversários e alianças. Inspirado na perspectiva de Roger Chartier, compreende-se que os discursos parlamentares constituem práticas de representação, nas quais os sujeitos constroem sentidos sobre a realidade social e legitimam determinadas posições políticas (Chartier, 1990). Nesse sentido, as falas registradas nos Anais não são tomadas como expressão transparente de convicções individuais, mas como intervenções situadas em um campo de disputas simbólicas, voltadas à produção de legitimidade, à construção de identidades coletivas e à definição de projetos de nação.

Entre as várias pautas mobilizadas pela bancada, seleciona-se uma das mais simbólicas e disputadas no período: a defesa da manutenção do preâmbulo “sob a proteção de Deus” no texto constitucional. A partir desse debate, analisa-se o discurso político-religioso articulado por esses parlamentares, argumentando que tal defesa não se limitava a uma afirmação devocional, mas fazia sentido no interior de um imaginário que vinculava moralidade pública, reconhecimento institucional de Deus e prosperidade nacional. Nesse ponto, sugere-se que o repertório mobilizado dialoga com traços do fundamentalismo protestante norte-americano, seja por meio de elementos do imaginário doutrinário associado ao “destino manifesto”, no qual os Estados Unidos e sua trajetória histórica aparecem como modelo ideal e prova empírica de bênção divina. No entanto, não se trata de uma simples reprodução desse modelo, mas de sua resignificação no contexto brasileiro,

pois observa-se, de maneira mais ampla, a presença de uma lógica discursiva semelhante, na qual o reconhecimento público de Deus, a moralidade cristã e a prosperidade nacional estão interligadas. Identifica-se a permanência de um imaginário que pressupõe a possibilidade de que, para a nação brasileira ser materialmente próspera, esta precisa estar em conformidade com princípios cristãos e reconhecer institucionalmente a soberania divina.

Para sustentar essa interpretação, além das fontes documentais selecionadas, mobilizam-se autores que discutem: a relação entre evangélicos e política no Brasil; o “destino manifesto” e suas implicações político-religiosas; e o conceito e aplicabilidade das teorias sobre o imaginário social diante deste fenômeno político-religioso.

1. Protestantismo, política e modelo norte-americano: um panorama histórico

A presença evangélica no Brasil e sua relação com a política remete ao período colonial. Das tentativas missionárias na região da Guanabara às experiências do Brasil holandês em Salvador, Pernambuco e outras áreas, parte dos protestantes que chegaram ao território nos séculos XVI e XVII carregava também pretensões políticas. Seja pela tentativa de instauração de um Estado francês ou holandês, o proselitismo religioso frequentemente vinha acompanhado de objetivos de organização política, em uma mescla político-religiosa que visava formas de governo não vinculadas à religiosidade católica e com bases protestantes em instituições e práticas culturais (Mendonça, 1995; Vieira; Galvão; Silva, 2012).

No Brasil monárquico, observa-se o crescimento do protestantismo na segunda metade do século XIX. O chamado protestantismo de missão chega por meio de missionários norte-americanos custeados por agências missionárias. Segundo Léonard, D. Pedro II admirava tais missionários “pelos seus conhecimentos e pelos serviços práticos que poderiam prestar” (Léonard, 1981, p. 48). O proselitismo protestante não encontrou oposição sistemática do imperador; mesmo católico, ele não aderiu à linha ultramontana que se reestruturava no século XIX e que era combativa a ideais acatólicos. (Gueiros, 1980). Além disso, havia, entre setores da corte e da intelectualidade, admiração pelo modelo estadunidense. D. Pedro II estreitou relações com nações protestantes como Estados Unidos e Inglaterra, aproximando-se de missionários como James Fletcher e Robert Reid Kalley (Giraldi, 2008). Rui Barbosa, por sua vez, demonstrou admiração pelo modelo republicano norte-americano e pela combinação entre instituições liberais e ethos protestante².

Se já havia, entre parcelas da elite, fascínio pelas nações protestantes, essa valorização também era reforçada pelos próprios missionários. Mendonça aponta que, no desenvolvimento econômico e social dos Estados Unidos, circulava um discurso teológico segundo o qual o “Reino de Cristo” se efetivaria após a implantação de uma civilização cristã. Assim, as agências missionárias ensinavam uma perspectiva de evangelização que articulava fé, civilização e progresso, fortalecendo a ideia de que os Estados Unidos seriam uma “nação exemplo”, eleita por Deus para influenciar outras sociedades. Por isso, além do proselitismo

² Rui Barbosa (1877, p. 23), em obras como “O Papa e o Concílio”, chegou a retratar o protestantismo como a religião da modernidade e que as nações protestantes deveriam ser vistas como exemplo, afirmando que sob o domínio da Igreja Católica “as mais diversas nações da Europa tem se afundado na pobreza, na servidão política, na miséria intelectual, ao passo que os países protestantes, [...] tem se convertido em uma potência industrial em jardins e podem ostentar uma longa série de heroes e estadistas, philosophos e poetas”.

religioso, houve financiamento para hospitais, colégios, seminários e imprensa, compondo um projeto civilizatório mais amplo (Mendonça, 1995). Havia um projeto civilizatório em que o protestantismo era visto como um instrumento para se chegar a um *devoir*, em um modelo ideal de nação próspera. As instituições devem ser protestantes ou abraçar o protestantismo norte-americano.

É nesse contexto que percebemos uma mentalidade religiosa que dialoga com a ideologia do “Destino Manifesto”. O mesmo comissionamento outorgado aos judeus através de Abraão se transferia agora para os americanos num messianismo nacional direcionado para a redenção política, moral e religiosa do mundo (Mendonça, 1995, p. 26).

Fernando Catroga diferencia a perspectiva do destino manifesto norte-americano de outras perspectivas político-religiosas europeias pois estas legitimam a sua eleição divina pelo seu passado glorioso. Já este ideal norte-americano, retrata sua perspectiva de povo eleito para uma promessa futura: como a nação eleita por Deus, os Estados Unidos seriam destinados a ocupar a América Latina e Central, além de continentes, promovendo a mesma bênção divina que receberam a outros países (Catroga, 2005).

A literatura sugere que essa gramática político-religiosa influenciou leituras presentes na religiosidade evangélica brasileira ao longo do tempo. Na imprensa protestante da primeira metade do século XX, por exemplo, os Estados Unidos aparecem como “nação ideal” a ser seguida, e a hipótese de “bênção divina” é condicionada à incorporação de uma religiosidade cristã protestante nas práticas sociais e institucionais (Vasconcelos, 2010). Assim, no período da Guerra Fria, denominações protestantes significativas como os Batistas, presbiterianos e Metodistas declaravam desde simpatia a até mesmo apoio contundente à ditadura cívico-militar (Machado, 2016; Almeida, 2016).

Com a chegada do pentecostalismo no Brasil, apresentando uma versão mais experiencialista, mística e oralizada do protestantismo, há um vertiginoso crescimento dessa vertente religiosa entre as camadas mais populares (Alencar, 2013), sendo este um movimento religioso significativo para o crescimento do movimento evangélico como um todo. Paul Freston aponta que os pentecostais passaram a se envolver diretamente em eleições e cargos políticos apenas em 1986, ao notar a articulação direta de igrejas ligadas à Assembleia de Deus para eleger deputados, retratando essa articulação como uma característica “inédita” (Freston, 1993, p. 180). Apesar desse ineditismo apontado por Freston, notamos discursos políticos adotados pelo movimento no decorrer do século XX, como o elogio ao varguismo retratado por Ivar Vingren, que, ao publicar trechos de diários de seu pai, Gunnar Vingren, pioneiro da Assembleia de Deus no Brasil, inclui, em narrativa própria, elogios a Vargas e às suas contribuições ao pentecostalismo assembleiano, alegando ser um político que sempre “contribuiu para o avanço do pentecostalismo brasileiro” (Vingren, 1968, p. 179). Do mesmo modo, uma posição anticomunista já era percebida entre os assembleianos em matérias publicadas no seu principal jornal, “Mensageiro da Paz”, ainda na segunda década do século XX (Martelli, 2010), ou em revistas da Assembleia de Deus, como “A Seara”, que misturavam e mesclavam o comunismo a uma escatologia pentecostal (Fonseca, 2014). Em tempos de Guerra Fria, grande parte do discurso conservador que circundava o Ocidente estava atrelado ao conservadorismo de vertente norte-americana, por este representar o principal antagonista do bloco socialista à época (Hobsbawm, 1995).

Nos anos 60 e 70, também se nota uma articulação política dos evangélicos para a ocupação do poder institucional, fazendo campanhas para ocupar cargos de prefeitura e

Estado. Na matéria “A prefeitura disputada” do jornal “O Estadão”, destaca-se o posicionamento do movimento político evangélico no meio deste acirramento entre partidos. Podemos acompanhar este trecho da matéria, iniciado pelo subtítulo “candidatos evangélicos”:

[...] O GEL-Internacional” (Grupo Evangélico de líderes e homens de negócios) e a Ação Cristã Brasileira, entidades que representam como responsáveis pela orientação política na área evangélica, anunciam que reunidos em assembleia dia 23 com pastores e representantes de mocidade, deliberaram apoiar os seguintes candidatos, nas próximas eleições: ARENA- João Lemos e José Vieira Rocha para a câmara federal, Gioia Junior e Ademar de Barros para a assembleia; MDB - Antônio Carlos Fernandes, para a câmara federal e Lory Faris para a assembleia”. [...] Observasse que a indicação de candidatos cabe apenas aos partidos, os quais, até agora, não se reuniram em convenções para escolhê-los.[...] Na nota que anuncia a escolha de seus candidatos, as entidades de evangélicos dizem que desde 1945, a sua comunidade “tem contribuído de maneira unida e com êxito na eleição de elementos da sua Igreja a cargos legislativos” explica a nota que “não tem sentido religioso, e sim de contribuir, com seus homens vocacionados, ajudando-os a se eleger, e dando sustentação aos mesmos nos elementos de seus mandatos (Estadão, 27/06/1970, p. 5).

O jornal mostra que havia, entre o grupo evangélico nos anos 70, organizações politicamente ativas que interviam abertamente no jogo político. Organizações que elegiam políticos dos quais apoiavam. Essas entidades evangélicas não eram filiadas aos partidos, logo, não tinham poder de voto para eleger os governantes que disputariam cargos institucionais; mas, pelo posicionamento dessas entidades e pela própria postura do jornal em publicar seus depoimentos, notamos que, desde décadas antes dos anos 70, já havia uma força política articulada de segmentos evangélicos que atuavam ativamente na política e nos dois partidos antagônicos que havia. E, pelo que o jornal retrata, essas organizações evangélicas tinham uma articulação política efetiva, pois já estavam conseguindo eleger seus candidatos nas eleições prévias dos partidos para serem eleitos candidatos a disputarem eleições. E é essa relação entre evangélicos e política que já aparece nos jornais desde os anos 70 começa a ser cada vez mais destacada nos anos 80 em diversas manchetes que ocupam espaços cada vez maiores no jornal.

O movimento evangélico é caracterizado por um conjunto de igrejas não católicas, dentre elas protestantes históricas, pentecostais, neopentecostais, adenominacionais, que são marcadas pela centralidade da Bíblia, da experiência de conversão e da atuação pública das igrejas, mas também por forte heterogeneidade institucional, teológica e social³ (Freston, 1993, p. 1). Grande parte desse grupo religioso, também procurou se posicionar e se articular em diferentes períodos históricos no Brasil, seja em seus veículos de comunicação ou em suas instituições religiosas e nesse posicionamento havia uma perspectiva política que, majoritariamente, abraçava ou simpatizava com um modelo conservador norte-americano que circundava no imaginário de diversas vertentes do movimento evangélico.

³ Paul Freston, em sua tese, definia os evangélicos como sinônimos de protestantes, baseando-se nos dados do próprio IBGE que, no período de escrita da sua tese, já diferenciava os “protestantes históricos” de “protestantes pentecostais”, mas frisa que se utilizará dos dois termos para definir os evangélicos justamente por englobar protestantes históricos e pentecostais.

Por isso, no Brasil, na reabertura do regime democrático, já havia um movimento evangélico com relativo tamanho, com aproximadamente 9% da população, mas que, em grande parte, havia em seu imaginário um discurso político conservador de linha norte-americana, junto a uma articulação política que, aos últimos anos do regime militar, em seu período de democratização, chega ao poder federal com um discurso, articulação e aplicabilidade político-religiosa alinhada em diversos pontos ao conservadorismo fundamentalista norte-americano que permeia este movimento desde o século XIX.

2. “Sob a proteção de Deus”: o posicionamento político-religioso da Bancada Evangélica.

Ao abordar as discussões na Constituinte de 1988, determinadas matérias da grande imprensa passaram a destacar a organização dos deputados que se declaravam evangélicos e sua atuação em intervenções recorrentes no plenário. É o caso da reportagem “Blocos crescem e invadem a Constituinte”, publicada pelo jornal O Globo, que caracteriza esse agrupamento como um dos mais “fora do padrão”, observando que seus membros “sempre se reúnem às quartas-feiras, ‘para meditar sobre temas bíblicos’” e que, na Constituinte, pretendiam defender “os valores cristãos, a ética, a moral e os bons costumes” (O Globo, 02/08/1987), posicionando-se contra o aborto e a maior flexibilização do divórcio.

Algo semelhante pode ser observado na matéria “Bancada evangélica procura o consenso político”, publicada pelo mesmo periódico, na qual se destaca que o grupo constituía “a quarta maior bancada da Constituinte”. A reportagem também reproduz a fala do deputado Eliel Rodrigues (PMDB), segundo a qual, apesar da obediência à Bíblia, “a maior Constituição que Deus outorgou ao povo” (O Globo, 01/02/1987), a bancada buscava respeitar a diversidade ideológica de seus integrantes, vinculados a partidos com posições políticas distintas.

Também no jornal “Estadão”, temos a matéria “União, o forte dos evangélicos”, pelo repórter José Fonseca Filho, que analisa os deputados federais evangélicos e sua atuação na assembleia constituinte:

Uma das maiores bancadas da Assembleia constituinte está mais comprometida com religião do que com política e ideologia, e mesmo esses temas são tratados de acordo com a visão religiosa. São os evangélicos. Um grupo com 33 parlamentares de partidos e igrejas diversas que se reúnem semanalmente para sessões ecumênicas de culto e cânticos, como para discutir o encaminhamento do projeto constitucional. [...] todos os temas por eles defendidos foram inseridos no texto constitucional.

A maior vitória do grupo, destacada unanimemente, poderia ser incompreensível para os leigos, mas para os evangélicos foi da maior importância e até representou o maior objetivo do grupo: a afirmação, no preâmbulo, de que a carta constitucional é promulgada “sob a proteção de Deus” [...] “Deus e a religião não podem estar afastados de nenhuma atividade humana, especialmente num país tão religioso quanto o Brasil” afirma o deputado Antônio de Jesus (PMDB - GO) e membro da Assembleia de Deus (Estadão, 14/02/1988, p. 5).

Notamos que a partir destas reportagens, há uma preocupação de grandes veículos de imprensa em analisar este grupo de deputados evangélicos; as matérias enfatizam a sua coesão de pautas, apesar de pertencerem a diferentes partidos e denominações. Indagavam como este grupo conseguia ter um número de parlamentares expressivo e organizado em uma Constituinte. Estas matérias também explicitam uma indagação recorrente na cobertura jornalística: esses parlamentares defenderiam pautas fortemente orientadas por valores religiosos, mas sem propostas “concretas” de políticas públicas. Nesse enquadramento, a discussão da Constituinte destacada na última matéria, a manutenção do preâmbulo “sob a proteção de Deus” pareceria uma pauta “incompreensível” ao público leigo.

No entanto, os debates registrados nos Anais da Constituinte revelam que, para parte desses parlamentares, a defesa do preâmbulo era politicamente efetiva dentro de uma lógica político-teológica: o reconhecimento institucional de Deus e a promoção de uma moralidade pública cristã seriam condições para que a nação recebesse bênçãos concretas, como prosperidade, ordem social e redução de males.

A chamada “bancada religiosa” ou “bancada evangélica” é uma nomeação dada inicialmente pela própria imprensa do período para designar o arranjo de deputados evangélicos presentes na Câmara dos Deputados que se articulavam na Assembleia Constituinte em torno de pautas políticas específicas, em grande parte vinculadas à sua religiosidade. A bancada evangélica era formada por parlamentares de diferentes denominações que passaram a defender pautas consideradas conservadoras, sobretudo aquelas relacionadas a questões morais, como a oposição à legalização das drogas, ao aborto, ao feminismo, à homossexualidade, à pornografia e aos jogos de azar, entre outros temas associados a uma moralidade cristã conservadora (Prandi; Santos, 2017; Prandi, 2008; Freston, 1993; Campos, 2005).

A partir das documentações analisadas na Constituinte, dos 33 parlamentares evangélicos que compunham a chamada bancada evangélica, alguns se destacam mais em seus discursos político-religiosos, como Gidel Dantas (PDC), Daso Coimbra (PMDB), Arolde de Oliveira (PFL), Manoel Moreira (PMDB), Eraldo Tinoco (PFL), Mário de Oliveira (PMDB), Eliel Rodrigues (PFL), Antônio de Jesus (PMDB), Fausto Rocha Lima (PFL), Asdrubal Bentes (PMDB), João de Deus Antunes (PFL), José Maria Eymael (PDC) e Roberto Augusto (PDT).

Esse discurso político, fortemente ligado a uma moralidade religiosa, já se fazia presente na formação inicial da bancada evangélica. Embora uma das pautas de maior destaque desse grupo na Constituinte tenha sido a defesa da manutenção do preâmbulo “sob a proteção de Deus”, como mencionado na matéria jornalística, tal posicionamento se insere em uma perspectiva mais ampla. Trata-se de um imaginário religioso no qual as pautas morais são compreendidas, por esse perfil de parlamentar, como medidas capazes de promover o bem comum de forma concreta.

A cada reunião da Constituinte de 1987, o presidente da sessão iniciava proferindo a frase “sob a proteção de Deus, iniciaremos nossos trabalhos”. Era um procedimento interno obrigatório a partir de emendas, como podemos ver na primeira ata registrada da Constituinte em 1987:

EMENDA (Ao Projeto de Resolução nº, de 1.987) Dê-se ao § 2º do art. 8º do projeto a seguinte redação: "§ 2º Achando-se presentes, pelo menos, 94 Constituintes, o Presidente comunicará o seu número e declarará aberta

a sessão proferindo as seguintes palavras: "sob a proteção de Deus e em nome do povo brasileiro iniciamos nossos trabalhos".

JUSTIFICAÇÃO A invocação do nome de Deus nos trabalhos legislativos é uma tradição brasileira inscrita em vários preâmbulos constitucionais (Cartas de 1.824, 1.934, 1.946 e 1.967) e conservada no Regimento Interno da Câmara dos Deputados (art. 97, § 2º). Respeitamos esse costume e não nos opomos a que ele seja mantido pela Assembléia Nacional Constituinte (Anais, 03/02/1987, p. 76).

Como a própria justificativa da emenda retrata, a invocação ao nome de Deus antes de cada sessão da Constituinte ou de outros trabalhos do poder legislativo era um costume que ocorria desde a Primeira Constituição, em 1824.⁴ Essa tradição se manteve nesta última Constituinte, como percebemos nesta e em outras atas que relatam as discussões referentes aos projetos de lei elaborados nas reuniões.

Além disso, a frase "sob a proteção de Deus" estava no preâmbulo da maioria das constituições da história do Brasil. Mas, nesta Constituinte, houve uma discussão sobre a continuidade desta frase na Constituição ou mesmo nas sessões da Constituinte. O principal defensor da retirada da frase era o deputado do PC do B, Haroldo Lima.

Não está em discussão a existência ou não de Deus. Está em discussão é um problema político. A Constituição objetiva ser a Lei Magna para todo o povo brasileiro e não para uma facção – ainda que amplamente majoritária – desse povo. Em um país onde existe a separação entre o Estado e a Igreja, colocar o documento básico do Estado sob o primado da religião é uma contradição. [...] Como o nosso voto, o voto do PC do B foi o único contrário, e como não temos disponibilidade de emendas a apresentar no plenário, deixamos de encaminhar essa proposta de retirar a expressão "sob a proteção de Deus" da referida Constituição (Anais, 28/01/1988, p. 372).

Como a própria Constituinte relata, a frase "sob a proteção de Deus" já estava inserida na Constituição desde a sua primeira forma no Brasil em 1824, mostrando desde aquele período a força da religiosidade católica no Estado brasileiro. Porém, esta Constituição apresenta um significativo diferencial: existe um grupo de parlamentares evangélicos, organizado e coeso, que também pauta seus interesses e se interessa pela intervenção de sua religiosidade no Estado. A frase "sob a proteção de Deus", até então trazida pela Igreja Católica no decorrer das Constituições no Brasil em mais de um século e meio, agora ganha novos defensores. Os evangélicos agora são o primeiro grupo religioso não católico que também está defendendo a manutenção da frase no preâmbulo, e agora com até mais afinco que os católicos; pois, como aponta a própria matéria do Estadão analisada acima e os depoimentos da Constituinte que veremos daqui para frente, a manutenção do preâmbulo não era apenas importante para os parlamentares evangélicos, como era "o maior objetivo do grupo". Nessa discussão em específico, a partir da análise dos Anais destacam-se quatro deputados federais, Fausto Rocha Lima, vice-presidente do PFL, José Maria Eymael (PDC) e Roberto Augusto (PDT).

Em defesa da manutenção da frase "sob a proteção de Deus" no preâmbulo, o deputado Roberto Augusto identifica-se como "bispo evangélico protestante" (Anais,

⁴ Nas primeiras Constituintes, houve uma discussão sobre o preâmbulo constar "sob a proteção de Deus" ou "sob a proteção da Trindade", algo que o próprio Haroldo Lima retrata em outros trechos de seu depoimento.

28/01/1988). Formado em Teologia, mostra-se “duplamente feliz”, como deputado e teólogo, em defender um preâmbulo que insere o nome de Deus. Para além disso, o deputado referencia Salomão, afirmando que:

minha felicidade é dupla, porque, além de Parlamentar eleito pelo Rio de Janeiro, sou bispo evangélico protestante. Aqui se disse, há pouco, que apesar de existirem vários segmentos religiosos, como o católico, o católico carismático, o evangélico, o protestante, o pentecostal, o espírita e outros, no coração de cada brasileiro há o temor a Deus. O grande sábio da história da humanidade, o Rei Salomão, disse que *o temor a Deus, ao Criador, é o princípio de toda sabedoria. Se nos apoiássemos nesta sabedoria, não estaríamos, hoje, no grande caos em que vivemos, porque o homem, apesar de se julgar sábio, se não inserir na sua vida, no seu coração, a inspiração divina, do Todo Poderoso, nada pode fazer.* [...] Devemos elaborar uma Constituição que venha ao encontro dos anseios desta Nação, totalmente cristã. Por isso, nada mais correto que inserirmos no início desta Carta a expressão “Sob a proteção de Deus” (Anais, 28/01/1988, p. 375, grifo nosso).

Em uma perspectiva similar, o deputado José Maria Eymael retratou:

Sr. Presidente, desde criança aprendemos, em todas as famílias brasileiras, que quão forte e profundo é o poder da oração, o poder da prece, e atrás dessa crença está uma crença maior ainda: a crença na promessa do evangelho. Não é por acaso que se desenvolveu entre nós esta prática. Temos a nosso favor, cristãos do País e de todo o mundo, a promessa eterna do próprio Cristo, que diz em todas as palavras do Evangelho que todo aquele que pediu receberá, e que quando dois ou mais se reunirem em nome de Deus, Ele ali estará presente. Por acreditarmos profundamente nisso, queremos não abrir mão do direito de invocar o nome de Deus para que, junto conosco, ilumine nossas consciências, nossas vontades e faça com que todos nós construamos a Constituição que a Nação brasileira espera e que leve nosso País a uma sociedade livre, justa e solidária (Anais, 28/01/1988, p. 374).

Ambos os deputados evocam dois argumentos em defesa da manutenção do preâmbulo: o direito de uma sociedade majoritariamente cristã invocar o nome de Deus em seu texto e a perspectiva de que essa invocação contribuiria para uma política positiva no país, seja por meio de uma iluminação divina da consciência dos constituintes e, conseqüentemente, da construção de uma Constituição que conduza a uma nação mais livre, justa e solidária, seja como indicativo da necessidade de uma inspiração divina para que a nação tema a Deus, uma vez que a ausência desse temor teria sido responsável pelo caos social vivenciado no país neste contexto. Manter a frase “sob a proteção de Deus” no preâmbulo é, portanto, retratada como uma ação política, a partir da qual o reconhecimento do ser divino permitiria libertar a nação do caos.

Esse elemento discursivo de defesa de lideranças evangélicas estará presente de forma constante nos discursos dos Anais referentes a essa discussão política, mas trazendo também novos elementos discursivos, como a inserção dos Estados Unidos neste processo. Como relata o deputado Fausto Rocha Lima, o primeiro a responder à indagação de Haroldo Lima. Fausto inicia sua fala, identificando-se como um dos representantes da “segunda maior bancada deste parlamento”:

[...] pretendendo exigir que a palavra Deus não conste do Preâmbulo da Constituição brasileira. [...] Fica mais uma vez consignada a posição dos comunistas, dos radicais de esquerda daqueles que querem o regime totalitário, daqueles que defendem a estatização total, que querem transformar o País numa repartição pública do tamanho do Brasil, e não aceitam a idéia de que Deus possa existir, de que Deus possa ser respeitado. É pena que assim seja, pois do mesmo modo como não há liberdade de culto na Rússia e nos países da órbita comunista, não há também liberdade sindical, não há liberdade de imprensa nem liberdade partidária – quatro liberdades fundamentais. Parece que a palavra Deus provoca uma ojeriza incontrolável aos radicais do socialismo e do comunismo. Mas é exatamente aí, no início da nossa Constituição, que Deus deve estar, pois, “no princípio, criou Deus o céu e a terra e tudo o que neles há”. “Mas buscai primeiro o reino de Deus e a sua justiça e todas as demais coisas vos serão acrescentadas”. “Ama a Deus acima de todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo”. “Feliz a Nação cujo Deus é o Senhor”. De fato, todas as promessas de Deus se cumprem. Não há uma sequer que não tenha sido cumprida ao longo de toda a história da humanidade [...] (Anais, 28/01/1988, p. 372).

Fausto Lima, traz, em seu discurso, a defesa do local onde o nome de Deus deve estar na Constituição. Deve estar na primeira página, no início da Carta Magna, no preâmbulo. Não apenas a frase era importante, mas sua posição na Constituição. A frase “sob a proteção de Deus”, sendo posta no início da Constituição, seria uma indicação de que a nação brasileira busca e reconhece a Deus em primeiro lugar. Esse reconhecimento seria importante, pois é um indicativo de que a nação reconhece Deus como Senhor. Esse trecho do livro de Salmos do Antigo Testamento é um indicativo de que as promessas de Deus ao povo de Israel nas narrativas veterotestamentárias, também poderiam ser aplicadas ao Brasil. Assim, para estes deputados evangélicos, a frase no preâmbulo não era apenas por um motivo religioso, mas um pensamento político-religioso: se o Deus do cristianismo for reconhecido pelo Estado brasileiro, Ele abençoará o país com a mesma prosperidade que trouxe para o Estado de Israel no Antigo Testamento, quando estes procuraram seguir os mandamentos divinos e pôr Deus em primeiro lugar.

Esse é um pensamento que se reforça, inclusive, no seu confronto com Haroldo Lima, pois Fausto retrata o partido do PCdoB como um partido que não respeita a “palavra de Deus”, e, como resultado, o comunismo “anti-Deus” resultou em políticas ruins e totalitárias nos países onde foi implantado.

O deputado não se baseia apenas nas narrativas bíblicas para fundamentar a sua posição. Também cita o exemplo de outros países de sua conjuntura histórica, pois, no decorrer de sua fala, ele também evoca a história da humanidade para embasar historicamente como essas promessas se concretizam na prática; no decorrer do discurso, notamos como este deputado enxerga a história concretizando, em seu tempo, a narrativa veterotestamentária, centralizando bastante seu discurso no exemplo dos Estados Unidos da América.

Os Estados Unidos, a grande Nação americana, não se envergonhou do nome de Deus. Cita-o não somente em seus textos legais mas coloca-o também em suas moedas, no meio circulante, na mão de cada cidadão, nesta frase cunhada para a perpetuidade: In God we trust – nós confiamos em Deus. Na Bíblia lemos: “Bem está, servo bom e fiel. Sobre o pouco

foste fiel, sobre o muito te colocarei.” É claro que nem toda a Nação brasileira é constituída de cristãos, mas o Brasil é a maior Nação cristã do mundo. Se outros países colocam em suas constituições e até na moeda que circula na mão de cada um o respeito, a admiração e a aceitação de que Deus é Senhor, de que estão debaixo do senhorio daquele que orienta suas vidas, queremos, como a maior Nação cristã do mundo – evangélicos, católicos, diversas denominações – ter a honra, o orgulho e o privilégio, como maioria, de ver cumprida essa nossa aspiração [...] (Anais, 28/01/1988, p. 373).

Há uma indicação clara no discurso: os Estados Unidos, a “grande nação americana” não se envergonhou do nome de Deus. Põem o nome de Deus em suas moedas e seus textos, e, por isso, possuem a prosperidade que têm. Os Estados Unidos são descritos como os servos bons e fiéis dos quais, por serem fiéis no “pouco”, ganharam “muito”: ganharam a prosperidade econômica, ganharam a colocação de serem a nação mais poderosa do mundo, tornaram-se uma “grande nação”, tal qual Israel. O mesmo comissionamento outorgado aos judeus através de Abraão se transferia agora para os americanos, num messianismo nacional direcionado para a redenção política, moral e religiosa do mundo.

Há um vislumbre do vice-presidente do PFL em também ver essa promessa sendo aplicada no Brasil. A manutenção do preâmbulo é um condicionante para que essa promessa seja cumprida. Mantê-lo é seguir, junto aos outros países, em especial os Estados Unidos, o reconhecimento da religião cristã pelo Estado e poder vislumbrar a prosperidade econômica norte-americana sendo usufruída também no Brasil. Os Estados Unidos são um exemplo material e concreto da realidade e, assim, servem como prova, como a materialização da crença do deputado; por isso, são utilizados em seu discurso para comprovar o seu pensamento de que o Estado brasileiro deve reconhecer institucionalmente a divindade cristã como o principal Deus da nação e, assim, o Brasil terá a intervenção divina que lhe trará prosperidade econômica. É uma lógica que o repórter do Estadão tem dificuldade de compreender, mas ela se manifesta claramente no discurso do deputado: a manutenção do preâmbulo é um ato político efetivo para a prosperidade econômica do país; logo, terá um efeito positivo na realidade política concreta e não apenas religiosa.

A leitura mobilizada pelo deputado não se limita a uma interpretação religiosa isolada, mas se aproxima de uma lógica político-religiosa historicamente associada ao imaginário do “destino manifesto”. Ao tomar os Estados Unidos como exemplo de uma nação que reconhece publicamente Deus e, por isso, alcança prosperidade material, o parlamentar sugere uma relação causal entre fé institucionalizada e sucesso nacional. Contudo, diferentemente da formulação clássica do destino manifesto, que atribui aos Estados Unidos uma eleição divina singular, observa-se aqui uma reinterpretação desse imaginário no contexto brasileiro. A prosperidade da nação por intervenção divina não é vista como privilégio exclusivo da nação norte-americana, mas apresenta-se como uma promessa acessível a qualquer país que adote princípios cristãos e reconheça a soberania divina em suas instituições.

Essa perspectiva da prosperidade material ocorre, se as instituições de Estado e a sociedade majoritária temerem a Deus e vivenciarem uma moralidade cristã, também é retratada em outras discussões de membros na bancada evangélica na Constituinte, para além da questão do preâmbulo, mostrando ser uma perspectiva convergente entre grande parte dos membros da bancada para trabalhar diferentes assuntos, como nos mostra a fala de Eliel Rodrigues (PMDB):

Pretendemos uma legislação em que a paternidade e a maternidade se tornem algo de responsabilidade, tanto perante Deus como ante a sociedade, contribuindo para reduzir o problema do menor abandonado e da delinquência juvenil. Daí a nossa preocupação de que se devem tomar medidas contrárias a atual prática do amor livre e do homossexualismo, pelos visíveis prejuízos que causam a toda a sociedade, como é o caso da recente epidemia da AIDS. O homem do campo carece de um melhor apoio dos poderes públicos nas áreas de saúde, educação, previdência social e financiamento. Apoiaremos toda e qualquer medida de âmbito nacional, que vise, igualmente, combater o poder nocivo das bebidas alcoólicas, do fumo, dos tóxicos e da pornografia, por causa dos terríveis males que estão causando no mundo inteiro; notadamente no seio da juventude. [...] Também apelamos a esta Casa para que sejam fixados dispositivos constitucionais que garantam pensões justas às viúvas ou aos dependentes e proventos condignos aos aposentados. *Queremos finalizar este pronunciamento com um sincero e profundo apelo, para que o povo, esta nobre Assembléia e os demais poderes constituídos se irmanem no temor a Deus e na obediência aos seus divinos preceitos, para que tenhamos uma pátria verdadeiramente, pujante e sobranceira desempenhando seu papel de liderança no mundo; pois feliz é a nação cujo Deus é o Senhor* (Anais, 25/02/1987, p. 529, grifo nosso).

Eliel Rodrigues apresenta como pautas políticas questões morais, posicionando-se contrário ao fumo, à pornografia e à prática da homossexualidade. O deputado argumenta que essas práticas geram consequências sociais em sua conjuntura, de modo que o “amor livre” e a homossexualidade seriam causas diretas do abandono de menores e da epidemia de AIDS. Assim, o combate a comportamentos considerados imorais pela fé cristã seria necessário a ponto de se tornar uma das principais pautas da Constituinte, uma vez que a prática da imoralidade no país já estaria causando malefícios sociais em sua própria conjuntura.

Com exceção de temas como a reforma agrária, a maior parte das pautas políticas que a matéria aponta como defendidas pela bancada evangélica era de natureza moral. O que, à primeira vista, pode parecer ilógico segue, contudo, a mesma lógica do preâmbulo. Um comportamento considerado imoral, que desagradava a Deus, teria consequências políticas diretas: uma nação infiel a Deus não deveria ser abençoada. A moralidade estaria, portanto, atrelada à bênção divina e, conseqüentemente, a boas políticas públicas, razão pela qual deveria ocupar lugar central na atuação da bancada. Para os parlamentares evangélicos que participavam da Constituinte, a moralidade cristã constituía a principal pauta política, pois acreditavam que pautas morais e declarações religiosas na legislação poderiam representar uma ação direta de Deus na promoção da prosperidade econômica do país. Optar pela imoralidade faria com que a nação sofresse malefícios não apenas de ordem espiritual, mas também social — um mal que se tornaria materializável e tangível no país.

Na tese de Paul Freston, o autor afirma que, na Constituinte responsável pela elaboração da Constituição de 1988, houve um consenso de pautas que permitiu a atuação conjunta dessa bancada suprapartidária: a unidade em questões comportamentais, como aborto, pornografia, drogas e homossexualidade, além de uma identificação aberta com o evangelho. As questões sociais estariam no campo da livre escolha, podendo cada parlamentar evangélico defendê-las de acordo com sua consciência ou filiação partidária. (Freston, 1993). Por isso, nessa diversidade, havia pautas morais que os unificavam. Indo além da análise de Freston nesse ponto, observa-se que as pautas morais e a afirmação pública do evangelho (daí a fervorosa defesa da manutenção do preâmbulo) eram importantes de

serem defendidas em uníssono, por garantirem, na visão desses parlamentares, a bênção material de Deus ao Brasil, de forma semelhante ao que teria ocorrido com a nação norte-americana.

Trata-se de uma forma de pôr em prática uma hermenêutica mobilizada pelos deputados a partir das narrativas bíblicas, especialmente do Antigo Testamento, em particular da lógica de aliança entre o povo hebreu e a divindade presente em Deuteronômio 28, nos versículos 1, 2, 3 e 20:

E será que, se ouvires a voz do SENHOR teu Deus, tendo cuidado de guardar todos os seus mandamentos que eu hoje te ordeno, o SENHOR teu Deus te exaltará sobre todas as nações da terra. E todas estas bênçãos virão sobre ti e te alcançarão, quando ouvires a voz do Senhor teu Deus: Bendito serás na cidade, e bendito serás no campo [...]. Será, porém, que, se não deres ouvidos à voz do Senhor teu Deus, para não cuidares em cumprir todos os seus mandamentos e os seus estatutos, que hoje te ordeno, então virão sobre ti todas estas maldições, e te alcançarão [...].

[...] O Senhor mandará sobre ti a maldição; a confusão e a derrota em tudo em que puseres a mão para fazer; até que sejas destruído, e até que repentinamente pereças, por causa da maldade das tuas obras, pelas quais me deixaste [...]. Feliz é a nação cujo Deus é o Senhor, cujo povo ele escolheu para si mesmo (Bíblia, 2011).

As pautas morais, a declaração pública de fé e o reconhecimento institucional de Deus como Senhor da nação constituíam, para esses parlamentares, uma forma de praticar uma hermenêutica baseada na relação entre “povo” e “divindade” no tempo presente. Trata-se da aplicação de um pensamento teológico segundo o qual a prosperidade nacional decorreria da obediência do povo às leis divinas. Essa hermenêutica particular parecia integrar o imaginário religioso da bancada e influenciava a formulação de propostas convergentes entre seus membros. Isso se evidencia, para além do que foi discutido neste artigo, nas falas finais do deputado Fausto Rocha Lima que reitera que é “exatamente aí, no início da nossa Constituição, que Deus deve estar”, pois este é o reconhecimento do senhorio de Deus, e, por consequência”, “Feliz a nação cujo Deus é o Senhor”.

3. Imaginário político-religioso e o modelo ideal de nação: referências norte-americanas e ressignificações.

Para aprofundar essa discussão, é necessário partir do pressuposto apresentado por Chantal Mouffe acerca das democracias modernas dos séculos XIX e XX. Segundo a autora, há nelas uma forte inclinação a instituir uma separação entre Igreja e Estado, mas não uma separação completa entre religião e política (Mouffe, 2006). Trata-se de uma relação que se mantém, ainda que de formas específicas em diferentes conjunturas históricas. Nesse sentido, Bertrand Clercq, ao analisar a relação entre cristianismo e política ao longo da história, corrobora a ideia de que, no cristianismo, a salvação não é oferecida pela política. Retomando a perspectiva agostiniana, o autor destaca a distinção entre a “Cidade de Deus” e a “Cidade dos Homens”; contudo, apesar dessa distinção, o cristianismo não é uma religião apolítica, e a salvação não está desvinculada do aspecto político. Como estrangeiros deste mundo, estes não procuram se satisfazer e se acomodar com as estruturas de sua própria conjuntura política e social, mas serem agentes ativos de transformação dessa realidade, em discordância

de qualquer aspecto da realidade conjuntural que entre em contrariedade a perspectiva de realidade que o cristianismo apresenta (Clerq, 1971).

Embora se observem, como aponta o autor, diferentes formas de atuação política do cristianismo ao longo da história, persiste uma mentalidade de caráter salvacionista, na qual se considera necessária uma transformação primária da mentalidade social. O próprio cristianismo, nesse sentido, impulsiona seus fiéis a agirem como peregrinos capazes de transformar um mundo percebido como imperfeito.

No processo democrático brasileiro, ainda que juridicamente laico, havia deputados evangélicos cujas convicções religiosas dialogavam com uma crença político-religiosa influenciada por vertentes do fundamentalismo norte-americano, com elementos associados ao imaginário do destino manifesto. Observa-se, nessa conjuntura histórica, a presença de um tipo específico de imaginário que sustenta um discurso político-religioso salvacionista entre parlamentares evangélicos na Constituinte.

Essa perspectiva político-religiosa e as práticas políticas dela decorrentes inscrevem-se no campo do imaginário. As discussões das ciências humanas sobre a construção dos imaginários sociais e sua aplicabilidade na interpretação da realidade contribuem para elucidar melhor essa perspectiva. Para Bronislaw Baczko, os imaginários sociais são formas pelas quais:

uma colectividade designa a sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns; constrói uma espécie de código de “bom comportamento”, designadamente através da instalação de modelos formadores tais como o do “chefe”, o “bom súdito”, o “guerreiro corajoso”, etc.” Assim é produzida, em especial, uma representação global e totalizante da sociedade como uma “ordem” em que cada elemento encontra o seu “lugar”, a sua identidade e a sua razão de ser (Baczko, 1985, p. 14).

Essa forma como as coletividades de uma sociedade se identifica e imagina a sua realidade interfere na forma como esses indivíduos constroem ou lideram as instituições presentes em sua sociedade, para Cornelius Castoriadis (1982, p. 159) “A instituição é uma rede simbólica, socialmente sancionada, onde se combinam em proporções e em relações variáveis um componente funcional e um componente imaginário”. Para o autor, a legitimação de uma instituição depende não apenas da sua funcionalidade, mas de um processo imaginativo em que os indivíduos legitimem esta instituição e deem a ela sentido. Contrariando Marx, Castoriadis sustenta que a função que os indivíduos dão a uma instituição não está apenas na materialidade, mas em uma interpretação própria, que passa por um processo imaginativo em que os indivíduos construirão símbolos, discursos e linguagens construindo imaginários sociais que interpretam a realidade material independentemente de sua funcionalidade.

O preâmbulo “Sob a proteção de Deus” é um simbolismo linguístico que dialoga com os imaginários presentes no movimento evangélico no decorrer do tempo. Está no imaginário do movimento uma perspectiva político-religiosa em que a religião cristã precisa ser a base desses modelos políticos e que os novos modelos políticos a favoreçam. É um aspecto do imaginário que, para este grupo, deve ser instaurado na instituição de Estado em sua concretude; assim, seu projeto ideal de nação será concretizado.

Os elementos da religiosidade cristã atrelados à instituição de Estado também terão efeitos na realidade material; serão agentes transformadores de nações, em uma lógica salvacionista que apresenta uma salvação para além da perspectiva metafísica. Assim, uma nação brasileira que abraça uma perspectiva cristã poderá causar uma transformação política positiva e concreta. É um discurso que está presente em diversos períodos históricos e em diferentes movimentos do cristianismo, mas, na perspectiva de um evangelicalismo oriundo dos Estados Unidos, a nação norte-americana é retratada, nessa perspectiva, como um exemplo concreto, dentro da materialidade, de um bom exemplo de nação a ser seguida. Um exemplo de um dever da nação brasileira, do que seria uma nação feliz, cujo Deus é o Senhor.

Há, contudo, uma tensão entre o conceito historiográfico de “Destino Manifesto” e a forma como os Estados Unidos são mobilizados nas fontes analisadas. Na formulação clássica, o Destino Manifesto constitui uma ideologia particularista, que atribui aos Estados Unidos uma eleição divina singular e legítima sua expansão territorial e influência global. Nos discursos parlamentares, porém, os Estados Unidos não aparecem como exceção ou como modelo único, mas como modelo replicável. A prosperidade norte-americana é interpretada como evidência empírica da bênção divina concedida a uma nação que reconhece Deus publicamente. Assim, não se observa a reprodução literal da ideologia do Destino Manifesto, mas sua reinterpretação em terras brasileiras: a eleição divina não seria exclusiva, como a norte-americana, mas condicionada à fidelidade religiosa. Esse discurso político-religioso enfatiza que o Brasil poderia tornar-se igualmente abençoado se adotasse princípios morais e institucionais cristãos.

Considerações finais

Ao longo de sua trajetória histórica, os chamados “evangélicos” constituem um conjunto heterogêneo de grupos religiosos que, em diferentes conjunturas, estabeleceram relações de aproximação, tensão e negociação com a política de seu tempo. À medida que esses segmentos cresceram demograficamente, ampliaram também sua presença e influência no espaço público, passando a ocupar cargos e a atuar nas instituições de Estado em níveis municipal, estadual e federal ao longo do século XX.

No contexto da Assembleia Nacional Constituinte de 1987-1988, as pautas defendidas pela chamada bancada evangélica em âmbito federal estavam fortemente associadas a agendas morais e à defesa do reconhecimento público de Deus no ordenamento institucional brasileiro. Mais do que uma simples afirmação devocional, tais posições revelam a existência de um imaginário político-religioso no qual a moralidade pública e a invocação institucional de Deus eram compreendidas como condições para a prosperidade nacional. Nesse horizonte de expectativas, a fidelidade da nação a princípios cristãos seria capaz de atrair benefícios concretos à ordem social e política.

As fontes analisadas indicam que, para parte desses parlamentares, a inserção de referências religiosas no texto constitucional e a defesa de uma moralidade cristã não eram vistas como pautas exclusivamente simbólicas, mas como ações politicamente eficazes dentro de uma lógica teológica específica. Nesse imaginário, a trajetória dos Estados Unidos aparecia como evidência histórica de uma nação que teria alcançado prosperidade material por reconhecer publicamente a soberania divina. Tal referência operava menos como reprodução literal do excepcionalismo norte-americano e mais como horizonte aspiracional:

a crença de que o Brasil, ao adotar princípios morais e institucionais cristãos, poderia igualmente tornar-se uma nação próspera e socialmente ordenada.

Desse modo, a análise dos discursos parlamentares e das representações veiculadas na imprensa permite compreender que a atuação inicial da bancada evangélica na Constituinte não pode ser reduzida a um conjunto de demandas morais desconectadas da política. Ao contrário, essas pautas se articulavam a uma linguagem político-religiosa mais ampla, na qual a distinção entre esferas espiritual e institucional se mesclavam. A expectativa de intervenção divina na história nacional, mediada pela ação política e pela legislação, evidencia a permanência de formas de pensamento que vinculam moralidade, soberania divina e destino nacional. Nesse sentido, o estudo contribui para compreender como determinados repertórios religiosos foram mobilizados na arena constituinte para produzir sentidos sobre nação, prosperidade e ordem social que permeiam o Brasil contemporâneo até o período atual.

Referências

ALENCAR, Gedeon. **Matriz pentecostal brasileira: Assembleias de Deus – 1911–2011**. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013.

ALMEIDA, Adroaldo José Silva. **“Pelo Senhor, marchamos”**: os evangélicos e a ditadura militar no Brasil (1964–1985). 2016. 310f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: LEACH, Edmund et al. **Anthropos-Homem**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985. p. 7-28.

CAMPOS, Leonildo Silveira. De “políticos evangélicos” a “políticos de Cristo”: la trayectoria de las acciones y mentalidad política de los evangélicos brasileños en el paso del siglo XX al siglo XXI. **Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 7, n. 7, set. 2005, p. 157-186.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CATROGA, Fernando. **Nação, mito e rito: religião civil e comemoracionismo** (EUA, França e Portugal). Fortaleza: Edições NUDOC / Museu do Ceará, 2005.

CATROGA, Fernando. **Entre deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil**. Coimbra: Almedina, 2010.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CLERCQ, Bertrand J. de. **Religion, ideologia y política**. Salamanca: Sígueme, 1971.

CRUZ, Heloisa de Faria; PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. Na oficina do historiador: conversas sobre história e imprensa. **Projeto História**. São Paulo, n° 35, dez. 2007, p. 253-270.

FONSECA, André Dionei. Revista A Seara e o anticomunismo no governo de João Goulart. **Projeto História**, São Paulo, n. 51, dez. 2014, p. 215-226.

FRESTON, Paul. **Protestantismo e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment**. 1993. 307f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

GIRALDI, Luiz Antonio. **História da Bíblia no Brasil**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

GUEIROS, David Vieira. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. Brasília: Universidade de Brasília, 1980.

HOBBSAWM, Eric. **A era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LÉONARD, Émilie. **Protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social**. Rio de Janeiro; São Paulo: JUERP/ASTE, 1981.

MACHADO, Adriano Henriques. **Os evangélicos e a política no Brasil: posições, alinhamentos e tensões (1960–1976)**. 2016. 416p. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

MARTELLI, Lindolfo Anderson. **Escatologia e anticomunismo nas Assembléias de Deus do Brasil na primeira metade do século XX**. 2010. 192p. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir: a invenção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: IMS, 1995.

MOUFFE, Chantal. Religião, democracia liberal e cidadania. In: BURITTY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores (org.). **Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições**. Recife: Massangana, 2006, p. 15-27.

PRANDI, Reginaldo. Converter indivíduos, mudar culturas. **Tempo Social: revista de sociologia da USP**, São Paulo, v. 20, n. 2, nov. 2008, p. 155-172.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William dos. Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica. **Tempo Social: revista de sociologia da USP**, São Paulo, v. 29, n. 2, ago. 2017, p. 187-214.

VASCONCELOS, Micheline Reinaux de. **As boas novas pela palavra impressa: impressos e imprensa protestante no Brasil (1837–1930)**. 2010. 208f. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

VIEIRA, Hugo Coelho; GALVÃO, Nara Neves Pires; SILVA, Leonardo Dantas. **Brasil Holandês: história, memória e patrimônio compartilhado**. São Paulo: Alameda, 2012.

Fontes documentais

A PREFEITURA é disputada. **ESTADÃO**. São Paulo, 20\06\1970. Disponível em <https://acervo.estadao.com.br/>. Acesso em 09/05/2026.

BANCADA evangélica procura o consenso político. **O Globo**. Rio de Janeiro, 01 fev. 1987. Disponível em: Disponível em: <https://oglobo.globo.com/acervo/>. Acesso em 18/12/2025.

BARBOSA, Rui. **O papa e o concílio**. Rio de Janeiro: Brown & Evaristo editores, 1877.

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**: versão Almeida corrigida e fiel. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

BLOCOS crescem e invadem a Constituinte. **O Globo**. Rio de Janeiro, 02 ago. 1987. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/acervo/>. Acesso em 18/12/2025.

BRASIL. **Anais da Assembleia Nacional Constituinte**. Brasília, DF, 03\02\1987.

BRASIL. **Anais da Assembleia Nacional Constituinte**. Brasília, DF, 25\02\1987.

BRASIL. **Anais da Assembleia Nacional Constituinte**. Brasília, DF, 28\01\1988.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2022**: resultados preliminares da amostra – religião. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2102182>. Acesso em 20/12/2025.

UNIÃO, o forte dos evangélicos. **ESTADÃO**. São Paulo, 14\02\1988. Disponível em <https://acervo.estadao.com.br/>. Acesso em 09/05/2026.

VINGREN, Ivar. **O diário do pioneiro Gunnar Vingren**. Editora CPAD. Rio de Janeiro, 1968.

Recebido em 17/02/2026
Aceito em 03/04/2026

Crente não se mete em política? Notas sobre a atuação política dos Pentecostais no Brasil contemporâneo

Do believers not get involved in politics? Notes on the political activity of Pentecostals in contemporary Brazil.

Wheriston Silva Neris¹
Bezaliel Alves Oliveira²

RESUMO

Este artigo analisa historicamente a atuação política dos pentecostais no Brasil contemporâneo, destacando a transição de um distanciamento tradicional em relação à política institucional para uma presença organizada no espaço público. A partir de uma revisão crítica da literatura especializada, incluindo estudos sociológicos e historiográficos, o texto toma como ponto de partida o período do regime militar (1964–1985) e as eleições gerais de 1986, situando a Assembleia Nacional Constituinte de 1987–1988 como um momento decisivo para a inserção pentecostal no sistema político. Ao mesmo tempo, a análise acompanha os desdobramentos desse processo nas décadas seguintes, quando a presença evangélica se consolida nas arenas institucionais por meio da formação e da ampliação da chamada bancada evangélica no Parlamento brasileiro. Nesse percurso, o artigo examina as mudanças discursivas e organizacionais que permitiram a formação de candidaturas oficiais, a mobilização eleitoral de fiéis e a crescente articulação de pautas públicas associadas à moralidade religiosa. Ao mesmo tempo, ressalta a heterogeneidade interna desse segmento religioso e os limites de sua atuação política no contexto de um Estado democrático e laico. Ao oferecer um balanço crítico das principais abordagens sobre o tema, o artigo contribui para a compreensão das dinâmicas históricas e institucionais que caracterizam a presença pentecostal no campo político brasileiro contemporâneo.

Palavras-chave: Pentecostais; Redemocratização; Bancada Evangélica; Religião e Política.

ABSTRACT

This article historically analyzes the political engagement of Pentecostals in contemporary Brazil, highlighting the transition from a traditional distance from institutional politics to an organized presence in the public sphere. Based on a critical review of the specialized literature, including sociological and historiographical studies, the text takes as its starting point the period of the

¹ Professor Associado de Sociologia do Centro de Ciências de Bacabal (CCBa) da Universidade Federal do Maranhão, possui Licenciatura em História pela Universidade Federal do Maranhão (DEHIS/UFMA), Mestrado em Ciências Sociais - PPGCSO/UFMA e Doutorado em Sociologia pela Universidade Federal de Sergipe (PPGS/UFS), com estada de doutoramento junto à École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS/CESSP) e à Ecole Normale Supérieure, Centre Maurice Halbwachs. Atualmente integra os seguintes programas de pós-graduação como docente permanente: Programa de Pós-Graduação em Sociologia (UFMA/Imperatriz) e o Programa de Pós-Graduação em Letras (UFMA/Bacabal).

² Doutorando em História pela Universidade Estadual do Maranhão - UEMA/Programa de Pós Graduação em História - PPGHIST, Mestre pelo Programa de Pós - Graduação em Sociologia (PPGS) - Universidade Federal do Maranhão/UFMA, Pós Graduado em Metodologia do Ensino Superior - INESPO, Pós Graduado em Metodologia do Ensino da História e Geografia - Faculdade São Marcos, Licenciado em Pedagogia pela (Facibra - Universidade Iguazu), graduado em História pela Universidade Estadual do Maranhão - UEMA. Professor Universitário - Faculdade de Educação Santa Terezinha (FEST).

military regime (1964–1985) and the 1986 general elections, situating the 1987–1988 National Constituent Assembly as a decisive moment for Pentecostal insertion into the political system. At the same time, the analysis follows the developments of this process in the subsequent decades, when the evangelical presence became consolidated in institutional arenas through the formation and expansion of the so-called Evangelical Caucus in the Brazilian Parliament. In this trajectory, the article examines the discursive and organizational changes that enabled the emergence of official candidacies, the electoral mobilization of believers, and the growing articulation of public agendas associated with religious morality. It also highlights the internal heterogeneity of this religious segment and the limits of its political action within the context of a democratic and secular state. By offering a critical overview of the main approaches to the subject, the article contributes to the understanding of the historical and institutional dynamics that characterize the Pentecostal presence in the contemporary Brazilian political field.

Keywords: Pentecostals; Redemocratization; Evangelical Caucus; Religion and Politics.

Introdução

A presente discussão tem como propósito examinar alguns aspectos da participação dos pentecostais no processo de construção da democracia no Brasil, a partir de notas analíticas sobre sua atuação política nas últimas décadas³. Para tanto, direciona-se a análise, em um primeiro momento, à atuação - ainda que discreta - dos evangélicos durante o regime militar e, em seguida, à sua inserção mais visível no cenário político a partir das eleições gerais de 1986 e da composição da Assembleia Nacional Constituinte de 1987, momento amplamente reconhecido como decisivo para a mudança de atitude desses agentes religiosos frente à política institucional (Baptista, 2007; Freston, 1993; Pierucci, 1996; Rocha, 2024). A partir desse marco, acompanhamos também alguns desdobramentos posteriores desse processo, particularmente aqueles relacionados à consolidação institucional da presença evangélica no Legislativo nas décadas seguintes, indicando possíveis implicações teóricas e agendas de pesquisa decorrentes dessa análise.

A reflexão aqui desenvolvida apoia-se na bibliografia disponível e em pesquisas recentes sobre configurações específicas do pentecostalismo brasileiro (Oliveira Junior, 2022), com o objetivo de examinar alguns dos mecanismos e processos que contribuíram para a ampliação das formas de inserção desses grupos no campo político brasileiro. Trata-se de um tema que vem sendo amplamente explorado por pesquisadores de diferentes áreas, como História, Sociologia, Antropologia e Ciência Política, o que resultou em uma produção bibliográfica extensa e heterogênea. Não é objetivo deste artigo, entretanto, realizar uma revisão exaustiva dessa literatura. Nosso propósito é antes desenvolver um exercício de interlocução crítica com parte desses estudos, tomando como referência trabalhos que se mostraram particularmente relevantes para a construção de nossa própria leitura sobre o objeto. Isto é, desde que estejamos de acordo que exercícios dessa natureza constituem oportunidades ímpares para reexaminar problemas já estabelecidos, explicitar pressupostos analíticos e um retorno crítico sobre as categorias, tradições interpretativas e condições de produção do próprio conhecimento (Bourdieu; Chamboredon; Passeron, 2004).

Nesse sentido, o interesse principal volta-se para compreender de que maneira segmentos pentecostais e neopentecostais passaram a interagir de forma mais sistemática

³ Agradecemos aos pareceristas anônimos da Revista *Numen* pela leitura atenta do manuscrito e pelas valiosas sugestões apresentadas. Suas observações contribuíram de maneira decisiva para o aprimoramento desta versão do texto. Eventuais imprecisões remanescentes são de responsabilidade dos autores.

com a política brasileira, especialmente a partir do processo de redemocratização. Exploraremos, assim, algumas das questões centrais presentes na bibliografia acadêmica sobre as modalidades de atuação política das igrejas evangélicas e seus impactos sobre o espaço público, buscando identificar problemas analíticos e interpretações sociológicas que ajudam a iluminar esse processo histórico. Em particular, cabe destacar que um dos marcos centrais dessa discussão refere-se à mudança na forma como segmentos do universo evangélico passaram a compreender sua relação com a política institucional, deslocando-se de uma postura historicamente marcada por certo distanciamento frequentemente justificado em termos teológicos ou morais para modalidades mais intensas e organizadas de engajamento político.

Para analisar esse processo, o presente artigo dialoga com a perspectiva sociológica desenvolvida por Pierre Bourdieu (1989; 2014), particularmente com sua abordagem relacional das práticas sociais e das disputas por posições de poder em diferentes espaços da vida social. A partir dessa perspectiva, a política pode ser compreendida como um domínio relativamente diferenciado de práticas e disputas, estruturado por regras específicas de funcionamento e por formas particulares de capital e reconhecimento. Nesse sentido, mobilizamos a noção de campo político tal como formulada por Bourdieu em *Sobre o Estado* (2014), entendendo-o como um espaço de relações no qual diferentes agentes e instituições disputam posições, recursos e capacidade de definição legítima dos interesses coletivos. Essa abordagem permite situar a crescente presença evangélica na política não apenas como resultado de motivações religiosas ou morais, mas também como parte de processos mais amplos de reorganização de estratégias, acumulação de capitais e disputa por legitimidade no interior do próprio campo político (Bourdieu, 2014, p. 598).

Ao mesmo tempo, é necessário reconhecer que a própria categoria “evangélico” designa um universo religioso amplo e internamente heterogêneo. No Brasil, o termo tem sido utilizado para reunir diferentes tradições oriundas do protestantismo, abrangendo tanto denominações históricas como Luterana, Presbiteriana, Metodista e Batista quanto igrejas pentecostais e neopentecostais, entre as quais se destacam a Assembleia de Deus, a Congregação Cristã no Brasil, a Igreja do Evangelho Quadrangular e a Igreja Universal do Reino de Deus, entre outras. De modo geral, essa categoria costuma designar o conjunto das igrejas cristãs derivadas da Reforma Protestante e de seus desdobramentos posteriores, ainda que tais grupos apresentem diferenças significativas em termos de teologia, organização institucional e formas de inserção pública. Nesse sentido, o universo evangélico brasileiro é marcado por forte heterogeneidade interna, tanto do ponto de vista histórico quanto institucional. Essa diversidade ajuda a compreender, inclusive, por que a presença política associada a esse campo religioso não se distribui de maneira homogênea: análises sobre a composição da chamada bancada evangélica indicam que a maior parte dos parlamentares vinculados a esse segmento provém de denominações pentecostais, como a Assembleia de Deus e a Igreja Universal do Reino de Deus (Almeida, 2017).

Essa heterogeneidade também recomenda cautela no uso analítico da própria categoria. Embora relativamente estabilizado no campo acadêmico, o termo “evangélico” passou a assumir, no debate público contemporâneo, sentidos mais amplos e frequentemente imprecisos, substituindo classificações anteriormente correntes como “crente” ou “protestante” e incorporando conotações valorativas e usos estratégicos que variam conforme os contextos de enunciação e os atores envolvidos. Como observa Almeida, “tal definição não compreende a diversidade dos que se autodeclaram evangélicos, tanto de fiéis quanto de lideranças religiosas e políticas” (Almeida, 2016, p. 6). Trata-se, portanto, de uma

categoria que tende a condensar realidades institucionais, trajetórias religiosas e posicionamentos políticos bastante distintos.

Essa perspectiva permite também relativizar interpretações que descrevem a história política do protestantismo brasileiro a partir da ideia de um suposto “absenteísmo evangélico”. Conforme argumenta Adroaldo José da Silva Almeida (2016), tal formulação tende a obscurecer formas diversas de interlocução que segmentos protestantes já mantinham com a política brasileira ao longo do século XX, ainda que frequentemente de maneira menos institucionalizada ou menos visível. Nessa perspectiva, o processo observado a partir da redemocratização pode ser interpretado menos como o surgimento da participação política evangélica propriamente dita do que como uma inflexão nas modalidades de engajamento e nos repertórios de legitimação dessa presença no espaço público.

Sob esse prisma, a presença evangélica na política não deve ser interpretada como a expressão homogênea de um bloco religioso coeso, mas como resultado de processos históricos nos quais diferentes agentes religiosos mobilizam recursos institucionais, simbólicos e organizacionais para intervir nas disputas que atravessam o espaço público. Assim, mais do que uma anomalia democrática ou um fenômeno excepcional, a atuação política de segmentos pentecostais pode ser compreendida como parte das transformações mais amplas que marcam o espaço público brasileiro. Neste artigo, sustentamos então que a crescente inserção de lideranças pentecostais na política institucional brasileira deve ser compreendida menos como ruptura abrupta com um suposto “absenteísmo evangélico” e mais como resultado de uma reconfiguração gradual das formas de relação entre o campo religioso e o campo político no contexto da redemocratização. Argumenta-se que tal processo envolveu transformações discursivas, institucionais e estratégicas que possibilitaram a conversão de recursos simbólicos e organizacionais acumulados no campo religioso em formas de atuação e reconhecimento no espaço político.

Ante o exposto, o texto organiza-se da seguinte maneira. Em um primeiro momento, examina-se a relação historicamente construída entre o pentecostalismo e a política durante o período do regime militar, atentando para as formas de distanciamento, acomodação e apoio seletivo que marcaram a atuação evangélica nesse contexto. Em seguida, analisa-se o processo de inserção mais sistemática dos pentecostais no campo político a partir das eleições gerais de 1986 e da atuação na Assembleia Nacional Constituinte, momento decisivo para a constituição de candidaturas oficiais e para a redefinição das estratégias de presença desses atores no espaço institucional. Na sequência, o artigo dedica-se ao exame das estratégias de inserção política e de consolidação da bancada evangélica, discutindo os mecanismos organizacionais, eleitorais e discursivos que permitiram a formação de projetos corporativos, a articulação suprapartidária e a centralidade de pautas morais no interior do Legislativo. Por fim, apresentamos algumas considerações que buscam compreender os significados, as tensões e os limites dessa atuação política no Brasil contemporâneo, enfatizando a heterogeneidade interna do campo evangélico e as ambivalências de sua presença no contexto atual.

1. Os evangélicos e a política no contexto da ditadura militar (1964-1965)

A relação entre os pentecostais e a política institucional no Brasil durante o regime militar foi, em grande medida, marcada por uma postura de distanciamento em relação ao

campo político. Na literatura especializada, essa atitude costuma ser interpretada como expressão de aversão, indiferença ou mesmo rejeição à participação política formal. Entretanto, tal caracterização não deve ser tomada de maneira simplificada ou homogênea. O afastamento pentecostal da política institucional esteve relacionado a um conjunto de fatores doutrinários, organizacionais e contextuais que estruturavam a vida religiosa dessas comunidades naquele período. A análise dessa fase inicial é, portanto, fundamental para compreender os limites, as tensões e as condições históricas que posteriormente possibilitaram a emergência de formas mais explícitas de engajamento político no interior do campo pentecostal.

Entre os anos de 1964 e 1985, o Brasil viveu um período histórico marcado pelo regime militar, durante o qual as Forças Armadas exerceram forte controle sobre diversas esferas do espaço público por mais de duas décadas. Nesse contexto, os evangélicos ainda representavam uma parcela relativamente pequena da população brasileira, embora já se observassem sinais de maior articulação institucional e presença no debate público. A compreensão desse processo tem sido objeto de diferentes investigações no campo dos estudos sobre religião e política. Entre elas, destaca-se a tese do professor Adroaldo de Almeida (2016), *Pelo Senhor Marchamos: os evangélicos e a ditadura militar no Brasil (1964-1985)*, que analisa as relações estabelecidas entre segmentos evangélicos e o regime militar. Mais recentemente, o jornalista André Ítalo Rocha (2024), em *A bancada da Bíblia: uma história de conversões políticas*, também examina historicamente a inserção evangélica na política brasileira, oferecendo elementos que ajudam a situar as transformações pelas quais esse campo religioso passou ao longo das últimas décadas do século XX.

Com o progressivo afastamento da Igreja Católica em relação ao apoio anteriormente concedido aos governos militares - processo influenciado por transformações internas, como o surgimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e a difusão da Teologia da Libertação - a instituição passou a assumir uma postura cada vez mais crítica em relação ao regime. Nesse contexto, diante da retração do apoio católico, parte dos grupos evangélicos passou a se aproximar do regime militar, ocupando espaços de interlocução e apoio político que, até então, eram predominantemente associados à Igreja Católica. É nesse momento, que parte dos segmentos evangélicos encontrou condições favoráveis para ampliar sua presença no espaço público, ocupando áreas de atuação antes fortemente associadas à Igreja Católica (Almeida, 2016, p. 80). A partir de 1968, observa-se um apoio mais intenso dos evangélicos ao governo militar. Para constatar isso, basta analisar os principais meios de comunicação de algumas instituições evangélicas da época, que exerciam notável influência na orientação política de seus membros. Almeida (2016) destaca as igrejas e seus respectivos periódicos, como a Igreja Presbiteriana Independente, com o jornal *Estandarte*; a Assembleia de Deus, com o periódico *O Mensageiro da Paz*; a Igreja Batista, com o *Jornal Batista*; e a Igreja Metodista, com o *Jornal Expositor Cristão*. Essas igrejas foram as principais instituições evangélicas que passaram a atuar de forma mais contundente no cenário político.

As Assembleias de Deus, maior denominação pentecostal do Brasil, mantiveram inicialmente uma postura de relativo silêncio diante de um momento tão decisivo da história política nacional, mas, nos anos posteriores, inclinaram-se progressivamente ao apoio ao regime militar. Um dos espaços privilegiados para observar esse movimento é o jornal *Mensageiro da Paz*, principal órgão oficial de comunicação da denominação, no qual a instituição difundia orientações doutrinárias e, de forma mais discreta, passava a veicular conteúdos relacionados à política, à economia e a outros temas de natureza secular. No

momento imediato ao golpe de 1964, contudo, prevaleceu uma atitude de reserva institucional. Esse silêncio prolongou-se, aproximadamente, até 1967.

Durante esse período, episódios centrais da crise política brasileira como a renúncia de Jânio Quadros ou a deposição do presidente João Goulart não foram objeto de comentários diretos por parte da liderança assembleiana em seus canais oficiais. A postura adotada pelos pastores caracterizava-se, portanto, por uma atitude de maior discrição diante da conjuntura política nacional. Segundo Almeida (2016, p. 108), apenas em setembro de 1964 o *Mensageiro da Paz* publicou, pela primeira vez desde sua fundação, um texto de caráter explicitamente político, intitulado *O cristão e as falsas ideologias*. Nesse artigo, manifestava-se preocupação com o avanço do comunismo, apresentado como uma ideologia potencialmente destrutiva para o país. O texto também dirigia críticas aos chamados “professores materialistas”, acusados de difundir nas escolas as doutrinas de Marx, o que indicava a incorporação, ainda que de forma cautelosa, de elementos do discurso anticomunista então predominante no contexto da Guerra Fria (Almeida, 2016).

Esse tipo de posicionamento também contribui para compreender as condições que, nas décadas seguintes, favoreceriam uma aproximação mais sistemática entre lideranças evangélicas e o campo político. Conforme sugere André Rocha (2024), a participação política começou a ser reinterpretada por determinados segmentos evangélicos como uma estratégia necessária de defesa institucional e religiosa. Nesse contexto, a mobilização eleitoral passou a ser apresentada como forma de garantir representação e proteger interesses do grupo no espaço público. A própria literatura e os discursos produzidos naquele período indicam a emergência dessa nova racionalidade política, na qual se buscava convencer os fiéis de que a participação nas disputas eleitorais era legítima e necessária. Como sintetiza o autor ao tratar do esforço de mobilização em torno da Constituinte, tratava-se de um momento em que os evangélicos procuravam demonstrar que “a política não podia mais continuar sendo vista como algo temerário, promíscuo” (Rocha, 2024, p. 77). Ainda que esse movimento tenha sido inicialmente marcado por ambiguidades, cautelas institucionais e resistências internas sobretudo em denominações historicamente orientadas por uma ética de distanciamento em relação ao “mundo”, ele abriu espaço para a reinterpretação do envolvimento político como estratégia de defesa de interesses religiosos e institucionais. Ao longo dos anos seguintes, esse processo ganharia maior consistência, à medida que igrejas e lideranças passariam a estimular de forma mais explícita a presença de evangélicos nas arenas representativas e nas disputas eleitorais (Rocha, 2024).

Em 1968, o país assistiu à intensificação das mobilizações sociais contra o regime militar, especialmente por meio do movimento estudantil, que organizou grandes passeatas em diferentes capitais. No mesmo ano, o governo respondeu ao clima de contestação com o decreto do Ato Institucional nº 5 (AI-5), marco do endurecimento autoritário do regime. Nesse contexto, as Assembleias de Deus passaram a manifestar, de maneira mais explícita, uma postura favorável ao governo militar. Paralelamente, alguns discursos oriundos do próprio campo religioso indicavam a possibilidade de uma reavaliação do tradicional distanciamento pentecostal em relação à esfera pública. Em entrevista concedida em 1968, o pastor sueco Lewi Pethrus, figura de grande influência no pentecostalismo internacional e também entre assembleianos brasileiros, destacou a importância de uma atuação cristã mais abrangente na sociedade. Entre as mudanças sugeridas pelo líder religioso, estavam a necessidade de maior aproximação com as camadas populares, o envolvimento mais direto na política partidária e a ampliação das preocupações da igreja para além das questões

estritamente espirituais, incorporando também os problemas sociais e humanos mais amplos (Almeida, 2016, p. 118).

Durante esse período, a denominação passou a flexibilizar o antigo discurso que classificava o envolvimento político como desvio das verdadeiras obrigações religiosas. De maneira gradual e cautelosa, seus órgãos oficiais de comunicação começaram a abrir espaço para discussões sobre temas públicos, especialmente aqueles associados à defesa da moralidade cristã e à preservação de valores considerados fundamentais para a fé. Essa inflexão discursiva, contudo, esteve longe de representar uma posição consensual no interior das Assembleias de Deus ou mesmo entre as diferentes denominações evangélicas. Ao contrário, a questão suscitava tensões, resistências e debates entre lideranças e fiéis, evidenciando que a redefinição das fronteiras entre religião e política ocorria de forma desigual e marcada por ambiguidades. Ainda assim, já se observava, no final da década de 1960, a presença de atores que transitavam entre o espaço religioso e o campo político, articulando estratégias destinadas a tornar mais aceitável esse tipo de participação. Entre eles, destacam-se Antônio Alves Teixeira, ligado à Assembleia de Deus em Belém, e Raimundo Gomes de Lima, associado à Assembleia de Deus em São Luís.

Esse movimento gradual de aproximação com a política institucional seria posteriormente interpretado como parte de um processo mais amplo de redefinição do papel público do campo evangélico no Brasil. Ao examinar a mobilização das igrejas nas décadas seguintes, especialmente no contexto da redemocratização, André Ítalo Rocha (2024, p. 74) afirma que, naquele momento, “estava concluído com sucesso o processo de conversão da igreja, do apolítico para o ativismo político”. A formulação do autor é particularmente sugestiva ao recorrer à metáfora da conversão, categoria central da experiência religiosa evangélica, para descrever a transformação das disposições coletivas diante da política. Essa interpretação converge com as evidências levantadas por Almeida (2016), ao indicar que os sinais dessa mudança já podiam ser percebidos ainda durante o regime militar, quando discursos, práticas institucionais e experiências individuais começaram a deslocar gradualmente o antigo ideal de afastamento em relação ao “mundo”.

Nesse sentido, mais do que uma ruptura abrupta, o que se observa ao longo desse período é um processo progressivo de reconfiguração das relações entre religião e política no interior do campo evangélico brasileiro. As iniciativas ainda incipientes de participação institucional, as disputas internas em torno da legitimidade do engajamento político e o uso crescente de argumentos religiosos para justificar essa atuação contribuíram para consolidar, nas décadas seguintes, uma presença evangélica cada vez mais organizada nas arenas partidárias e eleitorais.

2. Redemocratização, eleições de 1986 e a Assembleia Nacional Constituinte

Após o período da ditadura militar (1964 a 1985), houve uma reabertura política, com a realização de novas eleições e a transição para um regime liberal-democrático. A Constituinte foi o instrumento responsável pela elaboração de uma nova Carta Magna, que regeria esse novo momento democrático da nação. A Assembleia Constituinte (1987-1988) é considerada o ponto de irrupção dos pentecostais no campo político, pois é a partir desse momento que se percebe uma organização institucionalizada com o objetivo de eleger representantes próprios para o exercício da representação política no Congresso Nacional (Oliveira, 2020, p. 18). Antes desse período, o que se observava eram candidaturas avulsas e

isoladas, embora os principais meios de comunicação das denominações evangélicas já se manifestassem sobre algumas questões políticas. A participação dos membros enquanto candidatos também não era incentivada, postura que mudou significativamente após a Assembleia Constituinte.

Em âmbito nacional, o “quadro de omissão política” dos pentecostais começou a mudar após 1986, com a elaboração da nova Carta Constitucional. Lideranças das principais frentes do pentecostalismo brasileiro passaram a se articular politicamente, como as Assembleias de Deus e a Igreja Evangélica Quadrangular (IEQ). A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) também garantiu sua representação (Baptista, 2009, p. 193). O novo projeto político dos evangélicos se concretizou com a eleição de 33 deputados. A Assembleia de Deus se destacou ao eleger 13 deputados constituintes, estreando de forma expressiva no sistema político, o que demonstrou força e a intenção de se estabelecer nesse cenário. Esse movimento transformou o perfil das denominações pentecostais diante do campo político. Até então, não havia uma organização institucional com o objetivo de promover a unidade entre os pentecostais para fins partidários. Surgiram, então, novos discursos que incentivavam a participação nas discussões sociais e políticas, sem abrir mão das pautas morais, agora defendidas por meio de projetos corporativos. Essa estratégia possibilitou a captação de recursos financeiros, a ocupação dos meios de comunicação e a projeção de novas lideranças políticas, marcando um novo momento que pode ser denominado de “inserção dos pentecostais na política brasileira”.

Nesse contexto, os trabalhos da Assembleia Nacional Constituinte representaram também um espaço de aprendizado institucional e articulação política entre parlamentares evangélicos. Conforme observa Rocha (2024), foi nesse período que se delinearam as primeiras tentativas de atuação coordenada entre esses parlamentares, ainda que de forma informal, com reuniões periódicas para definir posições comuns diante de temas sensíveis à moral religiosa. Um desses encontros iniciais ocorreu na residência do deputado Batista Daso Coimbra, ocasião em que se discutiu a necessidade de reagir coletivamente a propostas consideradas contrárias aos valores cristãos, como a liberalização do aborto, a ampliação de direitos sexuais e a regulamentação de conteúdos considerados imorais nos meios de comunicação (Rocha, 2024).

Historicamente, os pentecostais apresentavam um perfil de maior distanciamento em relação à política, frequentemente caracterizando-a como algo negativo. Como já havia demonstrado Paul Freston (1993), entre os anos de 1910 e 1982, apenas cinco deputados federais pentecostais foram eleitos, em contraste com 94 protestantes históricos. A partir de meados da década de 1980, impelidos pelo temor de que a Igreja Católica ampliasse seus privilégios diante do Estado brasileiro durante os trabalhos da Constituinte, os pentecostais ingressaram decisivamente na arena política. Essa preocupação era compartilhada com outros grupos que, até então, a igreja tolerava como satélites (Freston, 1993, p. 181).

Esse movimento também esteve associado à percepção de que a nova Constituição poderia redefinir as regras de relação entre religião e Estado. Como demonstra Rocha (2024), parte significativa da mobilização evangélica se organizou em torno da defesa da liberdade religiosa e da preservação da autonomia das igrejas. Em debates sobre direitos individuais, por exemplo, parlamentares evangélicos manifestaram receio de que determinadas formulações legais pudessem restringir a liberdade de pregação nos templos, especialmente em temas ligados à sexualidade e à moral familiar (Rocha, 2024). Essa preocupação

contribuiu para que a bancada se articulasse de maneira mais ativa nas comissões responsáveis pela redação de dispositivos relacionados aos direitos e garantias individuais.

Nesse sentido, o sutil apoio ao regime militar foi, segundo Almeida (2016), uma espécie de desvio funcional da igreja, que focava somente na pregação/evangelização, fruto de uma visão apocalíptica e dispensacionista. A partir desse momento, no entanto, a igreja passou a exercer uma dupla função missiológica: o proselitismo por meio de suas verdades teológicas, algo que já era majoritariamente praticado pelos evangélicos em sua atuação no campo religioso, e, agora, em “nome de Deus”, a conquista e conversão do campo político.

Dado o crescimento e a participação dessas denominações religiosas no campo político, percebe-se não apenas a necessidade, mas também a possibilidade de empreendimentos voltados para a discussão entre religião e política. A participação dos evangélicos nas eleições de 1986 e seu crescente envolvimento na Constituinte são algumas das chaves para entender por que o campo político passou a ser um dos focos das pesquisas sobre os pentecostais e a política no Brasil.

Desse modo, destaca-se como referência pioneira a tese de doutorado desenvolvida por Paul Freston (1993), intitulada *Protestantes no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Com um olhar voltado especialmente para os pentecostais, Freston extraiu importantes percepções sobre essa inserção no espaço político. Orientada pelo professor Dr. Sérgio Miceli Pessoa de Barros, a tese foi apresentada ao Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. O trabalho foi dividido em três sessões, sendo que a terceira trata especificamente dos novos atores do campo: os protestantes na política brasileira.

Freston (1993) dedicou-se ao fenômeno das candidaturas oficiais evangélicas. Ele analisou o acontecimento de forma aprofundada, propondo novos termos para o fenômeno, como: “irrupção”, “candidatos da Igreja”, “projetos corporativos eleitorais”, “modelo corporativo de representação política”, entre outros. Nosso foco está na terceira parte de sua tese, na qual ele discute a “irrupção” dos evangélicos no cenário político brasileiro como novos atores, além de abordar a bancada evangélica, as eleições presidenciais de 1989 e o impeachment de 1992. O problema de pesquisa era: “como a liderança dos evangélicos, sobretudo aquelas ligadas às igrejas evangélicas Assembleias de Deus, passou a mudar sua cosmovisão no que se refere ao seu envolvimento com a política?” (Freston, 1993). Essas instituições “passaram a romper com o tradicional”, alterando inclusive o clichê que utilizavam na época, “crente não se mete em política”. Passaram a se articular no campo político brasileiro por meio de seus candidatos oficiais e de suas instituições (Freston, 1993, p. 30 apud Costa, 2018).

Segundo Costa (2018, p. 187), em relação à denominação pentecostal, o final do século XX foi marcado por um processo de acomodação à sociedade de consumidores, conceituado como *aggiornamento* do pentecostalismo assembleiano.⁴ Um dos elementos principais desse processo foi a irrupção da instituição no campo político, com candidatos e estratégias próprias. Além de romper com um discurso introspectivo, que desde sua fundação defendia a não participação no campo político e a não imposição de que pastores se

⁴ O termo *aggiornamento* do pentecostalismo difere em alguns aspectos do realizado pela Igreja Católica, e é aqui empregado como uma atualização e renovação de crenças e práticas das Igrejas pentecostais clássicas, principalmente das ADs, com objetivos específicos de acomodação à sociedade de consumidores (Costa, 2018, p. 188).

envolvessem com a política partidária ou disputassem eleições, passou-se a exigir uma nova postura frente à sociedade. A instituição passou a preparar seus membros para assumir um tipo específico de participação política.

O pentecostalismo clássico “assembleiano”, desde sua origem em 1911, foi estruturado por um formato ascético e sectário⁵, ou seja, encucava em seus fiéis a negação dos prazeres da carne e das coisas “mundanas”, empreendendo uma visão estreita para as coisas materiais. Para conduzir o novo discurso sobre a política era necessário realizar algumas concessões. A dessectarização⁶ tomou corpo em diversas igrejas pentecostais influenciadas pela nova doutrina e “teologia”, ganhando espaço nos púlpitos. Defendiam que era necessário “agir”, como afirma João de Deus (um dos candidatos da AD à Constituinte): “é tempo de agir, pois, esta pode ser a última Constituição antes da volta de Cristo!” (Freston, 1993).

Segundo Freston, não havia evidências de uma mudança profunda de ethos ou da construção de uma teologia sistemática capaz de explicar, por si só, a nova postura pentecostal frente ao campo político. Para o autor, seria necessário considerar outros fatores, tanto internos ao campo religioso quanto externos a ele, muitos dos quais relacionados às transformações pelas quais passava o próprio campo religioso naquele período (Freston, 1993, p. 181). Nesse sentido, ele apresentou três motivos conexos que estão intrinsicamente ligados à decisão dos pentecostais de romperem com a prática do sectarismo político:

Em primeiro lugar, os principais beneficiários desta politização são os próprios pastores e líderes eclesiásticos. O interesse dos “sacerdotes” no campo religioso é a chave para entender a lógica da presença política, diferente das igrejas históricas com sua antiguidade [...]. Em segundo lugar, a irrupção pentecostal na política reflete a concorrência religiosa. Com o lema de “liberdade religiosa ameaçada”, os líderes pentecostais deram início a uma concorrência com o catolicismo para o espaço público na religião civil. Tendo quase igualdade de praticantes, o pentecostalismo reivindica a igualdade de *status* na vida pública [...]. Em terceiro lugar, sob o lema de “ameaças à família”, os líderes pentecostais reagem às mudanças no ambiente social que ameaçam a socialização sectária (Freston, 1993, p. 181).

Em síntese, esse processo resultou em um aumento da consciência política entre lideranças e segmentos pentecostais. A politização observada nesse período contribuiu para o fortalecimento das lideranças internas, para a preservação das fronteiras institucionais do grupo religioso, para a ampliação de recursos destinados à expansão das igrejas e para a disputa por espaços de reconhecimento na chamada religião civil. Para que essa estratégia se consolidasse, tornou-se igualmente necessário fomentar um sentimento de confiança na possibilidade de intervenção no campo político, bem como enfrentar resistências de lideranças e membros pertencentes a gerações anteriores da instituição, que não viam com bons olhos a articulação entre fé e política.

⁵ Ascetismo: O termo usado neste trabalho é o mesmo empregado por Ricardo Mariano (2005), onde o conceito é apresentado como negação dos prazeres da carne e das coisas deste mundo.

⁶ Dessectarização: termo usado por Mariano (2005), para explicar o rompimento das Igrejas pentecostais pautadas no ascetismo e sectarismo, cedendo lugar à acomodação ao mundo, acompanhando o processo de institucionalização, ou a rotinização do carisma, do pentecostalismo.

Nesse contexto, a atuação da chamada bancada evangélica na Assembleia Nacional Constituinte assumiu papel particularmente relevante, não apenas pela presença numérica de seus membros, mas pela visibilidade e capacidade de mobilização que lograram produzir no processo legislativo. Ao recuperar trechos de discursos parlamentares e debates ocorridos durante a Constituinte, Rocha (2024) evidencia que esses parlamentares atuaram de maneira coordenada em temas considerados sensíveis para o segmento religioso. Um caso emblemático foi a mobilização em torno da exclusão da expressão “orientação sexual” das garantias constitucionais de não discriminação, resultado de uma articulação entre parlamentares evangélicos e outros setores conservadores do Congresso. Como sintetiza o autor, “embora os 32 evangélicos fossem minoria em relação aos 559 constituintes, o grupo fazia barulho no Congresso como se fosse majoritário” (Rocha, 2024, p. 102). Tal observação ilustra como a presença evangélica, mesmo minoritária, conseguiu projetar influência política e consolidar um padrão de atuação marcado pela forte capacidade de pressão e visibilidade pública, dinâmica que se tornaria recorrente na presença evangélica no Parlamento brasileiro nas décadas seguintes.

Algumas interpretações mais recentes (Boff, 2024; Cunha, 2020; Guadalupe, 2020) apontam para a emergência de uma nova postura em relação à disputa e à ocupação dos evangélicos ao campo político, sustentada por uma chave hermenêutica que propõe a mobilização para além do âmbito estritamente religioso. Tal perspectiva tensiona a interpretação de Freston, segundo a qual possivelmente não existiria algo mais sistemático que pudesse incentivar ou justificar a participação e a ocupação dos evangélicos na arena pública. Nesse contexto, destaca-se a chamada teologia do domínio ou reconstrucionismo, uma tendência presente no movimento evangélico, oriunda das experiências do evangelicalismo norte-americano a partir da década de 1970 e posteriormente difundida no Brasil. Tal perspectiva busca incentivar lideranças e fiéis a conquistar, ocupar e exercer influência sobre diversos espaços públicos de atuação, incluindo universidades e instâncias do campo político. Trata-se, portanto, de uma formulação compreendida por alguns autores como uma espécie de “teologia política”, que almeja reconfigurar a ordem social contemporânea a partir de princípios religiosos, aproximando-se de um projeto de caráter teocrático (Guadalupe, 2020, p. 54).

3. Estratégias de inserção política e consolidação da bancada evangélica

O final do século XX no Brasil marcou uma nova configuração na relação entre Igreja, Estado e política, tendo como marcos principais as eleições gerais de 1986 e a Assembleia Nacional Constituinte de 1987. Esses eventos simbolizaram não apenas a redemocratização do país, mas também o vigoroso ativismo pentecostal na política partidária nacional. Tratou-se de uma transição do antigo lema “*crente não se mete em política*” para o novo mote “*irmão vota em irmão*”. Ainda que, para alguns analistas, os evangélicos fossem considerados alienados pela suposta falta de consciência política e pela rejeição exacerbada ao comunismo, entre outras cosmovisões vistas como contrárias à perspectiva conservadora de “princípios cristãos”, seu engajamento cresceu notavelmente. No que diz respeito ao tema proposto, exploraremos aqui alguns trabalhos pioneiros que abordaram a interpenetração evangélica na política brasileira no período pós-1986 (Freston, 1993; Pierucci, 1996; Mariano; Pierucci, 1996; Machado; Burity, 2014; Baptista, 2007; Rocha, 2024). Tomados em conjunto, esses estudos oferecem um quadro interpretativo pertinente para compreender a passagem de uma cultura religiosa marcada pelo distanciamento da política para um modelo de

participação institucionalizada, no qual igrejas e lideranças religiosas passam a disputar recursos simbólicos e posições de poder no interior do domínio político.

Talvez um dos aspectos mais salientes dessa recomposição de estratégias de presença evangélica derive da emergência de novos perfis sociais e das inéditas trajetórias político-partidárias assumidas pelos pentecostais a partir da década de 1980. Trata-se de uma inflexão histórica, na qual práticas até então incomuns no campo religioso passam a ser incorporadas como estratégias legítimas de atuação na esfera pública. Em um primeiro momento, observou-se uma aproximação e filiação ao Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), que, à época, funcionava como uma sigla agregadora para diferentes correntes políticas. Essa vinculação representou uma porta de entrada para o engajamento político institucionalizado a partir das eleições de 1986. Já em 1988, verifica-se um processo de reconfiguração mais sofisticado, líderes evangélicos passaram a se organizar de forma estruturada, aproximando-se de legendas com plataformas mais afinadas à cosmovisão religiosa pentecostal ou, em alguns casos, incentivando a criação de novos partidos com base nessa orientação ideológica (Freston, 1993, p. 180).

Esse processo foi acompanhado por uma mobilização inédita das próprias instituições religiosas. Como observa Rocha (2024), já nos meses que antecederam as eleições para a Assembleia Constituinte, lideranças evangélicas passaram a convocar explicitamente os fiéis para votar em candidatos identificados com a fé cristã. Em publicações denominacionais, defendia-se a necessidade de formar uma “expressiva bancada evangélica”, evitando que a dispersão do voto impedisse a presença de representantes comprometidos com os interesses religiosos no Congresso Nacional (Rocha, 2024, p. 74).

Entre os anos de 1987 e 1991, com o processo de fragmentação e “erosão” do PMDB, consolidou-se uma tendência de deslocamento dos parlamentares evangélicos para partidos situados à direita do espectro político, como o PFL, PTB, PDC e PDS. Essa migração revela não apenas uma estratégia de sobrevivência e consolidação política, mas também a conformação de uma identidade ideológica mais definida. Nas eleições de 1990, essa tendência se torna ainda mais evidente: a nova classe política evangélica demonstrou clara inclinação à direita, com forte rejeição a partidos de esquerda e centro-esquerda, consolidando seu posicionamento conservador e sua atuação articulada em defesa de pautas morais e religiosas no espaço público. Tal orientação também refletia um processo histórico de aversão à esquerda consolidado durante a ditadura militar, frequentemente associada, no imaginário religioso, ao ateísmo ou a correntes católicas progressistas ligadas às Comunidades Eclesiais de Base (Rocha, 2024).

No que diz respeito a esse novo segmento de representação religiosa no campo político brasileiro, os mesmos tinham um perfil social mais humilde, caracterizadas pela média educacional e pela cor. Eram pessoas que pelo tipo físico e também pelo discurso, representavam a clientela de suas igrejas, identificados com o estilo cultural do protestantismo popular. É válido ressaltar que o pentecostalismo é o único ramo do cristianismo com forte participação de negros em sua fundação. Trata-se de um aspecto importante para a percepção da formação cultural desta comunidade religiosa. Eram pobres em ascensão social, projetando-se pelo seu capital religioso ou econômico (Freston, 1993, p. 180). O perfil social, profissional e econômico desta classe política pentecostal pós 1987 era precária e muitos não possuíam formação superior, seja secular ou teológica.

No início da década de 1980, grande parte dos integrantes desse segmento possuía origem rural ou era formada pela primeira geração urbana de filhos de migrantes. A baixa escolaridade e a limitada participação em instâncias políticas e sociais eram características frequentemente apontadas pela literatura, assim como a presença de uma teologia que desencorajava o envolvimento com temas ligados a poder, classe social, pobreza, racismo ou desigualdade de gênero (Machado; Burity, 2014, p. 621).

Nas décadas mais recentes, observa-se uma transformação gradual nesse cenário. Algumas instituições passaram a atribuir maior relevância à formação intelectual e à qualificação técnica de seus representantes para a atuação nos espaços políticos e institucionais. Paralelamente, nota-se o surgimento de orientações mais sistemáticas que incentivam líderes, membros e pastores, muitos deles já detentores de títulos acadêmicos, a se prepararem para esse tipo de discussão. Ademais, ainda que constituam um segmento minoritário, já é possível identificar, no interior do campo evangélico, a presença de atores dotados de maior capital econômico e de expressiva formação intelectual, elementos que contribuem para ampliar suas possibilidades de atuação e influência na esfera pública.

A classe política pentecostal era representada por indivíduos que já exerciam uma trajetória de trabalho frente às instituições. Eram agentes do campo religioso, que se destacavam por desenvolverem certo carisma, entre eles: evangelistas itinerantes, cantores, apresentadores, comunicadores de rádio, pastores, filhos de pastores e empresários. Estes, faziam acordos com a elite eclesiástica em troca de conveniências posteriores. Nota-se a participação do leigo, que detinha determinado talento, ponto de convergência entre esses dois agentes do campo, vocacionando para a concorrência e atuação no campo político.

Segundo Freston (1993), três igrejas pentecostais são centrais para a compreensão do fenômeno político evangélico no Brasil após a abertura democrática, a Assembleia de Deus (representante da primeira onda do pentecostalismo), a Igreja Evangélica Quadrangular - IEQ (representante da segunda onda) e a Igreja Universal do Reino de Deus - IURD (representante da terceira onda). O autor justifica a escolha dessas denominações por considerá-las paradigmas das diferentes fases de expansão pentecostal, permitindo analisar de forma mais precisa as estratégias e formas de inserção política desses grupos ao longo do tempo. Todas elas foram objeto de estudo na Parte 2 de sua tese. O desempenho eleitoral evidencia o *modus operandi* desses novos agentes: a Assembleia de Deus conquistou 26 mandatos federais a partir de 1987, enquanto a IURD obteve 4 e a IEQ, 3 (Freston, 1993, p. 193). Nesse processo, a Assembleia de Deus, pioneira entre os evangélicos, compreendeu a necessidade de lançar candidatos próprios e se organizar institucionalmente, articulando suas ações entre os principais líderes ainda em 1985. Posteriormente, a IEQ adotou estratégia semelhante, e a IURD seguiu o mesmo caminho, embora sua participação somente tenha se tornado visível a partir da Constituinte.

Essa mobilização institucional produziu efeitos imediatos no processo eleitoral. Conforme destaca Rocha (2024), com o apoio explícito de igrejas e lideranças religiosas, os evangélicos conseguiram quase triplicar sua presença no Congresso ao eleger 32 parlamentares para a Assembleia Nacional Constituinte. Assim, pela primeira vez, o pentecostalismo tornou-se maioria entre os congressistas protestantes, reflexo direto do engajamento da Assembleia de Deus em nível nacional e do crescimento demográfico desse segmento religioso na sociedade brasileira. Além disso, ainda na perspectiva do autor, entre os pastores eleitos naquele momento, a maioria já pertencia ao campo pentecostal, indicando a capacidade dessas igrejas de mobilizar eleitoralmente seus fiéis. Dessa forma, conclui Rocha

(2024), embora os evangélicos não fossem necessariamente obrigados a seguir as orientações de seus líderes nas eleições, os pentecostais tendiam a ser mais sensíveis a essas indicações, em razão da frequência mais intensa aos cultos e do fato de que muitas vezes suas fontes de informação política circulavam predominantemente no interior do próprio ambiente religioso.

Por fim, Freston (1993) chega a importantes percepções sobre o ligeiro crescimento dos evangélicos na política brasileira, sobretudo, em relação ao grau de pluralidade dos evangélicos nos espaços públicos de discussões, não sendo fácil a construção de um grupo coeso. O pentecostalismo brasileiro acaba não tendo uma visão universal da política, nem projeto de sociedade, sendo caracterizado por projetos de cunho corporativista. A citação abaixo esclarece melhor essa relação entre a democracia e esse segmento pentecostal considerado por ele diverso:

O protestantismo brasileiro, por mais que cresça, não formará uma neocristandade evangélica. O campo evangélico é segmentado por essência; todos os esforços de unificá-los serão contestados. O fato de que a religião que mais cresce no Brasil e que tem mais ambição política é institucionalmente dividida e opera num formato pluralista é bom para a democracia, quaisquer que sejam as pretensões de alguns líderes (Freston, 1993, p. 287).

Desta maneira, por mais que haja uma evolução no campo religioso brasileiro, o protestantismo não conseguiria ser hegemônico, dada sua fragmentação característica, onde os evangélicos, considerados neste trabalho como protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais, mantêm os interesses institucionais como determinantes. É perceptível que os evangélicos são os que mais crescem no Brasil, ampliando sua influência e elevando seu capital político. Em contrapartida, seguem divididos, acirrando as disputas no jogo democrático.

Outro trabalho fundamental para compreender ao processo de consolidação da bancada evangélica é o de Antônio Flávio Pierucci, intitulado *Representante de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte*. A pesquisa tem como base metodológica a análise de periódicos da grande imprensa nacional, *Folha de S. Paulo*, *O Estado de S. Paulo*, *Jornal do Brasil* e *Veja*, com o objetivo de examinar a atuação de parlamentares evangélicos conservadores durante o processo constituinte. A proposta de Pierucci insere-se em uma perspectiva investigativa mais ampla, voltada para a compreensão da reorganização das forças políticas de direita no Brasil após o fim do regime autoritário. O autor propõe construir um “mosaico da direita brasileira”, a partir da análise empírica da atuação de atores religiosos recém-chegados ao espaço político institucional, em especial os deputados evangélicos eleitos para a Assembleia Nacional Constituinte de 1987. Ainda que tradicionalmente afastados do campo político, os evangélicos conservadores, especialmente os vinculados ao segmento protestante, passam, nesse contexto, a ser percebidos como agentes relevantes no processo de redemocratização. Pierucci (1989) identifica, nesse grupo, a adoção de estratégias eleitorais específicas e uma crescente articulação institucional, configurando um novo campo de análise sobre a presença do protestantismo conservador na política brasileira contemporânea.

Até o ano de 1986, a presença dos evangélicos na política institucional brasileira era praticamente irrelevante em termos de representação e influência. No entanto, em um curto intervalo de tempo, mais de trinta parlamentares evangélicos passaram a integrar o Congresso Nacional, consolidando uma nova configuração no campo político-religioso. Tal avanço foi

interpretado por Antônio Flávio Pierucci como o início de um “apostolado parlamentar”, cuja principal motivação seria fazer com que a nova Constituição brasileira tivesse como fundamento normativo a “Carta Magna de Deus aos homens”, isto é, a Bíblia (Pierucci, 1996, p. 164).

Ao analisar a atuação deste segmento no processo constituinte, Pierucci identifica uma dinâmica contraditória: embora oriundos de uma tradição religiosa marcadamente conservadora e fundamentalista, os parlamentares evangélicos apresentavam forte apelo junto às camadas populares. Para o autor, essa ambivalência revela traços constitutivos de uma “nova direita” brasileira, que combina valores morais tradicionais com estratégias de mobilização popular. A partir da análise dos discursos, práticas e agendas políticas defendidas por esses parlamentares, fortemente marcadas pelo moralismo religioso, observa-se que a proposta política evangélica refletia os anseios de setores populares em busca de representação. Como destaca Pierucci (1996, p. 166), não havia, entre esses agentes, uma separação clara entre as esferas pública e privada, ao contrário, predominava uma perspectiva na qual a moralidade individual deveria orientar as decisões e condutas no espaço público.

A bancada evangélica eleita para a Assembleia Nacional Constituinte configurou-se como a quarta maior força parlamentar do Congresso Nacional, posicionando-se numericamente atrás apenas das bancadas do PMDB, PFL e PDS. Tal composição representou uma inflexão significativa na trajetória histórica das instituições evangélicas no Brasil, indicando uma transição de sua tradicional postura de afastamento da política para uma atuação organizada e estratégica no espaço legislativo. Esse novo cenário evidenciou o surgimento de um projeto político-religioso em construção, no qual a inserção no campo político passou a ser compreendida como uma das principais missões institucionais. A presença consolidada desses atores no parlamento marcou, portanto, não apenas uma mudança quantitativa na representação evangélica, mas também uma reconfiguração qualitativa de suas formas de engajamento com a esfera pública e com os mecanismos do Estado democrático.

Figura 1: Igrejas às quais pertencem os constituintes evangélicos/Eleição de 1986

Assembléia de Deus	1	Antônio de Jesus	PMDB/GO
	2	Benedita da Silva	PT/RJ
	3	Costa Ferreira	PFL/MA
	4	Ellei Rodrigues	PMDB/PA
	5	Gidel Dantas *	PMDB/CE
	6	João de Deus	PDT/RS
	7	José Fernandes	PDT/AM
	8	José Viana	PMDB/RO
	9	Manoel Moreira	PMDB/SP
	10	Matheus Iensen	PMDB/PR
	11	Milton Barbosa	PMDB/BA
	12	Orlando Pacheco	PFL/SC
	13	Salatiel Carvalho	PFL/PE
	14	Sotero Cunha	PMDB/RJ
Batistas	1	Aroldo de Oliveira	PFL/RJ
	2	Edésio Frias	PDT/RJ
	3	Enoc Vieira	PFL/MA
	4	Eraldo Tinoco	PFL/BA
	5	Fausto Rocha	PFL/SP
	6	Nelson Aguiar	PMDB/ES
	7	Paulo Delgado	PT/MG
	8	Roberto Vital	PMDB/MG
Presbiterianos	1	Celso Dourado	PMDB/BA
	2	Levy Dias	PFL/MS
	3	Lézio Sathler	PMDB/ES
	4	Rubem Branquinho	PMDB/AC
Evangelho Quadrangular	1	Jayne Paliarin	PTB/SP
	2	Mário de Oliveira	PMDB/MG
Igreja Cristã Evangélica	1	Naphthali Alves	PMDB/GO
Igreja Universal do Reino de Deus	1	Roberto Augusto	PTB/RJ
Adventista	1	Eunice Michiles	PFL/MA
Igreja Cristã Confissão Reformada	1	Lysânias Maciel	PDT/RJ
Congregacional	1	Daso Coimbra	PMDB/RJ

Fonte: Pierucci (1996, p. 169).

O quadro acima apresenta a composição partidária e institucional dos deputados evangélicos eleitos em 1986. Dos 33 nomes identificados, 18 pertencem a denominações de

matriz pentecostal, o que representa mais de 50% do total. A Assembleia de Deus destaca-se como a principal força, com 14 parlamentares eleitos; a Igreja Evangélica Quadrangular contabiliza 2 representantes; e a Igreja Universal do Reino de Deus, 1. A atuação da Assembleia de Deus, no entanto, não se limitou ao nível federal: a denominação também garantiu representação significativa em câmaras estaduais e municipais.

Pierucci (1996) dá continuidade à sua análise buscando compreender não apenas a atuação da ala conservadora do segmento evangélico, mas também as estratégias e posicionamentos dos parlamentares com maior inserção popular e daqueles vinculados à chamada "esquerda evangélica", ainda que em número reduzido. Reconhecer a existência dessa vertente progressista é fundamental para compreender que nem todos os parlamentares evangélicos compartilham de uma orientação política conservadora. Entre os 33 deputados evangélicos eleitos em 1986, 25 apresentavam orientação política de direita, 1 estava alinhado ao centro-direita e 7 possuíam vinculação com pautas e posicionamentos de esquerda (Pierucci, 1996, p. 171). Portanto, referir-se à bancada evangélica como um bloco ideologicamente homogêneo constitui uma simplificação analítica inadequada, pois desconsidera o pluralismo político e ideológico existente no interior do próprio campo evangélico.

No âmbito do trabalho parlamentar, os primeiros conflitos ideológicos emergiram, impactando diretamente as comissões e representações no Congresso Nacional. Os deputados evangélicos ingressaram nos trabalhos da Assembleia Constituinte assumindo posições estratégicas nas comissões, onde passaram a implementar suas concepções morais como parâmetros normativos. Comissões como a de "Soberania e Garantia dos Direitos do Homem e da Mulher" e a "Comissão da Família e da Cultura", por exemplo, foram ocupadas e substancialmente influenciadas por parlamentares evangélicos. Pierucci (1996) ressalta a declaração de um dos líderes do grupo evangélico que se autodefinia como "representante de Deus" e porta-voz da "maioria do povo".

O pastor assembleiano Salatiel de Carvalho (PLF/PE), integrante da Comissão de Soberania e Garantia dos Direitos do Homem e da Mulher, manifestava-se em defesa de sua fé e dos padrões morais da sua instituição, afirmando que "os evangélicos não querem que os homossexuais tenham igualdade de direito, porque a maioria da sociedade não quer" (Pierucci, 1996, p. 175). Ao fazer um balanço acerca dessa comissão, bem como da percepção da bancada evangélica à frente da pasta, observa-se que a atuação esteve predominantemente centrada na temática da homossexualidade, negligenciando a discussão sobre a igualdade de direitos. No que se refere à Comissão da Família, Educação e Cultura, esta compartilhou a mesma orientação das demais comissões, pautando-se em ideias conservadoras relativas à moral familiar e aos bons costumes, posicionando-se contrariamente ao aborto, à dissolução da família tradicional, ao feminismo, entre outros temas. Tal discurso conservador permanece vigente entre os políticos evangélicos contemporâneos.

A intenção, naquele momento, era ampliar a influência do segmento evangélico em todas as esferas da política, seguindo a chamada "Maioria Moral", permeada por uma mentalidade pautada na moralidade privada e em valores religiosos convencionais. A mídia passou a registrar e cobrir a atuação desse grupo, cunhando expressões como "bloco evangélico", que indicavam certo grau de coesão e efeito de "bancada", especialmente no âmbito das comissões parlamentares. As estratégias e os pronunciamentos dos chamados "representantes de Deus em Brasília" faziam uso recorrente de símbolos religiosos e jargões próprios das igrejas, como a expressão "Palavra de Deus", enfatizando temas centrais à

agenda moralista, tais como família, sexualidade, aborto, papel da mulher, drogas, eutanásia e gênero (Pierucci, 1996, p. 185).

Essas observações são convergentes com as análises de Mariano e Pierucci (1996), na obra *O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor*, em que os autores retomam ao tema da participação dos pentecostais na esfera político-partidária brasileira no período pós-ditadura militar. O foco da pesquisa recai sobre a eleição presidencial de 1989. Baseando-se em entrevistas gravadas com pastores, fiéis e políticos pentecostais, além de uma intensa observação participante em cultos, programas de rádio e televisão, o trabalho busca evidenciar a força eleitoral desse grupo e compreender as dinâmicas de seu envolvimento na eleição de Collor (Mariano; Pierucci, 1996, p. 195).

Os autores apresentam as principais ideias e estratégias dos políticos pentecostais e das lideranças eclesiais naquele momento histórico no Brasil. Um dos objetivos centrais era a articulação e declaração de apoio a um candidato à presidência da República que, na concepção de parte dos pentecostais, deveria ser evangélico. O nome de Íris Rezende, pastor da Igreja Cristã Evangélica, foi cogitado para concorrer nas eleições pelo PMDB, disputando internamente com Ulisses Guimarães, tendo este último sido escolhido. Apesar do resultado da convenção partidária, o engajamento político dos evangélicos em defesa de seus interesses religiosos não foi interrompido. Ao perceberem a possibilidade da vitória do candidato da esquerda, Luiz Inácio Lula da Silva, do PT, os pentecostais organizaram-se para desqualificar o adversário, propagando informações enviesadas entre os membros das igrejas, com o intuito de “satanizar” o concorrente (Mariano; Pierucci, 1996, p. 199).

Uma das estratégias discursivas utilizadas contra o candidato da esquerda nas eleições de 1989 consistiu em fomentar o medo entre os pentecostais. Os líderes das principais denominações pentecostais, Assembleia de Deus, Igreja Evangélica Quadrangular e Igreja Universal do Reino de Deus, propagavam em cultos e reuniões a ideia de uma iminente cruzada de discriminação contra os evangélicos. Instalou-se um clima de apreensão, com afirmações de que empresas poderiam falir, igrejas seriam convertidas em lotéricas, creches ou supermercados, e que a liberdade de culto seria cerceada. O ponto culminante do discurso era a alegação de que o “comunismo” seria instaurado no Brasil, o que implicaria a perda de bens e a submissão das pessoas ao controle estatal. Esses elementos constituíram os principais fatores mobilizadores do voto pentecostal em favor de Collor (Mariano; Pierucci, 1996, p. 202).

O trabalho também realça a discussão acerca da esquerda evangélica, ainda que esta seja minoritária, com pouca amplitude e sem sucesso eleitoral comparativamente ao movimento da nova direita no Brasil. Os autores ressaltam as articulações de grupos individuais de orientação política progressista, que obtiveram certa visibilidade durante a campanha presidencial de 1989, evidenciando uma esquerda evangélica ativa. Esses grupos estavam organizados em movimentos como Pró-Lula, Movimentos Evangélicos Pró-Lula, Movimento Democrático Lula Presidente e Movimento Evangélico com Lula, distribuídos em diversos estados brasileiros. Cabe destacar que, entre os seis deputados que integravam a bancada evangélica à época, todos manifestaram apoio ao candidato Lula. As eleições presidenciais de 1989 foram marcadas por intensos debates e mobilizações. Trinta e três anos após esse episódio, o contexto político brasileiro contemporâneo retoma discursos semelhantes entre pastores e membros pentecostais, reaparecendo as mesmas alegações utilizadas em 1989 para as eleições de 2022, como a ameaça do comunismo e o receio de que as igrejas venham a ser fechadas.

Encaminhando-se para a conclusão do artigo, o último trabalho analisado nesta seção é o de Saulo Baptista (2007), intitulado *Cultura Política Brasileira, Práticas Pentecostais e Neopentecostais: a presença da Assembleia de Deus e da Igreja Universal do Reino de Deus no Congresso Nacional (1999–2006)*. A obra, estruturada em cinco capítulos, apresenta os resultados de uma pesquisa que buscou investigar a inserção de grupos pentecostais e neopentecostais no cenário político brasileiro, bem como as estratégias por eles mobilizadas nesse processo, tendo como foco analítico o poder legislativo (Baptista, 2007, p. 5).

Na pesquisa, uma denominação já chama atenção por sua capacidade de mobilização e pelo número de deputados eleitos: a Assembleia de Deus. Entre os deputados federais eleitos para a esfera legislativa, a instituição conseguiu eleger 13 representantes para a Assembleia Constituinte, manteve essa média nas legislaturas subsequentes e apresentou, nas mais recentes, um crescimento considerável. Na obra, Saulo Baptista desenvolve sua análise a partir da questão da cultura política no Brasil, com foco no momento de inserção desses agentes como segmento pentecostal. Além disso, ele destaca os diferentes tipos de “estratégias corporativas” empregadas pelo movimento pentecostal, as quais foram determinantes para esse crescimento expressivo (Baptista, 2007, p. 271).

Dentre as diversas estratégias utilizadas, o autor destaca a mobilização de recursos; as estratégias partidárias, caracterizadas pelo interesse apenas em partidos com reais chances eleitorais, tornando-se, assim, comum o trânsito entre siglas quando isso não ocorre; o uso dos meios de comunicação de massa (televisão, rádio, internet), e a preferência por candidatos oficiais. Esses elementos serviram como suporte fundamental para a conquista de cadeiras legislativas por esses grupos.

Considerações finais

Ao longo deste artigo, buscamos examinar a inserção política pentecostal no Brasil a partir da problematização de um enunciado frequentemente associado à cultura religiosa evangélica no país: “crente não se mete em política”. Mais do que uma simples máxima moral ou orientação disciplinar, a análise da literatura e dos processos históricos discutidos permite compreender esse enunciado como parte de um regime discursivo específico que, durante grande parte do século XX, contribuiu para delimitar as fronteiras entre a experiência religiosa e a participação no campo político. Nesse sentido, a fórmula sintetizava uma determinada compreensão da vida cristã fortemente orientada por expectativas escatológicas, pela valorização da separação entre “o mundo” e a comunidade de fiéis e por uma leitura da política como espaço potencialmente corruptor da vida espiritual.

Cabe observar, contudo, que a própria ideia de um absentismo evangélico generalizado tem sido relativizada por parte da literatura. Como visto, diferentes segmentos protestantes já mantinham formas de interação com a política brasileira ao longo do século XX, ainda que de maneira menos institucionalizada ou visível do que aquela observada nas décadas posteriores (Almeida, 2016). Nessa perspectiva, o que se observa a partir do processo de redemocratização não seria propriamente o surgimento da participação política evangélica, mas antes uma reconfiguração de suas modalidades de atuação e de sua visibilidade no espaço público.

A partir da segunda metade dos anos 1980, particularmente no contexto das eleições de 1986 e da Assembleia Nacional Constituinte, observa-se um processo gradual de

reinterpretação desse ethos religioso. O antigo imperativo de distanciamento da política passa a ceder lugar a estratégias que legitimam a presença evangélica nas arenas institucionais. Em diálogo com a interpretação proposta por André Ítalo Rocha (2024), esse movimento pode ser compreendido como parte de um processo mais amplo de “conversão” do campo evangélico ao ativismo político, no qual a participação eleitoral e parlamentar passa a ser concebida não mais como ameaça à vida religiosa, mas como instrumento legítimo de defesa de interesses institucionais, valores morais e espaços de influência no espaço público. A conhecida expressão “irmão vota em irmão”, amplamente mobilizada naquele momento, constitui talvez a tradução mais visível dessa inflexão discursiva, sinalizando a passagem de uma ética de afastamento para uma ética de mobilização política organizada.

Esse deslocamento também pode ser relacionado a transformações sociais mais amplas associadas à consolidação de uma sociedade de consumidores, caracterizada pela ampliação das lógicas de escolha individual, pela intensificação da competição institucional e pela diversificação das ofertas simbólicas no campo religioso. Nesse contexto, a expansão das igrejas evangélicas ocorre em estreita articulação com dinâmicas de pluralização religiosa nas quais diferentes denominações passam a disputar fiéis, visibilidade pública e legitimidade social. Tal dinâmica aproxima-se daquilo que Pierre Bourdieu descreveu como a estrutura concorrencial que atravessa os diversos campos, nos quais diferentes agentes e instituições disputam a autoridade legítima para produzir e administrar bens simbólicos (Bourdieu, 1989). A inserção política de lideranças evangélicas pode ser interpretada, nesse sentido, como parte da ampliação das estratégias de presença institucional e de afirmação pública em um ambiente social marcado por lógicas concorrenciais.

A análise realizada sugere, portanto, que a politização pentecostal não pode ser compreendida apenas como resultado de transformações internas da teologia religiosa, nem tampouco como simples cálculo estratégico de lideranças eclesiásticas. Antes, ela parece decorrer da interação entre diferentes dinâmicas sociais: a expansão demográfica das igrejas evangélicas, as oportunidades abertas pelo processo de redemocratização, a crescente profissionalização das lideranças religiosas e a própria reconfiguração do campo político brasileiro. Em uma perspectiva relacional, a inserção política evangélica pode ser interpretada como resultado das disputas que atravessam simultaneamente o campo religioso e o campo político, nas quais recursos simbólicos, organizacionais e institucionais acumulados no interior do campo religioso, como autoridade pastoral, redes comunitárias e visibilidade pública, passam a ser convertidos em formas de capital político capazes de sustentar projetos de representação eleitoral e intervenção no espaço público.

Esse movimento ajuda a compreender por que a presença evangélica no Parlamento brasileiro, inicialmente percebida como episódica ou conjuntural, acabou se consolidando como um padrão relativamente estável de atuação política. A formação e expansão da chamada bancada evangélica nas décadas seguintes evidenciam que a participação desses atores deixou de constituir apenas um fenômeno associado à redemocratização para se tornar um componente relevante do sistema político contemporâneo. Assim, como procuramos demonstrar, essa presença envolve não apenas estratégias eleitorais e institucionais, mas também a construção de repertórios discursivos que articulam moralidade religiosa, identidade coletiva e representação política.

Esse cenário deve ser compreendido também à luz das transformações recentes nas formas de mediação do religioso. Pesquisas recentes indicam que as práticas religiosas contemporâneas são cada vez mais atravessadas por dinâmicas de circulação midiática que

reconfiguram os modos de visibilidade pública das tradições religiosas e suas formas de engajamento social. Nesse contexto, religião, mídia e política passam a operar como esferas interligadas por processos de circulação de discursos, imagens e performances que moldam tanto práticas devocionais quanto intervenções no espaço público (Machado; Mochel, 2024).

Do ponto de vista analítico, esse quadro também permite distinguir duas dimensões frequentemente entrelaçadas no debate público: de um lado, a dimensão propriamente teológica das crenças e interpretações religiosas que orientam as práticas dos fiéis; de outro, a mobilização política dessas referências no interior das disputas por poder, reconhecimento e influência institucional. As relações entre essas dimensões não são lineares nem uniformes, variando conforme denominações, lideranças e contextos históricos específicos.

Assim, permanece pertinente a observação de que, ao menos no momento inicial da inserção evangélica na política institucional, não havia evidências claras da formulação de uma teologia sistemática voltada especificamente para a atuação política. Contudo, os desdobramentos observados nas últimas décadas convidam a revisitar essa hipótese. Entre os debates recentes que procuram interpretar a intensificação do engajamento político de determinados segmentos evangélicos, destaca-se, por exemplo, a discussão em torno da chamada teologia do domínio, entendida não como uma doutrina única e sistematicamente consolidada, mas como um conjunto heterogêneo de interpretações que convergem na ideia de que os cristãos deveriam exercer influência normativa sobre diferentes esferas da sociedade (Rocha, 2020). Ainda que sua difusão no contexto brasileiro permaneça objeto de controvérsia empírica, a circulação desse repertório interpretativo tem sido apontada como um elemento relevante para compreender certas modalidades contemporâneas de ativismo político religioso, convidando ao aprofundamento de pesquisas sobre o tema em pauta.

À luz dessas discussões, a principal contribuição deste artigo consistiu em reunir e sistematizar parte da literatura dedicada à análise da inserção política pentecostal no Brasil, destacando como diferentes interpretações têm procurado explicar a passagem de um ethos religioso marcado pelo distanciamento da política para modalidades mais organizadas de engajamento institucional. Ao enfatizar as inflexões discursivas, as disputas internas ao campo evangélico e as oportunidades abertas pelo processo de redemocratização, o artigo buscou evidenciar que a presença evangélica no espaço político resulta de um processo histórico complexo, no qual estratégias religiosas, transformações institucionais e dinâmicas do campo político se entrelaçam.

Desse ângulo, aliás, a própria transformação do antigo enunciado “crente não se mete em política” em diferentes formas de legitimação da presença evangélica nas arenas institucionais sugere que as fronteiras entre religião e política permanecem em permanente renegociação no espaço público brasileiro. Longe de constituir um movimento homogêneo ou linear, essa trajetória revela um campo religioso plural, no qual diferentes atores disputam a definição legítima das formas de autoridade, representação e intervenção pública, dinâmica que evidencia o caráter relacional e historicamente contingente das interações entre religião e política e que continua a abrir novas possibilidades de investigação empírica no contexto brasileiro contemporâneo.

Referências

- ALMEIDA, Adroaldo José da Silva. **Pelo Senhor Marchamos: os evangélicos e a ditadura militar no Brasil (1964-1985)**. 2016. 310f. Tese (Doutorado). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Niterói, 2016.
- ALMEIDA, Ronaldo de. Evangélicos à direita. **Horizontes Antropológicos**, v. 26, n. 58, p. 419-436. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832020000300013>. Acesso em 28 jan. 2026.
- ALMEIDA Ronaldo de. A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 50, 2017: e175001. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8650718>. Acesso em 28 jan. 2026.
- BAPTISTA, Saulo. **Cultura política brasileira, práticas pentecostais e neopentecostais: a presença da Assembleia de Deus e da Igreja Universal do Reino de Deus no congresso nacional (1999-2006)**. 2007. 562f. Tese (Doutorado). Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo, 2007.
- BAPTISTA, Saulo. **Pentecostais e neopentecostais na política brasileira: um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil**. São Paulo: Annablume; São Bernardo dos Campos: Instituto Metodista Izabela Hendrix, 2009.
- BOFF, Leonardo. **A teologia do domínio: refutação de uma falácia**. Instituto Humanitas Unisinos (IHU), 12 mar. 2024. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/637315-a-teologia-do-dominio-refutacao-de-uma-falacia-artigo-de-leonardo-boff-2>. Acesso em: 09 mar. 2026.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **O ofício de sociólogo: pressupostos epistemológicos**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. **Sobre o Estado: Cursos no Collège de France (1989-92)**. Tradução Rosa Freire d'Aguilar. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BURITY, Joanildo. Minoritização, religião pública e populismo religioso no Brasil. **REVER: Revista De Estudos Da Religião**. São Paulo, vol. 24, n. 1, 2024, p. 11-27. <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2024vol24i1a2>. Acesso em: 02 fev. 2026.
- CARRANÇA, Thais. **Avanço evangélico perde força e outros 7 dados inéditos sobre religião no Censo 2022**. BBC News Brasil, 27 jun. 2025. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/crk2p5xr0m7o>. Acesso em: 01 jul. 2025.
- COSTA, Moab César Carvalho. **As estratégias de inserção das Igrejas Assembleias de Deus no Campo Político e a Ressignificação dos valores do Pentecostalismo Clássico (1985 –**

1986). In: LIMA, Adriano; COSTA, Moab César Carvalho; GANDRA, Valdinei Ramos (orgs.). **O Espírito e as Igrejas**. Recrutar: São Paulo, 2018, p. 187-203.

CUNHA, Christina Vital da. Retórica da perda e os aliados dos evangélicos na política brasileira. In: GUADALUPE, José Luis Pérez; CARRANZA, Brenda (orgs.). **Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI**. Rio de Janeiro: Fundação Konrad Adenauer, 2020, p. 237-256.

DIAP. **Eleições 2018**: bancada evangélica cresce na Câmara e no Senado. Brasília, 18 out. 2018. Disponível em <https://www.diap.org.br/index.php/noticias/noticias/88900-eleicoes-2018-bancada-evangelica-cresce-na-camara-e-no-senado>. Acesso em: 12 abr. 2021.

FRESTON, Paul. **Protestante e política no Brasil**: da Constituinte ao impeachment. 307f. Tese (Doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 1993. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/Acervo/Detalhe/69813>. Acesso em: 02 fev. 2026.

GUADALUPE, José Luis Pérez. **Brasil e os novos atores religiosos da política latino-americana**. In: GUADALUPE, José Luis Pérez; CARRANZA, Brenda (orgs.). **Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI**. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020, p. 17-110.

MACHADO, Maria das Dores Campos; BURITY, Joanildo. **A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos**. DADOS – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 57, n. 3, 2014, p. 601-631. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/218/21832526002.pdf>. Acesso em: 02 fev. 2026.

MACHADO, Maria das Dores Campos; MOCHEL, Lorena. Mídias digitais e as fronteiras do religioso. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 44, n. 3, 2024, p. 1-14. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1984-04382024e4403EdPT>. Acesso em 02 fev. 2026.

MARIANO, Ricardo. **Neo Pentecostais**: sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 2005.

OLIVEIRA JUNIOR, Bezaliel Alves. **Evangélicos e política: itinerários e lógicas do engajamento político de líderes pentecostais da Igreja Assembleia de Deus**. São Paulo: Editora Pluralidades, 2022.

OLIVEIRA, David Mesquiati. Igrejas pentecostais e sua atuação política recente no Brasil. **Revista Brasileira de História das Religiões**. Passo Fundo, v. 13, n. 37, 2020, p. 9-23. Disponível em: <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v13i37.52701>. Acesso em 02 fev. 2026.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Representação de Deus em Brasília: a bancada evangélica na constituinte. In: PIERUCCI, Antônio Flávio. PRANDI, Reginaldo (Orgs.). **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política**. São Paulo: HUCITEC, 1996, p. 136-191.

ROCHA, André Ítalo. **A bancada da bíblia: uma história de conversões políticas**. São Paulo: Todavia, 2024.

ROCHA, D. “Faça-se na terra um pedaço do céu”: perspectivas messiânicas na participação dos pentecostais na política brasileira. **Perspectiva Teológica**. [S.I.], v. 52, n. 3, 2020, p. 601-632. Disponível em: <https://doi.org/10.20911/21768757v52n3p607/2020>. Acesso em 02 fev. 2026.

SIQUEIRA, Gutierres Fernandes. **Quem tem medo dos evangélicos? religião e democracia no Brasil de hoje**. São Paulo: Mundo Cristão, 2022.

Recebido em 17/02/2026

Aceito em 25/03/2026

Conservadorismo, política e religião: negociações de sentido no interior da frente parlamentar evangélica do congresso nacional entre os anos de 2023 e 2025

Conservatism, politics, and religion: negotiations of meaning within the evangelical parliamentary front in the national congress between 2023 and 2025

Fernando Seffner¹
Kelvi da Silva Oliveira²

RESUMO

O estudo analisa as interações entre conservadorismo, política e religião no Congresso Nacional brasileiro, centrando-se nas negociações de sentido e disputas narrativas promovidas pela Frente Parlamentar Evangélica (FPE) entre 2023 e 2025. A partir de uma abordagem qualitativa, foram examinadas entrevistas disponíveis no *YouTube* de 12 parlamentares da FPE que apresentam atuação expressiva nas dinâmicas do legislativo, seja por sua visibilidade pública ou pelo protagonismo em pautas associadas à frente, na convergência entre política e religião. O estudo adotou duas categorias centrais, moralidade e tradição, que evidenciam discursos voltados à defesa da família, da fé cristã e da ordem social, em contraposição a pautas progressistas, relacionadas a gênero, sexualidade e direitos reprodutivos. Os resultados indicam que, embora composta por diferentes partidos e tradições religiosas, a frente contribui para a consolidação do conservadorismo, tensionando o princípio da laicidade e reforçando a hegemonia de discursos moralizantes no cenário político nacional.

Palavras-chave: Conservadorismo; Política; Religião; YouTube.

ABSTRACT

The study analyzes interactions among conservatism, politics, and religion in the Brazilian National Congress, focusing on meaning-making negotiations and narrative disputes promoted by the Evangelical Parliamentary Front (FPE) between 2023 and 2025. Using a qualitative approach, interviews available on YouTube with 12 FPE parliamentarians, selected for their prominent roles in legislative dynamics, public visibility, or leadership on issues associated with the front at the intersection of politics and religion, were examined. The study adopted two central categories, morality and tradition, which highlight discourses defending the family, the Christian faith, and social order, in opposition to progressive agendas related to gender, sexuality, and reproductive rights. The results indicate that, although composed of different parties and religious traditions, the front contributes to the consolidation of conservatism, strains the principle of secularism, and reinforces the hegemony of moralizing discourses in the national political arena.

Keywords: Conservatism; Politics; Religion; YouTube.

¹ Professor Titular da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) Departamento de Ensino e Currículo. Docente e orientador junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGEDU) na linha de pesquisa Educação, Sexualidade e Relações de Gênero.

² Mestre em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Especialista em Docência do Ensino em Direitos Humanos - IFEL (2025). Graduado em Licenciatura em Ciências da Natureza pela Universidade Federal do Vale do São Francisco - UNIVASF (2024).

Introdução

As eleições gerais de 2018 no Brasil consolidaram uma tendência crescente que já se tornara visível nos anos anteriores: o fortalecimento do apoio ao conservadorismo por parte expressiva da população brasileira, e produzindo como resultado a eleição igualmente expressiva de parlamentares e gestores do Poder Executivo alinhados a tais princípios. Esse movimento abriu espaço para a ascensão de discursos de viés político-moral conservador, que, ao buscar uma dominação estética da política e da religião, reconquistaram protagonismo no debate público. Com isso, reacendeu-se a retórica de que a chamada “onda conservadora”, entendida como a defesa dos valores tradicionais, da moral cristã, da família e, de modo um tanto paradoxal, da centralidade do mercado e do relativo apagamento do Estado, seria o único modelo legítimo de representação capaz de fortalecer a nação.

Esse processo anda de braços dados com o conservadorismo, entendido aqui de forma multidimensional, articulando dimensões histórica, moral, teológica e político-partidária. No plano histórico, ele se relaciona com a preservação das tradições e da ordem social já estabelecida; sob o aspecto moral e teológico, enfatiza a centralidade da religião cristã como fundamento da vida coletiva; e, na dimensão político-partidária, sustenta que a intervenção do Estado deve ser mínima, limitada à manutenção das estruturas sociais como família, religião e propriedade privada, ao mesmo tempo em que promove a autonomia individual e a liberdade pessoal. Essa perspectiva associa o sucesso político à centralidade da política como instrumento de resolução de problemas sociais, ao mesmo tempo em que a religião cristã fornece a base moral e espiritual que legitima tais estruturas.

Burity (2018) descreve a onda conservadora como um movimento de tendência crescente, frequentemente articulado com valores e práticas tradicionais, geralmente em oposição a avanços progressistas ou mudanças sociais recentes. Essa onda caracteriza um período de forte ascensão das ideologias conservadoras, com nítida tendência para a posição de extrema direita, especialmente nas esferas religiosa, política e até nas relações pessoais. Ela se apresenta como um fenômeno tanto reativo quanto proativo: reativo por se opor às transformações sociais vistas como negativas ou ameaçadoras, e proativo por buscar restaurar ou reverter esses processos, com ênfase em valores supostamente tradicionais, como a moral religiosa e o nacionalismo. No contexto brasileiro, assim como em outras nações, está em curso um processo de redefinição política, no qual as ideologias conservadoras se fortalecem e buscam não apenas preservar, mas expandir sua influência sobre as estruturas do Estado, da sociedade e das instituições democráticas.

A governabilidade neoliberal se construiu a partir de um casamento entre os interesses de mercado e a racionalidade econômica neoliberal, sendo também profundamente influenciada pelo pensamento conservador. Essa combinação de ideologias resultou em uma forma de governança que busca minimizar a intervenção do Estado na economia, privilegiando as forças do mercado, a liberdade individual que estimula o empreendedorismo e a redução do papel do Estado na área do cuidado, o que mobiliza a família como instituição para a qual se privatizam muitas das funções extintas. O neoliberalismo, com sua ênfase em políticas de privatização, desregulamentação e austeridade fiscal, encontrou no conservadorismo um aliado natural, especialmente no que diz respeito à preservação de valores sociais tradicionais e à restrição da ação do Estado nas esferas da vida privada e pública, enaltecendo a organização familiar como tendo precedência em relação à autonomia escolar (Costa, 2009; Tótor, 2011).

Diversos políticos de relevância mundial, explicitamente alinhados ao campo conservador, adaptam seus discursos de governo, seja na disseminação do lema “Deus, Pátria e Família”, como foi visto em regimes históricos, como o de António Salazar³ (1932-1968) em Portugal, ou na retórica contemporânea de figuras como Giorgia Meloni⁴ (2022 - atual) na Itália, Donald Trump⁵ (2017 - 2021; 2025 - atual) nos Estados Unidos, Jair Bolsonaro⁶ (2019 - 2022) no Brasil e Viktor Orbán⁷ (1998 - 2002; 2010 - atual) na Hungria. Em outros casos, chama atenção candidatos que, mesmo derrotados, mantêm uma base eleitoral consolidada e um discurso fortemente alinhado ao pensamento conservador. Lembra-se aqui o candidato derrotado em eleição anterior e agora vencedor na disputa à presidência do Chile, José Antonio Kast⁸ (2017, 2021), e a candidata à presidência da França, Marine Le Pen⁹ (2012, 2018, 2022). Esses líderes adaptam seus discursos, explorando temas como nacionalismo, patriotismo, identidade religiosa e tradições familiares, a fim de mobilizar apoio e consolidar suas bases políticas (Burity, 2018). A Figura 1 a seguir ilustra visualmente essa estratégia discursiva, destacando a simbologia dos valores compartilhados que reforçam a agenda conservadora e atraem apoio popular.

Figura 1: Discurso conservador



Fonte: Porco espírito (2020)¹⁰.

O pensamento conservador não é homogêneo, assim como não são unânimes as interpretações que dele derivam. Na tentativa de se consolidar no debate público, o

³ “Não discutimos Deus e a virtude. Não discutimos a Pátria e a sua história. Não discutimos a autoridade e o seu prestígio. Não discutimos a família e a sua moral. Não discutimos a glória do trabalho e o seu dever” (Barbosa, 2018).

⁴ “Sim à família natural, não aos lobistas LGBT. ‘Sim’ à identidade sexual, ‘não’ à ideologia de gênero” (CNN Espanhol, 2022).

⁵ “Fui salvo por Deus para tornar a América grande novamente” (Lutz, 2025).

⁶ “Deus acima de tudo. Não tem essa historinha de Estado laico não! O Estado é cristão, e a minoria que for contra que se mude” (AFP, 2018).

⁷ “Se as famílias tradicionais desaparecerem, nada poderá salvar o Ocidente” (Hungarian..., 2022).

⁸ “A família é a base da sociedade, e deve ser protegida pelo Estado” (Taddeo, 2021).

⁹ “O casamento entre pessoas do mesmo sexo é uma ameaça à família tradicional” (Fornada..., 2025).

¹⁰ Disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=3320195584739206&id=142751875816942&set=a.232492023509593>. Acesso em: 27 jul. 2025.

conservadorismo se manifesta com base em diferentes níveis e fundamentos argumentativos, articulando-se, segundo Almeida (2019), em pelo menos quatro linhas de força social: economicamente liberal, moralmente reguladora, securitariamente punitiva e socialmente intolerante. Embora os conservadores não apresentem consenso em relação a todos esses pontos, há um forte apreço pela ideia de preservação dos valores tradicionais, entendida como a necessidade de proteger a nação de forma intensificada. Essa compreensão está enraizada em processos e conceitos históricos específicos, sobretudo na defesa da conservação das instituições pela via da prudência, em nome da ordem.

Ao tematizar questões como política e religião com o objetivo de monopolizá-las como ferramentas discursivas de imposição ideológica, o pensamento conservador identifica nesses campos dois grupos de grande apelo popular, cuja eficiência se dá por meio do sentido religioso e, em alguns casos, político. Entre esses grupos, a religião cristã, especialmente de matriz evangélica e protestante, bem como o catolicismo carismático, ganha destaque, com denominações como a Igreja Renascer em Cristo (IRC), Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Sara Nossa Terra (SNT), Batista da Lagoinha (IBL), Adventista do Sétimo Dia e Catedral do Avivamento (IASD), que gozam de forte adesão popular. Esse apoio é sustentado por razões de autoridade, história e tradição europeia, com raízes profundas no ambiente católico conservador. Nesse contexto, a religião cristã é frequentemente reconhecida como a única legítima, aquela ligada à noção de civilização ocidental, oferecendo um terreno fértil para a busca de poder e legitimidade. Grupos religiosos, com grande base social, compreendem que contar com uma liderança política que represente suas demandas é essencial para ampliar o reconhecimento e a influência de suas práticas no cenário nacional (Gomes; Bizarria; Baptista, 2024).

Existe um projeto de domínio político e religioso fundamentado na religião. A teologia do domínio propõe uma agenda estruturada por um grupo evangélico coeso, que busca reconstituir a teocracia na sociedade contemporânea, com ênfase na realização da predestinação que coloca cristãos e cristãs em posições de poder, nas presidências, ministérios, parlamentos, lideranças estaduais, provinciais e municipais, e nas cortes supremas, com o objetivo de influenciar a vida pública. Esse projeto, embora pareça homogêneo, na verdade abrange um conjunto de crenças que vai desde as mais radicais até as mais moderadas, com contradições internas. Pode-se afirmar que todo reconstrucionista é, por definição, dominionista, mas nem todo dominionista segue a perspectiva reconstrucionista (Pereira, 2023; Xavier, 2024).

No Brasil, a partir de 2018, observou-se um crescimento expressivo no número de parlamentares com vínculos religiosos. Segundo levantamento realizado pelo G1, 53% dos parlamentares naquela legislatura se identificavam como católicos. (G1, 2018; Damé, 2018). Segundo o ISER (2025), com base nos dados do Censo de 2022, o total de católicos e evangélicos representa 83,8% da população brasileira. Ao analisar comparativamente os números do Censo ao longo de 40 anos, entre 1980 e 2022, observa-se uma queda de 12 pontos percentuais no número de cristãos. Esses grupos frequentemente defendem a religião cristã como um pilar essencial e virtuoso para a condução da vida pública. Parafraseando Kirk (2021, p. 88), embora nem todos os conservadores sejam evangélicos e nem todos os evangélicos sejam conservadores, essa distinção ajuda a desconstruir a ideia de que as agendas religiosa e conservadora estejam necessariamente alinhadas ou constituam um único movimento. Atualmente, o termo “conservador” ganhou destaque no campo político, sendo associado não apenas à popularidade, mas também ao orgulho identitário de seus defensores. Segundo Cunha (2019), políticos conservadores dominam os debates nas redes sociais e

conseguem mobilizar pautas de grande apelo nacional, como a preservação da ordem, a valorização da família tradicional e a defesa da moralidade.

Ao mesmo tempo, rejeitam temas que associam à degradação da sociedade, como o que denominam de ideologização do ensino, a defesa do aborto, a abordagem de questões de gênero e sexualidade na escola e nos meios de comunicação, o comunismo e a corrupção. Essa capacidade retórica tornou-se um recurso estratégico poderoso, que garante aos conservadores ampla ressonância social, algo que, em comparação, é menos recorrente entre representantes do campo progressista. O presente artigo tem como objetivo analisar as negociações de sentido e as disputas narrativas entre os campos da política partidária, das manifestações religiosas e do pensamento conservador, a partir de declarações públicas de lideranças políticas nacionais que integram a Frente Parlamentar Evangélica (FPE). Consideram-se deputados e deputadas com posições distintas e diferentes níveis de participação na frente, todos vinculados à Câmara dos Deputados, cujas manifestações foram coletadas no período de 2023 a 2025. Parte-se do pressuposto de que a FPE constitui um espaço privilegiado de intersecção entre religião, ações político-partidárias e pensamento conservador, expressando com clareza as dinâmicas e tensões próprias desse cruzamento.

Cascione e Araújo (2019), ao analisarem as frentes parlamentares temáticas, destacam sua relevância no que pode ser compreendido como um processo de “plataformização” da atuação política, no qual os discursos e posicionamentos são continuamente ajustados em função das negociações no interior das bases legislativas. Segundo os autores, a expressiva proliferação dessas frentes decorre, em grande medida, da baixa exigência institucional para sua formalização. No Brasil, assim como em outros contextos, tais frentes desempenham um papel complementar ao dos partidos políticos, ao possibilitarem a organização da ação parlamentar em torno de temas específicos. Ademais, caracterizam-se por sua flexibilidade organizacional: não requerem funcionamento contínuo para sua existência formal, tampouco impõem exclusividade aos parlamentares, permitindo a adesão simultânea a múltiplas frentes com agendas distintas. Considerando-se que essas organizações não substituem os partidos na estruturação de coalizões governamentais, impõe-se a indagação acerca das possíveis implicações de estratégias políticas que se estruturam em torno dessas instâncias no contexto brasileiro.

Embora composta majoritariamente por parlamentares ligados ao segmento evangélico, a FPE é uma frente mista, integrada por membros das duas casas congressuais. Fundada em 18 de setembro de 2003, a FPE surgiu da ação conjunta de parlamentares evangélicos que, naquele ano, uniram-se para criar um grupo suprapartidário, reunindo representantes de diferentes legendas com um denominador comum: a defesa de pautas conservadoras e religiosas (Maia, 2012). A partir de 2015, a FPE passou por uma reconfiguração em seu desenho organizacional, ao flexibilizar o critério confessional que inicialmente delimitava sua composição. A incorporação de parlamentares não evangélicos indica uma transição de uma articulação predominantemente identitária para um arranjo político mais amplo e pragmático. É importante notar que nem todos os signatários da Frente atuam efetivamente em suas pautas, de modo que a adesão formal não necessariamente se traduz em participação ativa. Tal movimento pode ser interpretado como estratégia de fortalecimento institucional, orientada à ampliação da capacidade de influência legislativa, à formação de maiorias circunstanciais e à consolidação de uma coalizão supraconfessional em torno de agendas morais conservadoras no Congresso Nacional.

Essa reconfiguração organizacional é analisada por Possmozer (2023), que demonstra que, a partir da metade da década de 2010, a FPE passou a operar com critérios de adesão mais flexíveis, ampliando sua base para além da identidade confessional estrita. Essa inflexão não apenas alterou o perfil formal de seus integrantes, mas também redefiniu padrões de atuação e articulação legislativa, evidenciando um processo de institucionalização mais complexo e estratégico da Frente no interior do Congresso Nacional. A ampliação da filiação, nesse sentido, aparece como parte de um movimento de consolidação política que reforça sua capacidade de coordenação e incidência sobre a agenda pública.

Segundo levantamento do Observatório do Legislativo Brasileiro, divulgado por Gershon (2022) com base na composição da legislatura em exercício à época da coleta dos dados, nem todos os integrantes da FPE se declaravam evangélicos. Os evangélicos representavam 46% da composição da frente, enquanto os católicos correspondiam a 43%, sendo os demais parlamentares vinculados a outras tradições religiosas. Do total de 215 Deputados Federais então integrantes da frente, 34 eram mulheres e 181 homens. Todos os estados e o Distrito Federal possuíam representantes na FPE, destacando-se São Paulo (32), Minas Gerais (22) e Rio de Janeiro (21), que concentram os maiores colégios eleitorais do país. É importante pontuar que a criação de frentes parlamentares requer a participação de um terço do Congresso Nacional, o que pode explicar a falta de consistência na atuação de muitos de seus membros, recrutados a participar, mas com outros focos de atenção nas pautas do legislativo. Além disso, os integrantes evangélicos da frente não formam um grupo homogêneo em termos de filiação e interesses: eles se distribuem entre diferentes denominações, como batistas, pentecostais e presbiterianos, e, dentro de algumas igrejas, pertencem a distintos ministérios, convenções ou lideranças regionais. Essa diversidade interna contribui para variações nas prioridades e estratégias de atuação legislativa entre os membros da FPE, mesmo quando compartilham pautas conservadoras comuns.

A partir desse quadro, torna-se possível compreender as frentes parlamentares como mecanismos que operam menos como arenas deliberativas neutras e mais como dispositivos de coordenação política. Por meio delas, parlamentares se alinham em torno de agendas específicas, viabilizando a formação de maiorias ocasionais e a atuação coesa em temas prioritários, sobretudo aqueles vinculados a valores morais e culturais. Esse funcionamento não se restringe ao interior do Parlamento, articulando-se também com atores externos, como lideranças religiosas e organizações da sociedade civil, o que amplia sua capacidade de pressão e sua incidência sobre a agenda pública. A adesão a essas frentes responde a cálculos estratégicos que combinam identidade, representação e ganho político, estando relacionada à busca por visibilidade, legitimidade junto a bases eleitorais específicas e fortalecimento em disputas legislativas (Ribeiro, 2024a; Ribeiro, 2024b).

A ascensão nos últimos anos, especialmente no contexto da política brasileira, do conservadorismo religioso e da teologia do domínio, conceitos centrais nesse debate, não só constituem um desafio à diversidade religiosa do país, mas também uma ameaça à integridade do princípio da laicidade, um pilar constitucional que garante a separação entre Estado e Igreja. Mariano (2011), ao analisar a instituição da laicidade no Brasil, define-a como uma realidade pluridimensional que abrange questões políticas, jurídicas, culturais e sociais. Para ele, a laicidade brasileira é um recurso discursivo vital para assegurar a legitimidade do debate político, sendo que, nas disputas, tanto religiosos quanto laicos buscam assegurar a validade de sua interpretação do princípio e de seus respectivos valores. Nesse sentido, a laicidade não é apenas uma proteção contra intervenções abusivas do Estado nas religiões ou vice-versa, mas uma salvaguarda da pluralidade e da convivência democrática.

A laicidade diz respeito à autonomia do Estado em relação às instituições religiosas, configurando-se como um princípio político que busca garantir a neutralidade na esfera pública. Em essência, significa que o poder estatal não deve se legitimar em fundamentos sagrados nem privilegiar determinada religião. Essa postura implica que as normas civis e as instituições públicas funcionem de modo independente das doutrinas religiosas, assegurando igualdade de tratamento a diferentes crenças e a quem não professa nenhuma fé. A laicidade não é apenas ausência de religião no Estado, mas a criação de um espaço público pautado por regras seculares e universais, capazes de acolher a diversidade de convicções existentes em uma sociedade (Ranquetat Júnior, 2008). Parte-se aqui da hipótese de que a crescente polarização no cenário nacional tem reforçado a associação entre o conservadorismo e questões político-religiosas. Entende-se que os conservadores tendem a associar os “verdadeiros valores” a uma postura moralizante, frequentemente representada por figuras situadas à direita do espectro político, seja no campo institucional, seja em lideranças religiosas. Esses dois segmentos, político e religioso, atuam com diferentes estratégias e graus de intensidade na promoção desses valores, contribuindo para a consolidação de uma identidade conservadora que transita entre o discurso público e a crença privada.

Este artigo está estruturado em três partes, com o objetivo de analisar as interações entre a política partidária, as manifestações religiosas e o pensamento conservador no interior da FPE. Na primeira parte, descreve-se o percurso metodológico, baseado em uma abordagem qualitativa e descritiva, com coleta de dados realizada a partir de vídeos publicados no YouTube. Foram considerados, nesse contexto, deputados e deputadas com posições distintas no interior da FPE. A partir desse recorte, foram selecionados 12 parlamentares, cuja análise seguiu os critérios da Análise de Conteúdo (AC). Na segunda parte, apresentam-se os conceitos teóricos centrais de análise, essenciais para o desenvolvimento das discussões, além das categorias moralidade e tradição, cujo entrecruzamento ocorre a partir de aspectos sociais e culturais, revelando a emergência de desejos e valores que integram a constituição identitária dos parlamentares. Ou seja, analisa-se o material ao mesmo tempo que são apresentadas as categorias teóricas que auxiliam a tal tarefa. A questão que orienta a análise é: de que maneira o conservadorismo, articulado no âmbito da FPE, influencia a atuação política dos parlamentares entre 2023 e 2025? Retoma-se esta questão nas considerações finais, terceira e última parte do artigo.

1. Percurso metodológico

Esta pesquisa adota uma abordagem qualitativa de caráter descritivo, utilizando vídeos da plataforma digital *YouTube* como instrumento para a coleta de narrativas a serem analisadas. A escolha da plataforma se justifica pela facilidade de acesso a conteúdos relacionados aos parlamentares que integram a FPE. O *YouTube* é reconhecido pela dominância entre conservadores e sujeitos de extrema-direita, cujos conteúdos frequentemente estão pautados em extremismos e radicalizações. Ao promover uma visão política alinhada aos ideais conservadores, a plataforma atrai uma audiência ampla¹¹,

¹¹ Estudos do *Pew Research Center* indicam que 28 % dos influenciadores de notícias no YouTube se identificam como de direita/conservadores, mais do que aqueles de esquerda (21 %) ou outras orientações (4 %), e a plataforma possui mais de 2 bilhões de usuários ativos mensais, com cerca de 25 % dos adultos norte-americanos consumindo regularmente conteúdo político por meio dela, indicando um amplo alcance de conteúdos políticos na plataforma (Stocking, 2024).

principalmente devido à viralização de temas polêmicos. Isso, por sua vez, fortalece ainda mais o discurso conservador, criando um ciclo de amplificação (Randall *et al.*, 2024).

Criado em 2005 e adquirido pela *Google* em novembro de 2006 (Lopes; Ribeiro; Vargas, 2024), o *YouTube* se destaca por sua ampla acessibilidade, sendo um repositório eficaz para a coleta de narrativas, percepções e compreensões dos participantes em relação às questões que orientam este estudo. Por essa razão, optou-se pelo *YouTube* como meio de obtenção dos dados qualitativos que fundamentam a pesquisa. Conforme Neves (1996), abordagens desse tipo possibilitam a compreensão e interpretação de fenômenos sociais a partir dos significados e contextos que emergem nas dinâmicas contemporâneas. Trata-se, assim, de um método crucial para a análise das interações e experiências individuais dos sujeitos envolvidos.

A principal atenção desta pesquisa recai sobre como a associação entre conservadorismo e os campos da política e da religião se manifesta no período de 2023 a 2025. A seleção dos vídeos considerou deputados e deputadas com posições distintas dentro da FPE, com diferentes níveis de participação, que realizaram manifestações públicas sobre o tema, todos integrantes da frente, atualmente composta por 215 deputados federais e 26 senadores (Dos Deputados, 2025). A definição da lista de parlamentares analisados nesta pesquisa considerou alguns critérios específicos. A partir da identificação dos membros da FPE, utilizando os sistemas de busca da Câmara dos Deputados e do Senado Federal, foram selecionados os parlamentares que mais ocupam posições de fala nas atividades legislativas. Esse destaque decorre, em alguns casos, do fato de exercerem funções como líderes partidários, participarem com frequência das sessões plenárias, subirem à tribuna com regularidade ou representarem suas bancadas em debates relevantes. Para os fins desta análise, será estudado um grupo de 12 parlamentares da Câmara dos Deputados, conforme demonstra o Quadro 1 a seguir.

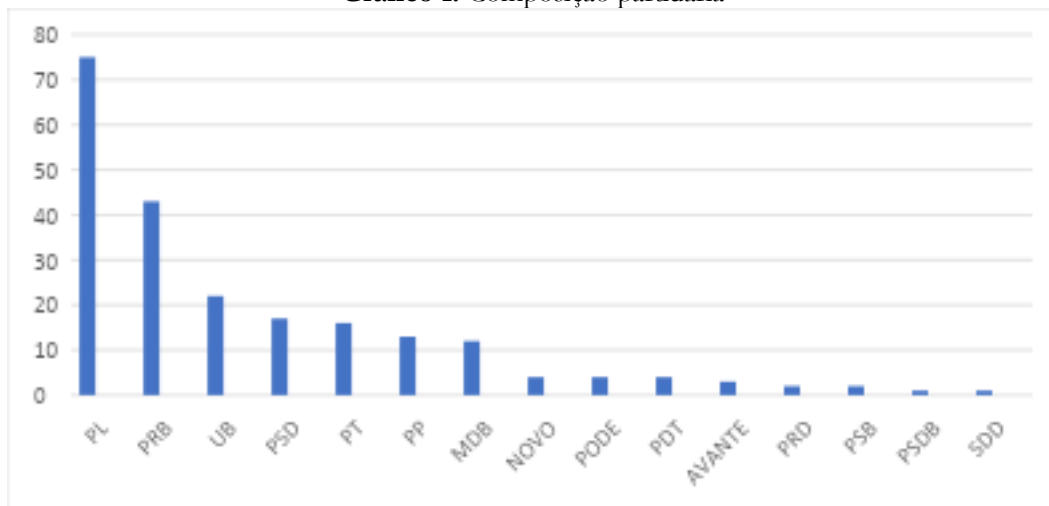
Quadro 1: Parlamentares que integram a pesquisa

Parlamentar	Partido	UF	Religião	Portal
Sóstenes Cavalcante	Partido Liberal (PL)	Rio de Janeiro (RJ)	Evangélica	Roda Viva
Reginaldo Lopes	Partido dos Trabalhadores (PT)	Minas Gerais (MG)	Evangélica	Poder 360
Delegada Ione	Avante	Minas Gerais (MG)	Evangélica	O lado B de Brasília
Pastor Eurico	Partido Liberal (PL)	Pernambuco (PE)	Evangélica	Pastor Eurico
Danielle Cunha	União Brasil (UB)	Rio de Janeiro (RJ)	Evangélica	Poder360
Marcos Feliciano	Partido Liberal (PL)	São Paulo (SP)	Evangélica	Iang TV
Coronel Assis	União Brasil (UB)	Mato Grosso (MT)	Católica	Opinião MT
Kim Kataguirí	União Brasil (UB)	São Paulo (SP)	Evangélica	Redevida
Marcos Pereira	Republicanos (PRB)	São Paulo (SP)	Evangélica	Roda Viva
Otoni de Paula	Movimento Democrático Brasileiro (MDB)	Rio de Janeiro (RJ)	Evangélica	Pânico
Ricardo Salles	Novo	São Paulo (SP)	Evangélica	Brasil Paralelo
Messias Donato	Republicanos (PRB)	Espírito Santo (ES)	Evangélica	Messias Donato

Fonte: Quadro elaborado pelos autores (2025).

Após a delimitação do *corpus*, a análise foi conduzida com base nos critérios da Análise de Conteúdo (AC), com ênfase na interpretação de comportamentos sociais, seguindo os referenciais teóricos de Bardin (2016) e Laurence (2018), que orientam a categorização, codificação e interpretação de dados qualitativos. As 12 lideranças políticas selecionadas apresentam retórica e/ou identificação com o campo evangélico cristão. Todos os parlamentares possuem mandato ativo na Câmara dos Deputados na data de elaboração deste artigo (2025), tendo sido eleitos ou reeleitos para a legislatura de 2022-2026. As entrevistas analisadas referem-se ao período de 2023 a 2025, correspondente à legislatura em vigor no momento da escrita do artigo. No conjunto dos parlamentares selecionados, observa-se uma pluralidade em seus perfis, tanto em relação aos partidos, que totalizam sete diferentes, quanto às ideologias e aos estados da federação que representam. Torna-se, portanto, relevante verificar se as posições dos membros da frente convergem com os princípios do conservadorismo. A seguir, apresenta-se o Gráfico 1, que ilustra a composição partidária dos parlamentares incluídos na pesquisa.

Gráfico 1: Composição partidária



Fonte: Gráfico elaborado pelos autores (2025) a partir dos dados disponíveis na página eletrônica da Câmara dos Deputados.

A heterogeneidade partidária observada na composição dos partidos indica que a FPE não se restringe a um segmento partidário exclusivo, mas articula parlamentares de diferentes legendas em torno de pautas comuns. No Quadro 2, apresentam-se as características dos vídeos analisados, incluindo a chamada de cada vídeo, a data da entrevista disponibilizada pelo parlamentar, a duração, o número de comentários, as visualizações e o link de acesso. O objetivo é demonstrar o alcance e a visibilidade dos parlamentares, bem como analisar sua postura retórica diante das percepções políticas e religiosas.

Quadro 2: Características dos vídeos

Vídeos (chamada)	Data da entrevista	Tempo de entrevista	Número de comentários em 23/07/2025	Número de visualizações em 23/07/2025	Link
1. RODA VIVA SÓSTENES CAVALCANTE	30/06/2025	1:36:09	587	43 mil	https://www.youtube.com/watch?v=7qOmEWAgoY4
2. Poder Entrevista: deputado federal Reginaldo Lopes (PT-MG)	21/09/2024	35:44	12	845	https://www.youtube.com/watch?v=OuLidfESyR8
3. Deputada Delegada Ione contra o machismo	26/04/2023	39:50	0	94	https://www.youtube.com/watch?v=2i8OF_v9ZWM
4. Entrevista com Deputado Federal PASTOR EURICO	01/07/2024	41:03	3	252	https://www.youtube.com/watch?v=ab53KxCiApY
5. Poder Entrevista: Danielle Cunha (União Brasil-RJ), deputada federal eleita	22/10/2023	27:58	21	9.2 mil	https://www.youtube.com/watch?v=7V-RZ8PhX04
6. ESSA ENTREVISTA VAI FICAR PARA A HISTÓRIA DO IANG CAST] - PR. MARCO FELICIANO NO IANG CAST	22/04/2025	2:02:49	358	119 mil	https://www.youtube.com/watch?v=4sUYICGyhcg
7. Dep. Federal Coronel Assis – PolCast	18/04/2024	35:57	0	57	https://www.youtube.com/watch?v=TzwptAY8rtg
8. Kim Kataguirí, Deputado Federal do União/SP - Frente a Frente	09/07/2025	45:00	204	19 mil	https://www.youtube.com/watch?v=NMdI8h2Wosk
9. Roda Viva Marcos Pereira	25/09/2023	1:47:10	85	24 mil	https://www.youtube.com/watch?v=YrabrS3IS5g
10. DEP. OTONI DE PAULA DESCE A LENHA NO PÂNICO; CONFIRA NA ÍNTEGRA	10/07/2023	37:50	1.642	167 mil	https://www.youtube.com/watch?v=MAzKPYIuZbl
11. ENTREVISTA COM RICARDO SALLES BP ENTREVISTA AO VIVO	28/03/2025	1:09:34	151	29 mil	https://www.youtube.com/watch?v=g5DHroUGJKc
12. ENTREVISTA COM MESSIAS DONATO	09/07/2025	21:44	0	10	https://www.youtube.com/watch?v=piMiSiTySyNM

Fonte: Quadro elaborado pelos autores (2025).

Percebe-se uma dualidade entre os parlamentares selecionados nesta pesquisa, especialmente no que se refere ao alcance de suas atuações. Alguns demonstram forte influência e presença no Congresso Nacional, mas mantêm pouca atividade nas redes sociais, como é o caso do líder do PT na Câmara, Reginaldo Lopes (PT-MG), bem como das duas parlamentares analisadas: Delegada Ione (AVANTE-MG) e Danielle Cunha (UB-RJ), que também integram o grupo de congressistas com baixo engajamento digital. Isso indica que sua força política se concentra predominantemente dentro do parlamento, em detrimento da esfera digital. Por outro lado, há aqueles que sobressaem justamente pelo desempenho digital, como o Pastor Marco Feliciano (PL-SP). A amostra adotou o critério de conveniência, contemplando tanto parlamentares com ampla visibilidade nas plataformas digitais quanto aqueles que, embora apresentem baixo engajamento *online*, exercem significativo poder político dentro da Câmara dos Deputados, ainda que não estejam associados a estratégias de comunicação digital estruturadas ou à figura do chamado candidato digital.

Considera-se aqui um candidato digital aquele que conduz sua campanha principalmente por meio de ferramentas digitais, como *sites*, redes sociais, *microsites*

informativos, aplicativos e outras interfaces *online* voltadas à comunicação, mobilização e arrecadação de apoio. Já o candidato físico é aquele cujo protagonismo se manifesta principalmente por estratégias tradicionais e presenciais, como comícios, debates em rádio e TV, eventos de base ou atuação institucional junto a redes políticas consolidadas. Apesar de poder exercer forte influência política, esse tipo de candidato não necessariamente adota ou prioriza estratégias digitais estruturadas. De forma análoga, o partido digital fortalece seu funcionamento, filiação e comunicação, por meio de ferramentas digitais, utilizando sistemas de filiação *online*, diretórios integrados com *WhatsApp*, *microsites* e outros mecanismos tecnológicos que assumem centralidade nas interações partidárias (Verner, 2021; Castro, 2021).

Para a produção dos dados, utilizaram-se planilhas do *Microsoft Excel*, organizadas pelo nome dos parlamentares. Os vídeos selecionados foram assistidos integralmente e, por meio desse material, extraíram-se unidades de registro relacionadas ao campo do conservadorismo, com o objetivo de analisá-las à luz dessa proposta política. Após o processo de unitarização, os dez vídeos resultaram em 130 unidades, que constituem o *corpus* de análise deste estudo.

2. Análise de conteúdo e categorias desenvolvidas

Os dados foram analisados na perspectiva da Análise de Conteúdo (AC), que, segundo Bardin (1977), busca compreender o que foi dito ao longo da investigação, construindo e apresentando concepções a partir do objeto de estudo. Trata-se de um conjunto de técnicas que visa obter, mediante a descrição do conteúdo, indicadores que possibilitem inferências relacionadas às condições de produção e ao contexto do material analisado. A AC desenvolve-se em três etapas principais: a) pré-análise; b) exploração do material (codificação e categorização); c) tratamento dos resultados, inferência e interpretação. O elemento central da análise consiste na identificação de temas que se relacionam com os objetivos do estudo, evidenciando sua viabilidade analítica.

Inicialmente, realizou-se a pré-análise, com a observação do material disponível. Na sequência, definiram-se as categorias de análise, essenciais para organizar o *corpus* em agrupamentos temáticos coerentes (Bardin, 1977; Ander-Egg, 2003). Para fins deste artigo, apresenta-se uma grade composta por duas lupas de análise, elaborada com o propósito de oferecer um panorama da atuação do campo conservador e sua possível relação com os ambientes político e religioso. Após selecionarem-se os vídeos, as narrativas foram organizadas segundo os procedimentos da Análise de Conteúdo (AC), estabelecendo-se unidades de registro e, posteriormente, categorias de análise para orientar a seleção e a classificação dos dados. Dessa sistematização, emergiram duas categorias analíticas principais, moralidade e tradição, que possibilitaram o agrupamento dos dados por similaridade, evidenciando diferentes perspectivas e variações nos discursos dos parlamentares analisados. A escolha dessas categorias fundamenta-se em termos que, sob uma perspectiva teórico-conceitual, dialogam com os seguintes campos: i) tradição e filosofia conservadora; ii) pensamento religioso; iii) vida política brasileira.

A primeira categoria está associada a termos como família, predomínio da religião e valores; já a segunda, a conceitos como cultura, normas, prudência e instituição das leis, fortalecendo uma abordagem de cunho histórico a partir das questões de ordem social.

Ambas são representativas no campo do conservadorismo e estão relacionadas às narrativas presentes nos vídeos analisados.

3. Manifestações em torno da moralidade

No entrecruzamento entre os aspectos sociais e culturais da moralidade, observa-se a emergência de uma tendência vinculada a pensamentos, sentimentos, desejos e valores, os quais integram de forma constitutiva a identidade do sujeito. Conforme argumenta Pinheiro (2011), a moralidade não se configura como um conjunto de características estáveis, mas sim como um fenômeno suscetível a variações, sejam elas sutis ou significativas, em função do contexto sociocultural em que o indivíduo está inserido. Tal perspectiva é particularmente relevante, uma vez que a construção moral tende à busca de unidade, no sentido de regular os conflitos interpessoais e sociais por meio da constituição de uma hierarquia de normas e valores que regulam comportamentos. No Quadro 3 a seguir, apresentam-se algumas unidades de registro relacionadas à categoria “moralidade”, com o objetivo de subsidiar a análise proposta.

Quadro 3: Unidades da categoria moralidade

Parlamentares	Unidades de registro
Sóstenes Cavalcante (PL - RJ)	"Uma das principais pautas do meu mandato é a defesa da vida, da família, e eu não vou abrir mão delas."
Sóstenes Cavalcante (PL - RJ)	"Os estatutos partidários de esquerda têm uma tinta muito pesada no conteúdo ideológico, que afronta valores cristãos."
Sóstenes Cavalcante (PL - RJ)	"Para mim, matar um bebê no ventre de 22 semanas é assassinato."
Sóstenes Cavalcante (PL - RJ)	"Ninguém tem mais autoridade moral e histórica para falar de Estado laico do que nós, protestantes."
Danielle Cunha (UB-RJ)	"Acima de tudo, sou crente, cristã, nascida e criada na fé, e grande defensora dos nossos valores cristãos. Então, eu defendo isso antes de qualquer coisa, porque sabemos da constante ameaça às pautas que nos são caras."
Danielle Cunha (UB-RJ)	"Sou liberal na economia, mas, ao mesmo tempo, defendo o conservadorismo dos nossos valores cristãos."
Danielle Cunha (UB-RJ)	"Eu sou contra o aborto em todas as instâncias possíveis."
Pastor Eurico (PL - PE)	"Primeiro, começamos com o embate lá no show da Madonna, onde a própria filha da Madonna, de 11 anos, estava lá participando de momentos que foram cenas absurdas. Não é radicalismo, não, é a falta de respeito à família, à sociedade, e eles acham que é normal (grifo dos autores)."
Pastor Eurico (PL - PE)	"Colocaram lá [na parada LGBTI+] crianças para defender uma ideia de crianças trans, mas como provar que existem crianças trans? Não existem crianças trans. Na verdade, eles tentam fabricar uma nova ideologia, uma nova conjuntura do ser humano, e as pessoas que estão por trás disso, e até as instituições, são instituições que ferem completamente o Estatuto da Criança e do Adolescente. O que aconteceu ali foi um absurdo, até porque, na área em que eles estavam, havia muitas outras coisas acontecendo."

Pastor Eurico (PL - PE)	"Todo esse grupo que defende essas ideologias tenta, cada vez mais, atingir as crianças."
Pastor Eurico (PL - PE)	"Homem nasce homem, mulher nasce mulher. A diferença está no que está entre as pernas; essa é a grande verdade."
Pastor Eurico (PL - PE)	"Se é macho, meu filho, vai para o banheiro dos machos. Ah, mas eu me acho fêmea? Vai lá rapidinho fazer teu serviço e volta para a tua vida como tu quiser. Agora, vamos respeitar."
Pastor Eurico (PL - PE)	"Nós temos aí várias pessoas que viveram comprovadamente seu momento gayzão, e tudo bem, a gente respeita, é problema deles. Mas resolveram voltar à sua vida hétero e, se quiserem voltar, têm que ser respeitados. Porque, dizem eles, uma vez gay, gay para sempre, não existe isso. Ninguém nasce gay, essa é a verdade."
Marcos Feliciano (PL - SP)	"Depois que o Brasil aprovou o divórcio, você dissolveu a célula-mãe da sociedade, que é a família."
Marcos Feliciano (PL - SP)	"Com a ascensão do feminismo, com a ascensão das feministas, melhor dizendo, radicais, com a ascensão do LGBTQIA+YG elevado ao quadrado, depois que se começaram essas mudanças culturais dentro da sociedade, você criou lacunas para que o mal também se infiltre."
Marcos Feliciano (PL - SP)	"O sexo masculino no Brasil, o homem hoje tem medo de ser homem. Essa é a verdade. É da natureza do homem galantear, é da natureza do homem conquistar, mas hoje você não pode flertar."
Marcos Feliciano (PL - SP)	"A base do cristianismo, da palavra de Deus, é que nós amamos a família."
Marcos Feliciano (PL - SP)	"E os conservadores, os senadores que se dizem conservadores, por que nunca lutaram por pautas conservadoras para a família, por exemplo?"
Coronel Assis (UB - MT)	"[...] Ter esse sentimento conservador, que luta pela família , que luta pela vida, é contra as drogas, quer um Brasil dinâmico, um Brasil aberto ao capital estrangeiro, promotor de investimentos, empregos e oportunidades (grifo dos autores)."
Kim Kataguri (UB - SP)	"Hoje, os deputados bolsonaristas estão no partido presidido pelo cara que foi preso no mensalão do Lula. E tá tudo bem, tudo bonito. Ele vai lá e discursa na Paulista do lado do Bolsonaro, dizendo: 'Vida, família, saúde'. Ele não sabe nem falar o lema: 'Pátria, família e liberdade'. Mas ele tá lá, junto com o Bolsonaro, então, hoje, ele é um cara de direita."
Marcos Pereira (PRB - SP)	"Os evangélicos são, via de regra, na grande maioria, talvez com algumas poucas exceções, pessoas de diálogo, são pessoas pacíficas, ordeiras e querem o bem da nação."
Otoni de Paula (MDB - RJ)	"Nós não podemos permitir que essa pauta gay contamine as nossas crianças."
Ricardo Salles (NOVO - SP)	"Esta roda do aumento da força de pessoas que entendem o Brasil como mais moderno, mais ágil, mais linha dura, que preserve a família , que combata a guerra cultural, que escanteie os woke e tudo mais, está acontecendo. Só que ela tem que acontecer mais rápido, mais forte, mais consistente do que a outra roda que está girando, que é a roda dos privilégios e do crime organizado (grifo dos autores)."
Messias Donato (PRB - ES)	"Se depender da nossa voz no Congresso Nacional, do nosso posicionamento, nós não iremos permitir que a nação brasileira seja conhecida como uma nação que assassina crianças no ventre de suas mães."

Fonte: Quadro elaborado pelos autores (2025).

No Quadro 3, observa-se uma discussão centrada em questões que refletem o discurso do pensamento conservador. Parlamentares de distintos partidos políticos, membros da FPE do Congresso Nacional, apresentam uma convergência retórica, sobretudo na defesa de valores morais, da edificação da fé, da segurança pública e da luta pela vida. Esses temas figuraram entre os mais recorrentes nas entrevistas analisadas, contribuindo para a naturalização da hegemonia da direita em torno de determinadas pautas. Com isso, perpetua-se a subordinação do debate público a um modelo social amplamente consolidado nesse espectro político. As unidades de registro apresentadas no Quadro 3 assumem uma tonalidade mais polêmica ao abordarem temas que, mesmo na modernidade, ainda causam impacto e controvérsia na sociedade. O discurso dos parlamentares, marcado por uma radicalização na defesa dos valores cristãos e da moralidade social, reforça a percepção de que esses atores políticos operam de forma hegemônica dentro de uma agenda partidária específica. O domínio discursivo sobre tais temas contribui para o fortalecimento do campo

da direita conservadora, uma vez que funciona como monopólio simbólico desse espectro ideológico.

Neste primeiro momento, não é possível afirmar de forma categórica a associação direta dos parlamentares ao conservadorismo, embora a literatura indique fortes vínculos entre posicionamentos políticos evangélicos e agendas conservadoras. Observa-se, no entanto, uma clara vinculação com elementos da tradição, como a valorização de um modelo específico de família e a centralidade da religião, que se refletem em seus discursos e posicionamentos no campo político-ideológico. A partir dos apelos morais observados, evidencia-se que tais discursos operam dentro de uma agenda sustentada por valores cristãos, com ênfase na defesa da família e no fortalecimento da soberania nacional. Em ambos os casos, nota-se a legitimação de um ordenamento social que é, ao mesmo tempo, defendido e reivindicado por esse espectro político.

A busca por um alinhamento político-evangélico ao conservadorismo encontra, inexoravelmente, uma série de entraves de ordem macroestrutural. Discursos como os dos deputados Sóstenes Cavalcante (PL-RJ), “para mim, matar um bebê no ventre de 22 semanas é assassinato”, Messias Donato (PRB-ES), “se depender da nossa voz no Congresso Nacional, do nosso posicionamento, nós não iremos permitir que a nação brasileira seja conhecida como uma nação que assassina crianças no ventre de suas mães” e Danielle Cunha (UB-RJ), “eu sou contra o aborto em todas as instâncias possíveis”, que, ao se posicionarem contra o aborto e em defesa da vida, reforçam a centralidade da fé cristã como fundamento normativo da organização social. Esses discursos operam dentro de uma lógica dicotômica, pautada na oposição entre certo e errado, fortalecendo um apelo moral que permeia tanto as práticas legislativas quanto a mobilização simbólica desse campo ideológico. A análise dialoga com interpretações consolidadas na literatura sobre conservadorismo religioso e moralização da política, evidenciando como a moralidade funciona como base normativa das ações políticas e retóricas desses atores (Souza, 2013; Dutra, 2021; Luna, 2023).

Os movimentos pró-vida tornaram-se uma das principais bandeiras do campo conservador, assumindo centralidade no discurso de parlamentares alinhados a essa perspectiva, orientando a formulação de propostas legislativas que restringem direitos sexuais e reprodutivos, contribuindo diretamente para o avanço de políticas anti-gênero que ganharam institucionalização a partir de 2019. Relatórios do SPW (Observatório de Sexualidade e Política), coordenado por Sonia Corrêa, evidenciam que, entre 2014 e 2018, parlamentares religiosos impulsionaram dezenas de projetos de lei voltados a proibir o debate sobre gênero e sexualidade em escolas e universidades, além de restringir o acesso ao aborto legal e à saúde reprodutiva. No período do governo Bolsonaro (2019-2022), tais ofensivas se consolidaram como políticas de Estado, traduzidas em ações de censura ao termo “gênero” em documentos oficiais e no fortalecimento de alianças entre bancadas religiosas e setores conservadores, que passaram a utilizar a retórica da “defesa da família” e da “ideologia de gênero” como instrumentos centrais de mobilização política e moral (Corrêa *et al.*, 2021).

Essa narrativa reforça a dificuldade de disseminação do discurso progressista em setores amplos da sociedade, sobretudo em um país que registra recordes de crescimento evangélico. O Censo do IBGE de 2022, divulgado em junho de 2025, mostra que 26,9% da população brasileira com 10 anos ou mais, cerca de 47,4 milhões de pessoas, identificam-se como evangélicas, um salto significativo em relação aos 21,6% registrados em 2010 (cerca de 35 milhões). Apesar desse avanço, o ritmo de crescimento desacelerou, com um aumento de 5,2 pontos percentuais entre 2010 e 2022, inferior a alta de 6,5 p.p. observada na década

anterior. Toniol (2025) observa que, à medida que cresce o contingente evangélico, também se intensifica a multiplicação de denominações e templos, em um processo que articula expansão numérica e dispersão institucional. Nesse contexto, ao se identificarem como evangélicos, muitos fiéis passam a interpretar comportamentos, que escapam às normas morais e doutrinárias de suas comunidades, como práticas relacionadas à sexualidade, ao gênero, ao consumo de certas substâncias ou mesmo a modos de vida considerados “mundanos”, como desvios inaceitáveis. Essa dinâmica contribui para a consolidação de uma rigidez moral que demarca fronteiras entre o que é admitido e o que é condenado nesses espaços.

Entre as discussões que buscam evidenciar as proximidades entre religião e política no contexto conservador, destaca-se a temática da família como um dos principais focos de representação e sustentação do discurso normativo. No Quadro 3, identificam-se unidades de registro que fundamentam a associação entre o termo “família” e um viés de caráter moral, cujo significado está intrinsecamente vinculado ao pensamento conservador. Nesse contexto, as seguintes falas são exemplares:

[...] Primeiro, começamos com o embate lá no show da Madonna, onde a própria filha da Madonna, de 11 anos, estava lá participando de momentos que foram cenas absurdas. Não é radicalismo, não, é a falta de respeito à família, à sociedade, e eles acham que é normal (Pastor Eurico, PL-PE, grifo dos autores).

[...] Ter esse sentimento conservador, que luta pela família, que luta pela vida, é contra as drogas, quer um Brasil dinâmico, um Brasil aberto ao capital estrangeiro, promotor de investimentos, empregos e oportunidades (Coronel Assis, UB-MT, grifo dos autores).

[...] Esta roda do aumento da força de pessoas que entendem o Brasil como mais moderno, mais ágil, mais linha dura, que preserve a família, que combata a guerra cultural, que escanteie os *woke* e tudo mais, está acontecendo. Só que ela tem que acontecer mais rápido, mais forte, mais consistente do que a outra roda que está girando, que é a roda dos privilégios e do crime organizado (Ricardo Salles, NOVO-SP, grifo dos autores).

A pauta da família, evidenciada nas unidades de registro dos deputados Eurico, Assis e Salles, reforça a compreensão de que as questões relacionadas à moralidade e aos valores sociais estão fortemente associadas a uma estrutura patriarcal considerada “correta” dentro do discurso conservador. O patriarcado, que remonta a um período anterior ao advento do Estado, é entendido como a base estruturante de toda a vida social, sendo visto como um atributo universal da sociedade humana, no qual o poder e a dominação se organizam de forma hierárquica (Morgante; Nader, 2014). Danielle Cunha (UB-RJ) fundamenta esse discurso ao enfatizar: “eu sou contra o aborto em todas as instâncias possíveis [...] acima de tudo, sou crente, cristã, nascida e criada na fé, e grande defensora dos nossos valores cristãos. Então, eu defendo isso antes de qualquer coisa, porque sabemos da constante ameaça às pautas que nos são caras”. Essa pauta, vinculada ao conservadorismo, ganha força diante da suposta necessidade de combater desvios em relação às normas e valores herdados, buscando censurar aquilo que, segundo os fundamentos dessa ideologia, é considerado imoral.

Os dogmas religiosos de matriz cristã têm sido utilizados como base para críticas àquilo que é considerado imoral, especialmente em temas relacionados à proteção das crianças e à defesa da família. Esses princípios são frequentemente mobilizados por atores políticos contrários às transformações sociais promovidas por perspectivas progressistas. A modernidade, é perceptível tem provocado descontentamento entre setores cristãos em

relação a pautas sociais associadas ao que o deputado Ricardo Salles (NOVO-SP) denomina “cultura *woke*”. Essa cultura, originada nos Estados Unidos, no âmbito dos movimentos antirracistas, especialmente o *Black Lives Matter*, tem como principais elementos a inclusão social, a defesa dos direitos das minorias étnicas, de gênero e de orientação sexual, além da promoção da diversidade cultural e do combate ao preconceito e à discriminação. Ao estabelecer a preservação da família como eixo central na chamada “guerra cultural”, o conservador sustenta que a transgressão das normas tradicionais ameaça a coesão social, criando entraves significativos à moralidade e ao ordenamento social (Nunes, 2021; Amorim, 2025).

Para Kirk (2021), a família constitui a verdadeira comunidade voluntária, fundada em um senso comum compartilhado. No pensamento conservador, a estrutura familiar é compreendida por intermédio de uma perspectiva situacional da tradição e, assim como outras instituições históricas, é considerada absolutamente indispensável. Os conservadores entendem que, sem a família, nenhum elemento significativo da cultura pode ser preservado, o que possivelmente explica a manutenção da moralidade sob o prisma do ordenamento social. Além disso, a família é vista como uma instituição natural, existente desde sempre, e concebida por alguns pensadores conservadores como um arranjo presente até mesmo em estruturas sociais do reino animal, o que reforça sua centralidade na preservação dos valores tradicionais.

Biroli (2014), expande a compreensão sobre a família ao destacar que sua definição está associada a um conjunto de normas, no sentido de regulação e controle, práticas e valores, os quais possuem um lugar, um tempo e uma história. Trata-se de uma construção de natureza social, em que a institucionalização da ordem acompanha a valorização das escolhas individuais. Nesse contexto, um de seus princípios estruturantes são as relações de gênero, atribuídas a homens e mulheres, cujas características, habilidades e funções são determinadas conforme o sexo. Na família moderna, observa-se a atribuição de referências e padrões normalizadores, que ganham sentido à medida que se afirmam os ideais de individualidade. Ao emergir como principal campo simbólico no universo moral, a família tem se pautado, cada vez mais, por uma espécie de apego a visões idealizadas, ainda que, na prática, exista uma crescente diversidade de arranjos familiares. É importante observar que, embora a família seja frequentemente representada como uma instituição estável e natural, ela é, na verdade, atravessada por disputas políticas e culturais que refletem as transformações sociais em curso. Nesse sentido, Biroli (2014) enfatiza que os arranjos familiares não apenas expressam, mas também reproduzem hierarquias sociais, especialmente no que diz respeito às desigualdades de gênero, classe e sexualidade. Sendo assim, compreender a família como uma construção histórica e social é fundamental para questionar os modelos normativos que ainda predominam no imaginário coletivo.

O avanço da influência religiosa na política tem se consolidado como uma prática recorrente no cenário brasileiro contemporâneo, tanto em termos numéricos, com o aumento da participação de parlamentares religiosos no Legislativo, quanto em termos de conteúdo, ao orientar agendas e narrativas políticas (Alves, 2016; Machado; Burity, 2014). Marcos Pereira (PRB-SP), ao afirmar que os evangélicos, além de constituírem a maioria, são pessoas pacíficas, ordeiras e comprometidas com o bem da nação, reforça a naturalização dessa associação. Segundo ele, embora o partido possua membros vinculados à igreja, esta não interfere nas decisões partidárias. Essa declaração refere-se ao Republicanos (PRB), partido do qual é presidente e que possui alinhamento com raízes cristãs, mantendo uma

relação estreita com o bispo Edir Macedo, fundador e líder da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).

O sentimento conservador, ao confrontar as dimensões sociais, estabelece uma lógica beligerante em relação às liberdades individuais, especialmente no que tange às questões de sexo e gênero. O deputado pastor Eurico (PL-PE), ao afirmar que “se é macho, meu filho, vai para o banheiro dos machos. Ah, mas eu me acho fêmea? Vai lá rapidinho fazer teu serviço e volta para a tua vida como tu quiser. Agora, vamos respeitar”, e o deputado Marcos Feliciano (PL-SP), ao declarar que “o sexo masculino no Brasil, o homem hoje tem medo de ser homem. Essa é a verdade. É da natureza do homem galantear, é da natureza do homem conquistar, mas hoje você não pode flertar”, expressam um descontentamento diante do avanço social e da percepção de falta de respeito às diferenças e ao contraditório. É importante mencionar que, segundo o dogma conservador, as noções de natureza remetem a algo que está fora da história, que sempre existiu, é da ordem do divino e, portanto, deve ser preservado.

Neste estudo, adota-se uma concepção de conservadorismo de matriz histórico-moral e político-partidária, conforme discutida por autores como Huk (2018) e Kirk (2021), na qual a moralidade é entendida como fundamento normativo rígido e a preservação das tradições sociais, religiosas e familiares constitui um princípio central. O conservadorismo, nessa perspectiva, apoia-se, conforme demonstrado nas falas desses parlamentares, em alegorias religiosas de cunho normativo para justificar a defesa dos costumes e das regras morais, reforçando a legitimidade de estruturas sociais e valores considerados imutáveis.

Os conservadores que atuam na política têm como elemento essencial a hegemonia do discurso moralizante. O uso da palavra de Deus contribui significativamente para a consolidação de uma agenda pautada em normas rígidas de ordem social. Essa realidade se estabelece a partir da naturalização de discursos de cunho político em templos cristãos. Questionado sobre a concentração de sua base eleitoral, Otoni de Paula (MDB-RJ) foi enfático ao afirmar que ela está nas igrejas, sejam elas católicas ou evangélicas. Contudo, o crescente interesse da igreja não deve se sobrepor às prerrogativas partidárias. A eficácia política institucional não pode ser condicionada ao papel religioso, principalmente considerando a reserva moral da sociedade (Oro, 2003). Ao fazerem do campo religioso uma estratégia de ganho político, os parlamentares tendem a interpretar a laicidade não como um princípio regulador do Estado democrático, mas como um obstáculo que os afasta do enquadramento da fé nas práticas legislativas. Esse tipo de postura amplia o risco de direcionamento político baseado na imposição religiosa, seja na negação da realidade pluridimensional da sociedade, seja no comprometimento da proteção mútua entre Igreja e Estado.

4. Manifestações em torno da tradição

A modernidade tem se constituído a partir da relação dialética com os costumes tradicionais, na medida em que processos de transformação social e cultural tensionam práticas e valores estabelecidos (Manhães; De Malta, 2025). A força de valores e tradições revela não apenas a essência de discursos nacionalistas, mas também um confronto com o processo transformador da modernização, no qual se questiona de que maneira as nações constroem sua legitimidade perante o mundo (Cavalcante, 2026).

Neste artigo, entende-se por tradição as atribuições de herança cultural e força normativa, sobretudo no campo dos costumes, com o objetivo de legitimar práticas do passado, conferindo-lhes o *status* de reconstituições históricas que dão conta da origem de povos, países e pessoas, como uma chave-mestra de explicação e um guia seguro acerca de como se deve proceder no presente. A força desse pensamento reside em sua capacidade de adaptação a novas situações, cuja emergência não anula as tradições, mas as ressignifica, permitindo sua continuidade dentro de contextos modernos e dinâmicos (Roesler, 2008).

Quadro 4: Unidades da categoria tradição

Parlamentares	Unidades de registro
Sóstenes Cavalcante (PL - RJ)	"[O PL] agora é um partido conservador, de direita. Até as nossas cores estão agora nas cores que sempre deveriam ter sido: verde e amarelo."
Sóstenes Cavalcante (PL - RJ)	"O PT e a esquerda têm o mesmo discurso desde 1980."
Marcos Feliciano (PL -SP)	"O mundo pós-modernidade, hoje eu já até chamo de pós-verdade, porque a verdade agora é relativa. O relativismo desgraçou tudo. Nós fomos insuflados por uma série de filosofias modernas e mundanas que estão destruindo o caráter cristão."
Marcos Feliciano (PL -SP)	"A tal da violência verbal, do assédio moral, é muito relativa; ampliou-se demais. Eu tenho questionamentos sobre isso."
Marcos Feliciano (PL -SP)	"O movimento LGBT é muito cruel. É um movimento que, quando mira uma pessoa, não tem piedade."
Marcos Feliciano (PL -SP)	"O cristianismo, em nome da paz, abriu concessões. Ao abrir concessões, fomos perdendo força; fomos perdendo o patriarcado."
Delegada Ione (AVANTE-MG)	"Se nós temos um estado machista, se nós temos um país machista, no norte de Minas, isso é muito pesado."
Delegada Ione (AVANTE-MG)	"A mulher, quando atinge cargos e espaços públicos, é testada o tempo todo, porque, para uma mulher corrupta, ou para uma mulher que desenvolve bem seu trabalho, a repercussão é muito maior do que para um homem. Somos mais vigiadas, mais cobradas."

Danielle Cunha (UB-RJ)	"Acredito, como grande defensora, na pauta dos costumes."
Coronel Assis (UB - MT)	"O que protege o cidadão de não ser morto pelo vagabundo é o vagabundo na cadeia, é o vagabundo cumprindo a pena dele lá."
Coronel Assis (UB - MT)	"Bolsonaro hoje é um dos maiores, se não o maior símbolo do pensamento conservador e da direita brasileira."
Kim Kataguirí (UB - SP)	"Na perspectiva conservadora, existe um pacto entre aqueles que já morreram e deixaram tudo o que nós temos hoje: os bens materiais, as instituições, os costumes e por aí vai."
Kim Kataguirí (UB - SP)	"É mais fácil convencer as pessoas a conservarem e preservarem o seu território nacional, o seu bairro, a sua comunidade, pelo sentimento de pertencimento, do que criar um grande acordo global."
Kim Kataguirí (UB - SP)	"Se você perguntar para o Bolsonaro quem foi o primeiro autor conservador, ele vai falar 'sei lá, Olavo de Carvalho'. Passou a mil quilômetros de Burke, de Russell Kirk, até Kid Lacerda, não precisa ir muito longe. Não tem a menor ideia do que se trata o conservadorismo, o liberalismo ou a direita."
Kim Kataguirí (UB - SP)	"Eu já ouvi de um ex-ministro do Bolsonaro que um sujeito como Bolsonaro, com o perfil dele, com o pensamento que ele tem sobre as mulheres e que se divorciou duas vezes, jamais ia apoiar uma mulher para a presidência da República."
Kim Kataguirí (UB - SP)	"Quando a gente fala de mudança radical, estou falando de uma nova constituição. Com essa constituição, não é possível ter a legislação dura como a gente precisa."
Marcos Pereira (PRB - SP)	"O programa do nosso partido político, como você já mencionou, já no preâmbulo manifesta que é um partido conservador nos costumes e liberal na economia."
Otoni de Paula (MDB - RJ)	"Nós [referindo-se a Bolsonaro] defendemos ideais e bandeiras que nos unem."
Otoni de Paula (MDB - RJ)	"A política não corrompe ninguém; a política só revela quem já é corrompido. Quem se corrompe na política se corrompe no altar da igreja, onde eu sou pastor."
Ricardo Salles (NOVO - SP)	"A esquerda soube, com a teoria de Gramsci, ocupar as universidades, o jornalismo, a academia, as escolas e tal, e foi demonizando os termos direita, liberal, conservador."
Ricardo Salles (NOVO - SP)	"As pessoas não têm coragem de se assumir de direita, mas o mundo inteiro tem direita e esquerda. Não pode ser só o Brasil o único país do planeta em que você só tem esquerda e centro-esquerda. Não tem cabimento."
Ricardo Salles (NOVO - SP)	"Essa visão, que agora já está superada, de que você vai mudar o Brasil sem entrar na política, só com a formação, a doutrina e a disseminação de ideias, e que a sociedade organicamente vai forçar uma mudança orgânica, isso não existe. Isso é de uma inocência completa. Aí está a razão de ir para a política."
Ricardo Salles (NOVO - SP)	"Você tinha essa visão romântica da esquerda. Uma parte é romântica, uma parte é filha da puta mesmo, está querendo fazer isso para tirar proveito político. De que o bandido é vítima do processo social e o problema é a polícia, que é violenta. Não é verdade."
Messias Donato (PRB - ES)	"Nós queremos que o Brasil viva uma democracia, não uma democracia relativa. E, se nós não tomarmos cuidado, daqui a pouco vamos nos tornar uma Venezuela."

Fonte: Quadro elaborado pelos autores (2025).

Discursos como os apresentados no Quadro 4 refletem uma tendência de viés tradicional que, segundo os parlamentares envolvidos, protege e sustenta a sociedade diante da expansão de um pensamento mais progressista. O conservadorismo, nesse cenário, pode ser compreendido como um sentimento de legitimação dos costumes, que se entrelaçam com as dimensões sociais, especialmente em contextos marcados por relações de poder e obrigações coletivas, como no campo político. O debate sobre religião e segurança pública vem ganhando destaque em relação a outros temas do campo conservador, consolidando-se como uma de suas principais bandeiras. Ao se apropriar da retórica do “não descumprimento das leis e regras”, em nome da preservação da ordem tradicional, os conservadores

constroem uma base sólida de apoio entre os que defendem medidas mais punitivas. A naturalização dessas pautas dentro desse espectro político ocorre, em grande parte, devido à hegemonia da força como mecanismo central de combate a práticas consideradas desviantes. O fortalecimento do campo conservador tem sido impulsionado pela defesa da tradição e por demandas de mudança baseadas em reivindicações de soberania popular, frequentemente articuladas por meio de apelos a valores políticos e religiosos. Essa dinâmica se alinha a um modelo discursivo que enfatiza a fundamentação ideológica como princípio estruturante. As falas do deputado Ricardo Salles (NOVO-SP), apresentadas a seguir, evidenciam esse processo:

[...] A esquerda soube, com a teoria de Gramsci, ocupar as universidades, o jornalismo, a academia, as escolas e tal, e foi demonizando os termos direita, liberal, conservador (Ricardo Salles, NOVO-SP).

[...] As pessoas não têm coragem de se assumir de direita, mas o mundo inteiro tem direita e esquerda. Não pode ser só o Brasil o único país do planeta em que você só tem esquerda e centro-esquerda. Não tem cabimento (Ricardo Salles, NOVO-SP).

[...] Essa visão, que agora já está superada, de que você vai mudar o Brasil sem entrar na política, só com a formação, a doutrina e a disseminação de ideias, e que a sociedade organicamente vai forçar uma mudança orgânica, isso não existe. Isso é de uma inocência completa. Aí está a razão de ir para a política (Ricardo Salles, NOVO-SP).

Ao refletir sobre a dicotomia entre esquerda e direita e seu impacto no campo social, o deputado afirma que a política continua sendo o espaço hegemônico, capaz de promover mudanças reais na sociedade. Para ele, a doutrina e a disseminação de ideias não são suficientes para gerar transformações efetivas, sendo essencial a inserção do sujeito no processo político, elemento que, segundo ele, possui maior relevância em termos de viabilidade concreta de mudança. Esse processo decisório e legítimo de poder, além de garantir a representatividade dos eleitos, confere ao sujeito a prerrogativa de ter suas opiniões consideradas e levadas adiante.

O campo conservador, como demonstrado nos excertos acima, argumenta que os progressistas, ao monopolizarem as relações sociais, buscam controlá-las em benefício de suas agendas partidárias, enfraquecendo a diversidade de perspectivas e a autonomia de grupos que se opõem a seus valores. Desse modo, os conservadores afirmam, repetidamente em seus discursos, que existem ambientes em pleno funcionamento que favorecem esse campo ideológico em várias esferas da sociedade. Entre eles, salientam-se as universidades, alvo de críticas, os meios de comunicação, acusados de falta de isonomia e imparcialidade, e as escolas, frequentemente acusadas de doutrinação.

Para os conservadores, esses espaços estão constantemente promovendo uma agenda que, na visão do parlamentar, contraria os princípios da ordem neoliberal defendida pelo conservadorismo (Oliveira; Lins, 2016). Ao tratar da incidência conservadora sob a perspectiva daqueles que se identificam com essa ideologia, o deputado Kim Kataguirí (UB-SP) apresenta reflexões de cunho conceitual. O parlamentar menciona o ex-presidente Jair Bolsonaro, que, segundo o deputado Coronel Assis (UB-MT), é um dos maiores, senão o maior, símbolos do pensamento conservador e da direita brasileira, como um sujeito sem uma compreensão ampla sobre o próprio conservadorismo. Nesse sentido, argumenta que Bolsonaro teria se apoiado em discursos retóricos para ser reconhecido como conservador, mesmo sem possuir um entendimento aprofundado de sua conceituação.

As pautas de costume, vinculadas ao campo conservador, costumam privilegiar a defesa de setores com ampla adesão a valores tradicionais, como o patriarcado, a centralidade da família, o caráter moral e os modelos normativos de conduta. O excerto da deputada Delegada Ione (AVANTE-MG), “se nós temos um Estado machista, se nós temos um país machista, no Norte de Minas isso é muito pesado”, juntamente com a fala da deputada Danielle Cunha (UB-RJ), “acredito, como grande defensora, na pauta dos costumes”, fundamenta essa constante reafirmação do conservadorismo. Tais posicionamentos evidenciam que, muitas vezes, a própria mulher pode ser colocada em segundo plano pela força do patriarcado e pelas garantias normativas impostas pela sociedade, especialmente no âmbito das chamadas “pautas de costumes”.

Não se pode traçar uma definição conceitualmente precisa do termo conservadorismo, mas é possível alinhá-lo às reflexões de grandes teóricos e pensadores que se dedicaram a compreendê-lo. Para Kirk (2021), o conservadorismo pode ser associado a uma postura marcadamente cética, além de teorias que valorizam a sabedoria tradicional. Trata-se de uma doutrina política alicerçada na convicção de princípios previamente debatidos e ancorados no espaço público.

O conservadorismo pode ser compreendido, assim, tanto como um sentimento e um estilo de vida quanto como uma expressão sustentada pelos costumes e valores sociais. Um exemplo dessa realidade se constitui na fala do deputado Marcos Feliciano (PL-SP), ao enfatizar que “o cristianismo, em nome da paz, abriu concessões. Ao abrir concessões, fomos perdendo força; fomos perdendo o patriarcado”. Esse pensamento integra uma noção de que há uma espécie de Deus vingador que não faz concessões, reafirmando a perspectiva conservadora de resgate e preservação de valores considerados sagrados e inegociáveis na estrutura moral da sociedade.

Em outro momento, Kim Katagiri (UB-SP) aborda a influência do pensamento conservador como uma importante herança de pertencimento, propondo a ideia de um pacto entre aqueles que já partiram e deixaram para nós tudo o que temos hoje: os bens materiais, as instituições, os costumes, entre outros. Quando questionado sobre a possibilidade de mudanças e como elas poderiam ser vistas sob uma perspectiva radical, o parlamentar afirma: “Quando a gente fala de mudança radical, estou falando de uma nova Constituição. Com essa Constituição, não é possível ter uma legislação dura como a gente precisa”. Para ele, a criação de uma nova carta magna seria a base para a implementação de uma ordem mais rígida, alinhada aos valores conservadores, permitindo um controle mais efetivo das transformações sociais. É interessante observar o deputado defender a proposta de uma nova Constituição sob uma ótica radical por dois motivos: (a) por se identificar como conservador; e (b) por afirmar defender as instituições e normas vigentes. O conservadorismo, em sua essência, tende a criticar a funcionalidade do radicalismo. Esse posicionamento do parlamentar revela, portanto, uma certa volatilidade interna ao próprio movimento conservador.

As tensões políticas geradas pelo alinhamento conservador resultam em variações na definição dessa ideologia. As falas dos deputados Messias Donato (PRB-ES), “Nós queremos que o Brasil viva uma democracia, não uma democracia relativa. E, se não tomarmos cuidado, daqui a pouco vamos nos tornar uma Venezuela”, e Marcos Feliciano (PL - SP), “O movimento LGBT é muito cruel. É um movimento que, quando mira uma pessoa, não tem piedade”, reforçam a ideia do medo, sugerindo que, se não houver alinhamento com o que é considerado legítimo dentro da política e das percepções individuais, a democracia estaria

em risco. A partir da primeira fala, observa-se uma crescente resistência ao multilateralismo, que, embora questionado por aqueles que defendem uma abordagem protecionista, com viés nacional, oferece maior diversidade nas relações internacionais entre os países.

Na segunda fala, percebe-se a compreensão que predomina entre aqueles que se opõem à agenda de caráter interseccional, especialmente no que diz respeito às questões de gênero e sexualidade, frequentemente tratadas como tabus e associadas à desordem moral. A persistência desse posicionamento busca legitimar tais temas como inimigos da prudência no âmbito social. Como reação, o campo conservador tende a vinculá-los à ideia de degradação, alimentando os chamados pânicos morais. Ao fomentar um discurso de antimodernidade, no qual rejeita os avanços e valores associados ao mundo moderno, como a pluralidade, a liberdade individual e a relativização de normas, o deputado Marcos Feliciano (PL - SP), durante a entrevista, utiliza uma retórica de deslegitimação para reforçar a defesa da ordem tradicional, alinhando-se à lógica do campo conservador e vinculando-a às garantias sociais. Ao desqualificar os avanços promovidos pela modernidade e tratar a relatividade como um fator de ameaça, o parlamentar destaca o cristianismo como uma das principais áreas afetadas. Nesse cenário, a religião, em consonância com o conservadorismo, passa a ser caracterizada pela resistência às mudanças, não admitindo desvios em relação à norma, o que evidencia um movimento reativo diante das transformações sociais e culturais em curso.

É importante sublinhar duas perspectivas em relação ao tom discursivo do campo progressista, ambas alinhadas às questões de cunho social. De um lado, Sóstenes Cavalcante (PL - RJ) afirma: “O PT e a esquerda têm o mesmo discurso desde 1980”. De outro, Reginaldo Lopes (PT - MG) declara: “Ele [governo] tem que fazer a reconstrução a partir da união. Ele tem que ouvir o país”. Essas posições revelam uma tensão entre a crítica à certa estagnação retórica e conceitual da esquerda e o reconhecimento da necessidade de diálogo e reconstrução. A falta de renovação no discurso tem se mostrado um dos principais temas em debate nos canais do campo progressista.

Ao insistirem nas mesmas defesas e repertórios argumentativos de décadas anteriores, desconsiderando as novas dinâmicas sociais, culturais e tecnológicas, muitos de seus representantes acabam por soar distantes das demandas atuais da população. Isso não apenas fragiliza sua conexão com parte do eleitorado, como também abre espaço para que os setores conservadores e populistas se apropriem de pautas sensíveis, como segurança, família, fé e pertencimento, ressignificando-as consoante a suas próprias agendas. A ausência de atualização discursiva limita a capacidade de mobilização social do campo progressista e contribui para o avanço de narrativas que, embora simplificadas, têm se mostrado mais eficazes em capturar o sentimento coletivo de mudança e urgência.

No campo progressista, a persistência de repertórios argumentativos tradicionais e a dificuldade em incorporar novas demandas sociais e culturais refletem não apenas uma estagnação discursiva, mas também desafios de articulação política e simbólica mais amplos. A insistência em narrativas consolidadas ao longo de décadas, muitas vezes desvinculadas das experiências cotidianas da população, contribui para a percepção de distância em relação às mudanças sociais, como avanços em direitos civis, diversidade de gênero e pluralidade religiosa. Essa desconexão não se limita ao plano da comunicação, mas se manifesta também na dificuldade de construir consensos amplos e engajar diferentes setores da sociedade, enfraquecendo a capacidade do campo progressista de disputar agendas sensíveis e gerar mobilização social efetiva. Ao mesmo tempo, essa situação evidencia que a atuação da

esquerda não é homogênea: enquanto algumas lideranças buscam atualizar seus discursos e se aproximar das demandas emergentes, outras mantêm uma ênfase nas bandeiras históricas, criando tensão interna sobre prioridades e estratégias de comunicação (Costa, 2009).

Além da estagnação retórica do campo progressista, é necessário considerar a atuação estratégica do conservadorismo na arena política. O fortalecimento da direita conservadora não se explica apenas pelas fragilidades discursivas da esquerda, mas também pela capacidade de mobilizar símbolos religiosos de ampla ressonância social, como “Deus, Pátria e Família”, e de associá-los a pautas morais de alta sensibilidade pública. Essa ação não é meramente reativa; configura-se como um processo deliberado de construção hegemônica, no qual valores, narrativas e emoções coletivas são articulados para gerar legitimidade e influência política.

Ao explorar o apelo moral e religioso, os setores conservadores estruturam disputas simbólicas que representam percepções sobre o certo e o errado, reforçando sua presença na esfera pública e direcionando o debate político de maneira que transcende a simples ocupação de espaços legislativos. Essa dinâmica evidencia que a consolidação do campo conservador envolve tanto estratégias comunicacionais quanto construção normativa, revelando um cenário de disputa ativa de sentidos e prioridades sociais (Cunha, 2019).

Considerações finais

Os achados deste artigo evidenciam que o conservadorismo articulado no âmbito da FPE se manifesta como uma força multidimensional, capaz de combinar estratégias políticas, mobilização religiosa e apelos morais para consolidar sua influência no Congresso Nacional, entre 2023 e 2025. Os parlamentares analisados, com inserções diferenciadas na FPE, utilizam retóricas fortemente vinculadas à defesa da família, à moralidade tradicional, à soberania nacional e à centralidade da fé cristã na vida e no ordenamento político, configurando uma narrativa que legitima e reforça normas sociais percebidas como imutáveis. Ao mesmo tempo, observa-se que essa atuação não se articula apenas para combate de fragilidades discursivas do campo progressista, mas se estrutura como um processo ativo de construção hegemônica, no qual símbolos religiosos e morais são mobilizados para sustentar agendas políticas concretas e sensíveis à percepção pública.

A combinação de pragmatismo legislativo, rigor moral e apelo simbólico mostra-se eficaz na ampliação da base de apoio, na definição de pautas prioritárias e na consolidação de uma presença política influente, capaz de representar, de modo hegemônico em algumas conjunturas, o debate sobre valores e normas sociais. A pesquisa contribui para o entendimento de como a articulação entre política, religião e conservadorismo produz efeitos concretos na configuração do espaço legislativo, ao mostrar de que maneira práticas discursivas e simbólicas são instrumentalizadas para legitimar projetos políticos e sustentar visões de mundo normativas, em um contexto contemporâneo marcado por tensões entre tradição e modernidade.

Avançar no discurso inflamado tem sido uma estratégia importante do campo conservador, fenômeno que, como evidenciado nas análises registradas, expande-se pelos mais variados nichos da sociedade, utilizando redes sociais. Ao se aproximar de áreas como a religiosidade, e de temas com grande adesão popular, como a oposição ao aborto e a defesa

de maior rigidez e punição na segurança pública, o campo conservador angaria cada vez mais apoio.

Os conservadores, ao ampliarem seu discurso e consolidarem novas frentes de atuação, encontram-se um passo à frente, uma vez que sua abordagem tende a oferecer respostas simplistas, porém concretas, a problemas sociais complexos. Isso se refere ao fato de que os conservadores, frequentemente, apresentam soluções diretas e práticas para questões como segurança, família e moralidade, que são de fácil compreensão e implementação, mesmo que essas respostas não envolvam uma análise profunda das causas estruturais dos problemas, e pouco contribuam, a médio e longo prazo, para sua minimização ou solução. As proposições do campo conservador em geral elegem um inimigo a ser combatido, em dado problema social, e fazem da sua punição objeto de políticas públicas. Esse pragmatismo ressoa bem ao anseio de muitos eleitores, que buscam respostas rápidas e tangíveis, especialmente em tempos de crise ou incerteza social. Ao construir um inimigo visível que estaria causando o problema – os imigrantes, a população LGBTI+, as feministas, os moradores de rua, os traficantes, os criminosos, os políticos corruptos, a mídia televisiva, os jornalistas – e propor medidas para punição de tais grupos, as questões sociais ganham aparente simplicidade, e os partidos e atores sociais que defendem tais medidas aparecem como lideranças políticas eficazes e comprometidas.

Observou-se que o vínculo com o conservadorismo está associado a uma forte presença das questões relacionadas à família, à moralidade, à tradição e à matriz religiosa de cunho cristão. Essas pautas ganham força diante da suposta necessidade de combater desvios em relação às normas e valores herdados, censurando-se aquilo que, segundo os fundamentos dessa ideologia, é considerado imoral. Ao estabelecer a preservação desses temas como eixo central na chamada “guerra cultural”, o pensamento conservador sustenta que a transgressão das normas tradicionais ameaça a coesão social, criando entraves significativos à moralidade e ao ordenamento social.

Ao se identificarem como evangélicos, muitos fiéis passam a interpretar comportamentos, que escapam às normas morais e doutrinárias de suas comunidades, como práticas relacionadas à sexualidade, ao gênero, ou mesmo a modos de vida considerados “mundanos”, como desvios inaceitáveis. Essa dinâmica contribui para a consolidação de uma rigidez moral que demarca fronteiras entre o que é admitido e o que é condenado nesses espaços. O fortalecimento do campo conservador tem sido impulsionado pela defesa da tradição e por demandas de mudança baseadas em reivindicações de soberania popular, frequentemente articuladas por meio de apelos a valores políticos e religiosos. Nesse cenário, a religião e a adesão política, em consonância com o conservadorismo, passam a ser caracterizadas pela resistência às mudanças, não se admitindo desvios em relação à norma, o que evidencia um movimento reativo diante das transformações sociais e culturais em curso.

Embora composta por diferentes partidos e tradições religiosas, a FPE contribui para a consolidação do conservadorismo, tensionando o princípio da laicidade e reforçando a hegemonia de discursos moralizantes no cenário político nacional. Ao tematizar questões como política e religião, com o objetivo de monopolizá-las como ferramentas discursivas de imposição ideológica, o pensamento conservador identifica nesses campos dois grupos de grande apelo popular, cuja eficácia se dá por meio do sentido religioso e, em alguns casos, político. No contexto brasileiro, observa-se um processo de redefinição política, no qual as ideologias conservadoras se fortalecem e buscam não apenas preservar, mas expandir sua

influência sobre as estruturas do Estado, da sociedade e das instituições democráticas, ampliando o processo de autocratização dos regimes políticos.

Referências

AFP. Frases de Bolsonaro, o candidato que despreza as minorias. **UOL Internacional**, Rio de Janeiro, 24 set. 2018. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/afp/2018/09/24/frases-de-bolsonaro-o-candidato-que-despreza-as-minorias.htm>. Acesso em: 05 set. 2025.

ALMEIDA, Ronaldo de. Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. **Novos estudos CEBRAP**, v. 38, n. 1, p. 185-213, 2019.

ALVES, Syntia Pereira. Mídia, democracia e a presença dos neopentecostais na política brasileira. **Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política**, Belo Horizonte, p. 1-14, 2016.

AMORIM, Wellington Lima. Cultura woke no divã: uma análise psicanalítica dos mecanismos de defesa no racismo estrutural. **Profanações**, v. 12, p. 518-534, 2025.

ANDER-EGG, Ezequiel. **Repensando la investigación-acción-participativa**. Buenos Aires: Grupo editorial Lumen Hvmanitas, 2003.

BARBOSA, Sara Marina. Irene Lisboa e as ficções de género do Estado Novo. **Via Atlântica**, v. 19, n. 1, p. 37-60, 2018.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BIROLI, Flávia. **Família: novos conceitos**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2014.

BURITY, Joanildo. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder. In: ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo (Org.). **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais**. Campinas: Editora da Unicamp, 2018, p. 15-66.

CASCIONE, Silvio; ARAÚJO, Suely Mara Vaz Guimarães de. Obstáculos para protagonismo das frentes parlamentares em coalizões presidenciais no Brasil. **Revista de Sociologia e Política**, v. 27, n. 72, p. e005, 2019.

CASTRO, Yane Vieira Couto. **A comunicação com o candidato da geração Y em termos de recrutamento**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Administração) – Faculdade de Administração e Ciências Contábeis, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

CAVALCANTE, Ronaldo de Paula. Religião na modernidade, democracia e a tentação nacionalista. **TEOCON-Revista Teologia Contextual**, v. 2, p. e026001-e026001, 2026.

CNN Espanhol. Relembre polêmicas envolvendo Giorgia Meloni, futura primeira-ministra da Itália. **CNN Brasil**, 26 set. 2022. Disponível em:

<https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/mussolini-foi-um-bom-politico-e-outras-situacoes-polemicas-de-giorgia-meloni/>. Acesso em: 05 set. 2025.

CORRÊA, Sonia *et al.* **Ofensivas Antigênero no Brasil**: Políticas de Estado, Legislação, Mobilização Social. Rio de Janeiro: Sexuality Policy Watch, 2021. Disponível em: <https://sxpolitics.org/ptbr/wp-content/uploads/sites/2/2021/10/E-book-SOGI-21102021.pdf>. Acesso em: 7 set. 2025.

COSTA, Sylvio de Sousa Gadelha. Governamentalidade neoliberal, teoria do capital humano e empreendedorismo. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 34, n. 2, p. 171-186, 2009.

CUNHA, Magali do Nascimento. Os processos de mediação das religiões no Brasil e o ativismo político digital evangélico. **Revista Famecos**, v. 26, n. 1, p. e30691-e30691, 2019.

DAMÉ, Luiza. Em crescimento, bancada evangélica terá 91 parlamentares no Congresso. **Agência Brasil**, Brasília, 18 out. 2018. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2018-10/em-crescimento-bancada-evangelica-tera-91-parlamentares-no-congresso>. Acesso em: 11 jul. 2025.

DUTRA, Roberto. Religião, moralização e política: um diagnóstico sistêmico. **Estudos de Sociologia**, v. 26, n. 51, 2021.

FORNADA contra judeu e ebola para imigração: as falas polêmicas de Le Pen. **UOL Internacional**, 07 jan. 2025. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2025/01/07/declaracoes-polemicas-de-le-pen-o-pai-da-extrema-direta-francesa.htm>. Acesso em: 06 set. 2025.

G1. Maioria na Câmara se declara católica; número de evangélicos cresce. **G1 Política**, 27 nov. 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2018/11/27/maioria-na-camara-se-declara-catolica-numero-de-evangelicos-cresce.ghtml>. Acesso em: 06 set. 2025.

GERSHON, Debora. Atuação da frente parlamentar evangélica na Câmara dos Deputados. **Observatório do Legislativo Brasileiro**, Brasília, 24 maio 2022. Disponível em: <https://olb.org.br/atuacao-da-frente-parlamentar-evangelica-na-camara-dos-deputados/>. Acesso em: 23 jul. 2025.

GOMES, Edlaine; BIZARRIA, Julio; BAPTISTA, Juliana. Política e religião: Bolsonaro sob o olhar da construção de um “mito”. **Terceiro Milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política**, v. 23, n. 01, p. 66-93, 2024.

HUK, Mayra. O conservadorismo da extrema-direita na contemporaneidade. **Humanidades em Perspectivas**, v. 2, n. 2, 2018.

HUNGARIAN PM promises to defend Christian values in Europe. **CNE News**, 05 ago. 2022. Disponível em: <https://cne.news/article/1533-hungarian-pm-promises-to-defend-christian-values-in-europe?utm.com>. Acesso em: 05 set. 2025.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas. Católicos seguem em queda; evangélicos e sem religião crescem no país. **Agência de notícias**, Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de>

noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais. Acesso em: 08 ago. 2025.

ISER. Instituto de Estudos da Religião. **Um Brasil mais plural**: reflexões sobre os dados de religião do Censo 2022. Rio de Janeiro, 2025. Disponível em: <https://iser.org.br/wp-content/uploads/2025/07/ISER-Um-Brasil-mais-plural-reflexoes-sobre-os-dados-de-religiao-do-censo-2022>. Acesso em: 7 set. 2025.

KIRK, Russell. **Breve manual de conservadorismo**. São Paulo: Trinitas, 2021.

LOPES, Mauricio Nazarete; RIBEIRO, Paula Regina Costa; VARGAS, Juliana Rodrigues de. Ser homem nas quebradas: um olhar sobre videocliques de grupos musicais de rap e rock do sul do Brasil. **Contexto & Educação**, Ijuí, v. 39, n. 121, e14408, 2024.

LUNA, Naara. Conservadorismo na política no governo Bolsonaro: novas articulações, valores religiosos e pauta de costumes. **Cultura y religión**, v. 17, 2023.

LUTZ, Eric. Donald Trump Claims He Was “Saved by God” in Thundering, Dark Inaugural Address. **Vanity Fair**, 20 jan. 2025. Disponível em: <https://www.vanityfair.com/news/story/donald-trump-claims-divine-mandate-in-dark-inaugural-address?ut.com>. Acesso em: 05 set. 2025.

MACHADO, Maria das Dores Campos; BURITY, Joanildo. A ascensão política dos pentecostais no Brasil na avaliação de líderes religiosos. **Dados**, v. 57, n. 3, p. 601-631, 2014.

MANHÃES, Matheus Fernandes; DE MALTA, Maria Mello. A modernidade da ideia de cultura no Brasil do modernismo. **Revista Scientiarum História**, v. 1, n. 1, p. e480-e480, 2025.

MAIA, Eduardo Lopes Cabral. **A política evangélica: análise do comportamento da Frente Parlamentar Evangélica na Câmara Federal (2007-2010)**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MORGANTE, Mirela Marin; NADER, Maria Beatriz. **O patriarcado nos estudos feministas: um debate teórico**. In: Encontro regional de história da Anpuh, 16., 2014. Anais [...]. 2014.

NASCIMENTO, Gilberto (Coord.). Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional. **Câmara dos Deputados**, Brasília, 23 maio 2023. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/deputado/frenteDetalhe.asp?id=54477>. Acesso em: 23 jul. 2025.

NEVES, José Luis. Pesquisa qualitativa: características, usos e possibilidades. **Caderno de Pesquisas em Administração**, São Paulo, v. 1, n. 3, p. 1-5, 1996.

NUNES, Adailton Antônio Galiza. **Campanha da Fraternidade: uma política da Igreja Católica para o Brasil**. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2021.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes; LINS, Mônica Regina Ferreira. Conservadorismo político e a luta antirracismo na educação: novos e velhos cenários. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 8, n. 19, p. 156-176, 2016.

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 18, p. 53-69, 2003.

PEREIRA, Eliseu. Teologia do Domínio: Uma chave de interpretação da relação política evangélico-bolsonarista. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 76, p. 147-173, 2023.

POSSMOZER, Michelli de Souza. **Modos de atuação da frente parlamentar evangélica do Congresso Nacional (2015-2020): a busca por uma hegemonia cristã no Brasil**. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF), Rio de Janeiro, 2024.

PINHEIRO, Viviane Potenza Guimarães. Preconceito, moralidade e educação moral para a diversidade. **Revista Brasileira de Educação**, v. 16, p. 215-233, 2011.

RANDALL, Holly *et al.* Media framing of far-right extremism and online radicalization in esports and gaming. **Humanities and Social Sciences Communications**, v. 11, n. 1, p. 1-10, 2024.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. **Revista Sociais e Humanas**, v. 21, n. 1, p. 67-75, 2008.

RIBEIRO, Guilherme Leite. **Bancada BBB: limites e possibilidades para determinar quem a compõe**. Informação legislativa: Senado Federal, 2024a.

RIBEIRO, Guilherme. “Petelecos na FPN”: O Globo contra a Frente Parlamentar Nacionalista. Projeto História: **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 79, p. 286-316, 2024b.

ROESLER, Carlos Eduardo Noronha. **Nacionalismo, tradição e modernidade**. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

STOCKING, Galen. **America’s news influencers**. Pew Research Center, 2024.

SOUZA, Sandra Duarte de. Política religiosa e religião política: os evangélicos e o uso político do sexo. **Estudos de religião**, v. 27, n. 1, p. 177-201, 2013.

TADDEO, Luciana. Candidatos de extrema direita surpreendem em campanhas da Argentina e do Chile. **CNN Brasil**, 13 nov. 2021. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/candidatos-de-extrema-direita-surpreendem-em-campanhas-da-argentina-e-do-chile/>. Acesso em: 05 set. 2025.

TONIOL, Rodrigo. Censo de 2022 e religião no Brasil. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 31, n. 72, p. e720701, 2025.

TÓTORA, Silvana. Foucault: biopolítica e governamentalidade neoliberal. **Revista de Estudos Universitários-REU**, v. 37, n. 2, 2011.

VERNER, Afonso Ferreira. Meu candidato está online? Uma análise do uso de ferramentas de campanha digital nas capitais brasileiras em 2020. In: SANGALLI Amanda F. et al. (Ed.). **Desigualdade e ciência política**, Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da UFPR, Universidade Federal do Paraná, 2021, p. 38-77.

XAVIER, Donizete. Teologia do domínio: a influência religiosa e o perigo da imagem do caos. **Teocomunicação**, v. 54, n. 1, p. e46944-e46944, 2024.

Recebido em 12/01/2026

Aceito em 23/03/2026

A articulação histórico-discursiva entre neoliberalismo e Frente Parlamentar Evangélica no Brasil

The Historic and Discursive Relation Between Neoliberalism and Evangelicals Politics in Brazil

Danilo Mendes¹

RESUMO

O presente artigo se volta à análise das relações entre evangélicos e neoliberalismo a fim de compreender como se articula teologicamente a recente aproximação entre eles, visível, sobretudo, na atuação da FPE. Temos por hipótese que o conceito de família está no fundamento dessa aproximação e permite explicar, de modo bastante plausível, a guinada à direita que parece definitiva. Para testar essa hipótese, partimos de uma breve história da relação entre evangélicos e neoliberalismo. Esse eixo segue uma linha histórico-investigativa, sublinhando pontos chave de aproximação entre eles. Em seguida, verificamos como a votação da admissibilidade do impeachment de Dilma Rousseff na Câmara dos Deputados é exemplar para compreendermos a aproximação discursiva com o neoliberalismo, dando ênfase à centralidade do termo família na votação. Nesse ponto, indicamos como os discursos se conectam e retroalimentam, formando um tipo sólido de casamento. Pretendemos, assim, destrinchar como essa relação toma forma em nível discursivo na FPE.

Palavras-chave: Frente Parlamentar Evangélica; Religião e Política; Neoliberalismo.

ABSTRACT

This article focuses on the analysis of the relations between evangelicals and neoliberalism in order to understand how the recent rapprochement between them is theologically articulated, and visible, above all, in the performance of the FPE. We hypothesize that the concept of family is at the foundation of this approximation and allows us to explain, in a very plausible way, the turn to the right that seems definitive. To test this hypothesis, we start from a brief history of the relationship between evangelicals and neoliberalism. This axis follows a historical-investigative line, underlining key points of approximation between them. Next, we verify how the vote on the admissibility of impeachment of the President Dilma Rousseff in the Chamber of Deputies is exemplary for understanding the discursive approach to neoliberalism, emphasizing the centrality of the term family in the vote. At this point, we indicate how the discourses connect and feed each other, forming a solid type of marriage. Thus, we intend to unravel how this relationship takes shape at the discursive level in the FPE.

Keywords: Frente Parlamentar Evangélica; Religion and Politics; Neoliberalism.

Introdução

¹ Doutor e mestre em ciência da religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Fez estágio de pós-doutorado na Universidade Federal da Paraíba. Bacharel em Teologia e Filosofia. Contato: danilo.smendes@hotmail.com

17 de outubro de 2002, dez dias antes da votação do segundo turno nas eleições, o pastor Silas Malafaia aparece ao lado de Lula, candidato à presidência. Malafaia faz um discurso apaixonado dizendo que ninguém pode falar em nome da igreja evangélica ao apoiar um candidato ou outro. O máximo que pode ser feito, em suas palavras, é reconhecer que um pastor apoia um candidato. Sua fala, com essas devidas ressalvas, indica a seguinte conclusão: Lula não é o candidato da Assembleia de Deus, mas é o candidato de Silas Malafaia, que se refere a ele como “homem capacitado e temente a Deus” (Lima, 2022). Vinte e três anos depois, no mesmo 17 de outubro, mas agora de 2025, o pastor Silas Malafaia publica um vídeo em suas redes sociais dizendo veementemente que “um cristão verdadeiro não apoia Lula” (Auri, 2025). De fato, as mais de duas décadas de distância entre uma fala e outra são suficientes para que se transformem as relações com uma pessoa, sobretudo um político que, nesse período, enfrentou 3 mandatos presidenciais e 580 dias preso. Contudo, parece-nos que essa alteração tão extremada de posição se baseia em algo mais profundo do que uma mera mudança pessoal de opinião.

Os vinte e três anos de distância entre uma fala e outra de Silas Malafaia marcam também o tempo de existência da Frente Parlamentar Evangélica (FPE), criada em 2003, ainda que a presença de evangélicos² na política nacional brasileira se note de antes, com especial destaque para os debates acerca da constituição de 1988 (Rocha; Silva; Alves, 2021). Em nossa leitura, as falas de Malafaia são paradigmáticas para compreender a relação entre os evangélicos e o neoliberalismo no Brasil, uma vez que elas indicam um processo de afastamento da esquerda, simbolizada pelos governos de Lula, e uma aproximação crescente com a direita em nosso país. Entretanto, mais do que compreender como essa relação se constituiu historicamente, o objetivo deste artigo é investigar como, ao longo da história, essa relação se articula. Nesse sentido, o olhar do artigo se volta a parte da história da FPE para pensar como as afinidades teológicas entre ela e o neoliberalismo foram sendo construídas em nível discursivo.

Assim, o presente artigo se volta à análise das relações entre evangélicos e neoliberalismo a fim de compreender como se articula teologicamente a recente aproximação entre eles, visível, sobretudo, na atuação da FPE. Temos por hipótese que o conceito de família está no fundamento dessa aproximação e permite explicar, de modo bastante plausível, a guinada à direita que parece definitiva. Para testar essa hipótese, partimos de uma breve história da relação entre evangélicos e neoliberalismo. Esse eixo segue uma linha histórico-investigativa, sublinhando pontos chave de aproximação entre eles. Em seguida, verificamos como a votação da admissibilidade do impeachment na Câmara dos Deputados é exemplar para compreendermos a aproximação discursiva com o neoliberalismo, dando ênfase à centralidade do termo família na votação. Nesse ponto, indicamos como os discursos se conectam e retroalimentam, formando um tipo sólido de casamento. Pretendemos, assim, destrinchar como essa relação toma forma em nível discursivo na FPE.

1. A história de uma relação

Historicamente, o termo neoliberalismo surge em 1938, no colóquio Walter Lippmann³ e desde então foi aprofundado enquanto teoria econômica e prática social. No

² Heuristicamente, tomamos o termo “evangélicos” como a soma de grupos protestantes, pentecostais e neopentecostais (Mendonça, 2006).

³ Dardot e Laval exploram o surgimento e o colóquio no capítulo “O Colóquio Walter Lippmann ou a reinvenção do liberalismo” de *A Nova Razão do Mundo* (Dardot; Laval, 2016).

primeiro caso, figuram economistas como Ludwig von Mises⁴ e Friedrich Hayek. No segundo, agentes políticos que deram vida a essa teoria como Margaret Thatcher, Ronald Reagan e Augusto Pinochet. Isso nos indica que mais do que uma simples ideologia discursiva, o neoliberalismo tem sido, desde a década de 1970 pelo menos, testado e aplicado em diversas nações do globo, em maior ou menor grau. No Brasil, há um processo de neoliberalização que surge na década de 1990 e ainda pode ser reconhecido em diversas ações ainda hoje (Andrade, 2022). Antes de chegar ao país, entretanto, o neoliberalismo já havia se relacionado, historicamente, a certos paradigmas ligados a grupos protestantes e pentecostais, sobretudo nos Estados Unidos. Para pensarmos nessa jornada, interessa, antes, partir da indicação de Wendy Brown sobre o que representa o neoliberalismo:

O termo “neoliberalismo” foi cunhado no Colóquio Walter Lippmann, em 1938, uma reunião de acadêmicos que lançou as bases político-intelectuais daquilo que, uma década depois, se tornaria a Sociedade Mont Pèlerin. O neoliberalismo é mais comumente associado a um conjunto de políticas que privatizam a propriedade e os serviços públicos, reduzem radicalmente o Estado social, amordaçam o trabalho, desregulam o capital e produzem um clima de impostos e tarefas amigáveis para investidores estrangeiros (Brown, 2019, p. 28-29).

A proposição conceitual de Brown se fundamenta mais nas práticas sociais da teoria neoliberal do que propriamente de um diálogo com seus teóricos. É certo, todavia, que eles não são ignorados, mas a autora se volta a conceituar a partir das experiências chilenas, estadunidenses e inglesas. Há quatro aspectos que, na afirmação, nos auxiliam a entender o que é neoliberalismo, partindo da ideia de que, além de teoria, ele é um conjunto prático de políticas públicas: a) privatização do público; b) redução do Estado social; c) desregulamentação do trabalho e do capital; e d) benefícios fiscais para investimento estrangeiro. Essas são as consequências mais diretas para a economia da adoção do neoliberalismo. Andrade (2022), ao analisar o processo no Brasil, aponta fatos que corroboram com essa sumarização proposta por Brown, como por exemplo “a mudança do papel do Estado na economia, passando de produtor para regulador” (Andrade, 2022, p. 680).

Esse conjunto de políticas privatistas, entretanto, não contém a totalidade das consequências do avanço neoliberal na economia. A desregulamentação do trabalho e do mercado, promovida pelo próprio Estado, tem como efeito direto o desmantelamento da sociedade. Tal desmantelamento se dá em cinco frentes, para Brown: a) epistemologicamente; b) politicamente; c) legalmente; d) eticamente; e e) culturalmente. No primeiro caso, o exemplo máximo é de Margaret Thatcher e a afirmação de que “essa coisa de sociedade não existe” (Magnoli, 2013), isto é, a negação da própria possibilidade de existência da sociedade indica a tentativa de seu desmantelamento epistemológico⁵. O desmonte político se dá pela própria ideia de privatização do público. O legal, por sua vez, se explica no apelo à “liberdade” como contestação dos limites de proteção do outro — um caso facilmente exemplificado pela recorrência do apelo à liberdade de expressão como fundamento para ultrapassar barreiras legais como a homofobia e o racismo. O desmonte ético neoliberal se coloca através da objeção à justiça social, como se essa se colocasse para além de uma ordem natural das coisas. Por fim, o desmonte cultural se constitui a partir do processo de “desmassificação”, isto é, a

⁴ Uma interessante investigação acerca dos pressupostos mítico-teológicos da teoria econômica de Mises foi empreendida em *A mentalidade anticapitalista* (Moura de Sá, 2020).

⁵ Aqui, devemos nos perguntar se o desmantelamento da sociedade não encontraria ressonância em certo tipo de individualismo proveniente da chegada do protestantismo ao Brasil, como demonstra Mendonça (1995, p. 136-146). Esse casamento entre evangélicos no país e neoliberalismo seria um tipo de novo acordo entre a antiga ética protestante e o “espírito” do capitalismo (Weber, 2004).

tentativa de reorganizar a sociedade de modo que indivíduos e grupos não se fundam em massas políticas capazes de pressionar ou dominar o Estado. Aqui encontramos as consequências do neoliberalismo no terreno do social: da destruição da ideia de sociedade à tentativa de impossibilitar a organização de indivíduos em grupos, o neoliberalismo se mostra como um ataque direto às redes de solidariedade e justiça que constituem a democracia. Por isso, Wendy Brown associa o crescimento do neoliberalismo à ascensão de uma cultura política antidemocrática.

Ainda que tais políticas cheguem ao Brasil por volta de década de 1990, diz-nos Daniel Pereira Andrade, “Sem dúvida é possível remeter à época da Ditadura Militar a circulação de saberes, a definição de políticas e a construção de parte do arcabouço jurídico e institucional que permitiria a posterior emergência do neoliberalismo no Brasil” (Andrade, 2022, p. 679). É também nessa época que os evangélicos começam a se associar à política com um pouco mais de presença, ainda que sem a força institucional na maior parte dos casos⁶. O momento de virada na presença evangélica na política brasileira, entretanto, se dá na formação da assembleia constituinte em 1986. Nesse ponto, marcado pela publicação do livro *Irmão vota em irmão* de Josué Sylvestre, ligado à Assembleia de Deus, os evangélicos conseguiram eleger 32 parlamentares, que se dividiram entre as diversas comissões que discutiam o texto da nova Constituição Federal. Foram, já à época, priorizadas pautas consideradas de costume, como as ligadas ao público LGBT+ e ao direito ao aborto (Rocha, 2024).

No governo de José Sarney, os deputados evangélicos, já organizados, se propuseram a um tipo de fisiologismo baseado na troca de favores com o governo visando, sobretudo, novas concessões para emissoras de rádio e de televisão evangélicas. Data desta época, por exemplo, a compra da Rede Record por Edir Macedo (Rocha, 2024). André Ítalo Rocha ilustra essa situação com uma interessante anedota que envolve José Genoino do PT e o deputado Antônio de Jesus do PMDB:

Em vez de serem o “sal da terra”, mostraram-se bem adaptados aos velhos hábitos de Brasília. A duas semanas da promulgação da Carta, quando o pastor Antônio de Jesus foi ao microfone de apertes do Congresso para comemorar o fato de que a bancada evangélica seria reforçada por um “irmão em Cristo” que iria assumir uma cadeira no parlamento como suplente, recebeu de volta uma provocação de Genoino: “Lá se vão mais uma rádio, mais um canal de TV...” (Rocha, 2024).

Esse caso, retratado também por jornalistas na ocasião (Folha de S. Paulo, 1988), ilustra bem tanto o fisiologismo a partir do qual os evangélicos atuavam no Congresso quanto o estigma que começava a circular entre os parlamentares acerca do modo de atuação do grupo. Subjacente a esses dois fatos, encontramos também uma ligação que se estabelece desde o princípio da relação entre evangélicos e política no Brasil: a ligação com o “Centrão”⁷. Data, portanto, dessa época o apoio da bancada ao governo de José Sarney, seja em sua proposta de governo de 5 anos, sustentada integralmente pela bancada, seja em suas propostas de “modernização” do país por meio de privatizações e liberalização do comércio (Saad Filho; Moraes, 2018). A adoção de um posicionamento governista por parte da bancada evangélica pode já ser considerada uma aproximação com o neoliberalismo, ainda que de modo muito mais pragmático do que propriamente ideológico. Com as propostas de Collor, ainda

⁶ Uma notável exceção é o caso de Levy Tavares, pastor da igreja Brasil para Cristo, eleito em 1962 que manteve seu mandato até o Ato Institucional nº 5, que fechou a Câmara dos Deputados (Rocha, 2024).

⁷ Pensamos o “Centrão” como um bloco informal e pragmático de partidos e parlamentares que atua principalmente para acumular poder institucional e acesso a recursos do Estado, mais do que para defender uma ideologia consistente de “centro”. Nesse grupo, o pragmatismo vale mais do que uma ideologia política.

mais neoliberais do que as de Sarney, essa aproximação se aprofunda. Ainda antes das eleições, diz Rocha, “A maioria das igrejas preferiu se posicionar apenas no segundo turno — e o favorito acabou sendo Collor, com seu discurso moralista, contra a corrupção, que contrastava com Lula, associado ao comunismo e a uma suposta perseguição que faria contra os cristãos” (Rocha, 2024). Esse registro nos mostra que a complexidade dessa relação impossibilita a adoção de um discurso simplista: ao mesmo tempo que as igrejas se aproximam de um candidato por conta de um discurso moral, as consequências dessa aliança se propagam pelo campo socioeconômico.

Em 2002, como ilustramos na introdução deste artigo, os evangélicos dão um passo leve à esquerda para se aproximar de Lula. Ali, além de figuras importantes como Malafaia e Edir Macedo, também representantes do meio político se engajaram para que Lula fosse eleito pela primeira vez, como Magno Malta, pastor e senador à época, em uma missão para “dessatanizar” Lula (Leal, 2003). Esse apoio, mais uma vez, não chega desacompanhado de interesses que se estabeleceram por meio do já tradicional pragmatismo da bancada na câmara. O grupo queria fazer parte do Conselho de Desenvolvimento Econômico e Social e indicou dois nomes que foram integrados aos 102 representantes da sociedade civil que assessorariam o presidente em questões sociais: Silas Malafaia, da igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo, e Nilson Fanini, da igreja Batista. Essa aproximação com o governo pode também ser analisada pelos números de parlamentares evangélicos em relação a seu engajamento: 59 deputados federais eleitos e três senadores. Desses, 39 faziam parte da base do governo (Rocha, 2024). Esse momento político possibilitou que a organização dos deputados evangélicos desse um passo importante: a constituição de sua frente parlamentar (FPE).

Economicamente, o país entrou em um novo momento de relação com o neoliberalismo. Se antes a agenda neoliberal era implementada diretamente por escolhas governamentais, o surgimento de uma nova classe média, graças à valorização do salário mínimo e do consequente aumento do poder de compra, o neoliberalismo começa a deixar de ser uma política econômica e se torna uma ideologia de trabalho. Nas palavras de Andrade: “A novidade agora era o fim do sonho da cidadania salarial, com o deslocamento do trabalho (inclusive o formal) dos dispositivos do emprego para as formas variadas de trabalho precário, intermitente e descontínuo [...]” (Andrade, 2022, p. 691). Aqui, o processo de desregulamentação do trabalho, típico do neoliberalismo, atinge o tecido social de tal modo que transforma o sentido da estabilidade laboral para essa classe média emergente. Símbolo desse acesso por meio do consumo, que funda a nova classe média, é a redução de impostos, como o IPI, em diversos bens de consumo. Grande parte dos evangélicos foi atingida por essa mudança econômica no país, uma vez que, sobretudo nas igrejas pentecostais, a maioria dos fiéis pertencia às classes de menor renda.

Se por um lado, a recém formada FPE tendia a ser mais governista e, assim, atuava no projeto de inclusão pelo consumo, por vezes diretamente e em outras indiretamente, no campo social sua atuação parecia ser mais forte. Andrade (2022) analisa que as igrejas, sobretudo as neopentecostais, têm influência direta na formação ideológica de um pensamento neoliberal em relação ao mundo do trabalho. Nesse ponto, mais do que um certo desmantelamento da sociedade, pesa a lógica de “liberdade” econômico-laboral que se desenvolvia por meio do empreendedorismo. Para o autor, essa valorização da criatividade encontra o discurso neopentecostal como catalizador e propagador direto de suas ideias. O trecho abaixo explica sua leitura.

As religiões neopentecostais também contribuíram para a produção de um empreendedorismo de baixo para cima nas periferias das grandes cidades e no interior do país, surfando na onda do aumento do poder de compra dos estratos inferiores de renda. Se o neoliberalismo precisa da liberdade

como sua condição de possibilidade, a agência dos governados no neopentecostalismo retroalimentou o neoliberalismo ao definir uma prática da fé que racionalizava a vida cotidiana, instando ao cumprimento de desafios semanais, ao estabelecimento de metas conforme grupos específicos e à valorização do próprio capital humano. Além disso, igrejas como a Universal (IURD) desestimularam a permanência em empregos formais que implicavam subordinação ao patrão, substituindo o sonho progressista da estabilidade e do acesso a direitos pelo estímulo ao empreendedorismo no mercado informal, ainda que na figura precária do empreendedor da ralé (Andrade, 2022, p. 694).

A partir desse ponto de apoio, mais no nível ideológico do que propriamente da prática política de deputados, começa a haver uma nova cisão entre evangélicos e a esquerda moderada que os primeiros governos de Lula simbolizaram. Os dados sobre o apoio de deputados evangélicos durante os mandatos de Dilma Rousseff ilustram essa separação: “41 deputados evangélicos que estiveram na Câmara durante as duas gestões da petista, 26 diminuíram, no segundo mandato, o grau de apoio às posições que o governo tomava em discussões de projetos em Brasília” (Rocha, 2024). Essa mudança de posição indica também uma nova configuração que tomou forma na última década: a FPE se afasta do comportamento puramente pragmático que caracterizou a maior parte de sua atuação até então e se volta com ainda mais força para um comportamento ideológico, agora para além de pautas morais. Rocha indica que esse período, de guinada à direita, inaugurou essa mudança de modo mais definitivo, desaguando na busca, em 2018, por um presidente que representasse os valores ideológicos do grupo. Antes disso, entretanto, a presidenta Dilma Rousseff foi impedida — e esse é o momento, a nosso ver, que a virada não apenas à direita, mas uma conversão ao neoliberalismo, se mostra com ainda mais clareza.

2. Em nome de Deus e pela família

O dia da votação da admissibilidade do processo do impeachment de Dilma Rousseff no congresso nacional foi marcado pelos pequenos discursos de cada deputado que justificavam seus votos. Durante mais de quatro horas de sessão, 504 deputados votaram fazendo discursos de pouco mais de 1 minuto, em média. As justificativas variavam entre a base eleitoral dos deputados, a justiça, personagens históricos como Ulysses Guimarães e Zumbi dos Palmares, classes profissionais como médicos e advogados e, é claro, Deus. O primeiro deputado a votar foi Washington Reis, à época do PMDB-RJ, que precisaria se ausentar em pouco tempo por motivos de saúde. Membro da FPE, fiel da Assembleia de Deus, o deputado deu o tom do que seriam as justificativas para os votos dali em diante. Suas palavras foram: “Senhor presidente, que a partir de amanhã, segunda-feira, Deus possa derramar muitas bênçãos sobre o nosso Brasil e sobre o nosso povo brasileiro. Eu voto a favor” (MPETV, 2016, 8:44). A votação terminou com 137 votos contrários e 367 votos de deputados favoráveis, entre os quais havia 75 evangélicos, um percentual de quase 94% de adesão.

Reginaldo Prandi e João Luiz Carneiro (2018) propõem uma interessante interpretação acerca das justificativas do voto dos deputados. A partir de um minucioso exame da transcrição da longuíssima sessão da Câmara, eles afirmam que o pequeno discurso de cada deputado, na maior parte das vezes, se esquivou da razão administrativa do processo de afastamento, mas “remeteram a ideais e valores de ordem moral, sobretudo a defesa da moral tradicional, que estaria em perigo com a continuidade do governo de Dilma Rousseff” (Prandi; Carneiro, 2018, p.18). Esse tipo de moralização do debate, além de favorecer os evangélicos eleitos, uma vez que historicamente a sua preocupação gira em torno de assuntos

dessa esfera, também tensiona a substituição da ordem técnico-administrativa pela ordem moral. Em outras palavras, a justificativa dos votos demonstra que a preocupação subjacente aos discursos era a do perigo que um governo de esquerda representava. Lembremos que foi no governo de Dilma Rousseff que ocorreu a celeuma em torno do chamado “kit gay”⁸, cuja distribuição foi suspensa pela presidenta após um protesto feito pela bancada evangélica (Flor, 2011), conforme narra André Ítalo Rocha:

Quando passou a de fato sentar na cadeira de presidente da República, Dilma Rousseff mostrou boa vontade com a bancada evangélica. Logo nos primeiros meses, viu-se no centro de uma polêmica envolvendo um material que o Ministério da Educação havia preparado para combater a homofobia nas escolas públicas, chamado, de forma pejorativa, de “kit gay”. A bancada evangélica não gostou do que estava sendo proposto e exigiu que Dilma agisse para barrar a ideia. Em reunião com o ministro Gilberto Carvalho, da Secretaria-Geral da Presidência da República, lideranças da bancada ameaçaram travar a pauta no Congresso caso a presidente não fizesse nada. Os parlamentares alegavam que o material iria estimular a homossexualidade entre os estudantes. Um deles era Garotinho, que estava em seu primeiro mandato como deputado federal e disse a Carvalho que a bancada evangélica não votaria “nada” no Congresso até que o governo recolhesse os vídeos que faziam parte do kit (Rocha, 2024).

Mais do que um caso anedótico, o “kit gay” ilustra bem o momento moralizador em que vivia o país bem como o clima conservador que se refletiu diretamente na votação favorável à admissibilidade do impeachment. Os dados levantados e analisados por Prandi e Carneiro auxiliam na compreensão mais profunda da questão. As justificativas dos votos, por eles interpretadas, indicam certas tendências dentro da FPE, sobretudo em relação aos temas que envolvem tradição. Enquanto 38,2% dos deputados (195) citaram o Brasil em sua justificativa (“voto pelo Brasil” ou variações), 38,8% dos deputados evangélicos. Aqui, notamos que há certa paridade entre o grupo geral de deputados e a atuação dos deputados evangélicos. Entretanto, quando passamos para justificativas como a “família”, seja como conceito abstrato seja simbolizada por familiares do parlamentar (“pelos meus filhos”, por exemplo), e “Deus”, a diferença entre a atuação geral e a da FPE passa a ser mais significativa. No apelo à família como justificativa, temos 26,6% em geral e 31,5% em deputados evangélicos; nos votos em nome de Deus, passamos de 9% para 32,5%⁹ (Prandi; Carneiro, 2018, p. 16). Na análise de Prandi e Carneiro, “Evangélicos seguem centrados preferencialmente em questões que remetem à tradição. Não é de se estranhar, portanto, o número reduzido ou nulo de vezes em que membros da Bancada Evangélica que votaram ‘sim’ e se referiram a temas como democracia [...]” (Prandi; Carneiro, 2018, p. 17).

A reatividade não parece ser, nesse ponto, apenas um modo de lidar com a situação política, mas parece ser a força motriz que leva a FPE a se organizar. Por isso, Quadros e Madeira (2018) indicam que a bancada evangélica, juntamente com a bancada da bala, se aproxima de uma direita que perdeu a vergonha de se denominar aproveitando os espaços deixados pela falta de representatividade de pautas conservadoras. Nas palavras dos autores, “uma direita conservadora liderada por novos atores tenta ocupar seu espaço sem vergonhas ideológicas, aproveitando-se [...] do potencial eleitoral que pode vir a ter a defesa de valores

⁸ O “kit gay”, na verdade, era um conjunto de materiais didáticos e informativos do Programa Escola Sem Homofobia que seria distribuído em todo território nacional. O termo pejorativo, adotado inclusive pela imprensa, foi criado por um assessor da FPE, o pastor Josué Alves (Rocha, 2024).

⁹ A justificativa mais usada pelos 504 votantes foi em nome de suas respectivas bases eleitorais (62,8%). O Brasil encontra-se em 2º lugar, a família em 3º e Deus em 11º (Prandi; Carneiro, 2018, p. 9).

que passaram a sofrer contestação nos últimos anos” (Quadros; Madeira, 2018, p. 516-517). Aqui, o ponto chave dessa aproximação se entende pelo potencial eleitoral de um grupo que parece sentir-se ameaçado pela perda de direitos ou, por outro lado, pelo ganho de direitos de grupos opostos politicamente. Não se pode esquecer que, mais do que um momento ideologicamente favorável, a criação da FPE se liga diretamente à proposta de um novo Código Civil, cuja reação conseguiu alterar seu texto, que então compreendia as igrejas como associações e passou a compreendê-las como pessoas jurídicas de direito privado¹⁰.

A aproximação a questões de tradição indica mais uma vez a tendência à moralização que destacamos acima. O crescimento, todavia, das justificativas dos votos em nome de Deus não nos parece motivo de espanto. Ora, é esperado que religiosos manipulem seus símbolos em momentos ímpares como este e, mais do que isso, imprimam a sua fé como fundamento de sua ação parlamentar. Isso se aprofunda ainda mais no caso de deputados como a maior parte dos evangélicos, cuja ação se volta, sobretudo, à defesa da tradição. Embora esteja em menor grau, a diferença entre esse grupo e o total de deputados que cita a família nos parece mais relevante. O aumento de quase 5% proporcionais aos grupos parece indicar que o tema possui certo apelo dentro da bancada evangélica e, consequentemente, de seu eleitorado. Em nossa leitura, esse crescimento deve ser levado a sério como mais do que mero incidente: ele nos indica que o conceito de família aproxima a ação parlamentar de evangélicos com o neoliberalismo. Um dos motes de campanha que seria adotado por Jair Bolsonaro une as pontas do discurso evangélico: “Deus, pátria e família”. Como ilustração, podemos pensar no voto do deputado Pastor Eurico, do PHS-PE: “Feliz é a nação cujo Deus é o Senhor! Em defesa da vida, da família, da moral, dos bons costumes, contra a corrupção e não desistindo do Brasil, meu voto é ‘sim’” (Prandi; Carneiro, 2018, p. 6). Não podemos esquecer, nesse ponto, que o apoio ao impeachment de Dilma Rousseff ainda reflete o caráter pragmático que caracteriza a atuação da FPE, visto que a popularidade da presidente já estava em queda quando a bancada “pulou do barco”. Esse pragmatismo característico da atuação da FPE é o motivo pelo qual Rocha (2024) coloca como subtítulo de seu livro “uma história de conversões políticas”: Lula é convertido em aliado quando alçado à presidência em 2002, mas depois convertido em inimigo novamente, para ficarmos em apenas um exemplo. Tal “conversionismo” da atuação da bancada se alia, portanto, ao seu discurso conservador para estabelecer um nexo entre seus eleitores e seus pares do Centrão.

Essa mescla é característica do comportamento neoliberal que se apoia sobre um tipo ambíguo de relação entre política econômica e política social: “O entusiasmo pelo mercado é tipicamente animado por sua promessa de inovação, liberdade, novidade e riqueza, enquanto uma política centrada na família, religião e patriotismo é autorizada pela tradição, autoridade e moderação” (Brown, 2019, p. 110). Isso indica que, por um lado, o livre mercado traz inovações para a sociedade, enquanto, por outro, a tradição estabiliza o *status quo*. Ainda de modo mais radical, o neoliberalismo constitui uma ofensiva contra a ideia de sociedade, chamada anteriormente de desmantelamento, que institui o conceito de família como novo paradigma para a nação, juntamente com a figura da empresa. Assim, o espaço público não seria mais o social, mas uma mera extensão do espaço individual e familiar. Como lembra Brown: “O infame dito de Thatcher de que ‘não existe tal coisa como a sociedade’ conclui, afinal: ‘há apenas indivíduos e suas famílias’ (Brown, 2019, p. 141).

A tentativa de reconfiguração do público, na visão de Brown, contribui diretamente para o crescimento de movimentos antidemocráticos, já que pressupõe que a familiaridade como base para ação política o que, por consequência, gera uma exclusão de todo outro não

¹⁰ As reações às mudanças empreendidas pelo novo Código Civil foram analisadas de forma bastante completa em Mariano (2006).

familiar — o estrangeiro, o negro, a pessoa LGBT+, a mulher etc. Nas palavras da autora, “Quando a nação é privatizada e familiarizada deste modo, ela se torna legitimamente iliberal quanto a *insiders* aversivos e *outsiders* invasivos; assim, o neoliberalismo planta as sementes de um nacionalismo que ele formalmente abjura” (Brown, 2019, p. 143). A tentativa de extensão da família como nação, em outras palavras, torna o diferente um inimigo em potencial. Por isso não há contradição, na ótica neoliberal, entre família e pátria: esta não é mais do que o prolongamento daquela e, mais, da lógica daquela. Assim, a pátria é governada sob a política do medo do outro e sob o signo de sua exclusão. Todo movimento que se propõe à alteração da ordem, nesse sentido, passa a ser interpretado como uma grave ameaça — agora não apenas à nação, mas à própria família! Por isso, uma campanha contra a homofobia, seguindo o exemplo anterior, vira ocasião para grandes debates acerca dos perigos à família.

A socióloga Melinda Cooper nos auxilia na compreensão acerca da importância da família tanto para grupos neoconservadores¹¹ quanto para os neoliberais. Em suas palavras, essa ligação surge diante da tentativa redistributiva, incluindo uma renda básica para os cidadãos estadunidenses, empreendida por Richard Nixon, na década de 1970. A partir da oposição às políticas de bem-estar social, neoliberais e neoconservadores têm posições diferentes, mas que se encontram em um ponto:

Enquanto os neoliberais defendiam uma redução contínua das verbas destinadas ao bem-estar social — com o intuito de minar qualquer possibilidade de que o “salário social” pudesse competir com o salário do livre mercado —, os neoconservadores apoiavam uma ampliação do papel do Estado na regulação da sexualidade. Apesar de suas diferenças, no entanto, neoliberais e neoconservadores convergiam na necessidade de reinstaurar a família como fundamento da ordem social e econômica¹² (Cooper, 2017, tradução nossa).

Há dois aspectos que devem ser sublinhados nessa citação: por um lado, os neoliberais se voltam à questão da família por meio do aspecto econômico, que se baseia no aumento do salário, tornando-o competitivo no livre mercado; por outro, os neoconservadores se voltam à família como fundamento social que estaria sendo atacado nas lutas por direitos ligados a questões de sexo e gênero, como a legalidade do aborto e da união de pessoas do mesmo sexo. Ambas aqui, assim como no caso brasileiro de “uma volta à direita” (Rocha, 2024) da bancada evangélica, parecem se opor à construção, ainda que teoricamente esparsa, de uma “nova esquerda” — ao mesmo tempo economicamente reguladora e socialmente progressista. Nesse ponto, a união entre neoconservadores e neoliberais em torno da família é bastante pragmática. Por mais que ela se dê por motivos diferentes, a convergência se assegura na contraposição a um inimigo comum que supostamente destruiria a família. Essa é a razão pela qual Cooper insiste que “neoliberalismo e neoconservadorismo podem ser diametralmente opostos em muitas coisas, mas na questão dos valores familiares eles revelam uma afinidade surpreendente¹³” (Cooper, 2017).

¹¹ O neoconservadorismo pode ser entendido como a junção entre os valores conservadores, dentre os quais a defesa da família se destaca, com uma política externa intervencionista, que proclama a importância das guerras e de ataques a territórios estrangeiros como meio de defender o “Ocidente judaico-cristão”. Sobre a história do neoconservadorismo no Brasil e nos EUA, ver Lacerda (2019).

¹² No original: “While neoliberals called for an ongoing reduction in budget allocations dedicated to welfare — intent on undercutting any possibility that the social wage might compete with the free-market wage — neoconservatives endorsed an expanding role for the state in the regulation of sexuality. Despite their differences, however, neoliberals and neoconservatives converged on the necessity of reinstating the family as the foundation of social and economic order”.

¹³ No original: “Neoliberalism and neoconservatism may be diametrically opposed on many issues, but on the question of family values, they reveal a surprising affinity”.

Dardot e Laval corroboram com essa leitura. Devido ao seu ponto de vista mais marxista, os autores apontam que a união entre neoliberais e neoconservadores em torno da família não se constrói apenas por uma afinidade eletiva ideológica, mas como uma resposta a um problema econômico:

A principal causa da grande crise social e moral do Ocidente que conduz direto ao coletivismo deve-se ao fato de que o quadro social não é suficientemente sólido. Não foi a economia de mercado que não funcionou, foram as estruturas de enquadramento que cederam. [...] Qual é o remédio, então? Se a economia de mercado é como um vazio, convém consolidar novamente as bordas, adotar uma política que “visa a uma maior solidez do quadro sociológico-antropológico”. Esse “programa sociológico” compreende diversas vias — descentralização, desproletarização, desurbanização —, todas tendendo a um objetivo comum: uma sociedade de pequenas unidades familiares de habitação e produção, independentes e concorrendo umas com as outras. Cada indivíduo deve ser inserido profissionalmente num quadro de trabalho que lhe garanta independência e dignidade. Em uma palavra, cada indivíduo deve gozar das garantias oferecidas pela pequena empresa ou, melhor, *cada indivíduo deve funcionar como uma pequena empresa* (Dardot; Laval, 2016, grifo dos autores).

Aqui, o ponto fundamental gira em torno das estruturas familiares que servem de base para o projeto neoliberal de desmantelamento neoliberal da sociedade. A lógica que transforma os indivíduos em empresas visa agir naquela lógica da família indicada anteriormente por Brown (2019, 143). Na medida em que neoliberais e neoconservadores insistem que o problema não é da ordem do sistema econômico, isto é, do capitalismo, mas social, a sua resolução não deve passar por uma mudança estrutural da economia, mas na sua forma de organização social. Essa lógica empresarial-familiar, indicada pelos autores, possui um caráter intrinsecamente totalitário na medida em que reduz a lógica das relações sociais à lógica de negócios como se, no limite, todas as interações (de amizade, por exemplo) deversem seguir uma ética empreendedora. Críticos recentes do capitalismo têm pensado as consequências desse “empreendedorismo de si” (Han, 2017, p. 23-30) e de uma “ontologia empresarial” (Fisher, 2020, p. 32-39) e seus desdobramentos na cultura. Nesse ponto, a bancada evangélica se reencontra com o neoliberalismo a partir de sua chamada ao empreendedorismo (Andrade, 2022, p. 694).

A partir dessas articulações, pensamos a ideia de família como o ponto central de união entre neoliberais e Frente Parlamentar Evangélica. Enquanto a votação da admissibilidade do impeachment na Câmara dos Deputados ilustra a importância da família como justificativa de votação, ela nos dá indícios sobre essa centralidade. Ao mesmo tempo, ela também nos indica mais do que isso. Como salientam Prandi e Carneiro (2018, p. 18), a justificativa para os votos se colocaram para além dos motivos técnicos e jurídicos que estavam formalmente em pauta. Eles falavam sobre o impeachment, mas se direcionavam ao público eleitor e à exposição midiática que repercutiria por tempos ainda. Isso revela, por um lado, o modo de ação política da FPE: “os dados aqui expostos respaldam a interpretação de que a incursão dos evangélicos na política está ligada, acima de tudo, à defesa da tradição” (Prandi; Carneiro, 2018, p. 19). Por outro, revela que a reiterada referência à tradição (Deus, pátria e família) não é mais do que a busca por validação junto à base eleitoral: “É isso que a legitima [a bancada evangélica] junto aos fiéis e é por isso que os seus discursos se voltam, a todo momento, à reafirmação da defesa dos valores tradicionais” (Prandi; Carneiro, 2018, p. 19).

Em busca, portanto, de legitimidade, a FPE recorre à tradição como fundamento teórico de seu discurso. Ao fazê-lo, se aproxima de uma defesa da ideia de família que é também central para o projeto neoliberal de dismantelamento da sociedade. Observamos, portanto, que a lógica que aproxima a atividade política da FPE do neoliberalismo passa centralmente por essa ideia, de modo que a “defesa da família” tem como consequência direta uma afronta à sociedade civil enquanto espaço democrático de direitos plurais. Como observa Naiana Zaiden Rezende Souza, “A moral conservadora, com a defesa de ideais cristãos pela proteção da família tradicional brasileira e dos bons costumes, é a principal bandeira levantada pela bancada evangélica” (Souza, 2024, p. 54). A família tradicional se torna, na aliança com o neoliberalismo, a base da sociedade e a lógica de interação com o outro. Essa lógica se esconde no próprio vocabulário usado pelos parlamentares. Ora, não há por que promover uma “defesa” ou uma “proteção” da família se não há ninguém que a esteja atacando.

O “Manifesto à nação – O Brasil para os brasileiros”, publicado pela FPE em 24 de outubro de 2018, é particularmente interessante para ilustrarmos o modo como essa aliança se constrói. Na segunda página, ele diz que tradicionalmente a atuação da FPE se volta à “preservação dos valores cristãos e de defesa da família” (Manifesto, 2018, p. 2), entretanto, é hora de oferecer uma pauta mais propositiva, uma contribuição maior. O manifesto se coloca, então, como um documento programático do que a Frente esperava em sua atuação entre 2019 e 2022. Constituído em quatro eixos¹⁴, o manifesto pretendia normatizar a atuação de seus membros em três locais estratégicos: o campo jurídico, o campo fiscal e a educação. Na visão do manifesto, tudo isso contribuiria para um projeto maior, nomeado pelo primeiro eixo: a “modernização do Estado”. Como o texto nos revela, sem grandes surpresas, essa “modernização” não é mais do que uma defesa de uma prática política neoliberal. O manifesto revela quatro pontos para isso: “1.1. Enxugamento da máquina e racionalidade administrativa. 1.2. Desburocratização, governança e transparência. 1.3. Governo digital e efetividade dos serviços públicos. 1.4. Princípio constitucional da subsidiariedade e as parcerias com o setor privado” (Manifesto, 2018, p. 3). A ideia de eficácia governamental, típica do neoliberalismo, perpassa diferentes propostas como “racionalidade administrativa”, “desburocratização” e “efetividade dos serviços públicos”, por exemplo. Essa tentativa de eficiência leva diretamente à tentativa de esvaziamento do Estado por meio de “parcerias com o setor privado”. Isso fica ainda mais claro no preâmbulo deste eixo:

A atual estrutura orgânica tornou o Estado excessivamente intervencionista, gerador de déficits, incapaz de atender de forma eficaz às demandas da sociedade. Esvaziou, por causa do seu tamanho e complexidade, a capacidade de o Estado planejar suas políticas públicas. Tornou o Governo vulnerável no controle da corrupção, comum em estruturas excessivamente burocráticas. Por fim, contribuiu para a desmotivação de seus quadros de servidores e para a perda de sinergia e coordenação entre os órgãos que compõem a Administração Pública. Enfim, nos dias de hoje, mais do que ajudar, a principal tarefa do Estado é parar de atrapalhar o cidadão e, em especial, o empreendedor, única fonte de geração das riquezas do país. Sinergia é a palavra de ordem e eficiência, eficácia e efetividade são os desafios das instâncias de Governo (Manifesto, 2018, p. 5-6).

Aqui, novamente o empreendedorismo aparece como imagem que exemplifica a mescla entre discurso religioso e político. Para compreendermos essa fusão, não podemos esquecer que se trata de um manifesto publicado pela FPE, programando a atuação de parlamentares evangélicos e sob a justificativa de defesa da família e preservação dos valores

¹⁴ A saber, Modernização Do Estado, Segurança Jurídica, Segurança Fiscal e Revolução na Educação.

cristãos. Ainda mais, o que impele a Frente a propor esse manifesto é “a hora de darmos uma contribuição maior à sociedade, a qual seja consentânea aos mais de 45 milhões de eleitores brasileiros que professam a fé evangélica” (Manifesto, 2018, p. 2). O manifesto, nesse sentido, apresenta os valores que regem os mandatos da FPE: Deus, pátria, família e neoliberalismo. A desburocratização do Estado não é mais do que a tentativa de esvaziamento e desregulamentação da economia e do trabalho. “Eficiência, eficácia e efetividade” são os lemas que conduzem a um desmantelamento da ordem social em favor da lógica empresarial-familiar. O empreendedor como “única fonte de geração das riquezas do país” simboliza esse desmantelamento: mais do que a sociabilidade que marca a vida humana na Terra, o que gera riqueza é o indivíduo, o protetor da economia e da família — o único capaz de protegê-la¹⁵.

Considerações finais

Este artigo teve por interesse investigar como a Frente Parlamentar Evangélica e o neoliberalismo se articulam a partir de dois eixos. Em primeiro lugar, nos voltamos à história da relação entre eles, pensando conceitualmente no neoliberalismo e chegando na história da participação de evangélicos na política federal brasileira, sobretudo na Câmara dos Deputados. Posteriormente, partimos das justificativas da votação da admissibilidade do impeachment de Dilma Rousseff como momento chave de virada à direita e de aproximação com o neoliberalismo. Nesse ponto, sublinhamos como a aproximação se dá de modo mútuo por meio da ideia de família: do lado neoliberal como um dispositivo mínimo de sociedade; do lado evangélico como símbolo da tradição patriarcal cristã. Dessa forma, buscamos corroborar com a percepção de complexidade da relação entre FPE e neoliberalismo, uma vez que ela passa por momentos ora mais ideológicos, ora mais pragmáticos, tendendo a uma crescente articulação com o conservadorismo ligado a outras bancadas, como a do agronegócio e a armamentista.

É certo que, ao longo dos últimos 50 anos de relação, neoliberais e evangélicos se articularam de muitos outros modos, muitas vezes mais ligados por atuações pragmáticas do que por motivos ideológicos. Todos esses fatores devem ainda ser investigados com maior profundidade para que a história dessa relação seja reconstituída com mais vigor e minúcia. Nosso objetivo, entretanto, se deu em outro sentido: identificar como as articulações discursivas se consolidaram principalmente a partir de 2016 com a forte oposição da FPE ao governo de Dilma Rousseff. Sublinhamos, portanto, a centralidade do conceito de família e buscamos, com isso, contribuir para o conjunto de trabalhos que investigam as relações entre religião e política, sobretudo as atuações de cristãos no poder público brasileiro.

Referências

ANDRADE, Daniel Pereira. Rodadas históricas de neoliberalização no Brasil. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 12, n. 3, p. 675-708, 2022.

AURI VERDE BRASIL. **Silas Malafaia: Um verdadeiro cristão não apoia Lula**. 17 out. 2025. YouTube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=WpCTy_-aM6Q. Acesso em: 04 fev. 2026.

¹⁵ Uma importante interpretação sobre o Manifesto da FPE foi empreendida recentemente por Rodrigo Campos, Severo e Azevedo, destacando, sobretudo, “que a posição majoritária da FPE não parece ser algo conjuntural, mas sim uma longa marcha de construção extremista, abraçando tanto uma perspectiva neoliberal quanto autoritária” (2024, p. 21).

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo**. A ascensão da política antidemocrática no Ocidente. Trad. de Mario A. Marino e Eduardo Altheman C. Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

CAMPOS, Rodrigo Duque Estrada; SEVERO, Ricardo Gonçalves; AZEVEDO, Elizabeth Mendonça. “Manifesto à Nação – Brasil para os Brasileiros”: a atuação da Frente Parlamentar Evangélica na educação brasileira. **Religião e Sociedade**, v. 44, n. 2, 2024.

COOPER, Melinda. **Family values**: between neoliberalism and the new social conservatism. Livro eletrônico. New York: Zone Books, 2017.

DARDOY, Pierre; LAVAL, Christian. **A Nova Razão do Mundo**: ensaios sobre a sociedade neoliberal. Livro eletrônico. Trad. de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

FISHER, Mark. **Realismo capitalista**: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo? Trad. de Rodrigo Gonsalves, Jorge Adeodato e Maikel da Silveira. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FLOR, Ana. **Dilma suspende “kit gay” após protesto da bancada evangélica**. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 25 maio 2011. Disponível em: <https://m.folha.uol.com.br/poder/2011/05/920652-dilma-suspende-kit-gay-apos-protesto-da-bancada-evangelica.shtml>. Acesso em: 10 fev. 2026.

FOLHA DE S. PAULO. **Coluna Paineis**. São Paulo, 21 set. 1988.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.

LACERDA, Marina Basso. **O novo conservadorismo brasileiro**: de Reagan a Bolsonaro. Porto Alegre: Editora Zouk, 2019.

LEAL, Luciana Nunes. Evangélicos reclamam, à espera do chamado de Lula. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 5 jan. 2003.

LIMA, Bruna. Vídeo mostra Malafaia criticando religião na política e pedindo voto em Lula. **Metrópoles**, 26 out. 2022. Disponível em: <https://www.metropoles.com/colunas/guilherme-amado/video-mostra-malafaia-criticando-religiao-na-politica-e-pedindo-voto-em-lula>. Acesso em: 04 fev. 2026.

MAGNOLI, Demétrio. Essa coisa de sociedade não existe. **O Globo**, Rio de Janeiro, 11 abr. 2013. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/opinia0/essa-coisa-de-sociedade-nao-existe-8080595>. Acesso em: 04 fev. 2026.

MANIFESTO à Nação. **O Brasil para os brasileiros**. Disponível em: <https://static.poder360.com.br/2018/10/Manifesto-a-Na-cao-frente-evangelica-outubro2018.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2026.

MARIANO, Ricardo. A reação dos evangélicos ao novo Código Civil. **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, v. 6, n. 2, p. 77-99, 2006.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: ASTE, 1995.

MENDONÇA, Antonio Gouvea. Evangélicos e pentecostais: um campo religioso em ebulição. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **As religiões no Brasil**, continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006.

MOURA DE SÁ, João Luis. **A mentalidade anticapitalista: investigações teológicas em Ludwig von Mises**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2020.

MPETV. **Votação do impeachment de Dilma em tempo real**. YouTube, 17 abr. 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=W2YBof8YIM4>. Acesso em: 09 fev. 2026.

PRANDI, Ricardo; CARNEIRO, João. **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, São Paulo, v. 33, n. 96, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/zz6PRYyg6VWKKpVN3Psfx6N/?lang=pt>. Acesso em: 10 fev. 2026.

QUADROS, Marcos Paulo dos Reis; MADEIRA, Rafael Machado. Fim da direita envergonhada? Atuação da bancada evangélica e da bancada da bala e os caminhos da representação do conservadorismo no Brasil. **Opinião Pública**, v. 24, n. 3, p. 486–522, set./dez. 2018.

ROCHA, Antonia Rozimar Machado e; SILVA, Francisco Samuel Sousa e; ALVES, Amanda Barreto. A Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional: Representatividade política dos evangélicos?. **Revista Inter-Legere**, v. 4, n. 32, p. c25787, 2021.

ROCHA, André Ítalo. **A bancada da Bíblia: Uma história de conversões políticas**. Livro Eletrônico. São Paulo: Todavia, 2024.

SAAD FILHO, Alfredo; MORAIS, Lécio. **Brasil: neoliberalismo versus democracia**. Livro Eletrônico. São Paulo: Boitempo, 2018.

SOUZA, Naiana Zaiden Rezende. **Religião e política: a frente parlamentar evangélica no Congresso Nacional**. Goiânia, GO: Cegraf UFG, 2024.

WEBER, Max. **A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo**. Trad. de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Recebido em 17/02/2026

Aceito em 30/03/2026

Formação de sujeitos evangélicos engajados: pedagogias, práticas e trajetórias na Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito

The Formation of Engaged Evangelical Subjects: Pedagogies, Practices, and Trajectories within the Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito

Gustavo Alencar¹

RESUMO

O ativismo político evangélico no Brasil tem sido predominantemente associado a pautas conservadoras e à ascensão de uma direita religiosa. Sobretudo nos últimos anos em que a presença dos evangélicos na política eleitoral tem se tornado mais intensa e dinâmica, a relação entre as duas dimensões tem sido intensificada nas análises sociológicas. Contudo, é importante se atentar para dinâmicas políticas evangélicas que se colocam na contramão do conservadorismo mais visível e midiático para que se levantem diferentes questões a respeito das relações envolvendo religião e política. Este trabalho procura investigar coletivos evangélicos considerados progressistas e que desenvolvem um ativismo político voltado para ideais de democracia, cidadania e justiça social. De forma mais específica, será discutido quais pedagogias, gramáticas, práticas e agenciamentos são formuladas no interior de movimentos evangélicos progressistas. Deste modo, o estudo contribui para a compreensão das dinâmicas internas e contra-hegemônicas da religião pública brasileira.

Palavras-chave: Evangélicos; evangélicos progressistas; ativismo religioso.

ABSTRACT

Evangelical political activism in Brazil has been predominantly associated with conservative agendas and the rise of a religious right. Particularly in recent years, as evangelical participation in electoral politics has become more intense and dynamic, the relationship between religion and politics has received growing attention in sociological analyses. However, it is crucial to consider evangelical political dynamics that run counter to the more visible and media-driven forms of conservatism in order to raise different questions about the intersections of religion and politics. This article examines evangelical collectives regarded as progressive and engaged in political activism oriented toward ideals of democracy, citizenship, and social justice. More specifically, it analyzes the pedagogies, discursive grammars, practices, and modes of agency developed within progressive evangelical movements. In doing so, the study contributes to a broader understanding of the internal and counter-hegemonic dynamics of Brazil's public religion.

Keywords: Evangelicals; evangelical left; Religious Activism;

¹ Graduação em ciências sociais (UFMG). Mestrado Sociologia (UFMG). Doutorando em Sociologia - linha sociologia da religião e cultura (UFMG).

Introdução

A crescente e notória participação de evangélicos² na política brasileira nas últimas décadas consolidou este segmento como um ator central no espaço público brasileiro (Burity, 2020; Machado, 2013; Mariano, 2016). Se no século XX, as relações do catolicismo com a esfera pública eram extensas e caracterizadas por diversos mecanismos de conciliação, parcerias e ações, no século XXI vemos os evangélicos ultrapassarem um quarto da população³ e atuarem através de outros registros no cenário público. Essa ascensão dos evangélicos na política eleitoral e na cena pública é marcada pela mobilização de pautas morais conservadoras e formação de bancadas parlamentares. Neste registro, a atuação evangélica na política institucional, de forma geral, procura se articular em torno de “cruzadas morais” e projetos de poder que colocam em questão a laicidade do Estado brasileiro e as fronteiras entre o religioso e o político.

Apesar da extrema relevância desta temática, a ênfase quase exclusiva nas vertentes conservadoras e majoritárias tende a obscurecer a pluralidade constitutiva do campo evangélico brasileiro. Mais do que isso, tende a tomar como imediata a relação entre fé evangélica e um certo modo de pensar e viver a política. Apesar dessa relação se apresentar em muitos casos, tomar evangélicos como sinônimo de conservadorismo e agendas antidemocráticas, reifica certas articulações e impede a percepção de que a identidade religiosa é mais fluída e seus encadeamentos com a esfera pública mais complexos. As formas de atuação dos evangélicos na política se manifestam de modo plural o que nos leva a desafiar a homogeneização que comumente é apresentada em análises mais superficiais. É neste contexto de pluralidade, disputas e negociações que se dá o engajamento dos evangélicos progressistas. Neste sentido, pode-se dizer, juntamente com Carly Machado em um texto que demonstra as imbricações entre religião, segurança pública, mercado, produção fonográfica, que também nas relações entre política e evangélicos “é muita mistura” (Machado, 2013).

O presente trabalho irá analisar a atuação da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito (FEED) durante os anos de 2016 e 2019. Trata-se de um grupo evangélico progressista que procurou ao longo do período indicado promover ações e articulações em favor da democracia e do desenvolvimento da cidadania. A FEED surgiu no contexto do impeachment de Dilma Rousseff em 2016, a partir de uma rede de ativistas evangélicos que formulou um manifesto contrário ao que interpretaram como um golpe de Estado. Sua composição inclui evangélicos de diferentes denominações geralmente de classe média e com ensino superior completo que compartilham o engajamento pela ampliação de direitos no Brasil. É notável que alguns membros, mesmo frequentando igrejas com perfis conservadores em visões políticas e de costumes, participam da FEED por alinhamento ideológico, mantendo o vínculo afetivo com suas comunidades de fé (Alencar, 2019).

Através da análise deste coletivo, será possível demonstrar como a fé evangélica foi

² Para Mafra (2001) apesar dos desacordos em torno da categoria evangélicos, é possível identificá-los como “seguidores de uma religiosidade cuja origem remonta à Reforma” (Mafra, 2001, p. 7). Neste sentido, podemos falar em protestantes históricos e denominações como Metodistas, Presbiterianos, Luteranos, Batistas etc. e uma ampla diversidade de pentecostais e neopentecostais. Neste artigo, vou utilizar o termo evangélico para designar o conjunto mais amplo dessa religiosidade não por acreditar que suas diferenças não são relevantes, mas por perceber que apesar de divergências, existem alianças que formam modos de agir na sociedade e na política que são semelhantes.

³ De acordo com os dados do Censo Religioso divulgados no ano de 2025, os evangélicos passaram de 21,7% em 2010 para 26,9% dos brasileiros.

por vezes agenciada para se conectar com pautas diferentes daquelas empreendidas pelos setores conservadores e antidemocráticos dessa religião. Em articulação com crises democráticas vividas no Brasil durante o período, a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito (FEED) mobilizou repertórios de ação, gramáticas e estratégias utilizadas por evangélicos progressistas ao longo da história do país para se inserir de uma maneira particular na vida política. Isso só foi possível, por conta de visões específicas a respeito das relações entre fé e política e do próprio entendimento do que é a política e a religião, em particular, a evangélica.

A sociologia religião brasileira já há algum tempo tem procurado analisar como as religiões e suas formas de expressão não se apresentam circunscritas na esfera específica do religioso. No entanto, cada vez mais os estudos têm demonstrado que ao invés de perceber como a religião “invade” a política, é necessário discutir que religião e política não são categorias fechadas, mas são produto do agenciamento e negociação dos agentes envolvidos na construção da realidade social em um dado contexto. Isso foi apontado por Rosas e Teixeira recentemente quando as autoras afirmam que

Conceber a religião como, ao mesmo tempo, constituída e constituidora do público, na medida em que agencia tecnologias de visibilidade e reconhecimento da ação dos sujeitos no mundo, permite recolocar em novos termos a questão da função social da religião, que deixa de ser vista apenas em seu estatuto institucional para ser pensada também como um espaço de marcação das possibilidades de interação e vivência. Sua materialidade deixa de ser vista como exclusivamente da ordem do religioso para ser compreendida como uma instância cuja finalidade é sempre fruto de um processo que envolve disputas e negociações (Rosas; Teixeira, 2025, p. 3).

Sendo assim, as discussões suscitadas neste artigo buscam pensar a relação da religião evangélica com a política de maneira dinâmica uma vez que reflete disputas e agenciamentos em torno da legitimidade de certos atores aparecerem na cena pública e do próprio significado do que é ser evangélico, do que é político e de como viver a relação entre esses domínios. Com isso, ao apresentar a religião como algo acabado e estanque, perde-se a fluidez do seu movimento e impede a verificação dos processos específicos através dos quais a fé se apresenta imbricada com a cena política. Isso implica romper com uma ideia por vezes difundida de que a religião e a fé se materializam exclusivamente a partir de características pré-estabelecidas e envolvendo institucionalidades definidas e apontar para dinâmicas mais complexas que estão presentes na materialidade da religião tal como vivida pelos sujeitos.

1. Evangélicos e a política no Brasil

A relação entre religião e política no Brasil tem passado por transformações estruturais profundas nas últimas décadas, culminando na emergência de um “novo ator político”: o segmento evangélico, com especial protagonismo das vertentes pentecostais e neopentecostais (Guadalupe; Carranza, 2020). Este fenômeno não representa apenas um crescimento demográfico isolado, mas uma reconfiguração deliberada do repertório cívico, das estratégias de ocupação do espaço público e da própria concepção de laicidade no país. O que se observa é a transição de uma postura de isolamento sectário para uma participação ativa e, muitas vezes, agressiva na definição de políticas públicas e na disputa por hegemonia

cultural.

Ao longo da história da presença evangélica no país é possível identificar diferentes modalidades de relações dos evangélicos na sociedade, na política e na cultura (Alencar, 2023). Com a fixação e estabelecimento mais perene dos evangélicos no século XIX, a estratégia utilizada pelos *crentes* foi a de se manter de certa forma refratários à participação ativa na sociedade brasileira entendendo que em suas características basilares estariam presentes elementos constitutivos da religião católica, hegemônica no período. Deste modo, entendia-se que o evangélico não deveria se envolver com a política partidária, com as festas religiosas e populares, no entendimento de que a fé transformaria indivíduos desde que estes no processo de conversão se afastassem das coisas e assuntos mundanos (Souza, 1969).

Mariano (2012; 2016) e Rosas (2015) são exemplos de autores responsáveis por descrever como essa situação mudou a partir da constituinte até os dias de hoje, quando os evangélicos influenciados por aportes teológicos como a Teologia do Domínio e a Teologia da Batalha Espiritual passaram a atuar de forma ativa na cena pública. Nesta nova maneira de pensar a fé em sua relação com a política, os evangélicos buscaram desenvolver uma concepção de a sociedade é um campo de batalha a ser dominado em favor de sua fé. Isso implica a pretensão de levar para diversas ramificações da sociedade valores e princípios entendidos como valiosos para suas visões religiosas de mundo. Deste modo, como demonstra Mariano (2012), enquanto os pentecostais tradicionais viam com maus olhos a inserção política dos evangélicos, os neopentecostais buscaram um protagonismo na arena política vendo nela um espaço de disputa, evangelização e um campo de batalha espiritual. Além de fatores teológicos, a redemocratização do país no contexto de fim da Ditadura Civil-Militar abriu possibilidades para novos atores políticos se proliferarem na sociedade brasileira sejam advindos da religião, de movimentos sociais ou de partidos políticos que foram criados no período. Neste sentido, os evangélicos se tornam atuantes desde a Constituinte e procuram ao longo do período de redemocratização se consolidar como um ator político relevante e legítimo.

A partir de fatores teológicos, sociológicos e políticos, uma cultura pública evangélica (Giumbelli, 2013) se desenvolveu reformulando o papel do crente na sociedade. O fiel tinha como missão central a proliferação de referências cristãs evangélicas seja onde estiverem: trabalho, lugares públicos, mídia, escola e faculdade, produção cultural e, sobretudo, política partidária. Nessa forma de entender a política como um campo de batalha a ser dominado, a atuação dos evangélicos voltou-se para a construção de uma noção de cidadania por meio da qual fosse possível reforçar suas agendas religiosas no espaço público. Essas agendas giravam, principalmente, em torno da defesa de certas concepções de moralidade conservadoras como oposição ao aborto, rejeição de políticas públicas de gênero e sexualidade, abordagens moralizantes e punitivista a respeito da criminalidade e consumo de drogas, defesa da família heterossexual tradicional e resistência aos direitos da população LGBTQIAPN+. Com esses ideais políticos os evangélicos foram capazes de formar alianças, angariar votos e se elegerem para as câmaras municipais, estaduais e federais com o intuito de fazer valer os elementos gerais dessa agenda política evangélica conservadora. Recentemente, em 2018, Jair Messias Bolsonaro se valendo de uma “agenda moral” foi eleito contando com o apoio significativo do voto evangélico o que revelou a força desse segmento para disputar e vencer, também, eleições majoritárias. Essa força não está em formar grandes partidos políticos evangélicos ou formar blocos unívocos e homogêneos, mas em aglutinar interesses de forma pragmática implicando uma coesão a respeito de certas visões de religião e de política.

Conforme afirmam Guadalupe e Carranza (2020), o evangélico-pentecostal como um novo ator político provoca um “deslocamento estrutural” do lugar da religião na esfera pública. Este ator não atua de forma isolada, mas em resposta àquilo que entender ser um mal-estar econômico e, sobretudo, cultural. A percepção de perda de valores tradicionais e a reação a mudanças comportamentais (direitos LGBTQIAPN+, feminismo, novas configurações familiares) serviram como catalisadores para a união de um segmento que, embora teologicamente diverso, encontrou coesão na chamada “agenda moral” aglutinando evangélicos de diversas denominações dentre pentecostais, neopentecostais e protestantes históricos. A autora ainda destaca que esse processo foi alimentado por um clima de antagonismo social, onde a religião passou a ser utilizada como uma marca de identidade para distinguir o *nós* (os defensores da família e da moral) do *eles* (identificados com o marxismo cultural e a esquerda política).

Em consonância com essa análise Ricardo Mariano e Dirceu André Gerardi (2020) entendem que o apoio evangélico a Jair Bolsonaro em 2018 foi decisivo: o candidato recebeu cerca de 11 milhões de votos a mais que seu oponente neste segmento. Este apoio não foi fortuito, mas fruto de uma construção de confiança iniciada anos antes, especialmente na oposição ao que foi pejorativamente rotulado de “kit gay”. O discurso bolsonarista, sintetizado no lema “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, promoveu uma “sacralização da direita” e, conseqüentemente, levou o Partido dos Trabalhadores (PT) e a esquerda a serem demonizados e entendidos como inimigos da fé e da família. Mariano e Gerardi (2020) destacam que a sinergia entre o governo e as lideranças evangélicas favoreceu a consolidação de uma “direita cristã” que utiliza pânico morais e teorias conspiratórias (para mobilizar sua base). A laicidade passou a ser questionada em nome de um suposto “Estado Cristão”, onde as minorias deveriam se curvar à vontade da maioria.

O panorama da presença dos evangélicos na política revela que a relação entre evangélicos e política no Brasil não é um fenômeno passageiro, mas uma mudança estrutural na democracia brasileira. O *novo ativismo* evangélico conseguiu articular demandas de reconhecimento social com uma agenda conservadora que desafia os princípios da democracia liberal e do pluralismo e se tornou ator legítimo para uma parcela da sociedade brasileira. Para que isso fosse possível, foi necessário equacionar tensões advindas da parte dos próprios evangélicos, de outros segmentos religiosos e de grupos não religiosos como movimentos sociais e discursos universitários que questionavam certa mistura entre religião e política. É importante insistir que em todos os lados da contenda, existem ideais a respeito do que é política e o seu escopo de atuação, do que a religião e seus limites e como deve se dar a relação entre esses *diferentes* domínios.

Uma dimensão da oposição ao que foi descrito acima como sendo a tônica da relação entre evangélicos e política foi mobilizada pelos setores progressistas existentes dentro desta religião como é o caso da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito. Na contramão das agendas morais conservadoras, este grupo procura defender a laicidade do Estado, a democracia e políticas públicas que ampliam a cidadania no entendimento que criam a respeito do que é a forma realmente legítima de acionar a fé evangélica juntamente com a política. Suas ações revelam outras gramáticas, materialidades e articulações para além do conservadorismo religioso evangélico que, como bem aponta a sociologia especializada no assunto, de fato são hegemônicos. Sendo assim, importa para a sociologia da religião não pensar a relação entre *religião* e *política* como se essas esferas da vida em sociedade pudessem ser definidas de antemão, mas perceber como o entendimento dessas categorias são mobilizadas por diferentes agentes sociais que compõe uma determinada cena.

2. A Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito: uma descrição sociológica

A Frente de Evangélicos pelo Estado Democrático de Direito (FEED) constitui-se como um movimento de ativismo político-religioso que emergiu no cenário brasileiro contemporâneo como uma voz dissonante dentro do campo evangélico hegemônico. Sociologicamente, a Frente não se define como uma nova denominação ou comunidade eclesial, mas sim como um coletivo de militância composto por indivíduos que compartilham a identidade cristã evangélica e um compromisso ético-político com o que entendem ser a manutenção das instituições democráticas. Sua atuação visa disputar o sentido público do termo *evangélico*, daquilo que é o domínio da política e a relação adequada entre eles, oferecendo um contraponto às agendas conservadoras e fundamentalistas que ganharam proeminência na esfera política nacional.

O contexto de formação da FEED está intrinsecamente ligado à crise política de 2016, especificamente ao processo de impeachment da então presidenta Dilma Rousseff. O movimento nasceu a partir de uma rede de ativistas vinculados ao grupo “Missão na Íntegra”, como o Pastor Ariovaldo Ramos, que interpretou a ruptura institucional como um golpe de Estado orquestrado por setores da mídia e do Poder Legislativo. Diante da percepção de uma ameaça iminente aos direitos garantidos pela Constituição de 1988, a Frente entendeu ser necessário se posicionar, enquanto evangélicos, a favor da democracia e dos direitos constitucionais.

As razões de sua fundação residem, portanto, no entendimento de que é necessário o Estado Democrático de Direito e a justiça social a partir de uma hermenêutica bíblica progressista que será apresentada mais à frente. Para seus líderes, a FEED deveria atuar como uma referência evangélica contra o cerceamento de direitos promovido por outros agentes religiosos que utilizam a fé para legitimar agendas de exclusão social. O movimento fundamenta-se na Teologia da Missão Integral, que preconiza a responsabilidade social da igreja como parte indissociável de sua missão espiritual, buscando conciliar a identidade cristã com a luta pela ampliação da cidadania e o enfrentamento de violações de direitos humanos. Por ter uma atuação que passa por disputas teológicas e teóricas a respeito da política nacional, o perfil dos integrantes da FEED revela uma composição majoritariamente de classe média urbana, com alto nível de escolaridade e ensino superior completo. Embora o movimento aspire a uma articulação com as bases populares, sua coordenação e núcleo duro são formados por intelectuais, profissionais liberais e lideranças religiosas que possuem capital cultural para transitar entre o discurso teológico e o debate político-acadêmico.

No que tange ao vínculo institucional, a Frente abriga tanto lideranças históricas do progressismo evangélico quanto jovens ativistas que buscam novas formas de engajamento. Deste modo, seus membros participam do coletivo enquanto mantém seus vínculos com igrejas locais, muitas das quais, de perfil conservador, por laços afetivos e sociais, mas encontram na FEED o espaço de legitimação para suas convicções políticas progressistas. Há também os *desigrejados*, indivíduos que se afastaram das instituições eclesiais por conflitos ideológicos, mas que preservam a identidade evangélica através da militância no coletivo.

Suas atividades da FEED são diversificadas e buscam ocupar tanto o espaço físico quanto o digital. O movimento realiza encontros, palestras em universidades, sindicatos e partidos políticos, além de produzir notas oficiais e vídeos para as redes sociais sobre temas candentes da agenda pública. Um exemplo de sua atuação foi a mobilização contra a Reforma da Previdência em 2017, na qual lideranças gravaram vídeos utilizando versículos bíblicos

para fundamentar a oposição à proposta governamental, demonstrando a capacidade de traduzir pautas econômicas para uma linguagem religiosa acessível e mobilizadora.

Apesar de sua busca por relevância simbólica e prática na política, a FEED opera sob limitações estruturais significativas, sendo movida quase exclusivamente pelo trabalho voluntário e sem orçamento próprio. A sustentabilidade das ações depende de *vaquinhas*, campanhas e do tempo disponível de seus coordenadores, o que gera uma intermitência nas atividades e dificulta a manutenção de projetos de longo prazo. Essa precariedade financeira e organizacional limita a capacidade de expansão do movimento para além dos grandes centros urbanos e das redes de contatos já estabelecidas entre a elite intelectual evangélica. Além disso, possuem dificuldade de estabelecer consensos internos sobre pautas teológicas e sociais mais sensíveis, como os direitos LGBTQIAPN+. Para evitar a desagregação de uma base teologicamente diversa, a coordenação nacional muitas vezes orienta que se evitem debates doutrinários profundos, focando apenas na defesa genérica da democracia e da cidadania. Essa estratégia, embora preserve a unidade mínima do grupo, pode gerar ambiguidades e impedir um posicionamento mais contundente em questões que são centrais para a identidade progressista, revelando as tensões entre a militância política e a tradição religiosa.

Ademais, a Frente enfrenta o desafio da legitimidade perante o campo evangélico mais amplo, que muitas vezes a rotula como falsos evangélicos que possuem interesses político-partidários vinculados à esquerda. A insistência no apartidarismo é uma tentativa constante de blindagem contra essas críticas, mas a proximidade com pautas e movimentos sociais historicamente ligados à esquerda torna essa distinção tênue na percepção do público evangélico mais amplo. Portanto, seus membros enfrentam disputas por narrativas dentro das igrejas locais para se provarem como evangélicos legítimos.

A pesquisa de campo na FEED foi realizada entre os anos de 2016 e 2019, mas ela continua atuando nos dias de hoje. Nos últimos anos, a FEED intensificou sua atuação em momentos críticos da democracia brasileira. Um marco fundamental foi o posicionamento contundente após os ataques de 8 de janeiro de 2023, quando o movimento reafirmou a incompatibilidade entre a fé evangélica e a ruptura da ordem democrática. Além da vigilância institucional, a Frente tem atuado na base através de programas de formação e comunicação. Exemplo disso é a produção de conteúdo multimídia, como o podcast “Papo de Crente”, que serve como plataforma para o debate de políticas públicas sob uma ótica teológica progressista, alcançando uma audiência que busca conciliar fé e engajamento social à esquerda. Diferente do isolamento experimentado durante a gestão anterior, a FEED possui, no atual governo de Luiz Inácio Lula da Silva, canais abertos de diálogo e cooperação. Em setembro de 2025, o próprio presidente Lula participou de um programa produzido pela Frente, onde reforçou seu “compromisso de fé” com a justiça social. Seus membros insistem que este vínculo não se traduz em uma subordinação partidária, mas em uma convergência de agendas, especialmente no combate à fome e na promoção de direitos humanos, sendo a FEED apartidária. A presença de figuras como Jorge Messias (Advogado-Geral da União e indicado ao STF em 2025), que transita por círculos evangélicos progressistas e é visto com simpatia por membros da Frente, exemplifica a inserção de quadros alinhados a essa sensibilidade religiosa em postos-chave da administração federal.

Em suma, a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito representa uma tentativa e esforço de reorganização do campo progressista evangélico no Brasil. É necessário refletir em que medida sua visibilidade e presença em certos espaços diz mais da sua vitalidade ou

do interesse de certos grupos, instituições e políticos, inclusive no caso da atual presidência, em dar esse espaço para seus próprios interesses em se mostrarem alinhados a um segmento religioso indispensável para as disputas eleitorais. Ao oferecer uma gramática cristã palatável ao campo progressista, o movimento fornece um capital simbólico de legitimação prontamente absorvido por outros grupos e partidos progressistas interessados em fragilizar, ao menos discursivamente, uma suposta ideia de que ser evangélico é necessariamente ser conservador. Nosso foco é o menos avaliar o impacto real que a Frente possui e mais perceber a construção do agenciamento específico que ocorre em setores da fé evangélica em torno da construção de uma forma específica de pensar a fé, a política e suas relações.

3. A Teologia da Missão Integral e a Teologia da Libertação

No processo de desenvolvimento de uma pedagogia evangélica progressista o papel da teologia ocupa um lugar central. Não só a teologia, mas a própria Bíblia é acionada para dela tirar textos que comprovariam a necessidade de se relacionar fé e política no sentido de demonstrar a preocupação com questões sociais como a pobreza. Sendo assim, o papel da teologia, da interpretação bíblica e do estudo acadêmico é bastante relevante nos movimentos evangélicos progressistas. A atuação política da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito se manifesta, portanto, como um processo de mediação intelectual e teológica que se torna fundamental para sua tentativa de se apresentar como um campo contra hegemônico no segmento evangélico brasileiro.

Esse fato está em consonância com outros movimentos políticos de articulação progressista deste segmento como no caso do Movimento Negro Evangélico (MNE) estudado por Oliveira (2021). Para o autor, o MNE organiza sua agência política mediada pela investigação científica da realidade. Para a FEED, o capital intelectual adquirido nos momentos formativos se traduz na capacidade de rearticulação discursiva onde conceitos seculares e acadêmicos como democracia, justiça social, cidadania, direitos humanos, constitucionalidade são legitimados e traduzidos por uma gramática religiosa ancorada na teologia e interpretação da Bíblia. Esse aspecto se faz presente nos encontros da FEED uma vez que se verifica o esforço de trazer referências tanto do campo acadêmico das ciências humanas quanto da teologia para legitimar uma maneira de ser evangélico que não seja conservador e contrário a determinados conjuntos de direitos. Para os sujeitos que compõem a Frente, a política não é um campo externo à fé, mas uma dimensão intrínseca do mandato cristão, articulada primordialmente através da Teologia da Missão Integral (TMI) e, em medida complementar, da Teologia da Libertação (TL).

A Teologia da Missão Integral (TMI) emerge, nesse contexto, como a principal matriz teológica do ativismo evangélico progressista, representando uma vertente latino-americana de reflexão protestante que buscou pensar o papel da igreja e do cristão para além dos espaços exclusivamente eclesiais. Existe uma crítica da parte de seus expoentes à ênfase excessiva na conversão individual e na *salvação das almas* que ignorava dimensões como desigualdades sociais, pobreza, violência que marcavam o contexto no qual o indivíduo estava vinculado. Nomes como René Padilha e Orlando Costa, procuram, então, pensar que a o cristão deve ter uma missão integral no sentido de salvar não apenas a alma dos indivíduos, mas lidar com suas situações concretas vivenciadas na sociedade mais ampla. Para Padilha:

O chamado do evangelho é um chamado para a transformação integral que reflita o propósito de Deus de redimir a vida humana em todas as suas dimensões. A missão integral só é possível quando há discípulos que têm a visão de fazer com que a levedura dos valores do reino de Deus levede todas as esferas da sociedade (Padilha; Couto, 2011, p. 52).

Deste modo, o cerne da TMI é o de que existe uma responsabilidade social do cristão que é inseparável da evangelização. Com isso, essa teologia propõe uma transformação integral que abrange todas as dimensões da vida humana: econômica, política, social, cultural e ecológica para além da religião vivenciada de forma privada. Ao situar o sujeito e a fé em um contexto histórico e social determinado, a TMI legitima o engajamento político como uma manifestação concreta do senhorio de Jesus Cristo sobre todo o universo, rejeitando a ideia de que a política seja um campo alheio à fé. Esse ensinamento que perpassa os ambientes evangélicos progressistas como o da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito é um elemento crucial da pedagogia que estimula os seus adeptos a se inserirem em discussões a respeito da política nacional. Nesta gramática, política e religião não são campos opostos e, portanto, não há uma invasão da religião na política. Antes, a religião orienta a participação política já que, nesta visão, a segunda aparece como um desdobramento da primeira.

Vale ressaltar que a religião se mantém como uma dimensão crucial. Ou seja, para os membros da FEED, não basta se engajar com partidos políticos e movimentos sociais alinhados com suas perspectivas políticas e sociais. É necessário manter o envolvimento com a religião como um fator norteador do seu envolvimento com a política. Com isso, a TMI oferece uma base sólida para a atuação de coletivos como a FEED. Ela permite que os evangélicos progressistas se envolvam com as questões sociais e políticas sem que percam sua identidade evangélica, mantendo a centralidade da Bíblia e da oração, mas ressignificando sob a ótica da justiça e da responsabilidade social. Ao afirmar que o envolvimento político é um dever cristão e faz parte constitutiva de sua missão, a TMI forneceu o respaldo teológico para a atuação de evangélicos progressistas com a política.

Em uma medida complementar, a Teologia da Libertação (TdL), embora de matriz católica, é acionada pelos evangélicos progressistas, como os da FEED, por sua potente capacidade de análise estrutural e seu foco na chamada opção preferencial pelos pobres. A TL, surgida na década de 1960, propõe que a teologia deve ser feita a partir da realidade concreta de opressão e miséria fornecendo os subsídios necessários para pensar e agir a favor da justiça social, direitos humanos e solidariedade para com os pobres. Para Michel Lowy:

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

A Teologia da Libertação é um campo teológico que emergiu na América Latina buscando uma leitura da fé cristã a partir da realidade de opressão e pobreza. Ela propõe que a fé deve levar a um compromisso ativo com a transformação social e a libertação dos oprimidos. A TdL enfatiza a “opção preferencial pelos pobres” e a necessidade de uma práxis que combine reflexão teológica e engajamento político. Para a TdL, a função da teologia é discursar sobre Deus através da fé, buscando entender quem Ele é e o que representa para o ser humano, sempre vinculada à situação histórica concreta e à condição social, econômica,

cultural e política das pessoas. Teólogos como Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff sistematizaram essas reflexões, defendendo que não se deve separar o “processo histórico libertador e o discurso sobre Deus”, e que a igreja deve se comprometer com as lutas dos pobres, que são vistos como protagonistas de sua própria libertação. Nas palavras de Leonardo Boff:

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

A TdL não se limita a uma salvação transcendental, mas propõe uma dimensão histórica da salvação, que antecipa a implementação do Reino de Deus através da luta por direitos básicos como segurança, educação, vida e justiça. Suas origens remontam à década de 1960, influenciada por mudanças internas na Igreja Católica (como o Concílio Vaticano II e as Conferências de Medellín e Puebla) e por fatores externos, como o processo de industrialização, o crescimento urbano e o agravamento das desigualdades sociais na América Latina. Neste sentido, é necessário que os pobres, os grupos subalternos, no entendimento desses pensadores, sejam os reais protagonistas do processo de libertação:

[...] o processo de libertação requer a *participação ativa* dos oprimidos. Este é, sem dúvida, um dos mais importantes temas nos textos da Igreja latino-americana. A partir da verificação da aspiração, geralmente frustrada, das classes populares de participar das decisões que afetam a sociedade global, chega-se a compreender que cabe aos pobres o papel de protagonista de sua própria libertação: ‘É primeiro aos povos pobres e aos pobres dos povos que compete realizar sua própria promoção’. Rechaçando todo tipo de paternalismo, afirma-se que ‘a transformação social não é mera revolução para o povo, mas o próprio povo – principalmente os setores camponeses e operários, explorados e injustamente marginalizados – deve ser agentes de sua própria libertação (Gutierrez, 2000, p. 175-176).

Michel Lowy (2000) expande essa compreensão, referindo-se ao fenômeno como “Cristianismo da Libertação”, um vasto movimento social com consequências políticas de grande alcance, que se vale de categorias religiosas para um engajamento na realidade social e econômica em prol de transformações estruturais e da efetivação da justiça e igualdade social. Neste sentido, a distinção entre a Teologia da Libertação e a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito reside no fato de que a TdL é um arcabouço teológico e um movimento social mais amplo, com raízes predominantemente católicas, que oferece as bases conceituais para uma leitura engajada da fé. A FEED, por sua vez, é um movimento específico de ativismo político evangélico no Brasil, que se apropria e dialoga com os princípios da TdL (e da Teologia da Missão Integral) para fundamentar sua atuação em defesa da democracia e dos direitos humanos. A FEED não busca construir uma nova teologia, mas sim mobilizar evangélicos em torno de pautas sociais e políticas, utilizando as gramáticas teológicas progressistas como mediação intelectual para legitimar seu engajamento.

Pode-se dizer que a contribuição da TdL para o ativismo da FEED se assenta no seu modo de ler e interpretar a Bíblia a partir de uma crítica às estruturas de dominação social

que perpassam os contextos das narrativas nela contida. Isso serviria para demonstrar uma preocupação de Deus com as questões sociais do seu povo. Para a TdL a pobreza não é uma carência individual, mas um fenômeno estrutural cujas causas precisam ser superadas para que ocorra uma real libertação do indivíduo. Aqui também é possível verificar a ideia de que o cristão possui uma responsabilidade para com as questões sociais se esforçando para criar uma sociedade mais justa.

Deste modo, apesar das divergências entre a Teologia da Missão Integral (TMI) e da Teologia da Libertação (TdL), existe uma convergência entre os seus discursos na atuação da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito e outros grupos progressistas. Ambas fazem parte da estratégia de mediação intelectual que fortalece a gramática religiosa do engajamento político evangélico progressista. Essa articulação teológica permite que a Frente traduza conceitos seculares como democracia e direitos humanos para uma linguagem religiosa, ancorando-os em uma hermenêutica bíblica que prioriza a justiça e a dignidade humana na contramão das vertentes conservadoras do segmento evangélico.

Do ponto de vista sociológico, a teologia é instrumentalizada como um esforço de rearticulação discursiva para o campo evangélico progressista. Ao se apropriar dessas teologias, a FEED desafia a hegemonia conservadora que historicamente ou tendeu a demonizar a relação entre fé e política priorizando a relação pessoal e individual do fiel com Deus, ou buscou na política uma maneira de expandir sua influência sobre a sociedade como um todo. O capital intelectual adquirido nos momentos formativos da FEED é, assim, um recurso estratégico para a construção de uma identidade evangélica progressista que se vale dessa mediação teológica e intelectual a formação de sujeitos evangélicos engajados. O estudo acadêmico e a interpretação bíblica não são meros acessórios, mas sim o motor de uma pedagogia que busca desenvolver uma consciência cristã evangélica voltada para a transformação do mundo (Alencar, 2019).

Ao invés de interpretar essas relações – teologia, política, religião – como *impuras* de antemão, é importante analisar sociologicamente como se dá na construção de uma dada cena determinadas articulações. Aqui, a teologia deixa de ser um mero discurso para se tornar uma ferramenta sociopolítica capaz de estabelecer uma gramática legítima para uma ação política progressista promovida por evangélicos. Na próxima sessão serão apresentados elementos centrais do conteúdo das narrativas discursivas da FEED para que seja esclarecida a maneira como o seu discurso político religioso foi mobilizado em prol de valores entendidos como democráticos.

4. A construção do sujeito evangélico progressista

Um dos aspectos centrais da subjetividade dos membros da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito (FEED) é o de produzir indivíduos que sejam engajados com a política, com os assuntos públicos e com a transformação da sociedade, entendendo a fé e a teologia como fundamentos para tal engajamento. Nesse sentido, seria papel de grupos como esse demonstrar para os cristãos evangélicos a indissociabilidade entre as dimensões religiosa e política e a maneira adequada de interação entre esses campos, qual seja – a de promover justiça, igualdade e democracia – entendendo tais valores como aqueles enaltecidos por Deus e pela Bíblia. Assim, seguir os mandamentos de Jesus implicaria um nível de engajamento social, com a valorização de políticas públicas que favoreçam as camadas mais pobres da sociedade, mitiguem as desigualdades e promovam direitos para a população.

Contudo, isso significa ir além da mera assistência social presente de forma ampla em diversos segmentos religiosos e mesmo entre os evangélicos. Como demonstram Rosas (2014) e Scheliga (2010), as práticas assistencialistas realizadas no contexto da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) são dispositivos centrais de produção de pertencimento e de legitimidade desse agrupamento religioso dentre as populações vulneráveis. Essas ações combinam uma racionalidade moral que articulam cuidado material, disciplina dos corpos e pedagogia de conversão. Assim, para esses grupos analisados pelas pesquisadoras a solução dos problemas sociais passa diretamente pela religião – como forma de controle e de conversão – possibilitando novas condutas de vida que permitam aos indivíduos saírem da situação precária em que estão inseridos. Se a capilaridade dessas ações revela redefinições das fronteiras entre o religioso e o secular, contribuindo para a ampliação da presença pública dos evangélicos, elas assinalam também limites fundamentais do enfrentamento às desigualdades sociais. Nesse sentido, a assistência social promovida por igrejas evangélicas comumente não conduz à construção de compromissos democráticos mais amplos, tampouco à problematização das causas estruturais da pobreza, permitindo que o assistencialismo coexista com pautas contrárias a expansão de direitos. Essa lógica faz com que questões sociais se desloquem para o campo da caridade e da individualização de problemas estruturais.

A atuação da Frente se manifesta através da participação de seus líderes e representantes em debates, encontros e palestras em universidades, igrejas, sindicatos e movimentos sociais, visando difundir suas visões sobre política e sociedade e fortalecer a capacidade do grupo de ser uma referência para evangélicos que buscam conciliar sua identidade cristã com a luta social. Além disso, a FEED participa de manifestações públicas e se envolve em Conselhos Municipais sobre temas como violência urbana, direitos humanos e educação, demonstrando seu esforço em ser uma referência para a sociedade civil mais ampla. O grupo também produz notas oficiais e vídeos divulgados nas redes sociais sobre assuntos em debate na esfera pública, como a crítica à Reforma da Previdência em 2017 e o posicionamento contrário à candidatura de Jair Bolsonaro em 2018, argumentando que o que estava em jogo era o retrocesso nos direitos civis, sociais e na democracia.

Em outra linha, os discursos da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito (FEED) operam a partir de uma gramática que desloca o eixo da caridade individual para o campo dos direitos e da justiça social, pensados de forma estrutural. Enquanto o assistencialismo tradicional foca na remediação imediata de carências materiais a partir de uma tutela moral, a FEED articula uma pedagogia voltada para a formação de sujeitos políticos conscientes de sua cidadania e que buscam sua defesa enquanto evangélicos. Sendo assim, a responsabilidade social deixa de ser apenas um dever moral de ajuda ao próximo e passa ser entendida também como um compromisso com a manutenção e o aprimoramento das instituições democráticas e com a garantia dos direitos constitucionais.

Essa postura fica evidente desde a gênese do movimento em 2016, quando no surgimento da Frente liderada pelo pastor Ariovaldo Ramos, os seus líderes formularam um manifesto em defesa da democracia que serviu de pedra angular para a fundação do grupo, mobilizando inicialmente milhares de assinaturas. Nele se lê que

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

de direitos humanos, lutando pela garantia do Estado Democrático de Direito.

A Frente surge em um momento de grande crise, aflição, angústia e incitação ao ódio, vividos pela nação brasileira, com ataques frontais ao pleno exercício da democracia. A ausência de serenidade e cautela nestes momentos críticos tem despertado muita preocupação e teme-se que o acirramento provocado pela ruptura democrática venha custar mais vidas humanas (Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, 2016).

A autodefinição da FEED em seu manifesto inaugural já demarca seu propósito de disputa estratégica pela identidade evangélica na esfera pública. Ao eleger como objetivos centrais a justiça social, a defesa dos direitos constitucionais e a legislação internacional dos direitos humanos, o coletivo assume uma linguagem política e secular que contrasta diretamente com o moralismo e conservadorismo de grande parte do campo evangélico que, dentre outros, assume lemas como “Deus acima de todos”. Essa escolha discursiva da Frente sinaliza sua intenção de traduzir a fé em termos de responsabilidade cívica conforme suas interpretações teológicas, que sustentam que a fé deve servir à transformação do mundo. Além disso, a ideia de defesa do Estado Democrático possibilita um princípio de agregação que transcende divergências teológicas e denominacionais presentes no segmento evangélico, capaz de estabelecer novos critérios de pertencimento e legitimidade para sujeitos que procuram conciliar sua identidade religiosa com pautas progressistas.

Ainda, o manifesto sustenta que o surgimento da Frente ocorreu “em um ambiente de profunda polarização social e incitação ao ódio” o que revela certa leitura moralizada da conjuntura política. Embora o escopo da pesquisa tenha se dado entre os anos de 2016 e 2019, essa análise da situação política do país se mantém nos discursos mais recentes da FEED, conforme revelam as posições do grupo em relação aos acontecimentos do dia 8 de janeiro de 2023. Nesse momento, produziram-se ações coletivas de contestação institucional que expressaram uma crise de reconhecimento da legitimidade do processo eleitoral e das autoridades constituídas, materializadas na ocupação e depredação de edifícios símbolos do Estado. Sendo assim, a crise democrática deixou de ser apenas uma questão política e institucional para ser também uma questão ética e teológica. Isso porque, o ódio que a Frente identifica em discursos políticos conservadores seria contrário aos reais valores do reino de Deus – associados ao amor, à comunhão e à paz. Ao vincular a noção de uma “ruptura democrática” ao “ódio” e ao “custo de vidas humanas”, o manifesto já aponta uma direção muito comum em grupos evangélicos progressistas que, de certa forma, sacralizam a defesa da democracia, fazendo dela um imperativo para a preservação da vida. Essa gramática não apenas justifica a intervenção da Frente na política secular, como demonstra como são percebidas de forma porosa e fluida as fronteiras entre religião e política nos meios evangélicos de caráter progressista.

Nos dispositivos pedagógicos da FEED, como exemplificado em seu manifesto, é prescrito que a missão cristã não se encerra na salvação individual e no assistencialismo pontual, mas sim em uma militância ativa na defesa de direitos e da ordem democrática. Em oposição ao “sujeito empreendedor” neopentecostal, focado na prosperidade individual, a Frente propõe um indivíduo cuja subjetividade é moldada pela consciência crítica e pela responsabilidade coletiva. Ao se posicionar frontalmente contra o que percebe como ataques à democracia, o grupo não apenas reage a um evento político, mas estabelece uma nova estrutura de engajamento que visa redefinir o papel público do protestantismo progressista no Brasil.

Além de justificar sua inserção na política, a FEED também procura se distinguir de outros movimentos progressistas, como movimentos sociais e partidos políticos à esquerda. Em uma entrevista concedida por um de seus membros é possível verificar elementos interessantes dessa dinâmica:

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

Neste trecho da entrevista é possível perceber uma certa análise de conjuntura – presente também em outros discursos promovidos pelo grupo – que indicam uma certa falha comunicacional da esquerda brasileira. Segundo esse argumento, a militância secular teria ignorado o fato de que a religião é um dos principais vetores de socialização e pertencimento das classes populares brasileiras. Ao identificar que os grupos de esquerda não conseguiram estabelecer diálogo por utilizarem uma linguagem excessivamente acadêmica e, por vezes, crítica à religião, a FEED justifica sua própria inserção no espaço público como uma agência de mediação cultural indispensável. Mais que isso, ela se posiciona em um patamar de eficácia superior a demais movimentos sociais não religiosos que, em sua visão, são ineficientes em conseguirem se legitimar perante os setores populares, que não assimilariam com facilidade seus termos.

Desse modo, a disputa por uma gramática que seja capaz de mesclar elementos religiosos evangélicos com princípios políticos seculares é o cerne da vantagem que a FEED reivindica para si. Ao dominar o idioma e dialeto evangélico, a Frente estaria mais apta a promover a devida conscientização política intermediada pelo texto bíblico. Assim sendo, essa capacidade de tradução transcende a mera adaptação discursiva e releva a conversão de categorias religiosas – como pecado, redenção, justiça divina, reino de Deus – em categorias políticas – como opressão, justiça, direito e democracia. Por isso a interpretação de textos bíblicos passa a ser uma ferramenta pedagógica capaz de articular de forma legítima a conscientização política com a identidade religiosa. Um importante trecho da Bíblia, mobilizado em diversas palestras e espaços formativos da Frente, está presente no Evangelho de Mateus, capítulo 25, versículo 31 e 46:

Quando vier o Filho do Homem na sua majestade e todos os anjos com ele, então, se assentará no trono da sua glória; e todas as nações serão reunidas em sua presença, e ele separará uns dos outros, como o pastor separa dos cabritos as ovelhas; e porá as ovelhas à sua direita, mas os cabritos, à esquerda; então, dirá o Rei aos que estiverem à sua direita: Vinde, benditos de meu Pai! Entrai na posse do reino que vos está preparado desde a fundação do mundo. Porque tive fome, e me destes de

comer; tive sede, e me destes de beber; era forasteiro, e me hospedastes; estava nu, e me vestistes; enfermo, e me visitastes; preso, e fostes ver-me. Então, perguntarão os justos: Senhor, quando foi que te vimos com fome e te demos de comer? Ou com sede e te demos de beber? E quando te vimos forasteiro e te hospedamos? Ou nu e te vestimos? E quando te vimos enfermo ou preso e te fomos visitar? O Rei, respondendo, lhes dirá: Em verdade vos afirmo que, sempre que o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes. Então, o Rei dirá também aos que estiverem à sua esquerda: Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno, preparado para o diabo e seus anjos. Porque tive fome, e não me destes de comer; tive sede, e não me destes de beber; sendo forasteiro, não me hospedastes; estando nu, não me vestistes; achando-me enfermo e preso, não fostes ver-me. E eles lhe perguntarão: Senhor, quando foi que te vimos com fome, com sede, forasteiro, nu, enfermo ou preso e não te assistimos? Então, lhes responderá: Em verdade vos digo que, sempre que o deixastes de fazer a um destes mais pequeninos, a mim o deixastes de fazer. E irão estes para o castigo eterno, porém os justos, para a vida eterna (Bíblia, Mt 25:31-46, ARA).

A mobilização do texto de Mateus 25 pela FEED constitui uma operação interpretativa que visa converter a caridade cristã em um imperativo de cidadania. Ao associar as "necessidades básicas" descritas na parábola (fome, sede, vestimenta) a direitos constitucionais e políticas públicas (segurança alimentar, saneamento, moradia), a Frente opera uma transposição de escalas: o que no senso comum evangélico é lido como uma ação de misericórdia individual, na pedagogia da Frente é ressignificado como uma exigência de justiça estrutural. Essa estratégia permite que o movimento contorne a barreira do assistencialismo tradicional, utilizando a autoridade sagrada para legitimar a luta por direitos sociais sem que o fiel precise abandonar sua matriz de valores religiosos.

Essa forma de utilizar o texto bíblico funciona como um potente dispositivo de legitimação para o engajamento político. Ao traduzir as demandas do Estado Democrático de Direito para a linguagem das Escrituras, a FEED oferece ao fiel uma base de segurança identitária: a militância não é um desvio da fé, mas a sua expressão máxima. O texto bíblico, nesse contexto, deixa de ser apenas um objeto de devoção para se tornar uma ferramenta pedagógica política de conscientização. Quando a Frente vincula o “acolhimento ao forasteiro” à luta contra a discriminação e à defesa das liberdades civis, ela está, na prática, construindo uma ponte que permite ao indivíduo transitar do universo privado da crença para o espaço público da disputa política, munido de uma justificativa que possui validade dentro de seu grupo social.

Por fim, essa prática revela a construção de uma ética de transformação do mundo e da realidade social que desafia a dicotomia entre o sagrado e o secular. A interpretação da FEED transforma o julgamento final em um critério de avaliação das políticas públicas e do compromisso do Estado com os *pequeninos*. Ao fazer isso, o movimento não apenas educa politicamente o fiel, mas também disputa o sentido da salvação: ser justo passa a ser indissociável de ser um cidadão ativo que promova a dignidade humana. Essa pedagogia bíblica se pretende mais eficaz do que o discurso secular de direitos humanos por enraizar a democracia no cerne da experiência religiosa, tornando a defesa da Constituição um ato de fidelidade ao próprio Cristo. Desse modo, a identidade evangélica se torna politizada permitindo o engajamento dos fiéis nas pautas públicas do país.

Considerações finais

O impacto político dos evangélicos no Brasil transcende o escopo da representação por vias eleitorais, já que existem articulações em torno de grupos, coletivos e movimentos sociais que atuam de formas distintas na sociedade. É importante ressaltar que até a redemocratização do país na década de 1980 existia a questão no interior do próprio segmento evangélico se o fiel deveria participar da política ou não. Mudanças como as indicadas ao longo do texto demonstram que diante do ativismo evangélico desenvolvido no século XXI, a questão central se torna não se o crente deve se engajar com o espaço público, mas sim como deve ser esse envolvimento. Desse modo, no entendimento da grande maioria das denominações evangélicas, a participação política é tida como um dado: os evangélicos devem se envolver com os debates públicos, auxiliar na construção da nação e engajar na construção de uma sociedade melhor. O que varia de forma significativa é o entendimento que diferentes vertentes dessa fé possuem sobre isso.

Em face do exposto, a análise da trajetória e das práticas da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito (FEED) permite concluir que o campo evangélico brasileiro, longe de ser um bloco monolítico e invariavelmente conservador, é um espaço de intensas disputas por legitimidade e sentido. A emergência desse coletivo no cenário público não representa apenas uma reação conjuntural a crises políticas, mas a pretensão de consolidar uma alternativa de engajamento que resgata e atualiza tradições progressistas do protestantismo. Ao articular a fé com a defesa da democracia e dos direitos humanos, a FEED tensiona a hegemonia das cruzadas morais e propõe um novo posicionamento para a presença religiosa na esfera pública, pautada pela responsabilidade social e pelo compromisso com as estruturas democráticas.

A estratégia pedagógica da Frente reside na busca de operar uma tradução de categorias bíblicas e teológicas para o vocabulário da cidadania. Essa operação de tradução é fundamental para a formação de um sujeito evangélico engajado, que passa a compreender a defesa de políticas públicas de segurança alimentar, saneamento básico e moradia não como opções políticas externas à sua religiosidade, mas como desdobramentos imperativos de sua fidelidade ao Evangelho. Diferente da lógica do *sujeito empreendedor* neopentecostal ou do isolamento sectário dos grupos pentecostais históricos, a pedagogia promovida pela FEED visa forjar um sujeito cívico-religioso engajado em uma ética de transformação do mundo. Esse indivíduo é capacitado a transitar entre o mundo da fé e o mundo da política sem fragmentar sua identidade, utilizando a Bíblia como uma ferramenta de conscientização crítica. Ao ocupar esse lugar de mediação, a Frente acredita preencher uma lacuna deixada pelos movimentos de esquerda tradicionais, que, em sua visão, teriam ignorado a centralidade da gramática religiosa na vida das camadas menos favorecidas da sociedade. A FEED, então, defende que a "linguagem do pobre" nas periferias brasileiras é, em grande medida, evangélica, e que qualquer projeto de transformação social que ignore essa realidade estará fadado ao insucesso comunicativo.

Além disso, a atuação da Frente também revela uma importante disputa pela própria categoria de evangélico. Em um contexto em que o termo é frequentemente associado ao fundamentalismo e ao conservadorismo, a FEED reivindica a possibilidade de redefinir o que significa ser seguidor de Jesus no Brasil. Essa disputa de identidade é estratégica por apontar a possibilidade, ainda que insuficiente, de construir uma voz evangélica em defesa do Estado de Direito capaz de romper com o monopólio discursivo das lideranças conservadoras. Sendo assim, as campanhas e práticas desenvolvidas pelo grupo evidenciam que compromissos democráticos são centrais para a missão do cristão evangélico.

A trajetória da FEED entre 2016 e 2019 ilustra, portanto, outras vertentes – ainda que minoritárias – do ativismo religioso progressista no Brasil. Seu caso revela uma tentativa de fazer da religião uma aliada da laicidade, da democracia e da cidadania. Para que isso ocorra, é necessário construir sentidos muito próprios do que é religião evangélica, política, democracia e a relação entre esses conceitos. Com isso, é necessário não assumir essas categorias como estanques, mas abertas a interpretações contínuas dos agentes que compõem a cena evangélica, que em seu agenciamento criam perspectivas muito particulares de como vivenciar a fé em suas relações múltiplas com a política.

Referências

ALENCAR, Gustavo de Castro Patrício de. Grupos protestantes e engajamento social: uma análise dos discursos e ações de coletivos evangélicos progressistas. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 39, n. 3, p. 173-196, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872019v39n3cap08> Acesso em: 19 de jun. 2026.

ALENCAR, Gustavo de Castro Patrício. **Protestantismo e ativismo político: evangélicos progressistas no Brasil**. São Paulo: Dialética, 2023.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Atualizada no Brasil. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo Libertador**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes 2012.

BURITY, Joanildo. Itinerário histórico-político dos evangélicos no Brasil. In: GUADALUPE, José Luis Pérez; CARRANZA, Brenda (org.). **Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI**. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020. p. 171-192.

FRESTON, Paul. Bolsonaro, o populismo, os evangélicos e América Latina. In: GUADALUPE, José Luis Pérez; CARRANZA, Brenda (org.). **Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI**. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020. p. 371-392.

GIUMBELLI, Emerson. Cultura pública: evangélicos y su presencia en la sociedad brasileña. **Sociedad y Religión**, v. 23, n. 40, p. 13-43, 2013. Disponível em: https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-70812013000200002 Acesso em: 19 de jun. 2026.

GUTIERREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

LÖWY, Michael. **A Guerra dos deuses: Religião e política na América Latina**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

MACHADO, Carly. “É muita mistura”: projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e de segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 33, n. 2, p. 13-36, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0100-85872013000200002> Acesso em: 19 de jun. 2026.

MAFRA, Clara. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2001.

MARIANO, Ricardo; GERARDI, Dirceu André. Apoio evangélico a Bolsonaro: antipetismo e sacralização da direita. In: GUADALUPE, José Luis Pérez; CARRANZA, Brenda (org.). **Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI**. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020. p. 329-350.

MARIANO, Ricardo. **Os Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo Brasileiro**. 2º ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

MARIANO, Ricardo. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: secularização e pluralismo em debate. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 16, n. 4, p. 710-728, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2016.4.25765> Acesso em: 19 de jun. 2026.

OLIVEIRA, Rosenilton Silva de. “Hoje eu orei, Ele é negro”: a gênese do movimento negro evangélico no Brasil. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 41, p. 169-191, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872021v41n3cap07> Acesso em: 19 de jun. 2026.

PADILLHA, René; COUTO, Péricles. **Igreja: agente de transformação**. Curitiba: Missão Aliança, 2011.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis. Brasil e os novos atores religiosos da política latino-americana. In: GUADALUPE, José Luis Pérez; CARRANZA, Brenda (org.). **Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI**. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020. p. 17-110.

ROSAS, Nina. **As obras Sociais da Igreja Universal**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2014

ROSAS, Nina. **Cultura evangélica e “dominação” do Brasil: música, mídia e gênero no caso do Diante do Trono**. Belo Horizonte: Tese de doutorado em Sociologia, UFMG, 2015.

ROSAS, Nina; TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. Apresentação ao dossiê temático: Religião como marcador social: nova chave analítica ou modismo intelectual? **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 25, n. 46, 2025.

SCHELIGA, Eva Lenita. **Educando sentidos, orientando uma práxis: etnografia das práticas assistenciais de evangélicos brasileiros**. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

SOUZA, Beatriz Muniz. **A Experiência da Salvação: Pentecostais em São Paulo**. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

Recebido em 17/02/2026

Aceito em 07/04/2026

A fabricação legislativa do antigênero: gramáticas de proteção na ALESP

The legislative fabrication of anti-gender politics: grammars of protection in the ALESP

Álex Kalil Alves¹

RESUMO

Este artigo analisa como proposições legislativas contrárias à diversidade de gênero e aos direitos sexuais e reprodutivos foram formalizadas na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo entre 2019 e 2022. Com base em 34 projetos de lei e documentos correlatos, examino ementas, justificativas, tramitações, pareceres, emendas e articulações de autoria. O argumento central é que a ALESP não funciona apenas como cenário de expressão de disputas morais externas, mas como arena que reformula controvérsias antigênero em linguagem legislativa. Nesse processo, repertórios religiosos e conservadores, como o da *ideologia de gênero*, publicizados por segmentos evangélicos, articulam-se a coalizões e passam a operar por meio de gramáticas de proteção da infância, da família, da vida, da liberdade religiosa, da norma culta e do sexo biológico. Argumento que essa operação produz um modelo de proteção seletiva: restrições ao reconhecimento e à circulação de sujeitos LGBTQ+ e formas dissidentes de gênero e sexualidade são apresentadas como cuidado, prevenção, técnica, direito e ordem pública.

Palavras-chave: Antigênero; Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo (ALESP); Direitos sexuais e reprodutivos; Pluralismo.

ABSTRACT

This article examines how legislative proposals opposing gender diversity and sexual and reproductive rights were formalized in the Legislative Assembly of the State of São Paulo between 2019 and 2022. Based on 34 bills and related documents, I analyze summaries, justifications, legislative trajectories, committee reports, amendments, and authorship arrangements. The central argument is that ALESP does not operate merely as a setting for the expression of external moral disputes, but as an arena that reformulates anti-gender controversies into legislative language. In this process, religious and conservative repertoires, such as *gender ideology*, publicized by evangelical groups, become articulated through coalitions and operate through grammars of protection centered on childhood, family, life, religious freedom, standard Portuguese, and biological sex. I argue that this operation produces a model of selective protection: restrictions on the recognition and circulation of LGBTQ+ subjects and dissident forms of gender and sexuality are presented as care, prevention, technical expertise, rights, and public order.

Keywords: Anti-gender; Legislative Assembly of the State of São Paulo (ALESP); Sexual and reproductive rights; Pluralism.

¹ Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Pesquisador no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP).

Introdução

Em abril de 2021, o PL 504/2020 voltou ao centro da Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. De autoria da deputada Marta Costa, parlamentar ligada a redes evangélicas consolidadas da Assembleia de Deus² a proposta buscava proibir publicidade que contivesse alusão a *preferências sexuais* e movimentos sobre diversidade sexual relacionados a crianças. A justificativa associava esse tipo de publicidade ao *desconforto emocional* de famílias e à *inadequada influência* na formação de crianças e adolescentes³. A reação de Érica Malunguinho foi dupla. Primeiro, a deputada apresentou voto em separado e emenda ao artigo 1º, propondo que a vedação recaísse sobre publicidade com alusão a *drogas, sexo e violências explícitas* relacionadas a crianças, retirando do texto a associação entre diversidade sexual e ameaça à infância⁴. Depois, em plenário, apresentou nova emenda ao PL 504/2020, que reuniu 32 assinaturas e fez o projeto voltar para discussão nas comissões.⁵

A cena permite observar, de modo condensado, o problema deste artigo. A agenda antigênero não entra no Legislativo apenas como recusa aberta à diversidade. Para circular, ela precisa ganhar forma de projeto, justificativa, parecer, emenda, urgência e linguagem de proteção. No caso do PL 504/2020, uma restrição à visibilidade LGBTQ+ foi apresentada como defesa da infância, da família e de consumidores vulneráveis. Ao mesmo tempo, a controvérsia em torno do projeto mostra que *proteção* não é uma categoria neutra: ela organiza disputas sobre quem deve ser protegido, quem pode aparecer no espaço público e quais formas de vida passam a ser enquadradas como risco, excesso ou ameaça. É a partir desse tipo de operação que proponho analisar, neste artigo, como proposições antigênero ganham forma legislativa na ALESP e passam a operar como gramáticas de proteção seletiva.

A partir dessa cena, este artigo analisa como proposições legislativas contrárias à diversidade de gênero e aos direitos sexuais e reprodutivos foram formalizadas na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo entre 2019 e 2022. A pesquisa mapeou 34 projetos de lei e documentos correlatos, examinados em suas ementas, justificativas, tramitações, pareceres, emendas e articulações de autoria. O objetivo não é acompanhar apenas a aprovação ou a rejeição formal dessas propostas, mas compreender o trabalho legislativo por meio do qual controvérsias morais antigênero são reorganizadas em linguagem de proteção, competência, direito e política pública.

² Marta Costa é deputada estadual pelo PSD e possui trajetória pública fortemente vinculada à Assembleia de Deus Ministério do Belém. Segundo sua biografia oficial na ALESP, é filha do pastor José Wellington Bezerra da Costa, liderança histórica da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, e construiu sua atuação política associando mandato parlamentar, redes evangélicas e defesa da família. Antes de chegar à ALESP, exerceu mandatos na Câmara Municipal de São Paulo.

Ver: <https://www.al.sp.gov.br/deputado/?matricula=300533>. Acesso em 15 de abril de 2026. e https://pt.wikipedia.org/wiki/Marta_Costa. Acesso em 15 de abril de 2026.

³ A ementa do PL 504/2020 propunha proibir publicidade com “alusão a preferências sexuais e movimentos sobre diversidade sexual relacionados a crianças”; documento técnico anexado ao processo registra que a justificativa do projeto mencionava “real desconforto emocional” às famílias e que o parecer conjunto favorável afirmava o objetivo de “proteger a infância e a adolescência”.

Ver: <https://www.al.sp.gov.br/propositura/?id=1000331594>. Acesso em 15 de abril de 2026.

Ver: https://www.al.sp.gov.br/spl/2021/04/Acessorio/1000365711_1000430222_Acessorio.pdf. Acesso em 15 de abril de 2026

⁵ Érica Malunguinho apresentou voto em separado e emenda para dissociar a população LGBTQ+ da ação discriminatória. O PL foi retirado de pauta após emenda em plenário apresentada pela deputada, com 32 assinaturas, fazendo o projeto voltar às comissões. Ver: <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/alesp-retirada-pauta-pl-que-proibe-publicidade-lgbtqia-apos-emenda-de-deputada/>. Acesso em 15 de abril de 2026.

Embora *antigênero* não nomeie um fenômeno único nem uma categoria êmica estável, utilizo o termo para designar um repertório político e moral que se organiza pela oposição a agendas feministas, à diversidade de gênero e sexualidade, aos direitos LGBT+ e aos direitos sexuais e reprodutivos. Butler (2019) observa que a chamada “ideologia antigênero” articula setores católicos e evangélicos de direita em torno da oposição ao feminismo, ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, aos direitos legais e médicos de pessoas trans e a formas familiares não heteronormativas. Em livro recente, Butler (2024) avança essa leitura ao mostrar que, nas campanhas antigênero, *gênero* passa a operar como um fantasma político capaz de condensar medos distintos, como ameaça às crianças, à família normativa, à nação, à religião, à natureza e à própria civilização⁶. Neste artigo, nos interessa acompanhar como esse repertório, ao entrar na ALESP, passa a ser reformulado em gramáticas legislativas de proteção.

A literatura sobre campanhas antigênero tem mostrado que esse repertório se constitui em circulação transnacional. Corrêa (2018) reconstrói a formação paulatina de uma política antigênero fabricada pelo Vaticano e seus aliados no contexto das conferências das Nações Unidas dos anos 1990 e início dos anos 2000, mostrando como a categoria *gênero* passa a ser transformada em objeto de suspeita moral, religiosa e política. Em diálogo com essa genealogia, Bracke e Paternotte (2016) e Paternotte e Kuhar (2017a; 2017b) mostram que a chamada *ideologia de gênero* passa a circular em diferentes contextos nacionais por meio de coalizões que articulam setores religiosos, organizações pró-vida, grupos conservadores, atores jurídicos e partidos de direita.

No contexto latino-americano, essas campanhas também devem ser compreendidas à luz da convergência entre setores católicos e evangélicos conservadores em torno de disputas sobre gênero, sexualidade, família e democracia. Biroli, Machado e Vaggione (2020) mostram que essa articulação não se reduz à reação moral a pautas específicas, mas envolve projetos mais amplos de reordenação social e política, nos quais a defesa da família, da infância e da liberdade religiosa ganha centralidade.

No Brasil, essa gramática se adensa sobretudo a partir das disputas em torno da escola e das políticas educacionais. Controvérsias como o chamado *kit gay*, a tramitação do Plano Nacional de Educação, os planos estaduais e municipais de educação e as campanhas do Escola Sem Partido contribuíram para transformar *ideologia de gênero* em uma categoria pública de acusação. Miguel (2016), Luna (2017), Aragusuku (2020) e Teixeira e Biroli (2022) mostram que, nesse processo, gênero e sexualidade passam a ser apresentados como ameaça à infância, à autoridade dos pais e à neutralidade escolar. O conflito deixa de aparecer apenas como oposição a direitos sexuais e reprodutivos e passa a ser formulado como defesa da criança, da família e da escola contra uma suposta doutrinação moral e política.

Em São Paulo, esse repertório ganhou especial visibilidade nos protestos contra Judith Butler, em 2015 e 2017. Como desenvolvi em pesquisa anterior, esses episódios ajudam a compreender a passagem da *ideologia de gênero* de uma formulação mais associada a circuitos católicos e conservadores para uma linguagem de mobilização mais ampla, capaz

⁶ Em *Quem tem medo do gênero?* Butler (2024) argumenta que o movimento contra a “ideologia de gênero” transforma gênero em um monólito ameaçador, capaz de reunir ansiedades diversas e apresentá-las como risco às crianças, à família, à nação, à religião, à natureza e à civilização. A autora mostra ainda que essa operação desloca o debate sobre gênero de seus usos acadêmicos e cotidianos para um cenário fantasmático, no qual minorias sexuais e de gênero passam a ser representadas como forças destrutivas. Essa chave é útil aqui porque permite compreender como a agenda antigênero se torna politicamente eficaz ao converter sujeitos e práticas dissidentes em ameaça e, ao mesmo tempo, apresentar sua contenção como proteção.

de articular ativismo digital, cenas de rua, performances públicas e campanhas eleitorais⁷. Em 2017, a articulação entre o Instituto Plínio Corrêa de Oliveira e o Direita São Paulo ampliou a circulação da acusação contra Butler, associando gênero à *destruição da família*, à *sexualização infantil* e à *perda de controle sobre a escola*. Esse percurso importa porque os projetos analisados neste artigo chegam à ALESP carregando uma história anterior de circulação, mobilização e disputa pública.

Este artigo desloca a atenção para o momento em que esse repertório passa a operar no interior da Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Entre 2019 e 2022, a ALESP se torna um espaço privilegiado para observar como controvérsias em torno de gênero, sexualidade e direitos deixam de circular apenas como denúncia moral, slogan de campanha ou mobilização pública e passam a ser formalizadas em projetos de lei, justificativas, pareceres, emendas, requerimentos e regimes de tramitação. O corpus analisado é composto por 34 projetos de lei e documentos correlatos, examinados em suas ementas, justificativas, tramitações e articulações de autoria. O objetivo não é apenas identificar conteúdos contrários à diversidade de gênero e aos direitos sexuais e reprodutivos, mas compreender como esses conteúdos são ajustados para circular como matéria legislativa.

A hipótese central é que a ALESP não funciona como simples cenário de expressão de uma disputa externa. Ela participa da reformulação dessas controvérsias ao submetê-las a procedimentos, formas documentais e critérios de justificação pública. Latour (2019) ajuda a pensar esse processo ao mostrar que o direito opera por cadeias de mediação nas quais os enunciados ganham força ao atravessar inscrições, controles e procedimentos. Em diálogo com Boltanski e Thévenot (2020), interessa observar também que, ao entrar na arena legislativa, a pauta precisa tornar-se defensável em registros públicos, como legalidade, competência, proteção, interesse coletivo e defesa de vulneráveis. É nesse processo que a agenda antigênero ganha forma legislativa como gramática de proteção seletiva: crianças, famílias, mulheres cis, nascituros, símbolos religiosos, a língua portuguesa e o sexo biológico aparecem como objetos prioritários de tutela, enquanto sujeitos LGBTQ+, experiências de gênero dissidentes, formas familiares não normativas e linguagens inclusivas tendem a ser enquadrados como risco, excesso ou ameaça.

É nesse ponto que o artigo dialoga diretamente com este dossiê. O caso paulista permite deslocar a pergunta sobre evangélicos e política de uma abordagem centrada na quantidade e na identificação confessional dos parlamentares ou na existência de uma bancada formal. Neste artigo analiso como a presença evangélica importa, mas não opera sozinha. Ela aparece como uma forma de autoridade pública que se articula a outros recursos políticos e institucionais, como militância digital, capital jurídico, repertórios de lei e ordem, mídia confessional e trajetórias esportivas (Almeida, 2017). Por isso, o foco não é observar como essas credenciais religiosas ajudam a sustentar as gramáticas de proteção nos PLs, mas como esses atores operam na agenda posições antigênero por meio da linguagem legislativa.

Essa perspectiva permite tratar a presença evangélica menos como bloco homogêneo e permite olhar como esses atores articulam repertórios religiosos que passam a operar no

⁷ Na dissertação de mestrado, analisei a atuação do movimento Direita São Paulo entre 2016 e 2018 e mostrei como a categoria *ideologia de gênero* passou a articular repertórios católicos conservadores, ativismo digital da nova direita, denúncias contra feminismos e políticas LGBTQ+ e performances públicas em defesa da família e da infância, especialmente nos protestos contra Judith Butler em São Paulo (Kalil, 2022). Disponível em: <https://repositorio.unifesp.br/server/api/core/bitstreams/6b62f151-164b-459a-b74c-34edf5ba09ba/content>. Acesso em: 15 de abril de 2026.

registro secular do Estado. Em chave próxima à proposta de Montero (2012), interessa observar a religião não apenas como identidade ou crença, mas como discurso público que disputa reconhecimento, legitimidade e capacidade de nomear problemas coletivos. A presença evangélica não aparece apenas quando um parlamentar invoca diretamente Deus, a Bíblia ou sua igreja. Ela também atua quando valores associados à família, à infância, à vida e à sexualidade são reformulados como proteção, prevenção, direito dos pais, liberdade religiosa e defesa de vulneráveis.

Em diálogo com Asad (2003), tomo o secular não como ausência de religião, mas como um regime que define quais argumentos podem circular como públicos e juridicamente defensáveis. No caso brasileiro, Montero, Nicácio e Antunes (2023) ajudam a situar essa operação no interior das disputas abertas pelo pluralismo religioso pós-1988, em que religião, direito e reconhecimento passam a se articular em controvérsias sobre os limites da diferença no espaço público. É nesse plano que o presente artigo analisa como uma moralidade religiosa ganha forma legislativa ao falar a linguagem da proteção, da técnica e do direito.

O artigo está organizado em quatro partes. Primeiro, apresento os materiais e métodos da pesquisa e a construção do corpus de 34 projetos de lei. Em seguida, discuto a ALESP como arena de formalização de controvérsias morais. Na terceira seção, analiso os perfis parlamentares e as coalizões que sustentam essa agenda. Por fim, examino como a pauta antigênero ganha forma legislativa por meio de gramáticas de proteção seletiva.

1. Materiais e métodos

O artigo se baseia em levantamento e análise documental de proposições legislativas apresentadas na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo (ALESP) entre 2019 e 2022, com foco em iniciativas contrárias à diversidade de gênero e aos direitos sexuais e reprodutivos. O recorte temporal acompanha a 19ª legislatura e se justifica por concentrar, no plano estadual, um ciclo em que repertórios antigênero ganham maior visibilidade e passam a ser reinscritos de forma mais sistemática em linguagem legislativa. A pesquisa partiu do universo geral da produção legislativa da Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo na 19ª legislatura, período em que foram protocolados cerca de 3.200 projetos de lei. Foi a partir desse universo mais amplo que se realizou o recorte do corpus aqui analisado⁸.

Para fins analíticos, foram consideradas proposições antigênero aquelas que, de forma direta ou por meio de gramáticas de proteção, incidem contra a diversidade de gênero, os direitos sexuais e reprodutivos, o reconhecimento de sujeitos LGBTQ+ e formas familiares dissidentes da matriz heteronormativa. Não se trata, portanto, de tomar *antigênero* como uma categoria nativa estável ou como um rótulo homogêneo, mas de delimitar um conjunto de iniciativas que, no corpus analisado, convergem na oposição a agendas feministas, à diversidade de gênero e sexualidade e à ampliação de direitos sexuais e reprodutivos.

⁸ O número aproximado de 3.200 projetos de lei foi estimado a partir da própria lógica de registro da ALESP. No sistema legislativo da Casa, os PLs recebem numeração sequencial automática ao longo de cada ano legislativo. Assim, tomando como referência a sequência numérica anual das proposições apresentadas entre 2019 e 2022, foi possível chegar a uma estimativa do volume global de projetos protocolados na 19ª legislatura. Trata-se, portanto, de uma medida aproximada do universo empírico inicial da pesquisa, utilizada para dimensionar a escala do recorte, e não de uma contagem oficial depurada pela própria Assembleia.

O levantamento foi feito a partir do portal público da ALESP⁹ e de buscas complementares em diários oficiais, combinando diferentes palavras-chave associadas a disputas em torno de gênero, sexualidade, família, infância, religião e direitos. Os resultados obtidos foram posteriormente filtrados manualmente para o recorte temporal de 2019 a 2022. Esse procedimento permitiu identificar um universo inicial de 34 projetos de lei relacionados a controvérsias em torno de gênero, sexualidade, diversidade e direitos sexuais e reprodutivos.

A estratégia de busca não foi integralmente definida de antemão. Embora a pesquisa tenha partido de um conjunto inicial de descritores ligados a gênero, sexualidade, diversidade e direitos sexuais e reprodutivos, a leitura sistemática das proposições permitiu identificar novas categorias recorrentes que, em um primeiro momento, não haviam sido consideradas como entradas de busca. Termos como *erotiização*, *vilipêndio* e *banheiro*, por exemplo, foram incorporados progressivamente ao levantamento à medida que apareciam no interior dos próprios projetos como operadores recorrentes da controvérsia. A construção do corpus envolveu, assim, um processo de aprendizagem empírica das categorias, no qual a própria leitura do material orientou a ampliação e o refinamento das palavras-chave utilizadas.

Entre os principais eixos de busca mobilizados estiveram: (a) gênero/sexualidade; (b) infância/escola; (c) direitos sexuais e reprodutivos/família; (d) linguagem/comunicação; (e) corpos/banheiros/esporte; e (f) religião/ofensa/símbolos. Esses eixos orientaram a localização inicial e a organização do material, mas não foram tratados como categorias analíticas fechadas definidas previamente. Sua formulação foi sendo construída no próprio processo de levantamento, a partir da busca documental e da leitura exploratória das proposições identificadas.

Após a etapa de busca, os resultados passaram por triagem manual. Foram excluídos projetos sem aderência direta ao objeto da pesquisa e mantidos aqueles que, nas ementas, justificativas ou dispositivos propostos, incidiam sobre diversidade de gênero, direitos sexuais e reprodutivos, reconhecimento de sujeitos LGBTQ+ ou definições normativas de família, infância, sexualidade, reprodução e liberdade religiosa. O corpus final foi, assim, consolidado em 34 projetos de lei.

Cada proposição incluída no corpus foi registrada em banco de dados próprio. Para cada PL, foram sistematizadas informações relativas a número, ano, autoria, filiação partidária, ementa, justificativa, tramitação, situação legislativa, área temática e documentos correlatos. Esse procedimento permitiu tratar o conjunto não como uma soma de casos isolados, mas como um universo articulado de proposições que compartilham objetos regulatórios, repertórios de legitimação e modos recorrentes de intervenção.

A Tabela 1 a seguir apresenta o corpus final analisado, reunindo os 34 projetos de lei por número, ano, autoria, partido e ementa original do mapeamento. A tabela permite visualizar o conjunto das proposições selecionadas e a forma como elas foram organizadas para a análise.

⁹ Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/alesp/pesquisa-proposicoes/>. Acesso em 19/12/2025.

Tabela 1:

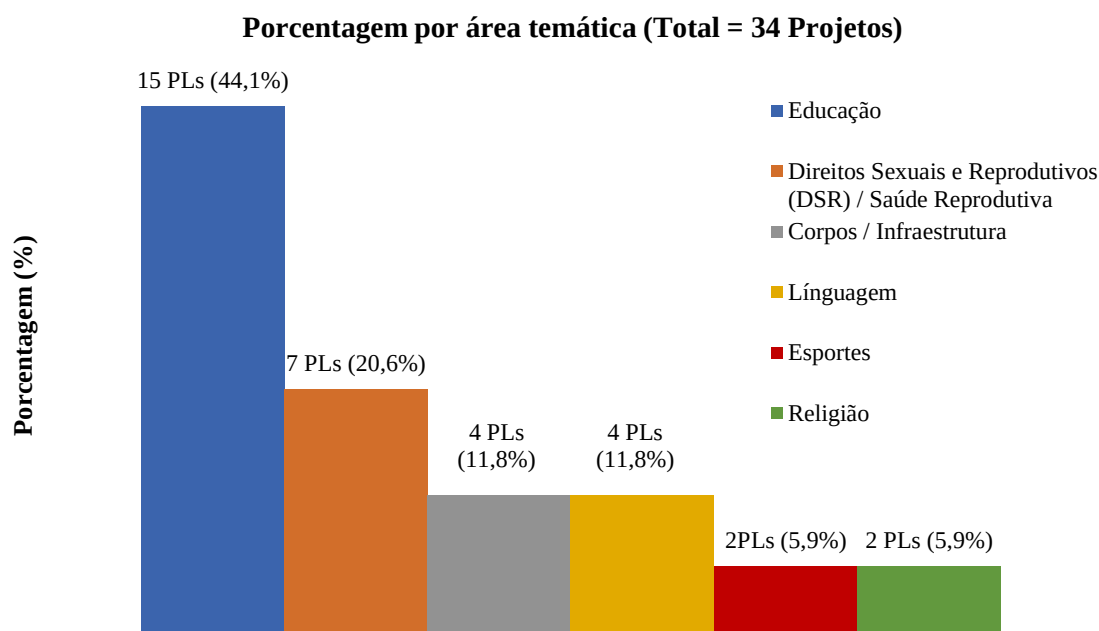
PL (nº/ano)	Autores e Autoras	Nome Oficial (Ementa)
PL 696/2021	Wellington Moura	Veda a instalação e a adequação de banheiros e vestiários para uso comum por pessoas de sexos diferentes.
PL 787/2021	Wellington Moura	Proíbe a instalação ou a adequação de banheiros públicos em repartições públicas, escolas, parques e institutos com a finalidade de uso comum por gêneros sexuais diferentes.
PL 846/2021	Wellington Moura	Veda a instalação de banheiros e vestiários "multigêneros" ou "unissex" em repartições públicas e estabelecimentos privados.
PL 790/2021	Altair Moraes	Proíbe a instalação de banheiros e vestiários unissex nos estabelecimentos de ensino público e privado do Estado.
PL 755/2020	Janaina Paschoal	Estabelece a possibilidade de que as famílias que se encontrem na fila para adoção funcionem como famílias acolhedoras e lhes concede prioridade para adotarem.
PL 1145/2019	Gil Diniz	Inclui no Calendário Oficial do Estado o Dia do Nascituro.
PL 1275/2019	Gil Diniz	Cria medidas de apoio à mulher gestante e à preservação da vida na rede de saúde pública do Estado.
PL 225/2021	Janaina Paschoal	Disciplina a prática da esterilização voluntária.
PL 432/2020	Douglas Garcia	Proíbe a terapia hormonal e a cirurgia de redesignação sexual a menores de 18 e 21 anos, respectivamente.
PL 431/2020	Douglas Garcia	Autoriza o Poder Executivo a instituir o "Programa Pró Vida" no Estado de São Paulo.
PL 650/2022	Janaina Paschoal	Estabelece em 12 (doze) semanas o limite temporal para realização de interrupção de gestação decorrente de estupro.
PL 39/2019	Wellington Moura	Proíbe a "ideologia de gêneros" nas escolas da rede pública e de ensino privado em todo o Estado.
PL 31/2021	Altair Moraes	Restringe a exposição de crianças e adolescentes a conteúdo pornográfico ou com conotação sexual em bibliotecas e escolas.
PL 1028/2019	Tenente Nascimento, Douglas Garcia	Institui o Programa Infância sem Pornografia no Estado de São Paulo.
PL 16/2019	Marta Costa	Institui o Programa Ensino Apartidário no sistema estadual de ensino.
PL 1082/2019	Delegado Olim	Proíbe a apresentação de danças que aludem à sexualização precoce para crianças e adolescentes em instituições escolares.
PL 228/2019	Marta Costa	Dispõe sobre medidas de combate à erotização infantil nas escolas de educação infantil e ensino fundamental.

PL 318/2021	Letícia Aguiar	Proíbe o uso de verbas públicas para contratação de artistas ou eventos que promovam a sexualização de crianças.
PL 392/2021	Letícia Aguiar	Institui o programa estadual de incentivo à castidade e ao retardamento da vida sexual ativa na juventude ("Escolhi Esperar").
PL 649/2019	Tenente Nascimento	Dispõe sobre o respeito dos serviços públicos estaduais à dignidade especial de crianças e adolescentes (Infância sem Pornografia).
PL 1174/2019	Janaina Paschoal, Letícia Aguiar, Valéria Bolsonaro	Garante que o cuidado íntimo de crianças na educação infantil seja realizado exclusivamente por profissionais do sexo feminino.
PL 61/2022	Letícia Aguiar	Institui o Programa Escola sem Partido no âmbito do Estado de São Paulo.
PL 245/2019	Wellington Moura, Douglas Garcia, Carlos Cezar, Sebastião Santos, Valéria Bolsonaro, Rodrigo Moraes, Coronel Telhada, Adalberto Freitas, Gilmaci Santos	Proíbe a inserção de qualquer conteúdo que contenha ideologia de gênero na grade curricular das escolas públicas e privadas.
PL 634/2021	Altair Moraes	Proíbe a exposição de crianças e adolescentes a propagandas que contenham alusão a gênero ou orientação sexual.
PL 504/2020	Marta Costa e outros	Proíbe publicidade que contenha alusão a preferências sexuais e movimentos sobre diversidade sexual relacionados a crianças.
PL 303/2019	Douglas Garcia	Veda o uso da identidade de gênero como critério em competições esportivas no Estado.
PL 346/2019	Altair Moraes	Estabelece o sexo biológico como o único critério para definição do gênero de competidores em partidas esportivas oficiais.
PL 531/2021	Gil Diniz	Proíbe o uso da linguagem neutra na grade curricular e no material didático de instituições de ensino.
PL 721/2020	Altair Moraes	Estabelece medidas para a proteção da língua portuguesa e veda o uso de linguagem neutra nas escolas.
PL 704 / 2021	Gil Diniz	Institui o "Dia em Memória às Vítimas do Aborto".
PL 703/2020	Tenente Coimbra, Douglas Garcia, Carla Morando, Wellington Moura	Veda a utilização da denominada ""linguagem neutra"" por instituições de ensino da rede pública e privada e bancas examinadoras.
PL 10/2021	Tenente Nascimento	Proíbe o uso de novas formas de flexão de gênero e de número contrárias às regras gramaticais em comunicações oficiais.
PL 511/2019	Altair Moraes	Proíbe o vilipêndio de dogmas e crenças relativas à religião cristã sob forma de sátira ou ridicularização em eventos.
PL 629/2019	Altair Moraes	Proíbe a ridicularização de crenças e símbolos religiosos em manifestações culturais ou artísticas financiadas com recursos públicos.

Fonte: Tabela elaborada pelo autor (2026)

Como forma de visualização do corpus consolidado, a Figura 1 apresenta a distribuição dos 34 projetos por área temática, em quantidade absoluta e porcentagem. Sua função não é substituir a análise qualitativa, mas oferecer uma visão de conjunto do material, permitindo observar a concentração relativa das proposições por eixo e reforçar a dimensão sistemática do corpus.

Figura 1: Distribuição do corpus por área temática (quantidade e porcentagem)



Fonte: Figura elaborada pelo autor (2026).

É importante destacar que, para cada PL incluído no corpus, o material analisado não se restringe ao texto inicial do projeto. Por se tratar de pesquisa sobre o processo legislativo, as proposições foram tratadas como sequências documentais. A análise acompanhou, sempre que disponíveis no portal da ALESP, a ementa, a justificativa, a tramitação, pareceres de comissões, votos, emendas, substitutivos, requerimentos, apensamentos, ofícios e desfechos legislativos, como arquivamento, retirada, reapresentação, aprovação ou veto. Esse procedimento permite observar não apenas o conteúdo dos projetos, mas também os modos pelos quais eles são ajustados, reformulados e sustentados no interior da casa legislativa.

A análise do corpus dos PLs combinou, assim, três procedimentos principais.

- (I) O primeiro consistiu no levantamento dos principais objetos regulatórios mobilizados nas proposições, como educação, língua, corpos, família, direitos reprodutivos e liberdade religiosa.
- (II) O segundo voltou-se à identificação de operadores recorrentes de justificação, como proteção da infância, defesa da família, direito à vida, sexo biológico, norma culta, segurança e proteção de símbolos religiosos.
- (III) O terceiro consistiu no acompanhamento da tramitação dos projetos e dos documentos produzidos ao longo do processo legislativo, de modo a situar não apenas o que os textos dizem, mas como são sustentados, ajustados e disputados institucionalmente.

Esses procedimentos permitiram observar não apenas os temas e objetos regulatórios mobilizados nas proposições, mas também o modo como elas distribuem de forma desigual a proteção do Estado. Em termos analíticos, isso significa acompanhar como certos sujeitos, valores e sensibilidades aparecem como merecedores prioritários de tutela, enquanto outros passam a ser enquadrados como risco, excesso ou ameaça. É nesse sentido que o corpus foi lido também como material para identificar a produção legislativa de um modelo de proteção seletiva.

Paralelamente ao mapeamento das proposições, o levantamento dos parlamentares proponentes e coautores buscou localizar, no interior da ALESP, os atores mais recorrentes dessa agenda e situar como a chamada bancada evangélica aparece nesse processo.

Nesse registro, elementos como nomes de urna e designações públicas como *Pastor*, *Delegado*, *Coronel* ou *Tenente* foram considerados não apenas como marcas descritivas, mas como indicadores de pertencimento, trajetória e legitimidade pública, permitindo deslocar o foco dos projetos, entendidos como iniciativas isoladas, para entendê-los como parte de redes mais amplas de atuação política, moral e institucional.

Metodologicamente, o objetivo não é produzir uma tipologia fechada. O que se busca, com base em um corpus documental delimitado, é tornar demonstrável como certos repertórios são formulados, justificados e reinscritos no interior da ALESP entre 2019 e 2022. Nesse sentido, o mapeamento dos atores ajuda a qualificar o argumento central do artigo ao mostrar que a presença evangélica importa, mas não opera sozinha: ela se articula a coalizões mais amplas, conectando inserção religiosa, capital jurídico, militância digital e repertórios de lei e ordem na sustentação dessas proposições.

2. A arena legislativa como laboratório

A hipótese central deste artigo é que a arena legislativa não funciona apenas como *reflexo* de uma disputa moral que aconteceria fora do Estado. Ela pode ser lida como um espaço de teste, ajuste e formalização, no qual repertórios antigênero são reescritos para se tornarem apresentáveis como texto normativo, com justificativas públicas, referências jurídicas, procedimentos regimentais e gramáticas de proteção. O ponto não é afirmar que o parlamento apenas traduz uma pauta externa, mas observar como ele a submete a filtros próprios da casa, requalificando seus termos, seus alvos e seus modos de circulação. Mesmo nos casos em que as proposições não são aprovadas, esse trabalho produz efeitos ao estabilizar categorias, enquadramentos e problemas públicos que passam a circular na arena institucional do Estado.

A literatura recente sobre a agenda antigênero já mostrou, por diferentes escalas, como a categoria *ideologia de gênero* se consolidou como instrumento de mobilização política e jurídica. Em chave transnacional, Vaggione (2020) analisa o combate à *ideologia de gênero* como parte dos usos conservadores do direito, mostrando como a lei se torna arena privilegiada dessa disputa. No caso brasileiro, Teixeira e Biroli (2022) demonstram, para a Câmara dos Deputados, que essa categoria favoreceu a convergência de múltiplos atores, sobretudo católicos e pentecostais, em torno de proposições voltadas a restringir direitos e barrar políticas públicas. Já Biroli, Tatagiba e Quintela (2024) mostram que, sob Bolsonaro, a agenda

antigênero deixa de operar apenas como linguagem de reação e passa a informar a ocupação do Estado em uma dinâmica de coalizão convergente.¹⁰

É justamente por isso que a ALESP importa aqui menos como cenário político local e mais como dispositivo analítico. Ao passar por ementas, justificativas, pareceres, comissões, emendas, apensamentos, urgências e vetos, a controvérsia deixa de aparecer apenas como slogan, denúncia moral ou mobilização pública e passa a ser obrigada a assumir forma legislativa. Essa passagem é decisiva porque não apenas registra um conflito anterior: ela exige delimitação de objeto, definição de sujeitos a proteger, nomeação de riscos, ancoragem constitucional, previsão de competência e, em alguns casos, dispositivos de execução, fiscalização e sanção. Em outras palavras, a ALESP não apenas recebe a pauta: ela a obriga a tornar-se defensável como problema administrável no interior do Estado.

Quando falo em *laboratório*, estou me aproximando da abordagem pragmatista dos problemas públicos tal como trabalhada por Daniel Cefaï (2017). Para o autor, um problema público não é um *tema* que simplesmente existe e entra no debate, mas algo que se faz ao longo de um processo de inquietação, investigação, disputa e publicização. Publicizar, nessa perspectiva, é deslocar o problema para uma escala em que ele compromete instituições e autoridades: especialistas, políticos e agentes do Estado tornam-se porta-vozes, inscrevem a questão na ordem do dia e disputam quem pode defini-la, administrá-la e falar por ela. No caso da ALESP, interessa observar justamente esse processo de publicização e formalização: projetos, justificativas, pareceres, audiências e tramitações não apenas registram uma controvérsia anterior, mas participam de sua construção como problema administrável. Em diálogo com Latour (2019), pode-se dizer que a passagem pela casa legislativa requalifica o conflito, pois o submete a procedimentos, competências e formas documentais que condicionam o que pode aparecer como argumento defensável.

Em termos próximos aos de Bruno Latour (2012; 2019), o que interessa aqui não é supor que a agenda antigênero atravesse a ALESP como conteúdo estável que apenas muda de linguagem ao entrar no parlamento. Ao passar pela casa legislativa, ela opera por meio de mediadores, como justificativas públicas, pareceres, filtros regimentais, comissões e formas documentais, que recortam, deslocam e requalificam aquilo que circula. A proposição legislativa, assim, não funciona como espelho do conflito, mas como um dos lugares em que ele é recomposto e tornado operável em chave institucional. Em diálogo com Boltanski e Thévenot (2020), esse movimento pode ser lido também como trabalho de justificação, no qual a pauta precisa tornar-se defensável em registros como proteção da infância, defesa da família, liberdade religiosa, direito à vida, legalidade, competência e interesse coletivo.

Essa perspectiva permite deslocar o foco da análise. Mais do que perguntar quem é religioso ou quem é conservador, interessa observar como diferentes formas de autoridade se convertem em ação legislativa. Em alguns casos, a inserção evangélica aparece de forma mais explícita e dá sustentação moral a categorias como família, infância e vida. Em outros, a força da pauta vem da militância digital, que amplia sua circulação, produz visibilidade e

¹⁰ A literatura já mostrou que a fórmula *ideologia de gênero* remete a circuitos transnacionais ligados à reação católica às agendas de direitos sexuais e reprodutivos no contexto posterior às conferências do Cairo (1994) e de Pequim (1995), sendo posteriormente apropriada por redes mais amplas de atores religiosos e seculares. Para a trajetória transnacional das campanhas antigênero, ver especialmente Paternotte e Kuhar (2017a; 2017b), Corrêa (2018) e Vaggione (2020). No contexto latino-americano e brasileiro, ver Corrêa e Kalil (2020). Para a inscrição da categoria “ideologia de gênero” no Legislativo nacional brasileiro, ver Teixeira e Biroli (2022). O que este artigo examina, em outra escala, é o momento em que esse repertório é retrabalhado e formalizado no interior de uma casa legislativa estadual.

pressiona a arena legislativa. Há ainda parlamentares que acionam repertórios jurídicos e punitivos para enquadrar essas disputas em termos de proteção, prevenção e ordem. Por fim, aparecem trajetórias que combinam pertencimento religioso, visibilidade midiática e autoridade pública, permitindo que categorias como *sexo biológico* e *proteção* circulem em chave aparentemente neutra.

É nesse ponto que o argumento de *evangélicos além da bancada* ganha sentido. A presença evangélica é importante, mas não se apresenta, aqui, como coletivo único e suficiente nem como bloco homogêneo. O que o material revela é uma trama de coalizões em que inserção religiosa, linguagem jurídica, dispositivos regimentais, circulação pública e gramáticas de proteção se articulam na sustentação dos PLs. Ao acompanhar essas conexões, o artigo procura mostrar como essa agenda se organiza nos eixos de escola e infância, família e vida, linguagem, corpos trans e religião, e como, por essa via, a disputa pelos contornos do pluralismo aparece também como disputa por um modo específico de ordenar as diferenças no interior do Estado.

3. Atores, redes e coalizões: como a pauta antigênero se estabiliza por dentro da ALESP

Nesta seção busco demonstrar que essas proposições não formam um bloco homogêneo. Elas aparecem como *agenda*, mas são produzidas por posições diferentes dentro do circuito da nova direita paulista, que combinam recursos distintos para conseguir um mesmo efeito: tornar certas controvérsias apresentáveis na forma legislativa. No mapeamento dos perfis, a coalizão se sustenta justamente porque mistura capital religioso, performance digital, expertise jurídica e trânsito midiático. Por isso, proponho quatro tipos ideais que se entrelaçam na coalizão: (1) parlamentares pastores, (2) militância digital bolsonarista, (3) lei e ordem e capital jurídico, (4) atleta e mídia confessional esportiva. Esses perfis são uma tipologia de apoio à análise e não aparecem em estado puro, mas ajudam a visualizar como a engrenagem conservadora opera por dentro da ALESP.

3.1. Parlamentares pastores: a bancada evangélica clássica

O primeiro segmento é formado por parlamentares atravessados por redes evangélicas consolidadas, que prolongam na ALESP trajetórias típicas da bancada evangélica em outras escalas. Aqui entram com força Marta Costa (PSD) e Wellington Moura (Republicanos). O traço comum não é *ser evangélico* em abstrato. É o fato de que a inserção religiosa vira ativo político: base eleitoral, rede de legitimidade, circulação institucional e repertório moral pronto para ser convertido em linguagem de proteção. As fórmulas são estáveis: *defesa da família*, *valores cristãos*, *proteção das crianças*.

No caso da Marta Costa, isso aparece de forma muito direta. Ela é filha do pastor José Wellington Bezerra da Costa, presidente da CGADB, ligada ao Ministério do Belém, com atuação interna também no Departamento Infantil, e com uma trajetória longa que combina cargos na igreja e mandatos eletivos, incluindo passagem pela Câmara Municipal antes da ALESP¹¹. O ponto decisivo é o estilo de operação: ela não atua pela ruptura típica

¹¹ Para saber mais acesse: <https://psd.org.br/noticias/marta-costa-do-psd-sera-a-nova-vice-presidente-da-camara-de-sp/>. Acesso em: 06/01/2026. E em: <https://ad.org.br/departamento-infantil-realiza-palestra-sobre-autismo/>. Acesso em 06/01/2026.

da militância digital, ela atua pela credibilidade acumulada e pela figura pública da *mulher de fé, mãe e defensora da família*. É a partir desse lugar que ela se autoriza a apoiar e subscrever proposições que tratam visibilidade LGBT+ em publicidade, escola e cultura como ameaça à inocência infantil e à ordem moral.

O caso que analiso é o PL 504/2020¹², que “Proíbe a publicidade, através de qualquer veículo de comunicação e mídia de material que contenha alusão a preferências sexuais e movimentos sobre diversidade sexual relacionados a crianças no Estado”. O PL é assinado por Marta Costa e Frederico d’Avila. A proposta condensa, num único texto, o esforço de reenquadrar a *ideologia de gênero* numa linguagem formal de proteção à infância por via da regulação de publicidade. Na formulação inicial, o projeto buscava proibir publicidade *destinada ao público infantil* que contivesse *referências às preferências sexuais e movimentos sobre diversidade sexual*. Em agosto de 2020, o PL entra em regime de urgência, o que indica tentativa de aceleração e ampliação do custo político da recusa: a pauta entra comprimida no tempo do legislativo.

A tramitação do PL 504/2020 deixa ver uma operação recorrente no corpus: a disputa passa por ajustes finos de vocabulário para tornar a intervenção mais defensável. Durante o período de pauta, o projeto recebeu a Emenda nº 1, de autoria de Janaína Paschoal, que substitui *preferências sexuais* por *gênero e orientação sexual* e passa a recortar o alvo como publicidade com alusão a gênero/orientação sexual *relacionados a crianças e adolescentes*. O detalhe é revelador porque mostra um trabalho de acomodação interna: a pauta não circula intacta; ela é reescrita para caber no registro técnico-legislativo.

O deputado Wellington Moura também entra nesse mesmo grupo de parlamentares, mas por uma via um pouco diferente. A trajetória dele combina igreja e política com mídia religiosa. Ele é pastor da Igreja Universal do Reino de Deus e apresentou por anos o programa de rádio Momento do Presidiário, na Rede Aleluia, voltado a familiares de presos e à divulgação do trabalho evangelístico nos presídios¹³. Em materiais de campanha e biografia oficial, aparece como *pastor e defensor da família*, e a credencial central é a experiência em projetos sociais, evangelização e *restauração de vidas*.

Na sua atuação parlamentar, o deputado aparece como proponente de projetos que acionam gramáticas de proteção ligadas à escola e à infância. O PL 245/2019, por exemplo, propõe “proibir, no âmbito do sistema de ensino do Estado de São Paulo, a ideologia de gêneros”. Na tramitação, a controvérsia não se organizou apenas como um veto genérico à categoria *ideologia de gênero*. Parte da disputa se deu na tentativa de delimitar melhor o objeto da proibição, deslocando o foco do termo genérico *ideologia de gênero* para afirmações e conteúdos específicos que o projeto busca interditar no ambiente escolar. Nesse enquadramento, o problema deixa de ser uma categoria abstrata e passa a ser descrito como um conjunto de mensagens supostamente ensinadas na escola e tratadas como ameaça, sobretudo pela ideia de *contrariar a ideia de sexo biológico*. Isso mostra uma operação recorrente: a pauta não circula só como slogan, ela é reformatada para definir um alvo mais preciso e se apresentar como texto normativo.

¹² Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/propositura/?id=1000331594>. Acesso em 06/01/2026.

¹³ Para saber mais acesse: <https://guiame.com.br/musica/nacional/igreja-universal-do-reino-de-deus-ressocializa-presidiarios> Acesso em 07/01/2026. E https://republicanos10.org.br/quem_e_quem/wellington-moura/. Acesso em 07/01/2026.

3.2 Militância digital bolsonarista: produção de cena, pressão de pauta e disputa do limite do aceitável

O segundo segmento reúne parlamentares cuja força política depende menos de uma inserção institucional estável e mais de um modo de atuação baseado em visibilidade, denúncia e confronto. É uma militância que opera bem na lógica das redes, porque transforma controvérsias em cenas curtas, fáceis de circular, e constrói autoridade pública pelo gesto de *expor* inimigos, *revelar* ameaças e apresentar-se como agente de fiscalização. Quando essa gramática entra na ALESP, ela tende a aparecer como texto normativo não só pelo que proíbe, mas pelo modo como seleciona um alvo, simplifica a disputa e a reconduz a uma linguagem de proteção.

Um primeiro exemplo é o PL 432/2020¹⁴ de autoria de Douglas Garcia, cuja ementa propõe “proibir terapia hormonal e cirurgia de redesignação sexual, respectivamente, a menores de 18 e 21 anos”. O que interessa, aqui, é a forma do enunciado: a controvérsia sobre corpos, autonomia e saúde é comprimida numa solução de corte etário, com aparência de regra objetiva. Em vez de discutir direitos, políticas públicas e protocolos, o texto cria uma intervenção direta e imediata, ancorada num vocabulário de prevenção e tutela. Essa é uma operação recorrente nas propostas desse segmento: dar ao conflito o formato de risco iminente e oferecer ao Estado uma resposta simples, com cara de neutralidade técnica.

Um segundo exemplo ajuda a enxergar a mesma lógica em chave de infância e moralidade pública. O PL 303/2019¹⁵, também de Douglas Garcia, institui o *Programa Infância Sem Pornografia*. O ponto não é apenas o conteúdo do programa, mas o efeito de enquadramento: a disputa é reorganizada como proteção de crianças e adolescentes, e o adversário passa a ser definido como *pornografia*, *erotização* ou *exposição*, categorias que produzem consenso rápido e tornam a intervenção mais vendável. No mesmo repertório, aparece ainda o PL 1028/2019¹⁶, de autoria de Tenente Nascimento e Douglas Garcia, que também institui o *Programa Infância sem Pornografia*, agora descrito como diretriz para o respeito à dignidade especial de crianças e adolescentes e à sua condição de fragilidade psicológica. Tomados em conjunto, esses textos mostram como a militância digital tende a legislar por palavras-índice: infância, pornografia, proteção, vulnerabilidade. Não é uma descrição *neutra* da realidade, mas um modo de produzir o problema público e, ao mesmo tempo, sugerir que a única resposta razoável é interditar, conter, impedir.

Esse segmento pode ser observado também em Gil Diniz, em proposições que reenquadram a agenda moral em dispositivos de política pública e em marcos simbólicos. O PL 1275/2019¹⁷, por exemplo, propõe criar medidas de apoio à mulher gestante e de preservação da vida na rede pública de saúde do Estado. Já o PL 704/2021 busca instituir o *Dia em Memória às Vítimas do Aborto*¹⁸.

Em síntese, a marca desse segmento não é apenas o conteúdo *conservador*, mas a forma de operar: produzir um alvo simples, vinculá-lo a uma cena moral de risco, e convertê-lo em redação legislativa com aparência de regra protetiva e objetiva. É assim que uma política feita

¹⁴ Disponível em <https://www.al.sp.gov.br/propositura/?id=1000328978>. Acesso em 10/01/2026.

¹⁵ Disponível em <https://www.al.sp.gov.br/propositura/?id=1000260200>. Acesso em 10/01/2026.

¹⁶ Disponível em <https://www.al.sp.gov.br/propositura/?id=1000285488>. Acesso em 10/01/2026.

¹⁷ Disponível em <https://www.al.sp.gov.br/propositura/?id=1000312377>. Acesso em 11/01/2026.

¹⁸ Disponível em <https://www.al.sp.gov.br/propositura/?id=1000392261>. Acesso em 11/01/2026.

para circular em rede encontra, no parlamento, um reenquadramento compatível com a linguagem de Estado.

3.3 Parlamentares do direito e da ordem: quando a pauta vira forma de Estado

Se por um lado a militância digital bolsonarista opera pela produção de cena e pela aceleração da controvérsia, este terceiro perfil aparece de outro jeito. Aqui, o eixo é tornar a pauta plausível institucionalmente. Ou seja, fazer a agenda caber, com aparência de regularidade, em linguagem legislativa e em critérios de constitucionalidade, mérito e técnica. Não se trata de *moderar* a pauta. Trata-se de torná-la apresentável como norma, procedimento e proteção, reduzindo o refinamento jurídico do texto e elevando a chance de circulação interna.

Entre os proponentes e atores que atravessam a tramitação das proposições analisadas, Janaína Paschoal aparece como uma figura importante não porque seja *a voz* principal da agenda, mas porque opera como uma espécie de mediadora jurídica. Sua trajetória pública combina circulação no campo do direito e projeção nacional no ciclo do impeachment, o que depois se converte em capital parlamentar e em autoridade para intervir na redação, no vocabulário e nos enquadramentos das proposições.

O PL 504/2020 é um bom ponto de apoio para mostrar essa operação, já que tratei dele aqui no item 3.1. Analisando em detalhe, no próprio processo legislativo, a controvérsia vai sendo reembalada. Durante o período de pauta, o projeto recebeu a Emenda nº 1, de autoria de Janaína Paschoal. Essa emenda altera o artigo 1º e substitui a formulação original, baseada em *preferências sexuais*, por uma redação que passa a falar em *gênero e orientação sexual*, mantendo a lógica de vedação de publicidade, mas reembalando o problema em um vocabulário mais próximo de categorias já estabilizadas no campo jurídico e de proteção infantojuvenil. No parecer da reunião conjunta de comissões, a emenda é registrada explicitamente como de autoria da deputada e o novo artigo 1º é transcrito com a redação reformulada. Esse detalhe importa porque explicita o mecanismo: a pauta não circula intacta, ela é reescrita para caber. Em outras palavras, a institucionalização depende de pequenas operações de linguagem que produzem um efeito grande na forma como a intervenção se apresenta.

Outro caso emblemático é o do PL 245/2019¹⁹, de Wellington Moura, Douglas Garcia, Carlos Cezar, Sebastião Santos, Valeria Bolsonaro, Rodrigo Moraes, Coronel Telhada, Adalberto Freitas, Gilmaci Santos, que propõe proibir a “ideologia de gêneros” no sistema de ensino paulista. Na tramitação, o projeto não permaneceu apenas no nível do rótulo genérico. Já nas primeiras etapas, surgiram versões concorrentes do que exatamente deveria ser proibido e de como isso poderia ser formulado em linguagem normativa, o que revela uma disputa de enquadramento por dentro do processo legislativo.

É nesse ponto que Janaína Paschoal aparece como uma operadora importante. Na CCJR, ela apresenta voto em separado e propõe um substitutivo próprio, argumentando que a redação original é ampla e pode abrir margem a arbitrariedades. O gesto dela é deslocar a proibição de uma categoria abstrata para um alvo mais delimitado, formulado como vedação da propagação de enunciados específicos no ambiente escolar, e, ao mesmo tempo, dar ao texto uma arquitetura mais típica de regulação, com previsão de medidas de fiscalização, sanções e canal institucional de denúncia. O que interessa aqui não é registrar a operação.

¹⁹ Disponível em <https://www.al.sp.gov.br/propositura/?id=1000261225>. Acesso em 24/01/2026.

Mesmo quando não se torna parecer aprovado, esse tipo de intervenção mostra como a pauta é retrabalhada para ganhar forma defensável e executável dentro das regras da casa.

3.4 Parlamentar atleta e mídia confessional esportiva: proteção entre esporte, púlpito e TV

O quarto perfil é representado por Altair Moraes, que condensa numa mesma trajetória três fontes de autoridade que raramente aparecem tão acopladas no legislativo: a do atleta de alto rendimento, a do pastor evangélico e a do comunicador televisivo. Nas biografias e na imagem pública, ele combina a apresentação como campeão de karatê e faixa preta graduado com a autoidentificação política como *Pastor Altair Moraes*, associado à Igreja Universal do Reino de Deus, além de ganhar visibilidade em programas da Record TV, especialmente em quadros voltados a denúncias e orientação de mulheres em situação de risco. Essa composição importa porque desloca a pergunta do *quem é evangélico* para *como a legitimidade é produzida*: aqui, a autoridade confessional se soma ao esporte e à mídia para sustentar uma gramática de proteção que pretende falar ao mesmo tempo em nome de mulheres, crianças e *famílias de bem*.

O caso mais emblemático é o PL 346/2019²⁰ em que Altair propõe definir o sexo biológico como critério único para a organização de competições esportivas escolares, convertendo a disputa sobre identidade e reconhecimento em um problema de “justiça” e “segurança” no esporte. O ponto analítico é que a exclusão é apresentada menos como repressão moral e mais como proteção técnica: o argumento se apoia em diferenças de desempenho e *vantagem física*, e a medida se legitima como defesa das mulheres que “conquistaram espaço” no universo esportivo. Nesse enquadramento, a gramática do sexo biológico opera como critério objetivo, capaz de reordenar o lugar do corpo trans dentro de uma norma de Estado, sem precisar nomear a controvérsia como transfobia ou discriminação.

Essa mesma trajetória híbrida se desdobra em outras frentes que ajudam a entender a elasticidade desse perfil dentro da coalizão. No eixo da liberdade religiosa, Altair é autor do PL 629/2019²¹ e aparece também associado ao PL 511/2019 (apensado ao PL 629/2019), voltados a proibir vilipêndio e ridicularização de dogmas e crenças religiosas, sobretudo em eventos que utilizem recursos públicos. A forma do argumento é típica do que vimos no corpus: a proteção é formulada como universal e abstrata, mas tende a operar como blindagem de símbolos cristãos em controvérsias públicas, inclusive quando elas se conectam a disputas envolvendo performances, cultura e movimentos LGBT+.

Por fim, Altair também aparece no eixo da escola e linguagem. O PL 634/2021²² aciona a gramática da proteção escolar ao propor restringir a exposição de alunos a propagandas sobre *ideologia de gênero* nas redes de ensino. E o PL 721/2020²³ desloca a disputa para a gramática da “norma culta”, apresentando a proibição da linguagem neutra como proteção ao direito de aprender português “correto” e como medida técnico-pedagógica, em vez de controvérsia política. Nessa passagem, a força está em oferecer uma ponte de circulação em que a mesma autoridade que se apresenta como protetora das mulheres e das

²⁰ Disponível em <https://www.al.sp.gov.br/propositura/?id=1000261787>. Acesso em 04/02/2026.

²¹ Disponível em <https://www.al.sp.gov.br/propositura/?id=1000267746&tipo=1&ano=2019>. Acesso em 04/02/2026.

²² Disponível em <https://www.al.sp.gov.br/propositura/?id=1000387924>. Acesso em 04/02/2026.

²³ Disponível em <https://www.al.sp.gov.br/propositura/?id=1000356685>. Acesso em 04/02/2026.

crianças no esporte e na TV se autoriza a falar também em nome da escola, do idioma e da ordem pública.

3.5 Presença evangélica eixos de articulação na pauta antigênero

Tomados em conjunto, esses perfis ajudam a fechar a tipologia porque evidenciam um mecanismo de coalizão que atravessa o problema do dossiê. Na ALESP, a presença evangélica não se reduz a uma *bancada religiosa* entendida como bloco homogêneo. Ela funciona como um eixo de articulação e, sobretudo, como um modo de produzir autoridade pública que pode ser acoplado a outros capitais e competências. Em alguns casos, essa autoridade aparece como base moral estabilizadora, com atuação mais institucional e com forte inserção em redes e rotinas parlamentares. Em outros, ela se conecta a circuitos digitais que ampliam visibilidade e pressão. Em outros, se acopla ao capital jurídico e à linguagem da lei e da ordem, que dá à pauta um verniz de técnica e legalidade. Em trajetórias híbridas, como a do parlamentar atleta e comunicador, a autoridade confessional se soma ao esporte e à mídia, convertendo *sexo biológico* e *proteção* em linguagem aparentemente objetiva.

O resultado é uma gramática de proteção que circula com facilidade entre arenas diferentes e retorna ao legislativo como texto normativo. Em alguns momentos, ela aparece como *justiça esportiva* e segurança no esporte. Em outros, como liberdade religiosa e proteção de símbolos. Em outros, como defesa do aprendizado e combate à linguagem neutra. Em outros, como proteção da infância e regulação da escola. A chave, portanto, não é perguntar apenas *quem é evangélico*, mas observar como a inserção evangélica organiza acoplamentos e ajuda a tornar certas controvérsias apresentáveis por dentro do Estado.

4. Evangélicos além da bancada: como a pauta antigênero ganha forma na ALESP

Neste item, volto a um ponto que dialoga diretamente com o dossiê: o lugar dos evangélicos na pauta antigênero não se esgota na imagem de uma bancada homogênea. A pergunta é outra. Se muitas dessas proposições não são aprovadas, por que esses parlamentares insistem em apresentá-las, reapresentá-las e fazê-las circular dentro da ALESP?

A hipótese aqui é que a arena legislativa não produz apenas lei aprovada ou rejeitada. Ela produz formas. Produz modos de formular o problema, recortar o alvo, nomear os sujeitos a proteger e fazer a controvérsia caber em categorias reconhecíveis pela casa. Em termos próximos aos de Bruno Latour (2012; 2019), o ponto não é imaginar que a pauta entra pronta no Legislativo e apenas muda de embalagem. Ao passar pela ALESP, ela é retrabalhada por mediadores concretos, como emendas, pareceres, comissões, urgências, redações e justificativas, que deslocam seus termos e requalificam o que pode aparecer como objeto legítimo de intervenção. Em diálogo com Daniel Cefai (2017), esse movimento pode ser lido como um processo de publicização: a controvérsia deixa de circular apenas como denúncia moral ou palavra de campanha e passa a ganhar forma de problema administrável.

A primeira operação que aparece com mais nitidez é a recodificação do vocabulário. Como sugerem Irvine e Gal (2000), a mudança de nome não é apenas troca de palavra. Ela reorganiza o enquadramento do problema e altera o modo como ele pode circular. O caso do PL 504/2020 é exemplar. A Emenda nº 1, de autoria de Janaína Paschoal, substitui a formulação original baseada em *preferências sexuais* por um enunciado que passa a falar em

gênero e orientação sexual. O alvo não desaparece. O que muda é a forma de nomeá-lo. A intervenção deixa de aparecer com um vocabulário mais imediatamente vulnerável e passa a operar por categorias mais reconhecíveis no debate jurídico e institucional. O efeito não é neutralizar a proposta, mas torná-la mais defensável.

Esse movimento vem acompanhado de outro. A pauta passa a ser ancorada em linguagens já estabilizadas de proteção. No próprio PL 504/2020, a discussão de mérito aciona o dever estatal de proteção a crianças e adolescentes, com menção ao art. 227 da Constituição. Isso não é detalhe lateral. É parte do trabalho de reordenar a controvérsia no interior da ALESP. O problema deixa de aparecer apenas como oposição a gênero e sexualidade e passa a ser reinscrito como dever de proteção da infância.

Uma segunda operação é reformular o próprio objeto da proibição. Em vez de se apoiar apenas no rótulo amplo de *ideologia de gênero*, os projetos buscam construir algo mais delimitado, que possa ser descrito como conduta, mensagem, conteúdo ou prática identificável. O trâmite do PL 245/2019 mostra isso com clareza. No voto em separado apresentado por Janaína Paschoal, a discordância em relação ao texto original não serve para abandonar a pauta, mas para redesenhar sua forma normativa. A proibição deixa de se apoiar apenas numa categoria abstrata e passa a buscar enunciados mais específicos, além de se aproximar de uma arquitetura regulatória mais típica, com fiscalização, sanções e canal de denúncia.

O efeito dessa operação é duplo. De um lado, a proposta parece menos vaga. De outro, a disputa passa a ser narrada como questão objetiva, ligada à defesa da verdade biológica, da proteção escolar ou da prevenção de danos, e não apenas como guerra cultural. Esse é um movimento recorrente do corpus. A pauta se afasta de uma formulação acusatória mais aberta e tenta se fixar em algo que possa ser apresentado como fato, risco ou conteúdo fiscalizável.

Há ainda uma terceira operação, que talvez ajude a responder mais diretamente à pergunta que abre esta seção. Esses projetos não servem apenas para tentar aprovar medidas. Eles também servem para dar forma procedimental à controvérsia. Ao entrar na ALESP, a pauta circula por comissões, produz pareceres, votos, emendas, pedidos de urgência e discussões de mérito. Obriga a casa a registrar o problema, distribuí-lo entre setores, responder a ele e redesenhá-lo. Mesmo quando a proposição não avança até o fim, ela já produz efeitos, porque deixa rastros, sedimenta vocabulários e ensaia modos de tratamento institucional.

É nesse sentido que a insistência em protocolar e movimentar projetos não se explica apenas pela expectativa de vitória legislativa imediata. Cada tramitação funciona também como ensaio. Mede resistências, testa formulações, revela vulnerabilidades e ajusta o tamanho do alvo. Em termos próximos aos de Latour (2012), o ponto não é imaginar que a pauta entra pronta na ALESP e apenas passa de um lugar a outro. Ao circular por emendas, pareceres, comissões, urgências e justificativas, ela é retrabalhada por mediadores que deslocam seus termos e alteram sua forma de apresentação. A pauta vai, assim, aprendendo a caber melhor na linguagem da casa. O que antes circulava sobretudo como slogan, denúncia ou mobilização digital passa a ganhar redação de gabinete, forma de artigo, referência constitucional e pretensão de execução. E isso importa mesmo quando o projeto fracassa, porque parte desse trabalho pode reaparecer em textos posteriores, em outros parlamentos e em novas justificativas públicas.

Essa leitura ajuda também a recolocar o problema dos evangélicos no interior do dossiê. A questão não é apenas quantos evangélicos há, nem se há ou não uma bancada. O que interessa é observar como a inserção evangélica opera como base de autoridade e como eixo de legitimação de certas gramáticas de proteção. Em diálogo com Cefai (2017), o ponto é que a pauta não se torna relevante apenas porque há dissenso, mas porque passa a circular em arenas, dispositivos e operadores que a tornam inteligível, disputável e governável. Nos casos analisados, a presença evangélica não atua sozinha. Ela se articula a vocabulários jurídicos, dispositivos regimentais, circuitos de circulação pública e outros perfis parlamentares. Mas é ela que, muitas vezes, oferece a base moral a partir da qual a pauta pode reaparecer como defesa da infância, da família, da vida e da liberdade religiosa.

É por isso que *evangélicos além da bancada* não significa ausência de religião no processo, nem diluição do problema religioso em termos puramente técnicos. Significa, antes, que a presença evangélica importa justamente porque ajuda a sustentar um trabalho de reformulação da pauta por dentro do Estado. Não se trata, na maior parte dos casos, de invocar doutrina religiosa de forma direta e frontal. Trata-se de fazer com que uma moralidade pública se apresente em registros mais amplos de proteção, cuidado, ordem e direito. É nesse plano que a disputa pelos contornos do pluralismo aparece menos como recusa abstrata da diferença e mais como tentativa de ordenar as diferenças a partir de hierarquias que procuram se legitimar em chave protetiva.

Considerações finais

Este artigo partiu de uma pergunta: o que acontece com uma agenda antigênero quando ela entra no Estado? Em vez de acompanhar apenas a vitória ou a derrota formal de projetos de lei, propus examinar a ALESP como uma arena em que controvérsias morais são reformuladas, testadas e ajustadas para circular como matéria legislativa. A hipótese desenvolvida ao longo do texto é que essas proposições não funcionam como iniciativas isoladas, mas como parte de um esforço contínuo de dar forma legislativa a repertórios antigênero por meio de gramáticas de proteção. É por meio dessas gramáticas, como infância, família, vida, liberdade religiosa e sexo biológico, que o conflito ganha plausibilidade pública e jurídica e passa a aparecer como problema tratável no interior do Estado.

Do ponto de vista empírico, a análise dos PLs e de suas tramitações mostrou que a circulação dessa pauta depende menos da repetição de slogans e mais de pequenas operações de linguagem, enquadramento e procedimento. A recodificação do vocabulário, o recorte mais preciso dos alvos, a ancoragem em dispositivos de proteção e a criação de modos de fiscalização, sanções e canais de denúncia não são detalhes periféricos. São parte do mecanismo pelo qual a controvérsia ganha forma legislativa e passa a circular na rotina da casa. Isso ajuda a explicar por que a agenda insiste mesmo quando não aprova. Cada proposição deixa rastros, testa limites, ensaia formulações e produz aprendizagem política.

É nesse ponto que o artigo dialoga de modo mais direto com este dossiê. O caso paulista sugere que a presença evangélica na política não precisa ser lida apenas como contagem de cadeiras, nem como bloco homogêneo chamado *bancada*. O que aparece com mais força é a presença evangélica como base de autoridade e como eixo de legitimação de certas gramáticas de proteção, que facilitam a circulação dessa pauta em linguagem reconhecível pelo Estado. Em alguns perfis, essa legitimidade opera de modo mais institucionalizado, apoiada em redes religiosas consolidadas e numa autoridade moral estável.

Em outros, ela se conecta a circuitos digitais e à produção de cena, ampliando pressão e visibilidade. Em outros, ganha forma mais defensável ao se acoplar ao capital jurídico e à linguagem da lei e da ordem. E, em trajetórias híbridas, como a do parlamentar evangélico, atleta e comunicador, essa autoridade se soma ao esporte e à mídia para apresentar exclusões e restrições como medidas técnicas e protetivas. O ponto, portanto, não é reduzir a pauta a parlamentares evangélicos ou não evangélicos, mas entender como uma inserção religiosa pode operar, em articulação com outros recursos, na sustentação e reformulação dessa agenda por dentro de dispositivos secularizados.

Ao final, o que a arena legislativa torna visível é um modo específico de disputa pelos contornos do pluralismo. A controvérsia não aparece apenas como pânico moral, mas como tentativa de reorganizar critérios de reconhecimento e de governo por meio de uma gramática que se apresenta como neutra e voltada à prevenção e à proteção. Esse deslocamento é central, porque o conflito não precisa se afirmar de modo frontal para produzir efeitos. Ao contrário, ele tende a ganhar força justamente quando se apresenta como rotina administrativa, forma institucional e proteção de vulneráveis. Por fim, mapear essas circulações ajuda a entender por que a pauta antigênero permanece resiliente. Mesmo quando perde centralidade no debate público mais visível, ela segue ativa no interior do Estado, ensaiando formas, testando limites e produzindo redações mais defensáveis para reaparecer em novos contextos.

Referências

ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada: evangélicos e conservadorismo. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 50, 2017, e175001. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201700500001>. Acesso em: 03 jan. 2026.

ARAGUSUKU, Henrique Araujo. **O percurso histórico da “ideologia de gênero” na Câmara dos Deputados: uma renovação das direitas nas políticas sexuais**. Revista Agenda Política, São Carlos, v. 8, n. 1, 2020, p. 106-130. Disponível em <https://doi.org/10.31990/agenda.2020.1.4>. Acesso em: 12 jan. 2026.

ASAD, Talal. **Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity**. Stanford: Stanford University Press, 2003.

BIROLI, Flávia; MACHADO, Maria das Dores Campos; VAGGIONE, Juan Marco. **Gênero, neoconservadorismo e democracia: disputas e retrocessos na América Latina**. São Paulo: Boitempo, 2020.

BIROLI, Flávia; TATAGIBA, Luciana; QUINTELA, Débora Françolin. Reações à igualdade de gênero e ocupação do Estado no governo Bolsonaro (2019-2022). **Opinião Pública**, Campinas, v. 30, 2024, e3013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1807-019120243013>. Acesso em: 20 jan. 2026.

BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. **A justificação: sobre as economias da grandeza**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2020.

BRACKE, Sarah; PATERNOTTE, David. Unpacking the sin of gender. **Religion and Gender**, [s. l.], v. 6, n. 2, 2016, p. 143-154. Disponível em: <https://doi.org/10.18352/rg.10167>. Acesso em: 03 jan. 2026.

BUTLER, Judith. Anti-Gender Ideology and Mahmood's Critique of the Secular Age. **Journal of the American Academy of Religion**, Oxford, v. 87, n. 4, p. 955-967, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfz083>. Acesso em: 03 jan. 2026

BUTLER, Judith. **Quem tem medo do gênero?** Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2024.

CEFAÏ, Daniel. Públicos, problemas públicos, arenas públicas...: o que nos ensina o pragmatismo (Parte 1). **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 36, n. 1, 2017, p. 187-213. Disponível em: <https://doi.org/10.25091/S0101-3300201700010009>. Acesso em: 03 jan. 2026.

CORRÊA, Sonia. A “política do gênero”: um comentário genealógico. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 53, 2018, e185301. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201800530001>. Acesso em: 03 jan. 2026.

CORRÊA, Sonia; KALIL, Isabela. **Políticas antigênero em América Latina: Brasil – ¿La catástrofe perfecta?** Rio de Janeiro: Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS; Sexuality Policy Watch, 2020.

IRVINE, Judith T.; GAL, Susan. Language ideology and linguistic differentiation. In: KROSKRITY, Paul V. (ed.). **Regimes of language: ideologies, politics, and identities**. Santa Fe: School of American Research Press, 2000. p. 35-83.

KALIL, Álex. **“Deus, pátria e família”: o ativismo conservador rumo à uma “direita de verdade”**. 2022. 123f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2022.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede**. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador: EDUFBA; Bauru: EDUSC, 2012.

LATOUR, Bruno. **A fabricação do direito: um estudo de etnologia jurídica**. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

LUNA, Naara. A criminalização da “ideologia de gênero”: uma análise do debate sobre diversidade sexual na Câmara dos Deputados em 2015. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 50, 2017, e175018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201700500018>. Acesso em: 20 jan. 2026.

MIGUEL, Luis Felipe. Da “doutrinação marxista” à “ideologia de gênero”: Escola Sem Partido e as leis da mordaza no parlamento brasileiro. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 15, 2016, p. 590-621. Disponível em: <https://doi.org/10.12957/dep.2016.25163>. Acesso em: 12 jan. 2026.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, 2012, p. 167-183. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0100-85872012000100008>. Acesso em: 03 jan. 2026.

MONTERO, Paula; NICÁCIO, Camila; ANTUNES, Henrique Fernandes. Introduction: Religious Pluralism and Law in Contemporary Brazil. In: MONTERO, Paula; NICÁCIO, Camila; ANTUNES, Henrique Fernandes (ed.). **Religious pluralism and law in contemporary Brazil**. Cham: Springer, 2023. p. 1-10. Disponível em: https://doi.org/10.1007/978-3-031-41981-2_1. Acesso em: 12 jan. 2026.

PATERNOTTE, David; KUHAR, Roman. “Gender Ideology” in movement: Introduction. In: PATERNOTTE, David; KUHAR, Roman (org.). **Anti-gender campaigns in Europe: mobilizing against equality**. London; New York: Rowman & Littlefield International, 2017a, p. 1-22.

PATERNOTTE, David; KUHAR, Roman. The anti-gender movement in comparative perspective. In: PATERNOTTE, David; KUHAR, Roman (org.). **Anti-gender campaigns in Europe: mobilizing against equality**. London; New York: Rowman & Littlefield International, 2017b, p. 253-276.

TEIXEIRA, Raniery Parra; BIROLI, Flávia. Contra o gênero: a “ideologia de gênero” na Câmara dos Deputados brasileira. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 38, 2022, e248884. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0103-3352.2022.38.248884>. Acesso em: 20 jan. 2026.

VAGGIONE, Juan Marco. The conservative uses of law: the Catholic mobilization against gender ideology. **Social Compass**, [s. l.], v. 67, n. 2, 2020, p. 252-266. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0037768620907561>. Acesso em: 20 jan. 2026.

Referências relativas aos Projetos de Lei da ALESP

SÃO PAULO (Estado). Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Projeto de Lei nº 245, de 2019. São Paulo: ALESP, 2019.

SÃO PAULO (Estado). Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Projeto de Lei nº 303, de 2019. São Paulo: ALESP, 2019.

SÃO PAULO (Estado). Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Projeto de Lei nº 346, de 2019. São Paulo: ALESP, 2019.

SÃO PAULO (Estado). Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Projeto de Lei nº 511, de 2019. São Paulo: ALESP, 2019.

SÃO PAULO (Estado). Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Projeto de Lei nº 629, de 2019. São Paulo: ALESP, 2019.

SÃO PAULO (Estado). Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Projeto de Lei nº 1028, de 2019. São Paulo: ALESP, 2019.

SÃO PAULO (Estado). Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Projeto de Lei nº 1275, de 2019. São Paulo: ALESP, 2019.

SÃO PAULO (Estado). Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Projeto de Lei nº 432, de 2020. São Paulo: ALESP, 2020.

SÃO PAULO (Estado). Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Projeto de Lei nº 504, de 2020. São Paulo: ALESP, 2020.

SÃO PAULO (Estado). Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Projeto de Lei nº 721, de 2020. São Paulo: ALESP, 2020.

SÃO PAULO (Estado). Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Projeto de Lei nº 634, de 2021. São Paulo: ALESP, 2021.

SÃO PAULO (Estado). Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Projeto de Lei nº 704, de 2021. São Paulo: ALESP, 2021.

Recebido em 17/02/2026

Aceito em 26/05/2026

Capilaridade religiosa e representatividade feminina: a atuação da IEADAM na reconfiguração da política municipal amazonense (2024)

Religious capillarity and female representation: IEADAM performance in the reconfiguration of amazonian municipal policy (2024)

Fatima Medianeira Flores de Vargas¹

José Fábio Bentes Valente²

Franci Flores de Vargas³

RESUMO

Este artigo analisa o processo de consolidação da Assembleia de Deus no Amazonas e a configuração da IEADAM como projeto religioso-político. O objetivo é investigar a evolução histórica da denominação e a ampliação da representatividade feminina nas eleições municipais de 2024. Metodologicamente, emprega-se uma abordagem qualitativa de caráter histórico-sociológico, fundamentada em levantamento documental e análise de dados eclesiais do pleito de 2024. Os resultados revelam que a IEADAM opera um modelo híbrido de poder, integrando liderança carismática, educação e comunicação para converter capilaridade territorial em influência pública. Observa-se uma transição na participação feminina, que migra de um papel instrumental para um protagonismo institucional, evidenciado pela ocupação de cadeiras legislativas e suplências estratégicas. Conclui-se que o vetor de gênero reconfigura a geopolítica regional através de agendas de cidadania e fortalecimento institucional.

Palavras-chave: Pentecostalismo; IEADAM; Capilaridade religiosa; Representatividade feminina.

ABSTRACT

This article analyzes the consolidation of the Assemblies of God in Amazonas and the configuration of IEADAM as a religious-political project. The objective is to investigate the denomination's historical evolution and the expansion of female representation in the 2024 municipal elections. Methodologically, a qualitative historical-sociological approach is used, based on a documentary survey and analysis of ecclesiastical data from the 2024 polls. Results reveal that IEADAM operates a hybrid model of power, integrating charismatic leadership, education, and communication to convert territorial capillarity into public influence. A transition in female participation is observed, moving from an instrumental role to institutional protagonism, evidenced by the occupation of legislative seats and strategic alternates. The gender

¹ Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Mestrado em Sociologia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Diretora Acadêmica da Faculdade Boas Novas (FBN). E-mail: fatima.vargas@fbnovas.edu.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4758-2285>

² Mestre em Ciências da Religião pela Faculdade Unida de Vitória (FUV). Faz Doutorado em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Coordenador dos Cursos de Graduação de Ciências Teológicas e Licenciatura em Ciências da Religião da Faculdade Boas Novas (FBN). E-mail: prof.fabiovalente@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7624-5261>

³ Doutora e Mestre do Programa de Pós-Graduação em Clima e Ambiente-INPA/UEA. Coordenadora de Pesquisa da Faculdade Boas Novas (FBN-AM). E-mail: franci.fvargas@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9940-6470>

vector reconfigures regional geopolitics through citizenship agendas and institutional strengthening.

Keywords: Pentecostalism; IEADAM; Religious capillarity; Female representation.

Introdução

O centenário do Pentecostalismo no Brasil, celebrado em 2011, motiva uma revisão crítica dos processos de enraizamento regional e da crescente projeção pública do movimento. No Amazonas, onde a Assembleia de Deus se estabeleceu a partir da década de 1917, observa-se um percurso singular, a expansão por circuitos ribeirinhos e extrativistas, liderança flexível e posterior institucionalização de uma denominação com expressivo crescimento, com presença territorial, midiática e política. Dados do IBGE (2022) indicam que 39,5% da população amazonense se declara evangélica, colocando o estado entre os cinco com maior proporção do país.

Este artigo objetiva reconstituir, com base em fontes históricas e bibliográficas, o processo de implantação e consolidação da Assembleia de Deus no Amazonas e analisar a conformação contemporânea da IEADAM como projeto religioso-político, com ênfase nas eleições municipais de 2024 e no aumento da participação feminina, mapeado no arquivo “Resultado das Eleições 2024 – Dados Eclesiásticos – IEADAM” (IEADAM, 2024).

Mobilizamos a noção weberiana de dominação carismática e racional-legal para compreender a institucionalização do carisma; os conceitos de poder simbólico (Bourdieu, 2011) e hegemonia (Gramsci, 2001) para situar a disputa por legitimidade no espaço público; e contribuições da antropologia da religião e da comunicação (Geertz, 2008; Eliade, 2001; Cunha, 2016) para interpretar a integração de mídias à gramática pentecostal. Dialogamos com a literatura sobre evangélicos e política (Freston, 1994; Machado, 2015; Quadros, 2020). A hipótese sustenta que a IEADAM opera de forma híbrida na qual carisma pastoral e rede midiática convertem capilaridade territorial em influência pública, hoje, com uma frente feminina em expansão.

Metodologicamente, trata-se de análise qualitativa, histórico-sociológica, ancorada em corpus documental (relatos, periódicos, registros institucionais) e no anexo com resultados eleitorais de 2024 (IEADAM). Essa análise contribui com a evidência da especificidade amazônica do pentecostalismo assembleiano, demonstrando o papel de comunicação na acumulação de capital simbólico e político e, por fim, qualificando a compreensão da IEADAM como ator regional-nacional, incorporando o vetor de gênero observado em 2024.

1. Os primórdios do Pentecostalismo no Amazonas: algumas considerações

O Pentecostalismo no Brasil alcançou seu centenário em 2011, remontando à chegada dos missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg à região Norte, em 1911. Desde então, essa região consolidou-se como espaço pioneiro na expansão do movimento pentecostal no país, destacando-se, ainda hoje, como uma das áreas com maior crescimento proporcional de evangélicos. Conforme dados recentes do IBGE (2022), 39,5% da população do estado se declara evangélica, ficando entre os cinco estados brasileiros com maior índice.

No estado do Amazonas, a presença pentecostal está profundamente enraizada no cotidiano da população. A influência pode ser observada em diversos aspectos da vida social e cultural, como a escolha dos nomes de bairros e estabelecimentos comerciais, bem como na expressiva quantidade de templos espalhados por cidades e comunidades ribeirinhas, evidenciando uma pentecostalidade dinâmica e difusa.

Um dos poucos registros históricos acerca da implantação e consolidação da Assembleia de Deus em Manaus foi elaborado na década de 1990 pela missionária Mirian Lins Fernandes, em sua obra *História da Assembleia de Deus no Amazonas* (1993). Segundo Fernandes, em 1917, Severino Moreno de Araújo chegou à capital amazonense vindo de Belém do Pará, com o propósito de fortalecer o núcleo pentecostal já existente. Reconhecendo, no entanto, a necessidade de um apoio pastoral mais estruturado, solicitou à Igreja de Belém o envio de um líder que pudesse assumir a direção da comunidade (Fernandes, 1993).

Atendendo a esse pedido, o casal de missionários Samuel e Lina Nyström foi enviado a Manaus, trazendo consigo o modelo organizacional da Assembleia de Deus de Belém. Assim, em 1º de janeiro de 1918, juntamente com Severino Araújo, fundaram oficialmente a Igreja Assembleia de Deus em Manaus, cuja primeira sede foi estabelecida na Rua Henrique Martins, esquina com a Rua 13 de Maio (atual Avenida Getúlio Vargas) (Câmara, 2016, p. 23).

Samuel Nyström, de origem sueca, chegou ao Brasil vindo dos Estados Unidos e tornou-se um dos pioneiros da evangelização pentecostal no Amazonas. Entre 1911 e 1930, atuou como colaborador direto de Gunnar Vingren, chegando a assumir interinamente a liderança da Assembleia de Deus no Brasil em algumas ocasiões de ausência de Vingren. Nesses períodos, Lina Nyström também exerceu papel de destaque, assumindo a liderança da Igreja em Manaus por cerca de cinco meses, quando o esposo foi convocado a retornar a Belém (Conde, 2006).

Em Manaus, o casal Nyström realizou o primeiro batismo nas águas da história da Igreja local. A cerimônia aconteceu no igarapé Mestre Chico, três meses após a inauguração do templo-sede, quando 15 pessoas foram batizadas. Após cinco anos de trabalho pastoral no Amazonas, os missionários regressaram a Belém, onde fundaram a “Escola Bíblica de Obreiros”, em 4 de abril de 1922. Essa instituição visava preparar novos líderes e missionários pentecostais para atender à crescente demanda em diferentes estados e regiões, sendo, portanto, diretamente vinculada à experiência missionária dos Nyström em Manaus (Fernandes, 1993).

Com a saída de Samuel Nyström, a Igreja em Manaus passou a necessitar de nova liderança. Inicialmente, a comunidade foi conduzida por líderes locais convertidos, até que, posteriormente, a Igreja de Belém enviou o pastor Manoel José da Penha, formado pela Escola Bíblica de Obreiros. Considerado o primeiro pastor oficial da Assembleia de Deus em Manaus, Manoel da Penha foi responsável por dar novo impulso ao movimento pentecostal na capital, ampliando a realização de cultos em diferentes localidades (Câmara, 2016, p. 29).

O impacto de seu trabalho missionário foi registrado no jornal Boa Semente, fundado por Vingren em 1919. Na edição de março de 1925, o próprio Samuel Nyström descreveu uma visita a Manaus, destacando o expressivo crescimento da Assembleia de Deus na cidade e reforçando a importância do trabalho desenvolvido na região.

[...] depois de 8 dias de viagem chegamos a Manaós, onde demoramos dois dias e assim tive a oportunidade de anunciar a palavra de Deus, duas noites. Aqui encontrei com crentes do tempo em que eu e minha esposa trabalhamos nestes lugar. Houve alegria de ambas as partes por este encontro. O irmão Manoel José da Penha está ali trabalhando na vinha do Senhor e tem visto bom resultado do trabalho (Boa Semente, 1925, p. 03).

Em outra edição do jornal Boa Semente, encontra-se o relato do pastor Manoel da Penha acerca do crescimento da Assembleia de Deus em Manaus. Ele registra:

[...] em Manaós estive 19 mezes (sic) trabalhando no campo do Mestre, muitos pecadores creram em Jesus os quaes (sic) foram batizados (sic) em água, e alguns não tinham um verdadeiro conhecimento. [...] tem recebido o baptismo (sic) no Espírito Santo. Agora estão reunindo-se na Assembleia de Deus (Boa Semente, 1925, p. 04).

Manoel da Penha exerceu o pastorado na capital amazonense entre 1923 e 1924, deixando posteriormente a liderança local. Nesse período de transição, Gunnar Vîngren nomeou José de Moraes para assumir interinamente a direção da Igreja, cargo que desempenhou durante três anos. Embora sua permanência em Manaus tenha ocorrido de forma intermitente até 1942, Moraes consolidou um trabalho relevante no processo de expansão missionária, apesar das adversidades enfrentadas (Fernandes, 1993).

O impacto dessa atuação pode ser observado no relatório de 1º de janeiro de 1925, que registrava o expressivo número de 125 congregados na Assembleia de Deus em Manaus (Câmara, 2016, p. 31). Esse crescimento não se limitou à capital, mas alcançou outras cidades do interior do Amazonas, impulsionado por trabalhadores convertidos ao Pentecostalismo que atuavam em atividades extrativistas, sobretudo na coleta do látex da borracha, circulando constantemente entre Manaus e as regiões ribeirinhas.

O irmão Martinho Medeiros viajou para o rio Purus a fim de trabalhar na extração de borracha e ali testificou de Jesus e muitas pessoas creram na Mensagem e aceitaram Jesus como Salvador. Assim, nasceu a Igreja no distante rio Purus, composta de 70 novos irmãos (Fernandes, 1993, p. 10).

O modo de expansão do Pentecostalismo no Amazonas tornou-se uma de suas marcas distintivas. Um exemplo disso ocorreu em 1925, quando o pastor José de Moraes percorreu o rio Purus, visitando comunidades ribeirinhas e cidades ao longo da calha, onde batizou pessoas que já haviam sido evangelizadas por seringueiros. Cada batismo representava, de maneira oficial, a incorporação de novos membros à Assembleia de Deus. No mesmo ano, em Autaz-Mirim, Moraes batizou um novo convertido e o deixou responsável pela condução do trabalho missionário local, evidenciando que, naquele contexto, não se exigia formação educacional ou teológica formal para assumir a liderança de uma missão pentecostal.

Em 1926, a evangelização alcançou o rio Juruá, no município de Envira (Fernandes, 1993, p. 10). Apesar da brevidade dos relatos, fica evidente a urgência na expansão da Igreja, tanto na capital quanto no interior, conduzida principalmente por indivíduos das camadas sociais mais humildes da Amazônia – caboclos, ribeirinhos e seringueiros. Essa forma de evangelização e a proposta de uma religião acessível e inclusiva, contribuiu para a consolidação da presença pentecostal no território amazonense. Atualmente, a Assembleia de Deus mantém presença física e influência política em todos os 62 municípios do Estado.

Na capital, José de Moraes inaugurou um novo templo na Rua dos Andradas, esquina com a Rua Munducurus, local que serviu como sede por determinado período. A construção de templos constituía um desafio para os pastores assembleianos em Manaus, já que demandava recursos e mão de obra, mas também simbolizava a solidez institucional e o crescimento da membresia. Moraes permaneceu na liderança até 13 de agosto de 1927, quando foi substituído pelo pastor Josino Galvão de Lima, vindo de Óbidos (PA). Durante sua gestão, Galvão transferiu a sede para a Avenida Floriano Peixoto, esquina com a Rua Dr. Adriano Jorge.

Com o retorno de José de Moraes em 1929, foi iniciada a construção de uma nova sede da Igreja, em terreno doado por uma recém-convertida, situado na Praça Visconde do Rio Branco, nº 8-A (atual Rua Duque de Caxias, nº 34). A edificação, erguida com recursos dos próprios fiéis, era simples: uma pequena casa de madeira, pintada de branco com detalhes em azul e coberta de palha. Esse templo foi inaugurado em 31 de dezembro de 1929, tornando-se o primeiro espaço oficial da Assembleia de Deus em Manaus (Fernandes, 1993, p. 11).

No ano seguinte, em agosto de 1930, José Floriano Cordeiro assumiu o pastorado em Manaus. Sua atuação foi marcada pela reforma do templo-sede, que substituiu as coberturas de palha por zinco e reforçou a estrutura de madeira. Além disso, Cordeiro expandiu a missão para as cidades de Tabatinga e Benjamin Constant. Apesar do empenho, sua saúde debilitada – agravada por episódios recorrentes de pneumonia – resultou em seu falecimento após apenas três anos de ministério no Amazonas (Fernandes, 1993, p. 13). O missionário sueco Nels Julius Nelson registrou o trabalho de Cordeiro, destacando a sede espiritual da população amazonense e a carência de obreiros para atender à vasta região.

Entre 1933 e 1942, a Igreja em Manaus foi liderada sucessivamente por José Bezerra Cavalcante, José de Moraes (em sua quarta passagem pela capital), José Menezes e José Marcelino da Silva. Nesse período, destacou-se o pastor Deocleciano Cabralzinho de Assis, que iniciou a construção do templo de alvenaria. A nova sede, inaugurada em 24 de outubro de 1944, tinha capacidade para 500 pessoas e contou com a participação ativa da comunidade, que se envolveu diretamente no processo de edificação (Fernandes, 1993).

Um dos nomes mais significativos no pastorado amazonense foi Alcebíades Pereira Vasconcelos, cuja liderança ocorreu em duas etapas: de 1949 a 1952 e, posteriormente, de 1972 até sua morte em 1988. Vasconcelos exerceu não apenas a presidência da Igreja em Manaus, mas também protagonizou a história nacional da Assembleia de Deus, alcançando a presidência da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB) em 1987, função que exerceu até seu falecimento. Sua trajetória foi marcada pela atuação em instâncias administrativas e de comunicação da denominação, como secretário da Convenção Geral, diretor da Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD), membro da diretoria da Sociedade Bíblica do Brasil (SBB) e do Comitê Pró-Evangelização Mundial. Foi ainda redator do Mensageiro da Paz, importante periódico da denominação.

No Amazonas, Vasconcelos fundou o Instituto Bíblico da Assembleia de Deus no Amazonas (IBADAM), em Manaus, que posteriormente deu origem à Faculdade Boas Novas, tendo a Teologia como seu curso central. Reconhecido nacionalmente, pastoreou também igrejas em estados como Maranhão, Pará, Piauí e Rio de Janeiro, sendo considerado “um dos maiores líderes da história das Assembleias de Deus no Brasil” (Araújo, 2011, p. 407).

Embora Vasconcelos não tenha sido um articulador direto da inserção política da Assembleia de Deus no espaço público, sua gestão ocorreu no período pré-constituente de 1986, quando os evangélicos passaram a se organizar com maior intensidade no cenário político nacional (Freston, 1994). Esse processo seria intensificado após sua morte, em 1988, quando Samuel Câmara assumiu a presidência da Igreja no Amazonas.

Samuel Câmara, iniciado no pastorado ainda jovem sob a orientação de Vasconcelos, presidiu a Igreja entre 1988 e 1997. Sua gestão foi marcada pela reestruturação ministerial, pela ampliação de templos e congregações, pelo fortalecimento do ensino teológico e pela ousada aquisição de meios de comunicação, como rádio e televisão, em um contexto no qual a Assembleia de Deus ainda mantinha reservas doutrinárias quanto ao uso das mídias.

Durante a gestão do pastor Samuel Câmara, a inserção institucional da Igreja nos espaços públicos passou a ser sistematicamente delineada como um projeto político articulado, configurando o início de um processo de organização, expansão e consolidação dessa presença na esfera pública. A partir desse marco, observa-se um movimento progressivo de fortalecimento e ampliação da atuação eclesial, que passou a integrar de forma mais coesa as dimensões religiosa, social e política.

A sucessão de liderança pelo pastor Jonatas Câmara, irmão de Samuel Câmara, representou a continuidade estratégica do projeto, com ênfase no fortalecimento da influência política e institucional da Igreja. Sob sua presidência, a Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Amazonas (IEADAM) consolidou-se não apenas como a maior denominação pentecostal do Estado, mas também como uma das mais expressivas instituições religiosas da Região Norte, assumindo a participação e liderança no cenário religioso e sociopolítico. A gestão de Jonatas também ampliou o programa de educação teológica, resultando no fortalecimento da Faculdade Boas Novas e na adoção do modelo de evangelização por células, voltado ao discipulado em pequenos grupos domésticos.

Dessa forma, a trajetória da Assembleia de Deus no Amazonas, desde os primeiros batismos realizados por seringueiros no início do século XX até a consolidação de uma denominação com forte presença política, educacional e midiática, expressa o dinamismo e a plasticidade do Pentecostalismo na Amazônia. Esse processo, iniciado nas margens dos rios e seringais, projetou-se em escala regional e nacional, alcançando também visibilidade internacional, sobretudo a partir da liderança de figuras como Alcebíades Vasconcelos e os irmãos, Samuel e Jonatas Câmara.

2. A IEADAM e seu projeto religioso-político

Esta seção analisa o projeto religioso-político da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Amazonas (IEADAM). A análise parte da compreensão de que a IEADAM, como uma das maiores instituições pentecostais da Região Norte, consolidou-se como força não apenas religiosa, mas também política, estruturando mecanismos de atuação capazes de influenciar diretamente o espaço público, o cenário político do estado e a vida cotidiana de seus fiéis.

Trata-se de uma reflexão que se fundamenta na noção de rede social, conforme proposta pelos autores, Faria et al. (2017), como estrutura formada por símbolos, crenças e linguagens que sustentam vínculos de coesão. A rede de atuação se materializa na IEADAM,

através da liderança da família Câmara, que articula religião e as agências, política, comunicação e educação.

O pastor Samuel Câmara, ao adquirir a Rede de Comunicação Boas Novas (RBN), em 1993 e ao fundar a Convenção da Assembleia de Deus no Brasil (CADB), em 2017, consolidou-se como elo entre as diversas frentes de atuação da IEADAM. Seu irmão, pastor Jonatas Câmara, atual presidente da IEADAM, administra mais de 350 mil membros no estado do Amazonas, enquanto Silas Câmara, atua como representante político no Congresso Nacional. Essa configuração familiar exemplifica a lógica piramidal e hierárquica apontada por Correa (2020), em que a autoridade pastoral se perpetua por meio de lideranças carismáticas legitimadas pela tradição.

É fundamental compreender que a IEADAM não opera em um estágio unívoco de pentecostalidade no Brasil, pois faz parte de um ecossistema composto por múltiplos “pentecostanismos” (Campos, 2016). Essa pluralidade revela que o movimento não é uma massa uniforme; pelo contrário, o campo hoje abriga desde vertentes tradicionais até igrejas pentecostais inclusivas, que propõem diálogos distintos sobre gênero e diversidade. Reconhecer essa “pluralidade de vozes” permite enxergar que a eficiência política da IEADAM não decorre de uma ortodoxia rígida, mas de sua capacidade de traduzir a fé em uma gramática de cidadania que, embora conservadora, dialoga com as necessidades concretas de uma base fiel que já não aceita ser apenas espectadora da vida pública.

Weber (1991) descreve a dominação carismática como um tipo de autoridade sustentada pelo reconhecimento de dons extraordinários do líder. No caso da IEADAM, pastor Jonatas Câmara constitui sua imagem pública em torno de disciplina, dedicação pastoral e proximidade com os fiéis. Alencar (2010), acrescenta que o reconhecimento interno do carisma é fundamental para o crescimento do pentecostalismo, pois cria laços afetivos entre líder e comunidade. A simpatia, a acessibilidade e a postura pública tornam-se elementos performativos que consolidam sua autoridade diante dos fiéis. A figura do pastor é parte condicional da identidade Pentecostal e a motivação coletiva, estimulada nos cultos e nas campanhas políticas, é essencial para mobilizar a membresia em torno dos objetivos propostos (Miranda, 1999).

O desafio da compra da Rede Boas Novas marca um ponto de inflexão na história da IEADAM e da liderança carismática da família Câmara. A televisão e o rádio, antes considerados instrumentos profanos pela própria AD, foram ressignificados como veículos divinos de evangelização (Eliade, 2001). Sobre esse fenômeno, Cunha (2016) ressalta que a inserção evangélica nas mídias tradicionais, especialmente entre pentecostais, redefiniu a relação entre religião e espaço público no Brasil.

A mobilização para aquisição da emissora, a primeira da AD no Brasil, envolveu milhares de fiéis, que contribuíram com rifas e doações. Esse processo, além de fortalecer o sentimento de pertencimento, transformou a RBN em patrimônio simbólico da Igreja, capaz de representar sua identidade coletiva. Para Geertz (2008), símbolos dessa natureza são decisivos na formação cultural, pois conferem visibilidade e legitimidade ao grupo social.

Além do campo da comunicação, a educação ocupa uma posição estratégica e central no projeto institucional da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Amazonas (IEADAM). Nesse contexto, a Faculdade Boas Novas, mantida pela Igreja, consolida-se como um importante espaço de formação acadêmica e intelectual, abrangendo diversas áreas do

conhecimento, tais como Administração, Jornalismo, Pedagogia, Ciências Teológicas, Ciências da Religião, Direito, Psicologia e Contabilidade.

Dessa forma, a educação formal articula-se de maneira orgânica à formação religiosa, promovendo um modelo educacional integrado que visa não apenas à qualificação técnica e científica, mas também à construção de uma visão de mundo orientada por valores teológicos e éticos. Tal perspectiva contribui para a formação de lideranças alinhadas à identidade confessional da IEADAM e, de modo mais amplo, para o fortalecimento da presença e da influência da Igreja na esfera pública do estado do Amazonas, reafirmando seu papel como agente sociocultural e político de relevância regional.

No campo político, o primeiro mandato de Silas Câmara como deputado federal (1999-2003) consolidou a inserção institucional da IEADAM na esfera política partidária em âmbito nacional. Atualmente, em seu sétimo mandato como deputado, assumiu o papel de “missionário parlamentar”, defendendo os interesses da RBN e da denominação no Congresso (Souza, 2005).

A análise do projeto político da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Amazonas (IEADAM) evidencia mudanças importantes no cenário recente, particularmente no contexto das eleições municipais. Observa-se um aumento da participação em eleições de diversas prefeitas e vereadoras que venceram o pleito com o apoio direto do projeto político da IEADAM, indicando um reordenamento estratégico da atuação política da denominação no âmbito local.

Esse movimento evidencia, sobretudo, uma mudança na dinâmica de participação feminina no interior do projeto político da IEADAM, ao superar a lógica meramente pragmática que anteriormente mobilizava as mulheres como estratégias eleitorais voltadas apenas à captação de votos. Observa-se, em contrapartida, a convocação das mulheres para uma participação mais ativa e reflexiva, orientada à formulação conjunta de agendas políticas que abordam temáticas específicas do público feminino, como os direitos das mulheres e a cidadania feminina, além de sua inserção em pautas públicas de caráter amplo.

Considerando que as mulheres representam aproximadamente 65% do contingente de fiéis das igrejas evangélicas, essa ampliação de seu protagonismo político contribui para tornar o processo eleitoral mais representativo e democrático, ainda que se reconheça a existência de desafios e avanços necessários para a consolidação de uma efetiva igualdade de gênero na esfera política e institucional.

A articulação entre religião, comunicação, educação e política torna-se, assim, um tripé de sustentação da influência assembleiana no Amazonas. Portanto, a IEADAM constitui-se como projeto religioso-político articulado e sustentado por três pilares principais: a liderança carismática, a mobilização em rede e o uso estratégico da comunicação e da educação. A combinação desses elementos possibilitou que a participação ir além os limites da esfera religiosa, assumindo papel ativo no cenário político e social da Região Norte.

Mais do que uma instituição de fé, a IEADAM representa um modelo híbrido de poder, capaz de organizar identidades, legitimar lideranças e projetar-se no espaço público. O carisma, conforme Weber (1991), continua sendo a chave explicativa da adesão e participação dos fiéis, mas é a articulação entre comunicação, política e educação que garante a perenidade e a expansão do projeto assembleiano na Região Norte.

3. Nova ênfase: A atuação feminina em 2024

Os dados do Tribunal Regional Eleitoral do Amazonas (2024), do pleito Municipal de 2024 mostram incremento da participação feminina nas cadeiras para vereadoras, com vitórias e suplências em municípios relevantes. Identificamos, entre os casos destacados:

- São Sebastião do Uatumã: Izanete Cursino (“Professora Netinha”, PMB) — eleita, 172 votos.
- Uarini: Maria Gorethe (PSD) — eleita, 331 votos; composição de bancada com Gilson Ferreira (PT, 366) e Emir Bessa (PP, 288), sinalizando espaço para agendas transversais.
- Silves: Waldecides (“Ver. Jack”, Republicanos) — eleito, 248 votos; a disputa local exhibe competitividade conjunta com candidatura de Chilton Neves (226, suplência), num ambiente com mobilização feminina visível no entorno e nas chapas concorrentes.
- Barcelos: Francineide da Silva (Neide Silva, PL) — suplência, 250 votos, com desempenho competitivo e presença ativa em base assembleiana.
- Careiro da Várzea: bloco apoiado registra múltiplas suplências; a “Professora Cinderlane (Cidade)” obtém 193 votos (suplência), compondo o repertório feminino local.
- Manaus (capitais simbólicos e redes): candidaturas masculinas eleitas (Joelson Silva, Roberto Sabino, Mitoso Jr.) coexistem com estruturas de apoio e mobilização femininas (conselhos tutelares e núcleos), projetando quadros de base para pleitos futuros.

Outros municípios evidenciam candidaturas de mulheres com desempenho relevante, ainda que nem sempre com vitória: exs. atuação de base em Iranduba (suplências) e presença feminina em coordenações regionais e chapas no Baixo/Médio Amazonas.

No pleito de 2024, foram 39 cadeiras (entre 65 mapeadas) ocupadas por nomes da base assembleiana no Amazonas, distribuídas em partidos como Republicanos (maior contingente), PSD, MDB, União, PMB, entre outros. Nesse conjunto, há consolidação de um “núcleo feminino” que se traduz em mandatos e suplências, com capilaridade em calhas distintas (Médio Amazonas, Baixo Amazonas, Purus e Solimões). Embora a planilha não traga uma coluna de sexo, a identificação pelo prenome/descriptor permite aferir o incremento da presença feminina em postos decisórios municipais.

Assim, a leitura do projeto religioso-político da IEADAM em 2024 deve incorporar o vetor de gênero: além de mobilizar a maioria feminina da membresia (estimada em cerca de 65% nas igrejas evangélicas), observa-se a tradução dessa base em candidaturas competitivas e mandatos. Esse reordenamento confirma a inflexão descrita no texto — da participação instrumental para a participação programática —, com agendas de direitos e cidadania feminina em pauta local.

Em 2024, no nível municipal, a planilha IEADAM registra 39 vereadores no estado, sinalizando uma capilarização assembleiana nesse pleito. Nesse mapa, a presença feminina ganha relevo em municípios do interior e do entorno metropolitano (ex.: Izanete Cursino, Maria Gorethe, Waldecides, Francineide/Neide e “Professora” Cinderlane), consolidando um campo de lideranças que tende a repercutir em disputas majoritárias futuras e em formação de bancadas temáticas.

Cabe destacar que a ascensão das candidaturas femininas no pleito de 2024 não deve ser interpretada como um fenômeno isolado, mas como o amadurecimento de uma estratégia de ocupação de espaços que vai além do trabalho assistencial das congregações. Historicamente, segundo Machado (2015), a participação da mulher evangélica na política brasileira foi marcada por uma atuação "invisível" ou de suporte às lideranças masculinas. Entretanto, os dados do Amazonas revelam uma transição para o que se define como protagonismo institucional. Ao converter o capital social acumulado em capital político eleitoral, essas lideranças rompem com a lógica da domesticidade religiosa, inserindo-se formalmente na disputa pelo Poder Legislativo municipal.

Nesse contexto, a expressiva votação de figuras como a Professora Netinha em São Sebastião do Uatumã e Maria Gorethe em Uarini, demonstra que a capilaridade da IEADAM nos municípios do interior funciona como uma estrutura de oportunidade política. Essa mobilização fundamenta-se no que Cunha, Lopes e Lui (2017) denominam de legitimidade carismática e técnica, em que essas mulheres exercem em suas comunidades, unindo a identidade confessional à competência profissional, como no caso das candidatas oriundas do setor educacional. A rede de apoio mútua observada nas calhas dos rios Solimões e Amazonas sugere, portanto, que a igreja atua como um partido de fato, oferecendo a logística e o selo de confiança necessários para a viabilização de nomes que, fora do ambiente religioso, dificilmente teriam acesso aos recursos partidários tradicionais.

Concomitantemente, a análise das suplências em municípios como Barcelos e Careiro da Várzea indica a formação no que denominamos de "banco de reservas" estratégico para futuras coalizões. Ainda que a vitória direta não tenha sido alcançada em todos os casos, o desempenho competitivo de Francineide da Silva e da Professora Cinderlane sinaliza que o eleitorado conservador está cada vez mais propenso a delegar representatividade a mulheres que partilham de sua cosmovisão. Sob essa ótica, a suplência deixa de ser um resultado negativo para tornar-se um indicativo de densidade eleitoral, permitindo que o núcleo feminino da IEADAM mantenha influência direta nas negociações com os Executivos locais e nas articulações das câmaras municipais.

Ademais, é imperativo destacar que a "participação programática" mencionada anteriormente reflete a construção de uma agenda que harmoniza valores tradicionais com demandas específicas de cidadania feminina. Segundo Reis (2012) e Teixeira (2018), diferente de um feminismo que reverbera por um espectro não fundamentalista, o engajamento dessas parlamentares e suplentes no pleito 2024 foca na defesa da família como política pública, abrangendo desde a proteção da infância até o suporte a redes de assistência social. Esse reordenamento discursivo permite que a IEADAM mobilize sua base majoritariamente feminina, que compõe cerca de 65% da membresia, sem gerar rupturas com a hierarquia eclesiástica, transformando a pauta de gênero em uma ferramenta de fortalecimento do projeto teocrático-democrático da instituição.

No caso específico de Manaus, a manutenção de mandatos masculinos apoiados por estruturas de mobilização femininas revela uma divisão técnica do trabalho político. Enquanto os eleitos Joelson Silva e Roberto Sabino consolidam a face pública e institucional da igreja na capital, os núcleos de conselhos tutelares e as coordenações de bairro, predominantemente femininos, funcionam como a engrenagem de base. Essa simbiose sugere que o crescimento das candidaturas próprias de mulheres em 2024 é a fase preparatória para uma futura renovação de quadros, onde o domínio das redes de cuidado e

assistência social será o principal diferencial competitivo em pleitos majoritários de âmbito estadual.

Nesse aspecto, o resultado das eleições de 2024, com a eleição de 39 mulheres pela base da IEADAM, é um marco que desafia o preconceito de que o pentecostalismo tradicional seria um impeditivo para a ascensão feminina na política. Esse fenômeno demonstra que a capilaridade da denominação no interior do Amazonas funciona como uma estrutura de oportunidade, onde a rede de cuidado e a solidariedade das congregações se transmutam em capital eleitoral legítimo. Surge aqui o que podemos chamar de “agenda de cidadania feminina conservadora”: um movimento onde essas lideranças buscam o poder para proteger a família e a infância, utilizando sua posição institucional para dar escala a projetos que antes eram restritos ao assistencialismo eclesialístico.

Contudo, para que esta análise não incorra no erro de essencializar a “mulher evangélica amazônica”, precisamos encarar a “mulher” não como uma categoria homogênea, mas como um sujeito atravessado por múltiplas realidades. É imperativo perguntar: quem são, de fato, essas 39 vereadoras eleitas? O silêncio sobre o recorte étnico-racial é uma lacuna que precisamos assumir, pois as lutas e as agendas de uma parlamentar branca em Manaus são profundamente distintas das vivências de uma liderança negra, parda ou indígena em municípios ribeirinhos e de fronteira. Sem considerar, como afirmam Reis e Teixeira (2023), como raça, classe e território moldam o exercício desse poder, corremos o risco de ignorar as desigualdades estruturais que a própria interseccionalidade busca evidenciar.

Cabe destacar a distribuição dessas 39 cadeiras assembleianas entre partidos de centro e direita, como o Republicanos e o PSD, ratificando a pragmática política da liderança da IEADAM no Amazonas. A consolidação deste núcleo feminino parlamentar, segundo Machado (2005), oferece à igreja uma posição de barganha qualificada frente ao governo estadual e às prefeituras, permitindo a interiorização de políticas públicas coordenadas por essas novas lideranças. O cenário pós-2024 aponta, assim, para uma institucionalização do voto confessional feminino, que deixa de ser apenas uma massa de manobra estatística para se configurar como um eixo decisório na geopolítica do Amazonas, com potencial para reconfigurar as bancadas temáticas e as agendas de direitos no Norte do país.

Considerações finais

A investigação histórica revela que a capilaridade da Assembleia de Deus no Amazonas não é um fenômeno fortuito, mas o resultado de um enraizamento centrífugo iniciado nas primeiras décadas do século XX. O movimento, que encontrou terreno fértil nos circuitos ribeirinhos e extrativistas, demonstrou uma plasticidade singular ao converter o isolamento geográfico em uma rede de solidariedade e identidade coletiva.

Essa base histórica, forjada entre seringais e comunidades isoladas, constituiu o capital social necessário para a posterior institucionalização de uma denominação que hoje transita com vigor entre a espiritualidade e a política partidária. A transição do carisma pioneiro para a estrutura burocrático-legal contemporânea evidencia uma adaptação estratégica às demandas da modernidade e do espaço público amazonense.

A consolidação da IEADAM como um ator político de relevância regional-nacional fundamenta-se na articulação de um tripé estratégico composto por comunicação, educação

e liderança carismática. A gestão da família Câmara operou uma ressignificação dos meios de comunicação, transformando a Rede Boas Novas em um patrimônio simbólico que confere visibilidade e legitimidade ao grupo perante a sociedade.

Simultaneamente, a inserção no campo educacional, por meio da Faculdade Boas Novas, garante a formação de quadros técnicos e intelectuais alinhados à cosmovisão assembleiária. Esse modelo híbrido de poder permite que a instituição exerça uma influência que vai além do âmbito eclesial, moldando comportamentos e orientando o voto de uma parcela significativa da população.

O pleito municipal de 2024 revela uma inflexão significativa na dinâmica de participação política da denominação, marcada pelo incremento qualitativo e quantitativo do vetor de gênero. Observa-se a superação de uma lógica puramente instrumental, na qual as mulheres eram mobilizadas apenas como captadoras de votos, em favor de um protagonismo institucional e programático.

A eleição de candidatas como a Professora Netinha e Maria Gorethe sinaliza que a base feminina, que compõe cerca de 65% da membresia, passou a reivindicar assento nos postos decisórios do Legislativo. Esse movimento rompe com a tradição da "domesticidade religiosa" e insere a pauta da cidadania feminina no cerne do projeto teocrático-democrático da instituição.

A eficácia eleitoral demonstrada nas diversas calhas de rios do Amazonas sugere que a IEADAM atua como um partido de fato, oferecendo suporte logístico e o selo de confiança eclesial. Ao converter o capital social acumulado nas congregações em capital político-eleitoral, essas novas lideranças femininas conseguem viabilizar candidaturas competitivas fora dos circuitos partidários tradicionais.

A distribuição de 39 cadeiras em partidos de centro e direita ratifica o pragmatismo da liderança, que busca garantir uma posição de barganha qualificada frente aos Poderes Executivos. Tal configuração permite a interiorização de políticas públicas coordenadas por essas parlamentares, consolidando a influência da igreja nos municípios do interior e do entorno metropolitano.

É imperativo notar que a agenda política dessas parlamentares e suplentes harmoniza valores conservadores com demandas específicas de assistência social e proteção da família. Diferente de um feminismo secular, o engajamento dessas lideranças foca na defesa da família como política pública, utilizando o discurso da proteção da infância e da assistência social. Esse reordenamento discursivo permite que a igreja mobilize sua maioria feminina sem gerar rupturas frontais com a hierarquia pastoral masculina, integrando o gênero como uma ferramenta de fortalecimento institucional. Assim, o protagonismo feminino observado em 2024 não deve ser visto como um fenômeno isolado, mas como o amadurecimento de uma estratégia de ocupação sistemática de espaços públicos.

A análise das suplências em municípios como Barcelos e Careiro da Várzea aponta para a criação de um "banco de reservas" estratégico que assegura a densidade eleitoral do grupo. Mesmo onde a vitória direta não foi alcançada, o desempenho competitivo de figuras como Neide Silva e Professora Cinderlane demonstra que o eleitorado conservador está propenso a delegar representatividade a mulheres.

Esse cenário de alta competitividade permite que o núcleo feminino da IEADAM mantenha influência direta nas negociações locais e nas articulações das câmaras municipais. A suplência deixa de ser um resíduo eleitoral e passa a ser tratada como um indicativo de potencialidade política para pleitos majoritários futuros no cenário estadual e nacional.

No contexto específico da capital, Manaus, a coexistência de mandatos masculinos consolidados com estruturas de mobilização predominantemente femininas revela uma sofisticada divisão técnica do trabalho político. Enquanto lideranças como Joelson Silva e Roberto Sabino ocupam a face pública institucional, os núcleos de conselhos tutelares e coordenações de bairro operam a engrenagem de base. Essa unicidade sugere que o crescimento das candidaturas próprias de mulheres é a fase preparatória para uma renovação de quadros, onde o domínio das redes de cuidado será o diferencial competitivo. A institucionalização do voto confessional feminino deixa de ser uma massa de manobra estatística para se configurar como um eixo decisório na geopolítica estadual.

Assim sendo, a trajetória da Assembleia de Deus no Amazonas demonstra que o pentecostalismo regional logrou êxito ao integrar a gramática religiosa à dinâmica de poder e representação. A capacidade de adaptação da IEADAM, que partiu das margens dos rios para o centro do debate político, evidencia a força da capilaridade religiosa como motor de transformação social. O fenômeno observado em 2024, ao elevar a participação feminina a um novo patamar de institucionalidade, redefine as fronteiras entre o sagrado e o profano na Amazônia. A igreja deixa de ser apenas um templo de oração para se tornar um espaço de articulação de cidadania, direitos e disputas por hegemonia no espaço público.

Logo, o cenário pós-2024 aponta para uma consolidação do núcleo feminino parlamentar como peça-chave nas futuras coalizões e na formulação de agendas de direitos no Norte do país. A experiência amazonense serve de laboratório para compreender como as instituições religiosas podem reconfigurar a política partidária ao oferecerem estruturas de oportunidade para grupos historicamente sub-representados.

O desafio futuro reside em avaliar como essa representatividade traduzir-se-á em políticas públicas efetivas que contemplem a complexidade das demandas femininas no território. A IEADAM, portanto, projeta-se não apenas como uma instituição de fé, mas como um modelo híbrido de poder com potencial de reconfigurar a representação política brasileira.

Referências

ALENCAR, Gedeon Freire de. **Assembleias de Deus: origem, implantação e militância** (1911-1946). São Paulo: Arte Editorial, 2010.

ARAÚJO, Isael de. **100 Acontecimentos que Marcaram a História das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro, CPAD, 2011.

BOA SEMENTE. Belém do Pará, fevereiro de 1925, n. 45, p. 3. Disponível em: <https://www.relep.org.br/biblioteca-virtual>. Acesso em: 12 jan. 2026.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 17. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

CÂMARA, Jonatas. **A evangelização na Igreja Evangélica Assembleia de Deus**. Dissertação (Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Teologia) – Faculdade EST, São Leopoldo, 2016.

CAMPOS, Bernardo. **El Principio Pentecostalidad**: La unidade em el Espiritu, fundamento de la paz. Salem Oregón: Kerigma Publicaciones, 2016.

CONDE, Emílio. **História das Assembleias de Deus no Brasil**. 5. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

CORREA, Marina. **Dinastias Assembleianas**: Sucessões familiares nas Igrejas Assembleias de Deus no Brasil. São Paulo: Recriar, 2020.

CUNHA, Christina Vital da; LOPES, Paulo Victor Leite; LUI, Janayna. **Religião e Política**: medo sociais, extremismo religioso e as eleições 2014. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 2017.

CUNHA, Magali da. **Religião e Política**: ressonância do neoconservadorismo evangélico nas mídias brasileiras. Perseu, n. 11, 2016.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FARIA, Guélmer Júnior A.; FERREIRA, M. da Luz A.; ROCHA DE PAU, A. M. N. A “ideia” de redes para os estudos de comunidades. **Revista Diálogos Interdisciplinares**, v. 6, n. 3, 2017.

FERNANDES, Mirian Lins. **História da Assembleia de Deus no Amazonas**. Manaus, 1993.

FRESTON, Paul. **Evangélicos na Política Brasileira**: história ambígua e desafio ético. Curitiba: Encontro, 1994.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**: volume 2. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

IBGE. **Censo Demográfico 2022**. Rio de Janeiro: IBGE, 2022.

IEADAM. **Resultado das Eleições 2024**: dados eclesiásticos. Manaus: IEADAM, 2024. 1 planilha eletrônica. Disponível em: <https://ieadam.com.br/blog/relatorio-pastoral-2024-ieadam/> Acesso em: 13 jan. 2026

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião e Política no Brasil Contemporâneo: uma análise dos pentecostais e carismáticos católicos. **SciELO Brasil**, São Paulo, Religião e Sociedade, v. 32. n. 2, 2015, p. 45-73. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/Lkb7sVKRK6C7vC6m5LvNzvf/?lang=pt>. Acesso em: 10 jan. 2026.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e Relações de Gênero nos Grupos Pentecostais. In: **Estudos Feministas**, Florianópolis, 2005.

MIRANDA, Júlia. Carisma, **sociedade e política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

QUADROS, Marcos Paulo dos Reis. **O que há de novo na nova direita?** Identitarismo europeu, trumpismo e bolsonarismo. Porto Alegre: EdIPUCRS, 2020.

REIS, Livia; TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. Pesquisa do ISER que relaciona mulheres evangélicas, cotidiano e voto é debatida em revista científica. **Religião e Poder**, 04 mai. 2023. Disponível em:

<https://religioepoder.org.br/artigo/pesquisa-do-iser-que-relaciona-mulheres-evangelicas-cotidiano-e-voto-e-debatida-em-revista-cientifica>. Acesso em: 11 jan. 2026.

REIS, Márlon. **Direito eleitoral brasileiro**. São Paulo: Alumnus, 2012.

SOUZA, Benjamin Ângelo de. **Luz câmera e Milagre!** Manaus: ed. do autor, 2005.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. **A conduta universal**: governo de si e políticas de gênero na Igreja Universal do Reino de Deus. Tese de Doutorado em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. USP, 2018.

WEBER, Max. **A objetividade do conhecimento nas ciências sociais**. In: COHN, G. (org.). Weber. São Paulo: Ática, 1991.

Recebido em 26/02/2026
Aceito em 13/05/2026

Arena pública, tensões e visões pluralistas de públicos emergentes: o caso dos intervalos bíblicos em escolas estaduais de Pernambuco

Public arena, tensions, and pluralistic views of emerging audiences: the case of Bible breaks in state schools in Pernambuco

Edemir Antunes Filho¹

RESUMO

Analisa a controvérsia dos intervalos bíblicos em escolas públicas de Pernambuco (2024) a partir da sociologia dos problemas públicos (Cefaí). Com base em análise documental (Projeto de Lei nº 2283/2024, atas do MPPE), interações no Instagram e observação de audiências públicas na ALEPE e no MPPE, demonstra como atores evangélico-conservadores transformaram prática devocional juvenil em estratégia de intervenção política no espaço escolar. Os resultados evidenciam padrão de instrumentalização da fé sustentado por três operações: deslocamento discursivo, que converte liberdade religiosa individual em justificativa para imposição coletiva majoritária; agenciamento político da juventude, materializado na coleta de 17 mil assinaturas como capital eleitoral; e captura legislativa, com o PL 2283/2024 institucionalizando privilégio confessional sob retórica de cultura de paz. Conclui que a mediação institucional do MPPE, ao regular excessos em vez do princípio da laicidade, naturalizou a presença religiosa na escola, consolidando a instrumentalização da fé como estratégia de hegemonia cultural.

Palavras-chave: Problemas públicos; ativismo evangélico; laicidade; escola pública; política de direita.

ABSTRACT

This article analyzes the controversy over biblical breaks in public schools in Pernambuco (2024) from the perspective of the sociology of public problems (Cefaí). Based on documentary analysis (Bill No. 2283/2024, MPPE minutes), Instagram interactions, and observation of public hearings at ALEPE and MPPE, it demonstrates how evangelical-conservative actors transformed youth devotional practice into political intervention strategy in schools. The results reveal a pattern of instrumentalization of faith sustained by three operations: discursive displacement, converting individual religious freedom into justification for collective majority imposition; political agenciation of youth, materialized in collecting 17,000 signatures as electoral capital; and legislative capture, with Bill 2283/2024 institutionalizing confessional privilege under culture of peace rhetoric. It concludes that MPPE's institutional mediation, by regulating excesses rather than secularism, naturalized religious presence in schools, consolidating instrumentalization of faith as cultural hegemony strategy.

Keywords: Public issues; evangelical activism; secularismo; public schools; right-wing politics.

¹ Professor da Graduação e da Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe (UFS). É graduado em Ciências Sociais e doutor em Ciências Sociais e Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), tendo realizado pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do ABC (UFABC).

Introdução

O público, mais do que ser determinado por estruturas de mercado ou de campo, redefine o horizonte dos possíveis e organiza a experiência de suas tomadas de posição, a avaliação das imposições e das oportunidades que pesam sobre sua ação. (Cefaï, 2017b, p. 132).

Considerando o estado de Pernambuco e a sua capital Recife, o presente artigo se debruça sobre a temática da religião, política e educação pernambucanas. Partindo da concepção de que a esfera pública não é única nem homogênea, observa-se quem são os públicos emergentes no caso das controvérsias ocorridas em 2024 a respeito de cultos evangélicos praticados em escolas da rede estadual de Pernambuco, que ficou conhecido como intervalos bíblicos. Seu aparecimento e formação respondem a um problema social concreto e se constituem em torno de disputas discursivas e práticas coletivas. Nesse espectro conflituoso, as identidades e reivindicações vão se construindo, e as práticas de cooperação e conflito entre atores sociais são gerenciadas com estratégias, justificativas, denúncias, narrativas, censuras e recursos distintos para alcance de visibilidade, busca de legitimidade e exercício de poder.

Desta forma, estuda-se o caso envolvendo os referidos cultos que se configuraram como um problema concreto com desdobramentos políticos, sociais, religiosos e educacionais. Já a pergunta que conduz a pesquisa é a seguinte: Como se configurou o conflito entre laicidade do Estado, liberdade religiosa e autonomia escolar em 2024 no caso dos intervalos bíblicos em Pernambuco, e quais implicações esse debate trouxe para a gestão de práticas religiosas no espaço público educacional? O caso mobilizou, em um primeiro plano, estudantes, profissionais da educação, representantes do Sindicato dos Trabalhadores em Educação de Pernambuco (SINTEPE) e da Secretaria de Educação e Esportes (SEE), agentes do Ministério Público de Pernambuco (MPPE) e políticos da Assembleia Legislativa de Pernambuco (ALEPE). Em um segundo plano, envolveram vereadores da Câmara Municipal do Recife e deputados federais de Pernambuco, integrantes de igrejas evangélicas, da Associação Nacional de Juristas Evangélicos (ANAJURE), do Instituto Brasileiro de Direito e Religião (IBDR), do Conselho Estadual de Defesa dos Direitos Humanos, do Instituto Mises Brasil e profissionais de outras áreas do conhecimento.

A aproximação ao tema acima mencionado centra-se na sociologia das mobilizações coletivas e dos problemas públicos desenvolvida por Daniel Cefaï (2023, p. 157-182). Assim, o problema público é entendido como um processo dinâmico de disputa (Cefaï, 2019, p. 478-479) em torno de questões como a laicidade do Estado, o ensino religioso em escolas públicas, o interesse de agremiações evangélicas e a influência de grupos políticos de direita em políticas educacionais. Para tanto, uma análise ecológica permite mapear as relações de interdependência e disputa entre as diversas atrizes e atores envolvidos (Cefaï, 2015; 2019, p. 25-26).

Com o intuito de capturar a dinâmica do problema, a partir da abordagem de Cefaï, procurou-se realizar etnografia das arenas como as audiências do MPPE e a observação de sessões legislativas na ALEPE no ano de 2024. Paralelamente, acompanhou-se os desdobramentos dessas no Instagram, plataforma da internet escolhida pelos públicos emergentes como arena para reagir ao caso pernambucano e, até mesmo, publicizá-lo para outros lugares do Brasil. Como parte deste procedimento metodológico foram mapeadas as conexões entre igrejas, coligações políticas, partidos de direita, SEE, SINTEPE e outros públicos envolvidos.

Para assegurar a inteligibilidade da análise, explicita-se a seguir o corpus documental e os procedimentos adotados. Foram examinados documentos do MPPE: Portaria de Instauração nº 01891.001.019/2024 e Ata da Reunião Setorial de 26/09/2024. Na ALEPE, analisou-se o Projeto de Lei nº 2283/2024 e os registros das reuniões plenárias de 15/10, 13/11 e 11/12/2024, além das audiências das Comissões de Segurança Pública (11/12) e de Saúde e Educação (16/12), transcritas dos vídeos disponíveis no YouTube. No Instagram, entre outubro e dezembro de 2024, acompanharam-se os perfis de Joel da Harpa, Renato Antunes, Fred Ferreira e SINTEPE, totalizando 23 postagens sobre os “intervalos bíblicos”, analisadas por leitura flutuante e codificação temática (liberdade religiosa, perseguição, laicidade, censura). Quanto à observação, registrou-se a totalidade das audiências do MPPE (27/11) e da ALEPE (11 e 16/12), cerca de seis horas de material, documentado em anotações de campo e gravações oficiais. Os limites do acesso incluem a impossibilidade de observação direta nas escolas e a mediação institucional dos registros públicos.

A abordagem pragmatista de Daniel Cefaï orienta a operacionalização das categorias analíticas. Problema público identifica-se no processo pelo qual os cultos evangélicos em escolas tornaram-se alvo de controvérsia e deliberação institucional, conforme documentos do MPPE. Arena pública corresponde aos espaços de conflito: reuniões do MPPE, sessões da ALEPE e audiências públicas, registradas em atas, vídeos e postagens. Públicos emergentes são mapeados pela ecologia dos atores mobilizados: de um lado, parlamentares da bancada evangélica, pastores e estudantes que assinam abaixo-assinados; de outro, SINTEPE, docentes e representantes de religiões de matriz africana que denunciam constrangimento e racismo religioso. Publicização ancora-se nas estratégias de visibilidade, como viralização de vídeos e hashtags (#DeusNaEscola, #EscolaSemBíblia). Enquadramento apreende-se pelas justificações recorrentes: defensores mobilizam “liberdade religiosa” e “resgate de valores”; críticos acionam “laicidade estatal” e “direito à diversidade”. A passagem do conceito à evidência opera pela localização desses operadores discursivos no corpus.

1. Religião no estado de Pernambuco: o Censo 2022

O Estado de Pernambuco exhibe um perfil religioso marcadamente cristão, segundo os dados do Censo 2022 divulgados pelo IBGE (2025), com a maior parte de sua população identificando-se como católica ou evangélica. Dos mais de nove milhões de habitantes, cerca de 58,53% declaram-se católicos, enquanto 25,18% são evangélicos, demonstrando a influência histórica do catolicismo e o crescimento recente das agremiações evangélicas. Além desses grupos, outras expressões religiosas estão presentes, embora em proporções menores, como o espiritismo, com 1,23%, e as religiões de matriz africana, como umbanda e candomblé, que somam 0,46%. A pluralidade religiosa também se evidencia nos 10,39% de pessoas sem religião e nos 3,65% que praticam outras crenças, incluindo tradições indígenas, que representam 0,1% da população estadual.

Já a capital, Recife, exhibe um cenário religioso mais diversificado em comparação ao estado como um todo. Embora o catolicismo ainda seja predominante, com 47,55% dos recifenses, a presença evangélica é mais expressiva, atingindo 27,85%. A capital também se destaca por um percentual maior de pessoas sem religião, 14,88%, quase cinco pontos percentuais acima da média estadual. Outra diferença significativa está nas religiões espíritas e de matriz africana, que possuem maior representatividade em Recife do que no restante de Pernambuco. O espiritismo, como exemplo, atinge 3,1% na capital, enquanto a umbanda e

o candomblé somam 0,88%, quase o dobro do registrado no estado. Esses dados refletem a dinâmica urbana da capital, onde a diversidade cultural e religiosa tende a ser mais acentuada.

Comparando os dois quadros estatísticos, percebe-se que Pernambuco, de modo geral, mantém uma tradição católica mais consolidada, enquanto Recife apresenta um cenário “mais plural”, com maior espaço para outras expressões de fé. A capital exibe um percentual menor de católicos e um aumento significativo de evangélicos, espíritas e pessoas sem religião, indicando uma variação no panorama religioso em ambientes urbanos. Não obstante, as religiões afro-brasileiras, até o momento minoritárias, têm maior visibilidade em Recife, reforçando a herança cultural e histórica da cidade. Enquanto o estado ainda preserva uma marcante identidade católica, a capital reflete as mudanças sociais e a crescente diversificação das crenças, característica comum em grandes centros urbanos do país.

Estes dados gerais oferecem uma percepção panorâmica e a-problemática do contexto religioso macro do Estado e da capital. Se de um lado há expressões religiosas minoritárias e significativas que compõem o diverso quadro estatal, de outro está o cristianismo com suas variadas ramificações. Dada a superioridade numérica dessas últimas, é compreensível que as principais disputas no campo das religiões, como reflexo dessa realidade, sejam protagonizadas pelo catolicismo e igrejas evangélicas. Tais comunidades, por meio de seus representantes, se lançam no espaço público, esmeram-se pela captação de fiéis e ocupam lugares na política institucional.

Os dados censitários, embora apresentem um retrato estático e aparentemente neutro da distribuição religiosa, ganham significado político quando contextualizados no processo de formação do problema público. A predominância numérica cristã (católicos e evangélicos somam 83,71% da população estadual) não é apenas um dado demográfico, mas um recurso simbólico mobilizável na disputa pela definição do que é “comum”, “tradicional” ou “majoritário” no espaço público escolar. A hegemonia cristã no censo torna-se, assim, um repertório justificatório para atores evangélicos que enquadram suas demandas como expressão da “maioria” ou da “cultura pernambucana”, obscurecendo o caráter confessional e excludente de práticas como os intervalos bíblicos. A laicidade do Estado, nesse contexto, confronta-se não com uma minoria, mas com uma maioria religiosa que busca traduzir seu peso demográfico em influência política e normativa.

Contudo, como aponta a abordagem pragmatista de Cefaï, números não falam por si, eles precisam ser ativados, interpretados e disputados por públicos em formação. A passagem do dado bruto do censo (“há muitos cristãos em Pernambuco”) para a problematização pública (“cristãos podem realizar cultos nas escolas?”) é mediada por práticas de enquadramento, mobilização e publicização que transformam uma realidade sociodemográfica em um conflito político-jurídico. A arena pública não reflete simplesmente a composição religiosa do estado, mas produz novas divisões e alinhamentos: nem todos os católicos apoiam os intervalos bíblicos; muitos evangélicos defendem a laicidade; e grupos minoritários (como religiões de matriz africana, com apenas 0,46% no estado) emergem como vozes críticas fundamentais. O censo oferece, portanto, o pano de fundo demográfico, mas é na ecologia das disputas (redes sociais, audiências, projetos de lei) que se decide qual percentual importa, quem representa a “maioria silenciosa” e como a fé se traduz em direito.

Esses dados censitários configuram, na terminologia de Zoëlle Zask (2025, p. 94), o contexto religioso de Pernambuco, isto é, um pano de fundo estável, quantificável, que oferece uma percepção panorâmica e a-problemática da distribuição das filiações confessionais. No entanto, seguindo a distinção proposta pela autora, é na situação concreta,

marcada por sua natureza experiencial, problemática e dinâmica, que se constitui o problema público dos intervalos bíblicos. A situação exige dos atores sociais respostas situadas e reflexivas, transformando o contexto demográfico em um campo de disputas práticas e discursivas. A predominância numérica cristã, portanto, não determina mecanicamente o conflito, mas torna-se um recurso simbólico mobilizável na arena pública, ativado de maneira diferenciada por distintos públicos em formação.

2. Ecologia das disputas: aparato teórico-metodológico

Conforme Cefaï (2017, p. 189), o público não é uma entidade fixa, mas um fenômeno que se configura em resposta a problemas concretos. No caso da relação entre religião, política e educação, públicos distintos emergem conforme grupos diferentes problematizam a questão, bem como constroem identidades e estratégias de ação em meio a conflitos, definindo o problema de maneiras divergentes. De um lado, agentes religiosos e políticos de direita formam alianças para influenciar políticas públicas, utilizando redes de igrejas, bancadas parlamentares e mídias de direita e confessionais. De outro, o SINTEPE e movimentos laicos organizam-se para resistir a essas influências, recorrendo a estratégias como acionar o MPPE, pronunciar-se no Instagram buscando engajamento e visibilidade, ou mesmo lançando-se a debates na ALEPE. A SEE, situada no centro dessa disputa, negocia entre pressões opostas, enquanto estudantes e famílias podem ser mobilizados por ambos os lados, dependendo da situação. A infraestrutura material, como escolas, templos, redes sociais e espaços de deliberação política, também molda a capacidade de ação dos diferentes públicos.

Esta perspectiva pragmática destaca que os sujeitos sociais se constituem nas interações que estabelecem com os ambientes que habitam, em situações concretas, marcadas por incertezas, negociações e ajustes práticos. Tais ajustes remetem aos “momentos de prova” investigados por Boltanski e Thévenot (2020), nos quais tensões ou crises tornam visíveis os processos de coordenação e justificação entre atores. Em vez de agentes isolados ou programados, os indivíduos são configurados por suas trajetórias relacionais, situados em múltiplos mundos sociais, redes, organizações e instituições que abrem ou limitam possibilidades de ação (Cefaï et al., 2015, p. 3). As práticas ganham forma à medida que os contextos oferecem condições para sua emergência, sendo o social compreendido como um processo contínuo de engajamento situado, de construção e reconstrução da realidade por meio da ação (Cefaï, 2009, p. 12-15).

Desse modo, uma análise ecológica permite mapear as relações de interdependência e disputa entre as diversas atrizes e atores envolvidos (Cefaï, 2015; 2019, p. 25-26). A própria publicização é um processo ecológico, pois envolve ajustes entre ambientes físicos, normas sociais e disputas políticas. A publicização do problema ocorre por meio de práticas discursivas e não discursivas. Parlamentares, apoiados por grupos evangélicos, utilizam plenárias da ALEPE e redes sociais para enquadrar a questão como um “direito à liberdade religiosa”, a “defesa dos valores cristãos” ou o “respeito à juventude cristã”. Em contrapartida, sindicato e movimentos laicos recorrem a assembleias, a espaços escolares, a redes sociais e protestos para defender a laicidade do ensino e do ambiente escolar, enquadrando a interferência de certa vertente religiosa como uma ameaça ao Estado Democrático. A mídia tradicional e as plataformas digitais tornam-se arenas onde essas narrativas disputam legitimidade, enquanto audiências públicas e reuniões institucionais se mostram como espaços de negociação e conflito.

A perspectiva de Cefaï (2009; 2021) permite entender a formação desses públicos em torno da relação entre religião, política e educação como um processo contínuo de problematização, publicização e institucionalização. Ao invés de ser um debate abstrato, trata-se de um campo de forças materiais e simbólicas, onde atores com recursos desiguais disputam visibilidade e poder. Por isso, a pesquisa, ao focar nas práticas e interações concretas, mostra como esses conflitos redefinem os limites entre o público e o privado, o laico e o religioso, e a educação como direito ou como arena de proselitismo. Essa abordagem evita, ou pretende evitar, simplificações e captura a complexidade desse problema público que envolve religião, poder e educação.

3. Gênese do conflito: primeiros atos e enquadramentos em disputa

Na data de 5 de abril de 2024, o MPPE instaura um procedimento administrativo para acompanhar políticas públicas a fim de monitorar o ensino religioso e a laicidade em escolas da rede pública estadual no município do Recife. Práticas como esta podem ocorrer como parte da agenda ministerial ou em reação a um caso apresentado. Pelo teor do documento resultante dessa ação administrativa, nº 01891.001.019/2024, o MPPE (2024, p. 12-13) atua em resposta a um estímulo. No conteúdo documental, antes da convocação de uma reunião com os órgãos estaduais, sete fundamentos jurídicos são elencados. Em linhas gerais, destaca-se na Constituição Federal de 1988 o artigo 205 garantindo a educação como direito de todas as pessoas, o artigo 5 assegurando que ninguém pode ser privado de direitos por motivo de crença e culto, o artigo 210 que aponta para o ensino religioso facultativo, e os artigos 127 e 129 declarando o Ministério Público como defensor desses direitos. Esse, portanto, é o princípio da composição de uma arena de disputas, ou seja, tensões que ultrapassam os limites das escolas e chegam a uma instituição independente e integrante do sistema de justiça brasileiro que, em Pernambuco, tem como função principal defender os interesses da sociedade dentro desse estado específico.

Uma vez que uma “arena pública” é um espaço-tempo que se abre quando certa sociedade se depara com situações problemáticas, o caso deste artigo vai se constituindo à medida que o problema público se põe juntamente com os públicos que emergem e marcam o seu lugar neste ambiente. Conforme Cefaï (2017a; 2017b), a situação problema, uma vez detectada, precisa ser identificada com acuidade, descrita e analisada. Assim, conforme ata institucional de 26 de setembro de 2024 (Pernambuco, MPPE, p. 33-34), no município de Recife ocorre uma reunião setorial realizada pelo MPPE com a presença de dois representantes da SEE e três do SINTEPE. Nessa ocasião, como parte das etapas e métodos de monitoramento, avaliação e fiscalização do MPPE, estavam previstos estudos e discussões temáticas sobre ensino religioso e laicidade na rede estadual de ensino. Contudo, o debate concentrou-se exclusivamente neste último tema.

As representantes do SINTEPE comunicaram ao MPPE que a associação recebeu denúncias de estudantes e servidoras sobre a realização de cultos evangélicos em escolas durante os períodos de intervalos. Além disso, noticiaram que ocorreram solicitações às direções escolares para realizar orações e leituras da Bíblia. Elas deram conhecimento ao representante do MPPE, também, que informaram o acontecimento à União Brasileira de Estudantes Secundaristas (UBES) e à União dos Estudantes de Pernambuco (UEP). Essas declarações foram acompanhadas de assertivas ressaltando a relevância do ensino religioso laico, o perigo da junção entre Estado e religião, e a temeridade em usar o espaço público escolar para fins religiosos. Na perspectiva do sindicato, os relatos são corroborados, ainda,

com os convites para participação nos intervalos bíblicos, bem como os registros dos eventos vivenciados em escolas, ambos em páginas do Instagram.

Aproveitando o questionamento feito pela assessoria jurídica do SINTEPE, a respeito da existência de normativa, o representante da SEE sugere que sejam realizados diálogos com todas as pessoas envolvidas para, em sequência, munido das informações colhidas, o MPPE encaminhe uma possível normatização sobre o tema. Por fim, a promotoria de justiça solicita ao SINTEPE que informe, até o dia 3 de outubro de 2024, a relação das escolas estaduais onde estariam ocorrendo cultos ou “intervalos bíblicos”. Percebe-se no ocorrido que os públicos emergem como parte e em reação às práticas de cultos em escolas estaduais. Esta é apresentada pelos órgãos como uma situação problemática com potencial de gerar consequências negativas para os ambientes escolares, além de violação do que rege a Constituição.

Uma vez registrada em ata e divulgada a síntese da reunião no Diário Oficial de Pernambuco, em 30 de setembro de 2024, esta ação oficial pode ser acessada pelo site da instituição por qualquer pessoa ou grupo. E, de fato, esta exposição provoca desdobramentos deste problema concreto mobilizando públicos plurais e heterogêneos que se organizam em torno de disputas discursivas e práticas coletivas.

Cefai (2017, p. 189) pontua que os públicos emergem de redes de relações entre atrizes e atores diversos, em ambientes materiais e simbólicos, também como ancorados em infraestruturas. Isso é constatado com o ocorrido no dia 12 de outubro de 2024, no momento em que, na rede social Instagram, o deputado estadual Joel da Harpa (2024) do Partido Liberal (PL), veicula em vídeo imagens contrastando performances sensuais e cultos evangélicos nos intervalos de escolas, apresenta suas críticas ao ocorrido na reunião de abril desse ano, e avisa que a bancada evangélica na ALEPE está se mobilizando, especialmente para questionar o MPPE. Ainda nesta esteira, em período eleitoral, no dia 13 de outubro de 2024, o vereador no município do Recife e candidato à reeleição, Fred Ferreira (2024a) do PL, faz postagem de um vídeo no Instagram apresentando um culto evangélico na escola realizado por adolescentes. Neste ele deixa em evidência a frase: “Qual crime esse jovem está cometendo? A liberdade religiosa permite adorar e praticar a religião em locais públicos. Discriminação religiosa, não!” (2024a). E no dia 15 deste mês, o político posta no Instagram fotos de várias empresas de comunicação, de viés religioso e/ou defensoras de uma perspectiva política de direita, repercutindo os seus posicionamentos contra a maneira com que o SINTEPE e o MPPE trataram da temática religiosa (Fred Ferreira, 2024b).

E, valendo-se do mesmo expediente, o SINTEPE (2024) ressalta, em vídeo publicado no Instagram no dia 14 de outubro de 2024, a sua defesa do ensino religioso laico e a liberdade de crenças conforme a Constituição Federal, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação e o Currículo do estado. Aproveita, ainda, para acusar os políticos Joel da Harpa e André Ferreira de mentirem e distorcerem as informações relativas à reunião ocorrida com o MPPE. A representante do sindicato afirma nesta postagem, também, que bastaria uma leitura atenta da ata produzida por este órgão público, ou mesmo um diálogo com os participantes da reunião para compreender que o teor do que fora discutido se prestou a assegurar a laicidade e pluralidade em escolas do Estado. Todavia, segundo o sindicato, a opção adotada pelos políticos seguiu outro curso.

O que se observa nesta primeira fase é a conversão de um procedimento administrativo do MPPE em fato político mobilizador. A publicação da ata no Diário Oficial, ato de transparência institucional, é imediatamente enquadrada por atores políticos como

“censura” e “perseguição aos cristãos”. Esse enquadramento não é aleatório: ele opera um deslocamento que transfere o debate do mérito (há ou não proselitismo nas escolas?) para a denúncia (há ou não perseguição religiosa?). A instrumentalização da fé começa precisamente aqui: no descolamento entre o fato documental e sua narrativa pública, criando um fato político que antecede e condiciona os debates subsequentes.

4. Virada discursiva: a liberdade religiosa como instrumento de hegemonia

Com a publicização do caso, novos agentes passam a integrar esta arena de disputas. Dentre estas, destacam-se os deputados estaduais de direita da 20ª Legislatura da ALEPE (2023-2026), especialmente aqueles ligados à Bancada Evangélica, à Frente Parlamentar em Defesa da Família, da Vida e de Políticas sobre Drogas, e à Comissão de Segurança Pública e Defesa Social. Como parte desta atuação reativa, em reunião plenária da ALEPE no dia 15 de outubro de 2024, o deputado Joel da Harpa (PL) utiliza o amplo expediente para discutir as controvérsias em torno dos intervalos bíblicos nas escolas estaduais. Somam-se a ele os deputados Coronel Alberto Feitosa (PL), Abimael Santos (PL) e Adalto Santos (PP). E como oposição, a deputada Dani Portela do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) apresenta contrapontos.

A discussão entre parlamentares se desenvolveu durante trinta minutos. Os três deputados favoráveis às devocionais evangélicas apresentaram suas justificativas para este posicionamento. Ressaltaram que os intervalos bíblicos são ações voluntárias no horário dos recreios, sem interferir nas aulas. Esses momentos religiosos, em sua visão, ocorrem pela iniciativa de estudantes que, valendo-se de suas liberdades, exercitam as suas crenças em um horário livre na escola. Eles entendem que o intervalo escolar pode ser conduzido de diversas formas por estudantes, isto é, para se alimentar, brincar, interagir, descansar, brigar e até mesmo partilhar conteúdos de cunho sexual ou utilizar drogas ilícitas. Por isso, exaltam aqueles que, de modo alternativo, aproveitam o momento dos recreios para ler a Bíblia, cantar e orar no momento das devocionais. Em suas perspectivas estes cultos são positivos porque contribuem com o combate de violências e consumo de drogas, evitam a banalização do corpo e do sexo, integram a juventude e promovem valores profícuos para famílias e a sociedade mais ampla.

Às justificativas dos políticos, somam-se suas contrariedades à atuação do MPPE, que, em sua opinião, permitiu que o objetivo da reunião de tratar do ensino religioso e da laicidade do Estado fosse transformado em uma discussão sobre as devocionais evangélicas feitas por adolescentes. De outro lado, apontam o seu descontentamento às atuações do SINTEPE, principalmente quando as representações dessa associação sugerem que a aproximação entre religião e Estado é um problema, também como a comunicação do recebimento de denúncias relacionadas a cultos realizados em unidades de ensino estaduais. Os políticos argumentam ainda que proibir estudantes de reunir-se com o propósito de cultivar a Deus, é um ato de censura religiosa e violação da liberdade de culto garantida pela Constituição no artigo quinto.

Esse grupo de parlamentares afirma que procedimentos como os realizados pelo MPPE e pela SEE são comuns a partidos políticos como o PSOL, o Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado (PSTU) e o Partido Comunista do Brasil (PCdoB), além de sindicatos e grupos liderados por esquerdistas que, em nome da laicidade do Estado, buscam impor um ateísmo orientado pela “doutrina marxista”. Segundo os parlamentares, por se

tratar de pessoas ateias e contrárias às religiões cristãs, essas instituições e grupos estariam perseguindo práticas religiosas, questionando o uso do espaço público para fins de fé, desvalorizando crenças, doutrinando ideologicamente e, em suas palavras, “tirando Deus do processo social”. Para esses políticos, o MPPE deveria concentrar-se em questões prioritárias da educação, enquanto o SINTEPE precisaria voltar-se para a redução da violência nas escolas, o combate ao consumo de drogas, a instalação de ar-condicionado nas salas de aula e a luta por melhores salários para os profissionais da educação. Como tais ações não estariam sendo realizadas, em sua avaliação, as representações dos órgãos mencionados estariam, na prática, dificultando a trajetória religiosa de estudantes, com especial atenção aos jovens evangélicos que, segundo argumentam, teriam escolhido buscar a Deus em vez de enveredarem por caminhos como as drogas, a prostituição e a criminalidade.

A defesa dos intervalos bíblicos como exercício da “liberdade religiosa” revela uma mudança semântica e estratégica desse direito fundamental. O que emerge na análise não é a mera invocação de um princípio constitucional, mas sua conversão em um instrumento de hegemonização do espaço público. Ao equiparar a prática coletiva de culto cristão (com caixas de som, liderança adulta e possível constrangimento de não participantes) à liberdade individual de crença, os atores evangélico-políticos realizam um deslocamento discursivo: a liberdade religiosa, originalmente concebida como proteção do indivíduo contra a imposição estatal, passa a justificar a imposição de uma prática majoritária sobre o ambiente escolar comum. Essa instrumentalização seletiva do direito ignora que a liberdade religiosa também inclui o direito de não ser submetido a proselitismo em espaços públicos laicos. O conflito, assim, expõe a tensão entre duas concepções de liberdade: uma negativa (o Estado não interfere) e outra positiva (o Estado garante condições para a expressão religiosa), sendo a segunda mobilizada para fins de ocupação confessional da escola.

Nesta sessão da ALEPE, a distribuição do tempo de fala foi organizada da seguinte forma: os proponentes da realização de cultos escolares utilizaram os primeiros 9 minutos e os últimos 17 minutos do tempo disponível, enquanto a deputada Dani Portela (PSOL) dispôs de 4 minutos para sua intervenção, na qual apresentou argumentos distintos dos anteriores. Em sua exposição, Portela mencionou a iniciativa do MPPE de promover um diálogo com o sindicato e a SEE sobre dois eixos principais: (1) relatos de famílias integrantes da comunidade escolar sobre suposta pressão para participação em atividades devocionais durante os recreios; e (2) denúncias de docentes que, ao aceitarem convites para palestras sobre cultura de paz, teriam encontrado eventos de caráter religioso conduzidos por pessoas externas à comunidade escolar nas dependências das instituições de ensino. Conforme destacado pela parlamentar, o MPPE buscava ouvir os diferentes atores envolvidos acerca dessas ocorrências.

A participação do SINTEPE, conforme a parlamentar, procurou garantir com que o ensino religioso e o convívio entre pessoas religiosas nas unidades de ensino do Estado de Pernambuco se dessem em conformidade com a legislação. De vez que existe respaldo legal sobre ensino religioso laico, plural e inclusivo em escolas públicas e estudantes têm crenças variadas, não há razão para privilegiar uma religião em detrimento de outras no âmbito escolar. A deputada ressalta, ainda, que o sindicato em nenhum momento se posiciona sobre a proibição das devocionais, antes demonstra preocupação com os desdobramentos das religiosidades praticadas nas escolas e os diversos casos de racismo religioso contra estudantes fiéis das religiões de matriz africana. Portela, ainda, acusa a posição dos deputados que lhe antecederam de estar respaldada por uma ideologia que desrespeita o trabalho do MPPE e do SINTEPE, e a questão religiosa nas escolas estaduais.

Para além do que aconteceu em plenária, como parte deste processo, nesse dia o deputado estadual Renato Antunes (PL) apresenta Projeto de Lei Ordinária (PLO) 2283/2024, que reconhece e autoriza a prática de “intervalo bíblico” em escolas, faculdades e universidades públicas e privadas no Estado. A proposta, que tem na relatoria a deputada Dani Portela (PSOL), delibera que essa atividade seja voluntária, organizada por estudantes, promova a cultura da paz, incite a saúde emocional e fortaleça os relacionamentos no ambiente estudantil. O texto do PLO define que o “intervalo bíblico” consiste em momentos de reflexão, leitura bíblica, oração, cânticos e trocas de experiências baseadas em valores cristãos, sem qualquer imposição ou constrangimento para os partícipes ou não participantes, resguardando os princípios de liberdade de crença e de consciência previstos na Constituição.

O parlamentar defende que a proposta não fere o princípio da laicidade do Estado, uma vez que garante somente o exercício da liberdade religiosa de forma voluntária e organizada, funcionando como suporte emocional e espiritual para os estudantes que desejarem participar. Por fim, solicita o apoio dos colegas deputados, reforçando que a medida busca fortalecer uma convivência escolar pacífica, saudável e solidária. Neste sentido, o PLO, entre os dias 15 e 16 de outubro de 2024, passa celeremente por diversas etapas para esse tipo de processo submetido à ALEPE e chega à fase titulada “aguardando aprovação”.

Percebe-se, para além da proposição do PLO 2283/2024 em tramitação, que o tema tratado na ALEPE é marcado por controvérsias, ataques e justificativas conflituosas. De um lado, o SINTEPE é acusado de se orientar por uma agenda ateísta, marxista, antirreligiosa e preconceituosa com fiéis de igrejas evangélicas, também como por não se ocupar das temáticas próprias do campo da educação. De outro, é apontado como correto ao observar a legislação vigente sobre ensino religioso, laicidade estatal e convívio salutar entre pessoas de crenças variadas. Do mesmo modo, o MPPE ora é acusado de favorecer o SINTEPE ao transformar o tema da reunião em oportunidade para ataques e censuras aos evangélicos, ora é apontado como importante mediador entre interessados na temática religiosa, além de ser um órgão garantidor das leis e da ordem nas escolas estaduais. Para além disso, as justificativas em disputa se constroem aludindo aos artigos 5, 19 e 227 da Constituição Federal (Brasil, 1988), ou ainda, aos princípios, direitos e deveres dos cidadãos e cidadãs do Brasil: “em nome da liberdade religiosa”, “em nome da laicidade do Estado”, “em nome da proteção de crianças e adolescentes”.

5. Mobilização juvenil: 17 mil assinaturas e a audiência pública interrompida

Posteriormente, na reunião plenária da ALEPE do dia 13 de novembro de 2024, ao deputado Renato Antunes (PL) é concedida uma palavra breve a respeito dos intervalos bíblicos nas escolas estaduais. Ele inicia destacando a relevância do tema e reforça essa importância ao informar que uma audiência foi convocada pelo MPPE para discutir o tema. Outra informação partilhada foi o recebimento, em reunião plenária, de 17 mil assinaturas de estudantes da rede estadual favoráveis às devocionais evangélicas. O deputado aproveita para declarar aos presentes que este ato é parte da luta de todas as religiões e de pessoas agnósticas que buscam o seu direito de reunir-se pacificamente nas escolas. O parlamentar, em tom ameno, retoma a temática trazida pela bancada evangélica ao afirmar que o intervalo bíblico, voluntário e não impositivo, é um direito constitucional e precisa ser preservado.

Renato Antunes (PL), prossegue afirmando que essas devocionais não ferem direitos e promovem a cidadania, logo todas as tentativas de cerceamento dessa prática

religiosa são ilegais e devem cessar. Ele pontua, ainda, que o PLO 2283/2024, de sua autoria, visa regulamentar as reuniões religiosas e assegurar que todas as religiões tenham garantido o seu espaço nas escolas do Estado de Pernambuco. Para o deputado, a audiência marcada no MPPE será decisiva para legitimar as devocionais e reforçar sua legalidade. Em perspectiva conciliadora, ao lado da defesa dos intervalos bíblicos, ele proclama o respeito como uma solução para valorizar a diversidade religiosa e evitar conflitos. Para concluir, Renato Antunes (PL) rememora que a ALEPE é a casa do povo pernambucano, faz um apelo em prol da unidade de todas as pessoas e da liberdade religiosa, e agradece a presença de todos os aliados políticos em torno do tema exposto.

O Projeto de Lei 2283/2024, que busca autorizar os “intervalos bíblicos”, opera uma gramática da exceção. Seu texto mobiliza uma retórica da neutralidade inclusiva (“voluntário”, “respeito à diversidade”, “cultura da paz”) para camuflar um conteúdo confessional específico (leitura bíblica, oração, “valores cristãos”). Essa estratégia de camuflagem é sintomática: em vez de defender abertamente o privilégio cristão, o projeto o insere em uma linguagem de direitos, saúde emocional e convivência escolar. O mais problemático, porém, é a conversão de uma prática questionada em direito legislado. O PL não regula uma prática existente e consensual; ele cria um direito a partir de um conflito, institucionalizando a solução demandada por um dos lados. Essa legislação sob demanda revela como arenas parlamentares podem ser mobilizadas para transformar uma reivindicação setorial em política pública, sob o argumento de “atender aos anseios da juventude”. O projeto, assim, é menos uma regulamentação do que uma concessão política que consagra a instrumentalização da escola como espaço de missão religiosa e reforça a aliança entre atores evangélicos e políticos de direita.

A entrega das 17 mil assinaturas na ALEPE constitui o momento mais explícito do agenciamento político da juventude. O que poderia ser lido como expressão espontânea de devoção juvenil converte-se em capital político depositado nas mãos de um parlamentar. As assinaturas são apresentadas em plenária como prova de legitimidade popular, servindo de combustível para o PL 2283/2024, que institucionaliza a demanda e a transforma em moeda de troca política. A fé dos estudantes é, assim, duplamente instrumentalizada: como recurso de pressão institucional sobre o MPPE e como justificativa para uma legislação que consagra o privilégio confessional sob retórica de “cultura de paz” e “saúde emocional”.

Adiante, como o deputado havia informado, é realizada a audiência pública intitulada “Ensino e práticas religiosas na rede estadual de ensino do Recife”, promovida pelo MPPE. Esta ocorreu em 27 de novembro de 2024 no auditório do Colégio Salesiano Sagrado Coração de Jesus, uma instituição privada católica. O evento teve como objetivo promover o debate sobre a presença da religião no ambiente escolar, reunindo promotores, parlamentares, representantes de diferentes tradições religiosas, educadores e estudantes. Em contrapartida, a atividade foi interrompida antes de sua conclusão devido a problemas de segurança ocasionados pela superlotação do espaço e à pressão do público presente, aparentemente de maioria favorável aos intervalos bíblicos. Diante disso, após uma hora e vinte minutos, a organização anuncia que a audiência será remarcada para um local de maior capacidade, a fim de garantir condições adequadas para a continuidade do debate.

Entre os principais temas tratados neste breve período, destacou-se a implementação do ensino religioso nas escolas públicas, especialmente no que concerne à necessidade de garantir o respeito à diversidade religiosa e evitar práticas de proselitismo. A discussão foi fundamentada em princípios legais, como o artigo 13 do pacto internacional

sobre direitos econômicos, sociais e culturais da Organização das Nações Unidas (ONU), que defende a liberdade de ensinar e aprender sem coerção doutrinária. Também se debateram os limites dos intervalos bíblicos, assinalando inquietações relacionadas ao uso de volume elevado de som, à condução dessas atividades por docentes e à possibilidade de repressão sobre os estudantes.

Durante a audiência, o promotor Salomão Ismail elucidou que o MPPE não é contrário à apresentação de discussões religiosas no ambiente escolar, contudo busca zelar pelo equilíbrio entre o direito à liberdade religiosa e o princípio da laicidade do Estado. Em sua fala, sublinhou a importância de preservar o diálogo democrático e o respeito à diversidade como elementos fundamentais para a convivência plural no espaço educacional. A posição institucional do MPPE foi no sentido de mediar os conflitos e evitar abusos que afetem os direitos fundamentais de qualquer grupo.

As manifestações dos participantes revelaram visões divergentes sobre o tema. A deputada federal Clarissa Tércio, do Partido Progressistas (PP), defendeu com intensidade o direito dos estudantes à realização de devocionais voluntárias, censurando episódios em que práticas religiosas cristãs teriam sido reprimidas, enquanto atividades de matriz africana teriam sido impostas. O deputado estadual Romero Sales do partido União Brasil (UNIÃO), por sua vez, sustentou que o chamado “intervalo bíblico” está amparado constitucionalmente e pode contribuir para a formação ética dos estudantes, promovendo valores como o respeito e a solidariedade. Em contraponto, a representante do SINTEPE, Ivete Caetano, reiterou a defesa da escola pública laica e inclusiva, alertando para o risco de privilegiar uma única religião nas instituições de ensino. Ela relatou episódios concretos, como o caso de uma procissão mariana tornada obrigatória em uma escola pública e que gerou protestos por parte de estudantes evangélicos.

A suspensão da audiência, ainda que temporária, não impediu que ela evidenciasse a existência de tensões significativas entre os princípios de liberdade religiosa e de laicidade do Estado no espaço escolar. A multiplicidade de opiniões expressas revela a complexidade do tema e a necessidade de mediação institucional capaz de garantir o equilíbrio entre diferentes direitos e perspectivas. Em meio a isso, o MPPE comprometeu-se a manter o debate aberto, promovendo uma nova audiência em local apropriado, com o intuito de avançar no diálogo e fortalecer políticas educacionais que respeitem a diversidade e assegurem a convivência democrática no espaço público.

Ainda como desdobramento da temática, cabe mencionar a audiência pública realizada na ALEPE no dia 11 de dezembro, promovida pela Comissão de Segurança Pública e Defesa Social (2024). Esta teve como objetivo central prosseguir com o diálogo sobre os intervalos bíblicos nas escolas públicas do estado. A discussão foi impulsionada pelo SINTEP, que assinalou preocupação com possíveis excessos nesses encontros, alegando interferência no ambiente escolar. O debate buscou analisar o papel da religião na promoção da saúde, educação, segurança e prevenção da violência, além de discutir a legalidade e os benefícios desses intervalos, considerando o princípio da liberdade religiosa em um Estado laico, conforme garantido pela Constituição Federal.

Entre os participantes, destacou-se o deputado Joel da Harpa (PL), proponente da audiência, que defendeu as devocionais evangélicas como ferramenta de paz e formação ética, mencionando casos em que jovens teriam se afastado das drogas e da violência graças a essas atividades. O MPPE, representado pelos promotores Salomão, Gilka e Isabela, explanou que não havia desígnio de proibir os intervalos, mas sim de averiguar eventuais excessos, como

o uso de caixas de som ou a participação de pessoas não vinculadas à escola. Salomão realçou a necessidade de contrabalançar a liberdade religiosa com o respeito à diversidade, evitando proselitismo ou repressão, enquanto Gilka advertiu que o Estado laico não é ateu, mas neutro, cabendo à escola ser um lugar de convívio pacífico.

Diversas entidades religiosas e sociais também se manifestaram. A Associação de Advogados Cristãos, representada por Elias Ventura, censurou uma perseguição velada a grupos cristãos, defendendo o direito constitucional à liberdade religiosa. Bárbara Vieira, do Instituto Brasileiro de Direito e Religião (IBDR), argumentou que os intervalos são resguardados pela Constituição, trazendo decisões do Superior Tribunal de Justiça (STJ) que garantem o proselitismo religioso pacífico. Breno Costa, representante do movimento estudantil, destacou que essas reuniões religiosas fortalecem habilidades socioemocionais e constituem um direito fundamental dos jovens. Ainda, estudantes e lideranças religiosas, como João Pedro e o pastor José Nunes, compartilharam depoimentos sobre o impacto dos “intervalos,” atrelando-os ao arrefecimento da violência e à prevenção de problemas como depressão e suicídio.

Contudo, houve ausências significativas, como a do próprio SINTEP, que inicialmente levantou o caso, e da SEE, gerando intensas reações da parte das pessoas aderentes às devocionais e a acusação de falta de diálogo. Os argumentos favoráveis aos intervalos bíblicos, apresentados por indivíduos sensíveis à causa evangélica, basearam-se principalmente na garantia constitucional da liberdade religiosa, no impacto social positivo, abarcando a redução da violência e do uso de drogas, e no caráter voluntário das atividades, que não interfeririam no horário letivo. Por outro lado, pessoas defensoras da pluralidade de crenças e da diversidade social apontaram preocupações quanto a possíveis abusos, como o uso de equipamentos de som em volume alto, a participação de lideranças religiosas e eventuais conflitos com estudantes de outras crenças. Essas últimas destacaram, também, a necessidade de preservar o estado laico, sugerindo-se a adoção do termo “intervalo religioso” para incluir todas as manifestações de fé.

Ao findar da audiência, aparentemente, parte considerável do público presente chegou a um consenso de que os intervalos não necessitariam ser proibidos, mas regulamentados para evitar excessos. Contudo, o MPPE se ateve a orientar que os encontros fossem organizados apenas por estudantes, sem a participação de pessoas adultas externas, e que fossem evitadas práticas que perturbassem o ambiente escolar. Propôs-se ainda que outras religiões tivessem o mesmo direito de realizar seus próprios intervalos. No âmbito legislativo, o deputado Renato Antunes (PL) anunciou a apresentação que fez de um projeto de lei para regulamentar a questão, enquanto se sugeriu a publicação de uma nota pública pelo MPPE para esclarecer sua posição e combater desinformação.

A audiência evidenciou um conflito entre dois princípios constitucionais: a liberdade religiosa e a laicidade do Estado. À medida que os/as defensores/as dos intervalos bíblicos os veem como instrumentos de transformação social, outros agentes alertam para riscos de doutrinação e exclusão de minorias religiosas. Ambos, ao seu modo, destacaram que a laicidade estatal não significa hostilidade à religião, mas neutralidade, permitindo que manifestações religiosas ocorram desde que não sejam impostas pela instituição escolar. Neste sentido, os dois grupos conflitantes concordam que a regulação aparece como uma solução mediadora mais adequada do que a proibição, desde que considerados critérios como a participação limitada a estudantes e funcionários, o respeito ao silêncio e a garantia de pluralidade. Dados apresentados durante a audiência, como pesquisas atrelando a

religiosidade a baixos índices de violência e depressão, avigoram a relevância de sopesar esses aspectos no ambiente educacional.

Encerra-se a audiência com a compreensão de que os intervalos religiosos são legítimos e podem ser benéficos quando realizados de forma espontânea e respeitosa. O desafio reside em conciliar a expressão individual da fé com a manutenção de um espaço público plural e acolhedor. Não obstante, a ausência do SINTEP e da SEE não apenas acirra as disputas entre agentes interessados no tema, mas demonstra uma lacuna no diálogo que precisa ser superada para evitar polarizações ou ampliação dos embates. Embora a audiência tenha cumprido seu papel ao elucidar equívocos e apontar caminhos para uma solução negociada, possivelmente a efetiva implementação das medidas dependerá do engajamento de todas as partes envolvidas, notadamente das autoridades responsáveis pela educação pernambucana.

6. Desfecho inconcluso: entre a regulação negociada e a hegemonia evangélica

Poucos dias após a conclusão do debate acima, em 16 de dezembro de 2024, uma nova audiência pública é realizada na ALEPE. Esta foi presidida pelas Comissões de Saúde e Educação (2024) e, com três horas de duração, foi a mais longa sessão se comparada às demais. Com uma pauta elaborada em torno das devocionais evangélicas nas escolas estaduais, o evento reuniu representantes do MPPE, parlamentares, acadêmicos, lideranças religiosas e estudantes, evidenciando tanto tensões ideológicas quanto pontos de convergência em torno da liberdade religiosa, saúde emocional e laicidade do Estado. A discussão indicou um cenário complexo, onde argumentos jurídicos, relatos pessoais e divergências sobre o papel da religião no espaço público colidiram e se complementaram.

A mesa de abertura, composta por pessoas como o promotor Salomão Ismail, o psicólogo Jardel Júnior e os deputados Adalto Santos e Renato Antunes, estabeleceu o rumo da discussão. O deputado Adalto Santos, um dos integrantes da bancada evangélica estadual, enfatizou o direito constitucional à liberdade religiosa e a importância das devocionais para a saúde emocional dos estudantes, citando valores como “paz interior e empatia.” Seu discurso foi respaldado por dados apresentados pelo psicólogo Jader Júnior, que mencionou estudos internacionais conectando participação em grupos religiosos a melhores indicadores de saúde mental e desempenho escolar. A fala de Jader, embora técnica, foi elaborada para justificar a prática sob uma perspectiva científica, afastando-a de uma defesa confessional.

Já o deputado Renato Antunes adotou um tom mais combativo se comparado a outras reuniões, atacando o SINTEP, ausente na audiência, por empreender um “policimento” dos intervalos bíblicos em detrimento de questões como infraestrutura escolar e violência. Sua exposição foi acompanhada pela entrega simbólica de 17 mil assinaturas de estudantes favoráveis aos intervalos, um ato que reforçou a narrativa de perseguição religiosa. Essa estratégia discursiva ecoou em depoimentos emocionados de estudantes, como Micaías e Davidson, que contaram como os intervalos os salvaram da depressão e do suicídio. Tais testemunhos, aliados à fala da professora Elion Alves sobre a redução da violência em escolas do município de Escada após a implementação da prática, erigiram o seguinte argumento: as devocionais são ferramentas de transformação social em comunidades vulneráveis.

O promotor Salomão Ismail desempenhou um papel central no intento de equilibrar as demandas religiosas com o marco legal. Ele esclareceu, uma vez mais, que o MPPE não procurava proibir os intervalos, mas regular abusos. Referenciando a neutralidade do Estado laico, apresentado como não-ateu, ele destacou a necessidade de evitar proselitismo em espaços públicos, citando jurisprudência do STF sobre o ensino religioso confessional. O promotor enfatizou ainda o papel do MPPE como “ouvidoria social,” mediando conflitos sem tomar partido. Aliás, um posicionamento que, embora conciliador, foi contestado por alguns participantes.

A abordagem dada pela promotoria, entretanto, não preveniu manifestações contrárias de setores mais conservadores. O deputado pastor Cleiton Collins (PP) e o representante da União Juventude e Liberdade, Wendel Luiz, acusaram o SINTEP de “covardia” e “ataque aos cristãos,” refletindo uma percepção de perseguição religiosa amplificada por narrativas políticas. Essas acusações foram atenuadas pelo próprio promotor, que defendeu o diálogo e citou Martin Luther King para advogar pela “positividade da paz” em oposição a polarizações.

A audiência não se ateve à defesa dos intervalos bíblicos. Isso se exemplifica com a atuação de Cláudio Pinho, do Conselho Estadual de Direitos Humanos e representante de religiões de matriz africana. Ele trouxe um contraponto importante ao interrogar a exclusividade do termo “intervalo bíblico.” Pinho propôs a adoção de “intervalos religiosos” para incluir outras tradições, como as afro-brasileiras, e criticou a falta de debates sobre a lei 10.639/03, que prevê o ensino de história e cultura africana nas escolas. Sua alocução, carregada de simbolismo (ao expor objetos religiosos como os fios de conta utilizados no Candomblé e Umbanda), ressaltou a assimetria no tratamento estatal das religiões, também como o reiterado desrespeito às pessoas afro-brasileiras.

O pastor Isaac Silva, da Assembleia de Deus, respondeu com um discurso que mesclou defesa da liberdade religiosa e denúncia à “doutrinação ideológica” nas escolas. Ele argumentou que a espiritualidade cristã é distinta da mera religiosidade, posicionando-a como antídoto para crises como depressão e violência. Em sua perspectiva, o cristianismo praticado por igrejas evangélicas é superior às demais expressões religiosas, além de favorecer a saúde e promover a harmonia social. Essa abordagem, embora alinhada aos depoimentos dos estudantes, indicou uma tensão subjacente, a saber, a dificuldade de conciliar a predominância cultural cristã com a pluralidade religiosa brasileira.

Por fim, o encerramento da audiência abalizou soluções práticas. O deputado Adalto anunciou a elaboração de um projeto de lei para regulamentar os intervalos religiosos, previsto para fevereiro ou março de 2025, em diálogo com o governo de Pernambuco. E o promotor Salomão rememorou o compromisso do MPPE em mediar conflitos sem cercar direitos, enquanto lideranças religiosas presentes propuseram a elaboração de cartilhas para orientar as devocionais nas escolas.

A mediação institucional do Ministério Público, embora formalmente neutra, produziu efeitos concretos assimétricos. Ao deslocar o debate da questão principiológica (se é legítimo realizar cultos em escolas públicas) para a regulação administrativa de “excessos”, como volume de som ou participação de adultos externos, o MPPE acabou por naturalizar a presença religiosa no espaço escolar. Essa transferência do conflito para a esfera da convivência, longe de resolvê-lo, favoreceu os atores com maior capacidade de mobilização, precisamente aqueles que buscavam a hegemonia cultural. A judicialização do conflito,

paradoxalmente, tornou-se mais uma arena onde se disputa o enquadramento do problema, e a laicidade foi reduzida a uma questão de “bom senso” administrativo.

A audiência corroborou, em síntese, um choque entre duas visões: uma que enxerga os intervalos bíblicos como ferramentas de promoção de saúde e cidadania, e outra que demanda um Estado rigorosamente laico, onde práticas religiosas não ocupem espaços públicos de forma hegemônica. O consenso emergente foi a necessidade de equilíbrio, garantindo a liberdade religiosa sem negligenciar a inclusão e o respeito à diversidade. Como sintetizou o promotor Salomão ao citar a parábola bíblica do Bom Samaritano, o desafio é construir uma sociedade onde a fé não seja motivo de divisão, mas de acolhimento. A reunião, ao final, cumpriu seu papel democrático ao dar voz a todos os lados, ainda que não tenha havido sinalização de que o MPPE apresentaria alguma regulação e as tensões permaneçam como reflexo de um debate mais amplo sobre religião e espaço público que vai além do Estado de Pernambuco.

A atuação do Ministério Público no caso evidencia os limites e contradições da mediação institucional em conflitos que envolvem disputas por hegemonia cultural. O MPPE, ao adotar uma postura de neutralidade regulatória (não proíbe, mas sugere limites como “som baixo” e “sem adultos externos”), acaba por naturalizar a presença religiosa no espaço escolar e transferir para a esfera administrativa (as escolas) um conflito que é essencialmente político e principiológico. Sob a aparência de equilíbrio, essa mediação desloca a questão: de “é legítima a prática de culto em escola pública?” para “como realizar o culto sem perturbar o ambiente?”. A judicialização do conflito, longe de resolvê-lo, torna-se mais uma arena onde se disputa o enquadramento do problema. A postura do MPPE reflete uma concepção processualista da laicidade, que evita o debate substantivo sobre o lugar da religião na educação para focar em regras de convivência. Paradoxalmente, essa neutralidade acaba favorecendo os atores com maior capacidade de mobilização e pressão, que transformam a regulação em reconhecimento tácito de seu direito.

Considerações finais

A abordagem pragmatista de Daniel Cefaï possibilitou investigar a formação de um problema público na intersecção entre religião, política e educação, envolvendo múltiplos atores como Ministério Público, Assembleia Legislativa, SINTEPE, Secretaria de Educação, parlamentares, lideranças religiosas, docentes e estudantes. Ao longo da análise, buscou-se capturar a *agency* dos indivíduos, sua capacidade de interpretar realidades e atuar sobre o mundo, sem desconsiderar as estruturas sociais que condicionam suas ações. Foi justamente no exercício dessa *agency*, em meio a controvérsias e disputas, que os públicos emergiram e se reconfiguraram plasticamente em torno do problema dos intervalos bíblicos.

O que os dados empíricos demonstram, de forma recorrente e sistemática, é um nítido padrão de instrumentalização da fé. Esta tese, longe de ser uma inferência abstrata, sustenta-se em evidências concretas mobilizadas ao longo do artigo. A primeira delas é o deslocamento discursivo operado por parlamentares e lideranças religiosas, que converteram a liberdade religiosa, direito individual garantido constitucionalmente, em justificativa para a imposição de uma prática coletiva majoritária no espaço escolar. Ao enquadrarem a discussão sobre laicidade como “perseguição aos cristãos” e “ataque ateísta”, esses atores desqualificaram preventivamente seus críticos e mobilizaram o vocabulário dos direitos para fins de hegemonização confessional.

A segunda evidência reside no agenciamento político da juventude, materializado na coleta e entrega de 17 mil assinaturas de estudantes na Assembleia Legislativa. Longe de se tratar de um ato espontâneo de devoção, tratou-se de uma operação cuidadosamente orquestrada por atores políticos, que apresentaram as assinaturas em plenária como prova de legitimidade popular. Desse modo, a adesão religiosa juvenil foi convertida em capital político e eleitoral, demonstrando como a fé dos estudantes foi mobilizada como recurso em uma disputa que transcendia em muito o ambiente escolar.

A terceira e mais acabada expressão da instrumentalização encontra-se no Projeto de Lei nº 2283/2024. Sob a aparência de uma linguagem neutra e inclusiva, que evoca o voluntariado, a cultura de paz e a saúde emocional, o projeto institucionaliza o privilégio confessional cristão, transformando uma demanda setorial em política pública. Mais do que regulamentar uma prática existente, o PL consagrou legislativamente a solução demandada por um dos lados do conflito, revelando como arenas parlamentares podem ser capturadas para atender a agendas religiosas específicas quando articuladas a projetos políticos de direita.

A ecologia das disputas revelou, assim, uma assimetria na capacidade de mobilização dos diferentes públicos. Enquanto atores evangélico-políticos operam em redes sobrepostas que incluem igrejas, mídias confessionais, bancadas parlamentares e redes sociais, o SINTEPE, a SEE e os movimentos laicos atuam em redes segmentadas e enfrentam o custo político de serem enquadrados como “antirreligiosos”. A ausência desses atores nas audiências finais pode ser interpretada como sintoma dessa assimetria ecológica: sem infraestruturas de mobilização equivalentes, sua capacidade de ação reduz-se à medida que o conflito escala e se desloca para arenas onde os atores religiosos organizados politicamente operam com maior desenvoltura.

O caso dos intervalos bíblicos em Pernambuco exemplifica, portanto, como práticas devocionais podem ser convertidas em instrumentos de disputa política. A instrumentalização da fé revela-se empiricamente no discurso que desloca sentidos, na coleta de assinaturas que agencia politicamente a juventude, no projeto de lei que institucionaliza uma demanda setorial e na mediação institucional que, ao regular “excessos”, acaba por normalizar a presença religiosa no espaço público escolar.

A expansão do tema para outros municípios e estados em 2025 confirma a natureza dinâmica dos públicos e a força do repertório de ação consolidado em Pernambuco. O caso analisado sugere que a instrumentalização da fé, uma vez testada e exitosa do ponto de vista dos atores que a mobilizaram, tende a se replicar como modelo de intervenção política em outras arenas e escalas, especialmente no horizonte das eleições de 2026. Do ponto de vista da sociologia dos problemas públicos, o fenômeno coloca em relevo a necessidade de investigar como repertórios de ação consolidados em contextos locais são adaptados e transferidos para outros cenários, bem como examinar as condições sob as quais a defesa da laicidade pode se constituir como contraponto eficaz em arenas marcadas por assimetrias de mobilização.

Referências

Livros

BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. **A justificação: sobre as economias da grandeza**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2020.

CEFAÏ, Daniel. **Jane Addams, W. E. B. Du Bois et le vote des femmes: élection de 1912, organisations civiques et Parti progressiste**. Paris: La Bibliothèque de Pragmata, 2023.

ZASK, Joëlle. **La démocratie comme milieu de vie: lectures de John Dewey**. Paris: La Bibliothèque de Pragmata, 2025.

Artigos em periódicos

CEFAÏ, Daniel. Como nos mobilizamos? A contribuição de uma abordagem pragmatista para a sociologia da ação coletiva. Dilemas – **Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 11-48, abr./jun. 2009.

CEFAÏ, Daniel. **Mondes sociaux: enquête sur un héritage de l'écologie humana à Chicago**. SociologieS, Paris, 23 fev. 2015. Disponível em: <https://journals.openedition.org/sociologies/4921>. Acesso em: 9 mar. 2025.

CEFAÏ, Daniel. Publicidades: um argumento pragmatista. **Estudos de Sociologia**, Recife, v. 1, n. 25, p. 9-44, 2019.

CEFAÏ, Daniel. Públicos, problemas públicos, arenas públicas: o que nos ensina o pragmatismo – Parte 1. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 36, n. 1, p. 187-213, mar. 2017a.

CEFAÏ, Daniel. Públicos, problemas públicos, arenas públicas: o que nos ensina o pragmatismo – parte 2. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 36, n. 2, p. 129-142, jul. 2017b.

CEFAÏ, Daniel. Instituições sociais: um diálogo entre sociologia de Chicago e filosofia pragmatista. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 36, n. 2, p. 461-485, maio/ago. 2021.

CEFAÏ, Daniel et al. **Introduction du dossier “Pragmatisme et sciences sociales: explorations, enquêtes, expérimentations”**. SociologieS, Paris, 23 fev. 2015. Disponível em: <https://journals.openedition.org/sociologies/4915>. Acesso em: 9 mar. 2025.

Documentos oficiais e relatórios

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Censo Demográfico 2022: religiões – resultados preliminares da amostra**. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em:

<https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=BR&tema=10>. Acesso em: 9 jun. 2025.

PERNAMBUCO. Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco (ALEPE). **Projeto de Lei Ordinária nº 2283/2024**. Reconhece e autoriza a iniciativa voluntária dos estudantes para a realização do “Intervalo Bíblico” em instituições de ensino. Recife, 2024. Disponível em: <https://www.alepe.pe.gov.br/proposicao-texto-completo/?docid=13862&tipoprop=p>. Acesso em: 29 out. 2024.

PERNAMBUCO. Ministério Público. Portaria de instauração. Procedimento nº 01891.001.019/2024. **Diário Oficial do Estado de Pernambuco**, Recife, n. 1446, p. 12-13, 16 abr. 2024.

PERNAMBUCO. Ministério Público. Ata de reunião setorial. Procedimento nº 01891.001.019/2024. **Diário Oficial do Estado de Pernambuco**, Recife, n. 1446, p. 33-34, 30 set. 2024.

Vídeos e redes sociais

PERNAMBUCO. Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco (ALEPE). 79ª Reunião plenária da 20ª legislatura. **YouTube**, 15 out. 2024. Vídeo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ghKrTQrblgE>. Acesso em: 22 jan. 2025.

PERNAMBUCO. Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco (ALEPE). 93ª Reunião plenária da 20ª legislatura. **YouTube**, 13 nov. 2024. Vídeo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=i1Afg2j4Npc>. Acesso em: 22 jan. 2025.

PERNAMBUCO. Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco (ALEPE). Audiência pública da Comissão de Segurança Pública: “Intervalos bíblicos e segurança nas escolas”. **YouTube**, 11 dez. 2024. Vídeo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZtFC-MgJRsQ>. Acesso em: 21 jan. 2025.

PERNAMBUCO. Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco (ALEPE). Audiência pública da Comissão de Educação e Saúde: “Intervalo bíblico e saúde emocional”. **YouTube**, 16 dez. 2024. Vídeo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8dmv7lZkXpY>. Acesso em: 20 jan. 2025.

PERNAMBUCO. Ministério Público. Audiência pública sobre ensino religioso e intervalos bíblicos. **YouTube**, 27 nov. 2024. Vídeo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=s1k1yKd40M4>. Acesso em: 20 jan. 2025.

HARPA, Joel da. Pronunciamento sobre intervalos bíblicos nas escolas estaduais de Pernambuco. **Instagram**, 12 out. 2024. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DBCxfTv4Wk/>. Acesso em: 22 jan. 2025.

FERREIRA, Fred. Participação em evento escolar com conteúdo religioso. **Instagram**, 13 out. 2024. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DBELT7JxbMa/>. Acesso em: 22 jan. 2025.

FERREIRA, Fred. Fotos de evento escolar com conteúdo religioso. **Instagram**, 15 out. 2024. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DBKKnbkSzhK/>. Acesso em: 22 jan. 2025.

SINTEPE. Carta em defesa da escola laica. **Instagram**, 5 nov. 2024. Disponível em: https://www.instagram.com/p/DB_LLgrOliQ/. Acesso em: 21 jan. 2025.

SINTEPE. Defesa da laicidade do Estado. **Instagram**, 14 out. 2024. Disponível em: https://www.instagram.com/p/DBGbXD_tXPe/. Acesso em: 21 jan. 2025.

SINTEPE. Repercussão da suspensão da audiência promovida pelo MPPE. **Instagram**, 27 nov. 2024. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DC5BfUmujDe/>. Acesso em: 21 jan. 2025.

Recebido em 17/02/2026

Aceito em 26/05/2026

Dilemas entre evangélicos, extrema direita e os direitos humanos

Dilemmas between Evangelicals, the Far Right, and the Human Rights

Evaldo Luis Pauly¹

RESUMO

A polarização provocada pelas últimas eleições brasileiras criou alguns dilemas morais entre pastores neopentecostais, políticos da extrema direita e a doutrina jurídica dos Direitos Humanos. O artigo discute a relação entre a democracia liberal, os Direitos Humanos e a Teologia acadêmica desde o final da II Guerra. Essa discussão recomenda análise adicional do dilema moral entre a noção de Liberdade, tanto do fundamentalismo cristão quanto da extrema direita; tal análise questiona duas cruzadas morais. A primeira opõe a cultura de paz proposta pela ONU contra o anseio por vingança e o Direito Humano de ser preso. A segunda é contra a liberdade de ensino e da ciência. A conclusão reforça a necessidade da prudência teológica e ousadia política na defesa moral da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), fundamento do Estado Democrático de Direito.

Palavras-chave: fundamentalismo cristão; extrema direita; Declaração Universal dos Direitos Humanos; moralidade democrática.

ABSTRACT

The polarization caused by the last Brazilian elections has created some moral dilemmas between neo-pentecostal pastors, far right politicians, and the juridical doctrine of Human Rights. This article discusses the relationship between liberal democracy, Human Rights, and academic Theology since the end of World War II. This discussion recommends further analysis of the moral dilemma between the notion of freedom in both Christian fundamentalism and the far right; such an analysis questions two moral crusades. The first opposes the culture of peace proposed by the UN against the desire for revenge and the Human Right to be arrested. The second is against freedom of teaching and of science. The conclusion reinforces the need for theological prudence and political boldness in the moral defense of the Universal Declaration of Human Rights (UDHR), the foundation of the Democratic State of Law.

Keywords: Christian fundamentalism; far right; Universal Declaration of Human Rights; democratic morality.

Introdução

As eleições de 2018 e 2022 polarizaram o Brasil entre bolsonaristas e lulistas. Polarização aguçada pelas redes sociais e acolhida com fervor por diversas igrejas e lideranças neopentecostais. Essa novidade político-religiosa contrariou antiga tradição dos evangélicos históricos e pentecostais de evitar a vinculação da fé a partido político. A polarização entre

¹ Professor aposentado. Pastor da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB – de 1985 a 2005. Atuou de 2006 a 2020 no PPG em Educação da Universidade La Salle de Canoas/RS. Bacharel (1985) e mestre em Teologia (1993) por Faculdades EST de São Leopoldo/RS, doutor em Educação pela UFRGS (2000). Integra o Grupo de Pesquisa Temáticas Lassalistas da UNILASALLE. <http://lattes.cnpq.br/7187415721002122>

os fiéis da mesma denominação ignora a profecia de Jesus contra os fariseus ao anunciar que toda “casa dividida contra si mesma não subsistirá” (Bíblia, Mt 12,25)².

Diferentemente das igrejas, algum nível de polarização caracteriza as democracias atuais, nas quais partidos disputam pelo convencimento e fidelização da maioria do eleitorado. A disputa extra e intrapartidária provoca um dilema moral no senso comum das lideranças evangélicas tradicionais. O clero protestante tradicional parece esperar que os políticos renunciem a seus interesses privados e partidários em favor do bem comum. O problema político-teológico dessa esperança é a idealização do conceito bem comum porque, nas democracias, o programa de qualquer partido é favorável ao bem comum. Para a Ciência Política, a polarização decorre, exatamente, da disputa partidária que institui o bem comum mediante acordos políticos possíveis em dada correlação de forças. As campanhas eleitorais visam ao voto a favor de uma candidatura e, por óbvio, contra as demais. Além disso, o governo é eleito para tomar decisões políticas que produzem ônus e bônus, malefícios e benefícios. É inevitável que, no exercício do poder, qualquer bem comum produza também algum mal. Em política, toda decisão tem custo, tem consequências. No Estado Democrático de Direito, os candidatos sabem que, se forem eleitos, suas promessas de campanha estarão subordinadas à legislação vigente e delimitadas pelo jogo entre os poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, bem como pela disputa entre as classes sociais. Uma limitação moral da ação republicana deve considerar que uma

concepção realista das condições mentais das massas nos mostra com evidência que, mesmo admitindo a possibilidade de uma melhoria moral dos homens, os materiais humanos, dos quais os políticos e os filósofos não podem fazer abstração em seus projetos de reconstrução social, não estão em condições de justificar um otimismo excessivo (Michels, 1982, p. 239).

Talvez um otimismo cristão moderado contribuiria para a “melhoria moral” das massas? Pode ser, mas as ciências políticas sabem que o exercício da cidadania não exige grande compromisso moral; basta, no mínimo, o direito de votar e ser votado. Para Bobbio (2002, p. 31), o Estado de Direito se define pelo “contínuo processo de democratização”, no qual “o número de indivíduos com direito ao voto sofreu um progressivo alargamento”. A “conquista do sufrágio universal” deu-se concomitante à “passagem da democracia política para a democracia social”, portanto, além de aumentar o eleitorado, estabelecem-se novos “espaços nos quais podem exercer este direito” (Bobbio, 2002, p. 40).

1. A democracia, os direitos humanos e a tradição evangélica

A “noção moderna ocidental de direitos humanos tem a sua raiz na tradição cristã” (Sung, 2017, p. 239). Uma dessas evidências foi proclamada na fundamentação teológica da Declaração de Independência dos Estados Unidos, para justificar a guerra das 13 colônias contra o rei inglês, coroado pela Igreja Anglicana. Os “pais fundadores” dos EUA se legitimaram na fé em “Deus Criador para fundamentar o princípio da igualdade entre todos os seres humanos e os seus direitos inalienáveis” (Sung, 2017, p. 240). O Preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) segue essa mesma linha político-

² Os textos bíblicos seguem a edição evangélica “Almeida Revista e Atualizada” disponível em <https://www.bibliaonline.com.br/ara>.

teológica, confessando que os “membros da família humana” tem “fé nos direitos humanos fundamentais, na dignidade e no valor da pessoa humana”. Os cristãos norte-americanos fundamentaram na fé a democracia proclamada em 1776 e em 1948.

A DUDH é legalmente reconhecida pelas igrejas históricas, pelo Direito Internacional, pelos EUA e pelas democracias liberais, no entanto, no Brasil, a DUDH é difamada por algumas lideranças neopentecostais e pela extrema direita antiliberal e fascista, as quais repetem bordões como “direitos humanos pra humanos direitos”, “direitos humanos pro cidadão de bem”, “bandido bom é bandido morto”, “Ah, é? Defende bandido, então, leva pra casa”, etc. Esses slogans evidenciam uma dissonância moral. Parlamentares fundamentalistas dominam a Bancada da Bíblia, com tal poder político que elegeram o deputado federal e pastor neopentecostal Marcos Feliciano presidente da Comissão Nacional dos Direitos Humanos em 2013. Esse fato emblemático demonstra que a Bancada da Bíblia favoreceu “em grande medida a ascensão da extrema-direita ao poder e intensificaram, no atual momento, discursos e políticas cujas repercussões sinalizam elevação da intolerância, violência contra as minorias e violação dos Direitos Humanos” (Severo, 2020, p. 20).

A II Guerra mostrou que o estado democrático por si só não se protege de ódio, racismo, misticismo e irracionalidade da extrema direita. O estado democrático precisa ser também “de direito”. Assim, partidos liberais e de esquerda tentam incorporar os 30 artigos da DUDH no senso comum popular de modo a, pelo menos, garantir o “direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal” (DUDH, Art. 3). Destaca-se que a campanha pela aprovação da DUDH, em 1948, enfrentou a vergonha política pelos 70 milhões de mortos, na maioria civis, crianças e mulheres. A campanha contou com a força de duas mulheres: a americana Eleanor Roosevelt e a brasileira Bertha Lutz. Na Assembleia Geral da ONU, os governos de 48 países votaram a favor e nenhum foi contra. Oito se abstiveram: seis governos – Bielorrússia, Checoslováquia, Iugoslávia, Polônia, Ucrânia e União Soviética – consideravam a DUDH limitada ao direito burguês, como argumentavam os governos estalinistas; a Arábia Saudita recusava o artigo 4, pois a escravidão era, então, lícita naquele país; por óbvio, o regime de Apartheid da África do Sul opunha-se aos artigos 1 e 2.

Ao contrário do clero e das lideranças neopentecostais que assumem a ideologia da extrema direita, as pastorais das igrejas históricas reafirmam a tese política da teologia liberal sobre o bem comum, ou seja, exortam os fiéis a exercerem responsavelmente seus direitos e deveres de cidadania conforme a moral republicana estabelecida pelos ideais cristãos de amor ao próximo, em especial às pessoas mais desvalidas, conforme o testemunho do Novo Testamento. O bem comum torna-se dilema moral para as pastorais evangélicas tradicionais porque oscilam entre simpatia pela formação moral para o exercício da cidadania embasada na Doutrina Social da Igreja e a própria noção genérica de bem comum e, ao mesmo tempo, a antipatia pela polarização partidária inerente às campanhas eleitorais. Por óbvio, o menor exercício de cidadania é votar a favor de uma candidatura e, portanto, contra as demais.

2. Liberdade como dilema moral de fundamentalistas cristãos e de políticos da extrema direita

A moralidade republicana liberal é forjada pela fórmula utilitarista de máxima inclusão social pela menor exclusão possível. Tal moral admite, como necessário, algum nível de exclusão social no processo político de construção da justiça social. O dilema moral se apresenta no aconselhamento pastoral para o exercício da cidadania, porque a moral do senso

comum evangélico tem pruridos em calcular e resolver equações utilitaristas do tipo custo/benefício na gestão das políticas públicas sociais. Ora, por óbvio, a moral republicana liberal estimula que as pessoas se relacionem “entre si e com o Estado, unicamente, sob a forma de contratos bilaterais, em que cada parte forceja por obter o lucro máximo. Ou seja, todas as relações sociais podem ser submetidas a uma análise de custo-benefício” (Pinsky, 2005, p. 11). Esse dilema moral se amplifica pela própria origem religiosa dos direitos sociais. Pierre Bourdieu chama esse dilema de ambiguidade, porque

a Igreja durante muito tempo preencheu funções quase estatais de interesse geral, de serviço público; que ela efetuou a primeira concentração de capital público destinado a fins públicos – educação, cuidado dos doentes, dos órfãos etc. O que explica que tenha entrado em competição violenta com o Estado no momento em que o Estado “social” se constituía (Bourdieu, 1996, p. 198).

Bourdieu reconhece a eficácia social das igrejas. Elas agem “segundo a lógica da benemerência e da oferenda” (Bourdieu, 1996, p. 196). Neste caso, o “discurso não é algo mais (como se tende a fazer crer quando se fala de ‘ideologia’), ele faz parte da própria economia” (Bourdieu, 1996, p. 197) das igrejas. As igrejas cristãs históricas desenvolveram, com apoio do Estado, políticas públicas sociais. Elas são mantenedoras de instituições educacionais, hospitalares, de assistência social, etc. É plausível supor que a manutenção desses serviços públicos dependa tanto dos fundos privados de benemerência como do orçamento público. Essa dependência, por certo, inibe uma participação explícita dessas igrejas nas campanhas eleitorais. As lideranças de igrejas históricas, nas últimas décadas, evitam indicar nomes de candidatos ou partidos aos seus fiéis. Em geral, publicam e divulgam cartilhas genéricas, orientando o voto dos fiéis com base na doutrina social da igreja. Em oposição explícita contra a cúpula das igrejas tradicionais, os pastores e pastoras fundamentalistas ungem seus candidatos em cultos televisionados e replicados pelas mídias sociais. Essa postura divergente das igrejas neopentecostais favorece as campanhas partidárias da extrema direita. Lideranças religiosas extremistas têm mais facilidade para, em nome de Deus, assumirem-se como “cabos eleitorais”. Podem liderar cruzadas morais em nome de Deus, contra candidaturas “diabólicas que fechariam igrejas”. Essa opção partidária dos fundamentalistas sectários contraria o conhecido dito de Jesus: “Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos” (Bíblia, Mt 5,43-44).

Os políticos da Bancada Evangélica assumem posições extremistas e as justificam como exercício de absoluta liberdade de expressão, pois teriam recebido ordens de Deus. Com base nesse absolutismo divino, exercem uma liberdade de expressão sem limites. Autorizam-se a difamar, porque Deus permite que ignorem o fato de que o Estado Democrático de Direito garante a liberdade pela imposição, inclusive pelo uso da força repressiva, de justificados limites à liberdade de expressão. É a dialética entre garantia da liberdade pela restrição da liberdade. Alguns exemplos simples ilustram essa dialética. O direito humano ao trabalho permite que o indivíduo o exerça mediante “remuneração justa e satisfatória” (DUDH, Art. 23). Esse direito limita a liberdade do trabalhador, submetendo-o à jornada laboral previstas pelo direito do empregador. Por sua vez, a liberdade do patrão gera seu dever de submeter-se aos limites razoáveis tanto para as horas de trabalho, quanto para as férias remuneradas (DUDH, Art. 24). O direito à liberdade de participar da vida política do seu país (DUDH, Art. 20 e 21) gera o dever de o partido impor seu estatuto - Lei Nº 9.096/95 - aos filiados, sejam crentes ou descrentes. Ao exercer o direito à propriedade (DUDH, Art. 17) a pessoa assume o dever de pagar pelo imóvel e obedecer às exigências do

registro de imóveis. As pessoas tem a “liberdade de mudar de religião ou crença” e podem manifestar e praticar publicamente essa religião (DUDH, Art. 18) desde que tal prática religiosa não destrua “quaisquer dos direitos e liberdades” definidos pela DUDH (Art. 30). O Estado Democrático de Direito limita a liberdade para garantir o exercício da própria liberdade. Cada direito gera um dever para o Estado, para a pessoa, para as igrejas e para toda a sociedade. O direito à liberdade não é absoluto.

Outro tema da liberdade mobiliza o debate político. De um lado, políticos contrários à regulação das redes sociais e, de outro, os defensores do controle público de conteúdos e algoritmos pelos quais as *big techs* estimulam *posts* violentos e *fake news* difamatórias, porque são lucrativas. Por que as *big techs* defendem a desregulação? Se a cidadania não pode, por que as redes sociais podem fazer o que bem entendem? Isso é liberdade de expressão ou arbitrariedade? A DUDH (Art. 19) define o “direito à liberdade de opinião e de expressão” do qual deriva o dever de “difundir, (...), informações e ideias por qualquer meio de expressão”, desde que as pessoas se tratem “com espírito de fraternidade” (DUDH, Art. 1). A liberdade garantida pela DUDH (Art. 12) não autoriza as *big techs* a impulsionarem *posts* que atacam a “honra e reputação. Todo ser humano tem direito à proteção da Lei contra tais interferências ou ataques”. Nesse sentido, o poder público pode e, às vezes, deve contrariar a liberdade individual, grupal e até mesmo da maioria. Hitler e Mussolini usaram a liberdade de expressão da democracia alemã e italiana para destruí-las. Por esta razão, a Organização das Nações Unidas, em 1948, acrescentou o qualificativo “de direito” ao Estado Democrático. Esse acréscimo exige, hoje, que a República obrigue as *big techs* e suas redes a, no mínimo, se submeterem à regulação baseada na fraternidade humana.

3. A cultura de paz: a encruzilhada moral entre a sede por vingança e o direito humano fundamental de ser preso

O senso comum do povo parece antipático em relação aos 30 artigos da DUDH. Um motivo dessa antipatia seria o desejo de vingança que acomete as vítimas da violência? O desejo de vingança se aguça pela sensação de que a Justiça não reprime o crime com rigor, eficácia e rapidez. O gueto político, econômico, cultural e social no qual as populações empobrecidas estão aprisionadas e violadas em quase todos os seus direitos, de fato, impede-lhes de reconhecer as vantagens dos Direitos Humanos. Resta às pessoas empobrecidas a frustração com as promessas dos Direitos Humanos, fato que aumenta o desejo de vingança e o ódio irracional. O dilema moral para a fé reside no fato objetivo de que o ódio é um sentimento eleitoralmente benéfico para candidaturas da extrema direita, mas, ao mesmo tempo, é maléfico para o amor pregado por Cristo que diz ao criminoso morrendo ao seu lado: “Em verdade te digo que hoje estarás comigo no paraíso” (Bíblia, Lc 23,43).

Para assegurar os Direitos Humanos, o Estado precisa combater a bandidagem que os viola. A DUDH nos artigos 8, 9, 10 e 11 estabelece a repressão policial contra os criminosos. Nesse caso, é prudente lembrar que a cúpula do crime organizado é rica, poderosa e reside nas coberturas. Parece que a concepção política predominante no Brasil permanece aristocrática, porque concebe direito como privilégio de rico e dever como obrigação do pobre. O senso comum da extrema direita alimenta a falsa crença de que rico não tem dever e pobre não tem direito. Os políticos e os pastores da extrema direita omitem – astutamente – que, sob o capitalismo, vigem os Direitos Humanos. Essa omissão é apoiada pela mídia sensacionalista que excita instintos primitivos de vingança, propagando o desejo de que bandido apodreça na cadeia ou que tenha o “CPF cancelado”. Em termos racionais,

na perspectiva da repressão orientada pelos Direitos Humanos, “bandido bom não é bandido morto”, pelo contrário, bandido bom é bandido preso, negociando com o Judiciário eventual colaboração premiada ao delatar a chefia da organização criminosa, os políticos ou funcionários públicos vendidos ao crime, entregando banqueiro que lava o dinheiro do crime. Bandido bom é aquele que ajuda a Polícia a investigar, encontrar provas e montar um bom inquérito que permita ao Ministério Público e aos tribunais julgarem os chefões, descapitalizar e dismantelar organizações criminosas, limpar a política dos corruptos e moralizar o sistema financeiro. Bandido bom é bandido morto, é o discurso político populista que preserva a impunidade da chefia das facções, seus banqueiros e políticos de estimação.

Outro motivo para a antipatia contra a DUDH é a falsa sensação de que ela produz indisciplina na vida das instituições democráticas, em especial, nas escolas. Talvez o Brasil tenha disciplina demais: o crime adota a desumana e irracional disciplina mafiosa. A disciplina das organizações criminosas é letal; a da democracia, é vital. A polícia nazifascista foi disciplinadora ao extremo. A Gestapo matou gente indefesa e protegeu muito criminoso por toda a Europa; a OVRA (*Organizzazione per la Vigilanza e la Repressione dell'Antifascismo*) oprimia os judeus, os comunistas e os democratas-cristãos italianos; a Kempeitai (Corpo de Soldados da Lei), do divino Imperador Hirohito, exigia fé cega e obediência absoluta dos japoneses civis ou militares. A polícia nazifascista impôs uma disciplina ditatorial até ser derrotada pelos Aliados. Os Direitos Humanos foram redigidos para esmagar essa disciplina ditatorial e promover a verdadeira disciplina democrática da cultura de paz.

No dia 17/09/2025, por 314 votos contra 168, a Câmara dos Deputados aprovou a PEC 3/21 que exigia autorização da Câmara ou do Senado para o STF processar criminalmente parlamentar ou presidente nacional de partido. Apelidada pelas esquerdas de PEC da Bandidagem, em 24/09, foi rejeitada por unanimidade na Comissão de Constituição e Justiça (CCJ) do Senado e foi arquivada. Ficou evidente para a opinião pública que, na prática, a PEC impediria a Polícia Federal e a Justiça de investigarem parlamentar praticante de crime. Semanas antes da aprovação dessa PEC pela Câmara, o Ministro Flávio Dino, do STF, determinou que o Tribunal de Contas da União apresentasse para investigação da Polícia Federal, 964 emendas do orçamento secreto liberadas por deputados federais, sem o devido plano de trabalho entre 2020 e 2024. É provável que essas investigações atinjam deputados em atos de corrupção financiados por emendas secretas. Outro indício de tentativa de blindagem dos parlamentares de direita foi a inesperada batida policial na Faria Lima, no dia 28/08/2025, quando o Ministério Público de São Paulo e o MP Federal realizaram a operação Carbono Oculto contra lavagem de dinheiro do PCC. As primeiras apreensões chegaram a R\$ 30 bilhões de, pelo menos, 40 *fintechs* que estariam envolvidas com o PCC. O aprofundamento da Operação Carbono Oculto poderá revelar os meandros ilegais do financiamento de determinadas campanhas eleitorais.

O deputado Sóstenes Cavalcante (PL-RJ) foi um dos coordenadores, na Câmara, da campanha pela aprovação da PEC das Prerrogativas. Ele é pastor da Assembleia de Deus Vitória em Cristo e membro da Bancada Evangélica, decisiva para aquela aprovação. Todo parlamentar, evangélico ou não, jurou obedecer à Constituição.³ Somente os parlamentares que se apresentam como evangélicos devem, pela fé em Jesus Cristo, no mínimo, prometer aos eleitores que também obedecerão aos Dez Mandamentos. Razão pela qual os parlamentares evangélicos não precisam temer a ação do Poder Judiciário, em especial do

³ Conforme notícia no site do Senado sobre a posse da 57ª legislatura (2023-2027): <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2023/02/01/deputados-eleitos-tomam-posse-e-dao-inicio-a-57a-legislatura-da-camara>.

STF e da Polícia Federal, pela constatação do apóstolo Paulo: “os magistrados não são para temor, quando se faz o bem, e sim quando se faz o mal...” (Bíblia, Rm 13,3).

Pessoas pacificadoras adotam a disciplina racional e justa da cultura de paz definida pelos Direitos Humanos. A cultura de paz estabelece normas de conduta, estruturas disciplinares, mecanismos policiais de prevenção e repressão da criminalidade, bem como procedimentos de penalização mediante o devido processo legal (Constituição Federal, Art. 5º, inciso LIV). Essa disciplina vale para todas as pessoas, ricas e pobres, homens e mulheres, humildes e poderosos, civis e militares, crentes e ateus. A DUDH estabelece, portanto, deveres pois “toda pessoa estará sujeita apenas às limitações determinadas pela lei”, de modo a estimular o “respeito dos direitos e liberdades” das pessoas e “satisfazer as justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar de uma sociedade democrática” (DUDH, Art. 29).

A educação moral no Estado Democrático de Direito dissemina a cultura de paz. Ao Judiciário e às Polícias compete prevenir, reprimir e reduzir a criminalidade, priorizando as mais lesivas contra a vida. A DUDH determina que, em caso de crime, a cidadania socorra-se dos agentes de Segurança Pública e dos operadores da Justiça. Afinal, um direito humano fundamental do criminoso é ser preso e submetido ao devido processo legal e, sendo culpado, sofrer a pena prevista. É direito do criminoso ser presumido “inocente até que a sua culpabilidade tenha sido provada de acordo com a lei, em julgamento público no qual lhe tenham sido asseguradas todas as garantias necessárias à sua defesa” (DUDH, Art. 11).

Reprimir quem viola os Direitos Humanos é atribuição da política de segurança pública que coordena atividades policiais e jurisdicionais, monopólio do Estado de Direito. Na defesa dos Direitos Humanos, a polícia reprime criminosos que violam os direitos das pessoas e, ao mesmo tempo, os garante para violadores. A mídia sensacionalista mobiliza o ódio popular contra os Direitos Humanos dos bandidos ao omitir, deliberadamente o fato de que ser preso é direito fundamental, a partir do qual o criminoso é submetido à justa repressão e ao devido processo legal. A DUDH formulou esse direito de forma negativa: “Ninguém será arbitrariamente preso, detido ou exilado” (Art. 9), ou seja, será preso de forma justa, ou seja, não-arbitrária. Ao não ser preso, o criminoso será privado deste Direito Humano. O direito do criminoso ser preso gera o dever de o Estado prendê-lo, promovendo uma “perseguição” legítima em função de “crimes de direito comum ou por atos contrários aos objetivos e princípios das Nações Unidas” (DUDH, Art. 14).

A sensação de insegurança da população é outra consequência perigosa da desmoralização dos Direitos Humanos. O discurso da extrema direita contra a lentidão que parece leniência da Justiça brasileira quando, na verdade, esses mesmos extremistas não aprovam leis estruturantes da política pública de segurança eficaz na descapitalização das organizações criminosas e, assim, dificultar o combate aos chefes do crime e da corrupção. A crítica da extrema direita tem alguma base na realidade e isso favorece a difusão da ideia de que o Judiciário é frouxo com bandido, especialmente o rico. Ora, uma pessoa bem-informada sabe que a crença na impunidade estimula o crime. Os líderes mafiosos corrompem políticos e servidores públicos que têm certeza de sua provável impunidade.

Os políticos corruptos articulam-se para aprovar meios legais que dificultem a investigação sofisticada e a boa fundamentação técnica de inquéritos policiais. Mesmo assim os servidores das polícias têm agido. Um exemplo é o trabalho da Polícia Civil do Rio Grande

do Sul que, em setembro de 2025⁴ promoveu a responsabilização de criminosos através de 517 delegados de Polícia chefiando quase 5 mil escrivães, inspetores e inspetoras. Esse pequeno grupo de servidores públicos foi responsável por 1.733 prisões. Sua atividade de investigação embasou 17.099 inquéritos policiais que foram redigidos e enviados ao Ministério Público, envolvendo 16.494 pessoas indiciadas. Tais inquéritos são avaliados pelo Ministério Público e os aprovados se transformam em denúncia e são submetidos ao Poder Judiciário, que pode aceitá-los, pedir novas investigações ou arquivá-los. Por óbvio, o número de policiais civis e de servidores da Justiça é pequeno diante do volume de crimes, da quantidade de autores e de organizações envolvidas pelas investigações, inquéritos e processos judiciais durante esse único mês de trabalho da polícia gaúcha.

O inquérito deve fornecer “às autoridades judiciárias as informações necessárias à instrução e julgamento dos processos” (Código de Processo Penal, Art. 13, inciso I). A investigação, a produção de provas e a boa redação do inquérito ajuda na efetiva persecução penal. Cada delegado gaúcho, pelos dados de setembro de 2025, concluiu 33 inquéritos em 160 horas de trabalho mensal. Em média, cada delegado trabalhou por 5 horas para redigir um inquérito. Parece óbvio que é pouco tempo. Aumentar a repressão à criminalidade implica, portanto, na ampliação dessa média de horas de trabalho para a investigação, a juntada de provas e redação técnica de cada inquérito policial, fato que, por sua vez, implica em aumento do número de policiais, de peritos científicos e demais servidores da Justiça.

A direita e a grande imprensa insistem que o Brasil tem funcionários públicos demais. Os dados comparativos são antigos, mas ainda retratam a realidade. Em 2005, os funcionários públicos norte-americanos – do município à União – representavam 14,6% de todos os trabalhadores nos EUA. Neste ano, do total de empregados franceses, 24,9% eram funcionários públicos. Na Alemanha, 14,7%. No Brasil eram 10,7%. O estudo realizado pelo IPEA concluiu que, pela comparação com países desenvolvidos e com a América Latina, “não há razão para se afirmar que o Estado brasileiro seja um Estado ‘inchado’ por um suposto excesso de funcionários públicos” (Pessoa *et al*, 2009, p. 6).

O Estado Democrático de Direito reduz a criminalidade, aumentando a probabilidade de o bandido ser preso, julgado, defendido e, sendo o caso, condenado e cumprir a pena. Os chefes das facções precisam perder a certeza da impunidade. Para isso, é preciso que sejam bem investigados pela Polícia e processados adequadamente pelos tribunais. Não adianta aumentar as penas, sem aparelhar e coordenar as polícias para descapitalizar as organizações criminosas e desapropriar sumariamente seus bens e propriedades. Não adianta o populismo penal aumentar a pena para dezenas de anos se as penas não forem aplicadas por falta de policiais qualificados, muito bem pagos e coordenados nacional e internacionalmente para agilizar o devido processo penal. A repressão eficaz e democrática da violência requer aperfeiçoamento técnico e coordenação das Polícias e do sistema judiciário para financiar investigações sofisticadas, processar os acusados, realizar com ponderação as oitivas de acusação e defesa, realizar apreensão de bens e capitais e proferir condenações justas para serem devidamente aplicadas contra os criminosos mantidos sob rigorosa e numerosa vigilância nas penitenciárias.

É imprescindível superar a falta de qualidade e quantidade no trabalho policial e aumentar sua remuneração, isso exige pesado investimento estatal e estabelecimento de formas eficazes e centralizadas de coordenação e compartilhamento de inteligência entre as

⁴ Polícia Civil/RS em números: <https://admin.pc.rs.gov.br/upload/arquivos/202510/15111047-9-setembro-2025.pdf>

polícias, bem como é preciso ampliar o acesso do povo à Justiça. É preciso modernizar os equipamentos, aumentar o número e a qualificação técnica dos operadores da justiça, porque a repressão ao crime, no Estado Democrático de Direito, é realizada exclusivamente por servidores públicos. A Justiça não pode ser privatizada. O custo orçamentário da Segurança Pública é alto, mas a vida de qualquer um do povo vale muito mais.

Por óbvio, o aumento na despesa do Estado com o funcionalismo público na área da Segurança Pública, para defender os Direitos Humanos, deve ser suportado pelo aumento da receita pública. Esse acréscimo pode provir da desapropriação sumária de bens e capitais provenientes das facções e das empresas do sistema financeiro ou qualquer outra envolvida na lavagem destes capitais. O orçamento da Polícia pode ser muito ampliado com uma combinação mais inteligente entre o valor das fianças e multas proporcionais à renda dos criminosos condenados e pela desapropriação dos bens das organizações criminosas. Outro aumento da receita decorrerá da maior arrecadação de impostos pela circulação no mercado formal de capitais antes desviados para o mercado ilegal. Se o consumidor tiver medo de comprar do contrabandista, comprará em loja legalizada. Se o jovem depressivo tiver medo de comprar do traficante, talvez gaste seu dinheiro em serviços de lazer e entretenimento oferecidos por empresas legalizadas e geradoras de empregos. A redução do valor dos seguros beneficiaria os grandes empresários. Essas e outras medidas razoáveis podem reduzir o mercado disponível para o crime e a violência. No entanto, não possuem a mesma força mobilizadora do ódio e da vingança excitadas pelo populismo penal, por discursos radicais da extrema direita e sermões de cristãos fundamentalistas contra os Direitos Humanos.

A pregação bíblica não pode estimular o desejo de vingança “dos cidadãos de bem contra os cidadãos do mal”. Essa falsa divisão ideológica do bem e do mal é hipócrita e foi radicalmente criticada pelo apóstolo: “Como está escrito: Não há um justo, nem um sequer” (Bíblia, Rm 3,10). Nesse contexto, Paulo cita Deuteronômio 32,35: “Amados, nunca procurem vingar-se, mas deixem com Deus a ira, pois está escrito: ‘Minha é a vingança; eu retribuirei’, diz o Senhor” (Bíblia, Rm 12,19). O desejo de vingar-se, portanto, consiste na antiga tentação diabólica de desejar ser igual a Deus. Crentes confiam que a justiça será plena e inexorável apenas no Reino de Deus. Tal confiança permite que as igrejas cristãs reivindicuem dos governos a realização de mais justiça humana e que, a cada dia, ela seja mais eficiente. A fé cristã reconhece e convive criticamente com os limites das imperfeições humanas, como a falta de proteção dos pobres e fracos contra a ganância dos ricos e fortes. Provérbios 10,15: “Eis o homem que não tomava a Deus por seu refúgio! Porquanto, depositava sua fé em suas muitas riquezas e, assim, tornou-se poderoso por seus crimes”. Os cristãos sabem que aqueles que “querem ficar ricos”, “caem em tentação (...)”, pois o amor ao dinheiro é a raiz de todos os males” (Bíblia, 1Tm 6,9-11). No Brasil do século XXI, a igreja de Cristo sabe que a maldade das organizações criminosas tem a mesma raiz: o amor ao dinheiro. Portanto, é mais inteligente, prudente e seguro que a Polícia descapitalize as facções.

4. A cruzada moral dos fundamentalistas cristãos, a pauta de costumes da extrema direita contra a escola e a ciência

A Bancada Evangélica e algumas igrejas neopentecostais assumiram a pauta de costumes da extrema direita. Não é justo que, em nome de Deus, legisladores tentem obrigar as mulheres brasileiras a submeterem-se aos maridos. A Constituição (Art. 226, § 5º) prevê

que os “direitos e deveres referentes à sociedade conjugal são exercidos igualmente pelo homem e pela mulher”. A Teologia acadêmica produzida pelo ensino, pesquisa e extensão nas instituições de ensino superior credenciadas, reconhecidas e autorizadas pelo MEC, simplesmente, não interpretam a Bíblia para justificar a violação das liberdades democráticas. Outra cruzada moral dos fundamentalistas pretende limitar a liberdade de ensino, exigindo que docentes ensinem o criacionismo, ideologia religiosa que nega as evidências biológicas da evolução das espécies. O artigo 206, inciso II, da Constituição impõe, como princípio educacional, a “liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, a arte e o saber”, entre outros. Ora, o criacionismo é um dogma fundamentalista e, portanto, não é um conteúdo escolar a ser ensinado pelas escolas públicas e privadas que, em nome da República, certificam a educação básica obrigatória, um direito público subjetivo.

O pastor e Senador Magno Malta (PL-ES) apresentou o Projeto de Lei nº 193/2016⁵, para incluir, na LDB, o “direito dos pais a que seus filhos recebam a educação religiosa e moral que esteja de acordo com as suas próprias convicções”. O senador retirou-o da tramitação em 21/11/2017. Em 19/2/2019, voltou a tramitar o Projeto de Lei 7180/2014, do deputado e pastor Erivelton Santana (PATRI-BA), propondo que valores da família tenham “precedência sobre a educação escolar nos aspectos relacionados à educação moral, sexual e religiosa, vedada a transversalidade ou técnicas subliminares no ensino desses temas”. Vários parlamentares cristãos fundamentalistas apoiaram o “Programa Escola sem Partido” e a *homeschooling*. O mais estranho foi o Projeto de Lei 4.606/2019, de iniciativa do deputado Pastor Sargento Isidório (Avante-BA) que proíbe alterações na Bíblia. Foi aprovado pela Câmara e, nesse momento, tramita no Senado. Esta proposta de lei se justifica pela crença na inerrância bíblica e ignora o fato científico de que inexistente texto original da Bíblia. Não existem originais dos Evangelhos, pois foram escritos em grego e Jesus falava aramaico. Assim, os Evangelhos são traduções da pregação original de Jesus.

Essas e outras iniciativas legislativas importaram para o Brasil a ideologia do cristianismo sectário norte-americano contrário a laicidade da educação obrigatória. A Pedagogia Crítica norte-americana demonstrou que, nos EUA, o fundamentalismo vem desmoralizando a escola pública e, assim, ameaça o próprio modo de vida republicano e suas liberdades democráticas. O direito republicano à educação estabelece a escolarização obrigatória e universal. Portanto, o dever de a escola pública educar prevalece sobre o direito de a família ensinar religião a sua prole. A prevalência da educação estatal sobre a educação familiar é tradicional no projeto político-pedagógico liberal e capitalista desde o século XIX.

A bem dizer, ao contrário da opinião muito difundida de que a educação moral deveria competir à família, acredito que o papel da escola na educação é e deve ser da mais alta importância. Existe toda uma parte da cultura, sua parte mais elevada, que não pode ser transmitida em outro lugar. Porque, se a família pode muito bem despertar e consolidar os sentimentos domésticos necessários à moral [...], ela [a família], contudo, não está constituída de modo a poder formar a criança tendo em vista a vida em sociedade. Por definição, ela é um órgão impróprio para tal função (Durkheim, 2008, p. 34-35).

⁵ Textos de projetos de lei disponíveis no Portal da Câmara dos Deputados (<https://www.camara.leg.br>) ou no Senado: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/legislacao>.

Piaget segue a posição de Durkheim ao interpretar, a pedido da UNESCO, o artigo 26 da DUDH. Ele pondera que os pais “constituem frequentemente o principal obstáculo à aplicação de métodos ativos” (Piaget, 1978, p. 49). Por isso, são necessários “movimentos de colaboração entre a escola e a família” (Piaget, 1978, p. 50). A escola deve educar pais que atrapalham a educação “por ignorância ou por tradicionalismo” (Piaget, 1978, p. 48-49). Pais e mães precisam compreender as necessidades educacionais de seus filhos e a potencialidade pedagógica da escola. Vários parlamentares fundamentalistas defendem o ensino do criacionismo e a proibição da educação sexual nas escolas apelando ao terceiro parágrafo do artigo 26 da DUDH que afirma: “os pais têm prioridade de direito na escolha do gênero de instrução que será ministrada a seus filhos”. Para a política educacional, essa é uma

condição restritiva que parece evidente: a aprovação dos pais. Não seria inoportuno observar que toda a história das sociedades humanas assinalou uma redução progressiva da extensão e dos direitos da família (a partir do “clã”, da *gens*, da família patriarcal etc.) e uma extensão correlata dos poderes do Estado. Da mesma forma, em educação, os plenos poderes dos anciãos da tribo, a seguir do *pater familias*, e enfim dos pais, nos últimos séculos, foram cada vez mais limitados por uma regulamentação escolar que nem sempre redundou em prejuízo para a criança (Piaget, 1978, p. 48).

Nesse ponto, a ciência teológica pode retomar a contribuição cristã para justificar a educação laica no Brasil. A Teologia acadêmica pode analisar a histórica polêmica entre a intelectualidade católica e os pioneiros da Escola Nova dos anos 30 aos 50. Outro resgate seria o debate entre Dom Vicente Scherer e a Campanha em Defesa da Escola Pública liderada por Anísio Teixeira e Florestan Fernandes nos anos 60 (Esquinsani, 2021). Outra pesquisa teológica pode analisar os debates sobre Ensino Religioso, na Constituinte de 1987-88, em torno dessa disciplina curricular (Pauly, 2004).

Ao contrário do que defende a Teologia fundamentalista, desde os primeiros doutores da igreja, passando pelos reformadores, o ensino, a pesquisa e a extensão da Teologia em nível superior desenvolvem a dialética fé e razão para estimular tanto a racionalidade quanto a espiritualidade cristã. O projeto político-pedagógico fundamentalista crê na supremacia da fé sobre a razão, por isso é negacionista, traíndo a milenar tradição teológica cristã. Na atualidade, a Teologia acadêmica, o regime republicano e a DUDH rejeitam o absolutismo teocrático que subordina ciência à fé.

A cruzada moral da Bancada Evangélica e dos fundamentalistas cristãos se baseia na interpretação literal da Bíblia. Deus teria criado o universo em seis dias e a Terra existe há poucos milhares de anos e, assim, as evidências geológicas e físico-químicas do planeta e o conhecimento biológico sobre a evolução da vida seriam falsidades. O dilúvio inundou o planeta e não apenas uma região da Mesopotâmia, matando toda a vida na terra, com exceção dos animais abrigados na Arca de Noé. O Sol gira em torno da Terra e parou por ordem de Josué (10,12). Gigantes habitaram nosso planeta, ora convivendo, ora combatendo os humanos (Bíblia, Gn 6,4). Mulheres devem ser submissas aos maridos (Bíblia, Ef 5,22). Toda a humanidade descende de Adão e Eva. Deus condena a homossexualidade (Bíblia, 1Co 6,10). Os cristãos fundamentalistas ignoram que a justificação pela fé implica no livre uso da razão: “Todas as coisas me são lícitas, mas nem todas as coisas convêm” (Bíblia, 1Co 6,12).

A cruzada moral criou um grave problema para a pastoral das igrejas históricas ao colocar em risco a comunhão no seio da igreja. A polarização político-partidária ameaça quebrar a frágil unidade na pluralidade que sustenta as comunidades religiosas tradicionais.

A existência de linhas teológicas divergentes dentro das Igrejas nunca foi problema. O livro de Atos mostra que desde os primórdios da fé cristã, a diversidade teológica evidencia a vitalidade eclesial desde o primeiro concílio de Jerusalém, talvez pelo ano 50 DC (Bíblia, At, 15).

Em oposição à leitura literal da Bíblia, Jesus propõe uma interpretação crítica. Cristo não guardava a lei do sábado (Bíblia, Jo 9,16). Perdoa à adúltera (Bíblia, Jo 8,7) que deveria ser apedrejada. Recomenda a prática do amor aos inimigos (Bíblia, Mt 5,43-44). Interpreta o Antigo Testamento pela fórmula: “Ouvistes que foi dito: [...]. Eu, porém, vos digo: [...]” (Bíblia, Mt 5). Os apóstolos fundam a Igreja que significa assembleia – *eclesia* em grego –, na qual se pode participar e falar. A Igreja, desde o início, assumiu a diversidade da Bíblia, conservou dezenas de evangelhos sem harmonizá-los. Somente no final do século IV DC, escolheu quatro evangelhos e outros 23 escritos para compor o Novo Testamento. A unidade evangélica está na diversidade da leitura destes textos. A interpretação unilateral da Bíblia contradiz a milenar tradição eclesial da leitura bíblica coletiva e dialogal na liberdade crítica ensinada por Cristo e iluminada pela presença do Espírito Santo que sopra onde quer (Bíblia, João 3,8).

As igrejas históricas exigem do clero formação teológica em nível superior. Em geral, as faculdades de Teologia ensinam o método histórico-crítico de interpretação da Bíblia, método científico usado pela Teologia desde o século XIX. Ele articula informações científicas da História, Geografia, Linguística, Paleontologia, Economia, Filosofia, Sociologia, entre outras ciências. Esse rigor metodológico exige sólida formação acadêmica. No início do século XX, nos EUA, alguns evangélicos opuseram-se ao rigor científico da Teologia liberal na “Assembleia Geral Presbiteriana, em 1910, que assinalou o nascimento formal do fundamentalismo protestante norte-americano” (Malheiros, 2015, p. 259). No Brasil atual, o fundamentalismo ultrapassou limites eclesiais, associando-se a “uma visão política antiesquerdista em geral” (Malheiros, 2015, p. 259).

Os fundamentalistas acreditam na inerrância bíblica, pois “os conservadores não admitem erros de qualquer natureza na Bíblia” (Lazzari Junior, 2012, p. 116). Esta crença justifica o “criacionismo” com o qual combatem a laicidade dos sistemas de ensino, cujo currículo ensina a origem da vida conforme a ciência. Os fundamentalistas negam qualquer evidência histórica, biológica e geológica da evolução das espécies. Negam a diferenciação fenotípica entre animais e plantas da mesma espécie, porque todos os seres vivos foram criados por Deus, no Jardim do Éden, com a forma que possuem ainda hoje. Afirmam, contra toda as evidências, que humanidade, animais e plantas não evoluem, foram, são e serão sempre os mesmos desde que Deus os criou. Reproduzem no Brasil, uma polêmica dos pioneiros do fundamentalismo cristão norte-americano nas

batalhas jurídicas mais importantes da história norte-americana, no evento conhecido como Monkey Trial [Julgamento do Macaco], assim denominado em alusão à origem do ser humano a partir de outros primatas. Em 1925, logo após a aprovação da lei no Tennessee, um jovem professor de 24 anos de uma escola secundária, John Thomas Scopes, declarou publicamente que havia ensinado evolução aos seus alunos, sendo por isso indiciado (Dorville; Selles, 2016, p. 450).

A cruzada moral negacionista ataca a legislação educacional. É lícito ensinar Biologia cristã? Uma Paleontologia, Geografia, História, Pedagogia, Medicina cristãs, ainda seriam ciências? Dilemas assim são divulgados por políticos e igrejas da extrema direita. Tal como

no famoso caso da “cura gay” oferecido pela “psicologia cristã”. O Conselho Regional de Psicologia/RJ e o Nacional, em 2017, afirmaram que a

“Psicologia Cristã” não é uma das doze especialidades reconhecidas pela categoria de classe, remetendo a formação em Psicologia para parâmetros normativos estabelecidos por legislação específica e afirmando a laicidade da profissão (Lionço, 2017, p. 218).

Nos EUA, a organização *Moral Majority* diz que “a educação secular é uma ‘monstruosidade atea’”. Por isso, todo cristão renascido nos Estados Unidos [deve] tirar seus filhos das escolas públicas” (Apple, 2003, p. 178). Essa negação da escola laica ameaça gravemente a educação obrigatória. Esse pedagogo norte-americano acha, mesmo assim, prudente que a escola pública reconheça “o lugar central dos sentimentos religiosos” na vida das crianças. Os sistemas de ensino podem e devem trabalhar a dimensão religiosa das crianças e jovens, porque o campo religioso “não precisa ser cedido ao neoliberalismo”, pelo contrário, a escola pública se beneficia quando “compromissos religiosos podem ser mobilizados para finalidades socialmente progressistas” (Apple, 2003, p. 275). Parece possível contrapor-se aos fundamentalistas a partir da leitura crítica da Bíblia. Brighouse, também filiado à Pedagogia Crítica, vai mais longe. Ele entende que as escolas mantidas pelos fundamentalistas são sectárias e antirrepublicanas e, para combatê-las, reivindica que o governo norte-americano passe a financiar as escolas confessionais ecumênicas, conforme o modelo escolar da Grã-Bretanha. Sugere que, se o governo dos EUA cooperasse

com as autoridades religiosas no oferecimento de escolas, mas influenciando-as intensamente, o mercado de escolas sectárias se reduziria. Nesse caso, os sectários, em vez de influenciarem os filhos dos moderados, teriam os filhos submetidos à influência dos moderados e da cultura dominante (Brighouse, 2011, p. 85).

Brighouse acha possível resolver o dilema entre, de um lado, o laicismo que desejaria Deus fora da escola e, de outro, o fundamentalismo que colocaria Deus no centro da escola. O dilema é que a escola pública daquele país “oferece ensino sem dimensão espiritual, enquanto a sectária oferece ensino sem dimensão secular” (Brighouse, 2011, p. 84). A escola laica típica dos EUA disseminaria entre as crianças “um materialismo irrefletido por toda a vida” (Brighouse, 2011, p. 22) porque “muitas escolas públicas estão imbuídas dos valores materialistas da cultura do consumo” (Brighouse, 2011, p. 90). Apesar de declarar-se ateu, Brighouse defende que o financiamento público de escolas ecumênicas permitiria que “a população estudantil fosse mista em relação à religião” (Brighouse, 2011, p. 93), criando “um *êthos* muito mais inclusivo e multirreligioso” (Brighouse, 2011, p. 94), ampliando a autonomia religiosa dos educandos. No Brasil, a cruzada moral dos fundamentalistas contra as professoras acusa-as de praticarem o “marxismo cultural”. Argumentam que a docência na escola pública não possui a necessária envergadura moral cristã para “controlar” o alunado. A falta de disciplina dos alunos seria culpa da docência e isso explicaria a fraca aprendizagem escolar. Denunciam que a formação docente oferecida pelos cursos de Pedagogia e pelas licenciaturas é fraca porque os docentes do ensino superior estariam ocupados com a doutrinação de Paulo Freire.

A ciência, mais do que as igrejas, vem normatizando o comportamento social pela extensão do conhecimento entre a população. Campanhas de vacinação, hábitos alimentares, práticas preventivas de saúde, etc. são exemplos. Os fundamentalistas e seus aliados negam o esforço intelectual, político, cultural, educacional e social da modernidade para libertar a

humanidade do arbítrio eclesiástico e/ou aristocrático, constituindo um controle social exercido pelo Estado Democrático de Direito conforme a síntese feita na DUDH, cuja vigência ainda é insatisfatória para a maioria das pessoas empobrecidas. Os sectários combatem o projeto político-pedagógico dos sistemas de ensino das democracias porque está baseado no conhecimento científico e pela moral republicana vitoriosa nas revoluções Americana e Francesa do século XVIII. A moral republicana e a justiça social a ela inerente ainda são incipientes no Brasil. Vilmar Evangelista Faria, então, assessor-chefe da Assessoria Especial do Gabinete da Presidência da República na segunda gestão do governo FHC, afirma que nossa injustiça só poderia ser racionalmente avaliada em termos morais:

Quanto à dívida social brasileira, só existe um qualificativo para descrevê-la: imoral. (...) como já disse o presidente Fernando Henrique Cardoso em uma formulação particularmente feliz, o Brasil não é um país subdesenvolvido, o Brasil é um país injusto (Faria, 2000, p. 38).

É uma tarefa difícil, mas parece ser possível que republicanos brasileiros e cristãos ecumênicos constituam uma moral democrática numa sociedade injusta capaz de impedir o sucesso da cruzada moral dos evangélicos da extrema direita. Pensar racionalmente na construção da democracia requer fé na cidadania, tal como propôs Paulo Freire:

Não me sinto à vontade falando de minha fé. (...) Quero dizer, porém, de sua basilar importância na minha luta pela superação da realidade opressora e pela construção de uma sociedade menos feia, menos malvada, mais humana (...). Todos os argumentos a favor da legitimidade de minha luta (...) têm, na minha fé, sua fundamentação profunda (Freire, 1995, p. 85).

Assumir a fé ajudar a bem correlacionar a emancipação cidadã com a educação popular e, assim, realizar a transição epistemológica da moral do senso comum fundamentalista para a moral republicana. A concepção liberal de democracia. É possível pode se radicalizar ao fundamentar a moral política hegemônica no Estado brasileiro, fundado “em relações políticas extremamente atrasadas, como as do clientelismo e da dominação tradicional da base patrimonial, do oligarquismo. No Brasil, o atraso é um instrumento de poder” (Martins, 1994, p. 13). Parece ser o caso da cruzada moral dos fundamentalistas contra a DUDH defendida por políticos liberais republicanos e políticos de esquerda. Ambos posicionados no campo democrático e, portanto, de combate ao domínio oligárquico vigente nas seitas fundamentalistas e na extrema direita. Aqui se demarca a cruzada moral do atual presidente.

A visão de Lula de um Brasil “onde o amor prevaleça sobre o ódio, a verdade vença a mentira, e a esperança seja maior que o medo” pode dar a sensação de que o que Lula promete com seu terceiro mandato e um preceito bíblico de tal valor moral que nem sequer seu adversário poderá contradizer ou debater. É uma visão inclusiva, baseada em uma teologia mínima, que busca comprometer aos cidadãos com uma série de artigos de fé (Loland, 2024, p. 9).

Em sentido contrário a este posicionamento, é frequente ouvir de alguns pesquisadores, políticos de esquerda e lideranças de movimentos sociais juvenis críticas contra a moral cristã, em especial a sexual, como uma das principais causas do conservadorismo popular e do sentimento de desvalia da classe trabalhadora. Contraditoriamente, tais setores de esquerda desenvolvem o mesmo argumento dos

fundamentalistas. Políticos de esquerda e da extrema direita costumam, em geral, interpretar a saga de Adão e Eva de forma literal e repetem equívocos do senso comum e, assim, seguem o mesmo paradigma moral da repressão sexual realizada pelos fundamentalistas. Nesse sentido, Adão e Eva, especialmente a mulher, seriam os primeiros praticantes do “pecado original” da humanidade. A leitura literal, ingênua e alegórica desta saga serve, ainda hoje, para desqualificar ou mesmo ridicularizar a moral cristã como repressora da sexualidade. Essa interpretação de Adão e Eva, por outro lado, cumpre a função ideológica de ocultar – no sentido que Marx dá à ideologia – a repressão sexual dominante na sociedade capitalista. No estágio atual de desenvolvimento do mercado capitalista, a repressão sexual mais efetiva sobre as massas é realizada por empresas de entretenimento e, de forma radical, pela indústria pornográfica, seja aquela legalizada e autorizada pelo Estado, seja a clandestina, mantida por facções criminosas atuantes especialmente na *dark web* e nas redes sociais.

É plausível propor uma crítica mais consistente e libertadora da moral sexual cristã. Parte das críticas acadêmicas brasileiras contra a repressão sexual das igrejas é influenciada pela tese de Foucault acerca da docilização dos corpos. O historiador social francês interpreta assim o efeito da educação elementar realizada desde o final do século XVII e durante todo o século XVIII pelas escolas cristãs mantidas gratuitamente pelo grupo religioso de professores liderado pelo padre João Batista de La Salle, na França aristocrática pré-revolucionária. Conforme a crítica de Foucault (2013, p. 131-163), os lassalistas praticavam uma educação detalhista e meticulosa para que os alunos adquirissem “corpos dóceis”.

Foucault sustenta sua hipótese da docilização dos corpos numa metodologia dialética, mas parece desenvolver uma argumentação dualista, não dialética, porque critica um moralismo com outro moralismo. Dialecticamente, as técnicas de docilização praticadas pelos Irmãos Lassalistas foram, de fato, repressivas, mas foram – dialeticamente – também libertadoras. Ao educarem conforme as regras do “Guia das Escolas Cristãs”, os Irmãos permitiam que o aluno “do século XVII, em dois ou, quando muito, três anos de escolarização, rompesse as barreiras da dominação aristocrática” (Pauly; Casagrande; Corbellini, 2018, p. 14) ao dominarem a leitura, a escrita e as boas maneiras da aristocracia reduziam o comportamento social que o aristocrata exibia para distinguir-se da plebe ignara. Uma análise dialética da “docilização” promovida pela Escola Cristã deve considerar a luta de classes na França aristocrática do século XVII no contexto político pré-revolucionário, o que Foucault não fez. O modelo de escola católica desenvolvido por São João Batista de La Salle, de fato e dialeticamente, sistematizou técnicas pedagógicas para massificar a alfabetização e a iniciação nas ciências dos meninos franceses.

A crítica brasileira inspirada em Foucault deveria ser aplicada ao moralismo marxista. Os intelectuais considerados pais do socialismo científico foram homens de seu tempo e assumiram a moral vitoriana. Marx e Engels mantinham a crença ingênua de que o comunismo eliminaria “a prostituição, e em vez de decair, a monogamia chegará por fim a ser uma realidade, até para os homens” (Engels, 1980, p. 263). Engels (1980, p. 257) afirma que “a monogamia foi, de todas as formas conhecidas de família, a única em que se desenvolveu o amor sexual moderno, (...), como amor mútuo dos cônjuges”. Essa crença tinha base científica no então revolucionário antropólogo norte-americano Lewis Morgan. Marx e Engels estariam docilizando corpos de homens adultos? Ou, simplesmente, assim como os professores lassalistas, estavam sob a influência da moral hegemônica em suas sociedades que, dialeticamente, estavam transformando na teoria e na prática?

Considerações finais

Os fundamentalistas reconhecem, de modo enviesado, que as igrejas perderam o poder de controlar a moral popular e reagem de forma arbitrária contra essa conquista humanista emancipatória. No enfrentamento dessa arbitrariedade religiosa, é prudente contrapor a profunda divergência teológica cristã contra a vingança e favorável à proposta republicana da política de segurança pública de promover a repressão mediante o devido processo legal. Nesse confronto de duas cruzadas morais, também é prudente lembrar o óbvio: a doutrina dos Direitos Humanos fundamenta a Constituição de 1988 (Art. 1, inciso III; Art. 4, inciso II; Art. 5, inciso LXXVIII, § 3; Art. 109, inciso V e § 5). Quem violentá-los é criminoso e o Estado tem o dever de submetê-lo à investigação policial e ao devido processo legal. Contra a crença da extrema direita, a DUDH não defende bandido, pelo contrário, obriga o Estado Democrático de Direito a prevenir e reprimir a criminalidade, inclusive, pelo legítimo emprego do monopólio estatal do uso da força.

No Brasil, a fé cristã enfrenta duas contradições morais. A primeira se dá entre a ousadia midiática das igrejas fundamentalistas na defesa política da extrema direita, de um lado, e, de outro, a timidez das igrejas históricas na defesa das teses liberais dos Direitos Humanos. A segunda contradição refere-se à subordinação da Teologia pastoral ao conhecimento científico, especialmente, na área da saúde pública. As igrejas tradicionais têm sido tímidas contra a pregação dos negacionistas. É fato teológico que a poderosa bênção de Deus não transubstancia grão de feijão em cura da Covid-19⁶. Essa timidez do protestantismo tradicional se assemelha, *mutatis mutandis*, com a situação da Igreja Evangélica alemã, na década de 1930, na disputa mortal entre a Igreja Confessante e o Movimento de Fé Teuto-Cristão. A Declaração Teológica de Barmen tornou pública a resistência cristã contra a falsa crença do antissemitismo nazista, na irracionalidade das teorias eugênicas e no misticismo arianista (Fischer, 1984). É conhecida a luta contra o nazismo de pastores como Bonhoeffer, Wurm, Niemöller, Gruber, e de padres como Delp, Kolbe, Lichtenberg e do Cardeal Conde Galen, mas quase nada se sabe sobre as relações entre a pastoral clandestina da Igreja Confessante com os poucos militantes sobreviventes do partido comunista (KPD) e da socialdemocracia (SPD). Houve contato entre aquela pastoral com os movimentos juvenis alemães antinazistas Edelweißpiraten, Die Weiße Rose, Swing-Jugend?

No Brasil, os partidos democráticos e as igrejas podem defender a DUDH como legado moral dos 25 mil soldados e “67 enfermeiras do Exército, sendo 61 enfermeiras hospitalares e seis especializadas em transporte aéreo” (Bernardes; Lopes; Santos, 2005, p. 315) da Força Expedicionária Brasileira que combateram o nazifascismo na Itália. Os 467 pracinhas tombados e quase 2.700 que retornaram feridos ou mutilados deram vida à terceira estrofe da Canção do Expedicionário: “as asas do meu ideal” são “a glória do meu Brasil”. A Lei Nº 9.459/97⁷ faz jus a essa memória ao punir com “reclusão de dois a cinco anos e multa” a divulgação do nazismo. O artigo 1º da Lei Nº 9.096/95 obriga todo partido brasileiro a “assegurar, no interesse do regime democrático, a autenticidade do sistema representativo e a defender os direitos fundamentais definidos na Constituição Federal”. A extrema direita ignora quanto a democracia custou para esses homens e mulheres brasileiras.

⁶ Notícia no site do Ministério Público Federal: <https://www.mpf.mp.br/sp/sala-de-imprensa/noticias-sp/mpf-quer-que-pastor-valdemiro-santiago-pague-indenizacao-por-anuncio-de-falsa-cura-da-covid-19>.

⁷ As leis estão disponíveis no site <https://www.planalto.gov.br>.

Referências

- APPLE, Michael W. **Educando à direita: mercados, padrões, Deus e desigualdade**. São Paulo: Cortez; Instituto Paulo Freire, 2003.
- BERNARDES, Margarida Maria Rocha; LOPES, Gertrudes Teixeira; SANTOS, Tânia Cristina Franco. O cotidiano das enfermeiras do exército na força expedicionária brasileira (FEB) no teatro de operações da 2ª Guerra Mundial, na Itália (1942-1945). **Revista Latino-americana de Enfermagem**, São Paulo, v. 13, n. 3, mai-jun. 2005, p. 314–321. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-11692005000300005>. Acesso em: 15 mai. 2026.
- BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**: versão Almeida corrigida e fiel. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.
- BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia**. 8. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papirus, 1996.
- BRIGHOUSE, Harry. **Sobre Educação**. São Paulo: Editora da UNESP, 2011.
- DORVILLE, Luís Fernando Marques; SELLES, Sandra Lúcia Escovedo. Criacionismo: transformações históricas e implicações para o ensino de ciências e biologia. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 46, n. 160, 2016, p. 442-465. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/198053143581>. Acesso em: 15 mai. 2026.
- DURKHEIM, Émile. **A educação moral**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- ENGELS, Friedrich. El origen de la familia, la propiedad y el estado. In: MARX, Carl; ENGELS, Friedrich. **Obras escogidas**, v. III. Moscou: Editorial Progreso, 1980, p. 203-352.
- ESQUINSANI, Rosimar Serena Siqueira. O público e o privado na LDB 4.024/1961: marcos históricos para o financiamento da educação. **Cadernos de História da Educação**, Uberlândia, v. 20, ed. 17, 2021, p. 1-13. Disponível em: <https://doi.org/10.14393/che-v20-2021-17>. Acesso em: 15 mai. 2026.
- FARIA, Vilmar Evangelista. Brasil: compatibilidade entre a estabilização e o resgate da dívida social. **Cadernos Adenauer**, São Paulo, v. 1, n. 1, 2000, p. 33-48.
- FISCHER, Joachim. Jesus Cristo, a única palavra de Deus que devemos ouvir: reflexões sobre a 1ª tese da Declaração Teológica de Barmen. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo/RS, v. 24, n. 2, 1984, p. 98-117. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/download/1267/1222. Acesso em: 15 mai. 2026.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 41. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- FREIRE, Paulo. **À sombra desta mangueira**. São Paulo: Olho d'Água, 1995.

LAZZARI JUNIOR, Julio Cezar. Problematizando a doutrina da inerrância bíblica: uma análise exegética da presença da Bíblia Hebraica no Novo Testamento. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 20, n. 79, 2012, p. 101-126. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/culturateo/article/download/14428/10523>. Acesso em: 15 mai. 2026.

LIONÇO, Tatiana. Psicologia, Democracia e Laicidade em Tempos de Fundamentalismo Religioso no Brasil. **Psicologia: Ciência e Profissão**. Brasília, v. 37, n. esp., 2017, p. 208-223. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/t87YD9SWxKQtmHxrkMxJbZs/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 16 mai. 2026.

LOLAND, Ole Jakob. Una democracia sagrada: La religión civil de Lula. **Reflexão**, Campinas, v. 49, 2024, p. 1-14. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/12810/11782>. Acesso em: 16 mai. 2026.

MALHEIROS, Isaac. Teologia ou estereótipo: o que define o fundamentalismo cristão? **Plura**, Revista de Estudos de Religião, [S. l.], v. 6, n. 2, 2015, p. 256-277. Disponível em: https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1114/pdf_141. Acesso em: 16 mai. 2026.

MARTINS, José de Souza. **O Poder do Atraso: ensaios de sociologia da história lenta**. São Paulo: Hucitec, 1994.

MICHELS, Robert. **Sociologia dos partidos políticos**. Brasília: UNB, 1982.

PAULY, Evaldo Luis. O dilema epistemológico do ensino religioso. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 27, set-dez. 2004, p. 172-182. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/B7t6bCnZjHgDP6tvmwFRtpB/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 16 mai. 2026.

PAULY, Evaldo Luis; CASAGRANDE, Cledes Antonio; CORBELLINI, Marcos Antonio. Entre omissão, desconhecimento e reconhecimento: João Batista de La Salle na pesquisa em educação no Brasil. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 23, 2018, p. 1-25. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/q5V53YrgssfLpwTWtRL6K5P/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 16 mai. 2026.

PESSOA, Eneuton; MATTOS, Fernando Augusto Mansor de; BRITTO, Marcelo Almeida de; FIGUEIREDO, Simone da Silva. Emprego público no Brasil: comparação internacional e evolução. **Comunicado da Presidência**. Brasília: IPEA, n. 19, 2009. Disponível em: <https://repositorio.ipea.gov.br/bitstreams/bb025278-6424-4b96-9b25-e72943b45018/download>. Acesso em: 20 fev. 2026.

PIAGET, Jean. **Para onde vai a educação?** 6. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

PINSKY, Jaime. **Cidadania e educação**. 9. ed. São Paulo: Contexto, 2005.

SEVERO, Denise Osório. Impactos da ascensão dos movimentos de extrema-direita sobre os Direitos Humanos no contexto do Brasil: uma proposta de matriz de análise. **Revista Eletrônica Interações Sociais – REIS**, Rio Grande/RS, v. 4, n. 1, jan-jun. 2020, p. 14-29. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/reis/article/view/12005/8300>. Acesso em: 16 mai. 2026.

SUNG, Jung Mo. Religião, direitos humanos e o neoliberalismo em uma era pós-humanista. **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 31, n. 3, set-dez. 2017, p. 233-253. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6342517.pdf>. Acesso em: 16 mai. 2026.

Recebido em 23/11/2025

Aceito em 16/05/2026

Missão e poder: discernimento teológico sobre a presença cristã na política contemporânea

Mission and power: a theological discernment of christian presence in contemporary politics

Rafael Henrique da Costa¹

RESUMO

O artigo investiga a tensão entre missão cristã e poder político na tradição bíblica e em sua recepção histórica, formulando critérios teológicos para o discernimento da presença cristã na política contemporânea. A problemática central consiste em identificar sob quais condições a atuação pública de cristãos permanece fiel à lógica do Reino de Deus sem se converter em hegemonia religiosa ou retraimento apolítico. O objetivo é demonstrar que a inversão cristológica da autoridade, expressa na kenosis e na cruz, constitui critério normativo para avaliar modelos históricos e atuais de relação entre Igreja e política. A metodologia adotada é bibliográfica e hermenêutico-teológica, com análise exegética de textos neotestamentários e diálogo crítico com a teologia política e pública contemporânea. Justifica-se o estudo pela crescente visibilidade de atores cristãos no espaço público e pela necessidade de fundamentos teológicos consistentes que orientem sua participação democrática.

Palavras-chave: Teologia política; Reino de Deus; Cristologia; Missão; Pluralismo.

ABSTRACT

The article examines the tension between Christian mission and political power in the biblical tradition and in its historical reception, formulating theological criteria for discerning the Christian presence in contemporary politics. The central problem consists in identifying the conditions under which the public engagement of Christians remains faithful to the logic of the Kingdom of God without turning into religious hegemony or apolitical withdrawal. The objective is to demonstrate that the Christological inversion of authority, expressed in kenosis and in the cross, constitutes a normative criterion for evaluating historical and current models of the relationship between Church and politics. The methodology adopted is bibliographical and hermeneutical-theological, including exegetical analysis of New Testament texts and critical dialogue with contemporary political and public theology. The study is justified by the growing visibility of Christian actors in the public sphere and by the need for consistent theological foundations to guide their democratic participation.

Keywords: Political theology; Kingdom of God; Christology; Mission; Pluralism.

¹Doutorando e Mestre em Teologia pela PUCPR. Especialista em Espiritualidade e Acompanhamento Espiritual pela UNISAL. Especialista em Logoterapia e Análise Existencial pela FAMEESP. Pós-Graduando em Teologia Clínica pela FATRI. Bacharel em Teologia pela Faculdade Dehoniana. Secretário Geral do Centro de Investigações em Edith Stein (PUCRS). Membro do Grupo de Pesquisa Teologia, Educação e Direitos Humanos (PUCRS). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Contato: pe.rafael.mps1@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9772-572X>.

Introdução

A crescente visibilidade de cristãos na esfera pública contemporânea, especialmente no contexto das democracias ocidentais e latino-americanas, reabre com intensidade a questão clássica da relação entre missão e poder. A presença cristã na política não constitui fenômeno novo; contudo, nas últimas décadas, ela tem assumido configurações que tensionam categorias tradicionais da teologia política, sobretudo quando determinadas expressões eclesiais reivindicam legitimidade teológica para projetos de hegemonia cultural, soberania moral ou nacionalismo religioso. Nesse cenário, emerge a necessidade de um discernimento teológico rigoroso que seja capaz de distinguir entre testemunho evangélico e instrumentalização religiosa do poder.

A problemática central deste estudo consiste em identificar sob quais condições a atuação pública de cristãos permanece fiel à lógica do Reino de Deus sem se converter em hegemonia religiosa, captura ideológica da fé ou retraimento apolítico. A tensão não é meramente sociológica, mas estruturalmente teológica: trata-se de compreender se a participação cristã na política pode ser articulada a partir da cristologia e da eclesiologia, evitando tanto a sacralização da ordem política quanto a privatização da fé.

O objetivo principal do artigo é demonstrar que a inversão cristológica da autoridade, expressa na kenosis do Filho (Fl 2,6–11) e no paradigma do serviço (Mc 10,42–45), constitui critério normativo para avaliar modelos históricos e atuais de relação entre cristianismo e política. Argumenta-se que o núcleo cristológico da autodoação redefine radicalmente a compreensão de soberania, autoridade e legitimidade, oferecendo parâmetros críticos frente a concepções teológico-políticas baseadas em exceção soberana, identidade civilizacional ou domínio cultural.

A metodologia adotada é bibliográfica e hermenêutico-teológica. Parte-se de uma análise exegética de textos neotestamentários centrais (Mc 10; Fl 2; Rm 13; Ap 13), em diálogo com a tradição teológica e com autores da teologia política e pública contemporânea, como Carl Schmitt, Giorgio Agamben, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Oliver O'Donovan, N. T. Wright, Jürgen Habermas, David Tracy, Stanley Hauerwas, William Cavanaugh e John Milbank. A investigação assume caráter crítico-analítico, buscando não apenas descrever modelos de presença cristã, mas avaliá-los à luz de critérios cristológicos e escatológicos.

Justifica-se o estudo pela intensificação de discursos que associam fé cristã a projetos de poder político direto, notadamente em contextos marcados pelo crescimento do nacionalismo cristão e da chamada Teologia do Domínio². Segundo Xavier (2024, p.11), “dentro dessa teologia, Deus é visto como o governante supremo, o Rei e gestor da “coisa pública”, e os cristãos são seus ministros, incumbidos de administrar e dominar essas esferas em nome da fé.”

² Segundo M. Cunha (2020, p. 18), a TD é “a busca da reconstrução da teocracia na sociedade contemporânea, no cumprimento da predestinação dos cristãos/ãs ocuparem postos de comando no mundo (presidências, ministérios, parlamentos, lideranças de estados, províncias, municípios, supremas cortes) – o domínio religioso cristão – para incidirem na vida pública”. O termo *dominionismo* é derivado e sinônimo de *Teologia do Domínio*.

Assim, torna-se urgente oferecer fundamentos teológicos consistentes que orientem a participação democrática de cristãos, preservando simultaneamente a liberdade religiosa, o pluralismo institucional e a integridade do testemunho evangélico.

Este artigo, portanto, situa-se no cruzamento entre cristologia, eclesiologia e teologia política, propondo que a forma da cruz constitui não apenas conteúdo da fé, mas também forma normativa da presença cristã na história.

1. Missão e poder na tradição bíblica: a inversão cristológica da autoridade

A reflexão sobre a presença cristã na política exige, antes de qualquer formulação normativa, uma reconsideração da categoria de poder à luz da revelação bíblica. O Novo Testamento não ignora o poder; ao contrário, reconhece sua presença estrutural na organização social e religiosa do mundo antigo. Contudo, a novidade cristã consiste em uma profunda resignificação dessa categoria, operada a partir da missão de Jesus e da proclamação do Reino de Deus.

A categoria do Reino de Deus constitui o eixo hermenêutico fundamental da missão de Jesus. Como afirma Moltmann: “O Reino de Deus não é apenas a meta futura da história, mas a sua força transformadora no presente” (Moltmann, 2023, p. 123). Essa afirmação impede a compreensão do Reino como mera interioridade espiritual ou como programa político imediato. O Reino é soberania divina atuante, cuja lógica não coincide com os mecanismos de dominação. No Evangelho segundo Marcos, a autoridade de Jesus aparece vinculada à libertação concreta: “Ensinava-os como quem tem autoridade e não como os escribas” (Mc 1,22). Contudo, essa autoridade culmina na redefinição radical do poder: “Sabeis que aqueles que são considerados governantes das nações as dominam... entre vós não deve ser assim” (Mc 10,42-43). A inversão é inequívoca: o poder no discipulado assume forma diaconal.

Johann Baptist Metz interpreta essa inversão a partir da categoria de “memória perigosa”: “A memória de Jesus Cristo não é uma lembrança inofensiva; ela questiona as estruturas de poder e rompe a tranquilidade dos sistemas estabelecidos” (Metz, 2007, p. 91). A cristologia paulina reforça essa compreensão. O hino de Fl 2,6-11 apresenta a kenosis como paradigma normativo: “Cristo esvaziou-se a si mesmo, assumindo a condição de servo” (Fl 2,7). Moltmann observa: “O senhorio de Cristo manifesta-se na sua entrega; sua realeza é a realeza do Crucificado” (Moltmann, 2023, p. 162). A cruz, portanto, torna-se critério crítico permanente diante de qualquer pretensão de absolutização do poder religioso.

A pregação inaugural de Jesus: “O tempo se cumpriu e o Reino de Deus está próximo” (Mc 1,15), situa a missão cristã no horizonte de uma soberania divina que relativiza todas as soberanias históricas. O Reino anunciado não corresponde a uma reorganização política imediata nem a um projeto de dominação religiosa. Trata-se da manifestação da vontade salvífica de Deus na história, inaugurada na pessoa e na prática de Jesus.

A autoridade de Jesus, frequentemente destacada nos evangelhos (cf. Mc 1,22; 2,10), não se manifesta como imposição coercitiva, mas como poder de restaurar e libertar. Sua autoridade é reconhecida no perdão dos pecados, na cura dos enfermos e na reintegração dos excluídos. Assim, o exercício do poder está intrinsecamente vinculado ao serviço da vida.

Essa perspectiva encontra sua formulação paradigmática em Mc 10,42-45, quando Jesus contrapõe explicitamente o modelo dominante de poder, “os que são considerados governantes das nações as dominam”, ao modelo do discipulado: “entre vós não deve ser assim”. A inversão proposta não elimina a noção de autoridade, mas redefine sua natureza: “quem quiser ser o primeiro seja o servo de todos”. A autoridade cristã é configurada pela diaconia.

O texto de Mc 10,42-45 constitui uma das formulações mais explícitas da reconfiguração cristológica do poder. O verbo utilizado por Marcos para descrever o exercício do poder imperial, indica domínio opressivo. A construção retórica “entre vós não deve ser assim” estabelece contraste normativo, não mera exortação ética circunstancial.

Segundo Joel Marcus, a passagem representa “uma redefinição escatológica da autoridade messiânica” (Marcus, 2009, p. 748). O messianismo de Jesus não assume a forma de restauração política davídica, mas de serviço sacrificial. O versículo 45 explicita a dimensão soteriológica do poder: “dar a vida em resgate por muitos”.

N. T. Wright sustenta que Jesus “redefiniu a expectativa messiânica em torno da própria morte, transformando a ideia de realeza em autodoação vicária” (Wright, 2012, p. 212). O poder, aqui, não desaparece; ele é reinterpretado à luz da missão redentora. Essa inversão impede qualquer teologia política que identifique autoridade cristã com supremacia institucional. O modelo normativo é o servo sofredor.

A cristologia paulina aprofunda essa inversão ao apresentar o hino de Fl 2,6-11 como chave hermenêutica do mistério de Cristo. A kénosis, ou seja, o esvaziamento daquele que “não considerou como usurpação ser igual a Deus”, revela que o senhorio de Cristo passa pela obediência e pela cruz. O reconhecimento universal de sua soberania (“todo joelho se dobre”) não resulta de conquista política, mas da entrega sacrificial.

O hino cristológico de Fl 2,6-11 radicaliza essa inversão ao situar o esvaziamento no próprio ser divino. A kenosis não é estratégia temporária, mas expressão da identidade do Filho. Gordon Fee observa que “Paulo apresenta a cruz como revelação do caráter de Deus” (Fee, 1995, p. 203). A igualdade com Deus não é retida como privilégio, mas vivida como entrega.

Essa afirmação possui implicações políticas profundas: qualquer analogia entre soberania divina e soberania estatal deve passar pelo crivo da cruz. A exaltação de Cristo (Fl 2,9-11) não legitima concentração autoritária; ela confirma que o reconhecimento universal nasce da obediência amorosa.

Oliver O'Donovan (1996, p. 114), argumenta que a ressurreição declara Cristo como juiz das nações, relativizando todas as autoridades históricas. A soberania cristológica é escatológica e crítica. Rm 13,1-7 tem sido frequentemente utilizado para legitimar obediência irrestrita ao Estado. Contudo, sua leitura isolada distorce o horizonte paulino. James Dunn (1988, p. 765) ressalta que Paulo escreve sob contexto específico de estabilidade relativa e não formula doutrina absoluta do Estado. A autoridade é “ministra de Deus”, mas permanece subordinada ao senhorio de Cristo.

O contraponto emerge em Ap 13, quando o poder imperial é descrito como besta que exige adoração. Richard Bauckham (1993, p. 35), afirma que o Apocalipse “desmascara o caráter idolátrico do império romano”. O conflito não é meramente político, mas teológico.

A justaposição de Rm 13 e Ap 13 impede tanto anarquismo quanto absolutização estatal. O discernimento depende da fidelidade ao Cordeiro.

Essa lógica paradoxal impede qualquer identificação imediata entre Reino de Deus e estruturas históricas de poder. O senhorio de Cristo é escatológico e não se confunde com hegemonias transitórias. A cruz torna-se critério crítico permanente diante de toda tentativa de absolutização do poder religioso.

A partir dessa matriz cristológica, a missão da comunidade discípula não pode ser compreendida como busca de supremacia institucional. O cristianismo nasce da memória da cruz e da experiência pascal, o que a vincula a uma prática histórica marcada pela vulnerabilidade e pelo testemunho.

Se, por um lado, o Novo Testamento relativiza o poder político ao situá-lo sob o juízo do Reino, por outro não legitima a fuga do mundo. A comunidade cristã primitiva viveu sob o Império Romano, desenvolvendo uma consciência simultânea de submissão crítica e liberdade interior. Textos como Rm 13,1-7 e 1Pd 2,13-17 revelam uma postura que reconhece a ordem civil, mas não absolutiza sua autoridade.

A tensão entre fidelidade a Cristo e obediência às autoridades torna-se evidente em At 5,29: “É preciso obedecer antes a Deus do que aos homens”. Essa afirmação não configura rebelião sistemática, mas estabelece limite teológico ao poder estatal. A missão cristã, portanto, situa-se entre colaboração responsável e resistência profética.

Do ponto de vista eclesiológico, o cristianismo compreende-se como sinal e instrumento do Reino na história. Tal identidade implica responsabilidade pública, pois o Evangelho possui dimensão social inegável. A proclamação do Reino inclui práticas de justiça, solidariedade e cuidado com os vulneráveis. Entretanto, essa responsabilidade não autoriza a absorção da missão pela lógica do poder político. O testemunho permanece distinto da dominação.

A leitura cristológica do poder oferece critérios fundamentais para o discernimento dos modelos atuais de presença cristã na política. Em primeiro lugar, toda participação pública deve ser julgada à luz da lógica do serviço inaugurada por Cristo. Em segundo, a natureza escatológica do Reino impede sua identificação plena com qualquer projeto histórico. Em terceiro, a autoridade eclesial, configurada pela cruz, não pode ser instrumentalizada para legitimar hegemonias.

Assim, a tradição bíblica não sustenta nem o retraimento apolítico nem a busca de supremacia religiosa. Ela convoca a uma presença responsável, crítica e servidora. O poder, no horizonte cristão, só é legítimo quando orientado à promoção da vida e submetido à medida do amor que se doa.

Essa inversão cristológica da autoridade constitui o fundamento a partir do qual se pode avaliar, de modo teologicamente consistente, os diferentes modelos de presença cristã na política contemporânea. É a partir dela que se torna possível discernir a linha tênue entre missão e poder.

2. Modelos históricos de presença cristã na política: entre cristandade e pluralismo

A recepção histórica da inversão cristológica do poder não ocorreu de forma linear. Ao longo dos séculos, a relação entre Igreja e ordem política assumiu configurações diversas, ora aproximando-se da lógica do serviço evangélico, ora tensionando-se com dinâmicas de hegemonia institucional. A análise desses modelos históricos não tem finalidade meramente descritiva; ela permite compreender como a tensão entre missão e poder foi interpretada em contextos distintos e quais implicações emergem para o discernimento contemporâneo. N. T. Wright (2012, p. 213), sustenta que “o anúncio do Reino não corresponde à fundação de novo sistema político, mas à declaração da soberania de Deus manifestada em Cristo”. A Igreja é chamada a ser sinal e antecipação do Reino, não sua consumação histórica.

Nos primeiros séculos, o cristianismo viveu sob condição minoritária, frequentemente marcada pela perseguição. Essa situação favoreceu uma consciência aguda da distinção entre Reino de Deus e poder imperial. A autoridade cristã manifestava-se no testemunho dos mártires, cuja fidelidade relativizava a soberania absoluta do Estado. Com a progressiva legitimação do cristianismo no Império Romano, especialmente a partir do século IV, inicia-se um novo paradigma: o da cristandade.³ A fé cristã passa a ocupar posição estruturante na organização social e política. A cooperação entre poder eclesiástico e poder civil, embora tenha possibilitado estabilidade institucional e expansão cultural, introduziu ambivalências teológicas significativas.

A identificação simbólica entre Reino de Deus e ordem social cristã gerou, por vezes, uma compreensão do poder político como extensão da missão religiosa. A autoridade eclesial passou a exercer influência normativa sobre a legislação e a cultura, configurando um modelo de unidade entre fé e poder que marcou profundamente a história ocidental. Contudo, essa aproximação também produziu tensões internas: a lógica da cruz, fundada na kenosis, nem sempre foi plenamente preservada em contextos de hegemonia religiosa.

A Reforma do século XVI e o advento da modernidade introduziram novas configurações na relação entre fé e política. A fragmentação da unidade religiosa europeia e o surgimento do Estado moderno favoreceram a distinção progressiva entre as esferas eclesial e civil. A secularização, entendida como autonomização das realidades temporais, deslocou a Igreja da posição de centralidade política.

Tal processo, embora frequentemente percebido como perda de influência, também possibilitou uma redescoberta da natureza própria da missão cristã. A distinção entre Igreja e Estado contribuiu para evitar a instrumentalização recíproca e para reafirmar a liberdade da consciência religiosa. Ao mesmo tempo, exigiu da teologia uma reelaboração de sua compreensão da presença pública da fé.

No século XX, a reflexão teológica aprofundou essa distinção. A teologia política e a teologia pública buscaram articular responsabilidade histórica e fidelidade ao Evangelho sem recorrer a modelos de cristandade. A presença cristã passou a ser compreendida menos como domínio institucional e mais como fermento ético e profético na sociedade plural.

³ Definimos aqui “a Cristandade como modelo eclesial de poder. Tendo na relação íntima entre Igreja Cristã e sociedade civil mediada pelo Estado sua definição, a Cristandade estabeleceu ao longo de dezesseis séculos um modelo de poder verificado na legitimação do Status Quo e na função da Igreja Cristã como aparelho ideológico do Estado.” (Oliveira, 2011, p. 307).

Na contemporaneidade, observa-se a emergência de novos modelos de presença cristã na política. Em determinados contextos, especialmente em países como Estados Unidos e Brasil, grupos cristãos assumem protagonismo eleitoral e legislativo, reivindicando espaço na formulação de políticas públicas e na defesa de valores morais.

Essa participação pode assumir formas diversas. Em sua expressão legítima, manifesta-se como exercício de cidadania orientado por convicções éticas derivadas da fé. Nesse caso, a presença cristã contribui para o debate democrático sem pretender monopolizar a esfera pública. A fé inspira a ação, mas não se impõe como coerção.

Entretanto, há também configurações em que a missão é interpretada como mandato para reorganizar estruturalmente o Estado segundo parâmetros confessionais. Quando a linguagem religiosa é mobilizada para legitimar projetos de hegemonia cultural ou política, reemerge a tensão entre Reino e poder histórico. Nesses casos, a distinção escatológica fundamental tende a enfraquecer-se.

A discussão contemporânea sobre missão e poder não pode ignorar a contribuição de Carl Schmitt à chamada teologia política. Em *Teologia Política*, Schmitt (2006, p. 43) formula sua tese clássica: “Todos os conceitos significativos da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados”. Essa afirmação indica que categorias como soberania, decisão e exceção possuem matriz teológica transposta para o campo político. A famosa definição schmittiana de soberania, “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (Schmitt, 2006, p. 13), desloca o centro da ordem política para o poder decisório absoluto.

Schmitt (2006, p. 13), define soberania como decisão sobre o estado de exceção. Sua tese de que os conceitos políticos são secularizações de conceitos teológicos (Schmitt, 2006, p. 43) levanta questão fundamental: qual teologia fundamenta a soberania moderna? Schmitt opera analogia entre Deus absoluto e soberano decisório. Contudo, a cristologia kenótica tensiona essa analogia. O Deus revelado em Cristo não governa pela suspensão arbitrária da norma, mas pela fidelidade amorosa⁴.

Johann Baptist Metz critica concepções de soberania desvinculadas da memória da paixão: “A memória do sofrimento impede a legitimação teológica de poderes indiferentes às vítimas” (Metz, 2007, p. 98). Assim, a crítica cristológica não ignora Schmitt, mas redefine os termos da analogia teológico-política.

Do ponto de vista analítico, Schmitt oferece instrumento importante para compreender como determinadas formas de presença religiosa na política podem tender à sacralização da decisão soberana. Quando o discurso religioso legitima lideranças como intérpretes exclusivos da vontade divina, aproxima-se perigosamente de uma teologia política da exceção.

Entretanto, à luz da cristologia bíblica anteriormente desenvolvida, emerge uma tensão fundamental. O modelo schmittiano parte de uma analogia entre soberania divina e soberania política concentrada na decisão última. Já o paradigma cristológico do Novo

⁴ A recepção contemporânea de Carl Schmitt é inevitavelmente marcada pela tensão entre a densidade de suas categorias teóricas e seu comprometimento histórico com o regime nacional-socialista. Tal ambivalência impõe uma hermenêutica crítica, na qual o uso de seus conceitos não pode prescindir de sua devida contextualização histórico-política.

Testamento apresenta o senhorio de Cristo como kenótico e pascal, não como decisão autorreferencial.

A soberania divina, no horizonte bíblico, manifesta-se na cruz. O poder de Deus revela-se na fraqueza (cf. 1Cor 1,25). Essa inversão relativiza qualquer analogia direta entre autoridade divina e concentração política do poder.

Giorgio Agamben (2004, p. 11), argumenta que o estado de exceção se tornou paradigma normal de governo. A exceção transforma-se em técnica contínua. Essa análise ilumina riscos contemporâneos quando discursos religiosos justificam medidas excepcionais em nome da defesa moral da nação. A teologia política pode tornar-se instrumento de legitimação da exceção permanente. À luz da cruz, porém, a soberania divina não suspende a norma para excluir, mas assume a exclusão para redimir. A kenosis revela solidariedade com a vida nua, não sua instrumentalização.

A reflexão contemporânea sobre fé e política ampliou essa matriz cristológica. Metz afirma: “A fé cristã não pode retirar-se para o âmbito privado; ela possui inevitavelmente uma dimensão pública” (Metz, 2007, p. 112). Contudo, essa dimensão pública não equivale a hegemonia institucional. Trata-se de presença crítica. Moltmann reforça: “A Igreja não é o Reino de Deus, mas seu sinal e instrumento provisório na história” (Moltmann, 1993, p. 179). Essa distinção impede a sacralização de projetos políticos.

No âmbito da teologia pública, David Tracy (1981, p. 3), argumenta: “A teologia é necessariamente pública porque fala de uma verdade que pretende significado universal”. Entretanto, essa universalidade deve dialogar com o pluralismo. Jürgen Habermas (2007, p. 23), ao refletir sobre religião no espaço público, afirma: “Cidadãos religiosos e seculares devem aprender uns com os outros em um processo complementar de tradução”. Tal perspectiva reforça que a presença cristã não se impõe, mas participa do debate democrático.

No cenário contemporâneo, especialmente nos Estados Unidos e no Brasil, observa-se crescimento do chamado nacionalismo cristão. Trata-se de movimento que associa identidade nacional à identidade cristã, reivindicando que o Estado reflita explicitamente valores confessionais.

Andrew Whitehead e Samuel Perry (2020, p. 10), definem o nacionalismo cristão como “ideologia que idealiza fusão entre identidade americana e identidade cristã”. Embora analisado no contexto norte-americano, o fenômeno possui ressonâncias globais.

No Brasil, discursos que identificam nação e cristianismo frequentemente mobilizam linguagem de guerra espiritual e restauração moral. A teologia do domínio, inspirada em leituras específicas de Gn 1,28, sustenta que cristãos devem “tomar posse” das estruturas culturais. Rousas Rushdoony (1973, p. 5), representante do reconstrucionismo, defende aplicação ampla da lei bíblica à sociedade. Essa perspectiva tende a reduzir pluralismo democrático a estágio provisório.

Do ponto de vista cristológico, contudo, tal modelo enfrenta dificuldades. A lógica de Mc 10 e Fl 2 não legitima conquista estrutural do poder como expressão necessária da missão. O Reino cresce como fermento (Mt 13,33), não como imposição hegemônica. Stanley Hauerwas (1981, p. 99), adverte: “A Igreja trai sua vocação quando imagina que sua tarefa é controlar a história”. A crítica não implica retirada do espaço público, mas rejeição da fusão entre missão e soberania nacional.

David Tracy (1981, p. 3), afirma que a teologia é pública porque pretende verdade universal. Contudo, essa universalidade deve dialogar com pluralidade cultural. Habermas (2007, p. 137), sustenta que argumentos religiosos precisam estar dispostos à tradução no espaço público. Tal exigência não elimina identidade cristã, mas impede imposição confessional. William Cavanaugh (2009, p. 4), critica mito de neutralidade estatal, mostrando que o Estado moderno também opera com pressupostos quase religiosos. Ainda assim, isso não autoriza sacralização alternativa do Estado cristão.

A história revela que a aproximação entre cristãos e poder político é sempre ambígua. Pode favorecer a promoção do bem comum, mas também pode obscurecer o caráter servicial da missão cristã. A cristandade mostrou as possibilidades e os riscos da hegemonia religiosa; a modernidade evidenciou os desafios da marginalização da fé; o contexto atual exige síntese que preserve a responsabilidade pública sem regressar a modelos de dominação.

Sendo assim, sugerimos que o discernimento teológico contemporâneo deve, portanto, integrar três elementos fundamentais:

1. A memória da inversão cristológica do poder, que impede a absolutização de qualquer estrutura histórica;
2. A consciência histórica das ambivalências da cristandade;
3. O reconhecimento do pluralismo democrático como contexto legítimo da presença pública da fé.

Esses elementos preparam o terreno para a formulação de critérios mais explícitos que permitam avaliar, de modo sistemático, os modelos atuais de presença cristã na política. A partir da matriz bíblico-cristológica já estabelecida e da análise histórica realizada, torna-se possível avançar para a explicitação desses critérios de discernimento.

3. Critérios teológicos para o discernimento da presença cristã na política contemporânea

A análise bíblico-cristológica do poder e o percurso histórico da relação entre Igreja e ordem política permitem formular critérios teológicos capazes de orientar o discernimento contemporâneo. Tais critérios não pretendem oferecer soluções técnicas ou programas partidários, mas delinear parâmetros normativos a partir do núcleo do Evangelho. Trata-se de identificar condições sob as quais a presença cristã na política permanece fiel à missão e evita sua redução a projeto de poder.

O primeiro critério decorre da centralidade do Reino de Deus na pregação de Jesus. O Reino é dom e promessa, realidade já inaugurada, mas ainda não consumada. Seu caráter escatológico impede a identificação plena com qualquer sistema político ou ideologia histórica. Quando a ação política cristã se apresenta como realização definitiva do Reino, corre-se o risco de absolutizar mediações contingentes e de sacralizar projetos humanos. A consciência escatológica, ao contrário, preserva a humildade histórica da Igreja. Ela reconhece que toda construção social é provisória e passível de crítica. Esse critério implica que nenhuma configuração estatal pode reivindicar estatuto teológico absoluto. A presença

cristã na política deve ser marcada pela consciência de que o Reino transcende estruturas e que o juízo de Deus permanece critério último sobre toda ordem histórica.

O segundo critério é explicitamente cristológico: o poder deve ser compreendido à luz da kenosis de Cristo. A autoridade cristã não se define pela capacidade de impor, mas pela disposição de servir. O paradigma de Mc 10,45 “o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir”, permanece normativo para qualquer exercício de influência pública inspirado pela fé. Isso significa que a participação política cristã deve ser orientada prioritariamente ao cuidado dos mais vulneráveis e à promoção da justiça, e não à autopreservação institucional da Igreja ou à conquista de privilégios confessionais. O poder, quando legitimado teologicamente, deve expressar-se como responsabilidade solidária. Esse critério possui implicações práticas claras: discursos que apelam à superioridade religiosa, à exclusão simbólica de adversários ou à sacralização da identidade política revelam dissonância com a lógica cristológica. O serviço constitui a forma própria da autoridade cristã.

O terceiro critério diz respeito à diferença entre testemunho e hegemonia. O testemunho cristão na esfera pública consiste na oferta de convicções e valores ao debate democrático, respeitando a liberdade de consciência e a diversidade cultural. Ele não pressupõe a imposição coercitiva de conteúdos confessionais. A hegemonia, por sua vez, caracteriza-se pela tentativa de monopolizar a narrativa moral da sociedade e de identificar o projeto político com a vontade divina. Tal identificação enfraquece a distinção entre Igreja e Estado e compromete o pluralismo democrático. A fé participa do espaço público por argumentação e testemunho, não por imposição.

Habermas (2007, p. 24), observa que cidadãos religiosos e seculares devem aprender uns com os outros no espaço público. Isso reforça dimensão dialogal. Do ponto de vista eclesiológico, a Igreja é chamada a ser sinal e instrumento do Reino, não sua consumação institucional. Sua autoridade é sacramental e profética, não soberana no sentido político. O testemunho preserva essa distinção; a hegemonia tende a dissolvê-la.

Por fim, o discernimento exige preservar a dimensão profética da missão. A Igreja não se confunde com o Estado nem se reduz a atos políticos. Sua tarefa inclui denunciar injustiças, defender a dignidade humana e recordar os limites éticos do poder. Desse modo, o discernimento teológico contemporâneo deve rejeitar tanto a privatização liberal da fé quanto sua captura por modelos de soberania autoritária.

Assim, a presença cristã na política deve articular firmeza de convicções com respeito institucional às diferenças. O pluralismo democrático não elimina o testemunho cristão; antes, delimita sua forma legítima de expressão.

Essa função profética, contudo, não se confunde com partidarização. A crítica evangélica dirige-se a toda forma de poder que contradiga a lógica do Reino, independentemente de alinhamentos ideológicos. A fidelidade ao Evangelho exige liberdade crítica diante de qualquer projeto político.

Essa estrutura tripartida (escatológica, cristológica e eclesiológica) pode ainda ser aprofundada à luz da tradição da teologia política contemporânea, especialmente no que diz respeito à relação entre soberania, autoridade e vulnerabilidade. A consciência escatológica, enquanto primeiro critério, não significa indiferença histórica, mas relativização crítica. Como afirma Moltmann (1993, p. 21), “a esperança cristã não acomoda o presente; ela o

inquieta”. A esperança escatológica impede que a Igreja se instale confortavelmente em qualquer arranjo político, pois o Reino permanece promessa que julga a história.

Essa tensão é fundamental para evitar a tentação recorrente da sacralização da ordem vigente. A tradição bíblica demonstra que a eleição divina não legitima automaticamente estruturas políticas específicas. Pelo contrário, o próprio Israel experimentou a crítica profética quando absolutizou instituições como a monarquia (cf. 1Sm 8). A advertência de Samuel contra a centralização do poder revela que a soberania humana tende à apropriação indevida do que pertence a Deus. Nesse sentido, a consciência escatológica funciona como antídoto contra a idolatria política.

O'Donovan (1996, p. 122), insiste que a autoridade política é sempre “derivada e provisória”. Sua legitimidade não é ontológica, mas funcional: ela existe para promover a justiça e preservar a ordem comum. Quando a autoridade reivindica legitimidade absoluta, ultrapassa sua vocação. O discernimento cristão deve, portanto, manter vigilância crítica permanente.

No plano cristológico, o segundo critério exige aprofundamento ontológico e não apenas ético. A kenosis de Cristo não é simples modelo moral; ela revela o modo próprio de Deus agir. Como afirma Fee, “a cruz redefine o conceito de poder na comunidade cristã” (Fee, 1995, p. 211). A autoridade cristã, portanto, não pode ser concebida nos termos da eficácia coercitiva, mas da eficácia do amor que serve.

Hauerwas radicaliza essa perspectiva ao afirmar que “a Igreja é chamada a ser comunidade alternativa cuja política é moldada pelo caráter de Cristo” (Hauerwas, 1981, p. 12). Essa afirmação desloca o eixo da discussão: a questão não é apenas como cristãos exercem poder na sociedade, mas como a própria Igreja encarna forma distinta de poder. Quando a comunidade cristã adota métodos de dominação simbólica ou retórica, contradiz sua própria identidade.

Nesse contexto, a noção de vulnerabilidade torna-se teologicamente central. A cruz revela que Deus assume a vulnerabilidade humana. Johann Baptist Metz (2007, p. 94), sustenta que “a memória do sofrimento das vítimas é categoria crítica contra todo sistema fechado”. Aplicado ao discernimento político, isso significa que qualquer projeto apoiado por cristãos deve ser avaliado segundo seu impacto sobre os vulneráveis. O critério cristológico não permite indiferença diante da exclusão social.

O terceiro critério, distinção entre testemunho e hegemonia, pode ser aprofundado mediante diálogo com a teoria do espaço público. Habermas (2007, p. 137), argumenta que a convivência democrática depende de “processos de aprendizagem complementares entre cidadãos religiosos e seculares”. A contribuição cristã não é silenciada, mas também não se apresenta como incontestável. O testemunho, nesse sentido, é oferta argumentativa situada no horizonte do bem comum.

David Tracy, acrescenta que a teologia, ao reivindicar verdade pública, deve estar disposta à “conversação crítica com a cultura”. A hegemonia, ao contrário, elimina a conversação. Ela pressupõe posse exclusiva da verdade e busca traduzir essa posse em domínio institucional. Essa distinção possui implicações práticas decisivas. O testemunho aceita mediações democráticas, reconhece a legitimidade do dissenso e opera por persuasão racional. A hegemonia tende a mobilizar linguagem sagrada para legitimar concentração de poder. No primeiro caso, a presença cristã fortalece a democracia; no segundo, fragiliza-a.

A dimensão profética mencionada no texto também requer delimitação conceitual. Profecia, no horizonte bíblico, não é partidarismo, mas fidelidade à Palavra que julga todas as partes. Como observa Wright (2012, p. 268), “o anúncio do senhorio de Jesus é simultaneamente consolador e confrontador”. A Igreja não se identifica estruturalmente com nenhum projeto político específico, porque sua lealdade última pertence ao Reino.

Essa liberdade crítica é essencial para evitar instrumentalização recíproca entre Igreja e poder. A história demonstra que alianças estreitas tendem a comprometer a independência profética. Quando a Igreja depende excessivamente de proteção estatal, sua capacidade de crítica diminui. O discernimento contemporâneo deve aprender com essas ambivalências históricas.

Além disso, é necessário distinguir entre presença pública e confessionalização do Estado. A presença pública consiste na participação ativa de cidadãos cristãos no debate político, oferecendo contribuições éticas e propostas concretas. A confessionalização, por sua vez, busca inscrever identidade religiosa específica como fundamento jurídico do Estado. A tradição democrática moderna estruturou-se precisamente para evitar tal fusão.

Nesse ponto, a crítica de Cavanaugh (2009, p. 4), ao mito da neutralidade secular oferece contribuição relevante. Ele demonstra que o Estado moderno não é religiosamente neutro no sentido absoluto. Contudo, reconhecer esse fato não implica defender simetria confessional. A resposta cristã não é substituir uma sacralização por outra, mas preservar distinção estrutural entre Igreja e Estado.

O discernimento teológico contemporâneo deve ainda considerar a tentação da “guerra cultural”⁵ como forma predominante de engajamento cristão. Quando o debate político é concebido exclusivamente como combate entre forças do bem e do mal, corre-se o risco de reduzir o outro à categoria de inimigo moral absoluto. Essa lógica contrasta com a ética do amor aos inimigos proclamada por Jesus (cf. Mt 5,44).

A retórica polarizadora compromete o testemunho cristão, pois associa a fé à hostilidade sistemática. A kenosis impede demonização do adversário político. A crítica pode ser firme, mas não desumanizante. O reconhecimento da dignidade do outro permanece inegociável.

Outro aspecto relevante diz respeito à relação entre identidade cristã e identidade nacional. Quando a fé é mobilizada como marcador cultural exclusivo da nação, emerge risco de nacionalismo religioso. A consciência escatológica recorda que a Igreja é comunidade transnacional e escatológica. Seu pertencimento último não coincide com fronteiras políticas.

Moltmann (2023, p. 181), afirma que “a Igreja vive entre os povos, mas não pertence definitivamente a nenhum deles”. Essa afirmação impede a identificação total entre

⁵ A ideia de guerra cultural deita suas raízes mais profundas nos desdobramentos da KulturKampf, episódio que alvoroçou o Segundo Reich germânico nos fins do século XIX. Com efeito, naquele contexto emergiu a campanha sistemática empreendida por Bismarck contra o influxo católico na Alemanha recém-unificada, a qual visou, em última análise, modernizar a sociedade pela via da secularização, consolidar o nacionalismo e ceifar a capacidade de interferência papal nos assuntos do país. Tratava-se, por conseguinte, de uma disputa de cosmovisões, de um embate cultural e político que tinha na conquista simbólico-psicológica da sociedade seu mais valioso troféu (Quadros, 2015, p. 164).

cristianismo e projeto nacional específico. A missão possui dimensão universal que relativiza nacionalismos.

No campo prático, isso implica que cristãos podem e devem amar sua pátria e contribuir para seu desenvolvimento. Contudo, esse amor não pode converter-se em idolatria política. A pátria não substitui o Reino.

Finalmente, o discernimento exige reconhecer que a política é campo legítimo de ação cristã, mas não campo absoluto. A missão da Igreja ultrapassa a esfera institucional. Reduzir a fé a instrumento de mobilização eleitoral empobrece sua amplitude espiritual e comunitária.

Considerações finais

A investigação desenvolvida ao longo deste artigo permitiu demonstrar que a tensão entre missão cristã e poder político não pode ser resolvida por soluções pragmáticas ou modelos institucionais previamente dados. Trata-se, antes, de uma questão teológica estrutural, cuja resposta depende do modo como se compreende a autoridade à luz da revelação cristológica.

A análise bíblico-exegética evidenciou que o Novo Testamento não legitima uma apropriação soberana do poder por parte da comunidade cristã. Ao contrário, a tradição neotestamentária apresenta uma inversão paradigmática da autoridade: o Filho do Homem serve; o Senhor se esvazia; o Cordeiro vence por meio do sacrifício. Essa gramática kenótica impede que qualquer projeto político seja identificado com a realização plena do Reino de Deus. A consciência escatológica preserva a Igreja de absolutizações históricas e mantém aberta a dimensão crítica do Evangelho diante de toda ordem constituída.

O diálogo com a teologia política contemporânea aprofundou essa perspectiva. A concepção schmittiana de soberania como decisão sobre o estado de exceção revelou-se incompatível com a lógica cristológica do poder vulnerável. A crítica de Agamben à normalização da exceção mostrou como dispositivos de poder podem capturar linguagens religiosas para legitimar exclusões. Por sua vez, autores como Metz e Moltmann recordam que a esperança cristã possui força crítica e libertadora, orientando-se não para a dominação, mas para a transformação histórica a partir da solidariedade com as vítimas.

No âmbito evangélico contemporâneo, o exame da teologia do domínio e do nacionalismo cristão evidenciou os riscos da fusão entre identidade religiosa e projeto estatal. Quando a fé é mobilizada como instrumento de supremacia cultural ou civilizacional, perde-se a distinção entre testemunho e hegemonia. A missão se converte em estratégia de poder. Nesse ponto, a contribuição de O'Donovan e Wright mostra-se relevante ao recordar que a autoridade cristã é sempre delegada e provisória, situada sob o senhorio escatológico de Cristo.

Dessa forma, os critérios teológicos propostos – centralidade do Reino, primado da kenosis, distinção entre testemunho e hegemonia e preservação da função profética – configuram parâmetros normativos para o discernimento contemporâneo. Eles não eliminam a complexidade da política, mas oferecem orientação teológica capaz de evitar tanto o retraimento apolítico quanto a sacralização ideológica do poder.

Conclui-se que a presença cristã na política é legítima quando assume a forma do serviço, da argumentação pública racionalmente compartilhável e da defesa da dignidade humana. Ela se torna problemática quando reivindica para si prerrogativas soberanas, linguagem de exceção ou estatuto de identidade civilizacional absoluta. A cruz, e não a exceção soberana, constitui o critério último da autoridade cristã.

Em um contexto marcado por polarizações, radicalizações e instrumentalizações religiosas, o discernimento teológico torna-se tarefa urgente. A fidelidade à missão exige que a Igreja permaneça livre diante de qualquer projeto político, conservando sua capacidade crítica e sua vocação de sinal escatológico do Reino. Somente assim a relação entre missão e poder poderá ser compreendida não como competição pela soberania, mas como testemunho histórico da autoridade que se manifesta na doação.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

BAUCKHAM, Richard. **The Theology of the Book of Revelation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

CAVANAUGH, William T. **The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

CUNHA, M. do N. **Fundamentalismos, crise da democracia e ameaça aos direitos humanos na América do Sul: tendências e desafios para a ação**. Salvador: Koinonia, 2020.

DUNN, James D. G. **Romans 9–16**. Dallas: Word Books, 1988.

FEE, Gordon D. **Paul's Letter to the Philippians**. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HAUERWAS, Stanley. **A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

MARCUS, Joel. **Mark 8–16**. New Haven: Yale University Press, 2009.

METZ, Johann Baptist. **Memoria passionis: uma evocação provocadora na sociedade pluralista**. Petrópolis: Vozes, 2007.

MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã**. São Paulo: Loyola, 2023.

O'DONOVAN, Oliver. **The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

OLIVEIRA, Carlos Augusto Ferreira de. A Cristandade: um modelo eclesial de poder. **Revista Fragmentos de Cultura** - Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas, Goiânia, Brasil, v. 21, n. 2, p. 307–316, 2012. DOI: 10.18224/frag.v21i2.1889. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/1889>.

QUADROS, Marcos Paulo dos Reis. **Conservadorismo à brasileira: sociedade e elites políticas na contemporaneidade**. 2015. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/6293/2/474512%20%20Texto%20Completo.pdf>

RUSHDOONY, Rousas John. **The Institutes of Biblical Law**. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing, 1973.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

TRACY, David. **The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism**. New York: Crossroad, 1981.

XAVIER, Donizete José. Teologia do domínio: a influência religiosa e o perigo da imagem do caos. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 54, n. 1, p. 1-11, 2024. DOI: 10.15448/0103-314X.2024.1.46944.

WHITEHEAD, Andrew L.; PERRY, Samuel L. **Taking America Back for God: Christian Nationalism in the United States**. New York: Oxford University Press, 2020.

WRIGHT, N. T. **How God Became King: The Forgotten Story of the Gospels**. New York: HarperOne, 2012.

WRIGHT, N. T. **Surprised by Hope: Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church**. New York: HarperOne, 2008.

Recebido em 17/02/2026

Aceito em 12/06/2026

Entrevista com Ricardo Mariano sobre as transformações recentes do campo religioso brasileiro e o crescente protagonismo político dos evangélicos

Interview with Ricardo Mariano on the recent transformations in Brazil's religious field and the growing political prominence of evangelicals

Rodolfo Capler Silva Ribeiro¹

Contextualização

Entrevista conduzida por e-mail pelo jornalista Rodolfo Capler Silva Ribeiro em março de 2026 com o Professor Dr. Ricardo Mariano. Nesta entrevista, o sociólogo Ricardo Mariano analisa as transformações recentes do campo religioso brasileiro e o crescente protagonismo político dos evangélicos. O pesquisador discute a passagem de setores pentecostais de uma postura historicamente refratária à política institucional para uma atuação cada vez mais organizada e influente nas estruturas do Estado, abordando temas como a formação da bancada evangélica, as pautas morais, o conservadorismo religioso e as relações entre religião e esfera pública. A entrevista também examina os impactos do crescimento evangélico sobre a configuração religiosa do país, as mudanças reveladas pelo Censo 2022, a dinâmica eleitoral dos evangélicos, a relação com o Partido dos Trabalhadores e as perspectivas futuras da expansão evangélica no Brasil. Com base em décadas de pesquisa, Mariano oferece uma interpretação sociológica dos desafios e das disputas que marcam a presença evangélica na vida pública contemporânea.

Ricardo Mariano é doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP), onde é professor do Departamento de Sociologia, pesquisador do CNPq e vice-coordenador do Programa de Pós-Graduação em Sociologia. É editor da *Plural: Revista de Ciências Sociais* e integrou a diretoria da ANPOCS entre 2017 e 2018. Atua na área de sociologia da religião, com ênfase no pentecostalismo, no ativismo político evangélico e nos debates sobre secularização e laicidade no Brasil. É autor de *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil* (Edições Loyola, 1999).

ENTREVISTA

1. Como o senhor analisa a passagem de uma postura historicamente abstencionista de setores evangélicos para o atual protagonismo político no Brasil?

¹ Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo (FTBSP) e pós-graduado em Educação em Direitos Humanos pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo (IFSP), campus Piracicaba. Jornalista, atuou na cobertura de política e religião, com reportagens e entrevistas publicadas na Revista *Veja*. É integrante do Laboratório de Política, Comportamento e Mídia da Fundação São Paulo/PUC-SP (Labô). É autor de quatro livros, dentre eles *O País dos Evangélicos: política e religião no Brasil contemporâneo* (Fonte Editorial, 2021) e *Projeto de Poder: a participação dos evangélicos na política desde o final da ditadura militar no Brasil* (Fonte Editorial, 2018). E-mail: rodolfocapleroficial@gmail.com.

Protestantes participam da arena pública no Brasil desde fins do século XIX, quando, na condição de minoria religiosa discriminada, defenderam, em aliança com grupos seculares, a liberdade religiosa, a separação de igreja e Estado (Estado religiosamente neutro ou sem religião oficial) e a adoção do regime republicano. Até 1982, foram eleitos 94 parlamentares protestantes e cinco pentecostais ao Congresso Nacional. Contudo, é fato que, nos meios pentecostais, focados na salvação individual e na expectativa messiânica de iminente retomo de Cristo, o lema “crente não se mete em política” vigorou como norma tácita até fins dos anos 70 e início dos 80, resultando, salvo raras exceções, numa oposição difusa à participação dos crentes na política institucional, tida como mundana. Autoexclusão política que não findou, mas continuou orientando lideranças de Congregação Cristã no Brasil e Deus é Amor e parte de fiéis e pastores assembleianos. Mas não se deve confundir isso com alheamento político. Basta observar que igrejas pentecostais se opuseram ao comunismo desde as primeiras décadas do século XX e, tal como a maioria das igrejas protestantes, apoiaram a ditadura militar ou foram por ela cooptadas, concomitantemente à migração da cúpula católica para a oposição. A seguir, o processo de redemocratização abriu espaço e oportunidade para a participação política de diversos setores da sociedade civil, entre os quais os pentecostais. Assediados por candidatos e partidos há décadas, mas frustrados pelo descumprimento sistemático das contrapartidas materiais acordadas no toma-lá-dá-cá eleitoral, passaram a investir em candidaturas próprias. Nas eleições para a Assembleia Constituinte, embalados pelo lema “irmão vota em irmão” e pela difusão de boatos conspiratórios e persecutórios de que a Igreja Católica pretendia assegurar privilégios junto ao Estado na nova carta magna em detrimento da liberdade religiosa dos evangélicos e, possivelmente, em parte inspirados e legitimados pelo avanço da *Christian Right* nos Estados Unidos, lideranças assembleianas procuraram romper de vez com o velho quietismo político. Lançaram candidaturas oficiais à Câmara Federal e se mobilizaram país afora para elegê-los, dando início ao corporativismo político evangélico centrado no engajamento denominacional na política partidária. Foi na Constituinte que se formou a primeira bancada evangélica no Congresso Nacional, composta por 32 deputados, 18 dos quais pentecostais, que assumiram, desde então, o protagonismo do ativismo político evangélico. Desde então, diversas igrejas pentecostais, tal como partidos, dotaram-se de conselhos políticos, candidaturas oficiais, representantes parlamentares. Atualmente, esse ativismo alcança todos os níveis da representação política e joga pesado para ampliar a ocupação evangélica da política, das mídias, do judiciário e demais instituições do Estado. O que o torna um dado incontornável da arena pública, da política e da democracia no Brasil.

2. O crescimento evangélico produziu apenas maior pluralização religiosa ou alterou o equilíbrio de forças no campo religioso brasileiro?

São diversas as mudanças religiosas em curso no país. Em termos numéricos, entre 1980 e 2022, a proporção de cristãos caiu 12,2 pontos percentuais, de 95,8% para 83,6%, a de católicos tombou 32,3 p.p., de 89,2% para 56,7%, a de evangélicos quadruplicou, pulando 20,3 p.p., de 6,6% para 26,9%, a dos sem religião quase sextuplicou, subindo 7,7 p.p., de 1,6% para 9,3%, enquanto a das demais religiões aumentou 4,5 p.p., de 2,6% para 7,1%. Ou seja, pluralizou e secularizou ao mesmo tempo. Mas essas mudanças não têm sido lineares. A década de 1990 foi o pico da redução numérica de católicos e do crescimento de evangélicos e sem religião, enquanto que, entre 2000 e 2022, desaceleraram o declínio católico e a expansão de evangélicos e sem religião. A expansão evangélica, que se mantém elevada apesar da desaceleração, amplifica a pluralização do cristianismo (que no conjunto perdeu terreno) e ameaça a hegemonia numérica católica. Ainda mais tendo em conta que nada

menos que 51% dos católicos se declaram não praticantes, enquanto apenas 2% dos evangélicos afirmam não frequentar a igreja ou cultos, segundo pesquisa do *Datafolha* de junho de 2022. Pesquisa do PEW, intitulada *Religion in Latin America: Widespread change in a historically catholic region*, de 2014, também realça que os evangélicos apresentam níveis de compromisso, de crença e de prática religiosos e de rigor moral mais elevados que os católicos. Isso favorece o fortalecimento dos evangélicos no campo religioso brasileiro frente a concorrência católica.

3. Estamos diante de uma reconfiguração duradoura da relação entre religião e esfera pública no país?

Desde os anos 1980, o ativismo político evangélico, hegemonizado por religiosos que se reconhecem conservadores e de direita, só fez recrudescer e tende a avançar, a despeito dos temores e das muitas reações contrárias que suscita e dos eventuais custos internos que gera, como custos reputacionais (derivados de escândalos), cisões, conflitos, etc. Mais que uma relação, trata-se de crescente imbricação, ou entrelaçamento da religião – isto é, de seus líderes, agentes, representantes e empreendimentos – com a política institucional e as instituições da República. Seus expoentes efetuam essa imbricação e procuram naturalizá-la e legitimá-la, sem deixar de reconhecer a existência das fronteiras institucionais entre ambas. E o fazem ao encarar seu ativismo político ao mesmo tempo como exercício secular e como missão religiosa lastreada na Bíblia e atribuída por Deus a seus servos e, por tabela, como guerra espiritual contra as hostes demoníacas (leia-se seus adversários políticos, incluindo grupos evangélicos à esquerda). Resulta disso a configuração de uma religião política (e em crescente politização), que projeta, na prática e no discurso, seu ativismo político (com suas respectivas pautas conservadores e corporativas) como dimensão intrínseca do modo de ser e agir dos cristãos na arena pública.

4. A presença evangélica no Estado deve ser interpretada principalmente como estratégia de poder ou como projeto de transformação cultural?

Tradicionalmente, a expansão evangélica, baseada na evangelização e na conversão individual, objetiva a mudança comportamental e cultural e a hegemonia religiosa. Já o ativismo político evangélico dominante espousa pretensões bem mais amplas, incluindo a ocupação religiosa das estruturas de poder do Estado. A crescente difusão de teologias dominionistas nos meios evangélicos no Brasil, como as denominadas Sete Montanhas e neocalvinistas, contribuiu para turbinar essas ambições. Configura ação político-ideológica que intenta legitimar biblicamente os anseios supremacistas do ativismo político evangélico de governar em nome de Deus, a fim de que a “maioria cristã” cumpra o “mandato divino” de edificar uma “nação cristã” à sua imagem e semelhança. E prega o domínio cristão de diferentes esferas da vida social e pública, incluindo cultura, educação, mídias, negócios, instituições políticas e estatais.

5. A noção de “voto evangélico” é analiticamente válida ou obscurece a diversidade interna do segmento?

A determinação do voto é complexa, resulta de múltiplos fatores. Já a expressão “voto evangélico” pressupõe, equivocadamente, a homogeneidade religiosa e política dos evangélicos e que sua pertença religiosa explica *in totum* seu voto. Essa expressão, portanto,

obscure a análise e descrição do comportamento eleitoral dos eleitores evangélicos. Em parte, ela decorre do pressuposto de que os membros das igrejas evangélicas engajadas na política institucional compõem “rebanhos religiosos” que, a cada pleito, são manipulados por pastores e transformados em “curral eleitoral”. Rebanho e curral são termos problemáticos por pressupor apatia, alienação, ausência de “agência” e de capacidade reflexiva por parte dos fiéis sobre seu voto. Lideranças denominacionais e pastorais conservadoras que procuram influenciar, orientar e até assediar (como ocorreu nas eleições presidenciais de 2022) a decisão do voto dos adeptos enfrentam resistências variadas. Fora isso, proliferaram, desde o *impeachment*, diversos grupos e movimentos evangélicos minoritários que se reconhecem progressistas e comprometidos com o Estado de direito e os Direitos Humanos, que apoiam candidatos, partidos e governos e bandeiras de esquerda.

6. A Frente Parlamentar Evangélica funciona como bloco coeso ou como articulação heterogênea e pragmática?

Criada em 2003, a Frente Parlamentar Evangélica (FPE) no Congresso Nacional, tal como o campo evangélico, sempre foi fragmentada, multipartidária, pluridenominacional, atravessada por interesses distintos e, às vezes, divergentes. Até 2021, sua liderança foi definida por meio de acordos. A partir de 2022, em meio à polarização política, acirraram-se a concorrência e os conflitos entre os candidatos para presidi-la. Apesar disso, a FPE tende a tomar e orientar posicionamentos de forma coesa em torno de temas como aborto, união civil de pessoas de mesmo sexo, liberdade religiosa, embasada numa moralidade bíblica e sexual reacionária que marca a atuação parlamentar da maioria esmagadora de seus integrantes desde a Constituinte.

7. O conceito de “cruzada moral” é adequado para interpretar a atuação política evangélica contemporânea?

Avalio adequado o uso analítico do termo “cruzada moral” para interpretar parte do que o ativismo político evangélico faz. É fato que ativistas políticos evangélicos de extrema direita volta e meia ostentam ímpeto de cruzados, insuflando medo, paranóia persecutória e indignação moral como estratégia de mobilização política das hostes cristãs contra inimigos imaginários, tais como “ideologia de gênero” e comunismo, e adversários políticos em geral. Enquanto disseminam desinformação e ódio, monetizam e procuram cabalar votos, alegam, por exemplo, que visam proteger crianças inocentes da doutrinação comunista, da sexualização precoce e da homossexualização nas escolas.

8. As pautas morais são eixo estruturante da identidade evangélica ou instrumento estratégico de mobilização política?

A leitura literal da Bíblia ou de feição fundamentalista, majoritária nos meios evangélicos no Brasil, comumente resulta na produção e reprodução de orientações morais – no plano da sexualidade e das relações familiares e de gênero – que integram a identidade evangélica, ancoram seu conservadorismo e têm sido instrumentalizadas para fins políticos, como, por exemplo, na defesa do Estatuto do Nascituro, do Estatuto da Família, etc. Ativismo político e instituições religiosas se retroalimentam em matéria moral. Nos Estados Unidos, foi a *Christian Right* que tornou a rejeição moral ao aborto uma bandeira político-religiosa empunhada por igrejas protestantes. Não o contrário. As *fake news* do “kit gay”

adentraram as igrejas pelas vias midiática e política. Por outro lado, a crença de que o homem é e deve ser o “cabeça” do lar e a mulher, sua auxiliar que o complementa, há muito pregada por igrejas evangélicas, fundamenta, em parte, a visão patriarcal, antifeminista, anti-LGBT das bancadas evangélicas e sua oposição política à legislação e às políticas públicas que advogam a igualdade de gênero. Contudo, cabe observar que o ativismo político evangélico conservador não se reduz, de forma alguma, à militância centrada nas ditas e estereotipadas “pautas morais”, ainda que ela seja, de fato, estratégica como fator de mobilização política, de demonização dos adversários e para barrar os direitos sexuais e reprodutivos e as políticas de gênero. O fato é que, desde a Constituinte, ambiciona e batalha por obter cargos, recursos públicos, isenções e privilégios fiscais, concessões de emissoras de rádio e TV, terrenos públicos, etc. Seus anseios de ordem material não são secundários – que o diga a maioria dos parlamentares evangélicos apinhada no Centrão –, ocupam o topo de suas motivações e investidas na política. Almeja cada vez mais ocupar e controlar as instituições públicas, entre as quais o STF, e modelar o ordenamento jurídico.

9. O ativismo político evangélico atual representa continuidade histórica ou ruptura em relação ao protestantismo tradicional?

A defesa da liberdade religiosa predomina em toda a história da atuação evangélica na arena pública, do Império ao presente. A diferença é que, no passado, havia de fato limitações severas à liberdade e à igualdade religiosa no Brasil. Há muito isso deixou de ocorrer. A retórica política em torno da liberdade religiosa atualmente representa estratégia política e discursiva cujo paralelo imediato é o ativismo da extrema direita secular que, na prática, pretende assegurar seu direito de desinformar, mentir e disseminar ódio como recursos políticos válidos na arena pública. A defesa da liberdade religiosa pela direita evangélica não segue, portanto, a via liberal tradicional. Visa sacralizar o que se diz em nome e a partir de interpretações da Bíblia e todos os que o fazem, a fim de legitimar publicamente proposições e discursos baseados em convicções religiosas, mesmo os homofóbicos e transfóbicos ou que discriminam ou afrontam direitos de minorias sexuais. No limite, parece pretender absolutizar a liberdade religiosa a ponto de colocá-la em tensão radical com princípios democráticos, como a igualdade, o respeito à diversidade e aos Direitos Humanos e a proteção das minorias. Para além disso, o modelo corporativo de ativismo político implantado por igrejas pentecostais, como Assembleias de Deus, Evangelho Quadrangular, Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, entre outras, difere radicalmente das formas de atuação e representação política dos candidatos e parlamentares protestantes que hegemonizaram a atividade política entre os anos 1930 e 1980. Em geral, não existiam candidaturas denominacionais oficiais, as igrejas não agiam como partidos, pastores não atuavam como cabos eleitorais, fenômenos que representam ruptura radical com o passado.

10. A diferença entre projeções públicas e os dados do Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística indica erro analítico ou mudança recente na dinâmica religiosa brasileira?

Projeções estatísticas, baseadas na análise dos dados dos censos 2000 e 2010, apontando que os evangélicos ultrapassariam os católicos por volta de 2032 foram tratadas de forma acrítica, sensacionalista e fatalista por setores da imprensa e mídias diversas, contribuindo para agravar a incompreensão sobre tais projeções e suas condicionalidades e

para inflacionar expectativas sobre as cifras da expansão evangélica no Censo 2022. Contudo, o Censo 2022, tal como o de 2010, aliás, apontou sua desaceleração. Sabe-se que o IBGE enfrentou problemas diversos na realização do último censo demográfico – atraso de dois anos, adiamentos, elevados cortes de recursos no governo Bolsonaro e precarização –, mas não é possível precisar-se, como e em que medida afetou a coleta e produção dos dados sobre a autoidentificação religiosa dos brasileiros. Por outro lado, podem ter contribuído para a desaceleração da expansão evangélica a enorme recessão econômica entre 2014 e 2016, que resultou no pior desempenho do PIB nos últimos 60 anos, e a pandemia de Covid-19, que restringiu o funcionamento dos templos e afetou as finanças das igrejas. Recessão e Covid geraram queda da renda média, aumento do desemprego e da informalidade. Provavelmente, resultaram na redução do montante de dízimos e ofertas coletados, bem como no de recursos destinados à construção de novos templos e à abertura de novas congregações, fenômenos que contribuíram para desacelerar seu crescimento. Em contrapartida, nada aponta que tenha ocorrido uma “reação católica” no período, não obstante a redução da taxa de seu declínio numérico no último censo. Pesquisa do *Datafolha* de junho de 2022 revela, ao contrário, a redução no compromisso religioso dos católicos entre 2016 e 2022: queda da proporção dos que frequentam a igreja uma vez por semana e aumento da proporção dos que não contribuem financeiramente.

11. A expansão evangélica nas periferias metropolitanas indica uma transição religiosa territorializada?

A expansão evangélica, liderada pelo pentecostalismo, ocorre majoritariamente na periferia das capitais, das grandes e médias cidades e das regiões metropolitanas e nas áreas de fronteiras agrícolas, que concentram estratos sociais de menor renda e escolaridade e maior proporção de pardos, negros e jovens. A expansão territorial evangélica se conecta à classe social, a diversos marcadores sociais e à eficiência da prédica pentecostal em prover soluções simbólicas e comunitárias aos problemas principalmente dos que vivem na pobreza e sob a insegurança cotidiana difusa em áreas de periferia. Mas essa expansão também ocorre em setores das classes médias, embora em menor proporção. E cada vez mais procura marcar os territórios que ocupa com megatemplos monumentais, simbolizando sua ascensão e sua ambição por hegemonia.

12. A predominância evangélica entre jovens, em contraste com o catolicismo mais presente entre idosos, aponta para uma transição geracional consolidada?

Em contraste com os católicos, que se destacam entre os brasileiros com 80 anos ou mais, faixa em que atingem 72%, os evangélicos se sobressaem em todas as faixas etárias até os 49 anos, com 31,6% no grupo de 10 a 14 anos e somente 19% na faixa com 80 anos ou mais. O perfil etário mais jovem confere aos evangélicos vantagens demográficas que, na comparação com os católicos, favorecem seu crescimento a médio prazo, tal como o saldo mais positivo entre nascimentos e mortes e a maior proporção de jovens e de mulheres em idade reprodutiva. A taxa de fecundidade dos evangélicos, de 1,7 filhos por mulher, supera a de católicos e sem religião, de 1,5 filhos por mulher.

13. Como o senhor interpreta o distanciamento recente entre setores evangélicos e o Partido dos Trabalhadores no governo Lula III: mudança ideológica, estratégia de poder ou efeito da polarização?

Dados do Latin American Public Opinion Project (LAPOP) relativos às eleições presidenciais entre 2002 e 2018, analisados por Victor Araújo, revelam que os pentecostais são menos inclinados a votar no PT e a manifestar simpatia pelo partido. Fenômeno que provavelmente ocorre desde a candidatura de Lula à presidência em 1989, alvo de implacável demonização por parte de dirigentes e pastores pentecostais. No segundo turno da eleição presidencial de 2002, Lula obteve apoio de Silas Malafaia e de Edir Macedo, que apoiou as candidaturas petistas até 2010. É fato que, durante os dois primeiros governos Lula, os petistas conseguiram se aproximar um pouco de lideranças pentecostais conservadoras, apesar de suas divergências políticas e conflitos sobre laicidade, Direitos Humanos, direitos sexuais e reprodutivos, o PL 122/2006, da lavra de uma deputada petista, que visava criminalizar a homofobia. Mas era um apoio tíbio e, no caso da base parlamentar evangélica, baseado no “é dando que se recebe”. A partir do governo Dilma, o antipetismo evangélico se intensificou no contexto da criação e expansão de novos movimentos, coletivos, redes sociais e partidos de direita e da explosão de protestos de massa de direita e da Operação Lava-Jato. Os parlamentares evangélicos, com raras exceções, apoiaram entusiasticamente o *impeachment*, regido pela batuta do assembleiano Eduardo Cunha, e cancelaram o governo Temer. Isso esgarçou a relação entre evangélicos conservadores, petistas e o PT. A pá de cal foi a sacralização pastoral das candidaturas de Bolsonaro em 2018 em 2022 seguidas de ataques desmesurados às candidaturas de Fernando Haddad e Lula, respectivamente, o embarque evangélico em seu governo, sua participação na configuração do bolsonarismo, seu alinhamento a um projeto político autoritário, a grupos e proposições de extrema direita, seus ataques a instituições de controle, como o TSE e o STF. O ativismo político evangélico não é resultado da polarização política e afetiva recente, mas a impulsionou. O recrudescimento do antipetismo evangélico é parte ativa disso. E cada vez mais espreme os petistas contra a parede, impondo a seus candidatos, políticos, governantes e governos elevadíssimos índices de rejeição.

14. A possibilidade de os evangélicos se tornarem maioria no Brasil é uma tendência demográfica consistente ou ainda um cenário incerto?

Não me atrevo a tratar da probabilidade de os evangélicos se tornarem maioria, excetuando a região Norte, onde dispunham de 36,8%, quase 10 pontos percentuais acima de sua média nacional. É provável que se tornem majoritários nessa região nas próximas décadas. Em dois estados, Acre e Rondônia, eles já se tornaram maioria. Roraima, onde tinham 34,4% contra 37,9% de católicos em 2022, deve ser o próximo. Nas demais regiões, seu percurso é mais íngreme e incerto. No Centro-Oeste, com 31,4%, ficam 4,5 pontos acima da média nacional, o que sinaliza seu bom desempenho em áreas de frentes agrícolas. No Sudeste, com 27,9%, ficam um ponto acima da média nacional. Obtêm suas piores cifras nas regiões Sul e Nordeste: 23,7% e 22,5% contra 62,4% e 63,9% de católicos, respectivamente. Essas são as regiões que têm imposto maiores desafios à expansão evangélica.

A temperança na imagem religiosa e no rito: entre memória e apelo cultural e religioso

Temperance in religious image and rite: between cultural and religious memory and appeal

Helmut Renders¹

RESUMO

Este artigo estuda o desenvolvimento da cultura visual temperante e o uso do vinho no rito da Santa Ceia entre os séculos XVI e XIX. Tanto o rito quanto a cultura visual temperante são abordados como manifestações de memória e apelo cultural. Como referências teóricas, são utilizados Erwin Panofsky, Aby Warburg e Jan Assmann e a metodologia usada inspira-se no método iconológico de Panofsky. A análise considera distinções importantes, como as relações entre o privado e o público, o individual/familiar e o social, bem como entre temperança e abstinência/proibição. Conclui-se que a cultura visual temperante seguiu consistentemente convenções culturais, alcançando um momento de destaque entre 1850 e 1934, ao se alinhar com outros elementos catalisadores de transformação cultural. Após 1945, contudo, experimentou um declínio gradual, tornando-se uma expressão marginal de subcultura até desaparecer completamente. Apesar disso, o uso do suco de uva na Santa Ceia tem permanecido desde 1880 até os dias atuais em igrejas que defendem a temperança.

Palavras-chave: Linguagens da religião; Cultura visual evangélica; Movimento de temperança; Iconografia temperante; Iconografia abstinência.

ABSTRACT

This article examines and contrasts the evolution of temperate visual culture and the use of wine in the ritual of the Holy Supper from the 16th to the 19th centuries. Both the ritual and temperate visual culture are analyzed as manifestations of memory and cultural appeal. Theoretical frameworks include Erwin Panofsky, Aby Warburg and Jan Assmann; and the applied methodology is inspired in the iconological method of Erwin Panofsky. The study considers key distinctions such as private versus public, individual or familial versus social, and temperance versus abstinence or prohibition. The findings suggest that temperate visual culture consistently adhered to cultural conventions, achieving notable prominence between 1850 and 1934 by integrating with other catalytic factors for cultural transformation. Subsequently, it experienced a gradual decline into marginality post-1945, becoming emblematic of a subculture, before ultimately vanishing entirely. Nonetheless, the use of grape juice in the Holy Supper ritual has persisted from 1880 to the present day in churches advocating temperance.

Keywords: Languages of religion; Evangelical visual culture; Temperance movement; Temperance iconography; Teetotal iconography.

¹ Contato: helmut.renders@gmail.com. Doutorado em Ciências de Religião (UMESP, 2006); Estágios de Pós-Doutoramento em Ciências da Religião (UFJF, 2011) e História da Arte (UNIFESP, 2020). Professor colaborador da Pontifícia Universidade de São Paulo, em Estágio de Pós-Doutoramento em Ciência de Religião com ênfase na cultura visual protestante brasileira. Professor visitante da Universidade Metodista de Angola, Luanda no Programa de Pós-Graduação em Estudos da Religião e Teologia.

Introdução

A trajetória do uso de substâncias psicoativas no contexto religioso remonta possivelmente à própria origem das religiões. Em determinados casos, o uso era restrito a indivíduos ou grupos específicos, como xamãs, sacerdotes, sacerdotisas e iniciados. Em outros, essas substâncias integravam celebrações religiosas de um grupo social mais amplo, abrangendo tribos ou comunidades inteiras.² Eles devem ser distintos do atual uso de psicodélicas (Jay, 2003 p. 494-502). Associado ao uso religioso, o emprego medicinal de substâncias também se desenvolveu, assumindo tanto o propósito de tratamento quanto o de prevenção e manutenção da saúde. Esse uso poderia ocorrer como ingrediente em preparações medicinais ou como alternativa ao consumo de água, frequentemente considerada uma possível fonte de doenças.³ No contexto do cristianismo, o uso de substâncias psicoativas aparece como um tema que abrange aspectos relacionados à saúde, à moral e ao rito, e a relação entre a prática ritualista e o campo moral a partir da cultura visual é meu tema.

Como método de interpretação das imagens, adoto duas intuições de Erwin Panofsky, especialmente sua compreensão de que o texto antecede a imagem e de que a imagem funciona como uma "caixa de ressonância" (termo adotado por mim) da cultura cotidiana contemporânea e das culturas precedentes. Em outras palavras, relativiza-se o papel do artista como gênio criador, uma construção própria da historiografia artística do século XIX. Esses dois aspectos estão inter-relacionados: a narrativa textual que precede a narrativa visual reduz, de certo modo, a originalidade desta última, uma vez que a criação visual não emerge do vazio. No campo religioso, essa dinâmica assume uma tripla relevância. Em primeiro lugar, muitos motivos religiosos têm como base textos religiosos, frequentemente considerados sagrados. Em segundo lugar, grande parte dos objetos de arte religiosa descritos, analisados e interpretados não se distingue por uma qualidade artística extraordinária ou inovadora, mas por sua função prática, sendo classificados, no alemão, como *religiöse Gebrauchskunst*, uma forma de arte religiosa utilitária e funcional.⁴

Segundo Erwin Panofsky, a linguagem das formas não é aleatória; ao contrário, ela obedece a regras específicas. Tais regras podem remontar à Antiguidade, outras tenham origem mais recente, por exemplo, medievais. Mesmo as formas inovadoras, em geral,

² Exemplos são: o uso ritualista de peiote, um cacto que contém mescalina, por Igrejas Nativas [norte] Americana (cf. Anderson, 1996); o uso de canabis como sacramento para aumentar a consciência espiritual e a meditação no Cristianismo (Cf. Kossar Furtado, 2021, p. 318-340) e Rastafarianismo; Soma, uma bebida ritualística com propriedades psicoativas, usada em cerimônias védicas ou no Hinduísmo; o uso de iboga, uma planta alucinógena, em rituais de iniciação e cura espiritual na religião Bewiti, Gabão, África (Bonhomme, 2023, p. 189-214) ou, no Brasil, a ayahuasca (cf. Maia, 2023), uma bebida feita de plantas, para exploração espiritual e cura, entre indígenas da Amazônia, ou o Santo Daime (MacRae, 2005, p. 459-488 ou Moreira e MacRae, 2014).

³ Um estudo bíblico com o título "O grande presente de Deus: a água" (Craft & Craft, 1909, p. 17-22) era somente possível com o surgimento de tratamento de água (Gibb e Paisley, Escócia, 1804) e sistemas de esgoto (Bazalgette, Londres, 1858). A ampla instalação ocorreu na Europa não antes de 1880/1890. A primeira companhia de água, bombando água do Rio Temes, era a Chelsea Waterworks Company de 1723, a primeira brasileira a Companhia do Queimado de 1852. Diretamente relacionada com água são as grandes epidemias de cólera (1817-1824; 1829-1851; 1852-1860, 1863-1923; 1899-1923; 1961 até atualmente).

⁴ Um número razoável de textos e exposições se dedicaram ao tema "álcool e arte" ou "álcool na arte" (Cf. Barnes, 2002; Meagher, 2000; Schneider, 1945, p. 117-120; Welch, 2024). Estes textos, porém, não falam especificamente da arte religiosa. Mesmo assim representam para nós fontes importantes, já que interpretamos em geral a arte religiosa como um produto do seu tempo, um tempo, que deve ser paralelamente ter sido reproduzido na arte profana.

estabelecem diálogos com tradições anteriores – ainda que, por vezes, o façam por meio de sua negação. A competência para decodificar linguagens visuais constitui um saber cultural, suscetível tanto ao esquecimento quanto à recuperação, precisamente por meio das próprias formas. No âmbito da cultura religiosa, observa-se que motivos verdadeiramente singulares são raros. Os estilos se transformam com maior rapidez do que os motivos, e as formas ainda menos do que os motivos.⁵ Isso assegura certa continuidade na compreensão das imagens ao longo do tempo, uma vez que os motivos são compostos por formas. Há motivos que perduram por séculos – como o dos “dois caminhos” ou o do “coração” – cuja presença pode ser rastreada por mais de oitocentos anos, mas, as formas podem ser milenares.

Ademais, as formas não se limitam a uma função informativa. Elas assumem também um caráter performativo. Pode-se afirmar que, enquanto Panofsky, por meio de seu método iconológico, enfatiza o aspecto informativo das imagens, Aby Warburg privilegia sua dimensão performativa, buscando identificar as interações afetivas entre a imagem e o observador. Warburg denomina esse aspecto das formas como *Pathosformeln*, termo frequentemente traduzido como “fórmulas de *páthos*”. Contudo, essa tradução revela-se imprecisa, pois o autor combina o termo grego *páthos* com o latino *formula*, que, neste contexto, significa “forma” e não “fórmula”. Uma tradução mais adequada seria “formas que articulam paixões”. Para Warburg, a arte renascentista reencontra essas formas expressivas na cultura visual da Antiguidade, focando em detalhes menores, por ele chamados *Beinwerk*. No caso da cultura visual cristã, tal fenômeno também se verifica com frequência. Por um lado, cita também formas e gestos etc. da arte ou de textos pré-cristãos. Por outro lado, cita metáforas, símbolos ou narrativas bíblicas. Como a própria Bíblia é um livro da Antiguidade, no caso do Novo Testamento, da Antiguidade tardia, trata-se de um fenômeno paralelo. Tais formas bíblicas também articulam paixões – tanto apolíneas quanto dionisiacas. Diversas dessas formas vamos encontrar em seguida nas gravuras, pinturas, litografias e reproduções fotomecânicas tematizando a temperança ou a proibição. Todas essas imagens evocam então também afetos profundos e ressoam de maneira particular entre aqueles inseridos no universo da cultura visual cristã.

Este texto está organizado em quatro seções: 1. Séculos 11 a 16: o cultivo do vinho e da cerveja, o bem-estar e o rito; 2. Séculos 15 a 18: a preservação do rito e a iconografia da temperança; 3. Segunda metade do século 19: a iconografia da abstinência, proibição e a transformação do rito; 4. Meados até fim do século 20: o desaparecimento da iconografia, entretanto, permanece o novo rito ou o uso de suco de uva no lugar do vinho. De modo igual, em cada uma das seções, as imagens são analisadas tanto como registros históricos representativos de suas respectivas épocas, quanto como agentes catalisadores, contribuindo para a formulação de um consenso cultural mais abrangente.

1. Séculos 11 a 15: o cultivo do vinho e da cerveja, o bem-estar e o rito

No que tange à cultura visual religiosa medieval, predominam representações de práticas cotidianas. Um gênero artístico originado nessa época e que perdura até os dias

⁵ Neste artigo, empregamos o termo *motivo* para designar o conjunto completo de uma imagem ou pintura, enquanto *formas* referem-se aos elementos constitutivos desse motivo – tais como figuras, objetos, cenários, entre outros. Em um nível ainda mais minucioso, consideramos aspectos como gestos, expressões faciais, posturas corporais e o direcionamento dos olhares, que conferem densidade semântica e afetiva à composição visual.

atuais, inclusive como elemento visual associado a diversas marcas de cerveja, é o estilo que retrata a figura de um monge consumindo cerveja ou vinho (figura 1).⁶

Figura 1: Ilustração do tratado **Li livres dou santé**. Aldobrandino de Siena, séc. XIII. Manuscrito da British Library, Sloane MS 2435, f. 44v.



Fonte: https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Monk_sneaking_a_drink.jpg. Manuscrito da Biblioteca Britânica, Sloane, 2435, f. 44v. Acesso em: 12 fev. 2025. Licença: domínio público.

As formas recorrentes neste contexto são a tonsura e a toga – elementos que indicam a figura de um monge —, uma tigela de vinho ou um copo de cerveja de proporções generosas – símbolos de fartura —, e as bochechas rosadas, que sugerem os efeitos do consumo e remetem à vitalidade, uma vez que o rosto corado, em oposição ao pálido, é tradicionalmente associado à vida.⁷ A narrativa principal permanece inalterada, apresentando a bebida alcoólica como um produto originário do cultivo realizado por monges ou de um estilo de vida profundamente devotado ao âmbito divino. Ela é caracterizada como parte de uma cultura voltada ao bem-estar, especialmente valorizada por indivíduos identificados como religiosos, sendo acompanhada por uma conotação de qualidade que remonta à sua origem em práticas religiosas.

O fato de que muitas cervejarias reproduzem imagens similares nos rótulos dos seus produtos apesar de que não possuem qualquer vínculo com um mosteiro é considerado irrelevante e, de forma interessante, não é objeto de críticas, nem por parte das instituições religiosas, nem por grupos sociais ou outras entidades. Trata-se de um motivo que representa uma cultura que ultrapassa seus aspectos particulares⁸ e estabelece uma relação positiva com a bebida e seu consumo.⁹ Enquanto o vinho era predominantemente associado às elites, a

⁶ Veja, como exemplo: Logotipo da cervejaria Mönchshof (Alemanha). Fonte: Kulmbacher Brauerei AG. Disponível em: https://www.moenchshof.de/moe-downloads/_processed_/0/1/csm_Moenchshof_Logo_4b7d993b5d.jpg. Acesso em: 12 fev. 2025.

⁷ Essa interpretação também se manifesta no *Cântico dos Cânticos* 5,10, onde a imagem das bochechas rosadas simboliza vitalidade, vigor e saúde – atributos tradicionalmente associados à beleza e à plenitude da vida. Trata-se então de uma “forma” que vem do cotidiano, é integrado no texto bíblico e depois reaparece na imagem.

⁸ Seria também possível criar um logo na tradição das imagens com cenas de festas de agricultores/as de Bruegel que também expressa a relação entre a bebida e o bem-estar cotidiano. Salvo nosso engano, nunca foi feito.

⁹ Na propaganda do TV, a imagem do monge com uma caneca de cerveja é hoje substituída pela relação férias – juventude – bebida.

cerveja era amplamente reconhecida como a bebida popular, muitas vezes produzida de forma doméstica. Essa distinção não sofreu alterações mesmo com a chegada da Reforma Protestante. Em relação a Martinho Lutero, é amplamente sabido, inclusive, que sua esposa, Katarina de Bora, destacava-se como uma excepcional mestre cervejeira.¹⁰ Tanto no caso do vinho quanto no da cerveja, os processos de fermentação eram amplamente reconhecidos como um indicativo de salubridade, especialmente quando comparados à água comum, muitas vezes proveniente de fossas, rios e lagos.

Figura 2: Fotografia do vitral *Última Ceia de Vestfália*, 1500, da Igreja de Wiesen em Soest, Alemanha. Artista desconhecido.



Fonte:

https://de.wikipedia.org/wiki/Westf%C3%A4lisches_Abendmahl#/media/Datei:Soest130811westabm.jpg.

Acesso em: 12 fev. 2025. Licença: domínio público.

A prática do uso do vinho na Santa Ceia segue uma lógica coerente com suas origens históricas. É importante lembrar que sua fundação está vinculada à celebração da Páscoa judaica, assim como ao formato do simpósio, “equivalente” greco-romano, comum em encontros de associações. Esses momentos envolviam o compartilhamento de refeições, a discussão de temas de interesse das associações e a celebração religiosa. Ambos os formatos emergiram de tradições cotidianas das respectivas sociedades, onde o vinho era uma bebida habitual, inclusive entre as camadas populares. Ou seja, o mundo religioso não criou tal entendimento, mas o incorporou sem questioná-lo por razões principais. Somente critica se o uso excessivo.

Nas figuras dois e três, essa conexão entre o cotidiano e o âmbito religioso é evidente. A primeira, de origem católica, data do ano 1500 (figura 2), e a segunda, de tradição luterana, é do ano 1537 (figura 3). Estamos então, 20 anos antes e vinte anos depois da reforma, considerando o ano 1517 como o ano do início da Reforma Protestante. Ambas são expostas em igrejas. A primeira figura é um vitral; a segunda, uma pintura sobre uma mesa-altar. Na primeira obra, observa-se, acima da mesa, dois pratos contendo partes de um porco e três canecas com tampas, sendo uma delas utilizada, que claramente remetem a canecas de cerveja. Sob a mesa, encontra-se uma cesta repleta de diferentes tipos de pães. Já as versões

¹⁰ Menos conhecido é que Lutero promoveu a produção de cerveja com lúpulo, uma planta bem comum na Alemanha, mas até então pouco usada.

luteranas apresentam interpretações de Lucas Cranach, o velho (1472–1553), e de Lucas Cranach, o jovem (1515–1586). Os elementos “diversos pães ou pedaços de pães e diversos cálices” prevalecem em tais representações. Este cruzamento entre a celebração religiosa e a mesa do cotidiano, reproduzido em igrejas tanto católicas quanto protestantes, é interpretado neste texto como um exemplo do enraizamento do consumo de álcool tanto na vida diária¹¹ quanto na prática religiosa, apesar de que no catolicismo o cálice de vinho era reservado para o sacerdote.

Figura 3: Lucas Cranach, o velho. O altar da Reforma, Santa Ceia [lado de frente], 1548 [imagem central do retábulo na Igreja da Cidade de Wittenberg, Alemanha].



Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Lucas_Cranach_d.%C3%84._-Reformationsaltar,_St._Marien_zu_Wittenberg,_Mitteltafel.jpg. Acesso em: 20 set. 2025. Acesso em: 12 fev. 2025. Licença: domínio público.

Um motivo que também conecta diretamente o cotidiano e a figura de Jesus Cristo é a cena do casamento em Caná, já amplamente popular durante a era medieval (figura 4) e frequentemente retratada ao longo da modernidade¹².

Entre os textos bíblicos que alertam sobre os perigos do consumo de álcool,¹³ destaca-se a perícopes de Gênesis 19.30-38, que narra o episódio de Ló e suas filhas. Essa narrativa foi particularmente prestigiada durante a Renascença (figura 5)¹⁴. Apenas da oficina de Cranach existem cinco versões,¹⁵ além de outras realizadas por pintores protestantes e

¹¹ Um exemplo inglês do motivo para o início do século 19 é a pintura *O feriado na aldeia*, 1809/11, de David Wilkie.

¹² O motivo aparece em igrejas como São Jorge, Romilly sur Andelle; a Catedral de Chartres, e Notre Dame, Paris. A página Wikipedia conta mais do que 130 versões, mas, deve haver muito mais.

¹³ Referências bíblicas são, por exemplo, Gênesis 9.20-25 e 19.30-38; Levítico 10,1-11; Provérbios 20.1 e 23.29-35; Isaías 5.11-12; Oseias 4.11; Daniel 5; Efésio 5.18. Todas elas e mais algumas, aparecem ainda no *Livro Mundial de Temperança* de Wilbur Fisk Craft e Sara J. Craft do não 1909, nas páginas 9 a 204.

¹⁴ Para o tempo até 1500 veja Hannelore Kunz (1981); para o tempo até 1650 veja Joshua Benjamin Kind (1967).

¹⁵ Cranach produziu diversas versões: 1528, 1530, 1541 e 1544.

católicos.¹⁶ Todas essas obras compartilham três elementos centrais: as figuras do pai, das duas filhas e o símbolo do álcool, representado por um decantador e/ou um cálice.

Figura 4: Giotto di Bondone. Casamento de Cana, 1304–06. Original localizado na Cappella Scrovegni a Padova.



Figura 5: Hendrik Goltzius. Ló e suas filhas, 1616. O original encontra-se no Rijksmuseum, Amsterdã, Número de Acervo: SK-A-4866.



Fonte:

https://de.wikipedia.org/wiki/Hochzeit_zu_Kana#/media/Datei:Giotto_-_Scrovegni_-_24_-_Marriage_at_Cana.jpg. Acesso em: 12 fev. 2025.

Licença: domínio público.

Fonte:

https://en.wikipedia.org/wiki/Lot%27s_daughters#/media/File:Hendrick_Goltzius_-_Lot_and_his_Daughters_-_WGA9730.jpg. Acesso em: 12 fev. 2025. Licença: domínio público.

Diferentemente do motivo do Casamento em Caná, as pinturas retratando o episódio de Ló e suas filhas não eram exibidas em igrejas, mas, sim, em salões privados, pertencentes a pessoas religiosas ou não. Independentemente disso, trata-se de um motivo que serve como alerta sobre os efeitos do consumo excessivo de álcool, sem, contudo, rejeitar o consumo em si por princípio.¹⁷

Além disso, a maior quantidade de versões do motivo do Casamento em Caná, em comparação às versões sobre Ló e suas filhas, sugere que o tema do abuso de álcool era encarado mais como um desafio pontual do que como uma problemática sistêmica, inclusive

¹⁶ Jan Wellens de Cock, 1523; Lucas van Leyden, 1530; Bonifazio Veronese, 1545; Jan Massys, 1563 e 1565; Jacopo Tintoretto, 1580/88; Joachim Wtewael, c. 1600; Joachim Anthonisz Wtewael, 1610; Peter Paul Rubens, c. 1613-14; Hendrick Goltzius, 1616; Abraham Bloemaert, 1624; Luca Giordano, 1634 (como gravura em 1855); Orazio Gentileschi, 1628; Jan Steen, c. 1665-7; Gustavo Vourbert, 1844; Cézanne, 1865; Marc Chagall, 1958.

¹⁷ O fascínio por esse motivo específico chama atenção e pode ser explicado, talvez, pelo seu caráter emblemático, uma vez que sua narrativa apresenta ambiguidades em diversos níveis. Primeiramente, trata-se de um mito de origem de dois povos, os moabitas e os Amonitas, contudo descrito com o mais profundo desprezo; simultaneamente, também remete ao mito da origem da linhagem do rei Davi e do próprio Jesus Cristo, por meio de Rute, uma moabita. Em segundo lugar, a narrativa descreve um episódio de incesto, mas responsabiliza duas jovens, aparentemente desconsiderando que elas, previamente, foram oferecidas pelo próprio pai para serem abusadas em lugar dos visitantes recebidos em sua casa. Tal descrição parece inverter os papéis de agressor e vítima. É interessante notar que um número considerável de pinturas sobre esse motivo não segue à risca o texto bíblico nesse aspecto. Diversas obras retratam Ló como consciente, ativo e, consequentemente, como agressor. Por fim, há interpretações alegóricas que inserem, ao lado do vinho, o pão, simbolizando a acolhida do pecador arrependido na eucaristia.

no contexto eclesiástico.¹⁸ No entanto, pela expressiva quantidade de representações de ambos os motivos, tanto por católicos quanto por protestantes, pode-se considerar que ambas as temáticas constituem declarações culturais europeias e transconfessionais, cujas influências permaneceram até o século 19.

Nesse período, emerge um outro motivo que, posteriormente, reapareceria em outras representações como um elemento adicional. Uma de suas primeiras manifestações pode ser observada na pintura *Os efeitos da intemperança*¹⁹ (figura 6) do artista holandês Jan Havickszoon Steen (1626–1679). A obra retrata uma mãe embriagada e adormecida, com uma jarra de estanho derrubada ao centro inferior da composição, sugerindo o consumo de vinho. Enquanto isso, suas crianças assumem o controle da casa, alimentando diversos animais, eventualmente, até as maltratam. Jan Steen, um renomado pintor calvinista, conhecido por suas cenas de famílias e pela representação da prosperidade dos Países Baixos durante seu período de ouro, aborda, nesta obra, a temática de uma mulher e mãe de família intoxicada. No entanto, a pintura não apresenta justificativas específicas para o estado da mulher.

Figura 6: Steen, Jan. *Os efeitos da intemperança*, 1663/1665. O original encontra-se na Galeria Nacional Gallery em Londres, número de acervo NG6442.



Fonte: Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Steen_Effects_of_Intemperance.jpg. Acesso em: 12 fev. 2025. Licença: domínio público.

Cranach e Steen compartilham o enfoque na temática da relação entre o abuso de álcool e a dinâmica familiar. Assim, conclui-se que, naquele período, a cultura visual evidenciava que o consumo de álcool fazia parte do cotidiano e não era percebido como uma ameaça à estabilidade social; entretanto, o uso excessivo não era tolerado nem justificado, mas sim denunciado e rejeitado. Regia o modelo da moderação ou temperança – tradição valorizada tanto na Antiguidade quanto na Época Medieval, na qual figurava como uma das quatro virtudes cardeais.²⁰ Da mesma forma, não havia debate acerca do teor alcoólico do vinho servido nos ritos.

¹⁸ Imagens de sacerdotes bêbados com caracterização do cotidiano não existem. Se não for nos *Flugblattern* – cartazes satíricos e polêmicos – da direta época da reforma.

¹⁹ *The Effects of intemperance*. Assim o seu nome na Galeria Nacional de Londres.

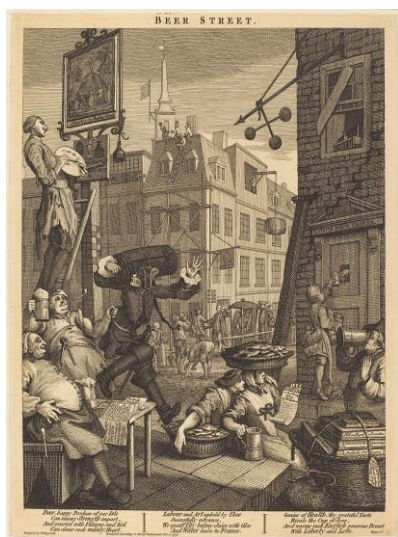
²⁰ Prudência, justiça, temperança e fortitude.

2. Séculos 16 e 18: a manutenção do uso do vinho no rito e a iconografia da temperança

De certa forma, os séculos 16 a 18 representam, para o nosso tema, um período de transição, no qual, por um lado, prevalece a ênfase na temperança e, por outro, passa-se a considerar mais os efeitos do abuso de álcool tanto no âmbito familiar quanto na esfera pública. Contribuíram, sem dúvida, para essa mudança as experiências de guerra – como a Guerra dos 80 Anos entre a Espanha e os Países Baixos (1568–1648) e a Guerra dos 30 Anos na Alemanha (1618–1648). Pelo menos a partir de 1600, no motivo dos "dois caminhos", surge o elemento do grupo de soldados – e não dos civis – que consomem álcool na companhia de prostitutas e se encaminham para o inferno (Renders, 2018, p. 163–185).

Uma primeira ampla manifestação de preocupação pública em relação ao consumo de álcool foi observada na Inglaterra entre 1720 e 1750, durante o denominado “pânico do gim” (Yeomans, 2014, p. 40), um fenômeno tão marcante que foi registrado em verbetes de enciclopédias especializadas (McIntosh, 2009, p. 31-35; Philipps, 2009, p. 264-265). Este evento resultou em diversas iniciativas legais que envolveram a regulamentação e proibição de destilados. O anglicano William Hogarth perpetuou esse período em 1751 por meio de sua gravura Avenida do Gim (figura 8), que ele contrastou com a obra Rua da Cerveja (figura 7), retratando esta última como um caminho para a manutenção da paz social na sociedade. Ambos os cartazes representam o tema religioso do caminho largo (figura 8) e do caminho estreito (figura 7). Nos dois trabalhos, não há menção à família, tampouco um foco no indivíduo, mas sim na destruição ou preservação do espaço público. Na gravura Avenida do Gim, a figura da mãe embriagada desempenha um papel central.

Figura 7: Hogarth, William. Gin Lane, 1750/51. Gravura. A cópia encontra-se no Museu Britânico, número de acervo 1613602219.

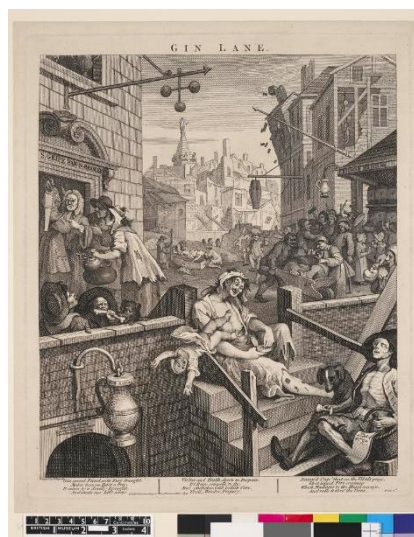


Fonte:

<https://www.britishmuseum.org/collection/image/1613602219>. Acesso em: 12 fev. 2025.

[The Trustees of the British Museum. Licença: Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)].

Figura 8: Hogarth, William. Gin Lane, 1750/51. A cópia encontra-se no Museu Britânico, número de acervo 129038001.



Fonte:

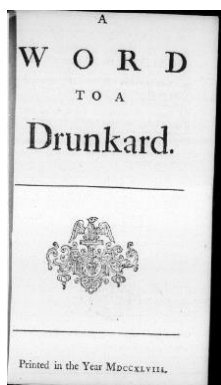
<https://www.britishmuseum.org/collection/image/129038001>. Acesso em: 12 fev. 2025.

[The Trustees of the British Museum Licença: Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)].

Entretanto, ela é representada fora do ambiente doméstico, exposta à rua, e deixando sua criança cair. Essas gravuras não se tratam de imagens devocionais, mas sim de representações com teor crítico e moralizador, indicando comportamentos virtuosos ou viciosos. Embora as decisões devam ser tomadas de forma individual, seus impactos são, majoritariamente, sociais.

Outro exemplo do século 18 pode ser encontrado em um panfleto intitulado *O Beberão* (figuras 9 e 10). Trata-se de um emblema, que inclui lema, imagem e texto explicativo (Renders, 2012, p. 1191-1218). A imagem do emblema apresenta um coração posicionado abaixo de uma fênix, o lendário pássaro que renasce das cinzas. No referido texto, apresenta-se uma extensa lista de comportamentos negativos associados ao alcoólico, destacando seus impactos desintegradores tanto para o indivíduo quanto para a família e a sociedade. A mensagem visual, contudo, transmite esperança de uma transformação desse hábito: por meio do amor de Deus, é possível retornar a uma vida normal. Essa abordagem não moralizante é incomum, fundamentando-se na convicção de que o apoio divino e a vontade humana podem atuar em conjunto de maneira eficaz.

Figuras 9 e 10: Wesley, John. *A word to a drunkard*, [Bristol], 1748 [capa e detalhe do emblema]. O original da cópia digital encontra-se no Internet Archive.



Fonte: Disponível em: https://archive.org/details/bim_eighteenth-century_a-word-to-a-drunkard_wesley-john_1748. Acesso em: 12 fev. 2025. Licença: domínio público.

Essa visão, essencialmente idealista, acerca da capacidade e da vontade humana, altera-se apenas uma geração depois, com o surgimento da primeira concepção de dependência, ainda denominada como vício o que ainda responsabiliza o indivíduo pelo problema:

Dr. Benjamin Rush, um signatário da Declaração de Independência e cirurgião-geral do exército continental no final do século 18, argumentou que aqueles que não conseguiam controlar o uso de álcool eram viciados nele. Muitas vezes chamado de pai do movimento de temperança americano, Rush se opunha apenas a “destilados ardentes” ou bebidas destiladas. Em contraste, ele considerava o consumo moderado de cerveja, vinho e sidra aceitáveis (McIntosh, 2009, p. 32).

Apesar de Benjamin Rush (1745-1813) ter admitido o uso de certos tipos de bebidas alcoólicas, ele já defendia que uma pessoa dependente só poderia superar este estado por

meio de uma abstinência rigorosa (Fried, 2018, p. 192).²¹ Ele expressou essa visão em uma gravura intitulada *Termômetro de Temperança e Intemperança*, que classifica as bebidas de acordo com seus efeitos, publicada em sua obra *Os Efeitos das Bebidas Espirituosas Ardentes sobre o Corpo e a Mente Humana* (1790) (Sinclair, 1962, p. 37).²² Nesta segunda fase, mantém-se, então, o conceito de usos permissíveis e não permissíveis, enquanto aumenta a sensibilidade social até o reconhecimento da primeira noção de dependência. Ainda assim, em nenhuma igreja houve alteração na prática de utilizar vinho durante a celebração do rito.

3. Ao longo do século 19: Surgem a iconografia da abstinência e introduz-se o uso de suco de uva no rito da Santa Ceia

É durante o século 19 que se inicia um novo debate que substitui a temperança ou moderação pela abstinência, ou, como se dizia à época, a temperança moderada pela temperança absoluta.²³ Iniciamos esta seção com a questão do uso de vinho no rito:

Durante o movimento inicial de temperança moderada, no final da década de 1820, o vinho era amplamente considerado aceitável. Na década de 1830, no entanto, alguns defensores da abstinência passaram a exigir a renúncia de todas as bebidas alcoólicas, incluindo o vinho utilizado na Comunhão. [...] A controvérsia intensificou-se após 1855. [...] Já na década de 1880, a maioria das capelas não conformistas adotava o uso de suco de uva nas celebrações da Comunhão. Os metodistas wesleyanos, por sua vez, revogaram uma proibição anterior ao uso de vinho não fermentado na Comunhão. Contudo, as autoridades católicas romanas e anglicanas continuaram a vetar tal prática (Belaskie-Simeon, 2009, p. 106).

A transição começa, portanto, a partir de 1820 e se consolida após 1880.

Antes do surgimento do movimento de temperança moderacionista, no final da década de 1820, os evangélicos consideravam o consumo de bebidas um prazer comum. Alguns anglicanos proeminentes adotaram o movimento moderacionista, que proibia o consumo de bebidas destiladas, mas permitia tanto os investimentos na indústria de bebidas quanto o uso de cerveja e vinho de maneira social, sacramental e medicinal. Entre cerca de 1835 e 1855, os clérigos anglicanos, com poucas exceções, resistiram à prática da abstinência por motivos religiosos, sociais, culturais, médicos e econômicos (McKean & Olsen, 2009, p. 226).

²¹ Mesmo assim, Joseph Beutmont Wakeley incluiu Rush na lista eterna dos honrados do movimento de temperança. (1875, p. 238).

²² Sua primeira publicação sobre temperança surgiu no jornal *Pennsylvania Gazette* no início da década setenta (Fried, 2018, p. 72). John Wesley, divulgou uma cópia desse termômetro em 1791 num jornal por ele editado, chamado *Arminian Magazine*.

²³ Esta escolha de designação causou muitos problemas de comunicação. Mas, de fato, fala-se da “proibição” em especial da legislação que exigiu abstinência. Na plataforma digital da Universidade de Princeton, há 181 títulos que contêm a palavra temperança, 24 a proibição. Proibição aparece pela primeira vez em 1881, e dez com a combinação entre 1888 e 1910. Todos títulos são acessíveis na plataforma digital *Theological Commons* da Universidade Princeton. <https://commons.ptsem.edu/>.

A iniciativa de introduzir o suco de uva apresentou um desafio peculiar: em uma época sem refrigeração, as uvas não estavam disponíveis ao longo de todo o ano. Essa questão foi resolvida quando Thomas E. Welch, um pregador leigo metodista e mordomo encarregado de preparar a Santa Ceia, conseguiu pasteurizar o suco em 1869, seguindo a invenção de Louis Pasteur, realizada em 1864. Embora inicialmente não tenha obtido sucesso, o suco de uva pasteurizado segundo o seu método passou a ser amplamente utilizado a partir de 1875.

A próxima litografia (figura 11) apresenta uma árvore cuja copa, à esquerda, aparece sem folhas, enquanto, à direita, está cheia de folhas. Trata-se de uma iconografia tradicional dos dois caminhos – vida e morte – anteriormente empregada por Lucas Cranach, o Velho. Abaixo da árvore, à esquerda, encontra-se uma família desolada junto à palavra "intemperança"; à direita, uma família próspera acompanhada da palavra "temperança". A litografia de 1836 pertence, assim, ao período em que ainda se defendia a chamada temperança "moderada".

Figura 11: Rider, Alexander. *Look upon this picture and on this." Shakespeare. [graphic]: Intemperance and temperance*, Philadelphia: James S. Earle & T. Birch, 1832. O original da cópia digital encontra-se na Library Company of Philadelphia, número de acervo Historical Society of Pennsylvania: Bb 61 B 617.

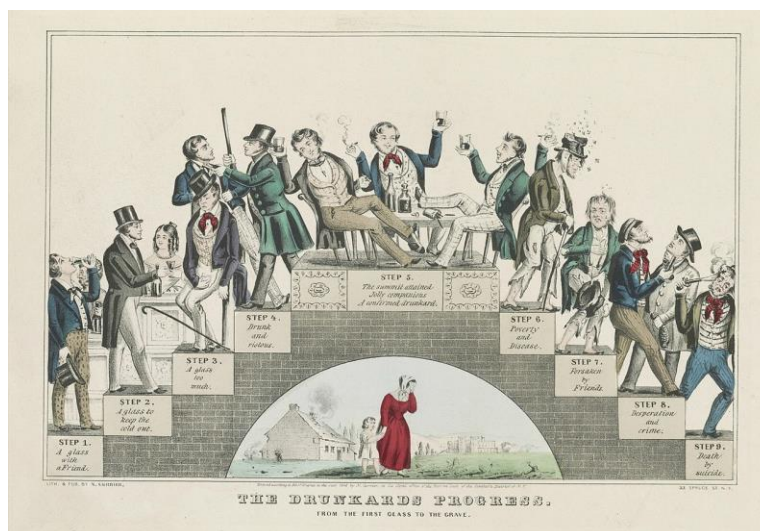


Fonte: <https://digital.librarycompany.org/islandora/object/digitoool%3A64162>. Acesso em: 20 set. 2025.

Licença: open access.

A litografia em seguida, criada por Nathaniel Currier (1813-1888) em 1846, intitulada *O Progresso de um Beberão*, já reflete a transição para uma fase mais restritiva (figura 13).

Figura 13: Currier, Nathaniel. *The Drunkard's Progress*, 1846. O original da cópia digital encontra-se na Library of Congress, Washington, DC, EUA, número de acervo LC-DIG-ppmcsa-32719.



Fonte: <http://hdl.loc.gov/loc.pnp/cph.3b53131>. Acesso em: 20 set. 2025.

A composição do cartaz incorpora três influências visuais e textuais. Primeiramente, apresenta o motivo da escada da vida, utilizado desde o século 16, que retrata um homem, uma mulher ou um casal passando por diferentes fases da vida, subindo a escada desde o nascimento e descendo-a até o falecimento (Cf. Costa-Renders, 2020, p. 197-222). Em segundo lugar, inclui séries de folhas que narram, etapa por etapa, a decadência de vidas. William Hogarth explorou amplamente este gênero, no qual o elemento do álcool está presente em todas as representações. *A trajetória de uma prostituta*, 1730/31²⁴; *A trajetória de um libertino*, 1734/35²⁵, *Diligência e ociosidade*²⁶, 1741; *Estágios da crueldade*²⁷, 1751.²⁸ Esse clássico guia devocional protestante foi publicado pela primeira vez em 1678. A cena de uma família abonada sendo expulsa de sua residência é um tema recorrente em diversas séries, como já foi mencionado anteriormente. Em nove etapas, Currier apresenta o percurso que vai desde um *copo com um amigo* (primeira etapa) até a *morte e o suicídio* (nona etapa). Observa-se que, para Currier, o primeiro passo inevitavelmente conduz ao último, que só pode ser evitado caso o primeiro passo não seja dado. Em outras palavras, ele advoga pela prática da abstinência de álcool.²⁹

O próximo meio de comunicação é a parte externa de envelopes de cartas. O primeiro exemplo é particularmente interessante porque, à esquerda, integra a iconografia da gravura *Avenida do Gim* (1750/51) de William Hogarth (figura 7). Trata-se de uma forma clássica para articular paixões, com anos depois do seu surgimento na Inglaterra. É o caso envelope com propaganda do movimento de temperança com o título *Intemperance is the Bane of Society*,

²⁴ *A harlot's progress* (seis folhas).

²⁵ *A rake's progress* (oito folhas).

²⁶ *Industry and idleness* (seis folhas cada).

²⁷ *Stages of cruelty*.

²⁸ Todos títulos citam de forma irônica o título *A trajetória de um peregrino* (Pilgrim's Progress) de John Bunyan.

²⁹ Por causa disso há cartazes semelhantes que se chamam diretamente *Passos da intemperança* (cf. Deems, Stearns, 1940).

1850.³⁰ Dessa forma, transcende a esfera privada e o foco no destino do indivíduo ou do núcleo familiar, retomando o alerta sobre o perigo da decadência de toda a sociedade quando o acesso aos destilados é facilitado. À direita, na parte superior, observa-se um casal passeando; na parte inferior, há outro casal sentado com um bebê em um berço. Acima do berço encontra-se uma cornucópia, símbolo mitológico greco-romano que representa abundância, prosperidade e fartura. Um ano depois, foi disseminado outro envelope com alterações iconográficas significativas. Esse segundo envelope com um motivo de intemperança de 1853, tem somente o título “Temperança” em inglês.³¹

Mantiveram-se, à esquerda, a representação de uma família entregando seus bens ao penhor e uma figura de uma pessoa enforcada – novamente, então citando a gravura *Avenida do Gim* (1750/51) de William Hogarth (figura 7). Enquanto isso, ao lado direito, encontramos um casal passeando. Um elemento novo é a iconografia da destruição de barris. Trata-se de um explícito exemplo de uma forma de paixão desfreada e “dionísica”. Também a uma inclusão de uma figura com uma faixa contendo as palavras “amor”, “pureza” e “fidelidade”,³² em alusão às faixas usadas por políticos em eventos relevantes do Estado. O lema era do movimento da temperança³³ e esclarece a mudança: “A intemperança é a maldição do mundo. Execução, operação e efeitos da Lei de Maine”.³⁴ A Lei de Maine, implementada em 1851, proibiu a venda de destilados no estado de Maine (Sinclair, 1962, p. 38).

Do ponto de vista iconográfico, a ênfase na compaixão pelas vítimas do vício e na idealização do lar como um espaço abstinência foi substituída por uma linguagem triunfal e iconoclasta, que agora simboliza a destruição do ídolo com o respaldo da lei. Tal substituição da iconografia antiga (1850) pela nova (1851), no decorrer do período, cria a impressão de que há uma revelação de um lado violento já latente em uma linguagem previamente sensível, o que pode potencialmente descredibilizar o projeto como um todo.³⁵ Esta mudança de um acento performativo na compaixão por um acento performativo violento e de ira pode ser bem descrita como formas de compaixão apolíneos e dionísicos (cf. Teixeira, 2010, p. 1-22).

Embora 12 estados dos EUA tenham seguido o exemplo de Maine nos quatro anos seguintes, os esforços proibicionistas foram interrompidos pela Guerra da Secessão (1861-1865). Na época, nenhum dos lados parecia disposto ou capaz de promover o ideal de um exército abstinência. Contudo, após a guerra, a vivência de sua violência excessiva acabou por se transformar em um argumento favorável ao movimento proibicionista. Além disso, com

³⁰ Uma imagem do envelope está disponível na página: <https://stampauctionnetwork.com/v/v65554.cfm> lote número 1064.

³¹ Por favor verifique em: <https://www.worthpoint.com/worthopedia/unused-1850s-temperance-movement-1787418065> ou em <https://www.worthpoint.com/worthopedia/postal-history-temperance-cover-1957069294>.

³² *Love, purity, fidelity*.

³³ O lema relaciona sobriedade, conduta moral e virtudes tradicionais e expressa os ideais de amor romântico, pureza espiritual e fidelidade — frequentemente associados a valores religiosos e reformistas. Um exemplo emblemático é a litografia colorida à mão produzida por Kelloggs & Comstock, Banner de Temperança, 1850; que apresenta uma cena simbólica na qual o lema é exibido de forma destacada, contrapondo a tentação à virtude, reforçando, assim, a mensagem de escolha moral. Comentamos aqui somente que essa imagem cita o motivo da *Encruzilhada de Hérculos*, ou seja, recorre à mitologia grega e uma iconográfica e iconologia renascentista.

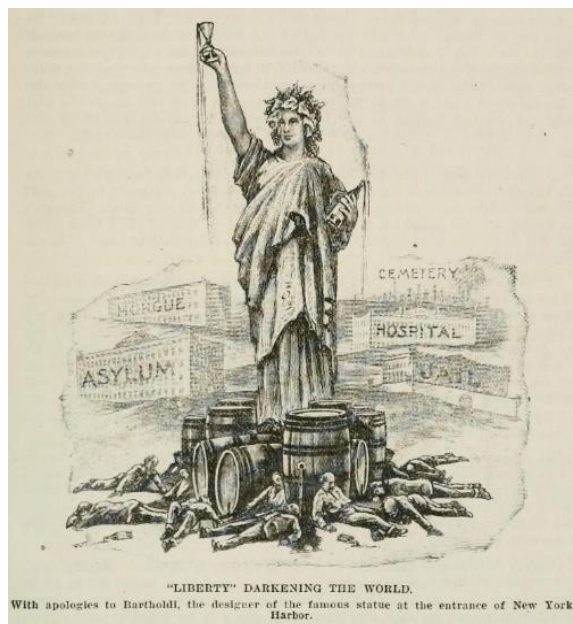
³⁴ *Intemperance is the curse of the world. Execution, operation & effects of the maine law." This refers to the Maine Law.*

³⁵ Consulte Andrew Sinclair (1962), que analisa precisamente o aspecto excessivo do movimento de temperança e de proibição, considerando-o como um dos fatores que contribuíram para sua derrota após o período de sucesso.

o avanço das pesquisas no campo da medicina, o conceito de vício evoluiu para o de dependência, sendo esta entendida como a ausência da liberdade de escolher não consumir bebidas alcoólicas.

Na imagem mencionada (figura 14), essa ideia é articulada, porém não em sua dimensão privada, mas sim na esfera pública: a nação, identificada pelo ideal de liberdade, contraditoriamente restringe a liberdade por meio da liberação do consumo de bebidas alcoólicas. A capa do *Livro Mundial de Temperança* de 1909 reflete o fim desse processo. A Estátua da Liberdade é retratada com uma taça na mão esquerda e uma garrafa na mão direita, substituindo a Constituição e a tocha. Aos seus pés, encontram-se barris em pé e deitados, rodeados por bêbados inconscientes ou incapazes de se levantar. Abaixo dessa cena, encontra-se o lema “A ‘liberdade’ escurecendo o mundo”³⁶. Os criadores chegam a pedir desculpas pela montagem ao escultor Frédéric Auguste Bartholdi, criador da Estátua da Liberdade. A palavra “liberdade” é colocada entre aspas, indicando a ilusão de liberdade; em outras palavras, a imagem utiliza uma linguagem visual para simbolizar a ausência de liberdade ou a condição de dependência.³⁷

Figura 14: Craft, W. F.; Craft, S. F. *World book of temperance*. Washington, D.C.: [International Reform Bureau], 1909. p. 2. Cópia digital do Internet Archive. Original da University of Connecticut Libraries.



Fonte: <https://archive.org/details/worldbookoftempe00craf>. Acesso: 12 fev. 2025. Licença: domínio público.

As próximas duas caricaturas retomam o salão como local de venda e destacam os prejuízos causados tanto à classe burguesa quanto à classe trabalhadora. Esse motivo possui uma longa tradição iconográfica, seguindo o tema da taverna como espaço de confusão e desordem (cf. Martin, 2009). Eles, no entanto, fazem a distinção de que o vício já havia quebrado as pernas da classe trabalhadora (figura 16), enquanto a classe burguesa consegue se manter em pé, ainda que por pouco (figura 15). O foco, então, estava nas consequências

³⁶ “Liberty” darkening the word.

³⁷ Muitos mais motivos não aparecem na literatura. Kenneth Rose (1991) somente desconhece os envelopes e Henry Yeomans (2014) o rei álcool.

do consumo. Pelo menos o último exemplo articula aspectos que passaram a ser reconhecidos a partir de 1920, quando se começou a compreender a dependência física, além da dependência psíquica (Cherrington, 1924/26).³⁸

Figura 15: Craft, W. F.; Craft, S. F. Motivo “O fardo dos homens brancos”. In: Ibidem (rds.). World book of temperance. Washington, D.C.: [International Reform Bureau], 1909. p. 44. Cópia digital do Internet Archive. Original da University of Connecticut Libraries.

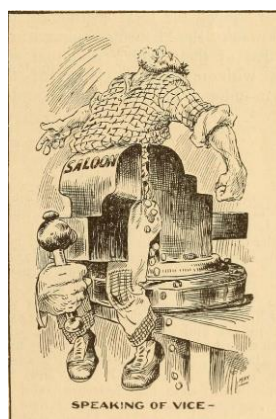


Fonte:

<https://archive.org/details/worldbookoftempe00craft/page/44/mode/2up>. Acesso em 12 fev. .2025.

Licença: domínio público.

Figura 16: Craft, W. F.; Craft, S. F. Motivo “Falando do vício”. In: Ibidem (rds.). World book of temperance. Washington, D.C.: [International Reform Bureau], 1909. p. 45. Cópia digital do Internet Archive. Original da University of Connecticut Libraries.



Fonte:

<https://archive.org/details/worldbookoftempe00craft/page/44/mode/2up>. Acesso em 12 fev. .2025.

Licença: domínio público.

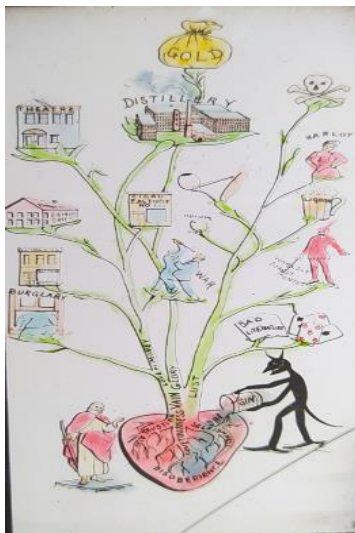
Com isso, surgiu um argumento relevante contra o consumo social de álcool, levando em consideração o perigo que ele representava para indivíduos dependentes:

Entretanto, após um período de abstinência, não demora mais uma década para que a síndrome de dependência se desenvolva novamente. Em vez disso, o padrão dependente de bebida pode ser restabelecido após alguns meses, semanas, dias ou até mesmo horas. (Cook, 2006, p. 24).

Paralelamente, após o ano de 1900, ocorreu uma ampliação na lista de substâncias psicoativas disponíveis, como ópio e a heroína derivada do ópio, que nessa época eram livremente acessíveis e valorizadas por sua eficácia. Um exemplo dessa ampliação é ilustrado no seguinte slide de lanternas (figuras 17 e 18). Este slide de lanterna foi utilizado no Brasil em um período que vai de 1887 a 1917. Já no século 18, o foco era maior na produção do que no consumo. A referência à Guerra da Secessão sugere uma data original para a criação do motivo não antes de 1865 e 1875. Como a missão metodista chegou ao Brasil em 1868, trazendo seus slides de lanternas consigo, o slide aqui apresentado pode ser de 1870 a 1910. Contudo, a percepção pública nos EUA de uma crise relacionada ao ópio não se consolidou antes do período entre 1890 e 1910, assim como a tematização dos cigarros enquanto bens de luxo. Dessa forma, é plausível situar a data do slide entre 1900 e 1920.

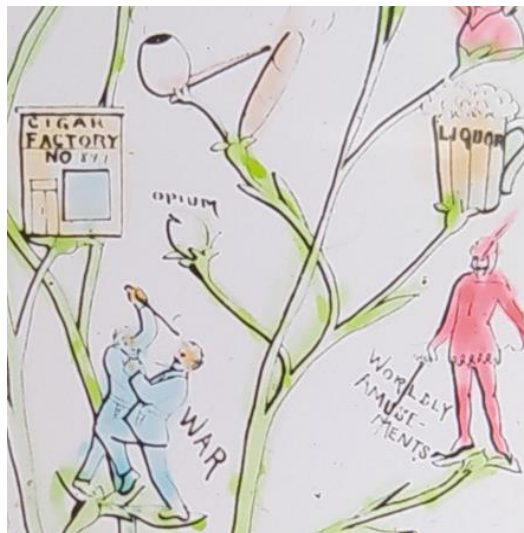
³⁸ Cherrington era secretária geral da Liga Mundial contra o alcoolismo.

Figura 17: S.N. Slide de lanternas “Vícios, ganância e morte”, [190?]. Reprodução e uso não comercial da imagem permitido pelo responsável do acervo Hêlerson Alves Nogueira e da fotografa Lúdia Kameyo Ueda-Fischer.



Fonte: Museu de Comunicação Social / Umesp.
Fotografia: Lúdia Kameyo Ueda-Fischer, 2024.

Figura 18: S.N. Slide de lanternas “Vícios, ganância e morte”, [190?]. [Detalhe]. Reprodução e uso não comercial da imagem permitido pelo responsável do acervo Hêlerson Alves Nogueira e da Lúdia Kameyo Ueda-Fischer.



Fonte: Museu de Comunicação Social / Umesp.
Fotografia: Lúdia Kameyo Ueda-Fischer, 2024.

Destaca-se a triangulação entre os efeitos da guerra, o consumo de álcool e ópio, e os interesses econômicos vinculados à lucratividade da indústria alcooleira. Para articular essa relação, o slide de lanterna evoca o motivo dos dois caminhos representados de forma incompleta, já que o caminho estreito deixa de ser plenamente delineado, exceto pela presença simbólica de figuras de Jesus e do diabo posicionadas à esquerda e à direita do coração. Além disso, o slide documenta uma ampliação do espectro de substâncias psicoativas consideradas nocivas, abordando os vícios como uma problemática associada também às famílias das classes superiores, com atenção crescente à vulnerabilidade das mulheres. Dessa maneira, encerra-se, em certa medida, o ciclo narrativo iniciado com a figura sete ou a pintura de Jan Steen. Quanto à promoção ou da temperança ou da proibição, a linguagem visual parece indicar a última.

4. Meados até fim do século 20: o desaparecimento da iconografia, entretanto, a permanência do novo rito

A proibição do álcool chegou nos EUA ao seu fim em 1934, mas permaneceu vigente a regulamentação que restringia a venda de bebidas alcoólicas a pessoas maiores de 18 anos (1934) e, cinquenta anos depois, a maiores de 21 anos (1984). Paralelamente, observou-se um enfraquecimento dos movimentos cristãos defensores da abstinência. Quando a Igreja Metodista, anteriormente conhecida como Igreja Metodista Episcopal até 1934, se uniu à Igreja dos Irmãos Unidos para formar a Igreja Metodista Unida em 1968, abandonou-se a insistência na abstinência e retomou-se a promoção da temperança.³⁹ Essa tendência de

³⁹ Uma tentativa parecida na Igreja Metodista Brasil falhou em 1982 no seu Concílio Geral.

recuar na ênfase à abstinência também pode ser percebida em algumas obras que abordam o tema. Na Enciclopédia de Desenvolvimento Religioso e Espiritual, editada em 2009 por Elizabeth M. Dowling e W. George Scarlett, constata-se a ausência de verbetes específicos sobre temperança e proibição, substituídos por um verbete intitulado “Abuso de Drogas e Álcool” (Blakeney & Blakeney, 2009, p. 129-131), que foca na prevenção e recuperação. Além disso, a palavra “proibição” desapareceu completamente, enquanto “temperança” aparece apenas na seção referente ao *dharma* como componente ético do hinduísmo (Raman, 2009, p. 201). Uma outra enciclopédia recente, intitulada *Álcool na Cultura Popular: uma Enciclopédia*, editada por Rachel Black (2010, p. xiv-xix), afirma, em sua introdução, que os estudos sobre o álcool apresentam duas tendências: a maioria aborda o álcool como problema social, enquanto uma minoria o analisa como hábito cultural e social. A obra opta por seguir esta última direção. Isso pode ser considerado uma proposta conceitual, no mínimo, surpreendente, especialmente levando em conta a consolidação do fenômeno da dependência nas pesquisas contemporâneas. Apesar de, no campo religioso, prevalecer a classificação do uso ou do uso intemperante como um problema social, fica evidente que os movimentos cristãos de abstinência não se recuperaram.

As razões para o colapso do movimento de abstinência nos Estados Unidos ainda não foram suficientemente compreendidas. Argumenta-se que as consequências das leis de proibição foram mais prejudiciais do que o próprio alcoolismo aberto. Os efeitos positivos da proibição foram menores em comparação com o comércio ilegal de bebidas, frequentemente associado a outras atividades ilícitas, que também afetavam a vida privada. A desintegração do movimento de temperança americano explica, em parte, a falta de interesse em investigar as razões e causas de seu colapso (Gustafsson, 1977, p. 396).

Além disso, é notável que, mais uma vez, a iconografia refletiu esse momento na sociedade. As respectivas representações visuais, tanto em defesa da abstinência quanto da temperança, bem como na denúncia das indústrias e dos locais de venda associados, desapareceram. Na ausência da antiga militância cristã e no silêncio deixado pelas imagens, outros agentes assumiram esse espaço: desde a década de 1950 do século passado, o

[...] O movimento de abstinência mais bem-sucedido é a organização formada pelas próprias pessoas afetadas pelo álcool: os Alcoólicos Anônimos. O programa deles, conhecido como “Os Sete Pontos”, é teologicamente notável, pois reflete o instituto clássico da penitência (Gustafsson, 1977, p. 396).

Por outro lado, em países onde as igrejas não abandonaram o discurso da abstinência em favor de uma temperança “moderada”, o tema tornou-se basicamente um tabu inquestionável e, surpreendentemente, também pouco abordado, inclusive no âmbito iconográfico, pelo menos no que diz respeito ao álcool. Já outras substâncias, como heroína, ópio, cocaína ou novas drogas sintéticas, recebem maior atenção.

Entretanto, no que se refere ao rito religioso, as práticas estabelecidas ou mantidas por partes das igrejas protestantes no final do século 19 permaneceram inalteradas e as igrejas pentecostais iam seguir essa linha. Nenhuma das igrejas que defendem o uso de vinho ou suco de uva modificou tais hábitos desde então, mesmo nos casos em que igrejas passaram de uma posição abstêmia para a promoção da temperança, como é o caso da Igreja Metodista Unida a partir de 1968. Na *mesa da comunhão* ou *Santa ceia*, continua-se servindo suco de uva não fermentada. Debates sobre o tema, no sentido de mudança para uma ou outra direção,

também não ocorrem, e, caso existam, restringem-se a discussões internas das igrejas, frequentemente relacionadas a aspectos que dificultam a participação ecumênica no rito, especialmente quando se considera o uso de vinho como condição para a eficácia do sacramento. Isso representa um desafio específico nas igrejas evangélicas, onde o cálice é oferecido a toda a comunidade. Em igrejas que usam vinho, isso frequentemente leva os dependentes de álcool à autoexclusão do rito. No caso do catolicismo, tal questão afetaria exclusivamente os sacerdotes que lidam com a dependência.

Considerações finais

Ao comparar as expressões iconográficas cristãs voltadas à promoção da temperança ao longo dos séculos com elementos das práticas ritualísticas — como o uso de vinho ou suco de uva na Santa Ceia — observa-se, em primeiro lugar, uma sincronização, até por volta de 1850, entre a cultura dominante e a iconografia cristã. Até esse período, a cultura visual temperante moderada, em sua maioria, parece ter refletido o sistema moral vigente, especialmente no que diz respeito à [in]tolerância em relação ao consumo de álcool. Em segundo lugar, entre 1850 e 1910, a cultura visual temperante “absoluta” assume um papel de vanguarda na mobilização social em direção ao proibicionismo. Nesse momento, tal cultura visual posiciona-se de forma mais incisiva, buscando exercer influência tanto no campo cultural quanto no legal. Compreendemos que um dos fatores que contribuíram para a transição do clima de temperança moderada para a temperança absoluta foi, nos Estados Unidos, a experiência traumática do (ab)uso de álcool e ópio durante a Guerra da Secessão (1861–1865), experiência essa que se manifesta explicitamente na última imagem apresentada.

Todos os motivos da cultura visual temperante apresentam uma iconografia simultânea-mente informativa e performativa, frequentemente articulando aspectos apolíneos e dionisíacos lado a lado, com o intuito de indicar consequências — como nas obras de Hogarth — e sugerir escolhas morais. No que diz respeito às formas que compõem esses motivos, observa-se um repertório relativamente restrito, o que contribui significativamente para sua clareza e compreensibilidade. Entre os elementos recorrentes, destacam-se grupos de soldados consumindo bebidas alcoólicas, casais em situações de desolação ou prosperidade, escadas ascendentes ou descendentes, a figura de um rei e representações da Estátua da Liberdade. Muitos desses elementos, por sua vez, eram integrados ou associados à iconografia dos caminhos largo e estreito, reforçando a dimensão moralizante e pedagógica da cultura visual temperante.

A precedência de motivos inteiros, elementos compositivos ou estruturas visuais contribuiu, por um lado, para o impacto da cultura visual temperante, em virtude de sua familiaridade e compreensibilidade. Por outro lado, essa repetição pode ter colaborado para seu esgotamento: o repertório limitado foi gradualmente exaurido, e novos motivos com igual força emblemática não chegaram a emergir. Ademais, a familiaridade com motivos bíblicos como representação de uma cultura “ocidental” sofreu uma queda significativa após a década de 1970. No que tange à ênfase entre os âmbitos privado e público, o discurso iconográfico temperante teve origem com foco no indivíduo e na família, ou seja, no espaço doméstico. Embora esse enfoque nunca tenha desaparecido por completo, observou-se uma ampliação a partir do século XVIII, acompanhando a crescente aceitação pública da temperança e da abstinência. Com o avanço da resistência pública ao discurso proibicionista, se iniciou o processo de desaparecimento da cultura visual temperante como um todo.

Referências

- ANDERSON, Edward F. **Peyote, the divine cactus**. 2a ed. Tuscon: The University of Arizona Press, 1996.
- BARNES, Donna R.; ROSE, Peter G. **Matters of Taste: Food and Drink in Seventeenth-Century Dutch Art and Life**. Albany, N.Y.: Syracuse University Press, 2002.
- BELASKIE-SIMEON, Cynthia. “Bible Wine”. In: BLOCKER, Jr., Jack S.; FAHEY, David M.; TYRRELL, Ian R. (editores.). **Alcohol and temperance in modern history: an international encyclopedia**. Vol. 1: A-L. Santa Barbara, California; Denver, Colorado; Oxford, England: 2009, p. 106-107.
- BLACK, Rachel. **Alcohol in popular culture: an encyclopedia**. Santa Barbara, California; Denver, Colorado; Oxford, England: Greenwood, 2010.
- BLAKENEY, Ronnie Frankel; BLAKENEY, Charles David. “Drug and alcohol abuse”. In: Dowling, Elizabeth M.; Scarlett, W. George (editores). **Encyclopedia of religious and spiritual development**. Thousand Oaks, Cal.; London; New Delhi: Sage Publications, Inc., 2009, p. 129-131.
- BONHOMME, Julien. From Bwiti to Ibogaine and Back: A Transnational History of Tabernanthe iboga. In: DYCK, Erika; ELCOCK, Chris (eds). **Expanding mindscapes: a global history of psychedelics** Cambridge, MA: The MIT Press, 2003. p. 189-214. DOI:10.7551/mitpress/14417.003.0014
- CHERRINGTON, Ernest Hurst. **Standard encyclopedia of the alcohol problem**. 4 volumes. Westerville, Ohio: [American Issue Pub. Co.], 1924-1926
- COOK, Christopher C. H. **Alcohol, addiction and Christian ethics**. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press, 2006.
- COSTA-RENDERS, Elizabete; RENDERS, Helmut. “A vulnerabilidade como condição antropológica segundo o motivo “Escada da vida” em uma xilogravura do século 19”. In: **Horizonte**, Belo Horizonte, MG, v. 18, n.55, 2020, p. 197-222. DOI 10.5752/P.2175-5841.2020v18n55p197.
- CRAFT, Wilbur Fisk; CRAFT, Sara J. **World Book of Temperance: temperance lessons – biblical, historical, scientific**. Washington, D.C.: International Reform Bureau, 1909.
- DACUS, Joseph A. **Battling with the demon; or, The progress of temperance in the struggles of the past and present**. Combined with fact, argument and illustration, showing the power for misery, crime and degradation among mankind of the dire curse of strong drink. Chicago, Hartford, Los Angeles: Scammel and Company, 1878. Disponível em: <https://commons.ptsem.edu/id/battlingwithdemo00dacu>. Acesso em 23 mar. 2025.
- DEEMS, Charles F. **12 steps in intemperance: a fascinating story for all--especially boys and girls**. Burlington, VT: Frak H. Stearns, 1940.

DOWLING, Elizabeth M.; SCARLETT, W. George (editores). **Encyclopedia of religious and spiritual development**. Thousand Oaks, Cal.; London; New Delhi: Sage Publications, Inc., 2009.

FRIED, Stephen. **Rush, Benjamin**: revolution, madness, and the visionary doctor who became a founding father. New York: Crown Publishing, 2018.

GUSTAFSSON, Bernd. “Abstinenz / Abstinenzbewegungen”. In: KRAUSE, Gerhard; MÜLLER, Gerhard (editores.). **Theologische Realenzyklopädie**, vol. 1 [Aron – Agende]. 1ª ed. Berlin, New York: de Gruyter, 1977, p. 392-398.

HARRIS, Rachel. **Swimming in the sacred**: wisdom from the psychedelic underground wisdom f New World Library, 2023.

HIGGINS, Colleen et. al. Die Opioid-Epidemie in den USA. **Gesundheits- und Sozialpolitik**, v. 72, n. 3, 2018, p. 32-49. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/26766387>. Acesso em: 28 mar. 2025.

JAY, Mike. Epilogue: a global history of psychedelics. In: DYCK, Erika; ELCOCK, Chris (eds). **Expanding mindscapes: a global history of psychedelics** Cambridge, MA: The MIT Press, 2003. p. 494-502. DOI:10.7551/mitpress/14417.003.0014

Kellogg, E. B.; Comstock, J. C. *Banner de Temperança*: love, purity, fidelity. Litografia colorida à mão. National Museum of American History. Número de Acervo: ID 60.2949 1850. Disponível em: https://americanhistory.si.edu/collections/object/nmah_325230Acesso em: 2 nov. 2025.

KIND, Joshua Benjamin. **The drunken lot and his daughters**. an iconographical study of the uses of this theme in the visual arts from 1500–1650. Dissertation, Columbia University, 1967.

KOSSAR FURTADO, Kevin Willian. A religiosidade marginal-maconhista da Igreja dos Humildes: considerações teológico-folkcomunicacionais. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, [S. l.], v. 19, n. 43, p. 318–340, 2021. DOI: 10.5212/RIF.v.19.i43.0018.

KUNZ, Hannelore. **Materialien und Beobachtungen zur Darstellung der Lotgeschichte (Genesis 19,12-26) von den Anfängen bis gegen 1500**. Dissertation, Ludwig-Maximilians-Universität zu München, 1981.

MACRAE, Edward. Santo Daime e Santa Maria: usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra. (Orgs.). **O uso ritual da plantas de poder**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2005. p. 459-488.

MAIA, Lucas de Oliveira et al. (org.). **Visões multidisciplinares da ayahuasca**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2023.

MARTIN, A. Lynn. **Alcohol, violence, and disorder in traditional Europe**. Kirksville, Missouri: Truman State University Press, 2009.

MARTIN, Scott C. (editor). **The Sage Encyclopedia of Alcohol Social, Cultural, and Historical Perspectives**. 3 volumes. Thousand Oaks, CAL.: SAGE Publications, 2016.

McINTOSH, James R. “Alcoholism”. In: DOWLING, Elizabeth M.; SCARLETT, W. George (editores.). **Encyclopedia of religious and spiritual development**. Thousand Oaks, Cal.; London; New Delhi: Sage Publications, Inc., 2009, p. 31-35.

McKEAN, Matthew; OLSEN, Gerald Wayne. Evangelical Temperance (United Kingdom). In: BLOCKER, Jr., Jack S.; FAHEY, David M.; TYRRELL, Ian R. (eds.). **Alcohol and temperance in modern history: an International Encyclopedia**. Vol. 1: A-L. Santa Barbara, California; Denver, Colorado; Oxford, England: Greenwood, 2009, p. 225-227.

MEAGHER, Jennifer. “Food and Drink in European Painting, 1400–1800.” In: **Heilbrunn Timeline of Art History**. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000ss. 2009. Disponível em: http://www.metmuseum.org/toah/hd/food/hd_food.htm. Acesso em: 14 mar. 2025.

MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. **Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros**. 1ª reimpressão. Salvador: EDUFBA, 2014. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/16415>. Acesso em: 31 out. 2025.

NARAMORE, Sarah E. **Benjamin Rush, civic health, and human illness in the early American Republic**. University of Rochester Press, Rochester, 2023.

PANOFSKY, Erwin. **Significado nas artes visuais**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

PETHES, Nicolas. **Cultural memory studies: an introduction**. Trad.: Manjula Dias-Hargarter. Cambridge Scholar Publishing, 2019.

PETHES, Nicolas. **Kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorien zur Einführung**. Junius Verlag, 2016.

PHILLIPS, Rod. “Gin panic”. In: In: Blocker, Jr., Jack S.; Fahey, David M.; Tyrrell, Ian R. (eds.). *Alcohol and temperance in modern history: an international encyclopedia*. Vol. 1: A-L. Santa Barbara, California; Denver, Colorado; Oxford, England: 2009. p. 264-265.

RAMAN, Varadaraja V. “Hinduism”. In: DOWLING, Elizabeth M.; SCARLETT, W. George (editores.). **Encyclopedia of religious and spiritual development**. Thousand Oaks, Cal.; London; New Delhi: Sage Publications, Inc., 2009, p. 199-203.

RENDERS, Helmut. “Onde andam os militares? Soldados em xilogravuras e litografias religiosas populares dos séculos 17 e 19”. In: **REVER – Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 18, n. 3, 2018, p. 163-181. DOI: 10.23925/1677-1222.2018vol18i2a11

RENDERS, Helmut; UEDA-FISCHER, Lídia Kameyo. “O slide de lanterna “O amor ao dinheiro é raiz de todos os males” (1Tm 6.10): aspectos iconográficos e iconológicos”. In: **Caminhos**, Goiânia, GO. v. 20, n. 2, p. 208-233 maio./set. 2022. DOI: 10.18224/cam.v20.n2.2022

RENDERS, Helmut. O consumo de álcool segundo as gravuras Beer Street e Gin Lane de William Hogarth e as obras de John Wesley: convergências e diferenças.” In: **História, Ciência, Saúde-Manguinhos** [online], Rio de Janeiro, v. 19, n. 4, 2012, p. 1191-1218. DOI: 10.1590/S0104-59702012000400006.

ROSE, Kenneth D. **American women and the repeal of prohibition**. New York, London: New York University Press, 1991.

RUSH, Benjamin, **Effects of ardent spirits upon the human body and mind**. Boston: Thomas and Andrews, 1790.

SANGIRARDI Jr.⁴⁰ **O índio e as plantas alucinógenas**. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint. S. A.

SCHNEIDER, Hildegard. “On the Pomegranate”. **Metropolitan Museum of Art Bulletin**, New York, v. 4, n. 4, p. 117-120 (dez. 1945).

SINCLAIR, Andrew. **Prohibition: the era of excess**. Prefácio: Richard Hofstadter. Boston, Toronto: Little, Brown and Company, 1962.

TEIXEIRA, Felipe Charbel. Aby Warburg e a pós-vida das Pathosformeln antigas. **Revista História da Historiografia**, Ouro Preto, MG, n. 5, p. 1–22, 2010. <https://doi.org/10.15848/hh.v0i5.171>

TIES, Hanns-Paul. Albrecht Altdorfers „Lot und seine Töchter“ und die Ambivalenz von Erotik und Moral in der Aktmalerei der nordischen Renaissance, **Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte**, v. 54. Vienna: Universität Wien, 2005, p. 177–221.

WAKELEY, Joseph Beaumont. **The American Temperance Cyclopaedia of history, biography, anecdote, and illustration**. New York: National Temperance Society and Publication House, 1875. Disponível em: <https://archive.org/details/cyclopaediaof-0tem00londrich/page/n5/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 24 mar. 2025.

WAONER, Brady (editor). **Handbook of Culture and Memory**. Oxford: Oxford University press, 2018.

WESLEY, John. **A word to a drunkard** ([Bristol]: [Felix Farley] 1748). Disponível em: https://archive.org/details/bim_eighteenth-century_a-word-to-a-drunkard_wesleyjohn 1748. Acesso em: 19 mar. 2025.

WLECH, Joel. **A history of wine, spirits and drunkenness in art**. Dissertação submetida na Universidade das Ciências Gastronômicas. Pollenzo, março 2024. Disponível em: <https://www.unisg.it/assets/Joel-Welch-A-History-of-Wine-Spirits-and-Drunkenness-in-Art.pdf> Acesso em: 15 mar. 2025.

YEOMANS, Henry. **Alcohol and moral regulation, public attitudes, spirited measures and Victorian hangovers**. Bristol, Chicago: Policy Press, 2014.

Recebido em 08/04/2025

Aceito em 02/11/2025

⁴⁰ Em nenhuma referência aparece um sobrenome.

A subjetividade como desafio ao neurocentrismo: perspectivas existenciais, narrativas e fenomenológicas

The subjectivity as a challenge to neurocentrism: existential, narrative, and phenomenological perspectives

René Dentz¹

José Francisco Fernandes Junior²

RESUMO

Por meio de uma abordagem qualitativa e hermenêutica, este estudo opera uma reconstrução histórico-conceitual voltada ao exame crítico do avanço das leituras neurocientíficas de cunho determinista, reducionista, mecanicista e fisicalista, as quais buscam identificar a subjetividade, a liberdade e a responsabilidade como produtos epifenomênicos do cérebro. Partindo de uma reconstrução histórica do problema mente-cérebro, o texto mostra como determinadas interpretações neurocientíficas confundem método científico com pressupostos metafísicos, produzindo um modelo empobrecido de humano. Em contraponto, a filosofia existencial de Kierkegaard recupera a subjetividade como tarefa e decisão; Paul Ricoeur introduz a mediação narrativa, a ipseidade e a responsabilidade como categorias irreduzíveis; e Thomas Fuchs reconstrói a subjetividade enquanto experiência encarnada, relacional e situada. A articulação desses autores oferece uma alternativa robusta ao neurocentrismo, reinscrevendo a pessoa humana em seu horizonte ético, narrativo e fenomenológico. Além disso, o trabalho discute as implicações desse embate para as ciências da religião, defendendo a irreduzibilidade da experiência da transcendência contra o reducionismo biológico. Concluímos que nenhuma descrição cerebral esgota a densidade ontológica da subjetividade, e que a compreensão do humano exige um paradigma plural, interdisciplinar e sensível à interioridade, à narrativa e à corporeidade.

Palavras-chave: Subjetividade; Neurocentrismo; Paul Ricoeur; Søren Kierkegaard; Thomas Fuchs.

ABSTRACT

Through a qualitative and hermeneutical approach, this study undertakes a historical-conceptual reconstruction aimed at critically examining the rise of neuroscientific interpretations of a determinist, reductionist, mechanistic, and physicalist nature, which seek to identify subjectivity, freedom, and responsibility as epiphenomenal products of the brain. Beginning with a historical reconstruction of the mind-brain problem, the text demonstrates how certain neuroscientific interpretations conflate scientific method with metaphysical assumptions, thereby producing an impoverished model of the human being. In contrast, Kierkegaard's existential philosophy retrieves subjectivity as task and decision; Paul Ricoeur introduces narrative mediation, ipseity, and responsibility as irreducible categories; and Thomas Fuchs reconstructs subjectivity as embodied, relational, and situated experience. The articulation of these authors offers a robust alternative to neurocentrism, reinscribing the human person within an ethical, narrative, and

¹ Doutor em Teologia FAJE; Pós-Doutorado UNIFR-Suíça; Professor da PUC-Minas; Vice-líder do grupo de pesquisa CNPq Teologia e Contemporaneidade PUC-Minas.

² Psicólogo; Mestrando em Filosofia (UFJF); Membro do NUPES - Núcleo de Pesquisas em Espiritualidade e Saúde da UFJF.

phenomenological horizon. Furthermore, the study discusses the implications of this debate for the sciences of religion, defending the irreducibility of the experience of transcendence against biological reductionism. We conclude that no cerebral description exhausts the ontological density of subjectivity, and that understanding the human being requires a plural, interdisciplinary paradigm sensitive to interiority, narrativity, and corporeality.

Keywords: Subjectivity; Neurocentrism; Paul Ricoeur; Søren Kierkegaard; Thomas Fuchs.

Introdução

A subjetividade e seu lugar na experiência humana constituem um problema central, exigindo a demarcação de sua condição ontológica, bem como de conceitos correlatos como o livre-arbítrio e a responsabilidade. A tensão filosófica e neurocientífica sobre este ponto estabelece uma dicotomia: ou tais conceitos possuem existência legítima e real, com eficácia causal sobre a existência humana, ou se reduzem a epifenômenos destituídos de eficácia.

Partindo desta tensão, este estudo avalia criticamente vertentes do neurocentrismo (Gabriel, 2018) – especificamente o reducionismo fisicalista. Para tal, realizamos um retorno às origens históricas e filosóficas deste problema.

Ao investigar as nuances metafísicas implícitas na agência humana e nas suas categorias fundamentais, argumenta-se que algumas abordagens neurocientíficas podem resultar na superação ou obsolescência de tais conceitos, o que acarreta um vazio conceitual cuja análise demanda o estabelecimento de um paradigma alternativo.

Desta forma, é plenamente possível, a partir da filosofia, articular uma crítica consistente contra o paradigma fisicalista mencionado.

Portanto, tais questões englobam problemas complexos e atuais, com importantes implicações para áreas como a psiquiatria, as neurociências, a psicologia, a filosofia e as ciências da religião, possuindo reflexos significativos para a antropologia filosófica contemporânea, e para diferentes questões ontológicas, epistemológicas e religiosas da condição humana.

A partir de Søren Kierkegaard, compreende-se que a subjetividade não é um dado acessório, mas a estrutura central do *si-mesmo*, servindo como a chave hermenêutica necessária para apreender a complexidade da vida humana.

Prosseguindo, torna-se ainda mais urgente considerar que o debate contemporâneo sobre subjetividade ultrapassa a antiga polarização entre explicações naturalistas da mente e abordagens filosóficas da interioridade. A entrada de novos interlocutores, como Paul Ricoeur e Thomas Fuchs, amplia o horizonte da discussão e complexifica a problemática aqui abordada. Ricoeur, ao introduzir a noção de identidade narrativa e de sujeito como *si-capaz*, mostra que a compreensão do humano não pode ser reduzida à descrição causal de mecanismos cerebrais, pois envolve mediação simbólica, temporalidade e responsabilidade. Nesse sentido, a subjetividade se constitui não em oposição ao corpo, mas a partir da capacidade humana de interpretar a si mesma e de inscrever suas experiências numa história que lhe confere sentido.

Paralelamente, a crítica fenomenológica de Thomas Fuchs ao neurocentrismo indica que o sujeito não está localizado no cérebro, mas no entrelaçamento vivo entre corpo e mundo, abrindo um campo que possibilita diálogo direto com a teologia, especialmente no que diz respeito à noção de pessoa encarnada. A subjetividade, longe de ser um mero efeito epifenomenal, emerge como dimensão ontológica fundamental, marcada pela corporeidade, pela intersubjetividade e pela historicidade.

Assim, ao integrarmos Kierkegaard, Ricoeur e Fuchs, buscamos estabelecer aqui não apenas uma crítica aos limites das abordagens neurocientíficas, mas também oferecer um marco interpretativo interdisciplinar, capaz de resgatar a profundidade do sujeito humano em sua complexidade ética, narrativa, espiritual e existencial.

Quanto ao percurso metodológico, a presente pesquisa adota uma abordagem qualitativa, de natureza teórica e bibliográfica, fundamentada na hermenêutica filosófica, operando uma reconstrução histórico-conceitual voltada à análise crítica do naturalismo ontológico e do reducionismo fisicalista. O problema central reside na investigação da legitimidade da subjetividade frente ao avanço do neurocentrismo, utilizando, para tanto, o diálogo entre a fenomenologia e a filosofia da mente.

Esta abordagem demonstra especial relevância para a filosofia da religião e para as ciências da religião, na medida em que a crítica ao reducionismo preserva a autenticidade da transcendência e do sagrado enquanto fenômenos não exauríveis pela descrição física.

Ao tensionar o paradigma neurocentrista, o presente trabalho resguarda o espaço epistemológico e metafísico legítimo da experiência religiosa, espiritual e mística, aproximando-se das experiências que o campo da filosofia e das ciências da religião denominam como o *numinoso*, a categoria que designa a presença do sagrado, e o *mysterium tremendum*, que descreve a qualidade paradoxal e avassaladora dessa experiência (Otto, 2007). Assume-se, portanto, a premissa de que o cérebro atua como órgão mediador (James, 1898), e não como autor ou causa final da experiência subjetiva, garantindo que o fenômeno religioso não seja sumariamente descartado como mero epifenômeno, ou como evento patológico.

1. Um breve retorno às raízes desse problema

Para tratar desse certame, torna-se necessário aprofundar em suas raízes e retroceder no tempo. Desde os primórdios da filosofia, na Grécia, os primeiros filósofos buscaram compreender o Princípio (*Arkhê*) e quais seriam os componentes básicos da realidade. Tales de Mileto postulava que a água seria o elemento básico de todos os seres. Heráclito apontou que a mudança constante e o conflito entre os opostos que gera equilíbrio seria um princípio fundamental, sendo que, para ele, o fogo seria o elemento que melhor simboliza essa incessante transformação. Anaxímenes propunha que o ar seria o elemento primordial. Por outro lado, os atomistas como Leucipo e Demócrito defenderam que a matéria seria composta pelos átomos, que seriam elementos indivisíveis, partículas básicas, que se juntariam para formar outros objetos e outros seres. Essa teoria, posteriormente desenvolvida por figuras como Epicuro e Lucrecio, teve forte reflexo no desenvolvimento científico subsequente.

Ainda na busca por compreender a essência da realidade, uma importante tradição filosófica, representada por nomes como Sócrates e Platão, procurou desenvolver um pensamento filosófico baseado numa substância imaterial e independente do corpo. Nesse sentido, a alma seria um elemento essencial do humano e estaria ligada à própria razão, à nossa condição de conhecimento e àquilo que nos constitui enquanto seres humanos. Essa tradição filosófica encontrou desdobramentos em figuras como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Posteriormente, René Descartes foi um importante marco, ao apontar a existência de uma substância extensa e de uma substância pensante (*res cogitans*). Tais substâncias, no entendimento de Descartes, possuiriam naturezas distintas e características próprias, mas estariam em íntima relação.

Sendo assim, as influências dessas tradições filosóficas estiveram presentes ao longo da história, instigando e inspirando outros filósofos, levando a muitos debates, propiciando a criação de argumentos para defender tais posições, gerando diferentes perspectivas ontológicas e metafísicas, numa riqueza plural de posicionamentos.

1.1 Ciência e filosofia: metafísica e ontologia

Além desses desdobramentos encontrados no terreno filosófico, é importante constatar que essas perspectivas filosóficas também influenciaram, de diferentes modos, o pensamento científico que gradativamente se desenvolvia.

A esse respeito, quando o físico e matemático Pierre Simon Laplace discorre sobre a questão da ‘super mente’, ou do ‘demônio de Laplace’, ele propõe um experimento mental em que defende a hipótese de que, se houvesse uma mente que conhecesse as condições da matéria no início do universo (a posição dos corpos, a temperatura, a velocidade das partículas etc.), seria possível determinar e prever todos os futuros aspectos do universo.

A hipótese colocada por Laplace se tornou influente na filosofia e na ciência, especificamente na física, afinal, enfatizou a questão do determinismo, uma construção conceitual que sugere que todos os eventos são causados por outros eventos anteriores, e que, conhecendo as condições anteriores, assim como as leis da natureza, supostamente poderíamos prever o futuro de maneira rigorosa e precisa.

Tal formulação, por meio da proposição de uma figura hipotética, é reflexo de uma crença metafísica (qual seja, de que o determinismo nos permitiria prever o comportamento futuro dos corpos e estruturas do universo). A crença no determinismo parece persistir em parte das neurociências, apesar de ter sofrido grande contestação na física. A hipótese de Laplace foi desafiada pelo Princípio da Incerteza de Heisenberg e pela Teoria do Caos, que demonstram que a previsão exata de todos os futuros aspectos do universo encontra limites teóricos e práticos inerentes às leis da natureza, abrindo espaço para questionar a universalidade do determinismo.

Apesar desse debate, o fato de a crença metafísica no determinismo perdurar pode ser um exemplo da relação entre ciência e filosofia, entre ideias científicas e crenças metafísicas, e as complexas interpenetrações que elas podem estabelecer.

Dito isso, cumpre esclarecer que a ciência é um método de investigação sistemática de fenômenos naturais e humanos, sendo um instrumento que exige coerência conceitual para que possa gerar conhecimento confiável e seguro.

Por sua vez, é importante esclarecer que o determinismo, o reducionismo, o mecanicismo e o fisicalismo são posturas filosóficas que podem, ou não, ser adotadas por cientistas. Nesse ponto, apontamos para a separação entre método (científico) e pressupostos (filosóficos, metafísicos, ontológicos e epistemológicos). Nesse sentido, Araújo (2013, p. 115) sustenta que “a legitimidade da ciência não depende da adesão do cientista à visão de mundo materialista, mas somente de seu compromisso com a lógica e a metodologia científica”. Dessa maneira, um cientista pode fazer ciência sem necessariamente adotar tais pressupostos, ou pode adotá-los, mas mantendo certa consciência dos eventuais limites de seu alcance e dos problemas filosóficos que possam estar envolvidos.

1.2 Problematicando o determinismo, o reducionismo, o mecanicismo e o fisicalismo

Diante dessa elaboração de Laplace, e da hegemonia desse paradigma fisicalista nas ciências, especialmente nas neurociências, emerge a questão central: se é possível um determinismo pleno e absoluto, resta algum espaço para a subjetividade, o livre-arbítrio, a liberdade e a responsabilidade? Se a realidade puder ser integralmente reduzida a uma fisicalidade apreendida de maneira mecânica, os conceitos humanos essenciais se tornam obsoletos ou ilusórios.

O emprego e o aparente sucesso do determinismo na física e nas ciências naturais não garantiram aplicabilidade e resultados seguros no campo das ciências humanas. A problemática consiste em saber se sujeitos e objetos podem ser analisados com os mesmos pressupostos, visto que a análise de fenômenos em primeira pessoa (experiência subjetiva, consciência, intencionalidade) não é semelhante à análise de fenômenos em terceira pessoa (eventos físicos observáveis e externos). O determinismo e o reducionismo, ao buscarem explicar a ação humana por leis causais estritas, numa cadeia causal predeterminada, colocam em xeque a própria subjetividade e as demais características a ela associadas, tornando os acontecimentos futuros inevitáveis. Consequentemente, a capacidade do ser humano de se apropriar de seus rumos existenciais é vetada, negando-lhe a condição de ser protagonista de sua existência.

A temática da agência humana frente a essa visão constitui, assim, um dilema central, evidenciado pela contradição entre a experiência subjetiva de liberdade e a visão que reduz o ser humano a um sistema determinístico. Essa contradição assume duas posições extremas no debate: de um lado, a descrição que fixa o humano enquanto um robô biológico, cujas ações são reações mecanizadas a estímulos, relegando o protagonismo existencial à ficção operacional; de outro, a descrição que aponta o humano como um ser com capacidade de autogestão, deliberação e ser autor de sua própria existência.

Ao ser transportado para o contexto das ciências do cérebro, esse debate exige a crítica à instituição de uma equivalência entre o cérebro e a pessoa. O problema repousa sobre o fato de que qualidades experienciais (os *qualia*), vivenciadas exclusivamente em primeira pessoa, resistem à redução completa. Essa assimetria epistemológica sustenta o problema da lacuna explicativa (Levine, 1983) entre o substrato material (o cérebro) e a consciência fenomênica (o sujeito). É essa “nova ordem cerebral” (Azize, 2010), que tende a escantear a subjetividade e a relegá-la ao posto de epifenômeno, que demanda uma confrontação com a descrição filosófica do humano enquanto ser ativo e causal.

Portanto, esta contradição epistemológica aponta para um dilema de grande relevância científica e filosófica, que se estende ao campo da ética e da teologia. A questão reside em apurar se a nossa força de vontade, a capacidade de atribuir significado às nossas experiências e o senso de propósito são capazes de realizar mudanças em nossas existências, ou se são, meramente, conceitos ilusórios e enganosos, parte tão somente da complexa organização da matéria. A resolução deste problema é fundamental para a delimitação da agência humana, do autodirecionamento e da responsabilidade moral.

1.3 Como cientistas e neurocientistas importantes olharam para a subjetividade?

Como pôde ser apontado, diferentes posições fisicalistas estão presentes na história da filosofia e do pensamento humano, desde o período grego. Posteriormente, essa concepção filosófica se encontrou presente em diferentes pensadores, em muitos períodos da história. Entretanto, um ponto que daremos destaque é aquele encontrado na segunda metade do século XX, quando avançadas tecnologias de neuroimagem puderam alcançar um notável patamar de desenvolvimento. Esse avanço tecnológico renovou a esperança do projeto de explicação materialista e fisicalista dos estados mentais humanos.

Tal ímpeto encontrou um estágio de destaque com a chamada ‘década do cérebro’, em 1990, período no qual houve grande investimento na pesquisa científica sobre o cérebro, de modo que o projeto materialista e fisicalista alcançou uma grande amplitude.

No contexto do *boom* das neurociências, diferentes neurocientistas procuraram analisar, sob a ótica da ciência do cérebro humano, a questão da subjetividade, do livre-arbítrio, da liberdade e da responsabilidade.

Conforme Crick (1995) sustentou no início de sua célebre obra,

A Hipótese Espantosa é que ‘você’, suas alegrias e suas tristezas, suas memórias e suas ambições, seu senso de identidade pessoal e livre-arbítrio, são de fato nada mais do que o comportamento de um vasto conjunto de células nervosas e suas moléculas associadas. Como Alice, de Lewis Carrol, poderia ter dito: ‘Você não é nada além de um bando de neurônios’ (Crick, 1995, p. 3, tradução nossa)³.

Crick (1995, p. 7) também afirmou que “A *crença científica* [grifo nosso] é que nossas mentes, o comportamento de nossos cérebros, podem ser explicados pelas interações de células nervosas (e outras células) e as moléculas associadas a elas”.

Quando Crick (1995) assume uma relação de identidade entre nossas mentes e o comportamento de nossos cérebros, e aponta que esse problema poderia ser solucionado numa perspectiva fisicalista, e quando ele admite que essa é uma posição de *crença científica*, isso nos confere uma oportunidade de sustentar a crítica de que crença difere de fato estabelecido, ou ainda de que crença difere de verdade científica. Dessa maneira, podemos assumir que estamos no campo da filosofia, da ontologia, da metafísica. Ou seja, estamos diante de uma concepção de ser que permeia esses debates e essas pesquisas. Estamos diante de crenças e pressupostos que devem ser reconhecidos enquanto tal, para não serem tomados

³ *The Astonishing Hypothesis is that “You,” your joys and your sorrows, your memories and your ambitions, your sense of personal identity and free will, are in fact no more than the behavior of a vast assembly of nerve cells and their associated molecules. As Lewis Carroll’s Alice might have phrased it: “You’re nothing but a pack of neurons”.*

como elementos definitivamente constituídos cientificamente. Consequentemente, nada é alheio à filosofia, e a filosofia não está retirada de nenhum ponto do saber e do conhecimento humano.

Outros importantes pesquisadores e teóricos no campo das neurociências apresentaram propostas em que a mente é um produto do cérebro. O cientista cognitivo Steven Pinker aponta que o cérebro é um processador de informações, um computador neural, cujo objetivo, numa perspectiva evolucionista projetada pela seleção natural, seria a sobrevivência humana (Pinker, 1998).

Por sua vez, o neurocientista Ramachandran (2003), embora assinala ser este um conhecimento comum hoje em dia, ele nunca deixa de se surpreender que toda a riqueza da nossa vida mental – todos os nossos sentimentos, emoções, pensamentos, ambições, vida amorosa, sentimentos religiosos e até mesmo o que cada um de nós considera seu eu íntimo e privado – sejam simplesmente a atividade dessas pequenas partículas gelatinosas na nossa cabeça, no nosso cérebro. Desse modo, ele conclui que não há mais nada (Ramachandran, 2003).

Em outra importante passagem, Ramachandran (2003) aponta seu espanto com o cérebro. Ele destaca que o cérebro não só descobre como outros cérebros funcionam, como também se questiona sobre si mesmo: quem sou eu? Qual o significado da minha existência, especialmente se você é da Índia? Por que eu rio? Por que eu sonho? Por que eu gosto de arte, música e poesia? Minha mente consiste inteiramente na atividade dos neurônios no meu cérebro? Se sim, qual o escopo para o livre-arbítrio? Para Ramachandran (2003), é a peculiar qualidade recursiva dessas perguntas, enquanto o cérebro luta para se compreender, que torna a neurologia tão fascinante. Na sua opinião, a perspectiva de responder a essas perguntas no próximo milênio é ao mesmo tempo estimulante e inquietante, sendo, para ele, certamente a maior aventura que nossa espécie já embarcou.

A partir deste trecho, uma questão fundamental envolve saber se a matéria é inerentemente consciente e se a mente pode ser integralmente localizada e identificada na estrutura cerebral. A perspectiva materialista enfrenta o desafio de explicar como um pedaço da matéria pode ser sabedor de si mesmo. O cerne da dificuldade está em atribuir ao cérebro a capacidade de se questionar (como na pergunta “quem sou eu?”) e de contemplar a própria existência. A transição da atividade neural puramente físico-química para a auto-reflexão e a experiência fenomênica constitui a principal lacuna explicativa, desafiando a premissa de que a consciência é apenas um produto emergente do aparato biológico. Diante disso, é importante procurar saber como podemos responder seguramente a uma pergunta, como a colocada por Ramachandran (2003), quando ela já nasce com graves problemas e desafios filosóficos.

Por sua vez, o neurocientista Robert Sapolsky defende a tese de que nossas escolhas seriam determinadas, e não haveria liberdade humana. Condicionamentos cerebrais e heranças biológicas ditariam o nosso rumo. Sob tal perspectiva, não poderíamos fazer escolhas por vontade própria: nossas escolhas já estariam pré-determinadas, fruto de fatores genéticos, evolutivos e ambientais (Péchy, 2025).

Tal visão sugere que nossas escolhas conscientes seriam nada mais do que decisões automáticas e mecânicas do nosso cérebro e de seu funcionamento material, físico, químico, elétrico, impessoal e inconsciente.

Nesse cenário, o sujeito sai de cena e a complexa estrutura cerebral assume um lugar preponderante, correspondendo a uma máquina biológica que processa estímulos biológicos, genéticos e ambientais. Nesse contexto, a atividade físico, química e biológica do cérebro é o elemento fundamental, é a estrutura metafísica básica e essencial do humano.

2. Alguns problemas e desafios para a visão neurocientífica vigente

Criticando essa posição, Coelho (2024, p. 1) contribui ricamente, ao apontar que “Apesar de os humanos vivenciarem a realidade da consciência em primeira mão, uma notável mudança de paradigma na cosmovisão ocidental consolidou a noção de uma ordem cognitiva invertida: primeiro temos objetos e só depois mentes, se é que as temos”. Esse ensinamento indica o quanto a consciência vem sendo eclipsada em muitos debates neurocientíficos, o que revela um problema filosófico de considerável relevância.

Numa abordagem crítica à visão determinista, Feijoo e Protasio (2021, p. 11) afirmam que “compreender o homem como determinado desde e a partir de seus elementos estruturais implica dizer que este ente está completo e acabado desde a partida, não se admitindo contradições”. Porém, como nos ensinam Feijoo e Protasio (2021, p.11), “A natureza humana, no entanto, não está determinada pelos elementos estruturais, de modo que o homem, apesar de receber condições para existir, precisa descobrir e conquistar as condições para a sua vida”.

É necessário destacar também que uma importante herança não determinista, não reducionista, não mecanicista e também não fisicalista no estudo do cérebro e de sua relação com os estados mentais tem sido ignorada (Beauregard; O’Leary, 2010). Quanto a isso, vale destacar que nomes importantes na fundação e no desenvolvimento das neurociências, como Charles Sherrington, Wilder Penfield e John Eccles não foram fisicalistas reducionistas (Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2023; Schwartz; Begley, 2003).

Trazendo outros esclarecimentos sobre essa discussão, Winograd (2010, p. 522) nos auxilia ao apontar que “assistimos à consolidação explícita deste projeto de naturalização do pensamento e de condensação do sujeito no cérebro”. Como decorrência desse projeto, temos testemunhado uma mudança fundamental no modo como compreendemos a nós mesmos.

Prosseguindo na análise, para aprofundar a análise crítica desse problema, devemos admitir que não podemos ignorar a ocorrência de um abismo (a ‘lacuna explicativa’), conforme aponta Levine (1983), entre os neurônios e a fenomenologia, entre a atividade cerebral e a experiência consciente em primeira pessoa. Ou seja, não é possível relegar à segundo plano o ‘problema difícil da consciência’ (Chalmers, 1995), que aponta para o desafio de saber como algo físico como o cérebro poderia gerar algo supostamente não físico como a consciência humana.

A esse respeito, como destaca Levine (1983, p. 358), “são precisamente as propriedades fenomenais – como é para nós estar em certos estados mentais (incluindo os perceptivos) – que parecem resistir às explicações físicas”. Por sua vez, Chalmers (1995, p. 200) aponta que “A consciência coloca os problemas mais desconcertantes na ciência da mente. Não há nada que conheçamos mais intimamente do que a experiência consciente, mas não há nada que seja mais difícil de explicar”.

Nessa ótica, nossas experiências subjetivas são tomadas como experiências qualitativas, em que permeiam qualidades experienciais, introspectivas, vivenciadas em primeira pessoa. Desse modo, os *qualia* seriam o aspecto qualitativo da experiência subjetiva.

Sobre isso, como sustenta Jackson (1982, p. 127), “há certas características das sensações corporais especialmente, mas também de certas experiências perceptivas, que nenhuma quantidade de informação puramente física inclui”. Tal posição fica clara na seguinte passagem:

Diga-me tudo o que há de físico para dizer sobre o que acontece em um cérebro vivo - os tipos de estados, seu papel funcional, sua relação com o que acontece em outros momentos e em outros cérebros, e assim por diante - e seja eu o mais inteligente o possível para encaixar tudo isso, você não terá me falado sobre o caráter doloroso das dores, a coceira das coceiras, as pontadas de ciúmes, ou sobre a experiência característica de provar um limão, cheirar uma rosa, ouvir um barulho alto ou ver o céu (Jackson, 1982, p. 127, tradução nossa)⁴.

Avançando, é importante destacar Beauregard (2007). Investigando evidências de estudos de neuroimagem sobre autorregulação emocional, psicoterapia e efeito placebo, ele conclui que a mente realmente importa. Ou seja, a autorregulação emocional (a capacidade de autogestão das nossas emoções e autodirecionamento) é um elemento humano essencial e legítimo. A psicoterapia não farmacológica, baseada numa interação humana, na fala, nos pensamentos e sentimentos, na introspecção e numa postura ativa, responsável e de autocuidado, é um elemento eficaz nos processos humanos de mudança. E o efeito placebo (basicamente, a crença ou a esperança em algo) também desencadeia mudanças fisiológicas e psicológicas concretas e mensuráveis, propiciando que estados mentais supostamente não físicos desencadeiem um efeito causal sobre os elementos físicos, químicos e biológicos.

Desse modo, a abordagem *bottom up* (de baixo pra cima), ou causação ascendente, que privilegia a primazia dos processos físicos como fenômenos causais, acaba sendo desafiada por evidências empíricas, que sugerem que a impotência causal do mental seria uma crença sem sustentação, com boas evidências apontando que a consciência, os nossos estados mentais, a nossa força de vontade, a nossa liberdade, o nosso autodirecionamento e a nossa autogestão, podem ser elementos concretamente reais, ativos e com notável poder causal, de significativa influência em nossa vida, de real efeito incidindo sobre os próprios elementos físicos, químicos e biológicos do cérebro. Frente a esse desafio, talvez surja a possibilidade de se considerar, então, uma abordagem *top down* (de cima para baixo), ou de causação descendente, em que se torna possível que processos mentais possam ter efeito causal e uma atuação ativa e relevante no que tange às questões ontológicas e metafísicas.

Assim, Beauregard (2007) requisita suporte para visão de que a natureza subjetiva e o conteúdo intencional dos processos mentais (pensamentos, sentimentos, crenças, volição) “influenciam significativamente os vários níveis de funcionamento cerebral (por exemplo, molecular, celular, circuito neural) e plasticidade cerebral” (Beauregard, 2007, p. 218).

⁴ *Tell me everything physical there is to tell about what is going on in a living brain, the kind of states, their functional role, their relation to what goes on at other times and in other brains, and so on and so forth, and be I as clever as can be in fitting it all together, you won't have told me about the hurtfulness of pains, the itchiness of itches, pangs of jealousy, or about the characteristic experience of tasting a lemon, smelling a rose, hearing a loud noise or seeing the sky.*

Ou seja, para além de críticas filosóficas e racionais aos pressupostos determinísticos, reducionistas e mecanicistas, é possível encontrar também apontamentos empíricos que desafiam, e até mesmo contrariam, esses pressupostos que sustentam as opiniões dos neurocientistas mencionados. É possível que, somadas, essas duas instâncias (argumentos racionais e evidências empíricas) possam contribuir para estabelecer desafios filosóficos a esse debate.

Esta profunda odisseia exploratória confronta e desafia a compreensão humana tanto da realidade quanto da nossa autocompreensão. É crucial reconhecer que o problema da consciência e, conseqüentemente, o problema mente-cérebro, não foi definitivamente decifrado nem solucionado pelas neurociências. A essência desta questão permanece evasiva e está intrinsecamente aberta a contínuas explorações científicas e filosóficas. A divergência fundamental reside na natureza ontológica da consciência: ela pode ser considerada uma entidade fundamental, talvez uma fonte primária da realidade, ou um mero epifenômeno, uma ilusão funcional, ou um substrato secundário e passivo da atividade cerebral. A busca por uma medida objetiva e concreta da subjetividade humana enfrenta um obstáculo epistemológico, pois a subjetividade é considerada, por muitas vertentes filosóficas, um elemento irreduzível, intrinsecamente atrelado à própria experiência qualitativa vivenciada (a primeira pessoa).

Desses apontamentos e questionamentos, notamos que existe uma esperança e uma tentativa de naturalizar, reduzir e descrever em termos puramente físicos algumas experiências e características humanas. Trata-se de um projeto vivo e influente, que permanece ativo nas agendas de diferentes pesquisadores do campo das neurociências, e também da filosofia e da psicologia. E que nos conduz a um possível beco sem saída, qual seja, de um sujeito desaparecido e deslegitimado. Tal situação nos leva a um paradoxo, afinal, ao tratar o sujeito como objeto, tem-se como resultado que a condição humana de subjetividade, de liberdade, de livre-arbítrio, de responsabilidade, sofre um aparente eclipse ao ponto de ter sua própria existência rebaixada e até mesmo questionada.

Assim sendo, defendemos aqui a hipótese de que o determinismo, o reducionismo, o naturalismo e o próprio fisicalismo, que são dimensões filosóficas, ontológicas e metafísicas, foram confundidos com verdades científicas, e atrelados à ciência, produzindo uma visão particular e específica de ciência, e também uma visão de ser humano que emergiu a partir disso. Destacamos que tais crenças são legítimas e encontram eco em longas produções filosóficas e científicas da história do pensamento humano. Entretanto, tal pensamento é uma parte dessa história. Ele não é a história completa e definitiva. O monismo de ideias talvez seja limitante. Por outro lado, o pluralismo ontológico e metafísico é saudável e nos leva ao ponto de pensar que tais problemas, por demais espinhosos, ainda continuam abertos ao debate e à problematização, sendo isso muito bem evidenciado tanto por linhas racionais, epistemológicas quanto por caminhos empíricos.

Dessa maneira, devemos estar alertas à tendência muito difundida de adotar, inconscientemente, uma postura metafísica, como se fosse dado científico. A convicção de atrelar uma coisa à outra como fato estabelecido e comprovado deve sofrer questionamentos. Desse modo, é importante que o neurocentrismo possa encarar alguns desafios que são lançados a ele.

3. Um contraponto: a subjetividade em Kierkegaard

Partindo deste debate, e de toda a sua problematização filosófica, torna-se importante avançar, e realizar um diálogo e uma análise crítica dessa temática a partir do filósofo dinamarquês, Søren Kierkegaard, que nos leva a pensar que a subjetividade⁵ é um conceito central para compreendermos o ser humano e a existência.

Para compreendermos a radicalidade dessa subjetividade, precisamos recorrer à definição antropológica fundamental de Kierkegaard (2022), para quem o ser é um espírito. Ser um espírito é ser um *si-mesmo*, é estar em relação consigo mesmo, e com o outro. Essa elaboração é o núcleo de sua antropologia, sendo também uma construção filosófica robusta contra o reducionismo. Afinal, isso revela que existe uma consciência de ser consciente, um tipo de metaconsciência, que escapa ao processo passivo relacionado às sinapses e aos neurônios. É exatamente nesse ponto de excedência ao físico que repousa a ontologia kierkegaardiana. Nessa consciência, nesse eu que se observa, reside uma ontologia de relação, um ser com atividade, agência, liberdade, responsabilidade e ética.

Em Kierkegaard (2022), *si-mesmo* aponta para a relação que se relaciona consigo mesma, abrindo espaço para pensarmos a potencialidade de escolher, a nossa condição de liberdade e de livre-arbítrio, além da possibilidade de que a subjetividade possa ser um princípio, uma dimensão causal central para o ser humano.

Podemos razoavelmente assumir que, em Kierkegaard (2022), a subjetividade e a dimensão ontológica expressa pelo *si-mesmo* são maneiras de ser responsável, de fazer escolhas, de mudar, de alterar, de se posicionar e assim tomar profundas decisões. Este horizonte abrange aquilo que pode se manifestar por meio da reflexão, da interioridade, das escolhas existenciais e das experiências humanas, num processo ativo, vivo, que se desenrola na existência, em que construímos nossa identidade e nossos significados humanos, e que engloba nosso horizonte espiritual e religioso.

Para Kierkegaard (2022), não estar consciente de si enquanto espírito caracteriza o desespero. Desespero é falta de espírito. Toda existência constituída de uma maneira que não é consciente de si mesma enquanto espírito – que não se funda transparentemente em Deus – se depara com o desespero. Estar consciente é estar consciente da razão das forças que possui. Do mesmo modo, para Kierkegaard (2022), há um desespero que está consciente de ser desespero, e que está consciente de ter um *si-mesmo* no qual há algo eterno, que desesperadamente não quer ser *si-mesmo*, ou desesperadamente quer ser *si-mesmo*. O *si-mesmo* é reflexão, e cada ser humano é destinado a tornar-se um *si-mesmo*.

Assim, Kierkegaard (2022) reconhece o desespero como um desequilíbrio na síntese do ser, aprofundando o entendimento de ser humano não como algo estático, mas enquanto uma síntese de infinitude e finitude, entre o eterno e o temporal, de possibilidade e de necessidade. Essa análise valoriza a sua ênfase no indivíduo e na subjetividade, no 'tornar-se si mesmo', onde a liberdade, a fé, a existência e as decisões se manifestam.

⁵ Embora se utilize o termo subjetividade para dialogar com o campo da filosofia e das ciências cognitivas, ressalta-se que, na antropologia de Kierkegaard (2022), o conceito estruturante é o de '*si-mesmo*' (*Selvet*), compreendido como a relação do espírito consigo próprio. No escopo deste artigo, os termos são empregados em complementaridade, visto que se pode considerar que a subjetividade kierkegaardiana é a manifestação existencial e espiritual da interioridade do *si-mesmo*.

A filosofia de Kierkegaard (2022) nos conduz a pensar que, por meio da subjetividade e da ontologia do *si-mesmo*, podemos depreender que o ser humano é uma criatura que se relaciona consigo mesma, de forma aberta e dinâmica, de maneira inacabada e em constante construção, em um processo experiencial que nos constitui. Podemos ainda dizer que subjetividade e a ontologia a ela relacionada englobam a condição que o ser humano possui de ser ativo, de se movimentar, de dar passos em sua própria existência, de realizar ações na vida, de manifestar alguma autonomia, de exercer alguma iniciativa.

Desses apontamentos, é importante notar que o ser humano é dotado da condição de ter acesso à sua interioridade, às suas experiências qualitativas, podendo assim mediar e manejar esse universo interno, com profundos reflexos em sua própria existência. A condição humana que aponta para sua liberdade pode ser expressa pelo conceito de ‘ser-capaz-de’ (Kierkegaard, 2017). Por meio desse conceito, o autor articula o poder humano de agir. Essa liberdade se manifesta como angústia diante dos caminhos que podemos tomar.

Em Kierkegaard (2017), a angústia aparece como a consciência de um sujeito que, ao deparar-se com o nada de suas possibilidades, reconhece-se como um agente capaz de decidir sua própria existência. A angústia aponta que temos capacidade de escolha, que temos alguma cota de liberdade, evidenciando que o ser humano não é meramente um autômato, mas uma síntese capaz de se posicionar.

Nessa ótica, o ser humano possui alguma capacidade de governar e mover seus recursos internos e pessoais. Quer dizer, temos influência sobre nossas escolhas, possuímos condições de manejo sobre nossas próprias decisões.

Em Kierkegaard (2022), a construção da identidade é um processo dialético no qual o sujeito se confronta com o próprio desespero e com a angústia, numa relação que revela uma profundidade existencial e uma dimensão espiritual centrais, as quais transcendem os limites da descrição biológica, forçando o indivíduo a encarar a verdade de sua própria existência.

Desse modo, a perspectiva de Kierkegaard (2022) trata a subjetividade, o espírito, o *si-mesmo*, o desespero e a angústia como elementos ontológicos que apontam para dimensões que transcendem o cerebralismo reducionista. Ao desconstruir a premissa de que a essência humana se esgota na funcionalidade cerebral, essa abordagem fundamenta uma ontologia não reducionista e não fisicalista, com implicações diretas tanto nas ciências da mente quanto nas ciências da religião.

Essa crítica ao neurocentrismo não se limita a uma disputa teórica no âmbito da filosofia da mente. Mais do que isso: ela toca o cerne do fenômeno religioso. Nesse sentido, a análise do reducionismo fisicalista possui relevância vital, na medida em que tende a reduzir a fé, o rito, a experiência mística, espiritual e religiosa a um epifenômeno cerebral, o que esvazia a legitimidade ontológica do sagrado.

Sendo assim, é importante notar um aparente contraste existente entre, por um lado, a dimensão filosófica e ontológica expressa acima, e por outro lado, a visão neurocientífica dominante, que postula que processos físicos, químicos e elétricos no cérebro são primários, são fundamentais, são a base e a essência da experiência, criando a ilusão da consciência.

4. A contribuição de Paul Ricoeur: narrativa, identidade e o diálogo entre neurociências e humanidades

Se Kierkegaard (2017) e Kierkegaard (2022) nos revelam a interioridade como tarefa, decisão e apropriação existencial, torna-se necessário perguntar como essa interioridade se articula no tempo, como ganha forma, inteligibilidade e continuidade ao longo da vida. A subjetividade descrita pelo filósofo dinamarquês — marcada pela possibilidade, pela escolha e pela responsabilidade — precisa de um espaço hermenêutico no qual possa reconhecer-se, reinterpretar-se e se assumir como autora de si.

É justamente nesse ponto que a obra de Paul Ricoeur oferece um avanço decisivo. Enquanto Kierkegaard (2022) mostra a urgência da subjetividade como relação do eu consigo mesmo diante de Deus, Ricoeur amplia essa perspectiva ao situar o sujeito no campo simbólico da narrativa, onde identidade, responsabilidade e reconhecimento adquirem estrutura e sentido. Assim, da interioridade kierkegaardiana passamos à mediação narrativa ricoeuriana, que transforma a existência em história possível e a liberdade em tarefa interpretativa.

Um complemento decisivo a essa discussão entre neurociências e filosofia da subjetividade pode ser encontrado no pensamento de Paul Ricoeur, especialmente na obra *O que nos faz pensar?* (Ricoeur; Changeux, 2000), fruto de seu debate com o neurocientista Jean-Pierre Changeux. Nesse diálogo, Ricoeur não rejeita as contribuições da neurociência, mas insiste que nenhuma descrição neuronal, por mais sofisticada que seja, pode substituir a mediação narrativa pela qual o sujeito reconhece a si mesmo ao longo do tempo. É essa mediação — simbólica, hermenêutica e existencial — que confere densidade ao conceito de subjetividade, escapando às reduções fisicalistas.

Ricoeur distingue metodologicamente entre explicação e compreensão: as neurociências operam com explicações causais, enquanto as humanidades trabalham com modos de compreensão ligados à intenção, responsabilidade, promessa, falha, arrependimento e perdão. A subjetividade, portanto, não se esgota em redes neurais; ela se constitui em configurações narrativas que estruturam o sentido da experiência (Ricoeur, 1991). A narrativa faz o sujeito emergir não de sinapses isoladas, mas da trama interpretativa que articula continuidade, ruptura e significado — exatamente o campo onde se insere o debate kierkegaardiano sobre interioridade e decisão existencial.

4.1 Identidade narrativa

A noção de identidade narrativa, elaborada em *Tempo e Narrativa* (Ricoeur, 2010), aprofunda essa posição ao mostrar que a identidade humana implica uma síntese dinâmica entre *idem* (permanência) e *ipse* (fidelidade a si). Mesmo que o cérebro participe das transformações humanas, ele não explica, por si só, a capacidade de manter coerência existencial, assumir compromissos ou narrar feridas e esperanças. Identidade não é um dado biológico, mas uma obra interpretativa, continuamente reconfigurada segundo a economia simbólica do sujeito.

Em *O que nos faz pensar?* (Ricoeur; Changeux, 2000), Ricoeur evidencia que grande parte do conflito entre neurociências e humanidades decorre de mal-entendidos epistemológicos. A neurociência opera na terceira pessoa; a narrativa, na primeira e segunda pessoas — o campo do diálogo, do apelo, da promessa e do reconhecimento (Ricoeur, 2006). Para o filósofo, pretender que a explicação biológica substitua a compreensão hermenêutica

constitui uma “usurpação epistemológica”, reveladora de um excedente de confiança no poder totalizante da causalidade neural.

Nesse sentido, Ricoeur antecipa críticas contemporâneas ao reducionismo ao afirmar que não existe experiência sem interpretação, e que a interpretação se insere inevitavelmente numa economia narrativa. A subjetividade não é apenas aquilo que experimenta; é aquilo que significa. O sujeito não é apenas um organismo que reage, mas um ser que conta, que interpreta, que se confronta com sua própria história e com o peso ético de suas escolhas (Ricoeur, 2007).

Assim, a perspectiva ricoeuriana reforça a tese central deste artigo: a subjetividade não pode ser eliminada por modelos neurocientíficos reducionistas. Ela é mais do que um epifenômeno — é o lugar hermenêutico onde o vivido se organiza em sentido, onde o self se constitui como uma história aberta, marcada por decisões e responsabilidades. Em diálogo com Kierkegaard, Ricoeur oferece uma defesa vigorosa da interioridade e da criatividade humana diante das pretensões explicativas totais da neurociência.

4.2 Pessoa em Paul Ricoeur: entre ipseidade, reconhecimento e responsabilidade

Na esteira do debate ricoeuriano com as neurociências e com a filosofia da existência, a noção de pessoa ocupa um lugar central. Para Ricoeur, a pessoa não é um dado empírico, tampouco um simples efeito emergente de processos neuronais; é uma categoria ética e narrativa, cujo estatuto se funda na relação entre identidade, alteridade e responsabilidade. A pessoa emerge, portanto, no cruzamento entre o “quem” da ação, o “quê” da experiência e o “para quem” da responsabilidade, como discutido em *O si-mesmo como outro* (Ricoeur, 1991).

Em *O si-mesmo como outro*, Ricoeur define a pessoa não como substância estática, mas como um *si-capaz*: capaz de falar, agir, narrar-se e responsabilizar-se (Ricoeur, 1991). Cada uma dessas capacidades introduz uma dimensão que ultrapassa o determinismo: falar é participar de uma troca simbólica; agir é introduzir novidade no mundo; narrar-se é assumir a historicidade da vida; responsabilizar-se é reconhecer-se como autor e respondente de si mesmo. Nenhum desses atos pode ser reduzido a processos neuronais, pois pertencem a um campo ético e hermenêutico.

A pessoa, para Ricoeur, não coincide com a identidade fixa do “mesmo” (*idem*), mas se realiza na constância da palavra dada, na promessa e no compromisso — aquilo que ele denomina ipseidade (*ipse*) (Ricoeur, 2006). Nesse sentido, a pessoa é menos “algo que permanece idêntico” e mais “alguém que se mantém fiel”. Essa fidelidade constitui o núcleo ético da subjetividade, e não há versão neurocientífica que possa traduzi-la em causalidade física.

Essa concepção de pessoa tem consequências profundas para o diálogo com as neurociências. Enquanto o modelo fisicalista tende a situar o humano no registro da causalidade impessoal, a perspectiva ricoeuriana devolve à pessoa o lugar do agente moral, isto é, daquele que age por consideração do outro, por interpretação de si e do mundo, e por um horizonte de sentido que excede a materialidade do cérebro (Ricoeur; Changeux, 2000). A responsabilidade — e, de modo ainda mais radical, a possibilidade de pedir perdão, reconhecer a falta e reconstruir a relação — é algo que nenhum scanner cerebral pode mensurar.

A categoria de pessoa em Ricoeur está ainda intrinsecamente ligada ao reconhecimento, tema desenvolvido em profundidade em *Percurso do reconhecimento* (Ricoeur, 2006). Reconhecer-se não é apenas identificar-se como unidade funcional, mas como alguém digno de estima, vulnerável e chamado à reciprocidade. A pessoa, então, não é apenas um organismo que reage, mas um si que responde.

4.3 Subjetividade ampliada

Nesse ponto, sua filosofia converge com Kierkegaard: se este afirma que a subjetividade é uma tarefa, Ricoeur mostra que ser pessoa é assumir essa tarefa ao longo do tempo, articulando narrativa, compromisso e responsabilidade. A pessoa é, assim, uma história aberta, marcada por decisões, rupturas e reconciliações — algo que nenhuma descrição fisiológica pode esgotar, porque pertence ao domínio da interpretação existencial (Ricoeur, 2010; Ricoeur, 2007).

Diante das pretensões totalizantes das neurociências, a noção de pessoa em Ricoeur funciona como contrapeso crítico. Ela lembra que a singularidade humana se realiza na intersecção entre o biológico e o simbólico, entre corpo e narrativa, entre capacidade e responsabilidade. A pessoa não é o cérebro; tampouco algo separado dele. Ela é a história possível que se constrói com, contra e para além do que o cérebro oferece.

Em suma, no diálogo com o reducionismo neurocientífico analisado ao longo deste artigo, a concepção ricoeuriana de pessoa reafirma um ponto fundamental: a subjetividade humana não é um epifenômeno — é o lugar hermenêutico onde o vivido se organiza em sentido (Ricoeur, 1991). A pessoa é o nome dessa síntese frágil e criadora que, apesar das pressões deterministas, insiste em exceder sua própria facticidade.

5. Teologia e Neurociências: a subjetividade encarnada em Thomas Fuchs

A hermenêutica de Ricoeur mostrou que o sujeito não é simples reflexo de processos neuronais, mas uma identidade narrativa, capaz de interpretar-se, comprometer-se e responder por si ao longo do tempo. Contudo, essa narrativa não se sustenta no vazio: ela emerge de um corpo vivo, sensível, relacional, situado no mundo e atravessado por afetos.

Por isso, para além da mediação simbólica analisada por Ricoeur, é preciso considerar o nível pré-reflexivo da existência — aquilo que antecede a interpretação e torna possível o próprio ato de narrar. É nesse horizonte que a fenomenologia de Thomas Fuchs se torna indispensável. Sua crítica ao neurocentrismo e sua ênfase na subjetividade encarnada complementam e aprofundam o que Ricoeur havia formulado no campo da interpretação.

Sob essa ótica, a passagem de Ricoeur para Fuchs não representa ruptura, mas continuidade: se o primeiro restitui ao sujeito sua espessura narrativa e ética, o segundo devolve-lhe sua espessura corporal e relacional, permitindo compreender a subjetividade como síntese viva entre corpo, mundo e sentido.

O diálogo entre teologia e neurociências tem sido frequentemente marcado por tensões: de um lado, leituras reducionistas que compreendem o humano como produto de processos neuronais; de outro, abordagens teológicas que receiam a incorporação de dados empíricos como ameaça à interioridade e ao mistério. Entretanto, autores contemporâneos

como Thomas Fuchs inauguram um caminho intermédio fecundo, em que a subjetividade humana é reinterpretada a partir de uma fenomenologia da encarnação, capaz de corrigir tanto o reducionismo neurocientífico quanto espiritualizações abstratas (Fuchs, 2018).

Para Fuchs, o equívoco central das leituras neurocientíficas reducionistas é aquilo que denomina “neurocentrismo”: a crença de que “o cérebro pensa”, “o cérebro decide”, “o cérebro sente”, como se a subjetividade estivesse localizada num órgão isolado. Em sua crítica, sintetizada em *The Brain – A Relational Organ* (Fuchs, 2010), ele insiste que não é o cérebro que pensa, mas a pessoa inteira, corporificada e situada no mundo. O cérebro é condição, mas não origem da vida mental; ele funciona como parte de um sistema dinâmico que compreende corpo, ambiente, cultura, história e intercorporeidade.

Essa visão abre uma via profunda de diálogo com a teologia, pois rompe com o dualismo implícito na metáfora computacional da mente. Se para a tradição cristã a pessoa é uma unidade psicossomática — “alma encarnada” ou “carne espiritualizada” —, Fuchs oferece um aparato fenomenológico que recupera essa unidade, mostrando que a subjetividade é sempre corporal, relacional, histórica e atravessada por significações que excedem o registro da causalidade biológica. Em *Ecology of the Brain* (Fuchs, 2018), ele afirma: “o sujeito não está dentro do cérebro; o cérebro está dentro do sujeito”.

Essa formulação está ligada à crítica que Fuchs faz ao “mito do cérebro isolado”. Nenhuma imagem funcional, por mais sofisticada, capta o fenômeno da experiência porque esta não está localizada dentro da caixa craniana, mas se realiza no entrelaçamento vivo entre corpo e mundo. Emoções, crenças, decisões, esperança, culpa ou fé não são estados neuronais, mas modos de ser-no-mundo que envolvem corporalidade ativa, direção intencional e normatividade ética. O cérebro participa desses modos, mas não os determina unilateralmente (Fuchs, 2019).

A teologia encontra, aqui, uma base renovada para uma antropologia integral. A vida espiritual, para Fuchs, não é uma “entidade mental” separada do corpo, mas uma forma de presença encarnada: modo de atenção, abertura, confiança e direcionamento existencial. Em *Body, Soul, and the Human Being* (Fuchs, 2019), ele argumenta que a espiritualidade não é um epifenômeno do sistema nervoso, mas expressão da totalidade de um sujeito que age, sofre, interpreta e se relaciona. Assim, oração, fé e perdão não são estados internos fechados, mas gestos encarnados, modos de ser diante de Deus, do outro e de si mesmo.

Outro ponto essencial é a crítica à naturalização das experiências espirituais. Reduzir fé, esperança, compaixão ou arrependimento a padrões neurais — afirma Fuchs — é confundir condição biológica com sentido vivido, apagando o caráter simbólico, narrativo e relacional da existência humana. Essa distinção ressoa diretamente com a hermenêutica de Ricoeur: toda experiência é mediada por interpretação, e a interpretação é um ato pessoal, não um fenômeno neuronal (Fuchs, 2018).

Assim, o pensamento de Fuchs fornece à teologia um instrumento crítico sofisticado para enfrentar as pretensões totalizantes das neurociências. Ele recusa o reducionismo, reafirma a profundidade corporal da experiência e devolve ao sujeito sua agência, sua liberdade e sua responsabilidade. A pessoa não é um “cérebro com propriedades espirituais”, mas uma subjetividade encarnada, em que corpo, mundo, relação e transcendência constituem um campo unitário de sentido que nenhuma análise cerebral pode esgotar.

Essa perspectiva fenomenológica, ao mesmo tempo científica e existencial, permite repensar temas teológicos como graça, alteridade, sofrimento, cura e perdão — não como fenômenos isolados da biologia, mas como expressões da complexidade de um sujeito que se faz e se transforma no entrelaçamento vivo entre carne e espírito. É justamente nesse ponto que Fuchs se torna decisivo: ele mostra que o humano não pode ser reduzido, mas interpretado; não pode ser explicado inteiramente, mas compreendido; não pode ser capturado por imagens do cérebro, porque sua verdade se dá no mistério encarnado da existência.

6. Implicações para as ciências da religião: a recuperação da experiência da transcendência

A análise aqui empreendida sustenta que o neurocentrismo não é apenas um debate técnico das neurociências, mas um paradigma que impacta diretamente a compreensão do fenômeno religioso. Ao reduzir a experiência mística e o senso de sagrado a meros subprodutos neurofisiológicos, essa abordagem suplanta a consciência humana e relega a subjetividade a um objeto sem legitimidade ontológica. Nesse horizonte, a religiosidade seria esvaziada de sua verdade existencial, sendo tratada como uma ficção funcional do cérebro.

Nessa perspectiva, o que a tradição das ciências da religião identifica como sendo o *numinoso* — aquela presença que transcende a racionalidade e o domínio do sujeito — seria esvaziada de sua verdade, sendo tratada como uma simples disfunção cerebral a ser explicada fisicamente pelas neurociências.

Em contrapartida, a articulação entre Søren Kierkegaard, Paul Ricoeur e Thomas Fuchs fundamenta uma proposta não-reducionista que permite sustentar a possibilidade de abertura legítima do humano ao transcendente. Ao demonstrar a insuficiência das explicações fisicalistas diante da densidade da experiência subjetiva, esta investigação sinaliza que a subjetividade ultrapassa a soma de suas partes biológicas.

Nesse ponto, esta investigação sugere uma outra interpretação filosófica, sinalizando que o encontro com o *mysterium tremendum et fascinans* não seria um evento epifenomênico fabricado pelo cérebro, quer dizer, não revela um processo secundário que surge depois da atividade física, elétrica e química do cérebro. Nesse olhar não reducionista, o cérebro poderia atuar como o órgão mediador que permite ao espírito humano confrontar-se com o mistério que o habita e o excede. Essa visão estaria de acordo com a concepção de James (1898) do cérebro enquanto um órgão que não possui uma função produtora, mas sim uma função permissiva ou transmissiva.

Desse modo, a crítica ao neurocentrismo coincide com a defesa da validade e autenticidade da experiência sagrada. Se o cérebro é compreendido como o órgão que, segundo a tese que defendemos, não é a causa final, mas um mediador, então a experiência da transcendência recupera seu lugar como um fenômeno humano genuíno e irredutível e ontologicamente primário. Para as ciências da religião, isso pode ser interpretado no sentido de que a interioridade, a subjetividade e a relação com o *numinoso* não são ilusões a serem desfeitas pela ciência, mas dimensões constitutivas de um ser humano que é, simultaneamente, corpo e espírito.

Considerações finais

Apesar dos séculos de estudo, o problema mente-cérebro e a questão da consciência representam uma lacuna, um hiato: elas são um dos maiores mistérios da ciência, e uma das principais questões filosóficas que podemos conceber e formular. Esse é um terreno que nunca deixou de impor grandes desafios à nossa compreensão da realidade, e ao nosso entendimento de nós mesmos, e que revela profundas conexões com o campo da filosofia da religião e das ciências da religião.

Com relação a isso, é importante apontar para a necessidade de analisar criticamente a visão em parte estabelecida e amplamente difundida de que haveria uma identidade entre ciência e a metafísica materialista e fisicalista (Araújo, 2013).

Nesse sentido, o debate sobre o humano, sobre o que nos constitui, aparentemente permanece aberto, de modo que o pluralismo de ideias é positivo e saudável, e o reconhecimento da existência de uma diversidade de posturas metafísicas e ontológicas pode abrir uma janela para explorar essa questão com outras lentes, considerando todos os seus reflexos para o campo das ciências da religião.

Esse debate é essencial, na medida em que as premissas do problema mente-cérebro influenciam percepções de responsabilidade e livre-arbítrio (Costa; Moreira-Almeida, 2025a), tendo ainda repercussões para implicações éticas e clínicas no campo da psiquiatria (Costa; Moreira-Almeida, 2025b). Nesse cenário, o campo da vontade e do compromisso é distinto do campo do mecanicismo cerebral.

Se nossos estados mentais e nossa experiência consciente são um epifenômeno, um processo meramente secundário, ou ainda uma ilusão, então nós somos uma ilusão que se sabe ilusão? Somos uma ilusão que reconhece a sua condição de ilusão? Se assim for, essa parte misteriosa de nós que está ciente de si mesma acaba possuindo um atributo singular, peculiar e de grande valor. É importante apontar para o paradoxo que consiste em rebaixar a consciência, e fazer isso justamente a partir de suas características e propriedades mais únicas e especiais. Utilizamos dos recursos da consciência, para degradar e detratar a consciência. Para Strawson (2018), a “grande tolice”, ou “a negação”, ou ainda “a afirmação mais tola já feita”, seria incorrer no absurdo de negar a consciência.

Dessa maneira, a filosofia de Kierkegaard aparece então como uma defesa da subjetividade, como um apontamento para a legitimidade da subjetividade, como um reforço do quanto a subjetividade é um conceito inescapável e ontologicamente fundamental, levantando uma crítica contra o paradigma hegemônico, ao pensar um fundamento ontológico autêntico e real da própria subjetividade.

Para Kierkegaard (2022), a síntese anímico-corpórea do ser humano como um espírito, como um *si-mesmo*, se dá na relação entre elementos físicos e não físicos e estabelece as bases para uma importante antropologia filosófica, para uma visão de ser humano que sustenta uma filosofia rica e singular.

Diante de tudo isso, permanece a questão: se os processos físicos do cérebro são primários, se eles causam a experiência, se sua atividade cria a experiência, então onde está o sujeito do cérebro? Seriam nossas (aparentes) escolhas conscientes nada mais do que decisões automáticas e mecânicas do nosso cérebro e de seu funcionamento inconsciente e impessoal? Aqui reside um notável problema filosófico: se não temos acesso ao funcionamento cerebral

(pois ele é impessoal e corresponde a mecanismos pré-determinados), então temos o paradoxo de um cérebro, de um pedaço da matéria, que de alguma maneira inexplicável por suas próprias leis físicas cria a experiência de uma fisicalidade sem sujeito.

Como é possível constatar, essa visão rebaixa parte da imagem estabelecida que possuímos de nós mesmos, suplanta a subjetividade e interfere diretamente na legitimidade e na autenticidade da experiência religiosa.

Recorrendo à epistemologia socrática (Platão, 2011), destacamos que essa perspectiva oferece importantes implicações que trazem um alerta contra o dogmatismo. A humildade intelectual, o rigor investigativo e a consciência da própria ignorância são o motor da atividade filosófica e científica. O neurocentrismo, ao pretender ter decifrado definitivamente o mistério do humano, ignora que o avanço do conhecimento revela lacunas epistemológicas e questões ontológicas ainda mais profundas. Tal constatação garante que o processo de questionamento filosófico sobre o humano permaneça aberto.

À luz das contribuições de Ricoeur e Fuchs acrescentadas ao longo do texto, torna-se ainda mais evidente que a subjetividade não pode ser capturada por modelos mecanicistas ou por explicações estritamente fisicalistas do humano. Ricoeur mostra que o sujeito não é apenas aquilo que experimenta, mas aquilo que se interpreta, que assume responsabilidade por suas ações, que narra suas rupturas e que se reconhece como autor de sua própria história. Trata-se de uma dimensão ética e hermenêutica que escapa por completo às tentativas de localizar o “eu” em circuitos neuronais. Do mesmo modo, Fuchs revela que o ser humano é inseparável de sua corporeidade encarnada, desfazendo o mito do cérebro isolado e recolocando a subjetividade no terreno concreto da vida vivida, da presença, da relação e do mundo compartilhado.

Nesse quadro ampliado, a subjetividade defendida por Kierkegaard encontra ressonância profunda: ela é uma estrutura originária da existência, condição de possibilidade da liberdade, da fé, do sofrimento e da responsabilidade. Ao contrário do que pressupõe o determinismo neurocientífico, o humano não é um organismo que reage mecanicamente, mas um ser que pode se orientar, se escolher, se refazer e se reconciliar consigo mesmo. Assim, as perspectivas de Ricoeur e Fuchs não apenas reforçam a crítica aqui formulada, como também evidenciam que qualquer abordagem séria da subjetividade precisa reconhecer sua natureza encarnada, narrativa e ética, sob pena de restringir a complexidade daquilo que há de mais singular na experiência humana.

Ao recuperarmos, via Kierkegaard, Ricoeur e Fuchs uma subjetividade que excede os elementos físicos do cérebro, buscamos devolver à experiência religiosa o seu estatuto de experiência autêntica. Mais do que isso: se o cérebro pode ser concebido como órgão mediador, e não o produtor da consciência (James, 1898), a abertura humana para a transcendência não é mais vista como fundamentada biologicamente, mas adquire a condição de ser concebida como uma dimensão constitutiva do espírito. Ainda, ao tensionar o neurocentrismo, este trabalho valida o *numinoso* e o *mysterium tremendum* (Otto, 2007) como experiências irreduzíveis, que resguardam a legitimidade ontológica do sagrado e impedem que o fenômeno religioso seja reduzido a um epifenômeno.

Por fim, a relevância deste embate para a filosofia da religião reside na defesa da subjetividade como o *locus* necessário e insubstituível da manifestação religiosa. Afinal, se o '*si-mesmo*' for reduzido a uma base físico-química, o encontro com a transcendência perde sua densidade ontológica, degradando-se em um evento mecânico e epifenomênico, desprovido

de alteridade. Defender a irredutibilidade da subjetividade contra o neurocentrismo implica reafirmar o ser humano como protagonista de sua própria fé e de sua vida religiosa. Além disso, tal defesa salvaguarda a própria possibilidade de uma relação autêntica com o sagrado – uma realidade existencial onde o humano, em sua finitude e agência, não é apenas um subproduto biológico, mas um agente real em diálogo com o mistério.

Referências

ARAÚJO, Saulo de Freitas. O eterno retorno do materialismo: padrões recorrentes de explicações materialistas dos fenômenos mentais. **Archives of Clinical Psychiatry - Série Mente-Cérebro**, v. 40, n. 3, 2013, p. 114-119.

AZIZE, Rogério Lopes. **A nova ordem cerebral: a concepção de “pessoa” na difusão neurocientífica**. 2010. 281f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro, 2010.

BEAUREGARD, M. Mind does really matter: Evidence from neuroimaging studies of emotional self-regulation, psychotherapy, and placebo effect. **Progress in Neurobiology**, v. 81, 2007, p. 218-236.

BEAUREGARD, Mario; O'LEARY, Denyse. **O cérebro espiritual: uma explicação neurocientífica para a existência da alma**. Trad. Alda Porto. 1.ed. Rio de Janeiro: Best Seller, 2010.

CHALMERS, D. Facing Up to the Problem of Consciousness. **Journal of Consciousness Studies**, v. 2, n. 3, 1995, p. 200-219.

COELHO, H. S. How metaphysical ignorance shapes the discussion on the nature of the mind. **International Review of Psychiatry**, v. 37, n. 2, 2024. p. 85-94.

COSTA, M. A.; MOREIRA-ALMEIDA, A. Views on the mind-brain problem do matter: Assumptions and practical implications among psychiatrists and mental health researchers in Brazil. **Consciousness and Cognition**, v. 131, 2025a, p. 1-11.

COSTA, M. A.; MOREIRA-ALMEIDA, A. The mind-brain problem: Ethical and clinical implications for psychiatry. **International Review of Psychiatry**, v. 37, n.2, 2025b, p. 102-114.

CRICK, Francis. **The Astonishing Hypothesis: the scientific search for the soul**. 1.ed. New York: Touchstone, 1995.

FEIJOO, Ana Maria López Calvo; PROTASIO, Myriam Moreira. Reescrevendo o percurso da psicologia existencial: um retorno a Kierkegaard. **Subjetividades**, v. 21, n. especial 1, 2021, p. 1-13.

FUCHS, Thomas. The Brain – A Relational Organ. **Journal of Consciousness Studies**, v. 17, n. 7–8, 2010, p. 196-217.

FUCHS, Thomas. **Ecology of the Brain: The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind**. 1.ed. Oxford: Oxford University Press, 2018.

FUCHS, Thomas. **Body, Soul, and the Human Being: A Cultural-Phenomenological Inquiry**. 1.ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

GABRIEL, Markus. **Eu não sou meu cérebro: filosofia do espírito para o século XXI**. Tradução de Lucas Machado. 1.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

JACKSON, Frank. Epiphenomenal Qualia. **The Philosophical Quarterly**, v. 32, n. 127, 1982, p. 127-136.

JAMES, William. **Human immortality: two supposed objections to the doctrine**. Cambridge: The Riverside Press, 1898. Disponível em: <<https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/J autores/JAMES William tit Human I mmortality.pdf>>. Acesso em: 24 fev. 2026.

KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de angústia**. Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis. Tradução e Posfácio de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2017.

KIERKEGAARD, Søren. **A doença para a morte: ou a exposição cristã psicológica para edificação e despertar**. Tradução de Jonas Roos. Petrópolis: Vozes, 2022.

LEVINE, Joseph. Materialism and qualia: the explanatory gap. **Pacific Philosophical Quarterly**, v. 64, 1983, p. 354-361.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; COSTA, Marianna; COELHO, Humberto Schubert. **Ciência da vida após a morte**. 1.ed. Belo Horizonte: Editora Ampla, 2023.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: sobre o elemento irracional na ideia do divino e sua relação com o racional**. Tradução de Walter O. Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2007.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução de Jaime Bruna. Petrópolis: Vozes, 2011.

PÉCHY, Amanda. **“O livre-arbítrio é um mito”, diz Robert Sapolsky, neurocientista de Stanford**. Veja, Páginas Amarelas, 04 abr. 2025. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/paginas-amarelas/o-livre-arbitrio-e-um-mito-diz-robert-sapolsky-neurocientista-de-stanford/>>. Acesso em: 15 dez. 2025.

PINKER, Steven. **Como a mente funciona**. Trad. Laura Teixeira Motta. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

RAMACHANDRAN, Vilayanur S. Phantoms in the Brain. **Reith Lectures**, Lecture 1, 2003. Disponível em: <<https://www.bbc.co.uk/radio4/reith2003/lecture1.shtml>>. Acesso em: 15 dez. 2025.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François. 1.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. **Percorso do reconhecimento**. Trad. Reginaldo Di Piero. 1.ed. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. Trad. Lucy Moreira Cesar. 1.ed. Campinas: Papirus, 1991.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa: a intriga e a narrativa histórica**. v. 1. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul; CHANGEUX, Jean-Pierre. **O que nos faz pensar?** Trad. Vera Ribeiro. 1.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SCHWARTZ, Jeffrey; BEGLEY, Sharon. **The mind & the brain: Neuroplasticity and the power of mental force**. 1.ed. New York: Regan Books. 2003

STRAWSON, Galen. **The Consciousness Deniers**. *The New York Review of Books*, 13 March 2018. Disponível em: <<https://www.nybooks.com/online/2018/03/13/the-consciousness-deniers/>>. Acesso em: 17 dez. 2025.

WINOGRAD, Monah. O sujeito das neurociências. **Trabalho, Educação e Saúde**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, nov. 2010/fev. 2011, p. 521-535.

Recebido em 04/02/2026

Aceito em 02/03/2026

O “Poema da Contemplação ao alvorecer” de Śaṅkarācārya: ontologia e pedagogia da não-dualidade no Advaita Vedānta¹

Śaṅkarācārya’s “Contemplation at dawn poem”:
ontology and the pedagogy of non-duality in Advaita Vedānta

Alina Silva Sousa de Miranda²

RESUMO

Os comentários (*bhāṣyas*) do filósofo Śaṅkarācārya (séc. VIII) à tríade fundamental da escola Advaita Vedānta (Não-dualidade) – os Upaniṣads, o *Brahmasūtra* e o *Bhagavadgītā* – constituem o núcleo mais estudado de sua obra. Por outro lado, os poemas (*stotras*) por ele compostos desempenham igualmente um papel decisivo no método de reflexão racional que visa à superação do sofrimento. Este artigo propõe uma tradução e análise filosófica do “Poema da contemplação ao alvorecer” (*Prātaḥ-smaraṇa Stotra*) que, por condensar, em forma aforismática, os princípios ontológicos e pedagógicos da Não-dualidade (*advaita*), confirma que Śaṅkarācārya explora esse gênero textual como instrumento de orientação cognitiva, integrado ao campo pedagógico dos Upaniṣads. A “contemplação ao alvorecer”, temática central do poema, funciona como uma metáfora que visa apontar para o fundamento unicista de toda realidade, o Absoluto [Brahman].

Palavras-chave: método de reflexão racional (*vicāra*); Upaniṣads; poesia sânscrita (*stotra*); recitação; re-conhecimento.

ABSTRACT

The commentaries (*bhāṣyas*) of the philosopher Śaṅkarācārya (8th century) on the foundational triad of the Advaita Vedānta school (Non-duality) — the Upaniṣads, the *Brahmasūtra*, and the *Bhagavadgītā*—constitute the most extensively studied core of his work. By contrast, the poems (*stotras*) he composed also play an equally decisive role in the method of rational reflection aimed at overcoming suffering. This article offers a translation and philosophical analysis of the *Poem of Contemplation at Dawn* (*Prātaḥ-smaraṇa Stotra*), which, by condensing in aphoristic form the ontological and pedagogical principles of non-duality (*advaita*), confirms that Śaṅkarācārya employs this textual genre as an instrument of cognitive orientation, integrated into the pedagogical domain of the Upaniṣads. The “contemplation at dawn,” the poem’s central theme, functions as a metaphor pointing to the unitive foundation of all reality: the Absolute (Brahman).

Keywords: method of rational reflection (*vicāra*); Upaniṣads; Sanskrit poetry (*stotra*); recitation; re-cognition.

¹ Este artigo é resultado da pesquisa de estágio pós-doutoral realizada no Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI/CNPq), do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR/UFJF). As palavras de origem sânscrita utilizadas neste artigo foram transliteradas de acordo com padrão IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration). Priorizamos, ao longo da análise realizada, o uso do radical das palavras quando retiradas do verso de forma autônoma.

² Professora Associada da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e, atualmente, professora visitante, em Colaboração Técnica, na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), junto ao Departamento de Ciência da Religião e ao Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI/CNPq/UFJF). Pós-Doutora em Ciência da Religião (UFJF) e Doutora em História Social (USP), coordena o Grupo de Pesquisa “Advaita (não-dualidade) e História” (GPAH/CNPq/UFMA). <https://orcid.org/0000-0003-3791-8563>.

Introdução

Os Upaniṣads – a “parte final” (*vedānta*) do cânone védico – são a literatura de aprofundamento filosófico das religiosidades indianas.³ Considerados textos de revelação (*śruti*, “aquilo que é ouvido”), são instruções destinadas a um uso específico da razão, soteriológicamente orientada, cujo objetivo não é a mera aquisição de informações, mas a eliminação da causa do sofrimento existencial (*duḥkha*) e a realização da condição de Libertação (*mokṣa*). Ao longo do tempo, consolidaram-se em torno deles diferentes linhas hermenêuticas marcadas por uma estrutura pedagógica que envolve uma relação dialógica entre mestre (*guru*) e discípulo (*śiṣya*) inseridos numa linhagem viva de transmissão (*guruśiṣyaparamparā*).

É nesse horizonte que se situam as obras do filósofo Śaṅkarācārya (séc. VIII), responsável pela sistematização do método soteriológico da escola Advaita Vedānta, uma das principais linhas hermenêuticas dessa tradição de ensinamento. Para Śaṅkarācārya, o sofrimento não constitui exclusivamente um problema moral ou emocional, mas fundamentalmente um problema cognitivo. Ele decorre de uma ignorância fundamental (*mūla-avidyā*) sobre a natureza da realidade, definida por ele, como um processo singular de superimposição ilegítima (*adhyāsa*), mediante a qual uma coisa aparece com as propriedades de outra. Nesse sentido, a Libertação (*mokṣa*) é aqui entendida como resultado de um processo de remoção dessa ignorância por meio do conhecimento do fundamento da realidade, que é a realização da não-dualidade (*advaita*). (Śaṅkarācārya, 1965, p. 1-6)

A doutrina da não-dualidade, tal como vivificada por Śaṅkarācārya, afirma a condição originária de não-diferença ontológica entre a natureza essencial do sujeito/“eu” (*ātman*)⁴ e o Absoluto (Brahman) – princípio de unidade de todo aparecer (Loundo, 2022).⁵ Tal condição, expressa na afirmação upaniśádica “[Brahman é] um, sem segundo” (*ekam eva advitīyam*) (*Chāndogya Upaniṣad*, 1983, 6.2.1, p. 412)⁶, não designa uma entidade isolada: ela aponta para a ausência de exterioridade ontológica (Śaṅkarācārya, 1983, p. 412-422). É nesse sentido que o universo, i.e., mundo da pluralidade/multiplicidade, é dito não-substancial no Advaita

³ Os Upaniṣads são a parte final dos Vedas, uma das principais matrizes literárias e o fundamento sagrado de várias tradições do empreendimento religioso-filosófico na Índia. Paralelamente a essa matriz védica desenvolvem-se as tradições tântricas, que se organizam em corpos textuais próprios (os Tantras). Vedas e Tantras constituem as matrizes de autoridade máxima (*śruti*) dessas tradições. (Flood, 2014). O Advaita Vedānta sistematizado por Śaṅkarācārya (séc. VIII) inscreve-se prioritariamente no horizonte védico-upaniśádico.

⁴ A palavra sânscrita *ātman* é um pronome reflexivo que significa literalmente “si-mesmo”. Ela possui, neste contexto, dois níveis semânticos: o primeiro corresponde à noção de individualidade (*vyakti*), sujeito (*viśayin*) ou “eu” (*aham* ou *ahamkāra*); o segundo, corresponde à condição originária do primeiro enquanto não-diferença ontológica com relação ao Absoluto [Brahman]. Neste artigo, adotamos a seguinte padronização: *ātman* para o primeiro sentido e *Ātman* para o segundo. Para este último sentido usaremos também a tradução em português Si-Mesmo. Como afirma Loundo, “o objetivo precípua dos Upaniṣads é justamente promover uma viagem semântica entre esses dois níveis de sentido de *ātman* (...): a viagem que vai do (falso) *ātman* enquanto sujeito interessado e manipulador de objetos, fadado ao fracasso e ao sofrimento em função do caráter ilusório dos objetos erroneamente substancializados; ao *Ātman* como Si-Mesmo, i.e., como Consciência e imediatez de Brahman”. (Loundo, 2022, p. 41).

⁵ O livro *Razão com Sabor de Mel* é uma referência fundamental para o entendimento crítico da tradição hermenêutica do Advaita Vedānta. Ancorados na leitura sobre Śaṅkarācārya efetivada nele, destacamos, para nossa abordagem, o estudo do primeiro, segundo e último capítulo da parte I, sobre Hinduísmo, do referido livro.

⁶ Essa afirmação não descreve um começo no tempo, mas evoca um ritmo originário (*ṛta*) sempre atual que preside a toda diferenciação.

Vedānta: não porque seja irreal, mas porque não possui autonomia ontológica.⁷ A grande sentença (*mahāvākya*) do *Chāndogya Upaniṣad* (3.14.1, 1983, p. 208) “Este [universo] inteiro é verdadeiramente Brahman” (*sarvam kehalvidam brahma*), não equivale, portanto, a uma afirmação cosmológica positiva, mas à dissolução da fantasia cognitiva que reifica o universo – assim como reifica o “eu” – como uma pretensa coleção de entidades independentes e autoexistentes. É esse o sentido operacional do método soteriológico dos Upaniṣads enquanto um processo de dissolução, i.e., de negação (*badha*) sistemática e gradual de erros. Em outras palavras, esse processo não incide sobre o universo/mundo (*jagat*), mas sobre seus conteúdos de reificação do aparecer, que constituem a causa do sofrimento.

Os dois eixos centrais dessa doutrina (*siddhānta*) do Advaita Vedānta são, pois: (i) a ontologia de Brahman como princípio de unidade de todo aparecer; e (ii) o sofrimento existencial como dimensão circunstancial — e não essencial — desse sujeito/ “eu” (*ātman*), sofrimento esse eliminado assim que se restaura o conhecimento adequado, i.e., o conhecimento da unidade de todas as coisas. A produção textual do mestre Śaṅkarācārya reflete essa orientação metodológica e se caracteriza por ser sempre uma orientação pedagógica contextual e pontual para um discípulo. Suas principais obras originalmente compostas em sânscrito incluem: (i) comentários (*bhāṣyas*) aos principais Upaniṣads; (ii) comentários (*bhāṣyas*) ao *Brahmasūtra* e ao *Bhagavadgītā*; (iii) tratados independentes e introdutórios (*prakaraṇa-granthas*), como o *Tattvabodha*, o *Ātmabodha*, o *Upadeśa Sāhasrī* e o *Vivekacūḍāmaṇi*; e (iv) uma vasta coleção de poemas (*stotras*).

O presente artigo analisa um desses poemas: o “Poema da Contemplação ao alvorecer” (*Prātaḥ-smaraṇa Stotra*)⁸, composto de três estrofes de quatro versos cada, às quais se adiciona ao final, e em sintonia com procedimento tradicional, uma pequena estrofe de dois versos denominada *phala-śruti*, que significa “evocação dos benefícios [advindos da] recitação” reiterada do poema. Sendo uma síntese poética do método upaniṣádico, condensando, em poucos versos, os princípios ontológicos e pedagógicos da não-dualidade, esse poema é exemplar na demonstração de que esse gênero textual integra de modo decisivo o campo pedagógico do ensinamento revelado pelos Upaniṣads. Queremos argumentar precisamente isto: embora os comentários (*bhāṣyas*) à tríade fundamental do Vedānta (*prasthāna-traya*) – os Upaniṣads, o *Brahmasūtra* e o *Bhagavadgītā* – e os tratados independentes e introdutórios (*prakaraṇa-granthas*) sejam os textos mais frequentemente estudados na tradição de Śaṅkarācārya, os poemas (*stotras*) desempenham um papel igualmente relevante no método de eliminação do sofrimento.

1. Os poemas (*stotras*) no horizonte pedagógico do Advaita Vedānta

Etimologicamente, *stotra* e seu sinônimo *stuti* derivam da raiz sânscrita $\sqrt{stu}$ (“exaltar”, “elogiar”, “celebrar”, “louvar”). *Stotra* é, pois, “poema de exaltação”. Na tradição indiana

⁷ Eliminar a ignorância fundamental faz emergir Brahman como o único resíduo ontológico, a partir do qual o aparecer pode fluir sem se endurecer em substância. Em Śaṅkarācārya, tal unicidade é traduzida epistemologicamente como “inobjetificabilidade” (*aviśayatva*), isto é, a condição daquilo que não se torna jamais um objeto já que constitui o fundamento de todos eles (Loundo, 2022).

⁸ O termo em sânscrito para “ao alvorecer” é *prātaḥ*. A última sílaba da palavra sofre modificações em função das palavras que se lhe seguem e de acordo com as regras de junção fonética e eufonia (*sandhi*), daí a escrita *prātaḥ*. Em algumas edições, o título do poema aparece ainda escrito como *Pratassmaraṇa Stotra*, sendo o *ḥ* final substituído por “s”. Essas variações ortográficas e fonéticas não têm qualquer implicação semântica de diferença de sentido.

“exaltar” não se reduz à expressão de uma disposição emocional: é também um gesto performativo, no qual a linguagem opera uma reorientação da atenção e do entendimento. Um *stotra* pode assumir diversas funções: pode ser uma prece, pode descrever atributos de uma deidade, pode servir como suporte simbólico para a meditação ou pode condensar, em poucos versos, doutrinas filosóficas complexas, como é o caso do “Poema da Contemplação ao alvorecer” (*Prātaḥ-smaraṇa Stotra*).

Não existe, assim, uma oposição entre esse gênero e os Upaniṣads ou os tratados introdutórios, como se a poesia ocupasse um lugar distinto ou secundário em relação à exposição doutrinal. Tal oposição seria mesmo anacrônica e inadequada ao funcionamento da tradição indiana. Os Upaniṣads articulam, desde sua composição, prosa e verso, recorrendo amplamente à linguagem poética como meio privilegiado de condensação, transmissão e assimilação do ensinamento. O *stotra* deve ser compreendido nesse mesmo horizonte: ele não abandona o registro do ensinamento para ingressar em um domínio “estético” ou meramente devocional, mas sistematiza poeticamente aquilo que os Upaniṣads expõem por meio de diálogos, imagens, sentenças breves e versos, e operam como forma condensada e reiterável do mesmo ensinamento, favorecendo sua lembrança/contemplação (*smaraṇa*) e sua assimilação. Dessa maneira, o *stotra* não reifica a poesia como gênero autônomo, mas aponta para sua função re-unidora na tradição upaniṣádica. Com efeito, nosso argumento de que um *stotra* é sistematização, não “ornamento”, repousa justamente na unidade interna da tradição – Upaniṣads e seus comentários (*bhāṣyas*), tratados independentes e introdutórios (*prakaraṇa-granthas*) e poemas (*stotras*) formam um complexo articulado, o que impede a redução destes últimos à condição de “poesia religiosa” em sentido moderno.

Assim, o termo *stotra* designa, na tradição sânscrita, um gênero poético-funcional definido menos por sua forma métrica do que por sua pragmática: trata-se de um texto concebido para operar uma disposição cognitiva e afetiva específica por meio da recitação e do canto. O *stotra* pertence ao regime de linguagem performativo, no qual dizer é já fazer. Herdeira da cultura védica do louvor, essa dimensão encontra nos Upaniṣads uma inflexão decisiva: a exaltação deixa de visar primariamente a eficácia ritual externa e passa a funcionar como meio de inscrição do re-conhecimento da não-dualidade.⁹ Assim, o *stotra* opera como extensão poética do método upaniṣádico de investigação racional (*vicāra*) e, por isso mesmo, é associado ao exercício de reiteração meditativa (*nididhyāsana*) (Viditatmananda, in Śaṅkarācārya, 2009) e à assimilação contemplativa do conhecimento da unidade de todas as coisas.

Ademais, a recitação desses poemas é apenas o início de uma performance mais ampla. Ao ser entoado, o *stotra* convoca não apenas a voz, mas a escuta, a memória, o silêncio e o afeto num único gesto reiterável. Ao ser recitado pelo próprio praticante, o poema (*stotra*) é “ouvido” como ensinamento; trata-se de uma escuta do sentido, não apenas do som. Então, o corpo se ajusta ao ritmo do texto, a atenção se desprende de suas fixações habituais e o

⁹ A palavra “reconhecimento” é deliberadamente escrita aqui com hífen para enfatizar o processo de realização da não-dualidade. Com efeito, trata-se de explicitar uma distinção conceitual fundamental da tradição *advaita*: o conhecimento já está dado como autoevidência, o erro está no modo de ver, não no objeto. O processo é negativo-eliminativo, não afirmativo-acumulativo. O prefixo “re” marca, pois, retorno, não progressão e indica reencontro com o já sabido, mas esquecido ou velado.

sentido encontra o solo para florescer. Recitar um *stotra* é fazer um gesto cognitivo-afetivo que inscreve o sujeito na verdade que o texto afirma.¹⁰

A métrica prosódica utilizada nas três estrofes do “Poema da Contemplação ao alvorecer” é denominada *vasanta-tilakā*, “ornamento da primavera”. Nela, cada verso é composto por quatorze sílabas (Bharata Muni, 1950, 16.67, p. 276). O uso de métricas longas e equilibradas não é arbitrário ou detalhe formal secundário em Śaṅkarācārya: esse recurso é recorrente quando o objetivo é a condensação contemplativa do ensinamento. Num poema cujo eixo é o alvorecer, o uso dessa métrica, que está associada a temas de início e renovação cósmica, mostra-se particularmente adequado. Trata-se de um recurso didático que participa ativamente da explicitação do sentido do poema: sua performance recitativa instiga o surgimento novamente, no plano da experiência, da verdade não-dual.¹¹ A recomendação da recitação matinal, nesse registro, é indicação de um momento privilegiado para o discípulo retomar — com frescor e precisão — o eixo do ensinamento. Tal como observa Swami Vidadatmananda,¹² além do uso de métricas variadas em suas composições, a força pedagógica de Śaṅkarācārya reside precisamente na capacidade de condensação do ensinamento:

A glória de Śrī Śaṅkarācārya está em ensinar Vedānta em “mil versos”, como no *Upadeśa Sāhasrī*, ou em centenas de versos, como no *Vivekacūḍāmaṇi*, ou ainda em meros três versos, como neste *stotra*, ou mesmo em um único verso, como no *Ekasloki*, revelando a essência do [Advaita] Vedānta (Vidadatmananda, in Śaṅkarācārya, 2009, p. 5, tradução nossa).¹³

O “Poema da Contemplação ao alvorecer” é de ampla circulação, incorporado à prática cotidiana de recitação matinal. Ele é reiteradamente estudado, memorizado e recitado no contexto pedagógico tradicional até hoje como ocorre, entre outras, na linhagem contemporânea associada ao mestre Swami Dayananda Saraswati (1930–2015).¹⁴ Nesse sentido, ele exemplifica a vitalidade oral e performativa da tradição do Advaita Vedānta na atualidade.

Em Śaṅkarācārya, portanto, os *stotras* participam da pedagogia do re-conhecimento da não-dualidade. Associada à palavra eficaz, ritmada, memorizável, esse gênero da literatura sânscrita não é “pré-filosófico”: ele articula investigação racional (*vicāra*), discernimento

¹⁰ A memorização do poema deve ser precedida pelo estudo minucioso dentro de uma tradição hermenêutica e pelo entendimento da língua em que ele está escrito, o sânscrito. Decorar a despeito do entendimento ou mesmo antes de um estudo profundo e sistemático faz o poema ser pronunciado sem que uma palavra sequer seja entendida em sua unidade devido justamente às junções (*sandhis*) reguladas pelas regras fonéticas e prosódicas (*śikṣā*).

¹¹ Essa e outras métricas são o objeto de descrição e análise do *Nāṭyaśāstra* de Bharata Muni, principal tratado clássico indiano sobre estética, arte dramática e performativa que abrange teatro (*nāṭya*), dança, música, métrica (*chandas*), prosódia, gesto e emoções (*rasa*, *bhāva*).

¹² Swami Vidadatmananda é um mestre contemporâneo do Advaita Vedānta, discípulo do Swami Dayananda Saraswati, vinculado ao Ārsha Vidyā Gurukulam (Saylorsburg, USA).

¹³ “It is the glory of Śrī Śaṅkarācārya that he can teach Vedānta in as many as a thousand expansive verses, as in the *Upadeśa Sāhasrī*, or the 581 explanatory verses of the *Vivekacūḍāmaṇi*, or teach it in a mere three verses as in this *stotra* or even write the single verse of the *Ekasloki* to reveal the very essence of Vedānta (Vidadatmananda, in Śaṅkarācārya, 2009, p. 5).

¹⁴ Swami Dayananda Saraswati é um renomado mestre contemporâneo representante do Advaita Vedānta. Fiel aos ensinamentos da tradição de Śaṅkarācārya, destacou-se pela clareza, contemporaneidade e pela singularidade da adaptação com que transmitiu os ensinamentos dos Upaniṣads. Fundou quatro centros de ensino destinados a dar continuidade à tradição — os Ārsha Vidyā Gurukulams —, que se localizam em Rishikesh, Coimbatore, Nagpur e Saylorsburg (EUA).

(*viveka*) e re-conhecimento (*avagati*) como dimensões coexistentes e interpenetrantes e não como dimensões cronológicas ou hierárquicas. O *stotra* objeto de nossa investigação deve, assim, ser compreendido no interior desse regime textual.

2. O alvorecer como evento do aparecer: uma chave hermenêutica

O “Poema da Contemplação ao alvorecer” articula de modo orgânico ontologia, linguagem e método pedagógico da escola Advaita Vedānta, que se expressa a partir do conceito da não-dualidade (*advaita*). Ele pode ser resumido brevemente da seguinte forma: a primeira estrofe apresenta o núcleo ontológico do ensinamento, exortando ao re-conhecimento da natureza essencial do sujeito/ “eu” como não-diferente do Absoluto (Brahman), e associando o alvorecer ao despertar cognitivo, com a reinstalação da vigília. A segunda estrofe introduz o problema da linguagem: Brahman “transcende a mente e as palavras” ao mesmo tempo que é condição de manifestação delas. A terceira estrofe introduz a analogia da corda e da cobra visando denunciar o erro da superimposição (*adhyāsa*) que subverte a compreensão do universo empírico. A frase final atesta a eficácia pedagógica do poema, apresentando a recitação ao amanhecer como prática que conduz à realização definitiva. Apresento abaixo a tradução completa do poema.¹⁵

“Poema da Contemplação ao alvorecer”

(*Prātaḥ-smaraṇa Stotra*)

(1)

Lembro, ao alvorecer, a realidade do Ātman que brilha no coração, que é Existência, Consciência e Bem-aventurança – a meta última dos renunciantes supremos.¹⁶ / Conhecido como o “quarto”, [Brahman] se presentifica eternamente nos [três] estados [da consciência]: o sonho, a vigília e o sono profundo. Eu sou esse Brahman indivisível e não um [mero] aglomerado de elementos.

(2)

Canto, ao alvorecer, esse [Brahman] [que] transcende a mente e as palavras, e por cuja graça todas as palavras brilham. / Conhecido como Deus dos deuses, não-nascido, imperecível e primevo, esse [Brahman] é descrito pelos Vedas por meio da expressão “não é isso, não é aquilo”.

(3)

Saúdo, ao alvorecer, esse [Brahman], conhecido como Pessoa Suprema. Ele transcende a escuridão da ignorância, possui o brilho do sol, é pleno e constitui a eterna morada [dos entes]. / Tal como a cobra é o reflexo manifestado da corda, este universo inteiro é o reflexo manifestado desse [Brahman] – a Forma total.

(4)

¹⁵ Esta tradução em língua portuguesa do Brasil foi feita diretamente a partir do original sânscrito em coautoria com Dilip Loundo. O processo de tradução privilegiou o sentido filosófico do poema e, dada a dificuldade de fazer a correspondência da prosódia entre uma língua e outra, não considerou a métrica original na tradução.

¹⁶ *Paramahamṣa* é o termo usado. Esse é um termo técnico composto de duas palavras: “supremo” / “último” (*parama*) e “cisne” (*hamṣa*). Numa situação em que há mistura do leite com a água, este animal é tradicionalmente associado à capacidade de separá-los, retendo o leite como essência, sendo a imagem do discernimento perfeito (*viveka*). *Paramahamṣa* designa o renunciante (*saṅnyāsīn*) no estágio final de esclarecimento, aquele cujo discernimento é consumado, capaz de distinguir o real do não-real sem esforço.

Este poema auspicioso composto de três estrofes é o adorno refulgente dos três reinos.¹⁷ / Todo aquele que o recita ao alvorecer alcança a meta suprema (Śaṅkarācārya, 2018, p. 5/9/33, tradução nossa).¹⁸

Vemos que o poema não introduz um percurso progressivo de conhecimento: ele não começa pela ignorância, pela linguagem ou pela ilusão, mas pelo re-conhecimento de uma verdade já dada, ainda que não realizada. Por revelar o núcleo ontológico da não-dualidade, a primeira estrofe funciona como uma semente conceitual (*bīja*), cuja assimilação — mediada pela instrução adequada (*upadeśa*) — permite o desabrochar gradual dessa verdade. No limite, sem ela, não há poema — como sem corda, não há cobra; como sem Brahman, não há universo/mundo.

É comum que poemas (*stotras*) não circulem sob um título temático específico¹⁹, sendo intitulados em função de sua primeira palavra/expressão ou de um derivativo desta. É o caso do presente poema cujo título em sânscrito *prātaḥ-smaraṇa* (lit. “lembrança ao amanhecer”) deriva da primeira expressão do poema *prātaḥ-smarāmi* (“eu lembro ao amanhecer”). A opção na tradução em português pela palavra “contemplação” ao invés de “lembrança” decorre de dois fatores: em primeiro lugar porque se trata de um dos sentidos legítimos da raiz sânscrita √*smṛ* (“lembrar”, “contemplar”, “ter em mente”); e, em segundo lugar, por abarcar de forma sintética a totalidade dos três eventos que caracterizam, na sequência progressiva das três estrofes, o procedimento recitativo do poema: “eu lembro”, “eu canto”, “eu saúdo”.

Essa característica de identificar um texto pelo destaque da primeira palavra ou expressão, longe de ser um expediente casual, preserva a condição oral e pedagógica das textualidades sânscritas, nas quais a memória, a recitação e a transmissão viva ocupam lugar estrutural. Nesse horizonte, o texto não se apresenta como objeto autônomo a ser decifrado, mas como instrumento metodológico cujo sentido se atualiza no ato da recitação. A primazia conferida à palavra inaugural indica, assim, que o nome do texto não visa condensar um conteúdo, mas inscrever o leitor-ouvinte no ensinamento, pois o método de investigação precede e orienta a fixação textual.

A especificidade do poema decorre, assim, do tipo raro de rememoração que o singulariza: *prātar* significa “ao alvorecer”; *smaraṇa* (da raiz √*smṛ*) significa “lembrança”, “rememoração”, “recordação ativa”, “contemplação”. Essa expressão tem uma força própria. Em termos de gramática sânscrita, por ser o termo *prātar* um indeclinável (*avyaya*) que não admite flexão de caso, ele privilegia a relação adverbial de tempo: contemplar “pela manhã” indica um horário ritual. Mas a relação entre esses dois termos não se esgota nesse sentido. Em títulos e fórmulas nominais do sânscrito é frequente que indeclináveis temporais funcionem como determinantes semânticos, instaurando relações que, do ponto de vista conceitual, equivalem a uma determinação de pertencimento ou origem, o que invocaria o

¹⁷ Referência a uma divisão tradicional de três regiões cósmicas do universo: o reino terrestre (*bhūḥ-loka*); o reino intermediário (*bhuvah-loka*) e o reino celeste (*svaḥ-loka* ou *svarga-loka*).

¹⁸ *prātaḥ-smarāmi* *br̥di saṃsphuradātmatattvaṃ* / *saccitsukhaṃ paramahaṃsa-gatiṃ turyam* / *yatsvapna-jāgara-susuptamavaiti nityam* / *tad brahma niṣkalamahaṃ na ca bhūtasāṅghaḥ* || *prātar-bhajāmi manasā vacasāmagamyam* / *vāco vibhanti nikhilā yadanugraheṇa* / *yaṃ neti neti vacanairnigamā avocuh* / *taṃ deva-devamajamacyutamaburagrayam* || *prātar-namāmi tamasā paramarkavarṇam pūṇam sanātanapadaṃ puruṣottamākhyam* / *yasminnidam jagadaśeśamaśeśamūrti rajjvam bhujāṅgama iva pratibhasitam vai* || *ślokatrayamidam puṇyam lokatrayavibhūṣaṇam prātaḥkāle pāṭhedyastu sa gacchet paramam padam* (Śaṅkarācārya, 2018, p. 5-33).

¹⁹ O título deste poema é comum a outros poemas. Por isso, em algumas versões, ele também é chamado “Poema da Contemplação no Supremo Brahman ao Alvorecer” (*Para-brahma-prātaḥ-smaraṇa-stotra*), para distingui-lo dos demais.

caso genitivo do sânscrito. Nesse sentido, *prātar* pode ser lido não apenas como marcador cronológico, mas como conteúdo memorial: o alvorecer enquanto evento paradigmático de emergência da experiência. A distinção desse poema é, assim, ter o alvorecer como tema, não só como circunstância. Com efeito, a relação como sintagma “contemplação *do* alvorecer” não supõe um genitivo morfológico inexistente, mas reconhece uma relação genitiva implícita, sustentada pela economia sintagmática e pela função hermenêutica do título.

Portanto, nesse horizonte hermenêutico, a exortação à recitação ao alvorecer (*prātaḥ-kālē*) indica não apenas um horário ritual, mas um *kairós* pedagógico: impregnar o dia — e o tempo em geral — da disposição de serenidade mental que decorre do re-conhecimento da não-dualidade. É precisamente nesse sentido que a tradição indiana confere especial relevo ao “instante de Brahman” (*brahma-mubhūrtā*) — período que antecede o nascer do sol, compreendido como o *kairós* mais favorável à rememoração (*smaraṇa*) e à assimilação do conhecimento (Kullūka Bhaṭṭa, 1983). Nesse período, o mundo ainda não se encontra plenamente capturado pelas demandas da ação, e a mente, relativamente aquietada, mostra-se mais apta a reconhecer, no próprio surgir da vigília, o fundamento que a sustenta. Assim, o *prātar* do poema não designa apenas a manhã empírica, mas funciona como figura pedagógica do despertar, no qual a emergência cotidiana da pluralidade do mundo se torna ocasião para o re-conhecimento da não-diferença ontológica entre o eu (*ātman*) e o Absoluto (Brahman), princípio de unidade de todas as coisas e, portanto, constitutivo do caráter não-dual (*advaita*) da realidade.

É nessa chave de leitura do alvorecer organicamente integrado ao evento do aparecer que analisamos o poema. O valor do alvorecer não se reduz a um dado cronológico, tampouco ele se limita a um simples fenômeno natural: ele indica um momento privilegiado de rearticulação da experiência. É o instante em que a pluralidade do mundo/universo, por assim dizer, torna a surgir como mundo, que o campo do visível se recompõe enquanto visível e disponível à apropriação cognitiva. Tal como o alvorecer se distingue pela emergência do sol e pela dissipação da escuridão da noite, Brahman “transcende a escuridão da ignorância (*tamas*), possui o brilho do sol (*arka-varṇa*), é pleno (*pūrṇa*) e constitui a eterna morada [dos entes] (*sanātana-pada*)”, como formulado na terceira estrofe. Em outras palavras, o evento do surgir não é exclusivo da manhã, mas acompanha continuamente o fluxo da experiência. O amanhecer opera, no poema, como uma metonímia do processo mais amplo de emergência da experiência: ao assinalar um momento particular, remete ao todo do movimento pelo qual a pluralidade do mundo vem à presença e o sujeito é convidado a reconhecer, nesse mesmo surgir, o fundamento que a sustenta. Quando o texto afirma que Brahman “se presentifica eternamente” (*avaiti nitya*) nos estados de consciência — vigília, sonho e sono profundo — o alvorecer deixa de indicar apenas a passagem empírica do sono à vigília e convoca a uma reflexão mais radical: o que é, em sentido profundo, estar desperto?

O verdadeiro despertar, sugerido pelo poema, coincide com uma entrada diferenciada no mundo da atividade e da diferenciação, em função do re-conhecimento do princípio que permeia todas as modalidades da experiência e que, silenciosamente, as ilumina. É nesse local de emergência do aparecer — o instante em que mundo, linguagem e sujeito começam a se articular — que o Advaita Vedānta inscreve sua reflexão: contemplar o momento de sedimentação da linguagem como mediação entre sujeito e objeto. É dessa forma que o poema articula, de modo condensado e rigoroso, uma *ontologia do aparecer* que não se estrutura a partir de substâncias, mas a partir do dinamismo da manifestação.

3. “Eu sou esse Brahman”: ontologia não-dual e desidentificação performativa

A densidade filosófica do poema manifesta-se no emprego rigoroso de termos técnicos que condensam e articulam questões centrais da doutrina do Advaita Vedānta. Já vimos que o termo *prātar* remete ao limiar ontológico da experiência, anterior à reificação dos estados de consciência, anterior à estabilização da identidade empírica. *Smarāmi* (“lembro”), enquanto uma memória ancestral ontológica aponta também para um reconhecimento da unicidade ou não-dualidade fundamental da experiência.

Na continuidade do primeiro verso, o particípio presente *saṁsphurat* (“brilhando”, “eclodindo”) designa o ato mesmo da manifestação, enquanto presença que fundamenta a unicidade e as distinções funcionais entre sujeito e objeto. Sua localização no coração (*hṛd/hṛdaya*) indica o espaço referencial da presença imediata de Brahman. “Coração” não designa, aqui, apenas o órgão físico ou o centro afetivo no sentido psicológico moderno. “Coração” significa, antes, uma categoria cognitiva e ontológica, que indica o local imanente do discernimento (*viveka*), isto é, o ponto a partir do qual a discriminação entre o Real (não-dualidade) e o não-Real (dualidade) se torna possível. O coração é a sede da inteligência esclarecida (*jñāna*) e seu potencial de discernimento (*buddhi*). No *Taittirīya Upaniṣad*, afirma-se: “É neste espaço luminoso no interior do coração (*hṛdaya*) que se situa a Pessoa [Suprema] (*Puruṣa*), que é pensamento, imortalidade e esplendor” (*Taittirīya Upaniṣad*, 1.6.1, 1980, p. 80, tradução nossa).²⁰

Em outras palavras, *hṛd/hṛdaya* é o coração como centro não-objetificável da Consciência. Localizar Brahman no coração significa afirmar sua imanência radical, sem reduzi-lo à interioridade psicológica. Além do locativo (*no* coração), o sentido ablativo do sânscrito também está presente na expressão e sugere a origem da eclosão, indicando a condição de autoluminosidade ou imediaticidade (*svayaṁ-prakāśa*) da Consciência. O que brilha/eclode no/do coração é a não-dualidade, que é autoevidente no núcleo do discernimento e nunca objeto de uma representação externa.

O poema exorta a contemplação desse Ātman, a “natureza essencial do ‘eu’” (*ātma-tattva*). Tattvavidananda explicita o termo *tattva* como realidade que não é afetada por nenhuma projeção formal, isto é, que não se deixa confundir com as aparências que nela surgem; *tattva* é o Real enquanto tal, anterior e irreduzível às formas empíricas, fundamento delas:

Tattva é definido como *anaropitakāraṁ*, isto é, a realidade sobre a qual nenhuma forma é superimposta. Assim, por exemplo, o ouro é *tattva*, a realidade dos ornamentos. Para conhecer a realidade do ornamento, não é necessário derretê-lo; basta transcendê-lo cognitivamente. Contudo, enquanto estivermos apegados à forma e a tomarmos como objeto de prazer, não seremos capazes de transcendê-la, ainda que falemos e escutemos a respeito da realidade (Tattvavidananda, in Śaṅkarācārya, 2018, p. 6, tradução nossa).²¹

²⁰ *sa ya eṣo'ntar hṛdaya ākāśaḥ | tasminn ayaṁ puruṣo manomayaḥ | amṛto biraṇmayaḥ* (*Taittirīya Upaniṣad*, 1.6.1, 1980, p. 80).

²¹ “*Tattva* is defined as *anaropitakāraṁ*, the reality on which no form is superimposed. For example, gold is *tattva*, reality of the ornaments. To know the reality of the ornament it is not necessary to melt it down; it is enough to cognitively transcend it. However, as long as we are attached to a form and look upon it as an object of pleasure, we will not be able to transcend it, in spite of talking and hearing about the reality” (Tattvavidananda, in Śaṅkarācārya, 2018, p. 6).

No horizonte da doutrina *advaita*, a não-diferença ontológica entre o sujeito/ “eu” (*ātman*) e o Absoluto (*Brahman*) revela que a essencialidade do primeiro não se confunde com os conteúdos do aparecer, que caracterizam sua condição errônea de identificação: a essencialidade do “eu” é o próprio aparecer em seu acontecer, o surgir enquanto surge — o *surgir, surgindo*. Isso implica que o erro nunca consiste no mero surgimento das formas, mas na atribuição a essas mesmas formas de um caráter substancial. O dinamismo do aparecer perpassa, portanto, a integralidade da experiência ordinária, atravessando-a visceralmente. O poema ilustra o dinamismo desse acontecimento originário fazendo recurso aos três estados de consciência/experiência, a saber: vigília, sonho e sono profundo.

Nesse ponto, o poema remete a uma de suas inspirações originárias, que são os ensinamentos do *Māṇḍūkya Upaniṣad*. Tal como no poema, o *Māṇḍūkya Upaniṣad* é especial porque não acumula doutrina: ele orchestra e condensa em um único gesto cognitivo os doze versos que o constituem. Esses versos podem ser entendidos como um encaminhamento rigorosamente progressivo da Realização: eles descrevem os três estados da consciência como campos típicos de identificação do sujeito/ “eu” (*ātman*). São eles: (i) o estado da vigília (*jāgrat*), também denominado *vaiśvānara*, no qual o sujeito experiencia o mundo empírico plural sob a presunção de separação e ausência de unidade; (ii) o estado de sonho (*svapna*), também denominado *taijasa*, no qual o sujeito experiencia um mundo plural internamente coerente, porém dependente do próprio aparecimento; e (iii) o estado de sono profundo (*suṣupti*), também denominado *prajña*, no qual cessam as distinções e desejos que marcam a pluralidade, que permanece, entretanto, em estado potencial e que se evidencia no retorno à vigília. Em todos os casos, o problema não é o estado em si, cuja validade é reconhecida pelo *Upaniṣad*, mas a redução do “eu” a qualquer deles, ou mesmo ao somatório deles, como se o “eu” fosse esgotado por seus modos de aparecer (*Māṇḍūkya Upaniṣad*, 3-5, 1958, p. 177-183).

No *Māṇḍūkya Upaniṣad* e no poema em tela, os três estados são inscritos a partir do re-conhecimento do princípio que os permeia – denominado de *turiya* ou “o quarto”. Longe de indicar um “quarto estado”, *turiya* designa aquilo que ilumina continuamente esses mesmos três estados da consciência/experiência. Ele é, com efeito, a plataforma de manifestação que torna possível esses mesmos modos experienciais²²: *turiya* é, em síntese, Brahman ou Ātman. Como afirma Tattvavidananda:

No [Advaita] Vedānta, vigora o princípio *kāraṇam kārye anvayati*: a causa permeia o efeito. O efeito é apenas nome e forma, enquanto a causa é real. O efeito não passa de uma aparência que se manifesta no suporte da causa. O Ātman, a Consciência Absoluta — o Quarto (*turiya*) — permeia e interpenetra os três estados da experiência humana, a saber, a vigília, o sonho e o sono profundo (Tattvavidananda, in Śaṅkarācārya, 2018, p. 12, tradução nossa).²³

A função metodológica da análise dos estados da consciência tem por objetivo mais imediato a condição de vigília, pois é nela mesma que transcorre o processo de reflexão. O

²² O sétimo verso do *Māṇḍūkya Upaniṣad* dedica-se à definição do termo *turiya*. Ele é apresentado como autoevidente em sua luminosidade, não depende de qualquer meio de conhecimento para ser revelado (*Māṇḍūkya Upaniṣad*, 7, 1958, p. 203).

²³ In [Advaita] Vedānta, it is *kāraṇam kārye anvayati*, the cause permeating the effect. The effect is a name and shape, whereas the cause is real. The effect is only an appearance on the locus of the cause. Atman, The Awareness Absolute, the fourth, pervades and interpenetrates the three states of human experience, namely the waking, the dream, and the sleep” (Tattvavidananda, in Śaṅkarācārya, 2018, p. 12).

que os estados de sonho e sono profundo ensinam sobre ela? Como *turiya* se articula com a vigília? No sonho, o sujeito vive uma pluralidade de objetos e eventos com coesão interna, mas essa pluralidade revela-se, ao despertar, como dependente de um único campo de aparecimento. Ao ilustrar uma compatibilização entre unidade e pluralidade, bem como o fato de que, sem a primeira, a segunda aparece como pretensamente substancial, o sonho serve como modelo pedagógico para a necessidade de um despertar na/da vigília. Com isso, a pluralidade da vigília não possui também autonomia absoluta: ela repousa sobre um fundamento de unidade (*turiya*). Sobre isso, Loundo afirma:

O tópico do sonho tem por objetivo revelar a singularidade da condição de autorefulgência de *ātman* enquanto testemunha oculta [da dinâmica do universo]. Isso é necessário já que, na condição da vigília, há a [preponderância do] contato entre os objetos e os sentidos, a afecção associativa da luz do sol etc., o que dificulta a realização da condição de autorefulgência do *ātman* (Loundo, 2022, p. 78).

A análise acima se radicaliza ao se considerar a função metodológica do estado de sono profundo. O retorno inevitável à condição da vigília revela, de um lado, que a unidade sem pluralidade que o caracteriza não possui caráter de substancialidade. Por outro lado, a prevalência, neste estado de sono profundo, dessa mesma condição de unidade sem pluralidade revela igualmente o caráter de insubstancialidade da pluralidade presente no sonho e na vigília. Em termos do Advaita Vedānta, portanto, o sonho e o sono profundo não negam a vigília: eles desvelam a presença de um princípio unicista que articula a pluralidade. Em síntese, esse princípio, *turiya*, não nega nenhum dos três estados: ele os sustenta. Em outras palavras, “acordar” na vigília implica em abandonar a ideia de uma pluralidade autônoma e reconhecer nela — tal como nos demais estados — a dependência do aparecer em relação a esse princípio.

Nesse sentido, o “alvorecer” do poema não indica apenas um retorno diferenciado ao estado da vigília, mas, acima de tudo, um re-conhecimento da realidade última, enquanto eliminação da ignorância e condição que permeia todos os estados da consciência. Em função do processo de esclarecimento sobre os três estados e seu fundamento, *turiya*, esse retorno envolve uma condição de vigília ressignificada. Com efeito, se a vigília corriqueira tende a parecer “mais real” por sua estabilidade; se o sonho sugere uma unidade compatível com pluralidade; e se o sono profundo sugere uma unidade sem pluralidade — o alvorecer do poema aponta para um “despertar dos despertares”: um re-conhecimento da realidade última (Brahman/*Ātman*) compreendida como simultaneamente una e capaz de articular a pluralidade/multiplicidade sem, com isso, se dividir. Isso é precisamente o que o termo *turiya* indica: uma “quarta dimensão” que, ao invés de um estado a mais, constitui o princípio que os atravessa.

Esse ensinamento pode ser vinculado a uma linguagem tradicional já consolidada: a referência ao “tríplice reino” (*loka-traya*),²⁴ que frequentemente funciona como cifra do “tríplice estado” (*avasthā-traya*) da consciência/experiência. Assim, o reino terrestre (*bhūh-loka*) associa-se com a experiência da vigília (*jāgrat*); o reino intermediário (*bhuvah-loka*) associa-se ao sonho (*svapna*); e o reino celeste (*svah-loka* ou *svarga-loka*) associa-se ao sono profundo (*suṣupti*). Essa correspondência é analógica e não identitária, e permite reler o cosmos a partir da experiência, sem negá-lo. O cosmos é integrado à estrutura da experiência

²⁴ Gavin Flood (2014, caps. 2–3) mostra que os Upaniṣads promovem esse deslocamento progressivo no qual estruturas cosmológicas são reinterpretadas como dimensões da experiência e da subjetividade, preparando a identificação entre o microcosmo do *ātman* e o fundamento último da realidade.

e ambos são ultrapassados pelo re-conhecimento de um fundamento comum. Assim como os três estados de consciência/experiência considerados separadamente não esgotam a natureza essencial do “eu” (*ātman*), os três reinos não esgotam a totalidade do Real. Em ambos os casos, o ponto decisivo é aquilo que não é um “quarto mundo” ou um “quarto estado”, mas o fundamento que os atravessa: no plano cosmológico, Brahman; no plano experiencial, *turiya* ou Consciência (Śaṅkarācārya, 1958, 1.7, p. 195).

Se a vigília, o sonho e o sono profundo não podem ser apreendidos sem a presença do Ātman/Brahman/*turiya* como Consciência, eles são estados insubstanciais e a verdadeira realidade resta como plenitude indivisa. O termo *niṣkala* (“indivisível”, sem partes), na sequência do poema, revela toda a força ontológica disso. *Niṣkala* não nega a pluralidade fenomênica, mas nega que o princípio do aparecer seja composto, segmentável ou apropriável. O que surge, surge como múltiplo; mas o surgir do surgimento não se divide. Ao afirmar “Eu sou esse Brahman indivisível (*niṣkala*)”, o poema não propõe uma identidade substancial,²⁵ mas uma “viagem semântica”²⁶, um deslocamento radical do eixo da experiência: do “eu” enquanto centro apropriador para o Si-Mesmo enquanto fonte do aparecer. O que é não-diferente de Brahman é Ātman/Si-Mesmo, que marca a viagem realizada, o sentido esclarecido, a ignorância removida e o re-conhecimento adequadamente feito da condição última de não-dualidade. Essa frase propõe um gesto performativo de desidentificação. A negação final que a acompanha – “e não um [mero] aglomerado de elementos” – dissolve todas as identificações com o corpo, com as funções psíquicas, com os papéis sociais — sem negá-las empiricamente. Não temos, ao final da primeira estrofe, uma conclusão argumentativa, mas uma evidenciação da própria base que sustenta toda experiência.

O fechamento da primeira estrofe possui uma conexão umbilical com a segunda: um vislumbre do que é o método eliminativo que caracteriza os Upaniṣads “não é isto, não é aquilo...” (*neti neti*) e a potência do seu efeito, a saber, a revelação da natureza essencial de Brahman enquanto Existência (*sat*), Consciência (*cit*) e Bem-aventurança (*sukha*). É importante notar que essa caracterização tripla de Brahman tem uma versão mais corrente – a expressão *sat-cit-ananda* – na qual a palavra *ananda* é sinônimo de *sukha*.²⁷ Tattvavidananda nos esclarece:

Nesse contexto, assim como ocorre na grande sentença *yad vai bhūma tat sukham* da *bhūma-vidyā* do *Chāndogya Upaniṣad* [aquilo que é plenitude (*bhūman*), isso é felicidade (*sukha*); a doutrina da plenitude é a *bhūma-vidyā*] (7.23)], *sukha* significa *ananda*, a felicidade suprema, que não possui oposto e que transcende tanto o prazer quanto a dor. Brahman, a Realidade que sustenta tudo, não se opõe a nada. (Tattvavidananda, in Śaṅkarācārya, 2018, p. 10, tradução nossa).²⁸

²⁵ Toda ideia de identidade pressupõe duas coisas, o que fere o princípio da não-dualidade.

²⁶ Conferir a quarta nota deste artigo.

²⁷ Na linguagem corriqueira, *sukha* significa “prazer” enquanto oposto de *duḥkha*, “dor”; ambos os termos são constitutivos da antinomia que caracteriza, na ignorância, a experiência da dualidade. No verso, esse termo não se refere a esse uso corrente. Isso alerta para a necessidade de observação rigorosa do contexto pedagógico e do uso hermenêutico das palavras na dinâmica do ensinamento.

²⁸ “In this context, like in the great sentence *yad vai bhūma tat sukham* of the *bhūma vidyā* of the *Chāndogya Upaniṣad* (7-23), *sukha* means *ananda*, the higher Happiness, which has no opposite and which transcends both pleasure and pain. Brahman, the Reality, upholding everything, is not opposed to anything” (Tattvavidananda, in Śaṅkarācārya, 2018, p. 10).

Essas três marcas (*sat-cit-sukha*) são, assim, a expressão definitiva da substancialidade (*vastutva*) de Brahman. Elas denotam ontologicamente a unicidade radical deste último, livre de todo e qualquer tipo de atribuição, distinção e/ou relação, subsumidas pela dualidade sujeito-objeto e suas categorias correlatas de “nome” (*nama*), “forma” (*rūpa*) e “ação” (*karma*). Na doutrina dessa escola, a condição de esquecimento de Brahman é tradicionalmente descrita como ilusão ou *māyā*, isto é, um erro cognitivo, um estado de confusão que atribui às formas distintas do aparecer – o “eu” e a pluralidade dos objetos – a condição de substancialidade, i.e., a condição de formas que pretensamente esgotam a natureza infinita de Brahman.

Por fim, tendo qualificado Brahman, a primeira estrofe afirma sua condição de meta (*gati*) dos supremos renunciantes (*paramahansa*). *Paramahansa* não descreve uma identidade separada, tampouco um ideal moral. O termo marca o re-conhecimento de Brahman: quando nada mais se apresenta como objeto último, quando a linguagem perdeu seu poder reificante e o Real é re-conhecido como inobjetificável (*aviśayatva*) em função de sua condição de fundamento de todos os objetos (*adhiṣṭhāna*). O termo marca a consumação do discernimento *advaita*: aquele para quem a distinção entre o Real (não-dualidade) e não-Real (dualidade) se tornou imediata, e para quem a linguagem já não envolve superimposição. *Paramahansa*, como vimos acima, significa “cisne supremo”. Trata-se de uma metáfora para a condição do “renunciante”²⁹ (*saṁnyāsin*) que habita o mundo sem reificar suas formas do aparecer. Isso é possível porque o renunciante redirecionou seu olhar para a fonte do dinamismo cósmico, para o sentido de integração que se estabelece entre nome, forma e ação. Esse redirecionamento é precisamente o que significa Libertação (*mokṣa*) – a eliminação da causa de todo sofrimento que, para o Advaita Vedānta, reside na reificação dessas mesmas formas.

4. Linguagem e método no Advaita Vedānta: analogia e o estatuto do universo

Considerando o acima exposto, a primeira estrofe do poema tem um caráter basilar. Nela, o Absoluto (*Brahman*) é evocado por meio de qualificações afirmativas, como se a linguagem, ainda uma vez, ousasse acompanhar o Real em seu surgir. A segunda e a terceira estrofe, porém, introduzem um recolhimento decisivo: o poema suspende qualquer leitura atributiva do que foi dito. Aquilo que parecia descrição (*vācaka*) revela-se, então, indicação (*sūcaka*). Em Śaṅkarācārya, as palavras nunca qualificam o Absoluto; funcionam como sinais, apontando sem jamais circunscrever.

Na segunda estrofe é dito que Brahman “transcende a mente e as palavras” (*manasā vacasām agamyaṁ*), ou seja, é “inalcançável” (*agamya*) pela linguagem. Esse caráter de inalcançabilidade, ao invés de uma condição remota, remete à ideia de fundamento, aquilo por cuja “graça” (*anugraha*) todas as palavras brilham. A palavra *anugraha* deve ser destacada aqui. Composta pelo prefixo *anu*, “em seguida” e pela raiz *√grab*, “tornar acessível”, ela indica algo que não se impõe de fora, mas que acompanha e permite que algo se manifeste. Esse termo aponta para a ideia de que transcendência não é exterioridade, mas sim condição ontológica silenciosa, disponibilidade do fundamento para ser reconhecido. Falamos acima da autoluminosidade/imediaticidade (*svayaṁ-prakāśa*) da Consciência, posto que esta não deriva de outro princípio para se manifestar. *Anugraha* opera no mesmo campo de sentido,

²⁹ O sentido fundamental de renunciante (*saṁnyāsin*) é aquele que renuncia aos erros sobre sua natureza enquanto ser vivente e não aquele que abandona o mundo.

mas sob outro ângulo: não descreve o que Brahman é, mas como ele se deixa reconhecer nos entes. *Anugraha* é o nome que a tradição dá à experiência da autoluminosidade quando ela é reconhecida pelos entes como uma “graça” recebida. Ela nomeia aqui o momento em que a autoluminosidade deixa de ser velada. Tal como ocorre no amanhecer, onde não é a luz que surge, mas a noite que se dissipa, este termo não destaca o acréscimo de luz, mas o momento em que nada mais a encobre.

A dinâmica indicativa (*sūcaka*) da linguagem é similar ao que ocorre com o próprio universo, como apresentado na terceira estrofe: este se manifesta ao alvorecer e, quando nos situamos no momento desse limiar, entrevemos que os atributos que lhe são “próprios” são, na realidade, indicativos da fonte da qual emanam. O poema faz referência a Brahman como aquele que tem o “brilho do sol” (*arkavaṃṇa*). Se de um lado o sol é aquilo que não precisa ser iluminado, seu “brilho”, de outro, reflete a ambivalência constitutiva do fenômeno do aparecer: nunca apreendemos o brilho em si, como fonte, mas as coisas que brilham. Ter o “brilho do sol” é uma referência à manifestação da pluralidade do mundo, cujo sentido não pode ser dissociado da compreensão do sentido da primeira estrofe: isso que brilha/eclode, é Brahman, o fundamento de todo aparecer, o fundamento de todas as coisas. Não há brilho sem coisas nem coisas sem brilho. As coisas são Brahman brilhando – ao invés de o representarem, elas o apresentam.

A experiência marcada pela condição de ignorância e esquecimento com relação ao Absoluto (Brahman) tende, entretanto, a tomar o “brilho” pelas “coisas que brilham”, e a reificar, na linguagem, os constituintes que as designam, a saber, nomes e formas. Instaura-se, aqui, uma dimensão de opacidade no aparecer que envolve, no mesmo evento de reificação dos objetos, a reificação concomitante do sujeito que os apreende. É esta condição que vai demandar na própria linguagem um empreendimento reverso de desfazimento de sentido e de superação da condição de ignorância.

Como informa a segunda estrofe do poema, essa reorientação do olhar, sempre pela via da eliminação de erros, utiliza como método a rejeição sistemática e gradual dos focos de ocorrência dessa opacidade. É precisamente esse método que é descrito nos Upaniṣads através da expressão “não é isso, não é aquilo...” (*neti neti*) (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 1983, 2.3.6, p. 287). Após esse procedimento, o Real se oferece, então, como aquilo que transcende a linguagem (*avācya*), não por deficiência dessa última, mas por constituir sua plataforma de sustentação. Assim, longe de um ceticismo discursivo ou de uma proposição que afirma ser Brahman diferente de tudo o que aparece, o método de eliminação dos Upaniṣads é um desdizer paciente e reiterado que corrói, uma a uma, as formas de superimposição que endurecem o aparecer (Loundo, 2022, p. 88). Não se nega o universo/mundo: dissolve-se o equívoco que o faz surgir como conjunto de entidades pretensamente autônomas. É precisamente desse processo de esvaziamento que o substrato silencioso e luminoso de toda manifestação pode enfim brilhar, não como objeto revelado, mas como a evidência íntima que sempre sustentou o dizer, o ver e o surgir. Como afirma Loundo:

Ao invés de uma formulação propositiva do tipo “Brahman é diferente de tudo o que existe”, que é, obviamente, incompatível com a ideia de não-dualidade, *neti, neti* aponta para a reiteração pedagógica de um processo sistemático de eliminação dos erros de superimposição existencialmente localizados. É, precisamente, dessa eliminação, que o verdadeiro substrato de todo o aparecer, Brahman, pode, então, brilhar em sua pristina glória (Loundo, 2022, p. 363).

Considerando a característica do Real (Brahman) de se deixar reconhecer nos entes e o papel da linguagem nesse empreendimento, Śaṅkarācārya recorre no poema, tal como em toda a sua obra, a analogias da experiência comum. É o caso da analogia de ampla utilização em toda a filosofia indiana da cobra falsamente apreendida na penumbra lá onde há apenas uma corda. Essa analogia ensina que o erro (i) não nasce da inexistência do real, mas do olhar desatento, i.e., da insuficiência da luz; (ii) não reside na percepção em si, mas na atribuição de autonomia ontológica ao que aparece. Ela permite compreender por que, no Advaita Vedānta, a negação (*neti neti*) não implica rejeição do universo, mas dissolução da fantasia ontológica que o transforma em algo distinto do Absoluto (Brahman): quando o erro da superimposição (*adhyāsa*) da cobra na corda se desfaz, não resta um “outro” real no lugar da cobra, mas a corda que sempre esteve presente. Isso quer dizer que a ênfase da analogia não recai na ideia de produção de algo novo, tampouco no suposto “desaparecimento” de algo, mas no desvelar do substrato que sempre esteve presente e se oferece como plataforma de manifestação do aparecer. À luz do empreendimento de re-conhecimento da não-dualidade – como o revelam os Upaniṣads, o poema e o “alvorecer” – nada nasce ou perece: apenas se dissolve a aparente substancialidade própria do que parecia ter essa substancialidade. Assim como a cobra não possui existência própria distinta da corda – sendo apenas, nessa presunção de substancialidade, uma superimposição –, também o mundo da pluralidade não constitui uma segunda realidade frente a Brahman. A analogia é sempre pedagógica e visa, exclusivamente, apontar para esse substrato que condiciona, ontologicamente, a possibilidade mesma do erro. A partícula *iva* (“tal como”), usada no verso, tem essa função crucial: reforçar o caráter de similaridade e não de identidade entre a analogia e o evento do aparecimento do universo empírico (Loundo, 2022, p. 35).

O recurso, na terceira estrofe, às expressões (i) *āśeṣa-mūrti* (“Forma total”), predicativo de Brahman/Puruṣottama; e (ii) *idam jagat āśeṣam pratibhāsitam* (“este universo inteiro é o reflexo manifestado desse [Brahman]”), predicativo de *jagat* – em sintonia analógica com a corda e a cobra, respectivamente – merecem esclarecimentos adicionais. A primeira expressão é composta de duas palavras: *āśeṣa*, que traduzimos como “total”, envolve mais literalmente a ideia de “sem resto” ou “sem exceção”; e *mūrti*, que traduzimos como “forma”, refere-se aqui ao evento de manifestação. *Āśeṣa-mūrti* ou “Forma total”, remete então à ideia de uma “forma” que engloba e fundamenta todas as formas, i.e., a Forma das formas. A segunda expressão, *idam jagat āśeṣam pratibhāsitam*, é composta por quatro palavras: *idam*, que traduzimos como “este”; a mesma palavra *āśeṣa* que referimos acima, que traduzimos por “inteiro”, sinônimo de “total”; *jagat*, que traduzimos por “universo” e que remete literalmente, em função de sua condição de particípio presente da raiz *√gam* (ir), a uma dinâmica de movimento; e *pratibhāsitam*, palavra composta pelo prefixo *prati* e a raiz *√bhās* (“brilhar”), que traduzimos como “reflexo manifestado”. Nesta última palavra, *pratibhāsita*, o prefixo *prati* denota uma “reflexão do [brilho]”, isto é, algo que é uma “reflexão” de Brahman, que, por sua vez, é predicado com os atributos de “não-nascido” (*aja*), “imperecível” (*acyuta*) e “primevo” (*agrya*). Nesse sentido, a palavra *pratibhāsita* remete à condição do brilhar do universo enquanto o “brilho que vem do brilho [Brahman]”. Isso esclarece a tradução como “reflexo manifestado”. Aqui se expressa claramente a ideia da dependência ontológica do universo com relação a Brahman. Essa palavra, portanto, já contém em si mesma a lógica instrucional da analogia: não declarar a falsidade do universo, mas declarar que seu brilho tem por fundamento Brahman. Em outras palavras, nem a cobra, nem o universo brilham/aparecem por si, ambos apontam para a fonte do seu brilhar/aparecer.

Iniciamos este artigo afirmando que a sentença upaniśádica “Este [universo] inteiro é verdadeiramente Brahman” (*sarvam khalvidam brahma*) não equivaleria a uma afirmação cosmológica positiva, mas à dissolução da fantasia cognitiva que reifica este mesmo universo — assim como reifica o “eu” — como uma pretensa coleção de entidades independentes e autoexistentes. Ora, é precisamente isso que este verso final do poema nos ajuda a equacionar de forma mais aprofundada e consistente. Brahman, a “Forma total” (*āśeṣa-mūrti*) não pode ser explicado como somatório das formas manifestadas, mas sim como a fonte atual e potencial de qualquer forma imaginável, i.e., como aquilo que é capaz de assumir qualquer forma, ou, mais precisamente, como o princípio em que se inscrevem todas as formas efetivamente manifestadas. A palavra *mūrti* tem uso estratégico: não é a forma de um objeto do universo/mundo, mas a *forma do sem forma*, o princípio que engloba todas as formas ou o potencial de manifestação (*ākāra-śakti*). É nesse sentido que Brahman é descrito como *āśeṣa-mūrti*: Brahman é o universo/mundo, sem que a pluralidade que caracteriza este último o esgote. O sentido da sentença upaniśádica “Este [universo] inteiro é verdadeiramente Brahman” fica assim esclarecido: a pluralidade do universo é um modo do aparecer, um “reflexo manifestado” (*pratibhāsita*) dessa fonte inesgotável que é Brahman.

Com isso, o poema se revela como uma pedagogia completa do re-conhecimento da não-dualidade: começa pela afirmação ontológica de Ātman/Brahman, passa pela crítica implícita da reificação cognitiva e culmina na analogia clássica que torna inteligível o estatuto do universo — ontologia, linguagem e método. O poema não conduz a um “além do mundo”, mas reinscreve o sujeito na evidência sempre presente do Real tal como ele é — indivisível e autoluminoso. Tampouco subscreve a ideia de universo/mundo (*jagat*) como ilusão (*māyā*). O que está em causa nessa reinscrição do sujeito é a superação da ideia errônea do universo enquanto território das relações de apego e apropriação de objetos que delimitam esse mesmo universo como “meu”. O que o método soteriológico de investigação racional visa impedir é, justamente, que o mundo seja pensado como uma realidade paralela, exterior ou concorrente ao princípio que o sustenta. A pluralidade do universo não é negada enquanto fenômeno, mas como substância.

A declaração final do poema de que Brahman é “pleno” (*pūrṇa*) não adiciona uma qualidade positiva ao Absoluto. Pleno significa “ausência absoluta de carência”, “inexistência de exterioridade”, “impossibilidade de complemento”. *Pūrṇa* funciona como termo apofático em forma afirmativa: ele impede que Brahman seja pensado como algo incompleto, dependente ou relacional. Por outro lado, ao designar Brahman como “Pessoa Suprema” (Puruṣottama), o poema não introduz uma teologia, no sentido mais usual de uma relação sujeito—Deus/criatura-Criador, mas mobiliza uma linguagem indicativa que preserva a unicidade do Real, simultaneamente íntimo e imanente. Puruṣottama nomeia o princípio supremo de presença/Consciência — aquele que só pode ser reconhecido como o próprio Ātman (Si-Mesmo), sem jamais se converter em objeto. Por isso, o poema pode afirmar desde o seu início “Eu sou esse Brahman”, sem que isso envolva qualquer contradição. É digno de nota que a palavra Brahman deriva da raiz $\sqrt{bṛh}$, “expandir-se”. Ela designa o “ilimitado”, o “inobjetificável”, aquilo que não se deixa esgotar por formas. No registro pedagógico do Advaita Vedānta isso significa: Brahman não é uma coisa entre outras, mas o fundamento de todo aparecer condicionado por tempo, espaço e forma — o um, sem segundo.

Em síntese, ao prescrever a “contemplação ao alvorecer”, o poema insere o discípulo numa disciplina diária em que o ensinamento se conserva ativo e operativo: “contemplar” aqui não é fantasiar, mas reconduzir a mente ao que é sempre presente, ainda que

circunstancialmente esquecido. A frase final do poema, que “evoca os benefícios advindos da recitação” (*phalaśruti*), aponta para sua eficácia pedagógica/soteriológica: a realização da “meta suprema” (*parama pada*), a saber, a realização da condição de não-diferença ontológica entre *ātman* e Brahman. A ideia de um ímpeto dinâmico que conduziria os entes nessa direção deve ser entendida aqui num sentido ressignificado: o verbo utilizado na estrofe final *gacchet*, da raiz *√gam*, que indica movimento, não implica um deslocamento territorial ou geográfico, mas a passagem da ignorância ao conhecimento, do sofrimento (*duḥkha*) à Bem-aventurança (*sukha*).

Considerações finais

O que singulariza o Advaita Vedānta do filósofo Śaṅkarācārya é a recusa de qualquer mediação ontológica final entre o Absoluto (Brahman) e a experiência do sujeito/“eu”. Diferentemente de outras escolas do Vedānta, nesta se sustenta que a ignorância não cria uma segunda realidade e que a Libertação (*mokṣa*) não produz algo novo, mas remove o erro da superposição (*adhyāsa*) que aparentemente duplica o real. É nesse sentido que essa escola é igualmente conhecida como “Não-dualidade Integral” (*kevalādvaita*), onde a palavra *kevala* indica “unicidade” absoluta.

Considerando a análise acima realizada, podemos afirmar que o poema vai ao âmago dos Upaniṣads: ele condensa a doutrina (*siddhānta*) do Advaita Vedānta e, ao mesmo tempo, funciona como instrumento de prática racional (*vicāra*), inserido num contexto inarredavelmente pedagógico em que o discípulo ouve (*śravaṇa*) os ensinamentos do mestre (*guru/ācārya*), reflete sobre eles (*manana*) e reitera meditativamente (*nididhyāsana*) o sentido da não-diferença ontológica entre *ātman* e Brahman. Sendo assim, a recitação do poema não visa produzir uma experiência extra-ordinária, mas promover um esclarecimento extra-ordinário acerca da experiência ordinária, trazendo à presença o que sempre está presente, embora circunstancialmente esquecido. A “memória” (*smṛti*) torna-se aqui condição interna do método: “a memória dá ao buscador a capacidade de ressoar com a eternidade do Self” (Cenker, 1983, p. 70). Aqui, portanto, o ato de rememorar, instigador do “alvorecer”, traz o discípulo de volta à sua ancestralidade de origem, que não é senão a ancestralidade cósmica de todas as coisas. É neste contexto de memorialização ontológica que se articula a sequência dos verbos que iniciam cada estrofe do poema, cuja gradualidade evoca uma disciplina de aprofundamento: “[eu] lembro” (*smarāmi*) evoca o despertar; “[eu] canto” (*bhajāmi*) evoca o chamar à presença e “[eu] saúdo” (*namāmi*) evoca o estar na presença. É essa, finalmente, a “Contemplação ao alvorecer” proposta pelo poema: o re-conhecimento de Brahman como sendo sua natureza essencial (*ātmatattva*).

Referências

BHARATA-MUNI. **The Nāṭyaśāstra: A Treatise on Hindu Dramaturgy and Histrionics**. Original sânscrito e tradição em inglês de Manomohan Ghosh. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1950.

BRHADĀRANYAKA UPANIṢAD. (original sânscrito with the commentary of Śaṅkarācārya). Translated by Swami Mādhavānanda. Advaita Ashram: Kolkata, 1983.

CENKNER, W. **A tradition of teachers: Śankara and the *jagadgurus* today.** Índia, Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

CHĀNDOGYA UPANIṢAD. (original sânscrito with the commentary of Śaṅkarācārya). Translated by Swami Gambhirananda. Advaita Ashram: Kolkata, 1983.

FLOOD, G. **Introdução ao hinduísmo.** Prefácio e edição do texto, Dilip Loundo; Tradução, Fernanda Winter. Juiz de Fora, MG: Editora UFJF, 2014.

KULLŪKA BHATṬA, **Manvarthamuktāvalī** [comentário ao *Manusmṛiti*]. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

LOUNDO, D. **Razão com Sabor de Mel: ensaios de filosofia indiana.** Campinas, SP: Editora Phi, 2022.

MĀṆḌŪKHYA UPANIṢAD. (original sânscrito with the commentary of Śaṅkarācārya). In: *Eight Upaniṣads*. Translated by Swami Gambhirananda. Advaita Ashram: Kolkata, 1958.

ŚAṆKARĀCĀRYA. **Prātassmaraṇam.** Original em sânscrito e tradução inglesa e comentários de Swami Veditatmananda Saraswati. Gujarat, India: Adhyatma Vidya Mandir, 2009.

ŚAṆKARĀCĀRYA. **Prātassmaraṇa stotram.** Original em sânscrito e tradução inglesa e comentários de Swami Tattvavidananda Saraswati. Gujarat, India: Adhyatma Vidya Mandir, 2018.

ŚAṆKARĀCĀRYA. **Brahmasūtra.** Translated by Swami Gambhirananda. Kolkata, India: Advaita Ashrama, 1965.

ŚAṆKARĀCĀRYA. **Chândogya Upaniṣad bhāṣya.** Translated by Swami Gambhirananda. Advaita Ashram: Kolkata, 1983.

ŚAṆKARĀCĀRYA. **Māṇḍūkhyā Upaniṣad bhāṣya.** In: *Eight Upaniṣads*. Translated by Swami Gambhirananda. Advaita Ashram: Kolkata, 1958.

TAITTIRĪYA UPANIṢAD. (original sânscrito with the commentary of Śaṅkarācārya, Suresvarācārya e Vidyananya. Madras: Samata Books, 1980.

Recebido em 05/03/2026

Aceito em 09/04/2026

***Kyriakē hēmera*: o debate sobre o sábado e o domingo a partir do Apocalipse de João**

Kyriakē hēmera: the debate about Saturday and Sunday from the Apocalypse of John

Vanderlei Dorneles¹
Marcos Peter Teixeira Soares²

RESUMO

A expressão grega *kyriakē hēmera* (“dia do Senhor”, em Ap 1:10), um *hapax legomenon* do Novo Testamento, gera longos debates teológicos com importantes implicações religiosas e sociais. O contexto atual das encíclicas papais e de movimentos sociais sobre o descanso semanal demanda a continuidade da pesquisa e do debate, bem como do espírito da liberdade religiosa. Este artigo analisa brevemente a frase a partir de uma perspectiva histórica e textual. Compara interpretações que associam *kyriakē hēmera* ao dia do imperador, dia escatológico, Domingo de Páscoa, domingo e sábado. Reconhece que a tradição cristã extrabíblica posterior identificou a expressão com o domingo, como diversos documentos o demonstram. O artigo traz elementos novos para a discussão em relação a questões históricas, textuais e literárias, que tendem a favorecer a relação com o sétimo dia da semana, mas reconhece que a expressão é multifacetada e que a evolução de seu sentido seguirá como objeto de pesquisas futuras.

Palavras-chave: *kyriakē hēmera*; dia do Senhor; sábado; domingo.

ABSTRACT

The Greek expression *kyriakē hēmera* (“the Lord’s Day”, in Rev 1:10), a *hapax legomenon* in the New Testament, has generated lengthy theological debates and carries important religious and social implications. The current context of papal encyclicals and social movements on weekly rest demands the continuation of research and debate, as well as the spirit of religious freedom. This article briefly analyzes the phrase from a historical and textual perspective. It compares interpretations that associate *kyriakē hēmera* with the emperor’s day, the eschatological day, Passover Sunday, Sunday, and Saturday. It acknowledges that later extrabiblical Christian tradition identified the expression with the Sunday, as demonstrated by various documents. The article brings new elements to the discussion regarding historical, textual and literary issues, which tend to favor the relation to the seventh day of the week, but recognizes that the expression is multifaceted, and that the evolution of its meaning will remain a subject of future research.

Keywords: *kyriakē hēmera*; the Lord’s Day; Sabbath; Sunday.

¹ Vanderlei Dorneles é doutor em Ciências da Religião (Universidade Metodista de São Paulo, 2020) e Doutor em Ciências (Escola de Comunicação e Artes, USP, 2009). Atua como professor e coordenador do Mestrado em Teologia no UNASP-EC, SP. E-mail: vanderlei.dorneles@unaspedu.br. Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-8147-4838>.

² Mestrando em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de Paulo (UNASP-EC). Licenciado em Letras Português e Inglês (2006) e bacharel em Teologia (2012). Atua como professor na rede pública estadual da Bahia desde 2007. É pessoa neurodivergente (dentro do espectro autista e do TDAH). E-mail: marcospeter1@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-4050-1883>.

Introdução

A expressão grega *kyriakē hēmera*, “dia do Senhor” em (Bíblia, Ap 1:10) é crucial no debate sábado-domingo no mundo cristão. O texto do Apocalipse desperta interesse dos pesquisadores, especialmente por seus símbolos, mas também por questões de linguagem e estilo literário. O sentido das narrativas não depende só do significado das palavras e dos símbolos, mas também de suas construções literárias. O Apocalipse “pertence ao gênero de escritos apocalípticos”, sendo bastante desafiador em seu processo interpretativo (Stefanovic, 2009, p. 7).

A expressão *kyriakē hēmera* se associa à pessoa de Jesus Cristo, o *Kýrios* (Davis, 1982, p. 157). O significado da frase é essencial para a compreensão das práticas litúrgicas do cristianismo originário, incluindo o dia de descanso e culto, além de ter implicações sociais para o debate na atualidade. A expressão possui interpretações variadas. As opções menos defendidas incluem o dia escatológico (dia do juízo final), devido à forma adjetival grega utilizada, e a referência ao Domingo de Páscoa, por ser uma hipótese tardia. A visão mais popular é de que a frase designa o domingo, estabelecido pela igreja cristã em virtude do dia da ressurreição de Cristo. Essa designação se popularizou no século II e reflete a prática dos primeiros cristãos que, em suas assembleias dominicais, celebravam a Eucaristia (Osborne, 2014, p. 92).

Por outro lado, ao considerar a origem judaica do autor do Apocalipse, é importante lembrar qual era o costume dos judeus desse tempo. Ladd (1986, p. 35) afirma que “em todo o mundo helenístico os judeus se reuniam no sábado para adorar a Deus nas sinagogas”, costume também mantido por cristãos judeus. Na Ásia Menor e na Grécia, Paulo frequentava as sinagogas judaicas para proclamar Jesus como o Messias a judeus e gregos (Bíblia, At 13:14; Bíblia, At 16:13; Bíblia, At 17:2; Bíblia, At 18:4). Ladd (1986, p. 26) afirma que entre os cristãos originários “a preferência pela observância do domingo em lugar do sábado judeu foi o resultado de um processo histórico gradual”.

Este artigo reflete sobre a atualidade da questão do ponto religioso e social. Analisa as cinco principais correntes interpretativas, em seus contextos e limitações, e apresenta uma breve exegese do texto de (Bíblia, Ap 1:10), junto a outros textos dos chamados Pais da Igreja. Considera o contexto histórico e gramatical do texto, bem como suas características literárias. Desta forma, o tema é analisado a partir de uma perspectiva histórica, gramatical e literária. O objetivo é examinar as interpretações possíveis da expressão *kyriakē hēmera*, destacando o dia do imperador, o dia escatológico, o Domingo de Páscoa, o domingo e o sábado.

1. A relevância atual da questão

A discussão sobre a temática sábado-domingo tornou-se novamente relevante nas últimas décadas, tanto no campo religioso quanto no social. Sobre ela, o Papa João Paulo II lançou a encíclica *Dies Domini* em 1998. Por sua vez, Francisco, em *Laudato Si*, de 2015, alçou a temática para além da religião, ao defender o dia de descanso como condição para o equilíbrio do ecossistema. Além disso, a Heritage Foundation, com sede em Washington, EC, entidade americana que busca o resgate de valores tradicionais e sociais da família, lançou em 2026 ao debate parlamentar nos EUA uma proposta de um “dia uniforme de descanso”

semanal (Severino et al, 2026). Somam-se a isso movimentos sociais pelo descanso semanal e mudanças na atual jornada de trabalho no Brasil de 6x1 para 5x2.

A encíclica *Dies Domini* faz uma extensa argumentação bíblica sobre o “sábado” especialmente com base no Pentateuco. Reconhece a conexão entre o “sábado” e a narrativa da criação, ao afirmar que, o “dia do Senhor” tem de fato suas “raízes” na “obra da criação”. Entretanto, João Paulo II (1998, §. 19) afirma que no contexto cristão “é preciso fazer referência especificamente à ressurreição de Cristo”. Segundo ele, o “sábado” como dia santificado foi “mudado” para o domingo no contexto do cristianismo originário. O pontífice defende ainda que “é natural que os cristãos se esforcem para que, também nas circunstâncias específicas do nosso tempo, a legislação civil tenha em conta o seu dever de santificar o domingo” (João Paulo II, 1998, §. 67). Já o Papa Francisco, em sua encíclica dirigida “a cada pessoa que habita neste planeta”, conecta o dia de descanso semanal ao cuidado da Terra (Francisco, 2015, §. 3). O pontífice argumenta que a Terra, como um todo, precisa retornar para o ciclo de descanso semanal ordenado pelo Criador, o que atribui à sua encíclica um escopo social muito mais amplo. Ele argumenta que a “legislação bíblica” (Bíblia, Gn 2:2-3; Bíblia, Êx 16:23; Bíblia, Êx 20:10) requer o “descanso do sétimo dia” para toda a sociedade humana, e mesmo para os animais e a terra (Francisco, 2015, §. 68). O pontífice também reitera o “domingo” como o substituto cristão do sábado. “Este dia, à semelhança do sábado judaico, é-nos oferecido como dia de cura das relações do ser humano com Deus, consigo mesmo, com os outros e com o mundo” (Francisco, 2015, §. 237).

Por sua vez, a proposta do descanso semanal da Heritage Foundation (Severino et al, 2026) é parte dos esforços de pesquisa e educação com vistas a promover políticas públicas baseadas nos princípios da livre iniciativa, governo liberal e valores tradicionais. Segundo a Fundação, um dos pilares para a defesa social da família é “um dia de descanso uniforme”, que possa regular a atividade comercial e prover limites temporais que ajudem “as comunidades a reservar tempo para práticas religiosas, encontros familiares, atividades ao ar livre e descanso”. No documento, Severino et al (2026) afirmam que “uma base sólida de pesquisas mostra que essas práticas estão correlacionadas com melhor saúde mental, laços sociais mais fortes e estruturas familiares mais estáveis”. Nessa base, a Fundação conservadora americana apela aos “legisladores” para que estabeleçam um “dia de descanso uniforme” aos domingos. Tal legislação americana teria forte impacto social e econômico em todo o mundo globalizado.

Às encíclicas papais e ao apelo da Fundação americana somam-se projetos atuais de apelo pelo descanso semanal da humanidade e da terra, como o *Climate Sunday*, o *Green Sabbath Project* e *The Lord’s Day Alliance*.

O debate acerca do dia de descanso é bastante antigo nas comunidades cristãs, sendo o texto do Apocalipse um balizador importante. O “dia do Senhor”, *kyriakē hēmera* (Bíblia, Ap 1:10) é entendido pelos pesquisadores como uma referência ao domingo, particularmente em tradições cristãs majoritárias (católicos, ortodoxos e protestantes) (Mounce, 1997; Keener, 2019). Assim, o debate do tema em seu contexto histórico, social e religioso é essencial para a compreensão das tensões teológicas do cristianismo originário que reverberam na atualidade. A dimensão social e econômica, além da religiosa, atribui ao debate teológico um teor prático bem claro, o que encarece a importância dos sentidos do dia de descanso. Ao mesmo tempo, eleva a percepção da necessidade de se pensar o tema a partir da consciência da *nova humanidade*, fundada no amor e liberdade.

2. Interpretações de *kyriakē hēmera*

A importância do tema se reflete na multiplicidade de interpretações. Esta seção apresenta uma breve análise das cinco interpretações principais de *kyriakē hēmera*, com base em evidências históricas, linguísticas e teológicas, destacando o contraste entre a soberania de Cristo para os cristãos e o culto imperial romano. Essas interpretações incluem: o dia do imperador; o dia escatológico; o Domingo de Páscoa; o domingo e sábado.

2.1 O dia do imperador

A expressão *kyriakē hēmera* sugere uma alusão a um dia dedicado ao culto imperial, conforme exigido por Domiciano, que se intitulava *kyrios*. Nesse caso, *kyriakē* seria um tipo de apropriação cristã de uma linguagem imperial. A pesquisa arqueológica tem provido evidências para esta interpretação de *kyriakē hēmera* em referência ao dia imperial.

O material epigráfico e papirológico descoberto em territórios egípcios e da Ásia Menor oferece testemunho substancial de que soberanos e imperadores eram habitualmente tratados pelo título *kyrios* (“senhor”) no contexto da hegemonia romana. Entre os achados mais significativos, destaca-se uma inscrição localizada no portal do templo dedicado à deusa Ísis, onde um dignitário egípcio se refere a Ptolomeu XIII utilizando a expressão “o senhor rei-deus” (documento de 12 de maio de 62 EC) (Deissmann, 1995 [1909], p. 352). A documentação papirológica complementa essas evidências. Há um conjunto de fragmentos cerâmicos de 27 exemplares que empregam a fórmula “depois de Nero, o senhor”, incluindo um espécime de 4 de agosto de 63 EC. A prática de atribuir o título “senhor” ao imperador encontra confirmação numa carta redigida por Harmiysis, em 24 de julho de 66 EC, que emprega essa designação honorífica (Deissmann, 1995, p. 353, 354).

Ademais da menção ao imperador como *kyrios*, é possível observar o uso do adjetivo grego *kyriakós*, como: *ho kyriakós phískos* (“finança imperial”), *kyriakoí psephoi* (“decretos imperiais”) e *kyriakós lógos* (“palavra imperial”), em materiais descobertos no Egito, oriundos do século I EC. Há também *kyriakon chrēma* (“dinheiro imperial”), proveniente do século II EC. E, finalmente, *to kyriakon dōma* (“eirado imperial”), em um edito de Maximino, citado por Eusébio, em *História Eclesiástica*, 9:10. Outros papiros e epígrafes da era imperial romana utilizam *kyriakós* (masculino de *kyriakē*) em alusão ao erário e ao aparato imperial (Deissmann, 1995, p. 353; Aune, 1997, p. 83).

A descoberta de documentos administrativos do período romano se ampliou no último século e confirma o uso real e administrativo de *kyriakós*. Portanto, a palavra não é originalmente cristã, mas administrativa. Entretanto, a expressão completa *kyriakē hēmera* não se origina dos papiros administrativos (Aune, 1997, p. 83; Rordorf, 1968, p. 208), e o paralelo com a expressão *kuriakon deipnon*, “ceia do Senhor” (Bíblia, 1Co 11:20) indica que *kyriakē hēmera* provavelmente já era um termo técnico cristão no final do século I (Rordorf, 1968, p. 221).

Desta forma, *kyriakós* era uma palavra comum no Egito e na Ásia Menor. Quase todos os usos conhecidos estão relacionados às finanças imperiais, onde *kyriakós* qualifica substantivos como “tesouro [do senhor]” e “serviço [do senhor]”. Entretanto, uma vez que o Apocalipse enfatiza a soberania divina contra o poder temporal, não é provável que empregasse uma expressão com a finalidade de exaltar o imperador romano. Beale (2013, p. 195) enfatiza que “o Apocalipse consistentemente opõe Cristo, o verdadeiro *kyrios*, ao falso *kyrios* imperial”. No entanto, a literatura cristã primitiva incorporou o adjetivo *kuriakós* (“do

Senhor”) em referência a Cristo (Aune, 1997, p. 83). Desta forma, “não é difícil entender que a palavra foi adotada pelos primeiros cristãos para significar ‘pertencente ao Senhor’ Jesus Cristo como parte de uma resistência à adoração ao imperador” (Stefanovic, 2011, p. 262).

2.2 O dia escatológico do Senhor

Diferentemente da associação com o culto imperial, outra interpretação vincula o “dia do Senhor” (*kyriakē hēmera*) ao conceito escatológico do Antigo Testamento de um “dia” de julgamento e redenção (Bíblia, Is 13:9; Bíblia, Jl 2:31; Bíblia, Ml 4:5).

Os que defendem esta visão entendem que João foi “transportado em êxtase até o fim da história para presenciar os grandes acontecimentos” (Ladd, 1986, p. 26). Nesse caso, as narrativas visionárias de (Bíblia, Ap 4-22) seriam descrições desse dia final. Beale (2013, p. 203) considera essa ideia atrativa, dado que o foco das visões do livro é o juízo do fim dos tempos, embora *kyriakós* não seja usado para o “Dia do Senhor” na LXX, nem no Novo Testamento, nem pelos Pais da Igreja. Para ele, a expressão *kyriakē hēmera* designa o “domingo”, mas só a partir da segunda metade do século II, e João compreendia a ideia do “Dia do Senhor” no Antigo Testamento como pertinente ao juízo final, excluindo os juízos preparatórios que o precedem (Bíblia, Ap 6:17; Bíblia, Ap 16:14).

Observa-se que a linguagem do Apocalipse é predominantemente escatológica (Bíblia, Ap 6:17; 16:14) e há frequentes alusões ao Antigo Testamento. No entanto, o uso joanino de *kyriakē hēmera*, em vez de *hēmera tou kyriou*, expressão comum da LXX para o escatológico “Dia do Senhor” (Rordorf, 1968, p. 208; Stefanovic, 2009, p. 95), bem como o contexto histórico de um dia específico em Patmos favorecem uma leitura temporal. Osborne (2014 p. 92, p. 80) frisa que “essa ideia não recebe apoio da linguagem nem do conteúdo de Ap 1:12-20”.

2.3 O dia do Senhor como o Domingo de Páscoa

Outra interpretação é que *kyriakē hēmera* em Ap 1:10 se refere à Páscoa cristã ou ao Domingo de Páscoa como um evento anual, em vez do domingo semanal (Dugmore, 1962, p. 274-278). Johnson (1981, p. 425) afirma que a defesa de *kyriakē hēmera* como o Domingo de Páscoa (Ford, 1975, p. 384) nasceu a partir de uma tradição reportada por Jerônimo em seu comentário de Mateus 24, de que “Cristo voltaria à terra no dia de Páscoa”. Há ainda uma conexão feita “entre a forma literária do Apocalipse com a liturgia pascal da antiga igreja cristã” (Bíblia, Mt 24).

Nessa linha de pensamento, Dugmore (1962, p. 275-279) argumenta que, no dia da celebração anual da ressurreição, João foi levado pelo Espírito para encontrar o Cristo ressuscitado. Nesse caso, a expressão “estive morto, mas eis que estou vivo” (Bíblia, Ap 1:18) seria uma referência ao dia pascal em que a visão ocorre. Dugmore afirma ainda que as fontes indicam que as primeiras referências cristãs ao dia do Senhor são à Páscoa como uma comemoração anual da ressurreição e que seu uso para “o primeiro dia de cada semana só teria sido possível depois que o domingo [semanal] se tornou um dia regular de culto entre os cristãos”. Dessa forma, “tanto a observância do domingo quanto seu suposto título *kyriakē* de alguma forma se desenvolveram a partir do Domingo de Páscoa” (Stefanovic, 2011, p. 271).

Bauckham (1999, p. 231) refuta a visão do Domingo de Páscoa com base no argumento de que “não há evidências conclusivas de que a Páscoa tenha sido alguma vez

chamada simplesmente de *kuriakē*, nem que a observância semanal do domingo e seu suposto título *kuriakē* tenham se desenvolvido “a partir do festival religioso anual do Domingo de Páscoa”. Aune (1997, p. 84) reitera que *kyriakē* não designa “Domingo de Páscoa” e afirma que, “na Ásia Menor (região onde muitos textos cruciais se originaram: Ap 1:10; *Did.* 14:1; *Ign. Magn.* 9:1; *Gos. Pet.* 35, 50)”, a Páscoa “era comemorada em 14 de Nisan desde o início do século II”.

2.4 O dia do Senhor como o domingo

A grande maioria dos intérpretes prefere associar o “dia do Senhor” em (Bíblia, Ap 1:10) ao dia de culto dos cristãos originários (Bíblia, Mc 16:2; Bíblia, At 20:7; Bíblia, 1Co 16:2), que seria o domingo, associado à ressurreição de Cristo.

Mounce (1997, p. 56) defende que, já no final do primeiro século, o domingo era conhecido como “o dia do Senhor” (*kyriakē hēmera*) entre os cristãos, refletindo a celebração semanal da ressurreição de Jesus. Concordemente, Tong (2009, p. 904) entende que a expressão *kyriakē hēmera* alude ao “sábado cristão, o primeiro dia da semana” que era observado pelos cristãos em memória da ressurreição (Walvoord; Zuck, 1983, p. 930; Jamieson; Fausset; Brown, 2002, p. 765; Carson, ed., 1999). Keener (2019, p. 96) lembra que a frase ocorre na *Didaquê* 14.1 para “o dia em que os cristãos se reuniam para partir o pão”, e oficiais romanos também reconheciam que os cristãos se reuniam em um dia fixo (Plínio, Ep. 10.96)”. Para ele, os cristãos devem ter se reunido no domingo desde “um período inicial” (Bíblia, At 20:7; Bíblia, 1Co 16:2) para comemorar a ressurreição de Jesus (Bíblia, Jo 20:19, 26).

Dessa forma, diversos estudiosos argumentam que *kyriakē hēmera*, em (Bíblia, Ap 1:10), faz referência ao domingo, dia em que João não só recebeu as visões, mas que também reconheceu como “o dia do Senhor”. O entendimento dos intérpretes é que Pais da Igreja como Justino Mártir (155 EC), Clemente de Alexandria (190 EC), Tertuliano (200 EC), Orígenes (220 EC), Cipriano (250 EC), João Crisóstomo (387 EC), entre outros, advogaram a interpretação do “dia do Senhor” para o primeiro dia da semana ou a observância do mesmo em substituição à observância do sábado. Com exceção de João Crisóstomo, todos esses Pais são anteriores ao edito de Constantino (321 EC), o que evidencia que os cristãos, ou ao menos uma parcela deles, já estavam ou já haviam substituído o sábado pelo domingo quando Constantino promulgou seu edito sobre o dia de descanso. Embora sejam anteriores a Constantino, são posteriores à revolta de Bar Kochba (132-135 EC), que exerceu forte influência no antissemitismo do século II e, consequentemente, na transição do sábado para o domingo como dia de culto para os cristãos (Nichol, ed., 2013, p. 916).

Dois documentos são essenciais na defesa de que *kyriakē hēmera* em (Bíblia, Ap 1:10) se refere ao domingo. Inácio, bispo de Antioquia, escreveu aos *Magnésios* (c. de 115 EC), conclamando-os a “já não viverem pelo sábado, mas pelo ‘dia do Senhor’ [gr. *kyriaken*]” (9:1). Além disso, segundo uma leitura da *Didaquê* (c. de 120 EC), manual de instrução apostólica, “os cristãos eram orientados a se reunirem para adorar no dia do Senhor” (14:1), o domingo (Lowery, 2009, p. 460; Koester, 2014, p. 243). O texto da *Didaquê* 14:1, em grego, diz “*kata kyriakēn de kyrón synachthéntes klásate árton kai eucharistēsate*”, traduzido como “no dia do Senhor, reúnam-se, partam o pão e deem graças”. No entanto, Stefanovic (2011, p. 264) observa que, onde o texto diz *kata kuriakēn de kyríou*, o substantivo “dia” (*hēmeran* no acusativo) não aparece, sendo acrescentado pelos tradutores, lendo-se “no dia do Senhor”. Contudo, não há evidências textuais que justifiquem tal leitura do texto, sendo influenciada pela tradição posterior. Para ele, o contexto não indica que o “dia do Senhor” seja o pretendido. Em vez

disso, as evidências sugerem que a frase poderia significar “*kata kuriakēn didakēn, kata kuriakēn entolēn*” ou “*kata kuriakēn odon*” (“de acordo com o ensinamento do Senhor”, (...) “mandamento”, ou (...) “caminho”).

Na carta aos *Magnésios* 9:1, Inácio de Antióquia afirma, originalmente em grego: “*Ei oun hoi en palaiois prágmasin anastraphéntes eis kainóthēta elpídos elthon, mēkēti sabbatizōntes alla kata kyriakēn zōntes, ev hē kai hē zōē hēmōn avéteilen di autou kai tou thanátou autou*”. A tradução mais corrente é: “Se, então, aqueles que viviam em práticas antiquadas chegaram a uma nova esperança, não mais guardando o sábado, mas vivendo de acordo com o dia do Senhor, no qual nossa vida também surgiu por meio dele e de sua morte...”. A carta trata, dentre outras coisas, do problema da “judaização” difundido entre os primeiros cristãos. Em *Magnésios* 8:1, Inácio adverte: “Se continuarmos a viver de acordo com o judaísmo, admitimos que não recebemos a graça”. Stefanovic (2011, 266) pontua que o entendimento popular da frase “*mēkēti sabbatizōntes alla kata kyriakēn*” é que Inácio ordena os magnésios a desistirem do “sábado” para observar “o dia do Senhor”, que presumivelmente seria o domingo. No entanto, diz ele, “como no caso da *Didaqué*, o texto grego não diz *kyriakē hēmera*, mas sim *kata kuriakēn* (“de acordo com o Senhor”), sem o substantivo *hēmera*”. Igualmente neste caso, a palavra “dia” é acrescentada pelos intérpretes, fazendo com que a frase seja lida como: “no dia do Senhor”, como reza o texto grego em edições posteriores. Entretanto, argumenta Stefanovic, o único manuscrito grego “sobrevivente da recensão média”, o Códice G (Códice Mediceus Laurentius), considerado a origem de outros manuscritos gregos existentes hoje, bem como das traduções latinas, “na verdade apresenta a seguinte leitura: *kata kyriakē zōēn*” (“de acordo com a vida do Senhor”). Segundo ele, o texto grego, reconstruído por editores e que serve de base para as traduções modernas, omite o substantivo *zōēn*. Essa leitura tem grande impacto na compreensão do significado de *kata kyriakēn*. Ele pontua que, como as expressões *sabbatizō* e *kuriakēn* não ocorrem em nenhum outro lugar nas cartas inicianas, “os leitores ficam livres para escolher qual das duas palavras se encaixa melhor no contexto, *zōēn* (apoiada pelos melhores manuscritos) ou *hēmera* (como uma conjectura)”. Contudo, “as evidências contextuais parecem favorecer *zōēn* em vez de *hēmera*” (Stefanovic, 2011, 266). Por outro lado, a menção à “morte” de Cristo, que ocorreu na sexta, e a não menção à ressurreição, que ocorreu no domingo, parece apoiar a leitura alusiva à “vida” de Cristo, e não ao “dia do Senhor”. Nesse caso, Inácio não parece exortar os magnésios a se absterem do sábado e viverem de acordo com o dia do Senhor, presumivelmente o domingo, mas a viverem “de acordo com a vida do Senhor”.

Considerados esses dois casos tão cruciais para a defesa do domingo como dia do Senhor, no final do século I e início do II, as evidências não parecem conclusivas para considerar *kyriakē hēmera* em (Bíblia, Ap 1:10) como o primeiro dia da semana. Specht (1982, p. 126) observa que o Quarto Evangelho, em geral datado de depois do Apocalipse, se refere ao domingo como o “primeiro dia da semana” (Bíblia, Jo 20:1), o que pareceria incomum se esse dia já fosse conhecido como “o dia do Senhor”, no tempo da escrita do Apocalipse. Além disso, Stefanovic (2011, 269) lembra que as primeiras obras polêmicas antijudaicas, incluindo as de Barnabé (c. 100) e Justino Mártir (c. 110-165), não usam a expressão “dia do Senhor” em referência ao domingo, mas sim “o primeiro dia da semana”, “o oitavo dia” ou “domingo”. Nessa linha, Aune (1997, p. 83-84) afirma que “a mais remota ocorrência em papiros do termo *kyriakē* (usado absolutamente) para o domingo se encontra em um documento do século IV”.

É digno de nota que o primeiro dia da semana, antes de se tornar o “dia do Senhor” para os cristãos, era chamado de o “dia do sol”. De fato, o edito de Constantino, em 321 EC,

não cunhou a frase, mas a utilizou a partir de um histórico mais antigo. Em *Primeira Apologia* 67:7, Justino Mártir (100-165) se refere duas vezes ao primeiro dia da semana como o “dia do sol”, para ele um dia separado em virtude da ressurreição de Cristo. Além dele, Tertuliano (155-220), em *Adversus Judaeos* 16, afirma: “Se dedicamos o dia do sol (domingo) para nossas celebrações, é por uma razão muito diferente da dos adoradores do sol.” Essas referências sugerem que o domingo pode ter sido adotado pelos cristãos de um histórico mais antigo como dia de celebração ao sol.

Essa nomeação do primeiro dia, no período romano, seguia uma mais antiga tradição ainda. O consenso dos pesquisadores é que a semana planetária teve origem na astrologia helenística, influenciada pela astrologia babilônica e egípcia (Neugebauer, 1969; Cumont, 2010). Stern (2012) defende que os romanos herdaram a semana planetária e o “dia do sol” do helenismo. A semana planetária começa com a Lua (lunes, em espanhol), então Marte (martes), Mercúrio (miércoles), Júpiter (jueves), Vênus (viernes), Saturno (sábado) e fecha com o Sol (domingo). As culturas latinas seguiram essa tradição, nos idiomas português, espanhol, francês e italiano, tendo convertido o *dia do sol* em *dies domini* (*dia do Senhor*). Já as culturas anglo-saxônicas em geral seguiram a tradição não cristã, em que o domingo é o *dia do sol*, como em inglês (*Sunday*), alemão (*Sonntag*), holandês (*Zondag*) e sueco, norueguês e dinamarquês (*Søndag*). Em mandarim, *xīngqītiān*, literalmente é também o *dia ou período do astro*, ou seja, o *dia do sol*.

2.5 O dia do Senhor como o sábado

Uma corrente interpretativa menos popular argumenta que o *dia do Senhor* se refere ao sábado, o sétimo dia da semana. Essa visão se fundamenta na teologia do Antigo Testamento, que repetidamente identifica o sábado como o *dia do Senhor*. Souza (2014, p. 5) afirma que Deus chamou o sábado especificamente de “meu santo dia” (Is 58:13). Ele também alude ao fato de que “Jesus se denominou ‘Senhor também do sábado’ (Mc 2:23), no sentido de ser Senhor dos homens e também daquilo que foi feito para os homens, a saber, o sábado” (Souza, 2014, p. 5). Os intérpretes que defendem a expressão *kyriakē hēmera* em referência ao sábado o fazem com ênfase na continuidade de práticas judaicas entre os cristãos no século I (Nichol, ed., 2014, p. 811-812; Bacchiocchi, 1977).

Salcedo (2016) pontua que, “nos primeiros anos do cristianismo, o sábado (o último dia da semana) continuou a ter importância, assim como no judaísmo”. No entanto, os cristãos logo começaram a comemorar a ressurreição de Jesus no primeiro dia da semana (Bíblia, Mr 16:1-2). Mesmo assim, alguns grupos cristãos primitivos observavam tanto o sábado quanto o primeiro dia da semana. Portanto, segundo ele, “a observância do dia do Senhor [domingo] não deve ser confundida com um substituto para o sábado” (Salcedo, 2016). Em vez disso, é um “dia específico dos cristãos por causa da ressurreição” (Salcedo, 2016). Por sua vez, Bacchiocchi (1977, p. 305) afirma que os nazarenos, cristãos que descendem diretamente da comunidade originária de Jerusalém, “mantiveram exclusivamente o sábado, guardando-o após o ano 70 EC, como uma de suas marcas distintivas”, o que sugere que a mudança do sábado para o domingo não era absoluta entre os cristãos originários. Bacchiocchi (1977, p. 157) reforça ainda que o fato de eles “terem mantido a guarda do sábado como uma de suas marcas distintivas indica que este era o dia de adoração entre os cristãos de Jerusalém”.

Nessa linha de pensamento, Sefanovic (2011, p. 275) lembra que a expressão *ta sabbata mou* (“meu sábado”) é usada 16 vezes na LXX (Bíblia, Ex 31:13; Bíblia, Lv 19:3, 30; Bíblia, Lv 26:2; Bíblia, Dt 5:14; Bíblia, Is 56:4, 6; Bíblia, Ez 20:12, 13, 16, 20, 21, 24; Bíblia,

Ez 22:8; Bíblia, Ez 23:38; Bíblia, Ez 44:24) e que, embora a LXX leia *hágia tō theō* (“santo [dia] para Deus”) (Bíblia, Is 58:13), o texto hebraico traz “o santo [dia] do Senhor”. Além disso, esta passagem em hebraico também apresenta a expressão “meu santo dia”. Ele observa também que os evangelhos sinóticos citam Jesus dizendo: “O Filho do Homem é Senhor do sábado” (*kyríos gár estin tou sabbátou ho huíos tou antrōpon*) (Bíblia, Mt 12:8; Bíblia, Mr 2:27-28; Bíblia, Lc 6:5). Por isso, defende que os cristãos na Ásia Menor podem ter facilmente entendido a expressão *kyriakē hēmera* como indicando que João recebeu as visões “no dia de sábado” (Stefanovic, 2011, p. 275).

Desta forma, a identidade judaica dos autores do Novo Testamento sugere que *kyriakē hēmera* pode ecoar o conceito hebraico de *shabbat*, o dia dedicado a Deus segundo o Pentateuco (Koester, 2014, p. 66; Bacchiocchi, 1977, p. 123). Como judeus, esses autores guardavam o sábado (Bíblia, Lc 23:56; Bíblia, At 17:2; Bíblia, At 18:4). Bacchiocchi (1977, p. 139, 156, 163) argumenta que o sábado não era apenas uma prática litúrgica, mas um símbolo da identidade judaico-cristã, apresentando o exemplo dos cristãos judeus nazarenos. Arnold (2002, p. 89) destaca que as comunidades judaico-cristãs da Ásia Menor observavam o sábado no século I, mantendo-o como sinal de lealdade a Deus. Witherington III (2003, p. 76) reforça: “O Apocalipse reflete continuidade com as tradições judaicas, incluindo a observância do sábado”.

Em tese defendida na Universidade Gregoriana de Roma, Bacchiocchi (1977, p. 132) afirma que “a transição para o domingo foi gradual e regional, não universal no primeiro século”. Sobre o texto de (Bíblia, Ap 1:10) aludir ao domingo, Bacchiocchi (1977, p. 113) argumenta que “a equiparação do domingo com a expressão ‘dia do Senhor’ não se baseia em evidências internas do livro do Apocalipse ou do restante do Novo Testamento”, mas especificamente em três testemunhos patrísticos do segundo século, a saber, *Didaquê* 14:1, a epístola de Inácio aos *Magnésios* 9:1, e o Evangelho de Pedro 35:50. Os dois primeiros já foram objeto de consideração acima.

Em uma ampla pesquisa sobre a identidade cristã no contexto apostólico, publicada em português pela editora Loyola, Campbell (2011) conclui que há uma relação de “continuidade” e não de “ruptura” entre cristianismo e judaísmo. Numa visão de ruptura, Käsemann (1980, p. 80, 149) propõe que o apóstolo Paulo não pensava a aliança com Deus a partir de Moisés e do Sinai e que a igreja cristã seria uma “constituição escatológica que substitui a Torá mosaica”. Neste contexto, Campbell (2011, p. 249) afirma haver “uma forte tendência em ver o próprio cristianismo como uma criação totalmente nova, seja em antítese, seja em detrimento do judaísmo”. Tal cristianismo seria “um novo movimento religioso originado no século I, um culto a Jesus sem nenhuma pré-história significativa”. No entanto, Jesus mesmo revelou sua identidade messiânica recorrendo à Lei e aos Profetas judaicos (Bíblia, Lc 24:27). Para Campbell (2011, p. 251, 267), o “movimento messiânico” de Jesus é “herdeiro das tradições” e das “raízes” que formaram a religião, Israel e o judaísmo, e defende ainda que “estar em Cristo” não deve significar “estar em oposição aos judeus e ao judaísmo”.

A exemplo da antiguidade de certa veneração pelo primeiro dia da semana como o *dia do sol*, o sábado também tem longa história na antiguidade. Um dos mais conhecidos críticos dos textos do Antigo Testamento, Hermann Gunkel afirma que:

O sábado era certamente uma instituição antiga em Israel, e a questão acerca da origem da sacralidade desse dia pode ser, na verdade, bem antiga. Além disso, a visão de que Deus talvez não somente tenha instituído o sábado por um mandamento, mas que foi o próprio Deus que celebrou

este dia no princípio do mundo, certamente nos leva à alta Antiguidade. A noção antropomórfica de que Deus descansou após completar seu trabalho, uma ideia que se encaixa pobremente na visão do judaísmo, (...) deve ter existido já em tradição mais antiga. À luz disso, não há espaço para considerar como pós-exílica a passagem de Êxodo 20:11. (...) A partir disso, segue-se que Genesis 1 não é a composição livre de um autor, mas, em vez disso, ele é o depósito de uma tradição. Além disso, esta tradição deve estender-se à alta antiguidade (Günkel, 1984, p. 31).

3. O sentido histórico do texto

O significado das expressões bíblicas, bem como a evolução de seus sentidos dependem de consideração aos aspectos históricos e gramaticais, em busca da intenção pretendida no texto e da compreensão da audiência original. A exegese do texto bíblico a partir de uma perspectiva histórica e literária requer a análise da língua original, do contexto cultural, de outros textos bíblicos e extrabíblicos, dos comentaristas e da própria tradição cristã. Na sequência procede-se a esta análise com atenção especial à estabilidade do texto e seus aspectos gramaticais e literários.

3.1 Variantes textuais

A estabilidade textual da frase grega *en tē kyriakē hēmera* (Bíblia, Ap 1:10) é confirmada por manuscritos mais antigos. A análise revela variações mínimas que não afetam a interpretação. O Papiro P98 (ca. 150-200 EC) preserva porções de (Bíblia, Ap 1:13-2:1), sugerindo a circulação precoce do texto *en tē kyriakē hēmera* “no dia do Senhor” (Novum Testamentum Graece, 2012). O Códice Sinaiticus (Σ, ca. 330-360 EC) apresenta a leitura padrão sem alterações, enquanto o Códice Alexandrinus (A, ca. 400-440 EC) exibe uma variante ortográfica menor (vertendo *kyriakē* por *kyriakēi*). O Códice Ephraemi Rescriptus (C, ca. 450 EC), um manuscrito *palimpsesto*, confirma a leitura padrão (Aune, 1997, p. cxxxv).

Variantes tardias em manuscritos bizantinos (posteriores ao séc. IX) introduzem *en tē hēmera tē kyriakē* (“no dia do Senhor”), sem alterar o significado. A forma *en tē kyriakē hēmera*, predominante na leitura dos testemunhos mais antigos, mantém sua autenticidade textual. Assim, conforme Koester (2014, p. 243), a estabilidade da expressão apoia sua leitura como referência a um dia litúrgico – seja o sábado, em continuidade com a tradição judaica, seja o domingo, conforme práticas cristãs emergentes, reforçando a relevância contra o culto imperial (Nichol, 2014, p. 812; Bacchiocchi, 1977, p. 115).

3.2. Contexto histórico e linguístico

Quanto ao contexto histórico, o livro do Apocalipse, que deve ter sido composto entre 90 e 96 EC, durante o reinado do imperador Domiciano (Aune, 1997, p. lxiv-lxvii; Koester, 2014, p. 71-72; Mounce, 1997, p. 11), reflete um período de hostilidade contra os cristãos. Fontes históricas e inscrições arqueológicas em Éfeso confirmam a intensificação do culto imperial, com Domiciano exigindo ser reconhecido como *kyrios* em rituais pagãos, em conflito com a lealdade dos cristãos a Cristo. Moss (2013, p. 8) argumenta que, ao longo da história, os cristãos empregaram uma “retórica da perseguição”, apesar de sobreviverem e dominarem a maioria das situações de enfrentamento com seus oponentes. A despeito disso, a autora não ignora que, “desde a morte de Jesus, centenas de milhares de cristãos têm

morrido como mártires” (Moss, 2013, p. 8). Segundo ela, em 2 mil anos, cerca de 70 milhões de cristãos devem ter morrido por causa de suas crenças, mais do que as fatalidades da Segunda Guerra” (Moss, 2013, p. 3).

De fato, os primeiros escritores cristãos, incluindo Irineu, afirmaram que João recebeu sua visão durante o reinado de Domiciano (81-96 EC), e foi nesse período que “os imperadores romanos começaram requerer culto de seu povo”, e que “surgiu perseguição por causa da recusa de adorar o rei” (Beale, 2013, p. 5).

Sobre esse período, Ladd (1986, p. 132) declara que, conforme se deduz nas cartas às sete igrejas, “as cidades da Ásia competiam entre si pela honra de ter um templo dedicado a Roma e ao imperador, para promover o culto imperial”. Além disso, “a reivindicação mais clara foi feita por Domiciano (81-96 EC), que exigia que as pessoas se dirigissem a ele com o título de *Dominus et Deus* — Senhor e Deus”. Ladd acrescenta que, nesse contexto, os imperadores estavam começando a usar o título de “deus”. Os imperadores Júlio César, Augusto, Cláudio, Vespasiano e Tito foram declarados “oficialmente como divinos pelo senado romano depois de sua morte”, e os últimos três usaram o termo *divus* (divino) em suas moedas. Na Ásia, a adoração ao imperador era ainda mais popular, especialmente em Éfeso. Assim, em face da situação ameaçadora,

João lembrou as igrejas de um fato que deve ser sempre uma pedra de toque em sua conduta: que atrás de qualquer autoridade política humana encontra-se a soberania daquele que de fato governa os reis da terra, apesar de não ser visto (Ladd, 1986, p. 22).

Nesse contexto, com a expressão *kyriakē hēmera*, em (Bíblia, Ap 1:10), o profeta exalta Cristo como o verdadeiro *kyrios*, em oposição aos imperadores pretensamente divinos. Koester (2014, p. 77) observa que “o culto imperial era um mecanismo de controle político, colocando os cristãos em confronto com as autoridades romanas”. A ilha de Patmos, onde João foi exilado, servia como local de punição para dissidentes políticos ou religiosos, evidenciando a tensão entre a fé cristã e demandas imperiais. Osborne (2014, p. 89) afirma que “alguns estudiosos defendem a ideia de que João havia se isolado ali como parte de sua busca visionária, mas outros argumentam que ele estava na ilha na condição de exilado”.

Aune (1998, p. 1039, 617) ressalta que o tema frequente do discurso apostólico era “a posição exaltada de Jesus” acima dos imperadores. Além disso, “escritores cristãos primitivos acreditavam que a quarta besta de Daniel era Roma”, uma visão antagônica às exigências dos imperadores. Beale (2013, p. 684) acrescenta que, nos dias de João, “a besta do mar [em Ap 13] teria sido identificada com Roma”, seguindo a visão judaica sobre “a quarta besta em Daniel 7”. Leithart (2018, p. 264, 265) lembra que adorar a Deus era uma atitude identitária para os primeiros cristãos, porque o “desafiante de Jesus”, retratado na figura das bestas, “exigia adoração”. Koester (2014, p. 213) afirma que as pessoas consideradas culpadas eram as que mantinham uma visão “ofensiva” aos imperadores. A expressão “dia do Senhor”, portanto, sugere uma deliberada posição de resistência e até de abjeção ao culto ao imperador.

Observa-se que, no contexto literário, a expressão *en tē kyriakē hēmera* integra o prólogo do livro (Bíblia, Ap 1:1-20), cujo foco é a apresentação do Cristo glorificado (Bíblia, Ap 1:12-20). A perícope de (Bíblia, Ap 1:9-20) apresenta a visão inaugural de João em Patmos, estabelecendo o tom teológico e apocalíptico do livro. Dividida em duas seções (o contexto da visão, v. 9-11; e a visão do Filho do Homem, v. 12-20), o relato começa com a

identificação de João como “companheiro na tribulação” (Bíblia, Ap 1:9), usando o termo *sygkoinōnos*, que denota parceria ou comunhão. Aune (1997, p. 81) observa que “João se apresenta como um profeta que compartilha as aflições das comunidades cristãs, chamando-as à perseverança”. O termo *thlipsis* (“tribulação”) reflete a pressão vivida pelos cristãos, comum no Novo Testamento (Bíblia, Rm 5:3).

A expressão “em espírito” (*en pneumatī*) (Bíblia, Ap 1:10) pode indicar um estado profético extático ou a presença do Espírito de Deus. Aune (1997, p. 83) defende que *en pneumatī* sugere que “João é transportado para receber revelações divinas”. A “voz como de trombeta” (*phōnē hōs salpiggos*) (Bíblia, Ap 1:10) evoca as teofanias do Sinai (Bíblia, Êx 19:16). Rueda Neto (2017, p. 29) ressalta que a expressão “um semelhante a filho de homem” (*huios tou anthrōpou*, Ap 1:13, 14:14) é uma clara alusão a Daniel 7:13”. Nesse contexto, a expressão *kyriakē hēmera* (*dia do Senhor*) funciona como um marco temporal, o momento da revelação, o qual identifica o profeta e os cristãos como um grupo de resistência e ecoa tradições proféticas judaicas, como as visões de Ezequiel (Bíblia, Ez 3:12) e Daniel (Bíblia, Dn 7:13-14).

A morfologia de *kyriakē* é significativa. Derivado de *kýrios* com o sufixo *-akos*, que indica “posse”, *kyriakē* sugere que o *hēmera* pertence ao *kýrios* (Wallace, 1996, p. 375). Em (Bíblia, Ap 1:10), a presença do artigo definido *tē* sugere que esse *hēmera* é um “dia” conhecido pela audiência, possivelmente um dia litúrgico como o sábado (Bíblia, Êx 20:8-11), ou o domingo, associado à ressurreição de Cristo (Bíblia, Mc 16:2). Moulton e Turner (1963) observam que a preposição dativa *en*, com dativo temporal (*hēmera*), frequentemente denota um evento pontual, o que reforça a ideia de que *en tē kyriakē hēmera* refere-se a um dia literal de 24 horas (Wallace, 1996).

Uma tradução literal da frase completa poderia ser: “Eu estava no Espírito no dia do Senhor e ouvi atrás de mim uma grande voz, como de trombeta” (Bíblia, Ap 1:10). No contexto, a expressão grega *en pneúmati* deve ser entendida como “estando no Espírito”, tendo em conta o papel predominante do Espírito de Deus nas revelações do livro (Bíblia, Ap 1:4, 10; Bíblia, Ap 2:7, 11, 17, 29; Bíblia, Ap 3:1, 6, 13, 22; Bíblia, Ap 4:2, 5; 5:6; Bíblia, Ap 14:13; Bíblia, Ap 17:3; Bíblia, Ap 19:10; Bíblia, Ap 21:10; Bíblia, Ap 22:17) e ecoa (Bíblia, Ez 3:12), onde o Espírito move o profeta (Koester, 2014, p. 243). O fato de o profeta “ouvir” “atrás” de si uma voz, indicando localização geográfica, contraria a ideia de estar numa condição incorpórea, ou em “transe”, como entende Aune (1997, p. 82). Isso favorece também o entendimento temporal da visão; nesse caso, o evento ocorre em um dia histórico. Além disso, o fato de o profeta “ouvir” chama a atenção para uma realidade corpórea, em que o ouvido está em ação. Nesse caso, o profeta é levado pelo Espírito, como ocorre com Ezequiel, que é levado “pelos cachos da cabeça”, numa experiência corpórea (Bíblia, Ez, 8:3; Bíblia, Ez 3:14; Bíblia, Ez 11:1; Bíblia, Ez 37:1; Koester, 2014, p. 243).

Desta forma, a construção do texto com dados da experiência geográfica e corpórea sugere que o autor tem em mente um dia literal ao empregar *kyriakē hēmera*, portanto, um conceito temporal definido. A expressão *kyriakē hēmera* subverte a linguagem imperial para afirmar a soberania do Cristo ressuscitado como o “único” *Kýrios*.

Além das questões históricas e linguísticas, os aspectos literários relacionados ao emprego da expressão *kyriakē hēmera* podem ajudar a elucidar seu sentido. Nesse contexto, uma questão relevante para a discussão acerca do *dia do Senhor* no Apocalipse são as alusões constantes à narrativa da criação, bem como a estrutura e composição da obra. É notório que o Cristo ressurreto e glorificado é o personagem central do Apocalipse. No entanto, o

evento mais referido é a criação original. O texto usa a quádrupla fórmula “aquele que criou o céu, o mar e a terra e tudo que neles existe” (Ap 10:6; Ap 14:7; Ap 4:11; Ap 5:13), mudando em 14:7 a última entidade para “as fontes das águas” (Beale, 2013, p. 546).

O ciclo de sete dias do relato da criação em Gênesis é espelhado nos relatos apocalípticos dos “selos” (Bíblia, Ap 6:1-8:1), “trombetas” (Bíblia, Ap 8:7-11:15) e “taças da ira” (Bíblia, Ap 16:1-21), relatos numerados em sete a exemplo dos sete dias da criação. Nesses ciclos narrativos, há um agrupamento de quatro elementos iniciais, seguidos de outros dois e um interlúdio, ficando um (o sétimo) isolado. As entidades criadas são aludidas nos três relatos. Nos selos, há menção a animais, seres humanos, sol, lua e estrelas. Nas trombetas se mencionam terra, mar, fontes das águas, sol, lua, estrelas e animais. Nas taças da ira, por sua vez, há referência a terra, mar, fontes das águas, sol e animais. Além disso, há atividade divina desde o 1º elemento até o 6º, mas o sétimo alude a descanso e liturgia, como “silêncio” e “vozes” de celebração (Bíblia, Ap 8:1; Bíblia, Ap 11:15; Bíblia, Ap 16:17). Desta forma, esses conjuntos evidenciam um claro paralelo de linguagem entre si mesmos e com a narrativa da criação. Observam-se ainda diversas alusões à criação nos relatos de Apocalipse 12 e 13. O ambiente das visões retoma as entidades criadas “céu” (Bíblia, Ap 12:1, 3), “mar” (Bíblia, Ap 13:1) e “terra” (Bíblia, Ap 13:11). Os personagens “mulher”, “dragão”/leviatã (Bíblia, Ap 12:1, 3), “besta” e “imagem da besta” (Bíblia, Ap 13:1, 11) igualmente ecoam as entidades criadas em Gênesis. O gesto da “besta da terra” ao assoprar “fôlego” à “imagem da besta”, lembra Deus que também assoprou fôlego ao primeiro ser humano (Bíblia, Ap 13:15).

Além disso, destaca-se o fato de que o Apocalipse está organizado em sete conjuntos de visões de sete elementos: sete mensagens (Bíblia, Ap 2:1-3:22), sete selos (Bíblia, Ap 6:1-8:1), sete trombetas (Bíblia, Ap 8:2-11:18), sete sinais (Bíblia, Ap 12:1-14:20), sete taças (Bíblia, Ap 16:1-21), sete juízos (Bíblia Ap 17:1-20:15) e sete maravilhas do novo céu e nova terra (Bíblia, Ap 21:1-22:7) (Strand, 1992, p. 48-49). Farrer (1986, p. 46, 59) destaca as chamadas “visões do santuário” ou “visões sabáticas”, caracterizando-as como “litúrgicas e rituais”, ao início de cada ciclo de sete elementos (Bíblia, Ap 1:10-20; Bíblia, Ap 4-5; Bíblia, Ap 8:2-6; Bíblia, Ap 11:18; Bíblia, Ap 15; Bíblia, Ap 16:17; Bíblia, Ap 21:3) e que “as seis primeiras visões [igrejas, selos, trombetas, sinais em Ap 1-14; taças e juízos em Ap 16-20] são análogas aos seis dias da criação em Gênesis 1, e a sétima é análoga ao sábado de Deus”. Collin Brown (1978, p. 931) afirma que

o número ‘sete’ provê a chave para a estrutura do livro em termos de sete visões paralelas, mas cumulativas ao longo da história [retratada], culminando na visão da Nova Jerusalém, correspondendo aos sete dias da criação de Gênesis 1 (Brown, 1978, p. 931).

Desta forma, assim como o sétimo dia em (Bíblia, Gn 2:1-3), o sétimo conjunto de visões retrata descanso, cessação e finalização (Bíblia, Ap 21:22) (Farrer, 1986, p. 45-48). Essas alusões persistentes ao longo do texto do Apocalipse e em sua estrutura evidenciam o foco judaico do autor no relato da criação e na teologia do “número sete” conforme a tradição das origens. Desta forma, pode ser que o “dia do Senhor” em (Bíblia, Ap 1:10) reflita uma memória mais conectada com a criação em uma semana de seis dias, culminando no sétimo de descanso, como modelo narrativo, do que com a ressurreição do Senhor no “primeiro dia” da semana.

Por outro lado, essa estrutura do Apocalipse, em diálogo com a narrativa da criação, sugere que, se o livro foi escrito no primeiro século (Aune, 1997, p. lxiv-lxvii; Koester, 2014,

p. 71-72; Mounce, 1997, p. 11), uma mentalidade de continuidade com a tradição hebraica permanecia no contexto apostólico. Caso o Apocalipse tenha sido escrito mais tarde (Ladd, 1986, p. 8), essa relação de continuidade com a memória hebraica teria persistido por mais tempo ainda.

Considerações finais

Após analisar o contexto histórico, linguístico e literário da expressão *kyriakē hēmera*, fica evidente que a opção entre o sábado e o domingo como o *dia do Senhor* tem implicações teológicas, litúrgicas e mesmo sociais. Se o sábado é o *dia do Senhor* em Apocalipse 1:10, o texto reflete uma continuidade entre cristianismo originário e judaísmo (Bacchiocchi, 1977). Se o domingo é o dia referido com essa expressão, então o texto aponta para uma ruptura e transição litúrgica, destacando a ressurreição de Cristo como fundamento do culto cristão (Mounce, 1997; Beale, 2013). Ambas as correntes exaltam a soberania de Cristo como *Kýrios*, mas diferem em termos de ênfase litúrgica e teológica.

A questão do surgimento da observância do domingo e do declínio da observância do sábado, nos primeiros séculos, é complexa e digna de debate. O que as fontes históricas indicam, no entanto, é que até o século V os dois dias eram observados por diferentes grupos de cristãos, embora já em “um período inicial a observância do domingo fosse defendida como dia de descanso em vez do sábado, devido principalmente a sentimentos antissemitas” (Stefanovic, 2011, 270). De fato, a mudança de um dia para o outro foi lenta e gradual, como sugere o texto de Sócrates Escolástico (380-450 EC), em *Church History*:

Embora quase todas as igrejas do mundo celebrem os sagrados mistérios no sábado de cada semana, os cristãos de Alexandria e de Roma, por conta de uma antiga tradição, deixaram de fazê-lo. Os egípcios vizinhos de Alexandria e os habitantes de Tebas realizam suas assembleias religiosas no sábado, mas não participam dos mistérios da maneira usual entre os cristãos em geral (Escolástico, 2026, 5.22).

Os escritos dos Pais da Igreja dão conta de um debate prolongado sobre a questão e atestam a continuidade do sábado junto ao domingo. Isso está muito claro em *Dialogue with Trypho* 27:1; 47, de Justino Mártir (100-165) (2026); em *Against Marcion* 21, de Tertuliano (155-220) (2026); e em *Church History* III.27:5, de Eusébio de Cesareia (265-339) (2026). Além de lenta e gradual, a mudança do sábado para o domingo está apoiada na tradição histórica posterior ao século I.

No contexto atual das encíclicas papais e dos movimentos religiosos e sociais sobre o descanso semanal, o debate teológico sobre o “dia do Senhor” permanece relevante tanto do ponto de vista religioso quanto social. A perspectiva de um “descanso uniforme”, defendida pela americana Heritage Foundation, tem implicações sobre o conceito de liberdade religiosa, bem como previsíveis impactos sociais e mesmo econômicos.

Os primeiros séculos do cristianismo testemunham uma convivência entre as tradições do sábado e do domingo e um espírito minimamente inclusivo, que deve inspirar as comunidades contemporâneas. Justino Mártir (2026), em *Dialogue with Trypho* 47, diz: “Há alguns entre nós que admitem que é possível observar as instituições dadas por Moisés, como o sábado; se não procuram obrigar os outros a fazê-lo, não devem ser excluídos”.

Referências

- AUNE, David E. **Revelation 1–5**. Word Biblical Commentary. Vol. 52A. Dallas, TX: Word Books, 1997.
- BACCHIOCCHI, Samuele. **From Sabbath to Sunday**. Rome: Pontifical Gregorian University Press, 1977.
- BAUCKHAM, R. J. The Lord's Day. In: CARSON, D. A. (ed.). **From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation**. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1999.
- BEALE, G. K. **The Book of Revelation**. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013.
- BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**. Edição Almeida Revista e Atualizada. Barueri, SP: SBB, 1993.
- BROWN, Collin (ed.). **The New International Dictionary of the New Testament Theology**. Vol. 2. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1978.
- CAMPBELL, W. S. **Paulo e a criação da identidade cristã**. São Paulo: Loyola, 2011.
- CARSON, D. A. (ed.). **From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation**. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1999.
- CESAREIA, Eusebio. **Church History**. Livro III. Disponível em <https://www.newadvent.org/fathers/250103.htm>, em 22/06/2026.
- CENTER FOR THE STUDY OF THE NEW TESTAMENT MANUSCRIPTS (CSNTM). **Codex Alexandrinus: Apocalypse 1**. Dallas, TX: Center for the Study of the New Testament Manuscripts, 2020. Disponível em: <https://manuscripts.csntm.org>. Acesso em 23/04/2025.
- CODEX SINAITICUS PROJECT. **Codex Sinaiticus: Apocalypse 1:10**. Dallas, TX: Center for the Study of the New Testament Manuscripts, 2020. Disponível em: <https://codexsinaiticus.org>. Acesso em: 23/04/2025.
- CUMONT, Franz. **The Chaldeans: Their Astrology and Religion**. Whitefish MT: Kessinger, 2010.
- DAVIS, John D. **Dicionário da Bíblia**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Juerp, 1982.
- DEISSMANN, Adolf. **Light from the Ancient East**. Trad. Lionel R. M. Strachan. New York: Hendrickson, 1995 (originalmente 1909).
- DUGMORE, C. W. The Lord's Day and Easter. In: **Neotestamentica et Patristica in honorem sexagenarii O. Cullmann**. Supplements to Novum Testamentum 6. Leiden: Brill, 1962, 6:272-281.
- ESCOLÁSTICO, Sócrates. **Church History**. Disponível em <https://www.newadvent.org/fathers/2601.htm>, em 22/10/2026.

FARRER, Austin. **A Rebirth of Images: The Making of St. John Apocalypse**. New York: State University of New York Press, 1986.

FORD, J. Massyngberde. **Revelation**. New York: Doubleday, 1975.

FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Si'**. Santa Sé, Vaticano, 2015, disponível em <https://www.vatican.va/content/francesco>, em 15/08/1966.

GÜNKEL, Hermann. The Influence of Babylonian Mythology upon the Biblical Creation Story. In: ANDERSON, Bernhard W. (ed.). **Creation in the Old Testament**. Philadelphia, Fortress, 1984, p. 25-52.

JAMIESON, Robert; FAUSSET, A. R.; BROWN, David. **Jamieson-Fausset-Brown Bible Commentary**. Peabody: Hendrickson Pub, 2002.

JOÃO PAULO II. **Carta Apostólica Dies Domini**. Santa Sé, Vaticano, 1998, disponível em <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii>, em 15/08/1966.

JOHNSON, Alan **Revelation**. The Expositor's Bible Commentary. V. 12 Grand Rapids: Zondervan, 1981.

KÄSEMANN, E. **Commentary on Romans**. London: SCM Press, 1980.

KEENER, Craig S. **Revelation**. NIV Application Commentary. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2019.

KOESTER, Craig R. **Revelation**. Anchor Yale Bible Commentary. New Haven: Yale University Press, 2014.

LADD, George Eldon. **Apocalipse: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1986.

LEITHART, Peter J. **Revelation 12-22**. International Theological Commentary. New York: Bloomsbury, 2018.

LOWERY, D. K. Dia do Senhor. **Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã**. Ed. Walter A. Elwell. São Paulo: Vida Nova, 2009.

MÁRTIR, Justino. **Dialogue with Trypho**. Disponível em <https://www.newadvent.org/fathers/0128.htm>. Acesso em 22/10/2026.

MOSS, Candida. **The myth of persecution**: how early Christians invented a story of martyrdom. San Francisco: HarperOne, 2013.

MOULTON, James H.; TURNER, Nigel. **A grammar of New Testament Greek**. Vol. III: Syntax. Edinburgh: T&T Clark, 1963.

MOUNCE, Robert H. **The Book of Revelation**. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.

NEUGEBAUER, Otto. **The Exact Sciences in Antiquity**. New York: Dover, 1969.

NICHOL, Francis D. (ed.). **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia**. Vol. 5. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2013.

NICHOL, Francis D. (ed.). **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia**. Vol. 7. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2014.

OSBORNE, Grant R. **Apocalipse: comentário exegetico**. Trad. João Bentes e Fabiana de Paula. São Paulo: Vida Nova, 2014.

RORDORF, Willy. **Sunday: The history of the day of rest and worship in the early centuries and of the Christian church**. Filadelfia: Westminster, 1968.

RUEDA NETO, E. O “Filho do Homem”: uma breve análise da expressão na literatura judaica antiga e cristã primitiva. **Kerygma**, v. 13, n. 1, 2018.

SALCEDO, Efraín. Lord’s Day. **The Lexham Bible Dictionary**. Org. John D. Barry et al. Bellingham, WA: Lexham Press, 2016.

SEVERINO, Roger; et all. **Saving America by Saving the Family: A Foundation for the Next 250 Years**. Disponível em: <https://www.heritage.org/marriage-and-family/report/saving-america-saving-the-family-foundation-the-next-250-years>, em 07/04/2026.

SOUZA, Flavio da Silva de. O Dia do Senhor em Apocalipse 1:10. **Revista Hermenêutica**, v. 13, n. 1, p. 1-15, 2014.

SPECHT, Walter F. Sunday in the New Testament. In: STRAND, Kenneth A. (ed.). **The Sabbath in Scripture and History**. Washington, DC: Review and Herald, 1982.

STEFANOVIC, Ranko, “The Lord’s day” of Revelation 1:10 in the current debate. **Andrews University Seminary Studies**. Vol. 49, No. 2, 2011, p. 261-284.

STEFANOVIC, Ranko. **Revelation of Jesus Christ: Commentary in the book of Revelation**. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2009.

STERN, Sacha. **Calendars in Antiquity**. New York: Oxford, 2012.

STRAND, Kenneth. The Eight Basic Visions. In: HOLBROOK, Frank B. (ed.). **Symposium on Revelation: Introductory and Exegetical Studies**. Vol. 6. Silver Springs, MA: Biblical Research Institute, 1992.

TERTULIANO. **Against Marcion**. Book II. Disponível em <https://www.newadvent.org/fathers/03122.htm>. Acesso em 22/06/2026.

TONG, William. **Mathew Henry’s Commentary**. Vol. 6. Peabody, MA: Hendrickson, 2009.

WALLACE, Daniel B. **Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament.** Grand Rapids: Zondervan, 1996.

WALVOORD, John F.; ZUCK, Roy B. (eds.). **The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures.** Wheaton, IL: Victor Books, 1983.

WITHERINGTON III, Ben. **Revelation.** New Cambridge Bible Commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Recebido em 10/03/2026

Aceito em 10/04/2026

O gozo místico-erótico em O Êxtase de Santa Teresa de Bernini: entre escritura e escultura

Mystical-erotic pleasure in Bernini's The Ecstasy of Saint Teresa: between writing and sculpture.

Davi de Lira¹

Walter Melo²

RESUMO

Este artigo investiga a convergência entre erotismo e mística na representação de Santa Teresa de Ávila por Gian Lorenzo Bernini na escultura *O Êxtase de Santa Teresa*. Para tanto, analisa o *Livro da Vida*, autobiografia da santa, examinando a centralidade da experiência corporal e da linguagem esposal na teologia teresiana. Em seguida, analisa a iconografia de Bernini, destacando como o escultor amplifica a carga sensual da transverberação através da teatralidade barroca, rompendo com o decoro histórico e aproximando a imagem sacra de temas profanos. A discussão é fundamentada teoricamente nas perspectivas de Georges Bataille, sobre o erotismo sagrado e na psicologia analítica de C. G. Jung, acerca do espectro entre instinto e arquétipo. Conclui-se que a imagética erótica, presente na escritura e na escultura, não se reduz apenas à sexualidade corporal, mas revela a indissociabilidade entre corpo e espírito na união mística.

Palavras-chave: Santa Teresa de Ávila; Gian Lorenzo Bernini; Mística; Erotismo; Psicologia Analítica.

ABSTRACT

This article investigates the convergence of eroticism and mysticism in Gian Lorenzo Bernini's representation of Saint Teresa of Ávila in the sculpture *The Ecstasy of Saint Teresa*. To this end, it analyzes *The Book of Her Life*, the saint's autobiography, examining the centrality of bodily experience and spousal language in Teresian theology. Subsequently, Bernini's iconography is analyzed, highlighting how the sculptor amplifies the sensual charge of the transverberation through Baroque theatricality, breaking with historical decorum and bringing the sacred image closer to profane themes. The discussion is theoretically grounded in the perspectives of Georges Bataille on sacred eroticism, and in the analytical psychology of C. G. Jung concerning the spectrum between instinct and archetype. It is concluded that the erotic imagery present in both the writing and the sculpture cannot be reduced merely to bodily sexuality, but reveals the inseparability of body and spirit in mystical union.

Keywords: Saint Teresa of Ávila; Gian Lorenzo Bernini; Mysticism; Eroticism; Analytical Psychology.

¹ Doutorando em Psicologia (UFJF). Mestre em Psicologia (UFSJ). Psicólogo (UFC). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1279379779802944>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-2197-9414>.

² Pós-doutorado (Sorbonne). Doutor em Psicologia Social (UERJ). Mestre em Psicologia (PUC-Rio). Graduação em Psicologia (UERJ). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7019802207342559>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5755-0666>.

Introdução

Em *Livro da Vida*, Teresa de Ávila narra suas experiências extáticas, dentre as quais se destaca a visão de um anjo perfurando o seu coração com uma flecha dourada. Trata-se da visão de um anjo ao seu lado, próximo ao seu corpo, em seu flanco esquerdo e, ele próprio, corporificado, de grande beleza, tendo nas mãos uma flecha de ouro, perfurando-a algumas vezes no coração, deixando-a “toda abrasada num imenso amor de Deus” (Ávila, 2001a, p. 194), fazendo-a gemer e passar o dia fora de si. A cena serviu de inspiração para a escultura *O Êxtase de Santa Teresa*, de Gian Lorenzo Bernini. Essa obra foi encomendada ao grande nome do barroco italiano para compor uma capela da igreja Santa Maria della Vittoria, em Roma, no século XVII, causando intensos debates sobre a relação entre erotismo e espiritualidade.

As polêmicas em torno da escultura foram iniciadas imediatamente, como demonstram comentários críticos dirigidos a Bernini, muitas vezes enfatizando o caráter erótico da obra (Mormando, 2023). No campo da psicologia, a escultura foi analisada por Jacques Lacan (1985) no debate sobre o gozo feminino. Mais recentemente, a obra voltou a ganhar notoriedade por meio do romance *Anjos e Demônios*, de Dan Brown (2004), que adiciona a censura do papa e a remoção da escultura para uma igreja distante. Diante de tantas polêmicas, perguntamos quais são os elementos eróticos presentes na escritura de Teresa de Ávila e na escultura de Bernini.

Para tanto, analisamos a obra *Livro da Vida* com o intuito de entrever como as imagens carregadas de sensualidade estão presentes na articulação entre *corpo escrito* e *corpo vivido* na composição de suas experiências visionárias de intensa tônica erótica. Em relação à escultura de Bernini, buscamos evidenciar as escolhas estéticas que amplificam a imagética sensual das vivências da santa. Ao final, elaboramos uma apreciação que articula a escritura à escultura, trazendo à baila a profunda relação psicológica entre corpo e espírito nos fenômenos místicos.

Esse tema foi abordado a partir da confluência entre a análise psicológica e os fundamentos filosóficos, tendo como parâmetro a noção de símbolo como vivência carregada de significado (Jung, 2011a) e o erotismo como experiência interior transgressora, na qual a condição humana se apresenta como “uma busca psicológica” (Bataille, 2017, p. 35). Essa busca serve de sustentáculo para vivências-limite (Bataille, 2016), como o caráter erótico do misticismo de Teresa de Ávila e as possíveis associações entre sexualidade e morte, que contribuem para a compreensão da teologia da santa.

Para Jung e Bataille, os aspectos culturais surgem, portanto, de um processo energético simbólico: a partir do excedente (Jung, 2011b) ou do dispêndio (Bataille, 2013). Ambas as perspectivas podem dialogar em razão de sua utilidade como ferramentas de análise da realidade. Nesse sentido, a psicologia junguiana se apresenta como uma caixa de ferramentas (Melo, 2025) que traz importantes contribuições para a análise de fenômenos culturais, dentre os quais destacamos os estudos sobre a arte (Jung, 2011c) e sobre as experiências, funções e dogmas de variadas religiões (Jung, 2011d). Em nosso caso, a escritura e a escultura fazem confluir arte e religião em analogias que favorecem o acompanhamento de séries de imagens do inconsciente enriquecidas por paralelos simbólicos que servem como pontos de comparação e compreensão típicos do método de amplificação (Jung, 2011e). Nesse sentido, são de extrema importância os elementos subjetivos da santa e do artista (biografia e relatos pessoais) e coletivos (mitos, lendas e documentos históricos) que foram cotejados com a apreciação do texto e da escultura como

uma forma de analisar os aspectos psicológicos presentes nessas imagens.

1. Santa Teresa de Ávila e o *Livro da Vida*

As memórias da vida da santa são narradas em *Livro da Vida*, desde momentos de sua infância até a entrada na ordem das carmelitas e a fundação das carmelitas descalças. Nesse sentido, muitos o consideram um livro autobiográfico, e outros questionam o enquadramento nesse gênero literário. Na concepção de Bernard McGinn (2017), o livro pode ser dividido em quatro momentos: (1) de grande intensidade confessional e autobiográfica; (2) tratado sobre a oração; (3) narração de seus arroubamentos místicos; (4) relato acerca da fundação do convento São José, primeiro da Ordem das Carmelitas Descalças. A primeira parte foi influenciada pelas *Confissões* de Santo Agostinho, livro que a impactou profundamente: “Começando a ler as *Confissões*, tive a impressão de me ver ali” (Ávila, 2001a, p. 68). A oração mental, por sua vez, é uma prática meditativa que busca o contato direto e aberto com Deus, tendo como referência o *Abeceário Espiritual*, de Francisco de Osuna (Ávila, 2001a), obra que, anos depois, foi censurada pela Inquisição (McGinn, 2017). As narrações de seus arroubamentos serviram como indícios de suas experiências místicas, que foram analisadas pelos *letrados*, os quais buscavam avaliar se possuíam lastro cristão ou demoníaco (Barbosa, 2006). Além disso, a escrita de Teresa de Ávila remete, em grande parte, às concepções de Dionísio, o Areopagita (2019), acerca da teologia mística, em que, de acordo com a santa, “a alma fica suspensa” (Ávila, 2001a, p. 70). Nesse estado, o método de oração mental permite a comunicação e a união com Deus.

Essa vocação religiosa esteve presente desde a infância de Teresa. Contudo, quando estava prestes a completar quatorze anos de idade, sua mãe faleceu e a jovem se interessou por aspectos do mundo profano: passou a ler os livros de cavalaria que pertenciam à sua mãe, demonstrou um cuidado especial com os cabelos, com as mãos e em estar sempre perfumada. Todos esses cuidados serviam para parecer bonita aos olhos dos outros e, assim, chegou a flertar com um de seus primos. Sobre esse período, afirmou: “Tenho a impressão de que desejava conciliar esses dois contrários, tão inimigos um do outro: a vida espiritual e os gostos, alegrias e divertimentos dos sentidos” (Ávila, 2001a, p. 59).

Essas atitudes causaram grande polêmica, e ela passou a ser conhecida como a “rainha da juventude de Ávila” (Câmara, 2020, p. 1124). Os hábitos mundanos de Teresa despertaram preocupações quanto à honra da família. Além disso, por razões políticas, a origem da família tinha que ser mantida em segredo, pelo fato de serem judeus convertidos. Caso essa situação viesse à tona, seria o suficiente para serem iniciadas as perseguições que poderiam levar à atuação da Inquisição, como aconteceu com muitas mulheres condenadas à fogueira por serem *judias conversas* (Strausz, 2005).

Na tentativa de coibir os hábitos mundanos de Teresa e protegê-la de possíveis acusações inquisitoriais, a família decidiu enviá-la ao convento de Nossa Senhora das Graças, de monjas agostinianas, onde permaneceu por um ano e meio. Ela relata que os primeiros dias foram muito difíceis, não em razão da reclusão, mas pela preocupação com a divulgação de suas vaidades. Superado esse período de tormenta, passou a sentir-se feliz no convento, mas não pensava em se tornar monja, apenas em ter boas amizades e encontrar alguém para se casar. Aos poucos, porém, começou a considerar a vida religiosa, mas não no convento de Nossa Senhora das Graças, como relata: “havia ali algumas práticas virtuosas que me pareciam exageradas” (Ávila, 2001a, p. 34).

No convento, foi acometida por uma grave doença e retornou à casa paterna. O período de convalescença e de recuperação foi fundamental para que, pouco a pouco, se decidisse pela vida religiosa. Assim, aos vinte anos de idade, contrariando as expectativas do pai, Teresa entrou para o Convento da Encarnação, de monjas carmelitas. A partir do momento em que *tomou o hábito*, o convento tornou-se o seu lar, onde encontrou verdadeira alegria: “As observâncias da vida religiosa eram um deleite para mim” (Ávila, 2001a, p. 37). Em pouco tempo, porém, passou a se incomodar com as condutas adotadas pelas religiosas. Mesmo assim, viveu vinte e sete anos entre as monjas. Se, antes, via exageros entre as agostinianas, agora condenava a postura das carmelitas. Considerava tratar-se de um convento mitigado³, no qual as monjas se mantinham distantes dos valores cristãos, enquanto ela queria viver sob os princípios do amor, silêncio e pobreza (Barbosa, 2006): “A meu ver, causou-me grande prejuízo não estar num mosteiro enclausurado. (...) considero muito perigosos mosteiros de mulheres com liberdade” (Ávila, 2001a, p. 53). Esse incômodo foi compartilhado com outras monjas e, daí, surgiu a sugestão de criar um convento semelhante às Descalças Reais de Madri, fundado por Juana de Áustria, em 1559 (Tormo, 1947). A ideia começou a circular e algumas freiras se mostraram contrárias à cisão: “A opinião do meu mosteiro sobre mim não era das melhores, pois eu queria fazer um mosteiro de clausura mais estrita” (Ávila, 2001a, p. 222).

Diante dos posicionamentos contrários, Teresa fez arranjos políticos intrincados e conseguiu o apoio papal (Strausz, 2005). Dessa maneira, levou a proposta adiante, não sem dificuldades. Os recursos financeiros eram parcos e não davam para pagar aos operários. Em meio a essa situação, São José, patrono do mosteiro que se iniciava, apareceu-lhe para dizer que os recursos não faltariam. Em outra ocasião, após comungar, Deus disse-lhe para começar como pudesse: “Fiquei pasma e vi que o Senhor tinha razão; fui à casa pequenina, elaborei meus planos e encontrei meios para torná-la um mosteiro regular, se bem que minúsculo” (Ávila, 2001a, p. 227). No dia 11 de agosto de 1562, dia de Santa Clara, quando Teresa seguia para a comunhão, a santa apareceu-lhe em imagem e disse-lhe que a ajudaria e, assim, tomada de devoção, Teresa de Ávila fundou, no dia 24 de agosto de 1562, o Carmelo de São José de Ávila.

O termo *descalças* enfatiza a pobreza e o despojamento dos bens materiais, estabelecendo um contato mais direto com o sofrimento humano. As freiras abandonaram seus sapatos de couro e adotaram sandálias, além de viverem de esmolas e da caridade alheia. Nesse contexto e seguindo os mesmos princípios, Teresa de Ávila fundou dezessete conventos de monjas de sua ordem e São João da Cruz fundou quinze conventos de frades sob sua orientação (Ávila, 2001b). Nesse sentido, alguns escritos da santa têm o propósito de orientar as freiras de sua ordem na vida religiosa e nas práticas de meditação e oração, dentre os quais destacam-se *Caminho de Perfeição* (Ávila, 2001c) e *Castelo Interior* (Ávila, 2001d). Além disso, posicionou-se firmemente em defesa da Igreja Católica e contra a reforma protestante na Espanha. Teresa de Ávila conciliava, portanto, os momentos de êxtase com a participação política e institucional.

Por causa dos êxtases místicos, Teresa de Ávila passou por inquéritos da Igreja Católica e teve o *Livro da Vida* confiscado. Por outro lado, o seu inabalável posicionamento

³ Os mosteiros mitigados seguiam as alterações implementadas pelo Papa Eugênio IV na bula *Romani Pontificis*, de 15 de fevereiro de 1432. Nela, autorizava-se a ingestão de carne três vezes por semana, dispensava-se a obrigatoriedade do jejum durante sete meses do ano, reduzia-se o tempo de confinamento nas celas e permitia-se a livre circulação pelo claustro (Silveira, 2017). O último aspecto era o que mais desagradava a Teresa de Ávila (2001a).

contrário à Reforma Protestante contribuiu para afastar suspeitas inquisitoriais e, posteriormente, contribuiu para a sua canonização, que ocorreu em 1622. Santa Teresa de Ávila foi declarada, em 1970, como a primeira doutora da Igreja por criar uma doutrina teológica em consonância com o dogma católico (Barbosa, 2006). As doutrinas de Teresa de Ávila são permeadas por estados místicos, descritos por ela como vivências de arrebatamento, êxtase, voo de espírito, arrebatamento, enlevo (Ávila, 2001a), isto é, são momentos em que era roubada de si mesma, sendo alçada aos céus:

Muitas vezes, eu tinha a impressão de deixar o corpo com tanta rapidez que ficava livre do seu peso, chegando mesmo a um ponto em que mal sentia tocar o chão com os pés. Quando está enlevado, o corpo parece morto, sem ação, mantendo-se na posição em que é tomado: se de pé, se sentado, se com as mãos abertas, se fechadas. É rara a perda de sentidos. Há ocasiões em que os perco por inteiro, mas elas são poucas e é pequena a duração; de modo geral, a alma, mesmo perturbada e sem poder agir no exterior, continua a perceber e ouvir como se estivesse distante (Ávila, 2001a, p. 131-132).

Seus relatos, coloridos por vivências interiores extáticas, levaram-na a uma série de provações. Aos seus confessores, relatava o temor de que se tratassem de manifestações de origem demoníaca. Assim, o *Livro da Vida* foi escrito por recomendação dos confessores de Teresa, preocupados com a repercussão dos arrebatamentos da santa, que em muitos momentos, se tornaram públicos (Cohen, 2010). Teresa era arrebatada até mesmo durante a missa, no momento da comunhão, quando recebia o corpo e o sangue de Cristo: “o Senhor ainda permite que eu O veja na hóstia” (Ávila, 2001a, p. 267).

2. Experiência, corpo e erótica em Santa Teresa de Ávila

Por ser mulher, Teresa de Ávila teve pouco acesso à literatura teológica. Diante disso, construiu um corpo teórico fortemente fundamentado na noção de *experiência*; entendida como o contato direto com Deus, que pede para que ela não sofra, pois Ele lhe dará *livros vivos* (Ávila, 2001a, p. 171). Dessa maneira, o termo experiência se caracteriza como uma palavra-chave no léxico teresiano: “Para Teresa, a experiência constitui a fonte principal de um conhecimento empírico das realidades da alma, um conhecimento existencial, ou melhor, ‘experencial’” (Bonaventure, 1975, p. 56). Sob essa ótica, a experiência envolve o contato direto com os fenômenos da vida e o movimento de compreensão e estabelecimento de um vínculo mais profundo com Deus: “Para Teresa, ‘experiência’ é conhecer algo em um modo vital e holístico, uma dádiva que não exclui algum tipo de percepção externa ou interna, mas que necessariamente vai além de um mero sentir, alcançando o conhecer e o amar” (McGinn, 2017, p. 137, tradução nossa)⁴.

Partimos da ideia de experiência para indicar que, como aquilo que é vivido, oriunda de teologia mística, o vetor de manifestação da experiência seria, em primeiro plano, o corpo. A questão acerca da corporeidade no cristianismo é uma das mais espinhosas. Leituras teológicas mais ortodoxas vão enfatizar o corpo como um lugar de pecado e como palco da expiação, principalmente em sua dimensão sexual a partir da problemática do pecado

⁴ For Teresa, “experience” is coming to know something in a vital and holistic way, a gift that does not exclude some kind of external or internal perception, but that necessarily goes beyond mere feeling to knowing and loving.

original (Ranke-Heinemann, 2019). Outras perspectivas teológicas encaram o corpo como um agente divino carregado de potencial sacralidade. Na vida dos santos, a corporeidade é um fator de extrema importância, apesar de, muitas vezes, ser considerada uma questão secundária.

No entanto, podemos argumentar que a corporeidade não pode ser negligenciada, pois o reconhecimento eclesial da santidade, por exemplo, pressupõe a tramitação de uma causa de canonização destinada a atestar a heroicidade das virtudes do candidato. Para tanto, deve seguir critérios de comprovação de sua santidade, entre eles a realização de milagres. O milagre para ser comprovado precisa deixar lastro físico. Os milagres de cura, por exemplo, podem ser avaliados a partir da manifestação direta nas condições de saúde que não tenham explicação científica. Todo processo miraculoso envolve a manifestação divina na corporeidade.

No caso específico do processo de canonização de Teresa de Ávila, há relatos de freiras que testemunharam a santa alçar voos em momentos de êxtase, demonstrando o aspecto divino corporificado. Há, ainda, a incorruptibilidade de seu corpo e o fato de partes do corpo da santa serem consideradas relíquias da Igreja e estão preservadas pelas carmelitas descalças, sendo exibidas até os dias de hoje: um braço e o coração transverberado encontram-se na cidade de Alba de Tormes, na Espanha. Como artefato de santidade, as relíquias são os principais exemplos do valor da corporeidade nas tradições cristãs. A relíquia pode ser definida como um objeto que teve contato com algum personagem mítico, podendo ser, em muitos casos, o corpo e os restos mortais, objetos pessoais ou até testemunhos de acontecimentos sagrados (Bezerra, 2016). O objeto sagrado conjuga, portanto, a materialidade e o divino encarnado no homem.

Assim, o corpo aparece como importante elemento na vida e no legado de Santa Teresa, sendo o “locus onde a experiência mística se dá” (Oliveira, 2016, p. 226). Tal perspectiva transparece, inclusive, em seu estilo de escrita que não nega a corporeidade: “Teresa escrevia como sentia, mais com a pele que com a cabeça” (Betto, 2010, p. 12). No *Livro da Vida*, Teresa de Ávila (2001a, p. 203) faz uma defesa do corpo, afirmando: “nós não somos anjos, ao contrário, temos corpo. Querer fazer-nos anjos estando na terra – e tão na terra quanto eu estava – é desatino”. Para ela, Marta e Maria Madalena se equiparam em valor, pois considera que o cuidado com os afazeres do mundo é tão importante quanto a abnegação dos prazeres (McGinn, 2017) e esse era um princípio a ser seguido no mosteiro, como argumenta em *Caminho de Perfeição*:

Pensai, pois, que esta congregação é a casa de Santa Marta, devendo nela haver de tudo; e quem for levada para a vida ativa, não fique murmurando contra as que muito se absorverem na contemplação, pois sabe que, mesmo que elas se calem, o Senhor sai em sua defesa, já que, na maior parte do tempo, Ele as fez se descuidarem de si e de tudo (Ávila, 2011c, p. 348).

Esses argumentos não deixam de estar alinhados aos valores da Igreja, pois o corpo está relacionado, por um lado, às atividades cotidianas e, por outro, se apresenta como campo de penitência, entrega e sacrifício, sendo que há, para ela, uma distinção entre os prazeres terrenos e o contentamento divino, sendo este último mais profundo (Ávila, 2001c). Nesse sentido, em *Castelo Interior* a santa propõe uma jornada espiritual marcada por simbolismos de um castelo interior organizado em sete moradas compreendidas como graus de ascese. O corpo aparece como um campo ligado aos três primeiros níveis, que

representam os aspectos inferiores e ctônicos, povoados por animais rastejantes em uma atmosfera de obscuridade. Nesse contexto, o corpo é tido como o fosso do castelo, elemento periférico e inferior (Ávila, 2001d). Em outros escritos, contudo, a corporeidade tem papel central na compreensão dos processos místicos atravessados pela experiência com Deus. Isso fica claro nas discussões sobre os graus de oração em que, na etapa final, “são tão grandes a glória e o descanso da alma que o corpo participa muito sensivelmente dessa felicidade e alegria – disso não tenho dúvida –, e as virtudes, como eu disse, se fortalecem” (Ávila, 2001a, p. 111).

A participação extática do corpo em Teresa de Ávila se constitui a partir de uma imagética erótica (Pires, 2007; Cechinel, 2015; Oliveira, 2016; McGinn, 2017; Sampaio, 2018; Câmara, 2020). Existem, no entanto, críticas às leituras que tendem ao erotismo (Bonaventure, 1975). Em contraposição a essas interpretações, Pinho (2023, p. 82) argumenta que “a percepção humana sobre tais escritos é manchada pela indecência” e prefere o uso do termo *esposal* para caracterizar a linguagem teresiana, conforme a própria denominação utilizada por Teresa de Ávila, denominando Jesus como Esposo (Ávila, 2001a). Consideramos, porém, que independentemente dessas interpretações divergentes, há conotações eróticas na linguagem adotada pela santa, o que não denotaria indecência e não contradiz a sua santidade: “A complexidade simbólica da obra de Teresa desafia interpretações unilaterais” (Moura, 2025, p. 218).

Nos êxtases com Cristo, o corpo também participa. Afinal, qual o destino último do encontro dos esposos? A linguagem teresiana nos leva a pensar que a participação desse corpo tem uma natureza vizinha ao erótico. Georges Bataille (2017) faz uma leitura acerca da mística cristã a partir da compreensão de que o discurso da santa é de caráter erótico, mas não exatamente sexual. Nesse sentido, diferencia o erotismo em três tipos: dos corpos, dos corações e sagrado. No erotismo sagrado, um sentimento de continuidade profunda é despertado pela fusão com algo que transcende o sujeito. Há, assim, erotismos não sexuais, mas que acenam à sensualidade e ao movimento de fusão, da descontinuidade à continuidade dos seres. Em Teresa, trata-se da união mística com o Esposo.

As passagens dos textos de Teresa de Ávila que apresentam maior conotação erótica abordam, exatamente, a união com Deus. Acerca de sua relação com a dimensão terrena e sensual, a própria santa indica, como um importante impulso em sua vida, a tentativa juvenil de satisfazer os desejos ditos profanos. Ao amadurecer, Teresa deixa para trás os passatempos dos sentidos, mas podemos argumentar que, aquilo que fora abandonado na ordem terrena foi resgatado na relação com a divindade, nas núpcias realizadas com Cristo.

Acerca do processo de união, as descrições de Teresa de Ávila (2001a) são plenas de languidez que acompanha a suspensão das potências como manifestação do êxtase divino. Nesse contexto, afirma que, no momento de arroubamento, encontra-se “fluindo daquela agonia com o maior prazer que se pode imaginar” (Ávila, 2001a, p. 104). Esse intenso prazer se faz acompanhar pela vontade de que “o seu corpo e alma se despedaçassem para demonstrar a alegria que esse sofrimento lhe trazia” (Ávila, 2001a, p. 106). Diante do sofrimento permeado pela alegria, a santa tem as seguintes sensações: “é tanto o gozo que, por vezes, parece não faltar quase nada para a alma sair do corpo. E que morte venturosa seria!” (Ávila, 2001a, p. 108); e “essa dor é, no entanto, muito deliciosa, não havendo deleite na vida que possa ser comparado com ela. A alma desejaria (...) morrer sempre desse mal” (Ávila, 2001a, p. 193). Como consequência, Teresa de Ávila (2001a, p. 116) resume: “É

grande e bem conhecido o deleite exterior que sentimos”. Todas essas vivências apontam para “um duro martírio delicioso” (Ávila, 2001a, p. 129).

3. Uma Vênus não só prostrada como prostituída: o erotismo na obra *O Êxtase de Santa Teresa*

Como dissemos anteriormente, Teresa de Ávila foi canonizada em 1622. Pouco tempo depois, em 1647, o rico cardeal Federico Cornaro encomendou a Gian Lorenzo Bernini o projeto da Capela Cornaro, na Igreja de Santa Maria della Vittoria, em Roma. A pedido do cardeal, o projeto deveria enobrecer sua família e incluir uma estátua em honra de Santa Teresa de Ávila. Dessa maneira, Bernini esculpiu *O Êxtase de Santa Teresa*. O conjunto foi concluído em 1652. Na época, a capela foi amplamente elogiada, sendo considerada por muitos críticos como a obra-prima de Bernini (Mormando, 2023). Lavin (1980) indicou que a santa era uma das preferidas do cardeal e essa informação foi levada adiante pelos estudiosos de Bernini. Todavia, essa interpretação foi refutada em estudos posteriores que revelaram os objetivos políticos que influenciaram a escolha do religioso (Kalina, 2018).

O projeto surgiu em momento oportuno para o escultor, pois ele esteve envolvido em grande polêmica na elaboração dos campanários da Basílica de São Pedro e, além disso, com a morte do Papa Urbano VIII, Bernini deixou de contar com o seu principal mecenas. Naquele período, viu-se desassistido e, ao mesmo tempo, com a abertura de novas possibilidades de trabalho para além dos interesses papais (Mormando, 2011). Assim, o projeto da capela se tornou uma nova possibilidade de trabalho e também uma oportunidade para provar novamente seu valor, dado que a Itália daquele período era permeada por enormes disputas no campo das artes, como a rixa entre Bernini e Francesco Borromini, seu maior rival, que se beneficiou da saída temporária de Bernini dos holofotes.

A escultura de Santa Teresa de Ávila está localizada no transepto, ou seja, na parte transversal da edificação que cruza perpendicularmente a nave principal. No projeto de Bernini, esse local é maior do que o padrão da época, aumentando a profundidade e dando maior destaque às obras ali dispostas (Mormando, 2023). A estrutura onde a estátua se encontra se alimenta de luz natural, criando um efeito teatral, estando a santa sob uma espécie de holofote. Na parte lateral, o conjunto também destaca os membros da família Cornaro, como em camarotes de teatro. A teatralidade é, em verdade, um aspecto profundamente característico do barroco, no qual um instante cenográfico é capturado na configuração que torna o espaço em uma espécie de palco. Essas características são percebidas de maneira evidente nessa peça de Bernini (Marcondes, 2000).

A escultura *O Êxtase de Santa Teresa* representa a santa em posição de prostração, com seu vestido parecendo flutuar e, ao seu lado, um anjo com um meio-sorriso, segurando uma flecha dourada, prestes a perfurar o peito de Teresa de Ávila. Essa cena, como vimos, tem como base o relato da transverberação:

Quis o Senhor que eu tivesse algumas vezes esta visão: eu via um anjo perto de mim, do lado esquerdo, em forma corporal, o que só acontece raramente. (...). O Senhor quis que eu o visse assim: não era grande, mas pequeno, e muito formoso, com um rosto tão resplandecente que parecia um dos anjos muito elevados que se abraçam. (...). Vi que trazia nas mãos um comprido dardo de ouro, em cuja ponta de ferro julguei que havia um

pouco de fogo. Eu tinha a impressão de que ele me perfurava o coração com o dardo algumas vezes, atingindo-me as entranhas. Quando o tirava, parecia-me que as entranhas eram retiradas, e eu ficava toda abrasada num imenso amor de Deus. A dor era tão grande que eu soltava gemidos, e era tão excessiva a suavidade produzida por essa dor imensa que a alma não deseja que tivesse fim nem se contentava senão com a presença de Deus. Não se trata de dor corporal; é espiritual, se bem que o corpo também participe, às vezes muito (Ávila, 2001a, p. 194).

O relato é marcado pela sensualidade e pelo ato da penetração da flecha do anjo. A dor corporal acompanhada de gemidos e uma suavidade intensa que remete ao gozo fazem o leitor imaginar uma cena na qual se destaca a voluptuosidade. Dentre as várias visões relatadas pela santa, esta é a mais famosa e mais frequentemente mencionada. A escultura de Bernini parece ter reforçado esse prestígio. A transverberação é considerada um dos grandes milagres de Santa Teresa, o que a torna herdeira de uma tradição peculiar no âmbito do cristianismo: a ferida do amor, presente em mulheres místicas, como Catarina de Siena e Rosa de Lima. A relação da ferida do amor com a feminilidade e com Cristo é evidenciada, também, em livros medievais de oração em que a chaga lateral de Jesus é retratada em forma de vulva. Em alguns desses livros de oração, há a orientação para que as mulheres beijem as gravuras da ferida (Saxon, 2021).

Acerca desse caráter sensual, Mormando (2023) questiona se a escultura feriu os ideais de decoro no século XVII e conclui que sim, mas não de forma óbvia. Os defensores da observância do decoro de Bernini alegam que ele apenas seguia as descrições da santa. Esse argumento parte do princípio de que seria possível transpor a escritura para a escultura sem a interferência criadora de Bernini. Consideramos que o artista adiciona elementos que amplificam a imagem erótica, como a voluptuosidade das formas.

A experiência da transverberação aconteceu quando Teresa contava com mais de quarenta anos de idade e a primeira edição do *Livro da Vida* (*Vita B. Virginis Teresiae a Iesu*), de 1613, é composta por desenhos de Adriaen Collaert e Cornelis Galle, O Velho, que representam a santa de forma historicamente acurada, como uma mulher de meia idade, de aspecto matronal, a face de traços não idealizados, sem emitir expressões, ajoelhada piedosamente, com vestes simples. Essas representações influenciaram as posteriores, como a ilustre peça de altar de Palma Giovane, de 1615. Giovane foi um pintor de grande reputação em Roma, sendo muito provável que Bernini tenha visitado a Basílica de São Pancrazio e visto a tela. Essas imagens estão alinhadas aos valores da ordem religiosa (Mormando, 2023).

No caso da escultura de Bernini, as diferenças em relação a essas representações anteriores são evidentes. De acordo com Mormando (2023), o artista decidiu excluir elementos que mantivessem o *decorum*, pois representa a santa mais jovem, com pose, expressão facial e vestes que vão ao encontro do que era estabelecido ou historicamente condizente com a imagem habitual da religiosa. Os traços do rosto contrastam, de maneira flagrante, com o retrato feito por Juan de la Miseria, de 1576, quando Teresa estava com sessenta e um anos de idade, assim como a descrição de sua aparência feita por Francisco de Ribera (1996), em biografia publicada em 1590. Dessa maneira, Bernini abandona a redondeza do rosto, traço preservado nas primeiras iconografias da santa, e opta pela representação da beleza feminina idealizada: jovem, lânguida e com feições delicadas. Além disso, a face não denota contrição. Ao contrário, a cabeça inclinada, voltada para o céu, os olhos fechados e a boca aberta (por onde escapariam gemidos), revelam sensualidade: “Bernini conseguiu uma intensidade de expressão facial que jamais fora tentada em arte”

(Gombrich, 1999, p. 346). Para muitos, essa intensidade no rosto da santa traz a expressão do orgasmo. Sobre o assunto, afirma Lacan (1985, p. 82): “Basta ir a Roma e ver a estátua de Bernini para compreender de imediato que ela goza, não há dúvida alguma”.

Em relação às vestes, imperam as dobras que marcam o traço típico do barroco (Marcondes, 2000) em movimentos drapeados que flutuam sobre o corpo, apontando para a experiência do *voo do espírito*, aumentando “o efeito de excitação e movimento” (Gombrich, 1999, p. 346). O exagero expressivo é evidente na suntuosidade das vestes da santa: o véu está frouxo, como se ela, espontaneamente, se desnudasse diante do anjo de Deus; e os tecidos são luxuosos, diversos do hábito das carmelitas descalças. O nome da ordem não remete a algo literal, mas à relação com a pobreza e com valores de abnegação. Em verdade, Teresa substituiu os confortáveis sapatos das freiras carmelitas da Encarnação por sandálias grosseiras. Esse fato era de conhecimento público, mas Bernini optou por representá-la com os pés expostos, aludindo ao termo descalça, mas, também, como apelo erótico (Mormando, 2023).

O pé direito está coberto, mas é possível perceber a sua posição a partir das dobras do vestido; e o pé esquerdo ocupa lugar proeminente, no centro da obra, visível, apontando diretamente aos visitantes da igreja. O dorso está recostado, pois a santa está “desfalecida em êxtase” (Gombrich, 1999, p. 346). E, mesmo nessa posição, encontra-se com as pernas abertas, sugerindo a cópula, à semelhança de outras obras, como *Rapto de Europa*, de Ticiano, finalizada em 1562 (Mormando, 2023).

A partir desses apontamentos, corremos o risco de erotizar a obra de Bernini de maneira indevida. Muitos críticos desse tipo de interpretação argumentam que são exageros e projeções que acontecem por influência do discurso psicanalítico. Todavia, alguns achados históricos indicam a falta de decoro de Bernini e entendem que há sensualidade na imagem representada. Esse é o caso de *Il Costantino messo alla berlina*, de 1670, texto anônimo que traz duras críticas à escultura de Bernini como um modo de arrastar a santa para as imundícies e fazê-la uma espécie de Vênus prostrada e prostituída. Agostino Mascardi, por sua vez, faz um alerta sobre a concupiscência dos olhos, afirmando que a primeira porta do pecado é o olhar, tema teológico abordado por Santo Agostinho (1984, p. 180) como “o conjunto de experiências que nos vem pelos sentidos”. E, antes do êxtase, o que vê a santa? A imagem do anjo prestes a transpassar-lhe o coração. No entanto, Mascardi chama a atenção para o perigo de vermos o Cupido no lugar do anjo de Deus (Mormando, 2023). A partir desses escritos de contemporâneos de Bernini é possível afirmar que o sentimento erótico causado pela escultura *O Êxtase de Santa Teresa* não é fruto do período pós-freudiano em que vivemos, pois está presente nos debates sobre a obra desde as primeiras análises.

4. O gozo de Santa Teresa: entre corpo e espírito

O tema do erotismo é despertado pela leitura do *Livro da Vida* e pela apreciação de *O Êxtase de Santa Teresa*. De acordo com Bataille (2017), as questões que circundam o erotismo são marcadas pelas insígnias da interdição. Na perspectiva da religião cristã, o assunto torna-se especialmente delicado. Enquanto em outras religiões há a sacralização do que se apresenta pelo erotismo (vide as orgias sagradas), no cristianismo ocorre a dissociação entre religiosidade e eroticidade. A dissociação e a interdição não impedem que, no encontro entre os corpos, exista um sentido de conexão presente no orgasmo, tido como uma *petite mort*.

Dessa maneira, Bataille (2017, p. 146) defende que a sexualidade somente se tornou profana com o cristianismo, mas a sua sacralidade é encontrada justamente em uma dimensão impura: “o sagrado impuro foi desde então relegado ao mundo profano”. E o erotismo se caracteriza, dessa maneira, como “a aprovação da vida até na morte” (Bataille, 2017, p. 35). No ato sexual temos, portanto, a oportunidade de buscar o entrelaçamento entre a vida e a morte. Este, aliás, é um discurso que atravessa as experiências extáticas de Teresa: a morte como caminho místico de encontro com Deus. A mortificação é encarada com deleite, como um caminho desejado pelo fiel:

É como um moribundo que está com a vela na mão, prestes a ter a morte que deseja, fluindo daquela agonia com o maior prazer que se pode imaginar. Não me parece senão um morrer quase por inteiro para todas as coisas do mundo e um estar fruindo de Deus (Ávila, 2001a, p. 104).

Em um de seus poemas, *Aspirações à Vida Eterna*, Teresa declara: “Lá no Céu, definitiva, / É que a vida é verdadeira; / Durante esta, passageira, / Não a goza a alma cativa. / Morte, não seas esquiva; / Mata-me, para eu viver, / *Que morro de não morrer*” (Ávila, 2001e, p. 959, grifo no original). A exaltação da morte é um paradoxo na obra de Teresa, pois ao buscar o contato com Cristo deseja que a morte chegue logo, mas não podendo alcançá-la, mortifica-se em vida.

Essa visão paradoxal encontra-se no cerne das proposições de Jung (2011f) para a relação entre instinto e arquétipo, representantes das manifestações corporais e psíquicas. De maneira metafórica, essa relação se assemelha ao espectro de luz que se estende do infravermelho (instinto) ao ultravioleta (arquétipo). Dessa maneira, existe uma diferença de grau entre uma manifestação de natureza instintiva (corporal, sensual) e outra manifestação arquetípica (mental, espiritual). A partir dessa perspectiva é provável que corpo e mente, sexualidade e espiritualidade, sejam aspectos distintos de um mesmo fenômeno, que sempre se defrontam no dinamismo da psique. No caso específico das experiências místicas de Teresa de Ávila, essa relação se evidencia nos arroubamentos que conjugam atributos corporais e espirituais, de tal forma entrelaçados que, ao longo dos séculos, estimularam a criação de percepções eróticas a partir da escritura e da escultura.

A sexualidade se caracteriza, portanto, como fenômeno instintivo que se apresenta em conteúdos psicológicos e diz respeito ao tensionamento entre cultura e natureza. Trata-se, em última instância, de elemento criativo do psiquismo (Jung, 2011c), favorecendo a produção de inovações para a consciência. Dessa maneira, podemos articular o misticismo erótico de Teresa de Ávila (2001a) com a noção de erotismo sagrado (Bataille, 2017) e com a relação entre instinto e arquétipo (Jung, 2011a). Nessa articulação, o erotismo é compreendido como um impulso criativo, “uma busca psicológica independente do fim natural” (Bataille, 2017, p. 35). No caso específico da santa, faz com que ela organize formas de meditação (Ávila, 2001d) e a impulsiona à criação de mosteiros (Ávila, 2001e).

Nos escritos da santa e na obra de Bernini, o erotismo pode ser compreendido como manifestação da sexualidade que se caracteriza como dimensão criativa, ou seja, como busca para um determinado fim. Isso é evidenciado em especial no livro *Castelo Interior* (Ávila, 2001d), pois no processo de ascese espiritual, “a experiência mística pode ser compreendida como uma das vias do erotismo, na medida em que expressa o desejo de transcendência e comunhão com o divino” (Moura, 2025, p. 224). Determinadas obras de Bernini retratam a busca erótica a partir de temas da mitologia greco-romana: o rapto. Nesse sentido, podemos destacar *Rapto de Proserpina*, de 1622, e *Apolo e Dafne*, de 1625. Essas obras apresentam

semelhanças com *O Êxtase de Santa Teresa*, pois vemos a figura feminina sofrendo uma ação violenta de elemento masculino. No caso da estátua que representa a santa, pode-se questionar acerca do *sexo dos anjos*, mas estão presentes elementos masculinos que garantem a transverberação. O pavor e o fascínio de Teresa diante da penetração da seta ardente do anjo de Deus eliciam na santa respostas de prazer extremo, gozo e suspensão das faculdades da consciência, junto de enorme dor que invade a alma e o corpo. Em síntese, a presença da violência nessas formas eróticas apavora e fascina (Bataille, 2017):

Não é possível encarecer nem exprimir o modo como Deus chaga a alma, nem o tormento enorme que isso provoca, deixando-a fora de si. Essa dor é, no entanto, muito deliciosa, não havendo deleite na vida que possa ser comparado com ela. A alma deseja (...) morrer sempre desse mal (Ávila, 2001a, p. 193).

Considerações finais

A escritura de Santa Teresa de Ávila e a escultura de Bernini revelam profundas relações entre erotismo e mística. As palavras revelam a alma feminina tomada de paixão por Deus, o Esposo com o qual a santa se une em êxtase. No mármore encontramos a antinomia entre a carne e o espírito, que é ampliada pelas escolhas criativas do artista, intensificando o erotismo que se faz presente em local sagrado. Diante do risco das leituras *indecentes*, poderíamos afirmar como recurso apotropaico que a impureza está no intérprete, como no clássico ditado *a maldade está nos olhos de quem vê*. Mas, diante das características do relato da transverberação e da expressividade escultórica, não podemos nos furtar de analisar a relação entre sagrado e profano. Podemos afirmar, portanto, que há um inegável erotismo nas vivências de Teresa e no modo como Bernini representou a santa, mesmo que seja um tipo de erotismo que não se revela necessariamente pela sexualidade.

A pesquisa aqui apresentada revela uma série de desafios. Destacamos dois em particular: os obstáculos históricos e a delicadeza da discussão, permeada pelo problema da moral. Falamos de um choque entre horizontes hermenêuticos (Gadamer, 1997) em nossa análise dos textos e obras dessas duas grandes personagens do Barroco. Em nosso horizonte hermenêutico vivemos uma época pós-freudiana e que atravessou há pouco a dita *revolução sexual*. O cuidado quanto ao perigo de distorcermos o nosso objeto de estudo se revela no risco da aplicação de ideais e pressupostos contemporâneos ao passado. Quanto ao horizonte teresiano e berniniano, a contextualização histórica dá conta da compreensão de ricos aspectos sociais, guardadas as devidas limitações de acesso. Todavia, com a apresentação de nossos achados julgamos satisfatória a elucidação de nossa argumentação.

A escritura de Teresa de Ávila e a escultura de Gian Lorenzo Bernini apontam para a presença de opostos extremos que, de maneira paradoxal, se tocam. A possibilidade de conjunção entre espírito e carne faz com que a santa e o artista sejam arautos de ideias que, talvez, não se concretizem, pois vivemos tempos de grandes dissociações e o elemento unitivo, erótico, parece ter batido asas e se deslocado para bem longe. Necessitamos, portanto, observar de maneira atenta o coração transpassado da santa que une opostos psicológicos a partir do erotismo sagrado presente no gozo escrito e esculpido da santa. O contato de Teresa de Ávila com Jesus desperta vivências esponsais, sensuais, lânguidas, voluptuosas, eróticas e expõem as profundas e insuspeitadas relações entre sexualidade e espiritualidade.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1984.
- AREOPAGITA, Pseudo-Dionísio. **A hierarquia celeste**. Campinas: Ecclesiae, 2019.
- ÁVILA, Teresa de. Livro da Vida. In: ÁVILA, Teresa de. **Escritos de Teresa de Ávila**. São Paulo: Loyola, 2001a, p. 21-291.
- ÁVILA, Teresa de. Fundações. In: ÁVILA, Teresa de. **Escritos de Teresa de Ávila**. São Paulo: Loyola, 2001b, p. 591-772.
- ÁVILA, Teresa de. Caminho de perfeição. In: ÁVILA, Teresa de. **Escritos de Teresa de Ávila**. São Paulo: Loyola, 2001c, p. 295-429.
- ÁVILA, Teresa de. Castelo interior. In: ÁVILA, Teresa de. **Escritos de Teresa de Ávila**. São Paulo: Loyola, 2001d, p. 433-588.
- ÁVILA, Teresa de. Aspiraões à vida eterna. In: ÁVILA, Teresa de. **Escritos de Teresa de Ávila**. São Paulo: Loyola, 2001e, p. 956-961.
- BARBOSA, Luciana Ignachiti. **De amor e de dor: A experiência mística de Santa Teresa d'Ávila**. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/2983/1/lucianaignachitibarbosa.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2026.
- BATAILLE, Georges. **A parte maldita: precedida de “A noção de dispêndio”**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BATAILLE, Georges. **A experiência interior**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- BETTO, Frei. A sedução de Teresa. In: D'ÁVILA, Teresa. **Livro da Vida**. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2010, p. 9-13.
- BEZERRA, Rosana Zanelatto. Relíquia. In: GRIECO, B.; TEIXEIRA, L.; THOMPSON, A. (org.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/84/reliquia>. Acesso em: 12 jan. 2026.
- BONAVENTURE, Leon. **Psicologia e vida mística**. Petrópolis: Vozes, 1975.
- BROWN, Dan. **Anjos e demônios**. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.
- CÂMARA, Yls Rabelo. Entre o sacro e o profano, entre o gozo e o interdito: a polêmica, prolífica e profícua Santa Teresa de Ávila. **Caracol**, São Paulo, n. 21, 2020, p. 1120-1147.

Disponível em: <https://revistas.usp.br/caracol/en/article/view/167790/173449> Acesso em: 14 de mar. 2026.

CECHINEL, Fernanda Maria Rocha de Andrade. Entre corpo e espírito: O livro da vida, de Santa Teresa D'Ávila. **Litterata: Revista do Centro de Estudos Hélio Simões**, Ilhéus, v. 3, n. 2, 2015, p. 10-21. Disponível em: <https://periodicos.uesc.br/index.php/litterata/article/view/849>. Acesso em: 12 jan. 2026.

COHEN, John Michael. Introdução. In: D'ÁVILA, Teresa. **Livro da Vida**. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2010, p. 15-28.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GOMBRICH, Ernst Hans. **A história da arte**. Rio de Janeiro: LTC, 1999

JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 2011a.

JUNG, Carl Gustav. **A energia psíquica**. Petrópolis: Vozes, 2011b.

JUNG, Carl Gustav. **O espírito na arte e na ciência**. Petrópolis: Vozes, 2011c.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia da religião ocidental e oriental**. Petrópolis: Vozes, 2011d.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e alquimia**. Petrópolis: Vozes, 2011e.

JUNG, Carl Gustav. Considerações teóricas sobre a natureza da psique. In: JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. Petrópolis: Vozes, 2011f, p. 39-52.

KALINA, Pavel. Mystics and politics: Bernini's Transverberation of St Teresa and its political meaning. **Sculpture Journal**, Liverpool, v. 27, n. 2, 2018, p. 193-204. Disponível em: <https://doi.org/10.3828/sj.2018.27.2.4>. Acesso em: 12 jan. 2026.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 20: mais, ainda (1972-1973)**. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LAVIN, Irving. **Bernini and the Unity of the Visual Arts**. New York; London: The Pierpont Morgan Library; Oxford University Press, 1980.

MARCONDES, N. **Bernini: o êxtase religioso em dobras e catástrofes**. São Paulo: Arte & Ciência; Villipress, 2000.

MCGINN, Bernard. Teresa of Avila: The Contemplative in Action. In: MCGINN, Bernard. **Mysticism in the Golden Age of Spain (1500-1650)**. New York: Herder & Herder, 2017, p. 120-209.

MELO, Walter. **Nise da Silveira: liberdade, atividade, afetividade**. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2025.

MORMANDO, Franco. **Bernini: his life and his Rome**. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

MORMANDO, Franco. Did Bernini's Ecstasy of St. Teresa Cross a 17th-century Line of Decorum? **Word & Image**, [S. l.], v. 39, n. 4, 2023, p. 351-383. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/02666286.2023.2180931>. Acesso em: 12 jan. 2026.

MOURA, Anderson. O erotismo místico em Teresa de Ávila. **Numen: revista de estudos e pesquisas da religião**, Juiz de Fora, v. 28, n. 1, parte I, jan.-jun. 2025, p. 217-228. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/45763/29151>. Acesso em: 14 mar. 2026.

OLIVEIRA, Cleide de. Teresa D'Ávila: perfil. In: BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis (org.). **Narrativas místicas**. São Paulo: Paulus, 2016, p. 225-227.

PINHO, Alan Marques. A escrita teresiana, a alma esponsal e o amado: apontamentos sobre os conceitos místicos e a dissonância com a impureza erótica. **Litterata: Revista do Centro de Estudos Hélio Simões**, Ilhéus, v. 11, n. 1, jan.-jun. 2023, p. 68-85. Disponível em: <https://periodicos.uesc.br/index.php/litterata/article/view/3584/2348>. Acesso em: 14 mar. 2026.

PIRES, Raquel Elisabeth. Erotismo e religião: um diálogo instigante. **Revista Brasileira de Psicanálise**, São Paulo, v. 41, n. 2, jun. 2007, p. 141-148. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2007000200013&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 12 jan. 2026.

RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo reino de Deus: Igreja Católica e sexualidade - de Jesus a Bento XVI**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

RIBERA, Francisco de. **La vida de Santa Teresa de Jesús**. Madrid: Edibesa, 1996.

SAMPAIO, Maria Julia Ferraz. **Eu te almo: mística e erotismo em Teresa d'Ávila**. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

SEXON, Sophie. Gender-querying Christ's wounds: a non-binary interpretation of Christ's body in late medieval imagery. In: SPENCER-HALL, Alicia; GUTT, Blake (ed.). **Trans and genderqueer subjects in medieval hagiography**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2021. p. 133-154. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/j.ctv1ks0cj4.9>. Acesso em: 12 jan. 2026.

SILVEIRA, Felipe Augusto de Bernardi. **Isenção administrativa carmelitana: a procura por autogestão dentro da Ordem Terceira do Carmo em Minas Gerais (XVIII-XIX)**. 2017. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

STRAUSZ, Rosa Amanda. **Teresa: a santa apaixonada**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

TORMO, Don Elias. **En las Descalzas Reales de Madrid: estudios históricos, iconográficos y artísticos**. Volumen IV y ultimo. Madrid: Blass, 1947.

Recebido em 20/02/2026
Aceito em 04/05/2026

La teología cuir como espiritualidad política

A teologia cuir como espiritualidade política

Cuir theology as political spirituality

Enrique Vega-Dávila¹

RESUMEN

El artículo propone comprender la teología cuir como espiritualidad política situada en América Latina, en diálogo crítico con la teología de la liberación y la teoría queer. Asume que toda teología codifica sexualidad y poder y sostiene que desplazar el *locus theologicus* hacia cuerpos, deseos y afectos excluidos implica disputar regímenes cisheteronormativos que administran la vida creyente. El texto desarrolla una reflexión teológico-conceptual situada que articula la intuición liberacionista de la teología como reflexión crítica sobre la praxis, la teología indecente de Marcella Althaus-Reid y la noción de performatividad para analizar normas, prácticas comunitarias y ritualidad. Identifica tres desplazamientos: reubicar el *locus theologicus* en la vida corporal concreta; entender la sexualidad como práctica política que produce sujetos y exclusiones; y resignificar la ritualidad, incluidas liturgias disidentes, como producción teológica desde epistemologías del Sur. Ofrece criterios para pensar la espiritualidad como praxis encarnada, pública y conflictiva en contextos latinoamericanos, en comunidad.

Palabras clave: teología cuir; espiritualidad política; teología de la liberación; sexualidad y religión; cuerpo y praxis teológica.

RESUMO

O artigo propõe compreender a teologia cuir como uma espiritualidade política situada na América Latina, em diálogo crítico com a teologia da libertação e a teoria queer. Parte do pressuposto de que toda teologia codifica sexualidade e poder, e sustenta que deslocar o *locus theologicus* para corpos, desejos e afetos excluídos implica disputar regimes cisheteronormativos que administram a vida dos fiéis. O texto desenvolve uma reflexão teológico-conceitual situada que articula a intuição libertadora da teologia como reflexão crítica sobre a práxis, a teologia indecente de Marcella Althaus-Reid e a noção de performatividade para analisar normas, práticas comunitárias e ritualidade. Identifica três deslocamentos: recolocar o *locus theologicus* na vida corporal concreta; compreender a sexualidade como prática política que produz sujeitos e exclusões; e ressignificar a ritualidade, incluindo liturgias dissidentes, como produção teológica a partir de epistemologias do Sul. O artigo oferece critérios para pensar a espiritualidade como uma práxis encarnada, pública e conflitiva em contextos latino-americanos, no interior das comunidades.

Palavras-chave: teologia cuir; espiritualidade política; teologia da libertação; sexualidade e religião; corpo e práxis teológicos.

¹ Enrique Vega-Dávila es académico, pastor y marica. Doctor en Estudios Críticos de Género por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, realiza una estancia posdoctoral en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM. Formado en Teología en el Perú, articula enfoques teológicos, filosóficos y pedagógicos. Imparte clases en la Facultad de Filosofía y Letras y en el Posgrado en Estudios de Género de la UNAM. Es candidato al SNII. Colabora en cuidados paliativos desde el acompañamiento espiritual.

ABSTRACT

The article proposes understanding cuir theology as a political spirituality situated in Latin America, in critical dialogue with liberation theology and queer theory. It assumes that all theology encodes sexuality and power, and argues that displacing the *locus theologicus* toward excluded bodies, desires, and affects entails contesting cisheteronormative regimes that administer the lives of believers. The text develops a situated theological-conceptual reflection that articulates the liberationist intuition of theology as critical reflection on praxis, the indecent theology of Marcella Althaus-Reid, and the notion of performativity in order to analyze norms, communal practices, and rituality. It identifies three displacements: relocating the *locus theologicus* in concrete embodied life; understanding sexuality as a political practice that produces subjects and exclusions; and resignifying rituality—including dissident liturgies—as theological production grounded in epistemologies of the South. The article offers criteria for thinking spirituality as an embodied, public, and conflictual praxis within Latin American contexts and communities.

Keywords: cuir theology; political spirituality; liberation theology; sexuality and religion; body and theological praxis.

A Marcella Althaus-Reid, teóloga indecente

Introducción

La teología, desde la perspectiva liberacionista de Gutiérrez, implica “una reflexión crítica sobre la realidad a la luz de la fe” (Gutiérrez, 1975, p. 21-42). Esto implica considerar el contenido de las creencias y de los lenguajes con que las comunidades de fe se aproximan a lo divino. Todo esto de modo situado. El desarrollo de la teología como disciplina académica implicó durante siglos una preponderancia sobre otras formas de conocimiento, hasta perder centralidad en la esfera pública. Esto puede observarse, por ejemplo, en la academia mexicana, marcada por una configuración particular de la laicidad que ha llevado a no considerar lo religioso como necesario para comprender el tejido social (Molina, 2023). No se trataría de una desaparición simple de la teología del espacio público, sino un cambio de régimen de visibilidad y de legitimidad: en ciertos ámbitos —académicos, mediáticos o institucionales— lo religioso es tratado como residuo privado o como dato cultural, más que como saber capaz de disputar sentido común.

A su vez, el siglo XX presenció un desplazamiento desde marcos teológicos escolásticos hacia nuevos paradigmas filosóficos y hermenéuticos. Este proceso abrió el campo teológico al diálogo con los métodos histórico-críticos y con la cultura contemporánea, generando condiciones para la emergencia de teologías contextuales y críticas en distintos espacios cristianos. Así lo describe Gibellini acerca de lo que significó la *nueva teología*, la que

contribuyó a hacer superar a la teología católica el «estrangulamiento» escolástico —en virtud del cual el tomismo se había impuesto como el estatuto científico del pensamiento cristiano—, abriéndola, por una parte, a los nuevos métodos histórico-críticos de las fuentes bíblicas y patrísticas y, por otra, al diálogo con la cultura y con la filosofía (Gibellini, 1998, p. 553).

Fruto de ese contexto surgió la teología de la liberación, un hito que transformó el quehacer teológico y permitió visibilizar identidades y corporalidades ausentes en los marcos iniciales de reflexión teológica. Todo esto se realizó no sin tensiones ni disputas con la

institucionalidad cristiana, particularmente la católica (Galí, 2002), pero también en el mundo protestante (Brugaletta, 2018). Es en ese horizonte donde la teología cuir se vuelve posible como relectura crítica situada de las exclusiones producidas por los discursos teológicos dominantes. Esta perspectiva teológica es una revisión creativa de lo que ha sido la teología *queer* que surgió en el Norte global en la década de los 90 (Cheng, 2011), solo que desde contextos latinoamericanos y los múltiples escenarios de discriminación vividos:

La teología cuir de la liberación retoma —siguiendo lo planteado por Marcella Althaus-Reid— las historias indecentes, las que no quieren ser vistas, las que no quieren ser escuchadas, las que han sido moralizadas y busca congregarse alimentando la resistencia y denunciando al sistema religioso que reproduce las dinámicas heterocispatriarcales (Vega-Dávila, 2022, p. 78).

Esta perspectiva teológica implica tener como punto de partida no solo los grandes eventos de las instituciones cristianas, sino considerar cómo es que las mismas personas median su experiencia creyente, incluso al margen de cualquier forma magisterial, solo que a diferencia de la teología de la liberación que colocaba al pobre como centro, la teología *queer* y también la cuir considera la sexualidad y la discriminación por su ejercicio como punto de partida. Marcella Althaus-Reid lo dirá así:

Lo curioso de esta historia es que mientras ellos [los teólogos de la liberación] hablaban de Puebla y de Medellín, yo quería contarles que existen otros Medellín y otros ‘Vaticanos Segundos’ en la historia de nuestra iglesia latinoamericana. Medellín y Pueblas que no fueron organizados por las esferas de poder de la iglesia; eventos donde unos pocos pastores, unos pocos cristianos, excluidos de sus iglesias, excluidos de la sociedad, perseguidos por regímenes autoritarios, se reunieron en nombre de Cristo para luchar por la justicia social sin dejar de lado la justicia sexual. Yo les quería contar cómo en Buenos Aires, un pastor y teólogo de la liberación, el Rev. Roberto González de la Iglesia Metodista, perdió el derecho a ser ordenado pastor por declarar a su iglesia que era gay. Perdió su lugar en la iglesia y su trabajo, por ejercer lo que Tillich llamaba ‘el coraje de ser.’ (Althaus-Reid, 2008, p. 57).

Es considerando estos puntos que me interesa insistir en la diferencia entre lo *queer* y lo cuir como desplazamiento epistémico (Falconí, 2014; Valencia, 2015; Vega-Dávila, 2025a). Para evitar equívocos, es necesario precisar la diferencia operativa entre estas propuestas teológicas en tanto que son empleadas en este artículo. Mientras que la teología *queer* surge mayoritariamente en contextos anglosajones y ha privilegiado el análisis textual y la crítica a la normatividad sexual desde categorías identitarias, la teología cuir —en clave latinoamericana— desplaza el eje hacia la praxis, el cuerpo y la experiencia histórica de exclusión. Lo cuir no nombra solo una traducción lingüística, sino un gesto epistémico que enfatiza colonialidad, clase, racialización, violencia estructural y religiosidades populares, y entiende la espiritualidad como práctica encarnada antes que como corrección doctrinal. Desde una perspectiva situada en cuerpos y luchas latinoamericanas, la teología cuir emerge como una forma de conocimiento que recupera las experiencias de las disidencias sexuales, afirmando la complejidad de la vida y de la experiencia religiosa. En palabras de Marcella Althaus-Reid: “[l]a teología queer [cuir] es el resultado de una amplia alianza de métodos y praxis históricas de liberación que provienen de personas ajenas al heteropatriarcado” (Althaus-Reid, 2005, p. 57), lo que implica los cuerpos otros, los deseos otros, todo aquello que no ha formado parte de la gramática religiosa.

Por otro lado, en medio de un discurso laico que convive con rebrotes de presencia pública de corte conservador y ultraconservador mi punto es que, en esa tensión, lo cuir aparece como lugar de inteligibilidad para pensar lo teológico cuando la gramática oficial ya no alcanza —o no quiere— nombrar la vida que insiste o la quiere tener por menos. Esto toma en cuenta las luchas sexogenéricas del siglo XX, que abren escenarios nuevos en torno a derechos adquiridos, pero que plantean problemas en torno a la fe (Bárcenas, 2020). Esto me lleva a pensar cómo el presente exige nuevos marcos que respondan a pluralismos identitarios y la posibilidad de pensar nuevas espiritualidades, críticas institucionales y configuraciones afectivas contemporáneas que van más allá de lo gay y lo lésbico como orientaciones sexuales y dar paso a otras identidades (Stuart, 2008).

Conviene precisar que la referencia al contexto latinoamericano no funciona como simple localización geográfica ni como recurso identitario, sino que remite a una trama histórica específica donde colonialidad, desigualdad social, autoridad eclesial y violencias sobre los cuerpos sexogenéricamente disidentes configuran la experiencia creyente. En este sentido, lo situado nombra las mediaciones históricas desde las cuales se piensa la fe y no un marco externo de aplicación, por lo que la teología cuir no se plantea como adaptación regional, sino como una elaboración que emerge de experiencias atravesadas por exclusión, disputa y reconfiguración de la vida creyente.

Este carácter situado se hace visible en comunidades cristianas de mujeres y de la diversidad sexual y de género que han debido disputar su pertenencia eclesial frente a gramáticas religiosas excluyentes (Bárcenas, 2014; 2020; Mazariegos, 2021), así como en prácticas litúrgicas disidentes donde la fe se reconfigura desde cuerpos y afectos históricamente marginados (Vega-Dávila, 2025d). En estos contextos, la teología no opera primariamente como elaboración conceptual, sino como práctica que emerge en condiciones de precariedad institucional y conflicto eclesial, lo que desplaza los criterios de lo que cuenta como experiencia teológica válida al situar la fe en espacios donde la pertenencia, el reconocimiento y la vida misma están en tensión.

Sostengo desde una perspectiva protestante, como marica creyente, como pastor y como académico — porque en temas relacionados con la identidad la enunciación situada resulta metodológicamente ineludible (Alison, 2008)— que la teología cuir es una indagación creyente que considera cuerpos y deseos disidentes e indecentes en el contexto latinoamericano para reflexionar acerca de lo divino. Esto me lleva a asumir el cuerpo y el deseo como *locus theologicus* que disputa la administración cisheteronormativa² del cristianismo en el espacio público. Esta perspectiva se articula con la intuición liberacionista según la cual “nuestra metodología es nuestra espiritualidad” (Gutiérrez, 1979, p. 176). En ese sentido, tengo en cuenta la noción de espiritualidad como

un caminar en libertad según el Espíritu de amor y de vida. Ese andar tiene su punto de partida en un encuentro con el Señor. Se da allí una experiencia espiritual que hace brotar y da sentido a la libertad mencionada (Gutiérrez, 2004a, p. 49).

Lo anterior implica desde la postura presentada reconocer el cuerpo y el deseo como lugares de encuentro con lo divino y que, al establecerse en el ámbito público —en ese

² Uso ‘cisheterocisnormativo/a’ para nombrar el régimen de inteligibilidad y disciplina que naturaliza la heterosexualidad y la cisgeneridad como norma, y que, en el ámbito eclesial, produce jerarquías de respetabilidad, culpa y pertenencia eclesial.

sentido política (Panotto, 2023)— su propia experiencia se vuelve punto de partida para una revisión crítica desde la fe y una propuesta creyente para las disidencias. Por ello, me interesa presentar cómo la teología cuir puede ser comprendida como espiritualidad política y qué implica, para el quehacer teológico latinoamericano, desplazar el *locus theologicus* hacia cuerpos, deseos, afectos y vulnerabilidades históricamente expulsadas de la gramática religiosa (Boswell, 1998). El punto central de mi reflexión es presentar que la teología cuir nombra una espiritualidad política porque desprivatiza la fe y la vuelve praxis situada; politiza la sexualidad como campo de verdad y de gobierno de los cuerpos; y reescribe tradición y ritualidad como territorios de disputa donde el placer, el duelo y el cuidado producen conocimiento teológico.

Conviene precisar aquí una delimitación metodológica explícita. Este artículo no desarrolla una exégesis bíblica cuir, que ya existe (Córdova Quero et al., 2025; Cabrera Feliciano, 2025; de Jesús de Pascual, 2022; Torres y Córdova Quero, 2023; Musskopf, 2007; Vega-Dávila, 2023; Vega-Dávila, 2025b, Vega-Dávila, 2025c; Santos Meza, 2024), tampoco retoma la teología bíblica *queer* del Norte global (West y Shore-Goss, 2022; Shore-Goss, 2020; Lings, 2025; Lings, 2021). El objeto de esta reflexión no es el texto bíblico como fuente primaria, sino la praxis creyente situada como lugar de reflexión teológica. En continuidad con la tradición liberacionista, asumo que la experiencia histórica —y no el texto aislado— constituye el punto de partida del quehacer teológico, y que la Escritura es leída y significada siempre desde cuerpos concretos, relaciones de poder y gramáticas sexuales determinadas. Esta opción implica reconocer que la inteligibilidad bíblica se juega en prácticas históricas donde se decide qué vidas cuentan como vivibles y creyentes.

Ahora bien, esta noción de praxis creyente situada requiere una delimitación más precisa para evitar su uso como categoría meramente evocativa. En este texto la comprendo como un entramado de prácticas corporales, afectivas, comunitarias o institucionales en las que se articulan experiencia de fe, relaciones de poder y condiciones materiales de existencia. No se trata de una experiencia individual inmediata ni de un dato previo a la reflexión, sino de un campo históricamente mediado donde intervienen clase, racialización, género, colonialidad y formas específicas de organización eclesial. Esto implica que la inteligibilidad de toda praxis se juega en los efectos que produce sobre la vida, el cuidado y las condiciones de reconocimiento. Estas no se entienden como valores abstractos, sino como condiciones históricas bajo las cuales una vida puede aparecer como vivible y ser sostenida frente a su negación en tensión con otras formas de vida que también reclaman reconocimiento. Estos criterios emergen en prácticas comunitarias concretas y permanecen abiertos a disputa y revisión. En este sentido, la praxis no es solo punto de partida, sino también criterio de discernimiento y espacio de verificación teológica, en cuanto permite identificar qué formas de vida son habilitadas, reguladas o excluidas en nombre de lo divino.

Esta formulación se inscribe, aunque no de manera explícita, en un campo de discusión más amplio sobre marcos normativos que hacen inteligibles ciertas vidas. Judith Butler ha mostrado que no todas las vidas son reconocidas como tales dentro de los marcos normativos que organizan lo social (Butler, 2010), mientras que Achille Mbembe ha descrito cómo los regímenes contemporáneos distribuyen diferencialmente la exposición a la muerte (Mbembe, 2011). En diálogo con estas perspectivas, puede afirmarse que la vida creyente no es ajena a estas economías de reconocimiento y exclusión, sino que participa activamente en la definición de qué cuerpos pueden aparecer como sujetos de fe y cuáles quedan relegados a la invisibilidad o a la sospecha moral (Butler y Athanasiou, 2017). Desde aquí, la teología cuir pueda leerse como una práctica que no solo describe estos marcos, sino que los disputa

desde la experiencia creyente situada, al intervenir en las condiciones mismas bajo las cuales una vida puede ser reconocida como vivible y creyente. Este diálogo no implica una trasposición directa de estas categorías al campo teológico, sino su relectura desde prácticas donde la dimensión ritual, comunitaria y simbólica introduce mediaciones que exceden el marco filosófico del que provienen.

Por lo presentando hasta ahora, me parece importante destacar que este texto se inscribe en como artículo de reflexión teológico-conceptual. No propongo una investigación empírica, sino un ejercicio de articulación conceptual orientado a clarificar estos desplazamientos epistemológicos mencionados a partir de la teología indecente de Marcella Althaus-Reid para hacer visible que toda teología codifica sexualidad y poder, y de la incorporación de herramientas críticas de la teoría *queer* —en particular la noción de performatividad— para describir cómo operan las normas y cómo se abren fisuras rituales y comunitarias en prácticas creyentes situadas. Por esta razón el texto se desarrollará en tres partes, la primera en torno a la propuesta de teología como una forma de práctica espiritual; la segunda presenta lo sexual como campo político y, por último, reflexiono en torno a cuerpo, deseo y ritualidad como una espiritualidad que se desarrolla en la fragilidad de la carne.

1. La teología como espiritualidad

La teología no es un sistema doctrinal cerrado, sino una reflexión crítica, situada y conflictiva sobre la experiencia creyente en contextos históricos concretos. Gutiérrez lo afirmará de esta manera:

La teología debe ser un pensamiento crítico de sí misma, de sus propios fundamentos. Sólo eso puede hacer de ella un discurso no ingenuo, consciente de sí misma, en plena posesión de sus instrumentos conceptuales. Pero no es únicamente a este punto de vista, de carácter epistemológico, al que aludimos cuando hablamos de la teología como una reflexión crítica. Nos referimos, también a una actitud lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana, no tenerlos en cuenta es engañarse y engañar a los demás. Pero, además y, sobre todo, tomamos esa expresión como la teoría de una práctica determinada (Gutiérrez, 1975, p. 34).

La espiritualidad, por su parte, no implica interioridad desvinculada del mundo, sino como forma de habitar el cuerpo, el deseo y las relaciones sociales desde una determinada comprensión de lo divino. En esta clave, quiero afirmar que la teología como una forma de espiritualidad implicaría reconocer que toda elaboración teológica presupone prácticas, afectos y opciones políticas que configuran modos específicos de vivir la fe.

Lo anterior me lleva a considerar cómo la experiencia creyente no puede quedar fijada en una abstracción doctrinal, sino que se decide en la vida concreta. Por esta la razón, lo cuir no implica un “tema” añadido, sino más bien, se convierte en un criterio de ubicación epistemológica que considera el cuerpo deseante y vulnerable no como apéndice moral, sino como lugar desde el cual se disputa qué vidas cuentan como inteligibles ante lo reconocido como divino y en la comunidad creyente.

Esto significa que la pregunta teológica quedaría desplazada a establecer una operatividad y significatividad en su entorno y no una reflexión abstracta. Aquí entra a tallar la pregunta: “¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta?” (Gutiérrez, 2004b, p. 18), situación que moviliza lo experiencial como una oportunidad de cuestionar tanto el problema del mal como la justificación teológica que ha sostenido sistemas de opresión a través de los siglos. Lo anterior lleva a otro planteamiento teológico expresado también en la obra de Gutiérrez, se trataría de establecer que solo es posible considerar este tipo de reflexiones luego de una “inserción en la praxis histórica de liberación” (Gutiérrez, 1979, p. 176). A diferencia de otros proyectos teológicos, este que parte desde América Latina, concibe la fe como encarnación de una propuesta que es multidimensional, que se expresa a través de la historia.

De esta manera, la experiencia de la realidad —incluida la de las diversidades sexogenéricas— determinaría una forma de vivir la espiritualidad que se caracteriza por ser comunicable a otros seres y por dar sentido a su historia. Tal inserción no implicaría inclusión de un grupo excluido, sino cuestionar las causas de la exclusión. Este marco permite comprender que también las vidas y corporalidades disidentes forman parte de esa praxis histórica donde la fe se encarna y se hace comunicable, lo que permite ampliar la pregunta liberacionista y afirmar:

¿cómo decirle a un maricón insultado en la escuela que Dios le ama?
¿cómo decirle a una lesbiana violada por sus “amigos” para corregir su sexualidad que Dios le ama? ¿cómo decirle a una persona trans* que ni su identidad ni su expresión son aceptadas por su familia que Dios le ama?
(Vega-Dávila, 2022, p. 68).

Las preguntas anteriores no buscan ser un golpe retórico, sino nombrar el lugar real desde donde se juega la inteligibilidad epistémica en tanto productora de conocimiento. De tal forma, el lenguaje que hiere, la violencia cotidiana y la pedagogía del desprecio que muchas instituciones —también religiosas— han reproducido o tolerado emergen como preguntas no solo destacables en el ámbito de las ciencias humanas o sociales, sino también como un cuestionamiento directo a la fe. Las formulo en el registro crudo en que suelen vivirse porque la teología cuir como espiritualidad política busca escuchar esos gritos y tomarlos en serio evita que las disidencias se conviertan en discursos moralizantes o en consuelo abstracto. Si la teología pretendiese hablar de lo divino “desde” la historia, debe también hacerse cargo tanto de las historias personales de las disidencias como de las palabras que organizan esa historia como exclusión.

Si por un lado se considera como importante la experiencia de exclusión sistemática a las personas de la diversidad sexogenérica, por otro lado, también se afirma el cuerpo como punto de partida con toda su complejidad, lo que incluye la afirmación de lo táctil, de la piel, del placer. De esta manera se habla de habitar el cuerpo, no como un dato antropológico neutro, sino como una práctica situada que permite entrar en contacto con nuestro entorno. La teología cuir radicaliza este punto: el cuerpo deseante —totalmente concreto— funda discernimiento y conocimiento teológico. Así, principalmente

nos enfrentamos de nuevo con teorías androcéntricas de progreso, unidad, acumulación y reproducción, o sea, con una diferencia que excluye categorías ginocéntricas contradictorias, como, por ejemplo, menstruación, parto, aborto y menopausia, en las que el cuerpo cambia, fluctúa y continúa o cesa, para iniciar la vida sin reproducción. Otros

cuerpos (o los cuerpos de los otros) son irregulares, cíclicos y hasta múltiples, incluidos los de los transexuales. Nos preguntamos, ¿cuán indecente sería para nosotros escuchar historias sexuales para reflexionar teológicamente sobre ellas en la confluencia de teología, sexo y economía? (Althaus-Reid, 2005, p. 250-251).

La teología, entonces, es presentada como una disciplina académica que, desde esta perspectiva comentada líneas anteriores, implica una posición ética, política, económica e, incluso, sexual. Marcella Althaus-Reid lo ha dicho de esta manera:

Arrancamos del conocimiento de que toda teología implica una praxis sexual y política consciente o inconsciente basada en reflexiones y acciones desarrolladas a partir de determinadas codificaciones aceptadas. De carácter, éstas, teológico-social, configuran epistemologías, visiones de la vida y proyecciones místicas que relacionan la experiencia humana con lo sacro (Althaus-Reid, 2005, p. 15).

De esto se puede comprender que el habitar en el mundo, habitar la sociedad, habitar el espacio, habitar el cuerpo se convierte en una forma de espiritualidad, en tanto que no se entiende como sitio de encarnación, lucha, transformación y celebración de la vida.

En ese orden de ideas, hablar de teología como experiencia espiritual asume la radicalidad de la historia y toma en serio un conjunto de prácticas que forman sujetos³ capaces de resistir la normalización violenta del deseo y el cuerpo. En esta clave, el discernimiento teológico desde lo cuir considera, ciertamente, la opresión, pero no se olvida del placer, toma en cuenta la vulnerabilidad al mismo tiempo que el disfrute, se deja afectar por emociones y valora el acuerpamiento comprendido como

... la acción personal y colectiva de nuestros cuerpos indignados ante las injusticias que viven otros cuerpos. Que se auto convocan para proveerse de energía política para resistir y actuar contra las múltiples opresiones patriarcales, colonialistas, racista y capitalistas. El acuerpamiento genera energías afectivas y espirituales y rompe las fronteras y el tiempo impuesto. Nos provee cercanía, indignación colectiva pero también revitalización y nuevas fuerzas, para recuperar la alegría sin perder la indignación (Cabnal, 2015).

La teología cuir se inscribe como una espiritualidad política, en tanto que articula cuerpo, deseo, identidad, placer y fe en un tejido de resistencia y celebración en contextos latinoamericanos. No se trataría, de ningún modo, de una experiencia de resignación o meramente contemplativa, sino convocante de comunidad, de memoria, de cuerpo situado. Por ello, se puede afirmar que la teología cuir hereda de la teología de la liberación su voluntad de liberar, pero la tuerce, la desplaza hacia los márgenes del deseo, los placeres no normativos, los cuerpos que han sido tachados como impropios o indecentes. Este desplazamiento puede comprenderse en tanto que ya no se trata de un “pobre” abstracto, sino que considera cuerpos concretos y sexuados como lugar de reflexión; sustituye la moralidad disciplinaria,

³ El uso de la “x” para formular el plural de algunas palabras responde a una toma de posición política y epistemológica en el ámbito académico. Esta elección busca visibilizar la diversidad de experiencias y expresiones de género que desbordan el masculino genérico tradicional. Al mismo tiempo, se invita a cada persona lectora a reconocer y ejercer su propia perspectiva de género en el encuentro con el texto; en ese sentido, la “x” puede ser leída o sustituida por una “o”, una “a” o una “e”, según la opción lingüística y política que cada quien considere pertinente.

heredera de tradiciones cristianas colonialistas, por una ética del cuidado y del placer que reconoce el deseo como lugar de verdad y enunciación; y amplía la ortopraxis liberacionista al incorporar el cuerpo, el deseo y el placer como dimensiones constitutivas de la vida comunitaria.

Todo esto se inscribe en un contexto contemporáneo marcado por el ascenso de proyectos políticos y religiosos que disputan derechos sexogenéricos y reafirman regímenes normativos excluyentes. Desde esta perspectiva, la teología cuir entiende la vulnerabilidad corporal no como déficit moral, sino como categoría analítica que permite leer críticamente las relaciones entre espiritualidad, poder y producción de comunidad en escenarios de conflictividad social (Butler, 2020).

2. Lo sexual como práctica política

Quisiera presentar otro desplazamiento para articular mi propuesta: lo sexual no solo se encuentra relacionada con una conducta íntima o genitalizada, sino que su historia ha devenido en tecnología de gobierno de cuerpos y afectos. Esto lo habría identificado Michel Foucault cuando explica cómo la medicina controlaría conductas que serían llamadas degeneradas —las relacionadas a lo sexual—, mientras la misma se fue distanciando de la nombrada medicina del cuerpo (Foucault, 2007).

En ese sentido, la sexualidad no podría ser considerada como un “tema lateral” de la fe, sino una discusión que lleva a cuestionar cómo esa categoría analítica ha estado relacionada con la capacidad de identificar cuerpos de cierta manera, cómo estos se han convertido en asunto de administración institucional y, por último, cómo es que se ha hecho del deseo algo culpable. Para realizar este abordaje, la noción de performatividad permitirá describir cómo las normas producen realidad, entiendo esta como “un acto único, sino [como] una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto; como una duración temporal sostenida culturalmente” (Butler, 2007, p. 17). De este modo, lo sexual, históricamente hablando, es reconocido como un campo de disputa que implica cómo —entendido en su más amplia dimensión: deseo, cuerpo, identidad, placer— se convierte en práctica política. Por lo anterior reconozco en lo cuir ese cuerpo sexuado, identitario, performativo que puede ser reconocido como campo teológico en tanto que en él se interroga lo divino, se vive la espiritualidad, se celebra la comunidad y se combate la opresión. Esto no se trataría de mera prescripción, sino de formas que se desarrollan en comunidades de fe.

José-Román Flecha, moralista católico, afirma acerca de la sexualidad que “por mucho que la cultura contemporánea haya tratado de estudiar esta dimensión de la persona humana y este modo privilegiado de relación interpersonal, la comprensión y la actuación de la sexualidad se nos presentan siempre como extremadamente difíciles” (Flecha, 2002, p. 37). Esto mismo es reconocido por teólogas feministas quienes reconocen que parte de la subordinación a las mujeres tiene como punto clave la sexualidad (Vélez, 2013; Aquino y Támez, 1998; Quezada Barreto, 2009; Gebara, 2009). Esto es reconocido Merry Wiesner-Hanks ha afirmado lo siguiente:

El cristianismo tuvo un impacto decisivo en la regulación de la sexualidad, no solo a través de la jerarquía de la iglesia y las ideas de los teólogos, sino

también a través de las acciones e ideas de las personas laicas, tanto de los monarcas como de los individuos normales (Wiesner-Hanks, 2001, p. xv).

Y es que no puede negarse que la tradición cristiana históricamente ha entendido — de modo extendido— la sexualidad como un problema o como una fuerza que dominar (Foucault, 2019). Además, de circunscribirla a la reproducción, personajes como Agustín habrían relacionado el ejercicio genital con la vergüenza (Agustín, *Ciudad de Dios*, XIV, 19).

Desde estos parámetros, las identidades sexogenéricas han sido interpretadas no solo como malas o abominación, sino también como desordenadas⁴, posición que daría paso pragmáticamente a que puedan ser corregidas. Así, se ha fomentado una perspectiva moralizante que ha continuado con la regulación de los cuerpos de manera concreta en aquellos que son disidentes de la gramática heterosexual. Esto ha devenido sin más en un discurso sagrado que reproduce poder a través de los cuerpos que lo poseen.

Un ejemplo concreto de esta codificación aparece en la Declaración *Persona humana* (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1975, n. 8), cuando enmarca ciertas relaciones como “actos privados de su ordenación necesaria y esencial” y concluye que “los actos homosexuales son por su intrínseca naturaleza desordenados” y que “no pueden recibir aprobación en ningún caso”. Este tipo de formulación no funciona meramente como juicio moral, sino que produce un régimen de inteligibilidad. Define qué se considera “orden” y, por contraste, instala lo disidente como anomalía moral y como problema pastoral. Y aunque ha habido otros esfuerzos por matizar o reinterpretar posiciones más rígidas, abriendo paso a una mirada mucho más humana, tal y como lo ha sido recientemente *Fiducia supplicans*, esta posee críticas debido a su contenido por mantener esa misma doctrina (Vega-Dávila, 2024).

Lo decisivo —y aquí la tensión es visible— es que el mismo documento que llama a acoger “con comprensión” y a juzgar “con prudencia” la culpabilidad; sin embargo, mantiene el lenguaje del “desorden”, que queda disponible como dispositivo disciplinario; es decir, ha habilitado corrección, organizado vergüenza y fijado fronteras de pertenencia. Esto me permite identificar, por un lado, que este documento ha creado no solo un discurso “antihomosexualidad”, sino también una identidad antihomosexual que regresa constantemente a la premisa de este documento; pero también, por otro lado, desde una perspectiva protestante, donde no existe un magisterio doctrinal centralizado ni una antropología sexual normada por documentos universales, se ha dado posibilidades hermenéuticas que han jugado en el ámbito comunitario, litúrgico y pastoral.

Nombrar esta ambivalencia no busca caricaturizar ningún dato ofrecido por magisterio alguno, sino mostrar por qué una espiritualidad cuir se ve obligada a disputar el vocabulario que decide qué cuerpos pueden aparecer como vida cristiana y qué implica vivir según el espíritu de Jesús. La teología cuir se sitúa en una relación crítica con las tradiciones cristianas, asume que la tradición no es un depósito homogéneo ni ahistórico, sino un campo de disputas donde se han inscrito determinadas comprensiones del cuerpo, la sexualidad y la autoridad.

⁴ La lectura medieval que se habría dado al pasaje de Génesis 19 generó una etiqueta que se mantendrá en posteriores traducciones bíblicas. La creación de la sodomía está relacionada con una posición crítica a los abusos del clero regular en el siglo XI, pero se impondrá a toda la cristiandad. John Boswell, *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, 234-237.

En este sentido, la referencia crítica no expresa una postura meramente reactiva, sino el reconocimiento de que también los enunciados normativos participan de contextos históricos específicos y producen efectos materiales sobre cuerpos concretos. Disentir implica disputar qué lecturas de la fe se legitiman cuando la sexualidad se ha convertido en criterio de exclusión.

En este escenario la teoría *queer* —y en particular la obra de Judith Butler— ha ofrecido una herramienta crítica muy potente: la performatividad de género. El reconocer esta, tal y como fue colocada al inicio de este apartado, implica asumir la desestabilización de la norma, la noción de que los cuerpos y las identidades no están previamente dados, sino que se constituyen en prácticas sociales que se pueden interrumpir, subvertir, resignificar (Butler, 2007). Lo que al aplicarse tanto en la lectura de la historia de la sexualidad como en la misma teología pone en evidencia que lo desarrollado acerca de las sexualidades son ejercicios de poder, o, en palabras de Foucault, “juegos de verdad” (Foucault, 2013, p. 162).

El recurso a la teoría de la performatividad de Judith Butler ha permitido describir cómo las normas sexuales y de género se reiteran, naturalizan y producen realidad en prácticas religiosas concretas. Al mismo tiempo, esta herramienta muestra sus límites cuando se confronta con experiencias comunitarias de fe, ritualidad y espiritualidad que exceden el marco filosófico desde el cual fue formulada. Lo que no puedo negar es que tomar en consideración la postura de Butler ha ayudado en esta reflexión a tensionar la reflexión teológica para pensar las gramáticas normativas.

Esta perspectiva performativa implica reconocer, en contra de expresiones dogmáticas y esencialistas, no solamente que el género no expresa una esencia interior, sino que, además, existen una serie de normas que se reiteran y que producen identidades. Butler interroga cómo la norma heterocisgénero regula los cuerpos, cómo lo *normal* se instituye y cómo lo *anormal* sirve para afianzar esa norma, razón por la que lo sexual se vuelve materia política. Desde esa perspectiva, los cuerpos, deseos, prácticas que no reproducen la norma o la rechazan serían expectorados de la gramática social, por lo que también de la religiosa.

Llevada al terreno teológico, la performatividad permite describir algo más preciso que “construcción social”, muestra cómo una norma se vuelve real cuando se reitera en escenas concretas que pueden atravesar no solo las formas oficiales, sino también otros espacios de relación creyente como lo pueden ser las catequesis, las homilías, los acompañamientos, las prácticas comunitarias. En ese circuito, categorías como “ordenado/desordenado”, “natural/contra natura” o “varón/mujer” no sólo describen, sino que instituyen lo decible, lo visible y lo castigable, y producen sujetos que aprenden a narrarse desde culpa o desde silencio.

Por eso, la disputa cuir no se agota en denunciar la norma; se pregunta por sus mecanismos y por sus efectos, y ensaya re-citaciones que abren vida. Es decir, se proponen nombrar el deseo sin reducirlo a falta, re-leer las distintas tradiciones cristianas desde el cuidado, y hacer del rito un lugar donde el cuerpo vulnerable no sea corregido sino reconocido. Ahí la performatividad se vuelve método en tanto que evidencia la violencia simbólica que organiza “lo normal” y, al mismo tiempo, deja ver cómo puede desarmarse esa gramática desde prácticas creyentes situadas. En todo lo abordado en esta parte de la reflexión, quedaría en evidencia que lo sexual es político, porque su campo de acción no queda reducido a lo íntimo, sino que se expresa en una gramática social que ha servido para favorecer qué cuerpos aparecen o desaparecen.

En este sentido, lo sexual como práctica política no es solo cuestión de derechos o de identidad individual, sino de experiencia comunitaria: ¿qué mundo queremos? ¿En qué Divinidad creemos para sostener la vida plena? ¿Qué tipo de comunidades estamos construyendo? La respuesta para una teología cuir es una comunidad de cuerpos diversos, gozosos, interdependientes, que oran, que celebran y que luchan.

3. Espiritualidad encarnada: cuerpo, deseo y liturgias disidentes

La teología cuir, como ha sido enunciado ya, interpela los discursos sobre lo divino desde el cuerpo, el deseo y el placer. De esta manera, lo sexual —y lo sexual disidente— se convierte un horizonte de conocimiento que brinda nuevas claves de interpretación para la fe. Aquí adopto nuevamente la obra de Marcella Althaus-Reid, quien sostiene que toda teología es sexual (o debería reconocerse como tal) en tanto que su propuesta implica sostener o invisibilizar un orden social y cultural, de la misma manera reconocer este punto evidencia también que la norma sexual ha sido instrumento de opresión teológica, política y económica (Althaus-Reid, 2005).

Esto lo presenta a través de dos metáforas: la de las vendedoras de limones en Buenos Aires, que realizan esta acción sin ropa interior, lo que significaría sin ninguna mediación colonial (Althaus-Reid, 2005) o la de la persona creyente que no debe esconder su rosario al entrar en un salsódromo, puesto que no tendría por qué haber negación de una sobre la otra (Althaus-Reid, 2022). En esta comprensión, la reflexión teológica no solo parte de la consciencia de lo social, como en el caso de la teología de la liberación, sino también de lo sexual, lo que tendría como marco metodológico “desnudar” los cuerpos revestidos por el “autoritarismo de la decencia” (Althaus-Reid, 2005, p. 12) y desnudar los lenguajes que median pensamiento religioso y categorías normativas.

La espiritualidad vivido desde lo cuir, en ese sentido, parte del reconocimiento de que el cuerpo es un lugar teológico, por lo que, si bien los cuerpos disidentes —cuerpos LGBT+, cuerpos trans, cuerpos no-normativos, cuerpos racializados— habitamos un mundo que nos excluye, que nos regula, que nos castiga, en definitiva, del que no nos han querido hacernos parte (Vega-Dávila, 2022), aun así tenemos algo que decir sobre nuestra experiencia religiosa sin negar nuestras identidades sexogenéricas. Ese cuerpo disidente con todo lo que implica: sus deseos, sus fluidos corporales, sus placeres en tanto experiencia humana se convierten en espacio sagrado.

Sin embargo, esta afirmación del cuerpo como lugar teológico exige una precisión que evite su idealización. Los cuerpos —también los disidentes— no existen al margen de relaciones de poder, sino que están atravesados por desigualdades, violencias internalizadas y economías del deseo que no siempre producen vida. En ese sentido, afirmar el cuerpo como *locus theologicus* no implica convertirlo en garantía de verdad, sino reconocerlo como un campo ambivalente donde se juegan tanto posibilidades de liberación como formas de reproducción de la exclusión. Esta ambivalencia obliga a desplazar la pregunta teológica: no se trata simplemente de qué cuerpos hablan de lo divino, sino de bajo qué condiciones una práctica corporal, afectiva o sexual puede ser leída como generadora de vida, de cuidado y de comunidad. Esto ha implicado que, en lugar de someternos a la gramática social y religiosa, nos enunciamos en primera persona en contra de toda forma de resignación, por lo que se tuerce una idea de espiritualidad que no se refiere a la contemplación o la mera interioridad.

Lo anterior implica reconocer también que el cuerpo disidente no rechaza lo contemplativo, sino que lo vuelve memoria de las opresiones; devuelve la vista a un ‘más acá’ donde luchamos por el derecho a aparecer (Butler, 2017; Vega-Dávila, 2022) afirmando el placer desde las diversidades; lo que se ha entendido en la perspectiva comunitaria acuerpamiento, mencionado ya en el primer apartado (Cabnal, 2015). Esto implicaría cuestionar las teologías totalitarias (Althaus-Reid, 2022, p. 271, nota 4) que han sostenido, históricamente, regímenes que legitimaron desigualdades económicas y políticas. La experiencia cuir, que asume lo sexual e indecente, se plantea crear otras sociedades donde se confronte la moral hegemónica y considere a quienes no hemos tenido parte en la historia o seguimos peleando por ello.

La teología cuir, entonces, lee esos cuerpos y esos actos indecentes no desde la moralización, sino como “texto divino”, en tanto que se considera la experiencia como espacio donde la Divinidad también puede expresarse y decir buena noticia. De este modo, su praxis no consiste en adaptarse a la norma, sino en hacer derroche de lo que la norma considera impropio. En ese hacer, lo sexual se vuelve teología porque plantea preguntas de trascendencia que involucra vidas creyentes: ¿cómo se vive el placer en un mundo que impone el sufrimiento como norma? ¿cómo nuestros cuerpos y sus experiencias —incluidos sus placeres y vulnerabilidades— pueden ser leídos como lugar de manifestación de lo divino en condiciones que afirman la vida? ¿Cómo se celebra el deseo cuando la norma ha definido qué es lo ordenado y lo desordenado? ¿Cómo reconocer el paso de la Divinidad en medio del *voguing*, del ballroom o del drag? ¿De qué manera podemos representar lo divino asumiendo las disidencias sexogenéricas también somos imagen y semejanza?

Este giro implica, por un lado, politizar lo espiritual, donde lo espiritual ya no es mera interioridad, privada, separada de la historia, tal y como la teología de la liberación reflexionó desde los años 70; sino que es cuerpo, placer, sudor, porque todos estos también forman parte del entramado histórico, de lo cotidiano, de lo posible. De igual modo, por otro lado, implica espiritualizar lo político, donde la protesta, la marcha, el plantón, el beso, la reivindicación, la visibilidad se convierten en acto sagrado, no por ser consagrado por religión alguna, sino porque se trata de lo humano buscando su plenitud.

Otra dimensión crucial de la teología cuir es su procedencia desde epistemologías del Sur: no como importación tardía de teorías del Norte Global, sino como adopción situada y producción propia de sentido. En diálogo con autorxs latinoamericanistas, este giro afirma que los saberes subalternos y los cuerpos periféricos no son “objeto” de aplicación teórica, sino fuente de conocimiento por derecho propio. Dicho de otro modo: la teología cuir no pide permiso al canon occidental para existir; reclama voz, cuerpo y ritualidad como lugares legítimos de verdad (Mazariegos, 2021). El Sur, aquí, no es adorno geopolítico, nombra la trama de colonialidad, clase, raza y heterocisnorma donde la fe se rehace como memoria, placer y cuidado. Desde ahí, lo disidente aparece como autoridad teológica situada, no por pureza identitaria, sino porque habla desde experiencias concretas que interpelan la administración colonial de lo sagrado.

Esta forma de crear conocimiento desde los cuerpos sexuados marginados despliega una estética, en tanto que es una forma de expresar y mediar lo sensible con otrxs (Stiegler, 2014). Esta se materializa a través de formas litúrgicas que se mueven más allá de lo tradicional. En la convergencia entre teología, cultura y acción política, emergen rituales que articulan espiritualidad y disidencia. Es decir, oraciones que incorporan placer, vestimentas que desafían la conformidad, comunidades que oran juntas desde su corporalidad y deseo. Para

no convertir “liturgias callejeras” en consigna, conviene describirlas como formas rituales. Pienso, por ejemplo, en dos viñetas analíticas:

Primero, la bendición pública del cuerpo vulnerable donde no se trataría de “tolerar” identidades, sino de pronunciar —en espacio abierto— un lenguaje que reordena el valor de los cuerpos: nombres que se dicen, duelo que se vuelve memoria común, y placer que se afirma como vida. Aquí la espiritualidad se vuelve política porque produce comunidad y sentido contra la vergüenza impuesta. Esto puede identificarse, por ejemplo, en esta oración colecta de una comunidad luterana:

Divinidad, amiga de la vida
que la lucha por la justicia
no nos olvide hacernos celebrar la vida siempre.
Y hoy que tenemos presente a las víctimas de crímenes de odio
nos hagamos más sensibles
a este dolor y pongamos de nuestra parte.
Haz que nos comprometamos
en la transformación del mundo
por Jesús, nuestro Hermano mayor,
que vive y ama contigo y la Espiritu Santa,
una sola Divinidad, por los siglos de los siglos.
Amén y amemos (Comunidad Luterana del Perú, 2025).

O este salmo empleado en el Día de muertxs en un altar de una organización que acompaña a mujeres trans*:

Amorosa Divinidad
estamos aquí porque creemos en la vida plena.
Hemos vivido muchas cosas duras y difíciles
pero aquí seguimos.
Nuestras vidas son testimonio de resistencia
Y luchamos porque estamos vivas.
A las que ya no están les decimos:
No están aquí, pero nos acompañan

A algunas nos las arrebataron brutalmente,
a otras las abandonó el Estado,
otras murieron antes de tiempo,
algunas fueron enterradas con el nombre que rechazaron,
otras se encuentran como NN
pero su memoria nos hace alzar la voz, porque
no están aquí, pero nos acompañan

Creemos que la vida vale
y que, aunque nos quieran muertas,
aquí seguimos resistiendo
porque nuestra venganza será ser felices,
nuestra venganza será que seguiremos de pie,
nuestra venganza será reír,
nuestra venganza será soñar,
nuestra venganza será mantener su memoria, porque
no están aquí, pero nos acompañan (Archivo personal, 2025).

Estas prácticas no se presentan como ejemplos devocionales, sino como material analítico que permite observar cómo se produce autoridad teológica desde el cuerpo, la memoria y la vulnerabilidad compartida. A esto se le puede añadir, la relectura performativa de signos cristianos donde gestos, vestuarios, música, oración y corporalidades que desobedecen la respetabilidad eclesial reubican lo sagrado: no como propiedad del templo, sino como acontecimiento entre cuerpos que resisten. En estas prácticas, la tradición no es “negada”; es disputada: se expone su codificación sexual y, al mismo tiempo, se reabre su promesa de vida. Regresando a las dos oraciones anteriores, una se da en el espacio virtual, en un culto dominical, y la otra en una calle céntrica de la Ciudad de México.

En ese sentido, lo que hace la teología cuir es reconocer que la liturgia no ocurre únicamente en la iglesia —en el altar, con clérigos y feligreses— sino también en la calle, en la pista de baile, en la comunidad de pares, en la cama. Allí también se encuentra lo divino, allí también se vive lo trascendente. El placer, la fiesta, la vulnerabilidad, la solidaridad, la memoria: todo ello es sagrado. Y lo que se considera profano es reinterpretado como espacio de encuentro con la Divinidad. Allí donde el cuerpo vulnerable recupera voz, cuidado y placer sin vergüenza, se vuelve inteligible una promesa de vida que la respetabilidad eclesial suele negar. Lo que la decencia llamó profano se revela como lugar de encuentro con la Divinidad que celebra, cuida y resiste.

Desde esta perspectiva cuir, esta espiritualidad encarnada, que se califica como política, se coloca en frontal oposición al fundamentalismo —ya sea cristiano, político o cultural— que exige cuerpos normativos, identidades homogéneas, obediencia, silencio, mutilación del deseo. La teología cuir propone en cambio una ética del reconocimiento, pero situada en América Latina, desde la justicia y de la ternura (Vega-Dávila, 2025d), donde los cuerpos son sujetos de derechos, y de placer; donde el deseo no es error sino dimensión de lo humano-divino; donde el encuentro es acto político que sostiene cuerpos vulnerables y cuestiona la violencia normativa.

4. Objeciones y límites

Luego de realizar este recorrido, resulta necesario identificar algunas objeciones y límites a lo propuesto en este artículo de reflexión teológica. Estas no buscan debilitar la propuesta, sino poner a prueba su consistencia.

¿El goce o el placer pueden funcionar como criterio teológico sin caer en hedonismo? La sospecha es comprensible, especialmente en tradiciones que han asociado el deseo con desorden o amenaza. Sin embargo, el argumento aquí no propone el placer desde el consumo capitalista de los cuerpos, sino como signo que puede indicar la emergencia de una vida vivible cuando el cuerpo deja de estar gobernado por la vergüenza y la violencia. En esta perspectiva, el placer no opera de manera aislada, sino en relación con el reconocimiento, el cuidado y la posibilidad de vínculos no destructivos. No se trata de un “todo vale”, sino de pensar en qué condiciones el placer puede leerse como experiencia que afirma la vida en contextos donde esta ha sido negada.

¿Toda praxis puede ser reconocida como portadora de sentido teológico? La respuesta no puede ser afirmativa sin más, porque asumir la praxis como criterio no elimina el problema del discernimiento, sino que lo intensifica. Existen prácticas —también en contextos de disidencia— que reproducen violencia, que se inscriben en economías de explotación o que

refuerzan jerarquías internas de exclusión. En ese sentido, el problema no es si toda praxis es bendecible, sino bajo qué condiciones puede ser leída como generadora de vida. Esto obliga a introducir un criterio que no sea externo ni abstracto, pero tampoco puramente afirmativo. En la perspectiva aquí propuesta, una práctica puede ser reconocida teológicamente en la medida en que disminuye la violencia, habilita formas de cuidado, produce vínculos no instrumentalizados y hace posible la vida compartida en condiciones más dignas. Sin embargo, estos criterios no operan como una norma universal cerrada, sino como un horizonte de discernimiento situado, siempre abierto a revisión en la práctica misma.

¿Esto equivale a relativismo o a rechazo de la tradición? La teología cuir no opera como negación total de la tradición, sino como una práctica crítica que busca desarticular sus pretensiones de neutralidad. Esto implica mostrar qué comprensiones del cuerpo, de la sexualidad y del poder han quedado inscritas en sus lecturas dominantes, y desde ahí reabrir la posibilidad de otras memorias creyentes. La tradición, en este sentido, no aparece como depósito homogéneo ni como autoridad incuestionable, sino como campo de disputa donde se decide qué formas de vida son reconocidas como legítimas.

Este discernimiento no recae en una instancia abstracta ni en una autoridad individual aislada, sino que se configura en prácticas comunitarias concretas donde los cuerpos, sus experiencias y sus conflictos se ponen en relación. En ese sentido, la comunidad no funciona como garante de verdad absoluta, sino como espacio donde se negocian, disputan y verifican las condiciones de vida que la teología busca nombrar.

Esta reflexión no pretende ofrecer una genealogía total ni una etnografía completa de prácticas cuir; su apuesta es conceptual y teológico-política. De este modo, propone criterios de lectura que permiten comprender por qué la teología cuir puede describirse como espiritualidad política, al tiempo que deja abierto el problema del discernimiento, que no puede resolverse de manera abstracta, sino que se juega en las prácticas comunitarias concretas donde la fe se encarna.

Consideraciones finales

Este texto ha presentado tres desplazamientos como hallazgo: el *locus theologicus* se reubica en la vida corporal y vulnerable; la sexualidad se entiende como práctica política donde operan normas y resistencias; y la ritualidad se vuelve espacio de disputa donde la tradición puede ser re-leída desde epistemologías del Sur y desde cuerpos históricamente indecentes para las gramáticas eclesiales. En este recorrido he sostenido que la teología cuir constituye una espiritualidad profundamente situada, corporal, gozosa y política. No es una mera moda académica, ni una adición periférica a la teología de la liberación, sino más bien una reconfiguración teológica que articula cuerpos, deseo, placer, comunidad y fe en un marco latinoamericanista crítico en tanto que no se limita a incorporar sujetos previamente excluidos, sino que reconfigura las condiciones mismas bajo las cuales lo teológico puede ser producido, reconocido y disputado en contextos atravesados por desigualdad, colonialidad y conflicto eclesial. Se trata de una espiritualidad que no pide disculpas por ser corporal, deseante y comunitaria.

La teología cuir invita a que la espiritualidad deje de encontrarse en lo privado, íntimo o desvinculado de la historia, y se convierta en práctica encarnada de resistencia y celebración

que coloque en el espacio público el cuerpo sexuado y “placeroso”. Simultáneamente, convoca a que lo político deje de entenderse exclusivamente como pugna institucional o lucha por derechos, y se reconozca como liturgia, como celebración que trastoque jerarquías, como canto, como contemplación activa de la Divinidad que se hace visible en los cuerpos oprimidos, goza con ellos y los libera de gramáticas sociales opresoras.

En términos metodológicos, lo desarrollado permite afirmar que la teología cuir no introduce únicamente nuevos contenidos, sino que reconfigura los criterios de producción de conocimiento teológico. Al desplazar el *locus* hacia la praxis corporal situada, obliga a reconsiderar las mediaciones históricas, los regímenes de inteligibilidad y las prácticas comunitarias como espacios donde se decide la verdad teológica y donde dicha verdad se discierne en relación con sus efectos sobre la vida concreta. Este desplazamiento no elimina las diferentes formas de tradición, pero la someten a una lectura crítica desde sus efectos sobre la vida concreta.

Este ejercicio realizado permite comprender que la experiencia cristiana no solo se realiza desde lo hegemónico identificado como institucionalidad que fomenta discursos, sino también desde la creación de una cultura religiosa que sostiene nuevas prácticas y lenguajes religiosos. De esta manera, la teología cuir nos recuerda que la libertad no es sueño lejano, sino que ya comienza en cuerpos que celebran su vida, gozan su identidad, y oran su revolución. Entonces, desde una perspectiva que reconoce el valor de lo humano en relación puede afirmarse que al ser nuestras metodologías nuestras espiritualidades, nuestros deseos se convierten en himnos; nuestros besos se convierten en alabanzas, nuestras liturgias celebran cuerpos. Para quienes somos creyentes la invitación se convierte en una espiritualidad activa que se exprese en lo cotidiano de nuestros cuerpos y en los movimientos que se hacen oración, en los placeres que se hacen fortaleza.

Referencias

ALISON, James. Carta a un joven católico gay. **Concilium**, n. 324, p. 125–134, 2008.

ALTHAUS-REID, Marcella. **Teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política**. Bellaterra, 2005.

ALTHAUS-REID, Marcella. Marx en un bar gay: la teología indecente como una reflexión sobre la teología de la liberación y la sexualidad. **Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, v. 11, n. 1–2, p. 55–69, 2008.

AQUINO, María Pilar; TÁMEZ, Elsa. **Teología feminista latinoamericana**. Abya-Yala, 1998.

BÁRCENAS BARAJAS, Karina. Iglesias para la diversidad sexual: tácticas de inclusión y visibilización en el campo religioso en México. **Revista Cultura y Religión**, v. 8, n. 1, p. 83–108, 2014.

BÁRCENAS BARAJAS, Karina. **Bajo un mismo cielo: las iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religioso conservador**. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2020.

BOSWELL, John. **Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: gays y lesbianas en la Europa occidental desde el inicio de la era cristiana hasta el siglo XIV**. Muchnik Editores, 1998.

BRUGALETTA, Federico. Cristianismo y Sociedad (1963–1973): protestantismo de izquierda en la historia reciente de América Latina. **Catedral tomada: Revista de crítica literaria latinoamericana**, v. 6, n. 11, p. 236–263, 2018.

BUTLER, Judith. **Género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad**. Paidós, 2007.

BUTLER, Judith. **Marcos de guerra: las vidas lloradas**. Paidós, 2010.

BUTLER, Judith. **Sin miedo: formas de resistencia a la violencia de hoy**. Taurus, 2020.

BUTLER, Judith; ATHANASIOU, Athena. **Desposesión: lo performativo en lo político**. Eterna Cadencia, 2017.

CABNAL, Lorena. Feminista comunitaria. 2015. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20220214112033/https://suds.cat/es/experiencias/lorena-cabnal-feminista-comunitaria/>. Acesso em 29/01/2026.

CABRERA FELICIANO, Roque Javier. La Pasarela de Santiago 2.1-26: Buitres, Muertas y Otros «Varones de Fe». **Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer**, v. 8, p. 53–108, 2025. Disponível em: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/vol8/iss1/3/>. Acesso em 06/10/2025.

CHENG, Patrick S. **Radical love: an introduction to queer theology**. Seabury Books, 2011.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. **Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual (Persona humana)**. 29 dic. 1975. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_sp.html. Acesso em 12/10/2025.

CÓRDOVA QUERO, Hugo et al. Travesías y disidencias: Queerizando/Cuirizando la hermenéutica bíblica. **Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer**, v. 8, p. 1–30, 2025. Disponível em: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/vol8/iss1/1>. Acesso em 12/10/2025.

DE JESÚS DE PASCUAL, David. La práctica incluyente de Jesús de Nazaret. **Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer**, v. 5, p. 217–244, 2022. Disponível em: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/vol5/iss1/7/>. Acesso em 12/10/2025.

FALCONÍ, Diego. De lo queer/cuir/cuy(r) en América Latina. **Mitologías hoy**, v. 10, p. 95–113, 2014. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/mitologias.191>

FLECHA, José-Román. **Moral de la persona**. Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber**. Siglo XXI Editores, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Historia de la sexualidad IV: las confesiones de la carne**. Siglo XXI Editores, 2019.

GALÍ, Montserrat. Música para la teología de la liberación. **Anuario de Historia de la Iglesia**, v. 11, p. 177–188, 2002. <https://doi.org/10.15581/007.11.23905>

GEBARA, Ivone. El cuerpo: nuevo punto de partida de la teología. En: PEÑAS DEFAGÓ, María Angélica; SGRÓ RUATA, María Candelaria (comp.). **Género y religión: pluralismos y disidencias religiosas**. Católicas por el Derecho a Decidir, 2009.

GIBELLINI, Rosino. **La teología del siglo XX**. Sal Terrae, 1998.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teología de la liberación: perspectivas**. Sígueme, 1975.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **La fuerza histórica de los pobres**. Centro de Estudios y Publicaciones, 1979.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber en su propio pozo**. Sígueme, 2004a.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente**. Centro de Estudios y Publicaciones, 2004b.

LINGS, K. Renato. **Amores bíblicos bajo censura**. Dykinson, 2021.

LINGS, Renato. El corazón al descubierto: Reflexiones sobre Levítico 18.22. **Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer**, v. 8, p. 31–62, 2025. Disponible en: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/vol8/iss1/2/>. Acceso en 12/10/2025.

MAZARIEGOS, Hilda María Cristina. ¡Disidentas! Mujeres protestantes evangélicas de la disidencia sexual, normativa y de género. **Oikodomein** v. 25, n. 21, p. 12-23, 2021.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Melusina, 2011.

MOLINA, Mariana. Lo religioso desde abajo. En: GUTIÉRREZ PORTILLO, Ángel Alejandro (ed.). **Pesquisas sobre religión**. Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 2023.

MUSSKOPF, André S. El hijo pródigo y los hombres gays. **RIBLA**, n. 56, p. 101–114, 2007. Disponible en: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/56.pdf>. Acceso en 12/10/2025.

PANOTTO, Nicolás. **Política como signo de los tiempos**. Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro, 2023.

SANTOS MEZA, Anderson Fabian. Queering John of the Cross. **Religions**, v. 15, n. 3, art. 336, 2024. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel15030336>

SHORE-GOSS, Robert. La homosexualidad y la Biblia. **Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer**, v. 3, p. 71–101, 2020.

STIEGLER, Bernard. **Symbolic misery. Volume 1: The hyperindustrial epoch**. Polity Press, 2014.

STUART, Elizabeth. **Teologías gay y lesbiana**. Melusina, 2008.

TORRES, Cruz Edgardo; CÓRDOVA QUERO, Hugo. Hacia una Teología vih Positiva. **Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer**, v. 6, p. 151–189, 2023. Disponível em: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/vol6/iss1/5/>. Acesso em 29/01/2026.

VALENCIA, Sayak. Del queer al cuir. En: LANUZA, Fernando; CARRASCO, Raúl (ed.). **Políticas de lo irreal: queer y cuir**. Fontamara, 2015.

VEGA-DÁVILA, Enrique. ¡Nosotrxs también somos lxs pobres! Teología de la liberación y diversidad sexo-genérica. Hacia una teología cuir de la liberación. **Revista Ciencias de la Complejidad**, v. 3, n. 2, p. 65–89, 2022.

VEGA-DÁVILA, E. ¿Cuál es nuestro status? ¡Ya estamos bendecidxs y somos bendición! **Religión digital**, 03 enero 2024. Disponível em: <https://www.religiondigital.org/opinion/status-bendecidxs-bendicion-luteranos-Doctrina-Fe-Fernandez-Papa_0_2628337145.html>. Acesso em 29/01/2026.

VEGA-DÁVILA, Enrique. De lo queer a lo cuir. **Letras**, v. 96, n. 144, p. 260–272, 2025a. DOI: <https://doi.org/10.30920/letras.96.144.14>

VEGA-DÁVILA, Enrique. Tocar es intimidad. **RIBLA**, n. 97, p. 156–171, 2025b.

VEGA-DÁVILA, Enrique. CUIRizar la Biblia. **Vida y Pensamiento**, v. 45, n. 2, p. 153–186, 2025c.

VEGA-DÁVILA, Enrique. En relación: liturgia cuir como espacio para una ética del reconocimiento, justicia y ternura. Reflexiones desde la experiencia de la Comunidad Luterana del Perú. **Revista Estudios**, n. 50, p. 204–222, 2025d.

WEST, Mona; SHORE-GOSS, Robert E. (ed.). **The queer Bible commentary**. 2. ed. SCM Press, 2022.

WIESNER-HANKS, Merry. **Cristianismo y sexualidad en la Edad moderna**. Siglo XXI Editores, 2001.

Recebido em 05/02/2026

Aceito em 21/03/2026

Monsenhor Rios em sua antecessão póstuma: sustentabilidade nas articulações folkcomunicacionais dos marginalizados

Monsignor Rios in his posthumous annunciation: sustainability in the folk-communicational articulations of marginalized groups

Víviam Lacerda de Souza¹
José Antônio da Silva²

RESUMO

Resumo: Artigo baseado na transcrição do Inventário do Monsenhor Rios com o objetivo de analisar as vivências do religioso e suas ações para uma melhor compreensão folkcomunicacional. A metodologia aplicada é a análise de conteúdo aplicada ao estudo de documentos físicos. Em meio aos mecanismos comunicacionais globalizados e abrangentes de uma massa populacional, as formas rudimentares construídas pelos marginalizados se perfazem eficientes em contextos que estão aquém dos holofotes midiáticos. Esse fato demonstra claramente que a comunicação é moldada de acordo com as mais diversas realidades e sob objetivos distintos, mas claramente satisfatórios, independentemente de sua esfera política ou econômica; ou seja, é adaptada a partir de necessidades e desejos que tangem emissores e receptores e mostra-se em plena harmonia com mecanismos hegemônicos. Deste modo, o método utilizado para a difusão de informação reproduz claramente uma cultura e a partir de constatações científicas, temos então o patrimônio imaterial que se consolida a cada nova pesquisa. Falar de folkcomunicação é tratar de um processo inclusivo, sustentável e culturalmente enraizado. Concluímos que a trajetória de vida do Monsenhor Rios foi marcada por ações que envolviam tradições, crenças e costumes da época, as quais foram reproduzidas em documento que antecedeu sua morte, sujeito e objeto de estudo dessa pesquisa. Anseios, solicitações, corroborações registradas em meio à doença que cessaria uma existência física, mas que pela comunicação popular, a folkcom, perpetua a disseminação da mensagem no decorrer dos séculos enfatizando a característica de um tempo na figura representativa de um ser que soube mesclar práticas cotidianas com espiritualidade e fé cristã.

Palavras-chave: Monsenhor Rios; Vassouras - RJ; Inventário; folkcomunicação.

ABSTRACT

Article based on the transcription of Monsenhor Rios's Inventory with the aim of analyzing the religious man's experiences and his actions for a better folk-communicational understanding. The methodology applied is content analysis applied to the study of physical documents. Amid the globalized and comprehensive communication mechanisms of a mass population, the rudimentary forms constructed by the marginalized become efficient in contexts that are below the media spotlight. This fact clearly demonstrates that communication is shaped according to the most diverse realities and under different, but clearly satisfactory, objectives, regardless of its political or economic sphere; in other words, it is adapted based on needs and desires that

¹ Possui graduação em Comunicação social- Publicidade e Propaganda (2004), mestrado em Educação, Administração e Comunicação (2008) e doutorado em Comunicação Social (2015). Licenciatura em Artes Visuais (2018). Atualmente é professora EBTT - DE do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro.

² Doutor em Educação pela Universidade Americana - FUUSA - Florida University/Universidade Federal de São Carlos - UFSCAR. Professor na Faplac. <http://lattes.cnpq.br/1955889659861068>

affect senders and receivers and is in full harmony with hegemonic mechanisms. In this way, the method used to disseminate information clearly reproduces a culture and based on scientific findings, we then have intangible heritage that is consolidated with each new research. Talking about folkcommunication is talking about an inclusive, sustainable and culturally rooted process. We conclude that Monsenhor Rios's life trajectory was marked by actions that involved traditions, beliefs and customs of the time, which were reproduced in a document that preceded his death, subject, object of study in this research. Desires, requests, corroborations recorded in the midst of the disease that would end a physical existence, but that through popular communication, folkcom, the dissemination of the message perpetuates over the centuries, emphasizing the characteristic of a time in the representative figure of a being who knew how to mix everyday practices with spirituality and Christian faith.

Keywords: Monsignor Rios; Brooms - RJ; Inventory; Folkcommunication.

Introdução

Esse artigo se baseia na transcrição do Inventário do Monsenhor Antônio Rodrigues de Paiva Rios, feita por Isabel Rocha em abril/junho de 2023. O documento encontra-se no Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro – TJRJ sob o nº 103.664.214-003, depositado no Escritório Técnico do Médio Paraíba do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Superintendência Estadual do Rio de Janeiro (ETMVP/IPHAN RJ). Inventário este que fora autuado pelo Serventuário vitalício do Segundo Ofício de Tabelião do Público Judicial e Notas, e Escrivão Privativo de órfãos e mais anexos de Vassouras, Sr. Francisco Corrêa de Figueiredo em 29 de abril de 1885. Consta como testamenteiro o Dr. Antônio José Fernandes e o advogado José Pinto da Silva Coelho e diante da impossibilidade do Monsenhor em escrever seu testamento, o mesmo foi escrito e testemunhado pelo padre Antônio Luiz Pereira d'Almeida (Inventário, 1875, fls 002- 007v). Outros nomes também aparecem no processo de validação do testamento, os quais correspondem a testemunhas, escrivães, tabeliões, advogados, procuradores, oficial responsável por intimações e o juiz.

Neste sentido, utilizamos enquanto metodologia a análise de conteúdo na pesquisa qualitativa que, por sua vez, não rejeita toda e qualquer forma de quantificação para o aprofundamento de estudos com o objetivo de qualificar as vivências no Monsenhor Rios e suas ações para uma melhor compreensão folkcomunicacional do contexto.

No que concerne aos estudos qualitativos, os procedimentos investigativos ancoram-se em parâmetros viáveis e adequados à produção de conhecimento. Tais procedimentos seguem princípios éticos de pesquisa científica e inserem-se no contexto abordado pelo pesquisador. Nessa perspectiva, Medeiros, Varela e Nunes (2017, p. 177) defendem que a abordagem qualitativa é flexível, o que não implica ausência de rigor metodológico. Isso demonstra a complexidade de se pesquisar o social, sendo necessário adaptar-se ao contexto para extrair análises pertinentes.

A partir dessa abordagem, podemos voltar à análise de conteúdo que, segundo Bardin (1977, p. 38), “a análise de conteúdo é caracterizada como um conjunto de instrumentos metodológicos que são aplicados a discursos diversificados ou análise das comunicações nas diversas formas qualitativas de pesquisa empírica.” No caso desta pesquisa, a descrição das mensagens, conhecimentos relativos ao Monsenhor Rios, considerando as condições de produção das mesmas, o significado dos textos em termos

de congruência e coerência à luz do objeto investigado, o religioso Antônio Rodrigues de Paiva e Rios.

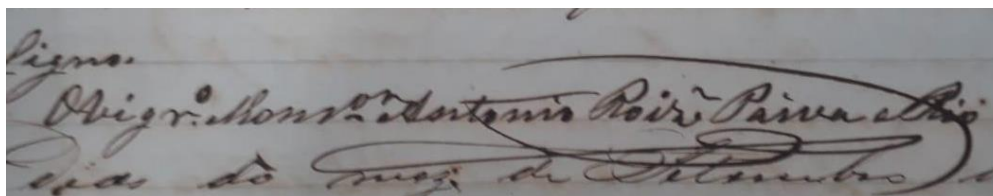
As descrições de mensagens a que nos referimos condizem à análise de um inventário. Temos que a pesquisa relacionada aos estudos acerca de um inventário nos fornece informações relevantes capazes de nortear toda a nossa compreensão dos fatos. Deste modo, Rocha (2011, p. 10) pontua que a perspectiva do estudo de inventário se perfaz uma fonte e meio inesgotável de informação, pois agrega ao acervo patrimonial novos usos, significados, valores e bases para o discernimento de processos históricos, sociais, econômicos e culturais de tempo e espaço específicos, o que torna imperativa a contribuição teórico-metodológica dessa ciência.

No Inventário, fl 003v (1875) consta a seguinte frase:

Eu, abaixo assignado Antônio Rodrigues de Paiva e Rios Presbytero secular do Hábito de São Pedro Monsenhor da Santa Sé Prelado Domestico de Sua Santidade Vigário Encomendado da Cidade de Vassouras Província do Rio de Janeiro, achando-me gravemente enfermo, mas Senhor de todas as minhas faculdades intellectuais determino fazer o meu testamento [...].

Interessante destacarmos que o escrivão Francisco Corrêa inicia o testamento certificando na fl 003v (Inventário, 1875) que “em meo poder e cartório consta o testamento com que falleceo o Monsenhor Antônio Rodrigues de Paiva e Rios que me é pedido por certidão verbo [...]”. E como comprova a última assinatura do próprio monsenhor no Livro de Batismo de Escravos (1871-1878) à fl. 98, em 1º de março de 1874, exatamente dez meses antes de seu falecimento, como mostra a figura 1.

Figura 1 – Última assinatura de Monsenhor Rios



Fonte: Acervo pessoal do autor.

O inventário se inicia com uma declaração que corresponde a uma preocupação inicial de cunho cerimonial e uma discriminação de filiação:

Quero que o meo testamenteiro mande dizer por minha alma missa de corpo presente por todos os sacerdotes desta freguesia, e que meu corpo seja envolto nas vestes sacerdotaes na forma do Ritual Romano, e que seja sepultado no cemitério desta cidade abaixo do último degrau da escada que segue para o cemitério geral ao lado direito. Declaro que sou filho legítimo de João Gonsalves Rios e de Dona Francisca Maria Rosa já falecidos, e baptizado na freguezia de Congonhas do Campos em Minas Geraes, e não tenho herdeiros nem por ascendência nem descendência (Inventário, 1875, fls 004).

Na sequência, Monsenhor Rios elucida os bens materiais que possui, incluindo escravizados (Inventário, 1874, fls 004v).

Declaro que os bens que possuo são apenas uma casa e benfeitorias, e algumas cabeças de gado terras do Barão de Juparanã, no sítio do Desengano, termo de Valença, bem assim os escravos seguintes: Lucas de Nação, Paulo crioulo, Ernesta crioula, João Mendes de Nação, Joanna de Nação, Lúcia de Nação, Anselmo e Themotheo crioulos, todos registrados na Collectoria de Valença; também possuo os trastes, livros e mobília que se acham ao meu serviço aqui e na roça. Os trastes que tenho aqui e na roça assim como toda a mobília meu testamenteiro fará vender para ajuda do cumprimento das minhas disposições seguintes.

Outra pontuação condiz à parte espiritual não só pessoal, mas relativa à terceiros também:

Quero que meu testamenteiro mande dizer por minha alma vinte e cinco missas; por alma de meus pais, irmãos e irmãs cinquenta; por intenção d'aquelles fieis que me mandaram dizer suas missas, e eu não disse, nem mandei dizer, e por quaisquer outras obrigações que não cumprisse, quero que se digam duzentas e cinquenta. Peço ao meu testamenteiro que mande dizer na Côrte, ou onde convier, cento e sessenta e uma missas por alma da Baroneza do Ribeirão, todas pela esmola de mil reis cada uma, que o quanto recebi para dizer essas missas, que não disse por motivo de meus encomodos (Inventário, 1875, fls 005).

Algumas dívidas financeiras são declaradas, porém com a especificação de que as mesmas foram perdoadas a pedido do próprio Monsenhor. Outras dívidas relacionadas a alimentos como os suprimentos alimentícios e açougue constam em aberto, ou seja, para serem quitadas. Também acertos financeiros a pessoas físicas a serem pagos com o serviço de seus escravizados durante o período de três anos após sua morte e depois desse tempo, a eles a liberdade, como consta no Inventário (1875, fls. 005-006):

Deixo para pagamento destas dividas, e de quaesquer outras, que apareçam legalizadas o serviço dos meus escravos seguintes: Lucas, Paulo, João Mendes, Lúcia, e, e isto pelo espaço de três annos, a contar do dia da minha morte, terminado o prazo dos trez annos, serão considerados livres, pois é esta a minha última vontade. Também deixo para pagamento das minhas dividas o producto das bemfeitorias do sítio do Desengano, que o Barão de Juparanã pagará conforme for sua vontade. Meu testamenteiro receberá todas as dívidas, que me devem o que julgar que deve receber.

Quanto aos escravizados destinados à condição de trabalharem por três anos para pagamento das dívidas, o inventário (1875, fls 030) traz a informação de que estes se negaram a todo e qualquer serviço julgando-se já libertos e, nessa condição, não obedeciam ao seu superior por não ganharem salário, o que resultou em uma petição solicitando as providências necessárias para que fosse cumprida a execução do testamento.

Ainda com relação aos demais escravizados da propriedade do Monsenhor Rios (Inventário, 1875, fls 006v), a liberdade após sua morte e alguns cuidados.

Declaro que serão considerados livres, e sem condição, logo depois de minha morte, as minhas escravas Josefa e Joanna. Deixo a minha escrava Joanna o serviço de seus dous filhos Anselmo e Timotheo até completarem a idade de dezoito annos, a bem de que a coadjuvem, e

completo os dezoito annos de idade serão considerados livres, bem como logo que ella Joanna fallecer. Peço a meu testamenteiro que faça entregar, logo depois de minha morte, a Manoel Affonso de Carvalho, casado com Dona Laurinda Delfina de Paiva, residente no lugar Chamado Capitão Mór, Municipio de Bananal a minha escrava Joanna, e seus dous filhos Anselmo e Timotheo, afim de que elle os tome sempre a seu cuidado, mandando ensinar-lhe algum officio com que possam ser uteis a si e a sociedade depois da morte de sua Mãe.

Na nossa compreensão, fica clara a vontade de que seus escravizados obtivessem a liberdade e o direito de não mais serem propriedade de alguém. Talvez, devido ao fato de sua enfermidade, o que inclusive é detalhada como algo que o impossibilitou de realizar diversas funções como atender a pedidos de fiéis, por exemplo, que a liberdade de seus escravizados tenha sido adiada para sua pós morte. Destaca-se que o assunto da liberdade dos escravos já vinha sendo discutido nas instâncias políticas e religiosas; tanto é que a Lei do Ventre Livre garantia o ventre livre, ou seja, os filhos das escravizadas, a partir de 1871, nasceriam livres e na sequência, a abolição da escravatura chamada de Lei Áurea viria a ocorrer apenas treze anos depois na morte de Monsenhor Rios, em 13 de maio de 1888 (Pellegrini; Dias; Grinberg, 2016, p.278).

Devemos considerar a postura comportamental inerente da época em questão, onde a posse e escravização de pessoas negras era algo comum, que fazia parte do cotidiano e hoje em dia, na contemporaneidade, nos soa como algo absurdo, injusto, ilícito e cruel. Portanto, não nos cabe julgar o porquê tais escravizados não haviam sido libertos anteriormente, mas somente a partir da morte, quando fora aberto o testamento. No entanto, cabe ressaltar que diferente de outras transações que envolviam os escravizados, as quais não eram documentadas, tais registros realizados pelo Monsenhor permitem identificar e localizar no tempo e no espaço a vida dessas pessoas servindo como testemunho de sua passagem de modo a marcar um período histórico documentado para a posteridade, o que também não era a postura comum da época.

Monsenhor Rios, em seu testamento, declara também alguns bens materiais como paramentos, bocêta de oiro³, besta de pagem⁴, reserva de quantias financeiras para finalidades específicas, sempre dando destino a cada item apontado no documento.

Consta nas fls 013 (Inventário, 1875) que Monsenhor Antônio Rodrigues de Paiva e Rios faleceu em 9 de janeiro de 1875, não deixou ascendentes nem descendentes, mas instituiu por herdeiro dos remanescentes de seus bens “Manoel Affonso de Carvalho – casado com D. Laurindo Delfina e Paiva, sobr^a do Testador. E foi o que declarou na fé quais. Eu Francisco Corrêa de Figueiredo. Dr. Antônio José Fernandes.”

Em 12 de maio de 1875 outros bens pertencentes ao espólio de Monsenhor Rios foram avaliados com o objetivo de juntar aos autos de inventário. Trata-se de mobílias (a exemplo de mesas, cadeiras e guarda-roupas), escarradeira, tinteiro de vidro, lampião de querosene, castiçais, quadro, moringa, colchões, travesseiros, bacias de cara, faqueiros, louças diversas, chaleira, pilão, itens de ouro e prata (a exemplo de relicário, bocêta de ouro para rapé, bengala com cartão de ouro, cruz cravada com rubis e diamantes), roupas de uso. E de acordo com o testamento, com exceção dos paramentos e pertences destinados à Confraria de N.S. da Conceição, todos os demais bens acima citados foram leiloados em

³ Caixinha redonda, oval ou alongada utilizada para guardar pequenos objetos. No caso citado, feita de ouro.

⁴ Equino, no caso, uma mula.

praça ou vendidos particularmente sem preço inferior à avaliação realizada (Inventário, 1875, fls 021 – 025).

Aos 23 de setembro de 1875, um dos herdeiros, Manoel Affonso de Carvalho renuncia ao direito de herança do Monsenhor Rios. Pelo período de 22 de outubro de 1880 a 12 de julho de 1883 o processo de inventário se manteve estagnado. Quase um ano depois, consta nos autos nova solicitação de conclusão do processo, sob a alegação de que o inventário estaria parado desde 1876 (Inventário, 1875, fls 031 – 032). No andamento do processo de inventário, testemunhas foram ouvidas para averiguar a veracidade de dívidas do Monsenhor Rios relacionadas a compra de insumos alimentícios e para uso doméstico ou de animais (a exemplo de carne, tecidos, sabão e ferradura) para que fossem quitadas conforme o desejo do religioso.

No dia 10 de junho de 1875 foi certificado o edital que trouxe a público o pregão de venda e arrematação dos bens pertencentes ao espólio do finado Monsenhor Rios, às portas da antiga casa de Câmara Municipal, ao meio dia. O pregão seguiu a precificação outrora estipulada e obteve diversos lances e arremates. Alguns bens não obtiveram lances e assim, o juiz lavrou o auto, assinando juntamente com os arrematantes (Inventário, 1875, p. 026- 036). Consta no Inventário que em 14 de dezembro de 1876, foi incluída a certidão de óbito da parda Ernesta pertencente ao espólio do Monsenhor Rios, uma de suas escravizadas.

Ernesta, crioula, solteira, natural da Freguesia de Valença, faleceu em 27 de junho de 1876, aos 20 anos de idade, em Vassouras⁵, na Casa de Misericórdia, decorrente de uma bronquite, tendo recebido os Sacramentos da Penitência e Unção. Foi encomendada pelo Capelão da Santa Casa e sepultada no cemitério da cidade de Vassouras (Inventário, 1875, p. 038 – fls. 001).

A documentação do Inventário (1875) finda com a última verificação da veracidade de débitos citados pelo Monsenhor, onde o escrivão data 23 de junho de 1875, fls 009. Com relação ao Inventário, em análise à questão da posse de bens do padre, as evidências nos levam a concluir que o referido sacerdote era diocesano e não religioso, o que explica o fato. Constatamos que Monsenhor Rios era natural de Congonhas do Campo, MG; estudou em Mariana, MG e foi ordenado na Diocese de Mariana. Durante o exercício do seu ministério observamos que sempre viveu sozinho, ou seja, não tinha uma comunidade religiosa, não morava em convento como é costume dos religiosos que residem em comunidade de no mínimo três pessoas, mas vivia em uma paróquia. De acordo com nossas pesquisas residiu nos municípios de Bananal, SP e Vassouras, RJ e a vida consagrada nos termos do Direito Canônico (2019) exige vida comunitária. Portanto, se ele possuía bens materiais, não era religioso. Estes não possuem bens próprios. Tudo pertence à instituição de vínculo e apenas usufruem em vida, como mostra o Cânon 668, §1 (Código de direito canônico, 2019, p. 173):

Antes da primeira profissão, os membros do Instituto cedam a administração dos bens a quem preferirem e, a não ser que as constituições, ou outra coisa determine, disponham livremente do seu uso e usufruto. Ao menos antes da profissão perpétua, façam testamento, que seja também válido segundo a lei civil.

⁵ Na ocasião, a cidade era denominada Freguesia Nossa Senhora da Conceição de Vassouras.

Ou seja, para tudo o que o religioso adquire por atividade própria ou em razão da congregação a que pertence é destinado ao instituto. Contudo, entende-se que devido aos bens em nome do padre, presentes no inventário, Antônio Rodrigues de Paiva e Rios era um diocesano.

Pelo Código do Direito Canônico (2019, p. 143-155), o padre diocesano sempre fica incardinado em uma diocese e desenvolve seus trabalhos em comunhão com o bispo e o seu presbitério (os demais padres). Temos, então, que a renda dos padres se dá por meio de *côngruas*⁶ ou *pro labore*, as quais se constituem por uma ajuda de custo destinada à sua manutenção e sustento. O valor de cada *côngrua* é definido a critério da diocese a que se vincula. Já o religioso não recebe *côngruas*. Sobre a sustentação do clero, está previsto o cuidado conveniente e sua manutenção a partir do Cânon 1254, §1-2 (Código de direito canônico, 2019, p. 279):

A Igreja Católica, por direito originário, independentemente do poder civil, pode adquirir, conservar, administrar e alienar bens temporais para prosseguir os fins que lhe são próprios. Os fins próprios são principalmente os seguintes: ordenar o culto divino, providenciar a honesta sustentação do clero e dos outros ministros, exercer obras do sagrado apostolado e de caridade, especialmente em favor dos necessitados.

A legislação vigente da Igreja na época do Monsenhor Rios era o Código de Direito Canônico de 1917, conhecido como Pio Beneditino e que permaneceu em vigor até o ano de 1983. Neste mesmo ano, o Papa João Paulo II promulgou o novo Código que é uma codificação dos documentos do Concílio Vaticano II. Já no pastoreio dos Papas Bento XVI e Francisco houve algumas reformas, principalmente na dinâmica dos processos de nulidade matrimonial. Antes da alteração, todas as sentenças de nulidade demandavam a confirmação em segunda instância e a partir do Papa Francisco houve a dispensa de tal necessidade (Silva, 2019, p.151).

No entanto, as leis da Igreja mantêm a estrutura original, como apresentadas no Código de Direito Canônico (2023) de 1983. Assim, supomos que os bens descritos no inventário, pela categoria do objeto que se perfaz de uso pessoal ou de destino para a instituição, foram presentes de devotados, diante dos vínculos afetivos construídos entre o sacerdote e os fiéis. Já o endividamento do Monsenhor talvez estivesse relacionado com a manutenção de seus trabalhadores, incluindo os escravizados.

Tratando-se do tema “Monsenhor Rios”, este vem sendo abordado além do âmbito midiático ou científico, no contexto vassourense, a título de discussões relacionadas ao setor turístico, mais especificamente na vertente do turismo religioso diante de seus milagres e curiosidades, como podemos observar na figura 2.

⁶ Pensão destinada aos padres ou pastores para seu sustento.

Figura 2 - Apresentação do Monsenhor Rios e suas potencialidades no setor do turismo religioso – I Fórum



Fonte: Acervo pessoal do autor.

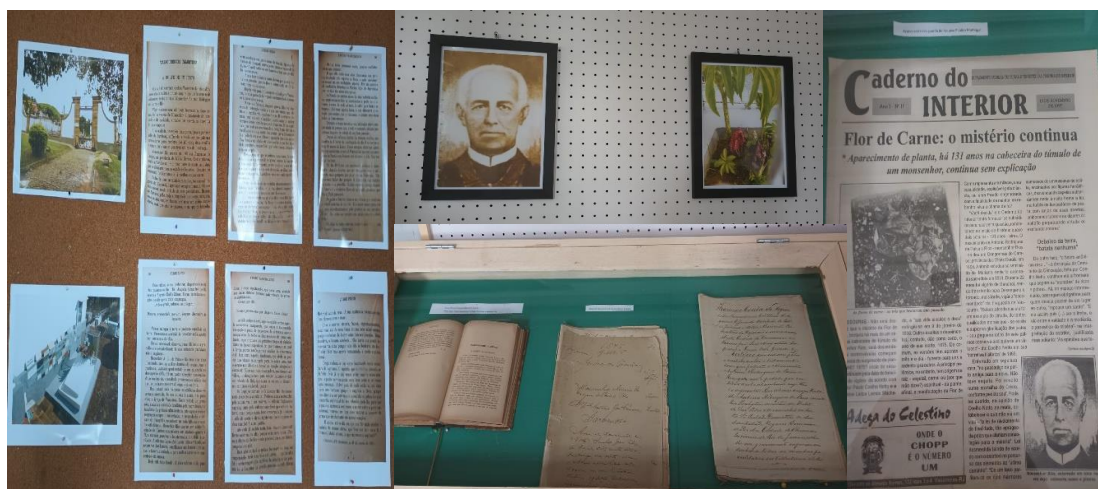
Também no setor cultural, Monsenhor Rios se faz presente em exposição (Figura 3) inaugurada no dia 24 de outubro de 2023 no Centro Cultural Cazuya, conforme mostra a divulgação (Figura 3) feita no Instagram *@vassourascultura*, cuja chamada diz:

O Centro Cultural Cazuya, em colaboração com o Arquivo Público Municipal, o Iphan e a Biblioteca Maurício de Lacerda, está atualmente realizando a exposição intitulada "Morte: Um espaço de resignificação da vida e das relações sociais". Nessa exposição, são exibidos documentos e livros que traçam a história ao longo dos anos dos espaços de morte da cidade, incluindo o Memorial Manoel Congo e o Memorial Judaico, bem como os Cemitérios Municipais. Além disso, a exposição destaca figuras que desempenharam um papel significativo na resignificação desses locais, como Benjamin Benatar e Monsenhor Rios. Esta exposição oferece uma oportunidade ao público de compreender o processo de resignificação, permitindo a apreciação das marcas do tempo, da memória e da fé de toda a comunidade.

Figura 3 – Divulgação da Exposição Morte



Fonte: Instagram *@vassourascultura* (2023)

Figura 4 – Material disposto na Exposição Morte

Fonte: Acervo pessoal do autor

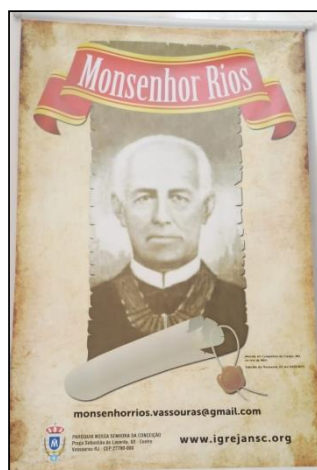
Com o intuito de validarmos as ações dos devotos acerca da folkcomunicação⁷, criamos uma ação no dia de finados do ano de 2023 (02 de novembro), a qual aconteceu dentro do Cemitério Nossa Senhora da Conceição, local em que está sepultado o corpo do Monsenhor Rios, como mostra a figura 4.

Temos a folkcomunicação enquanto uma teoria de origem brasileira, construída a partir das observações do pesquisador pernambucano Luiz Beltrão e suas pesquisas pioneiras sobre a comunicação social nas manifestações populares presentes no país. Seus estudos demonstraram que existem distinções e também convergências entre as comunicações de massa e as populares ou marginalizadas. Assim, o que comunica o povo e para o povo é folkcomunicação, ou seja, uma maneira de propagar informações de forma artesanal articulando uma verdadeira rede que conecta grupos sociais marginalizados ou “extinguidos” midiaticamente dos meios e canais comunicacionais convencionais hegemônicos e/ou elitizados. Em suma, toda forma de comunicação alternativa e específica, fora do mundo midiático ou das manifestações socioculturais convencionais é objeto de folk enquanto estudo dos meios e processos de comunicação inseridos nesses contextos folclóricos e culturais, onde os conhecimentos são transmitidos pela tradição e pela oralidade.

Uma das formas populares utilizadas para a transmissão desses conhecimentos são as manifestações de ex-votos.

O prefixo *ex-* indica fora e no caso do ex-voto, que o pagamento da promessa já situa o pedinte da graça em um lugar que não é o da dívida, tendo sido essa contraída no ato de pedir e sanada no ato de pagar. Como tradição viva de um povo, o ex-voto denuncia as práticas típicas de representação de temas cruciais à existência – origem, morte, doença e sofrimento –, constituindo objeto de interesse para áreas como a antropologia, história, sociologia, religião, linguística e arte (Teixeira, Cavalcante, Barreira *et al.*, p. 121, 2010).

⁷ Segundo Beltrão (1980, p.24), a “folkcomunicação” é o conjunto de procedimentos de intercâmbio de informações, ideias, opiniões e atitudes dos públicos marginalizados urbanos e rurais, através de agentes e meios direta ou indiretamente ligados ao folclore.”

Figura 5 – Convite aos devotos do Monsenhor Rios à manifestação de ex-voto

Fonte: Acervo pessoal do autor.

A partir da ação realizada inicialmente no Dia de Finados, voluntariamente, os devotos foram incentivados a manifestarem suas preces, graças alcançadas e desejos. Como consta no quadro 1, observamos que os respondentes eram oriundos não só de Vassouras, mas de outras cidades do mesmo estado; 50% dos devotos eram do sexo masculino e 50% do sexo feminino, cujas idades variaram entre 23 e 77 anos. Percebemos que a maioria (45%) dos motivos das manifestações de ex-voto correspondem à saúde, 20% à família, 15% devoção influenciada por outros devotos, 10% processo judicial, 5% trabalho e 5% sofrimento interior. Classificamos esses ex-votos enquanto Graça Alcançada (50%), Prece (45%) e o Desejo que o Monsenhor seja reconhecido como Santo (5%).

Quadro 1 – Manifestações de ex-voto dos devotos

Sexo do Devoto	Idade	Cidade de origem	Estado de origem	Motivo da manifestação	Classificação
F	62	Vassouras	RJ	Saúde	Graça alcançada
F	23	Barra do Piraí	RJ	Família	Prece
F	56	Barra do Piraí	RJ	Família	Prece
F	35	Pinheiral	RJ	Saúde	Graça alcançada
F	49	Vassouras	RJ	Saúde	Graça alcançada
M	27	Vassouras	RJ	Família	Prece
M	42	Vassouras	RJ	Saúde	Prece
F	77	Vassouras	RJ	Saúde	Graça alcançada
F	68	Vassouras	RJ	Devoção influenciada por outros devotos	Prece
M	43	Vassouras	RJ	Saúde	Prece
M	48	Eng. Paulo de Frontin	RJ	Processo Judicial	Graça alcançada
F	56	Barra do Piraí	RJ	Sufrimento Interior	Prece
M	68	Vassouras	RJ	Saúde	Graça alcançada

M	57	Vassouras	RJ	Devoção influenciada por outros devotos	Prece
M	47	Eng. Paulo de Frontin	RJ	Processo Judicial	Graça alcançada
M	43	Vassouras	RJ	Devoção influenciada por outros devotos	Desejo que o Monsenhor seja reconhecido como Santo
M	61	Vassouras	RJ	Saúde	Prece
F	56	Vassouras	RJ	Família	Graça alcançada
F	34	Niterói	RJ	Trabalho	Graça alcançada
F	53	Vassouras	RJ	Saúde	Graça alcançada

Podemos constatar o quão relevante se faz a folkcomunicação, capaz de transformar em devoto até quem não conhecia o “dito milagreiro.”

Sem relato de graça alcançada, mas há mais de 50 anos, anualmente venho depositar meus pedidos e orações. Até aqui venho sendo abençoado e vejo que muitas pessoas o buscam e já alcançaram milagres. Eles vêm pela curiosidade da planta⁸ mas aqui rezam e fazem pedidos. Vejo também os que vem agradecer.

Outro respondente reconhece o potencial milagreiro de Monsenhor Rios e explana seu desejo: “Sempre ouvi dizer que ele realizou vários pedidos de graças e muitos conseguiram ser realizados através de seus milagres como padre. E agora, espero que seja reconhecido como Santo.”

No mais, verificamos como as fragilidades humanas levam os devotos a buscarem ajuda espiritual por meio de suas crenças naqueles que podem ofertar a possibilidade de uma solução, de um acalento, um alívio emocional em momentos difíceis. O papel do Monsenhor se perfaz por um intermediador junto a Deus para os anseios dos devotos e /ou “âncora diante do naufrágio do navio” e essa credibilidade frente ao que crê se dá por meio de suas práticas em vida, a difusão de seus registros diante da morte e a comunicação marginalizada realizada pelos devotos sobre seu potencial milagreiro. Cada motivação de busca pelo religioso é passível de vir atrelada a doenças do corpo e da mente. Uma vez que se crê na possibilidade da cura por meio de um milagre, há esperança latente e maiores chances de resposta física aos tratamentos medicamentosos e cirúrgicos da ciência.

⁸ A planta referenciada no ex-voto corresponde à Flor de carne, também conhecida como Flor Cadáver, uma espécie de origem Asiática que surgiu misteriosamente na cabeceira do túmulo do Monsenhor Rios no ano seguinte à sua morte. Desde então, a flor vem desabrochando a cada Dia de Finados, por mais de dois séculos ininterruptos, despertando a curiosidade de visitantes e de alguns meios de comunicação midiática.

Considerações finais

A vida do Monsenhor Rios circunda ações que envolvem tradições, crenças e costumes da época, as quais são identificadas em documento que antecede sua morte. Anseios, rogativas, ratificações registradas em meio à doença. Verificamos como as fragilidades humanas levam os devotos a buscarem ajuda espiritual por meio de crenças em quem possa ofertar a possibilidade de uma solução, um acalento, um alívio emocional.

A partir dos registros, após a morte do sujeito, objeto dessa pesquisa, a comunicação popular denominada folkcomunicação, ocorre uma verdadeira disseminação da mensagem que perpetua no decorrer dos séculos demarcando um tempo na figura representativa de um religioso que soube amalgamar de forma natural as práticas cotidianas com espiritualidade e fé Cristã.

Vale ressaltar que o processo investigativo não cessa. Ainda permanece vigente frente a novas análises em processo. Nele também se nota a potencialidade da inserção de novas áreas de pesquisa, tais como a da saúde na averiguação dos possíveis milagres associados ao Monsenhor Rios, da política pública e comunicacional no que tange os interesses municipais e sua característica de visibilidade externa, geração de renda, economia, história e turismo religioso, além de outras tantas que o permeiam. Deste modo, temos que a folkcomunicação na pesquisa científica relacionada à figura do monsenhor Rios expressa claramente a sustentabilidade comunicacional, a inclusão de marginalizados às culturas da mídia de massa e a identidade local de um povo; além do quão relevante se faz transmitir a ciência enquanto bem não só local, mas patrimônio imaterial mundial, capaz de demonstrar realidades de diferentes tempos a fim de auxiliar em novas pesquisas.

Ressaltamos também que o fenômeno Monsenhor Rios consegue navegar entre os dois mundos midiáticos: a comunicação folk e a mídia tradicional institucionalizada.

Referências

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Editora Edições 70, 1977.

BELTRÃO, L. **Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados**. São Paulo: Cortez Editora, 1980.

CENTRO de Memória da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Vassouras e Irmandade da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Vassouras. – Dr. Joaquim José Teixeira Leite: **Livro 1 de Registro de Batismo de Escravos da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Vassouras (1871-1878)**.

CÓDIGO DO DIREITO CANÔNICO. 1ª edição. Brasília: Edições CNBB, 2019.

Instagram @vassourascultura. **Exposição Morte**: um espaço de ressignificação da vida e das relações sociais. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CyyKaNugAY8/>>. Acesso em: 24 de out de 2023.

INVENTÁRIO do Monsenhor Rios. **Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro – TJRJ- nº 103.664.214-003**. Escritório Técnico do Médio Paraíba do Instituto

do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Superintendência Estadual do Rio de Janeiro (ETMVP/IPHAN RJ), 1875.

PELLEGRINI, M.; DIAS, A.M.; GRINBERG, K. **Contato História 2º ano**. 1ª edição. São Paulo: Quinteto Editorial, 2016.

ROCHA, S. R. M. **Construção e análise do Inventário do Patrimônio Religioso Paraibano: informação como representação social**. 2011. Dissertação de mestrado – Programa de Pós Graduação em Ciência da Informação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

SILVA, J.A. Código de Direito Canônico: a era Francisco e suas mudanças nos processos de nulidade matrimonial. **Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento**. Ano 04, Ed. 06, Vol. 12, p. 149-163. junho de 2019.

Recebido em 09/02/2026

Aceito em 23/03/2026

Nominata de pareceristas
Numen: revista de estudos e pesquisa da religião,
Juiz de Fora, v. 29, n. 1, jan./jun. 2026

v. 29, n.1, jan./jun. 2026

Alexandre de Jesus dos Prazeres (Universidade Federal de Sergipe)
André Sidnei Musskopf (Universidade Federal de Juiz de Fora)
Arlson Silva de Oliveira (Universidade Federal de Campina Grande)
Átila Augusto dos Santos (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo)
Beatriz Teixeira Weber (Universidade Federal de Santa Maria)
Celso Gabatz (Faculdades EST)
Daniel Salomão Silva (Universidade Federal de Juiz de Fora)
Daniela Calvo Rodrigues Dionizio (Universidade Federal de São Paulo)
Douglas Willian Ferreira (Escola Estadual Francisco Antônio Pires)
Edemir Antunes Filho (Universidade Federal de Sergipe)
Eliza Silva Dias (Pontifícia Universidade Católica de Campinas)
Emerson José Sena da Silveira Silveira (Universidade Federal de Juiz de Fora)
Francisco Fagundes de Paiva Neto (Universidade Estadual da Paraíba)
Frederico Morato Nery (Arquidiocese do Rio de Janeiro)
Gerson Leite de Moraes (Universidade Presbiteriana Mackenzie)
Guilherme Ribeiro (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Günter Bayerl Padilha (Faculdades EST)
Gustavo Claudiano Martins (Secretaria de Educação do Estado do Espírito Santo)
Hendrix Alessandro Anzorena Silveira (Secretaria Municipal de Educação de Sapucaia do Sul)
Humberto Araújo Quaglio de Souza (Universidade Federal de Juiz de Fora)
Leonardo Delatorre Leite (Universidade Presbiteriana Mackenzie)
Magdalena Milsev Santana (Universidad Nacional de La Plata)
Mara Bontempo Reis (Universidade Federal de Juiz de Fora)
Maria Luísa Magnani (pontifícia Universidade Católica de Campinas)
Mariana de Carvalho Ilheo (Universidade Estadual de Campinas)
Matheus Luiz Franco Guedes da Silva (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Michelli de Souza Possmozer (Universidade Estadual do Norte Fluminense)
Myriam Moreira Protasio (Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro)
Paulo César Batista (Fundação de Apoio à Escola Técnica do Estado do Rio de Janeiro)
Petterson Brey (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo)
Raimundo Sérgio de Farias Júnior (Universidade do Estado do Pará)
Rebeca Guimarães Barbosa (Museu Vivo do Nordeste)
Regina Coeli Araújo Negreiros (Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba)
Renata Castro Menezes (Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro)
Ricardo Ramos Shiota (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)
Rodrigo de Sá Netto (Arquivo Nacional)

Rosiléa Archanjo de Almeida e Lima (Universidade Federal de Juiz de Fora)
Sebastião Hugo Brandão Lima (Instituto Federal de Alagoas)
Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (Instituto de Pesquisa e Formação Educação e Religião)
Silas Klein Cardoso (Faculdade Unida de Vitória)
Sílvio Cezar José Pereira Gomes (Eagle Gestão de Ensino)
Tatiane dos Santos Duarte (Universidade de Brasília)
Valeria dos Santos Moraes Ornellas (Universidade Federal do Pará)
Vander Aparecido de Castro (Secretaria Municipal de Educação de Juiz de Fora)
Wellington Félix Cornélio (Prefeitura Municipal de Uberaba)