



Revista Brasileira de História das Religiões

ISSN
1983-2850

SÃO LUÍS-MA | VOLUME 18 | NÚMERO 53 | MAIO-AGOSTO 2025

ARTIGOS LIVRES



<https://doi.org/10.18764/1983-2850v18n53e25433>

“Não vim trazer paz, mas a espada”: o “Ser” Evangélico, demandas morais e discursos sobre fundamentalismo

Carlos Henrique Pereira de Souza

Doutorado em Ciências Sociais (PPCIS/
UERJ, 2013-2020). Estágio de Pós-
Doutorado em Ciências Sociais (PPGCS/
UFRRJ, 2023)



<http://lattes.cnpq.br/6555964539077902>



<https://orcid.org/0000-0001-7877-8785>



chenrique27@gmail.com

RECEBIDO | 15 dez. 2024 – APROVADO | 25 jul. 2025



Resumo: Este artigo analisa a construção da identidade evangélica no Brasil contemporâneo, com foco nas disputas em torno da moralidade pública e do uso do termo “fundamentalismo” para descrever determinados segmentos do campo evangélico. Argumenta-se que essa categorização é frequentemente simplificadora, desconsiderando a diversidade interna e os conflitos confessionais que atravessam o movimento. A análise parte de referenciais da sociologia da religião e da análise do discurso pós-estruturalista, articulando dados empíricos, registros imagéticos e narrativas produzidas em ambientes e mídias evangélicas. São discutidas ainda as estratégias de diferenciação simbólica em relação ao “mundo”, a participação política crescente dos evangélicos e o papel da mídia na reconfiguração das fronteiras entre religião, cultura e política.

Palavras-chave: fundamentalismo; evangélicos; moralidades; identidade religiosa.

“I did not come to bring peace, but a sword”: evangelical identity, public morality, and disputes over fundamentalism in Brazil

Abstract: This article analyzes the construction of evangelical identity in contemporary Brazil, focusing on disputes surrounding public morality and the use of the term “fundamentalism” to describe certain segments of the evangelical field. It argues that such categorization is often simplistic, overlooking the internal diversity and confessional conflicts that permeate the movement. The analysis draws on theoretical frameworks from the sociology of religion and post-structuralist discourse analysis, articulating empirical data, visual records, and narratives produced in evangelical environments and media. The article also discusses symbolic differentiation strategies in relation to the “world,” the growing political participation of evangelicals, and the role of the media in reshaping the boundaries between religion, culture, and politics.

Keywords: fundamentalism; evangelicals; moralities; religious identity.

“No vine a traer paz, sino espada”: identidad evangélica, moral pública y disputas en torno al fundamentalismo en Brasil

Resumen: Este artículo analiza la construcción de la identidad evangélica en el Brasil contemporáneo, con énfasis en las disputas en torno a la moral pública y al uso del término “fundamentalismo” para describir ciertos sectores del campo evangélico. Se argumenta que esta categorización suele ser simplista, al ignorar la diversidad interna y los conflictos confesionales que atraviesan el movimiento. El análisis se basa en marcos teóricos de la sociología de la religión y en el análisis del discurso postestructuralista, articulando datos empíricos, registros visuales y narrativas producidas en contextos y medios evangélicos. También se discuten las estrategias de diferenciación simbólica con respecto al “mundo”, la creciente participación política de los evangélicos y el papel de los medios de comunicación en la reconfiguración de las fronteras entre religión, cultura y política.

Palabras clave: fundamentalismo; evangélicos; moralidades; identidad religiosa.

Introdução

Este artigo tem como objetivo refletir sobre a construção da identidade evangélica como categoria socialmente reconhecida no Brasil contemporâneo (Sanchis, 2012), frequentemente associada, tanto na mídia quanto no senso comum, a discursos moralistas e fundamentalistas. Essa vinculação ganha destaque no contexto da chamada “onda conservadora” (Almeida & Toniol, 2018), marcada pela crescente presença de atores religiosos evangélicos na esfera pública e por disputas em torno da moralidade, da política e dos sentidos do “mundo”.

A análise aqui apresentada resulta de pesquisas de campo realizadas em igrejas evangélicas desde 2016, com base em uma abordagem pós-estruturalista da teoria do discurso proposta por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (1985). A partir dessa perspectiva, compreende-se a religião

não como uma essência ou estrutura fixa, mas como um conjunto de práticas discursivas que produzem sentidos e identidades no interior das relações sociais. Para Laclau (2013), toda prática social é constituída discursivamente: o discurso é o terreno primário da realidade social, onde se articulam demandas, significantes e posições identitárias em disputa. Nessa perspectiva, as identidades são vistas como construções precárias, contingentes e historicamente situadas, moldadas por antagonismos e por jogos de hegemonia (Hall, 2006; 2008; Howarth, 2009).

Inicialmente, abordarei o conceito de fundamentalismo, discutindo suas origens históricas no protestantismo norte-americano do século XIX, suas reformulações diante da globalização e dos conflitos culturais e políticos a partir da década de 1970, bem como sua apropriação no debate público contemporâneo. Embora existam diversas definições de fundamentalismo, interessa-nos aqui, em linhas gerais, abordagens que o compreendam como uma reação aos processos de modernização e à desconstrução dos vínculos tradicionais (Appleby, 2000), reconhecendo, contudo, que essa modernidade é plural e marcada por configurações descentradas, expressas nas “múltiplas modernidades” (Eisenstadt, 1999).

Consideramos, em particular, sua gênese no movimento fundamentalista protestante norte-americano (Marsden, 1980). Em uma perspectiva mais abrangente, concordamos com a ideia de que se trata de um fenômeno plural, que prega o retorno a um passado glorificado, a origens míticas de uma crença religiosa, e à busca por um fundamento que teria sido desconstruído pela modernidade.

Frequentemente associado ao fanatismo religioso, e por vezes equiparado a categorias como tradicionalismo ou conservadorismo, o fundamentalismo visa restaurar os fundamentos da ordem social moderna com base em princípios religiosos (Pace & Guolo, 2006). Argumento que o uso generalizado desse termo para caracterizar os evangélicos no Brasil precisa ser revisado, pois ignora as especificidades confessionais e as disputas internas que atravessam esse campo religioso.

Em seguida, examino como certos discursos evangélicos operam uma articulação entre moralidade e política a partir da noção de “mundo” – um significante central na constituição de fronteiras simbólicas e na produção de subjetividades religiosas. Essa análise é sustentada por dados empíricos produzidos em pesquisas de campo realizadas entre 2017 e 2019, nas zonas norte e oeste do Rio de Janeiro, incluindo observações de cultos, eventos locais, registros em redes sociais e entrevistas com interlocutores evangélicos (Souza, 2013; 2016; 2020).

Fundamentalismo, monoteísmo e hegemonia

Se “a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classe” (Marx, 2005, p. 40), também pode ser descrita como a história das lutas ou a “guerra dos deuses”, na expressão de Michel Löwy (2000). Para Engels e Marx, a religião desempenhou, inicialmente, o papel de força de alienação e, posteriormente, de ideologia (Lesbaupin, 2011). A partir dessa perspectiva, autores marxistas ampliaram a análise¹, destacando a religião como elemen-

¹ Como Kautsky, Rosa Luxemburgo e principalmente Antônio Gramsci (Löwy, 2000) refletiram sobre a complexa relação entre religião e as suas diferentes implicações na modernidade, desde forma de resistência a formas de conformação ao desenvolvimento da sociedade capitalista, o que Marx anunciou como o poder da religião em suplantar o vazio simbólico deflagrado pela modernidade com as “forças sociais antagônicas” do século XVI, a saber, a teologia feudal, o protestantismo burguês e as heresias plebéias (Löwy, 2000, p. 17).

to nos conflitos da sociedade capitalista, sendo fonte de experiências socialistas, ebulições místico-revolucionárias e formas de organização popular (Löwy, 2000).

Ao longo do tempo, a religião tem se manifestado na formação ocidental como reflexo de um discurso hegemônico, consolidado na matriz judaico-cristã, que legitima formas de dominação. Nesse contexto, o fundamentalismo emerge como um componente discursivo do monoteísmo judaico-cristão, refletindo formas de violência na cena religiosa contemporânea.

Os fundamentalismos contemporâneos, apesar de sua complexidade, compartilham algumas características. Eles reagem ao colapso das grandes narrativas e à crise de valores instaurada pela modernidade (Pace & Guolo, 2006; Armstrong, 2001; Castells, 2018). Embora o conceito de fundamentalismo seja controverso, e este trabalho não pretenda esgotar o debate, é essencial recuperar alguns de seus aspectos para refletir sobre sua implicação na imagem pública dos evangélicos.

Ao falarmos em “fundamentalismo” neste trabalho, é necessário situá-lo no contexto do fenômeno surgido nos Estados Unidos no início do século XX, conhecido como fundamentalismo histórico. Esse movimento defendia a inerrância bíblica e se opunha ao modernismo teológico e à exegese crítica dos textos sagrados (Marsden, 1980). Também rejeitava o ensino científico nas escolas e denunciava a suposta degradação moral da sociedade — uma reação protestante ao liberalismo teológico, ao Iluminismo e às ciências naturais, especialmente ao ensino do evolucionismo.

Após a Segunda Guerra Mundial, o conceito se expandiu para além do contexto estadunidense. O ressurgimento da Direita Cristã nos EUA, na década de 1970, e a Revolução Iraniana contribuíram para a formulação da ideia de “fundamentalismo global” (Marty & Appleby, 1993, *apud* Rocha, 2020). Essa noção sugeria que o fundamentalismo poderia emergir em diversas tradições religiosas como resposta à modernidade e à secularização.

No entanto, essa ampliação do conceito gerou críticas, como as de Peter Berger (2000), que alertou para os riscos de universalizar um termo que deve ser compreendido em contextos históricos, culturais e políticos específicos. A generalização contribui para a criação de estereótipos e dicotomias simplistas, como a oposição entre “nós” e “eles”.

No Brasil, a cena religiosa tem sido analisada por autores que ressaltam a importância de uma reflexão crítica sobre o fundamentalismo e seus usos (Oro, 1996; Dreher, 2006; Campos, 2018; Almeida & Toniol, 2018). Há também uma ênfase na necessidade de precisão conceitual, considerando as confusões com fenômenos como integrismo e tradicionalismo (Pierucci, 1992). Além disso, a publicização da religião tem sido intensificada pelas polêmicas envolvendo evangélicos neopentecostais, a ascensão da extrema-direita e a formação de uma identidade conservadora (Burity, 2015; 2020; 2023). Essa publicização ocorreu, em grande parte, em função dos discursos de fundo moral mobilizados na arena político-eleitoral pelos pentecostais. Foi por meio desses atores que “os evangélicos” tornaram-se figuras públicas relevantes no debate político contemporâneo. Os efeitos dessa “publicização da religião” (Burity, 2018, p. 20) fomentaram discussões que associam o fenômeno à categoria irmã do conservadorismo, porém, não somente uma reação ao mundo moderno, mas em seu aspecto “performativo” (Souza Silva & Silva, 2022) ao articular elementos políticos com o objetivo de constituir-se enquanto sujeito político.

O termo “fundamentalismo” passou a ser amplamente utilizado para descrever diversas formas de conservadorismo que, no mundo contemporâneo, refletem a reação de setores tradicio-

nais às transformações trazidas pela modernidade. Nesse contexto, a afinidade entre discursos políticos que mobilizam demandas morais e sua aproximação com diferentes segmentos evangélicos — ao nomear representantes desses grupos para compor quadros ministeriais — repercutiram no uso do termo fundamentalismo associado ao avanço evangélico na política.

Desde então, muitas análises — tanto acadêmicas quanto oriundas de lideranças religiosas progressistas, do universo afro, ecumênico e de movimentos sociais — têm empregado o termo “fundamentalista” como uma categoria de acusação, numa relação de equivalência com outros significantes como “cristofascismo” (Py, 2020) e conservadorismo. Essa gramática discursiva tem contribuído para transformar “os evangélicos” em uma espécie de “outro”, frequentemente sem o devido rigor metodológico. Como resultado, temos visto a associação entre os evangélicos e os discursos conservadores presentes na própria produção discursiva evangélica, conforme lembra a cientista política Amy Erica Smith (2018), a “ideologia de gênero” e a rejeição ao PT são os temas que mais mobilizam os eleitores “evangélicos” brasileiros, constituídos como players no cenário político atual. Aborto, questões de gênero e outras pautas ligadas a minorias identitárias podem ser listadas como demandas que mobilizam e criam antagonismos entre evangélicos e outros movimentos sociais.

Vale lembrar que esses significantes, constitutivos dessa gramática moral evangélica, não refletem histórica e socialmente os trajetos e atores, a diversidade e as diferenças que disputam seus espaços na sociedade enquanto sujeitos políticos que tiveram seus direitos suprimidos como identidades sociais. A própria junção da noção de “ideologia” à “questão de gênero” se revela uma “falácia” (Reis & Eggert, 2017), pois estrutura um inimigo a ser combatido, ignorando a luta por inclusão e superação das desigualdades sociais referentes a questões gênero, como identidade não singularizada, pensada no plural, performativa e que passou a ser mobilizada nos discursos conservadores. Tal questão foi emblemática no contexto eleitoral, com a difusão do suposto “kit gay”. A repercussão desse evento pode ser observada em pesquisa de campo (Souza, 2020), realizada durante as eleições municipais no Rio de Janeiro, entre o senador Marcelo Crivella (PRB) e Marcelo Freixo (PSOL), quando, às vésperas da eleição, duas jovens da Igreja Metodista comentavam sobre o medo da vitória de Freixo e o risco de “ensinarem sexo” a seus filhos na escola.

É fundamental destacar que nem todo evangélico é conservador, assim como nem todo conservador pode ser considerado fundamentalista. Além disso, o fundamentalismo não é necessariamente de orientação religiosa. O uso do termo “fundamentalismo”, muitas vezes veiculado para identificar os riscos associados à ascensão dos evangélicos ao poder, precisa ser melhor compreendido. Para isso, é necessário contrastá-lo com algumas características estruturais desse fenômeno ao longo de sua trajetória no Ocidente moderno. Apesar da complexidade que envolve o conceito, alguns elementos são recorrentes nas configurações dos fundamentalismos. Sendo um fenômeno que emerge da modernidade, o fundamentalismo não se restringe aos grandes monoteísmos. Existem exemplos hindus, budistas e confucionistas, entre outros, indicando sua presença ao longo de toda a história da humanidade (Castells, 2018, p. 61).

Em linhas gerais, os fundamentalismos são formas radicalizadas de posturas conservadoras que se opõem aos valores da modernidade, tais como a democracia, o pluralismo, a tolerância religiosa, a paz internacional, a liberdade de expressão, a separação entre Igreja e Estado e o predomínio do discurso científico. Queiramos ou não, o termo “fundamentalismo” passou a ocu-

par lugar central nas análises sociais e políticas atuais. Como observa Karen Armstrong (2001), “em todos os tempos e em todas as tradições sempre houve gente que combateu a modernidade de sua época” (p. 12). No mundo antigo, houve movimentos de reação a crises civilizatórias, compostos por grupos que assumiam posturas combativas contra transformações que rompiam com a ordem estabelecida. Esses movimentos buscavam resgatar doutrinas e práticas de um passado (mítico) como resposta ao surgimento de um novo mundo (Armstrong, 2001, p. 197). A chamada Era Axial, ocorrida entre 700 e 200 a.C., foi marcada por fenômenos dessa natureza. Durante esse período, rupturas com os cultos agrários e o surgimento das cidades-estado levaram elites ilustradas a promover processos de modernização dos cultos tradicionais. Nesse contexto, era comum o surgimento de profetas e místicos que procuravam recuperar os fundamentos sagrados da religiosidade.

Para Armstrong (2001), o fundamentalismo é provocado pelo desequilíbrio entre narrativas míticas e a racionalização religiosa. Em outras palavras, trata-se de um fenômeno reativo a processos de ruptura, racionalização e universalização da religião. As transformações dos séculos XVI e XVII, como a Reforma Protestante, as grandes navegações e o avanço do capitalismo, provocaram significativas rupturas com as narrativas míticas, priorizando o discurso racional. Os primeiros movimentos fundamentalistas no mundo moderno surgiram nesse contexto, no protestantismo, embora sejam distintos do fundamentalismo contemporâneo. Este último tem sido inflacionado por movimentos de reação religiosa e política à globalização, frequentemente mobilizada para descrever movimentos ou setores religiosos que tentam ultrapassar barreiras impostas pela modernidade, como as esferas da política e da ciência em que o fundamentalismo tem sido cunhado como categoria de combate e acusação (Burity, 2018).

Os primeiros indícios modernos do uso do termo “fundamentalismo” foram autoatribuídos pelos protestantes anglo-saxões. Entre 1905 e 1915, esses grupos se autodenominaram “fundamentalistas” ao publicarem uma série de textos, com tiragem superior a 3 milhões de exemplares, sob o título *The Fundamentals: A Testimony to the Truth* (Dreher, 2006). Os protestantes fundamentalistas tinham o objetivo de combater a teologia liberal e o diálogo teológico com a modernidade, incluindo o método histórico-crítico de interpretação da Bíblia. Os *Fundamentals* reafirmavam os pilares do cristianismo da Reforma, em face dos avanços da modernidade iluminista, contrariando movimentos como o Evangelho Social e as teologias liberais, que surgiram na virada do século XIX para o XX.

Esse mesmo fundamentalismo, que buscava preservar a pureza da fé frente aos avanços da modernidade, acabou se alinhando a grupos conservadores nos Estados Unidos que defendiam a pureza racial, a supremacia branca, o negacionismo da ciência e o ensino do criacionismo nas escolas. Segundo Armstrong (2001), o termo “fundamentalismo” não era usado como uma categoria de acusação, mas como uma forma de combate e afirmação identitária, servindo para distinguir os grupos protestantes conservadores dos protestantes liberais. A autora traz um elemento interessante para pensar o fundamentalismo protestante: a ênfase na doutrina e teologia, quando comparado aos fundamentalismos judaico e islâmico, que se concentram mais nos aspectos identitários e nacionalistas do que na preservação de doutrinas e teologias (Dreher, 2006, p. 84). Para os protestantes, o mundo deveria reconhecer os valores religiosos como valores cívicos, enquanto, no caso dos fundamentalismos judaico e islâmico, o esforço se voltava para a construção de teocracias religiosas (Armstrong, 2001, p. 10).

Nos anos 1970, podemos destacar movimentos de renovação religiosa, como o sionismo e a derrota nas eleições do Partido Trabalhista em Israel, um partido socialista, leigo e democrático. Nesse mesmo período, também ocorreu a Revolução Islâmica do aiatolá Khomeini, em 1979, e o movimento de moralidade liderado por Reagan nos Estados Unidos durante a década de 1980. Esses eventos marcaram novos contornos da presença do religioso na política, consagrando a ideia comum de que o fundamentalismo é um fenômeno no qual religião e política se combinam de forma perniciosa.

Alguns autores identificaram o fundamentalismo mais recente como uma reação à modernidade, exemplificada por movimentos religiosos como o islamismo no século XX e suas revoluções. Embora essa “explosão islâmica” (Berger, 2001) tenha manifestações plurais em seu interior, como destaca Berger, a Indonésia, “o maior país islâmico do mundo, um movimento de renascimento muito poderoso, o Nudhat’ul-Ulama, é confessadamente a favor da democracia e do pluralismo” (2001, p. 15). Assim, o fundamentalismo islâmico não é unívoco, e os fundamentalismos radicais mais recentes são produtos da crise gerada pela modernização e pelo atual confronto com a globalização. No caso dos Estados Unidos, o fundamentalismo ganhou força nas décadas de 1980 e 1990, especialmente após o colapso do bloco soviético. Nesse período, a relação entre política e religião tomou contornos de um discurso ancorado no conservadorismo moral, com a defesa do patriarcalismo como reação à nova ordem mundial.

Em linhas gerais, o fundamentalismo e seus usos atuais ainda carregam um tom pejorativo, derivado da história do protestantismo norte-americano, do qual herdou sua especificidade, acabando, por vezes, desfigurado e sendo alvo de generalizações impróprias (Berger, 2001, p. 14). Principalmente no pós-11 de setembro, com a “guerra ao terror” e a deflagração de novos conflitos no Oriente Médio, além da questão migratória e os conflitos identitários, as narrativas sobre o fundamentalismo se acentuaram, tomando-o como ponto nodal (Laclau, 2013) que expressa processos de autoimunização, ressentimentos e antagonismos das sociedades contemporâneas.

No caso brasileiro, apesar da especificidade da nossa modernização, que não passou por um processo de deterioração de uma identidade religiosa ou étnica devido ao nosso modelo multicultural, vivenciamos, a partir de 1980, um processo de avanço democrático com a Constituinte, que trouxe novas demandas identitárias com atores religiosos antes silenciados. Para Joanildo Burity (2018), o processo de publicização pela via político-eleitoral dos evangélicos pentecostais (e também de outros segmentos que se pentecostalizam) não se encaixa — seria uma redução excessiva — em noções como fundamentalismo e conservadorismo. Segundo este autor, é necessário compreender a “religião pública” como um elemento importante nesse cenário, que interage com transformações globais e locais. A ideia de “religião pública”, empregada pelo autor, refere-se ao conjunto de relações sociais entre atores políticos, religiosos, instituições e processos que envolvem a presença da religião na esfera pública. Não se trata de uma publicização de uma religião que antes habitava o mundo da vida privada, mas da emergência do religioso como força política, que não deve ser reduzido a noções simplistas como conservadorismo, fundamentalismo ou intolerância religiosa.

Também Ronaldo Almeida (2017; 2019) reconhece a onda conservadora exógena, observada tanto nas eleições da extrema direita na Europa quanto na ascensão de Donald Trump nos Estados Unidos, porém, destacando a retomada de elementos conservadores que não são exclusivos dos evangélicos, mas também presentes entre católicos, outros segmentos religiosos e

até não-religiosos. De fato, é importante destacar a ascensão evangélica como um fenômeno marcante nesse cenário. Contudo, acusá-los de fundamentalistas e conservadores com base em lideranças como Silas Malafaia e Edir Macedo não reflete análises mais acuradas, pois estamos diante de uma capilaridade maior e mais complexa. Exemplos como o da eleição municipal no Rio de Janeiro, em que Marcelo Crivella utilizou sua condição de bispo da IURD e, em suas promessas, mobilizava demandas não-religiosas, como direcionar recursos do carnaval para creches (Camurça, 2020), e se esquivava da acusação de obscurantismo religioso, mostram que a “pauta conservadora vai além da pauta dos evangélicos conservadores” (Almeida, 2017, p. 25). A alusão de “fundamentalismo evangélico” aplicada ao governo atual incorre em um erro, pois, ao analisarmos o cotidiano da experiência religiosa evangélica, encontramos elementos que fogem da matriz do fundamentalismo.

Primeiramente, é necessário considerar o pluralismo confessional das igrejas evangélicas, que não se orientam por uma rigidez doutrinária nem pela defesa estrita de doutrinas e teologias. Denominações históricas frequentemente incorporam práticas discursivas pentecostais, além de promoverem uma visibilidade pública que possibilita uma identificação evangélica em eventos como Marchas para Jesus e shows gospel. Tais manifestações são marcadamente pentecostais, mas dispersas e com fronteiras fluidas, em que o apelo religioso não se dá por meio de confissões ou doutrinas específicas (Burity, 2018, p. 45).

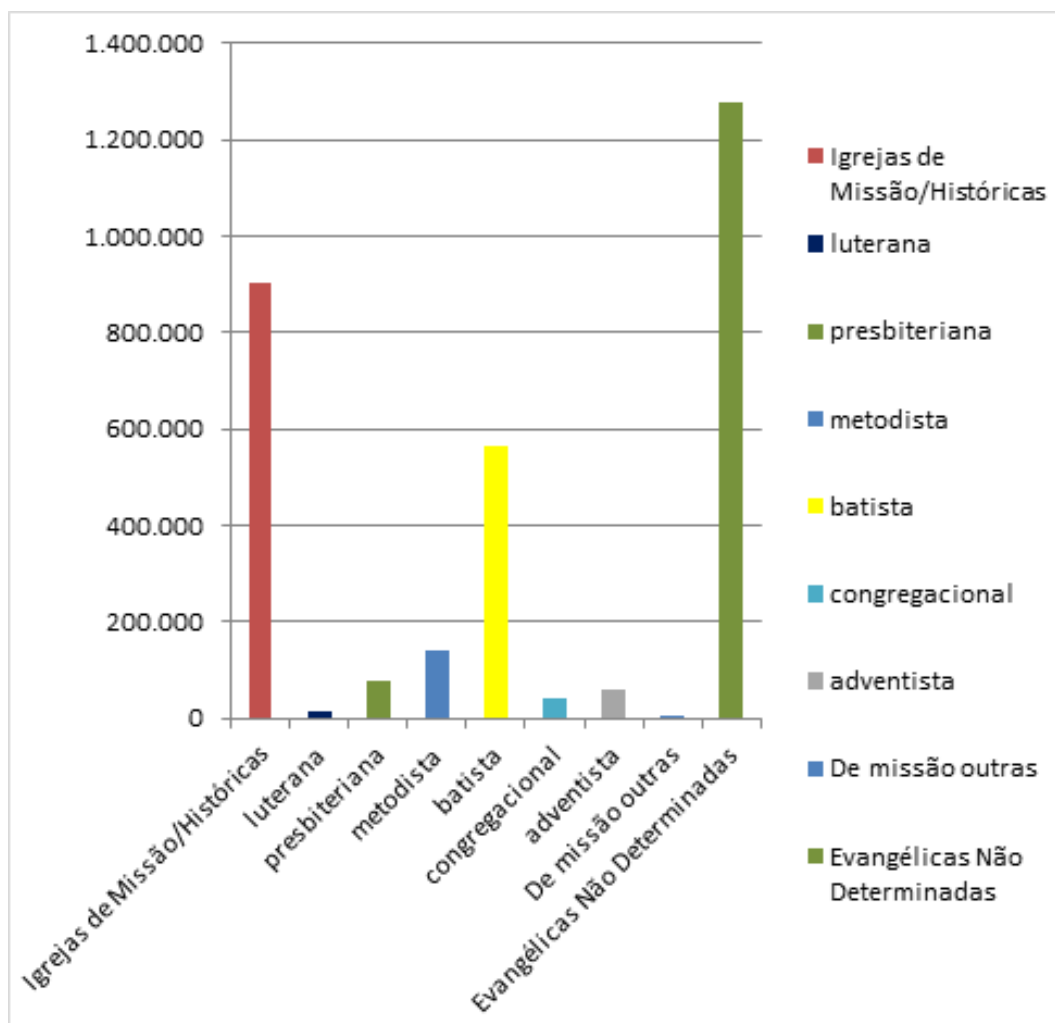
No que se refere ao conservadorismo, embora seja possível identificar uma afinidade com determinados segmentos evangélicos, é importante destacar que tal característica não é exclusividade desse grupo, como já mencionado anteriormente. Um aspecto fundamental a ser analisado é o uso do aparato discursivo de identificação como “os evangélicos”. É preciso compreender que tal identificação constitui uma “aliança intrarreligiosa de protestantes conservadores com vocação hegemônica” (Burity, 2018, p. 36). O que muitas vezes é rotulado como fundamentalismo ou conservadorismo evangélico trata-se, na verdade, de uma imagem vinculada ao fenômeno da religião pública ou à publicização de uma identidade religiosa atravessada por processos antagônicos, constituída por adiamentos e marcada por disputas constantes.

O “ser evangélico”: o que dizer a partir do que o censo não diz?

Apesar de não termos uma série histórica com continuidade e a ausência da religião pelo censo de 2020, os dados de 2010 evidenciam o crescimento significativo da categoria “evangélico não-determinado” (IBGE, 2010). Os números do Censo são frequentemente utilizados nas disputas por visibilidade dos evangélicos. Contudo, eles carecem de uniformidade e continuidade histórica. O Censo de 2010 destaca a diversidade evangélica e o crescimento da categoria “evangélicos não-determinados”, que no Rio de Janeiro (e no Brasil) representa uma parcela expressiva, superando os protestantes de missão ou históricos, como as igrejas de migração, que vêm perdendo força.

Como apontado por alguns autores, é crucial refletir sobre o significado dos “números que fazem coisas” (Mafra, 2004; 2013). Esses números mobilizam disputas políticas envolvendo atores religiosos e acadêmicos, especialmente no uso estratégico das estatísticas por setores evangélicos para sustentar a ideia de um Brasil como “nação evangélica” (Mafra, 2013, p. 43).

Gráfico 1 – Evangélicos por segmento no Estado do RJ.



Fonte: IBGE, 2010.

Em números absolutos, a categoria “Religião evangélica não determinada” somou 9,218 milhões de pessoas no Censo de 2010. A diferença entre contextos urbano e rural é marcante: 4,287 milhões no meio urbano contra 560 mil no rural. Para Faustino Teixeira (2013), esses dados refletem a dificuldade em mensurar o crescimento evangélico com precisão, dado que os “não-determinados” representam 21,8% do total de evangélicos no país (Teixeira, 2013, p. 26). Este cenário indica um aceno para a pluralidade interna e o predomínio de segmentos pentecostalizados, mas um percentual significativo de não-identificados, aqueles que se declaram genericamente como “evangélicos”.

Por outro lado, devemos considerar a metodologia utilizada no Censo do IBGE e algumas problemáticas quanto ao método da coleta de dados. A exemplo da pergunta usada pelo recenseador: “Qual a sua religião ou culto?”, deixando em aberta a possibilidade de respostas genéricas, como “evangélico” ou “crente”, sem a necessidade de explicitar a denominação (Mariz & Gracino Júnior, 2013, p. 164). Assim, respostas genéricas foram tabuladas sob a categoria “Evangélico não-determinado”, o que contribui para as ambiguidades na interpretação dos dados. Os dados não esclarecem se ocorre um processo de desinstitucionalização entre os evangélicos ou se, simplesmente, essa identificação tornou-se universalizada pelo discurso evangélico. Por outro lado devemos levar em conta o pluralismo e flexibilização internos desse campo religioso

marcado pelo trânsito interdenominacional e diferentes formas de pertencimento, principalmente no caso de pequenas denominações pentecostais que contam com um pequeno grau de institucionalização e por outro lado, dos grandes templos das igrejas neopentecostais, como a IURD e similares, que agregam interdenominacionalmente fiéis de diversas áreas da cidade em busca de cultos de cura, libertação e a presença de pastores e cantores famosos, impulsionados pelo mercado gospel.

Algumas análises sugerem a pulverização das instituições religiosas e um pluralismo identitário (Camurça, 2013); contudo, os argumentos sobre a constituição de uma macro-identidade evangélica (Mariz & Gracino Júnior, 2013) ganham relevância ao considerar o fortalecimento dessa identidade genérica e sua crescente visibilidade na esfera pública. Isso é evidente em eventos como as Marchas para Jesus e nas disputas em torno de agendas morais relacionadas à família e à sexualidade, que mobilizam demandas identitárias sob o guarda-chuva de uma identidade evangélica ampla.

O Censo de 2010, entretanto, não permite identificar com precisão quem são esses “evangélicos não-determinados”. Essa não-identificação reflete o caráter aberto da constituição das identidades religiosas, marcadas por diferença e contingência. A pergunta do Censo, “Qual a sua religião ou culto?”, tende a igualar a noção de religião com a de “ser evangélico”, enquanto uma pergunta como “Qual a sua igreja?” talvez trouxesse respostas mais específicas. Nesse sentido, discursos como “ser da igreja”, “ser evangélico” ou “ser crente” tornam-se equivalentes ao conceito de “ser evangélico”, desvinculando-o de uma denominação ou igreja específica.

Essa não-identificação em si reflete o caráter aberto da constituição das identidades, em sua condição de diferença e contingência. Comparando estes números com dados qualitativos podemos pensar algumas questões. Como a pergunta “qual a sua religião” ao contrário de “qual a sua igreja”, acaba tornando equivalente a noção de religião com o nome “evangélico”. Neste caso os discursos sobre “ser da igreja” ou “ser evangélico” possuem uma relação de equivalência com o “ser evangélico”, tornando secundário a identificação denominacional.

Entre 2013 e 2016, durante uma pesquisa sobre Eventos Religiosos no Rio de Janeiro, um survey realizado durante a Marcha para Jesus (2014), entre as perguntas o do questionário foi replicada mesma questão utilizada pelo Censo (“Qual a sua religião ou culto?”), seguida de outra que identificava a igreja ou denominação específica. Na primeira, 73,6% declararam-se “evangélicos”, 9% “cristãos” e 6,9% “protestantes”. Na segunda, 46% indicaram pertencer à “Assembleia de Deus”, 9% a igrejas “Batistas” e 5,8% à “ADVEC”.

Quanto à confiança institucional, mais de 60% dos entrevistados afirmaram “confiar totalmente” na igreja, enquanto 28% declararam “confiar”. Em relação à participação nas atividades religiosas, 68,8% relataram frequentar a igreja mais de uma vez por semana, e 21,6%, pelo menos uma vez. Uma frase significativa foi: “A igreja evangélica é a verdadeira igreja de Cristo”, com a qual 61,6% concordaram totalmente e 21,6% parcialmente.

Sobre moralidade, os participantes atribuíram notas de 0 a 10 para “temas polêmicos”. Em comparação com os dados da Jornada Mundial da Juventude (JMJ), os entrevistados da Marcha para Jesus demonstraram maior aceitação em relação ao “uso de camisinha” e a “métodos contraceptivos”. Entretanto, atribuíram notas mais conservadoras para temas como “divórcio”, “adoção por casal do mesmo sexo” e “união de pessoas do mesmo sexo”.

Esse cenário convida à reflexão sobre outras formas de identificação, como a categoria de “evangélico não-determinado” classificada pelo Censo. Embora não exista um projeto unificado em torno da identidade evangélica, que parece funcionar como um “lugar vazio” devido à multiplicidade de grupos que a compõem e à impossibilidade estrutural de uma significação hegemônica, estes dados sugerem que diferentes segmentos evangélicos compartilham uma produção discursiva comum. Esses elementos reforçam a identidade evangélica de forma genérica e ampliam a noção de pertencimento denominacional.

Neste sentido, retornando ao cenário religioso descrito acima, a identidade evangélica conta com a predominância da Assembleia de Deus, apesar do número elevado de declarações genéricas de “evangélicos”. Outros dois dados, sobre a confiança institucional na “igreja” como também sobre “a igreja evangélica é a verdadeira igreja de Cristo”, ambos apontando o caráter universal da noção de igreja para os evangélicos, sem desconsiderar a pertença denominacional. Além disso, o posicionamento dos evangélicos da Marcha comparados aos católicos da JMJ foi menos conservador em questões de prevenção da saúde e contraceptivos, contudo mostrou-se conservador em relação a moralidade da família, como no divórcio e na sexualidade e gênero.

Pensando a partir da teoria do discurso de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (1985), essa ausência de unificação em torno da identidade evangélica pode ser entendida como parte de uma “ampla cadeia articulatória que vem construindo certo modo de produzir identificações e, simultaneamente, de produzir práticas [...] através da articulação entre elementos diferenciais” (Mendonça & Lopes, 2015, p. 119). Nesse sentido, os dados do Censo ajudam a perceber a difusão de uma identidade evangélica genérica, marcada pela identificação com crenças e práticas compartilhadas, ainda que difusas, no cenário religioso com avanço nas últimas duas décadas na disputa pela hegemonia que segundo Laclau Chantal Mouffe, é impossível a produção hegemônica de qualquer processo social sem considerar a “indecibibilidade estrutural” como “condição de possibilidade da hegemonia” (Alves, 2010).

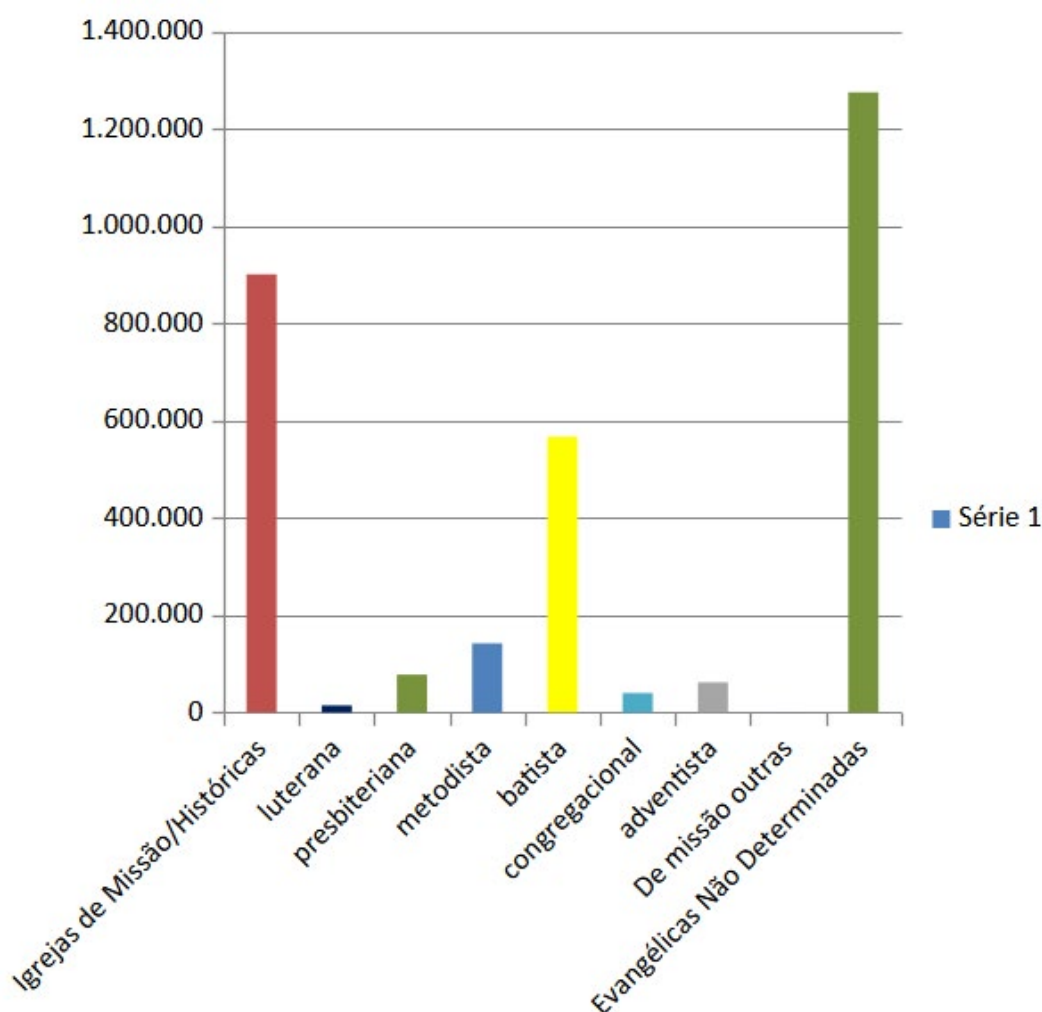
Enquanto em Gramsci a hegemonia tinha como pressuposto a constituição de uma base e superestrutura organicamente constituídas, na teoria pós-estruturalista de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe tivemos um processo de desconstrução da classe que passa a ter como constitutiva de sua organicidade processos de descentração das identidades e sujeitos, avançando na ruptura com a noção gramsciana de classe social. Sua constituição é contingente, pois todo fenômeno social é dotado de uma incompletude, uma falta constitutiva, pressupostos básicos para a noção de hegemonia. Se em Gramsci o bloco histórico é a sutura do social, para Laclau e Mouffe a hegemonia sempre terá seu caráter relacional, em que a articulação política está ligada a contingência das demandas e disputas pela hegemonia, um processo que só pode existir como mediação hegemônica em referência a um universal como um lugar vazio, uma identidade que sempre será diferida, no sentido de adiamento derridiano.

Podemos considerar outras formas de identificação, como a categoria “evangélico não-determinado” classificada pelo censo. Apesar da ausência de um projeto unificado que consolide a identidade evangélica, esta parece assumir um caráter de “lugar vazio”, devido à multiplicidade de grupos que a compõem e à impossibilidade estrutural de uma significação hegemônica. No entanto, dados como os apresentados acima sugerem que diferentes segmentos evangélicos compartilham uma produção discursiva comum, concordando em elementos que reforçam a

identidade evangélica de forma genérica. Esse processo amplia a noção de pertencimento denominacional.

À luz da teoria laclauniana, a ideia de um «lugar vazio» na identificação evangélica pode ser reinterpretada como resultado de uma «ampla cadeia articulatória que vem construindo certo modo de produzir identificações e simultaneamente práticas [...] através da articulação entre elementos diferenciais» (Lopes, 2015, p. 119). Considerando esta abordagem com o que indicam esses dados podemos pensar na difusão da identidade evangélica genérica, marcada por crenças e práticas amplamente compartilhadas no cenário religioso.

Gráfico 2 - Evangélicos históricos e não-determinados no Estado do RJ.



Fonte: IBGE, 2010.

Ao comparar as igrejas históricas com os evangélicos não-determinados, percebe-se que, entre as igrejas históricas, as batistas são as mais numerosas, enquanto metodistas, luteranos, presbiterianos e congregacionais apresentam números mais próximos entre si. No gráfico seguinte, destaca-se o elevado percentual tanto das Assembleias de Deus quanto dos evangélicos não-determinados. Já as Assembleias de Deus ocupam um papel central no cenário religioso brasileiro, sendo a denominação pentecostal mais antiga e numerosa. Esse destaque reflete o

seu grande poder de penetração social, ampliado por sua capilaridade e pela adoção de práticas que facilitam a adesão de novos membros.

Discurso político, moralidade e o “ser evangélico”: demandas morais e cadeias articulatórias de um identidade religiosa em ascensão.

Desde as eleições de 2002, observa-se o fortalecimento da presença evangélica na disputa por cargos políticos no Estado do Rio de Janeiro e em todo o Brasil. Essa crescente força política de candidatos-pastores, sustentada pela mobilização de pautas conservadoras que encontram eco nos contextos religiosos, é um dado significativo. Essas pautas reforçam a ideia de que é possível construir uma identificação coletiva por meio de discursos em defesa da moralidade, mobilizando afetos que alimentam a agenda política da atual “onda conservadora”.

Essa onda tem conseguido reunir e mobilizar sujeitos políticos por meio de emoções como indignação e medo do desamparo, transcendendo as formas racionais de sociabilidade modernas. Nesse processo, sentimentos privados tornam-se catalisadores de causas coletivas. O medo, enquanto principal afeto político (Safatle, 2016), revela-se como uma estratégia poderosa: “a única maneira de suprimir essa verdade horripilante é dividir o grande medo esmagador em pedacinhos menores e controláveis – reformular a grande questão” (Bauman, 2000, p. 51). As demandas morais e comportamentais, por serem mais próximas do cotidiano dos indivíduos, tornam-se mais acessíveis e palatáveis do que questões econômicas e institucionais, frequentemente percebidas como distantes. Por exemplo, o medo e a busca por vingança contra o “assassino estuprador” (Bauman, 2000) mobilizam mais os afetos do que as oscilações do mercado financeiro. Diante do colapso de projetos de racionalidade, as normatividades sociais passam a ser configuradas em “corpos políticos”, articulados por circuitos impessoais de afetos.

Safatle (2016, p. 14) relaciona “medo” e “desamparo” aos afetos morais que sustentam a dicotomia entre o mundo e a igreja, resultando na produção de discursos ético-morais conservadores que direcionam os evangélicos em períodos eleitorais. Esses discursos emergem como recursos políticos poderosos, especialmente quando associados à identidade evangélica e às demandas morais amplificadas durante campanhas eleitorais.

O caso de Anthony Garotinho, ex-governador do Estado do Rio de Janeiro, ilustra bem essa dinâmica. Sua trajetória foi emblemática por combinar o uso da mídia (por meio de programas de rádio e sua habilidade como locutor) com sua biografia, marcada pelo que, na linguagem nativa, seria chamado de “testemunho”. Esse relato pessoal incorpora características que Roberta B. Campos descreve pelos conceitos de “exemplaridade” e “circulação do carisma” (Campos, 2011), onde o carisma pessoal dos líderes, potencializado por suas pregações e pela demanda moral em torno de sua figura, transforma a Bíblia em algo vivido e compartilhado. Isso ocorre por meio de um fluxo emocional e corporal entre pastor, fiéis e seguidores (Campos, 2011, p. 101).

No caso de Garotinho, sua conversão de radialista a crente após um acidente de carro em 1994, como destacado por Fonseca (2004), teve grande impacto entre os evangélicos. Seu “testemunho”, com uma narrativa sobrenatural de contato com Deus, reforçou sua identificação com esse grupo. A partir de então, ele passou a mobilizar o “voto evangélico”, ultrapassando fronteiras denominacionais e conquistando o apoio de igrejas como Assembleia de Deus, Igreja Universal do Reino de Deus, Batista e Presbiteriana (Fonseca, 2004).

Não menos emblemáticas para pensar a visibilidade pública evangélica foram a candidatura à presidência do pastor Everaldo, da Assembleia de Deus, em 2014, e a eleição de Marcelo Crivella à prefeitura do Rio de Janeiro, em 2016. O primeiro caso contou com o apoio de Silas Malafaia (ADVEC) e do presidente da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), destacando pautas como “família” e “vida”, com posicionamentos contrários ao aborto, ao casamento entre pessoas do mesmo sexo e à descriminalização das drogas. Naquela ocasião, durante as campanhas presidenciais, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) permaneceu isolada, condicionando seu apoio a Dilma Rousseff e ao Partido dos Trabalhadores (PT) à adesão destes a discursos alinhados com temas como “família” e “aborto”.

O segundo caso refere-se à eleição de Marcelo Crivella, senador e bispo da IURD, como prefeito do Rio de Janeiro. A candidatura de políticos identificados como evangélicos tende a gerar tensões dentro da visão genérica de “evangélicos” predominante no senso comum. Tais tensões decorrem do fato de que figuras oriundas do universo neopentecostal frequentemente enfrentam uma imagem negativa tanto em setores protestantes históricos quanto em outros segmentos da sociedade. Essa percepção é sustentada por acusações de “massificação dos fiéis” e “aventureirismo político”, conforme apontam análises acadêmicas (Mariz, 1995, p. 44; Campos & Mariz, 2014).

Às vésperas das eleições municipais de 2016, uma pesquisa do Datafolha revelou um apoio expressivo dos evangélicos pentecostais (92%) e neopentecostais (80%) à candidatura de Crivella, enquanto seu principal adversário, Marcelo Freixo (PSOL), obtinha apenas 8% e 20% das intenções de voto nesses mesmos grupos, respectivamente (DATAFOLHA, 2016).

Essas candidaturas já refletiam a força das demandas morais e a mobilização de diferentes grupos internos em torno de um discurso evangélico, especialmente por meio de temas como família, aborto e questões relacionadas à inclusão de minorias. Assim, é possível pensar na construção de uma identificação com o “ser evangélico” a partir das disputas em torno de significantes morais, valores, crenças, instituições e tradições. Esses elementos são centrais no universo sagrado dos evangélicos, mas se veem “profanados” pelos avanços recentes dos movimentos sociais e pelas políticas públicas voltadas à inclusão de minorias sociais.

Os direitos das minorias, como a comunidade LGBT, eventos públicos como as Marchas das Vadias e a luta pela diversidade de gênero, têm encontrado resistência em discursos que promovem os valores tradicionais da “família cristã”. Esses conflitos ganharam visibilidade pública em ocasiões como a edição da Marcha para Jesus em julho de 2014, que coincidiu com a Jornada Mundial da Juventude (JMJ). Nesse evento, imagens de participantes destruindo santos católicos circularam nas redes sociais, gerando ampla controvérsia (Menezes, 2017).

A defesa de valores tradicionais alimentaram discursos políticos mobilizadores da moralidade como bandeira, utilizando significantes como “Deus” e “família” em uma estrutura discursiva constitutiva do universo evangélico. Esses discursos frequentemente simplificam uma realidade social complexa, construindo uma dicotomia entre um “nós” cristão-moral e um “eles”, remetendo a aspectos do fundamentalismo. O “eles” é associado a significantes como o “ativismo gay”, os “petralhas”, as “feminazis” ou, de forma mais ampla, o mal ou o “diabo”. Essa retórica é central nos enfrentamentos da chamada “guerra cultural” (Sayuri, 2019; Souza, 2014b) e seus discursos contra a “imoralidade” e os “esquerdopatas”, reforçando uma narrativa de oposição moral e política.

O discurso do pastor Silas Malafaia, ao mesmo tempo em que fortalece sua posição na disputada arena religiosa dos evangélicos, amplia sua influência em outras esferas, especialmente na política (Mariz & Gracino Junior, 2013, p. 318). Suas falas refletem a disputa pelo significado do termo “evangélico”, algo semelhante ao movimento liderado por Marcelo Crivella, prefeito do Rio de Janeiro e representante da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Durante sua campanha de 2016, Crivella evitou associar-se publicamente à IURD devido à repercussão de escândalos envolvendo a denominação. Embora a IURD tenha uma grande visibilidade como igreja evangélica, ela enfrenta críticas de outras denominações, incluindo pentecostais, por suas práticas. O termo “neopentecostal” frequentemente se torna uma categoria de acusação no meio evangélico, reforçando tensões internas no campo religioso (Mariz & Campos, 2014, p. 203). Essas disputas evidenciam as fragilidades e as contradições em torno da construção de uma identidade evangélica genérica, revelando a complexidade das dinâmicas que perpassam o universo religioso no Brasil.

Embora haja uma diversidade interna no campo evangélico, com disputas entre discursos e lideranças, essas disputas não se tornam visíveis para a sociedade mais ampla. Externamente, a identidade evangélica tende a ser vista de forma homogênea e, muitas vezes, de maneira pejorativa. São recorrentes as acusações feitas ao “evangélico” de maneira generalizada pelo senso comum, especialmente devido ao envolvimento de figuras públicas que se autodeclaram como “evangélicas” em escândalos. Além disso, há casos de artistas e ex-traficantes que se convertem e se declaram genericamente como evangélicos nas mídias e redes sociais, o que potencializa essa visão generalista da identidade evangélica. Outro episódio emblemático relacionado à controvérsia sobre a identidade evangélica ocorreu em 2017, quando o prefeito Marcelo Crivella se recusou a participar do tradicional evento de entrega da chave da cidade ao Rei Momo, marcando a abertura do carnaval no Rio de Janeiro. Essa atitude reforçou, entre os não-evangélicos, uma percepção de intolerância, especialmente entre setores militantes de esquerda, adeptos de religiões afro-brasileiras e movimentos sociais que combatem a intolerância religiosa.

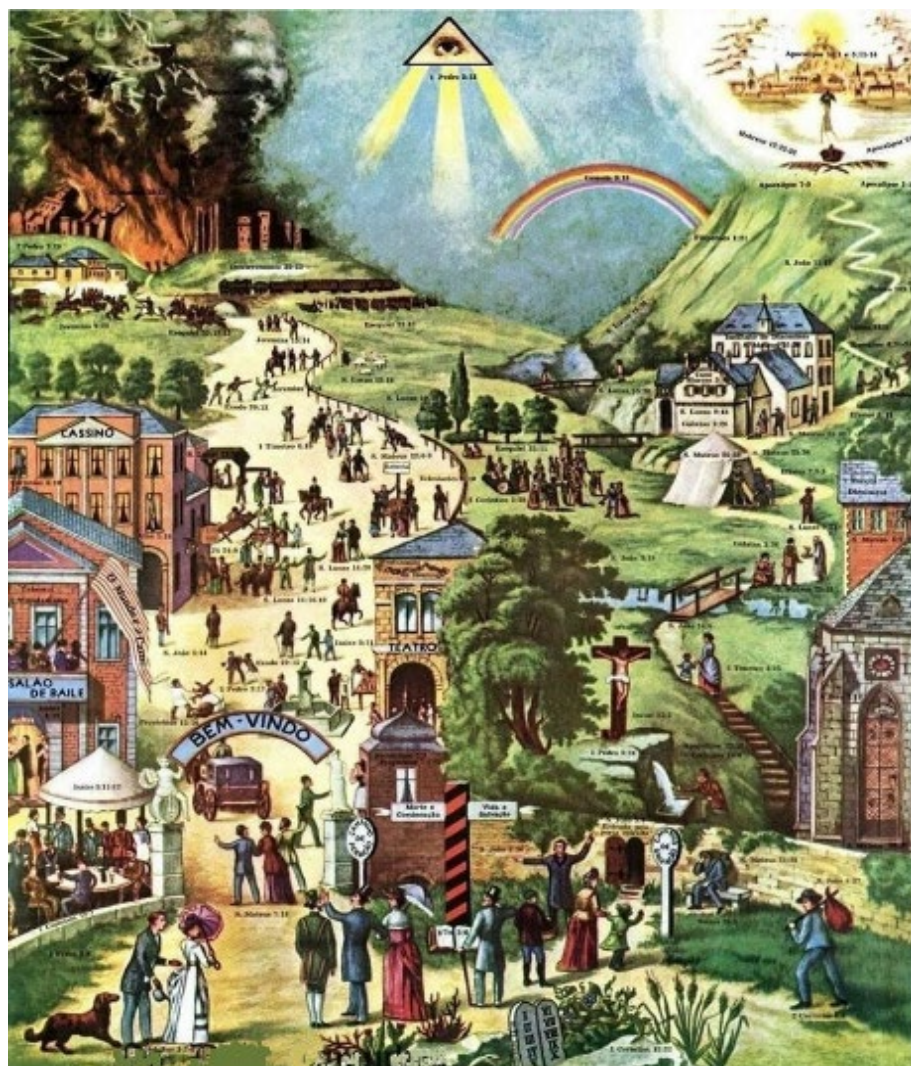
Fenômenos como esse têm gerado preocupação entre pesquisadores, dada a repercussão de declarações polêmicas de líderes evangélicos tanto na política quanto na grande mídia, e seus impactos sobre a laicidade e a democracia. Por outro lado, no interior do próprio campo evangélico, observa-se a mobilização de um aparato discursivo que busca “tomar posição”, frequentemente enfatizado por figuras como Silas Malafaia em suas declarações públicas, particularmente durante os períodos eleitorais.

O apelo de Malafaia à “igreja evangélica brasileira” para “tomar posição”, conchamando em seus canais o engajamento dos crentes, atua como elemento central no movimento de unificação e ação política do universo evangélico. Esse movimento, enquanto fortalece a coesão interna, também amplifica as controvérsias externas relacionadas à identidade evangélica, evidenciando tensões entre diferentes segmentos religiosos e sociopolíticos.

Demandas morais e identificação evangélica: o mundo enquanto primeira fronteira identitária

Se o mundo vos odeia, sabeis que ele me odiou primeiro. Se fôsseis do mundo, o mundo amaria o que lhe pertence; mas vós não sois do mundo: fui eu que vos separei do mundo, e eis por que o mundo vos odeia. (Evangelho de São João cap. 15, vers. 19).

Gravura 1 – “Os dois caminhos” (versão em português).



Fonte: CAMPOS, 2014.

A epígrafes do Evangelho de São João ressoam nas cenas do quadro “*Os Dois Caminhos*”, uma gravura originada nos meios pietistas luteranos do século XVIII, posteriormente reproduzida no século XIX (Monteiro, 1978, p. 171), na Holanda e Inglaterra, e difundida pelas missões protestantes na África, Ásia e América Latina (Campos, 2014, p. 349). Segundo Helmut Henders (2016), o quadro sofreu influências tanto do imaginário católico contra-reformista quanto protestante. Ele inspirou a luterana Charlotte Reihlen (1805-1868), que em suas reflexões mostrou os vínculos “iconográficos [...] revelando um intercâmbio visual, internacional e interconfessional” (Henders, 2016, p. 1327).

A temática do quadro também encontra eco em outras expressões artísticas, como na literatura. A obra *O Peregrino*, de John Bunyan, com seu caráter pietista, narra a jornada de um homem em busca da “Jerusalém celestial”. Esse imaginário se disseminou amplamente, inspirando representações que reforçam a visão dos missionários protestantes e seu alcance interdenominacional e transnacional.

Exemplos contemporâneos dessa disseminação podem ser observados na expansão do pentecostalismo e nas reproduções de imagens que remetem ao imaginário pietista da litografia *Os*

Dois Caminhos. Estudos como os de Birgit Meyer (1999; 2003) analisam as representações pentecostais na África, destacando o uso do cinema religioso como veículo de moralidade cristã. Em sua pesquisa sobre o cinema evangélico em Gana, Meyer aponta para uma pintura exposta na cidade, onde o céu ou paraíso é representado por prédios modernos. Essa imagem reflete a importância cognitiva dos símbolos religiosos como elementos circulantes no campo pentecostal.

A representação da cidade celestial, com seus edifícios modernos, resgata o imaginário construído por “Os Dois Caminhos”, reinterpretando-o em um contexto contemporâneo. A cidade simboliza a prosperidade associada ao Paraíso Celestial, funcionando como uma metáfora para a Jerusalém Celeste. Nesse contexto, os prédios modernos assumem um papel significativo, representando o “paraíso urbano” para o qual os bons cristãos são destinados, de acordo com a mensagem difundida pelo ethos pentecostal. Além disso, essa representação se alinha com o processo de modernização e consumo de Gana pós-1980, em sintonia com o espírito de prosperidade neopentecostal, criando uma “cultura pentecostalmente inspirada” ou “cultura pública pentecostalizada” (Meyer, 2003, p. 13), destacando o uso cultural pelos evangélicos pentecostais.

A mensagem da gravura reflete a moral pietista, uma “religião de salvação” que, como Weber descreveu, promove a “rejeição religiosa do mundo” e uma ascese moral. Essa ascese leva o crente a optar pelo “caminho estreito” em busca da salvação. Embora o foco aqui não seja explorar os detalhes da imagem, sua difusão no contexto das organizações missionárias interdenominacionais é importante. A narrativa do quadro compartilha elementos comuns da mensagem evangélica, identificados entre os evangélicos no Brasil durante a transição do século XIX para o XX, refletindo o ecumenismo desse discurso entre as denominações (Campos, 2014).

No Brasil, há evidências da presença do quadro “Os Dois Caminhos” em igrejas históricas e pentecostais clássicas, como a Assembleia de Deus, desde o início do século XX. A imagem também circula em igrejas “neopentecostais” e entre as “Testemunhas de Jeová” (Monteiro, 1978; Campos, 2014; Alencar, 2005). Duglas Teixeira Monteiro (1978) faz uma análise detalhada das “cenas” e “atos” da gravura, destacando a oposição entre o pecado urbano e a vida eterna rural, comparando o “mundo” com a “igreja”. O quadro serve como uma “janela” para o imaginário do protestantismo pietista e puritano implantado no Brasil entre os séculos XIX e XX (Campos, 2014, p. 341).

Cada um desses “passos” do caminho estreito reflete elementos constitutivos da experiência religiosa evangélica, como as noções de “salvação”, “Palavra”, “Reino de Deus” e “igreja”, em contraposição ao “mundo”, formando uma gramática religiosa do crente. Essas concepções ainda estão presentes no discurso evangélico atual, com categorias como “igreja”, “Reino de Deus” e “mundo” sendo compartilhadas entre diferentes denominações, sinalizando um saber comum. Mesmo com o “caminho estreito” sendo “alargado” pelo neopentecostalismo (Alencar, 2005, p. 99), por meio do uso de cinema, TV, teatro e do “show gospel”, o discurso sobre as “coisas do mundo” e as “coisas da igreja” persiste, mesmo diante do protagonismo evangélico nas várias esferas da sociedade.

No discurso que nega o mundo e suas ordens, os evangélicos constroem uma identidade em que o mundo se torna um significante, ainda que seu sentido seja flutuante (Laclau, 2013, p. 195). Esse significado varia conforme as demandas de cada segmento evangélico, sejam igrejas protestantes tradicionais ou neopentecostais, para quem as coisas mundanas dependem da ética e moral de cada grupo. Independentemente do nível de ascetismo, todos os evangélicos

buscam romper com o mundo e adotar um padrão moral e ético como forma de distinção. Assim, o “mundo” funciona como uma fronteira discursiva que sustenta a identidade evangélica, seja pela negação dos prazeres terrenos, pela luta contra o pecado ou pela busca da santificação.

Negar o “mundo” não implica sua eliminação, mas sim seu reconhecimento como uma fronteira no discurso que define a identidade na alteridade. A identidade evangélica é pensada como um aparato discursivo, constituído por relações diferenciais e contingentes, e não como uma entidade metafísica ou universal (Laclau, 2011; 2013; Butler, Laclau *et al*, 2015).

A desconstrução da identidade universal proposta pela teoria do discurso questiona seus significados transcendentais, abordando as tensões entre o universal e o particular. A negação do outro, em processos de emancipação, foi central no projeto iluminista e na razão como força emancipatória do homem moderno. Laclau (2011) descreve a emancipação em três dimensões: dicotômica (ruptura com a ordem anterior), holística (afeta todas as áreas da vida social) e de transparência (erradicação da alienação política, religiosa e econômica). Romper com o mundo carrega a noção de emancipação, como parte do imaginário religioso judaico-cristão e seu impacto político desde as revoluções, refletindo um anseio de eliminação do Outro. A identidade se constitui na alteridade, e toda nova ordem social surge de uma relação antagonística com o passado, como uma pedra que, ao se quebrar, expressa sua identidade tanto quanto permanecendo intacta (Laclau, 2011, p. 26).

Nas análises de Ernesto Laclau, a lógica da emancipação ocidental tem raízes no judaísmo e no cristianismo, que pregaram a ideia de uma humanidade emancipada por meio da luta dos santos contra as forças do mal, com o triunfo final de Deus (Laclau, 2011, p. 32). Essas estruturas de pensamento estão presentes nas lutas por emancipação identitária. No entanto, o problema da emancipação é que “as identidades são constituídas a partir de uma fundação radical e uma exclusão radical” (Laclau, 2011, p. 29). Ou seja, a identidade sempre se forma a partir da exclusão total do outro.

Uma saída possível a partir da análise laclauniana é entender os particularismos das identidades como essencialmente relacional: “algo é particular em relação a outras particularidades, e o conjunto delas pressupõe uma totalidade social no interior da qual elas são constituídas” (Laclau, 2011, p. 39). Assim, a noção de “mundo” pode ser vista como o primeiro momento em que o Outro surge, em relação de antagonismo com o ser evangélico. A partir dessas concepções, consideramos que qualquer esforço em identificar a presença evangélica na sociedade deve partir de uma perspectiva construtivista e relacional, considerando seus discursos heterogêneos e as relações de equivalência. A totalidade e o universalismo se constituem por meio dos antagonismos e da negatividade provocados pelas demandas particulares. Dessa forma, as identidades sociais são historicamente construídas “como diferenças em um sistema de relações puramente negativas. Não há discurso geral e homogêneo, mas uma diversidade de discursos que juntos constituem uma formação discursiva” (Sales Júnior, 2014, p. 164).

Os discursos evangélicos sobre o “mundo” constituem um “outro” contra o qual lutam para se emancipar, mas, ao mesmo tempo, o mundo, enquanto alteridade, é fundamental para a constituição da identidade evangélica. O mundo funciona como um significante antagonista na relação com o ser evangélico, sendo o “outro” que “se opõe à identidade emancipada” (Laclau, 2011, p. 25). Na teoria de Laclau, a emancipação surge no jogo das diferenças, como exemplificado pela luta da classe operária ou os movimentos sociais contra o “outro”, no caso, as tensões entre os segmentos evangélicos e os valores do mundo. Ao negar o mundo, o sujeito define

sua identidade evangélica, embora não consiga se desvincular dele. O “mundo”, como categoria central para os evangélicos delimita e constitui a sua identidade.

A relação mundo-igreja configura uma fronteira discursiva, com as tensões refletindo as diferenças com as esferas sociais. O mundo opera também como que Ernesto Laclau definiu como “ponto nodal” (Mendonça, 2018), um significante que fixa o sentido da moralidade reunindo as diferenças internas do campo religioso em torno de uma identidade pública evangélica. Para ilustrar a noção de mundo e seu papel no discurso religioso evangélico, apresento a seguir uma reflexão sobre minha experiência pessoal.

Atualmente, muitas denominações evangélicas têm ampliado sua participação em eventos e práticas inseridas nas diversas esferas da sociedade, como baladas gospel e esportes com cunho religioso, como a “capoeira de Jesus” e “Atletas de Cristo”. Um exemplo marcante desse avanço é o modelo das “megaigrejas”, inspirado nas experiências norte-americanas (Rocha, 2014; 2011), que vem se consolidando também no Brasil. Igrejas como a Lagoinha (Church) e a Assembleia de Deus Vitória em Cristo, agora intitulada “Global”, incorporam nomenclaturas e discursos que remetem ao mundo corporativo e acadêmico, utilizando termos como CEO e Campi.

Esse movimento, iniciado nos anos 1990, reflete a incorporação de elementos culturais contemporâneos por diferentes denominações, como esportes, música jovem e megaeventos gospel, a exemplo das Marchas para Jesus. Contudo, essa inovação é comparada por Magali Cunha (2007) à prática de “deitar vinho novo em odres velhos”. Embora adotem um formato comunicacional contemporâneo que aparentemente dilui as fronteiras entre igreja e mundo, o discurso moral baseado na antiga ética pietista permanece intacto. A motivação por trás dessa aproximação com o “mundo” é, sobretudo, evangelística, reforçando a ética salvaçãoista de ruptura com o mundo como princípio central.

A demarcação entre o “mundo” e a igreja, no entanto, permanece flutuante e difícil de delimitar. Durante uma visita à Primeira Igreja Batista da Penha (PIB), observei a predominância do discurso sobre o “mundo”. O culto iniciou-se com o grupo de louvor jovem apresentando a música “Vem, é a hora da adoração”, do Ministério Vineyard, uma banda gospel norte-americana de alcance internacional, cujo estilo musical é inspirado nas megaigrejas, como a Hillsong Church, cujo “ministério de louvor” utiliza uma linguagem musical pop rock para transmitir sua mensagem. As igrejas que adotam estéticas consideradas “cool” ou “descoladas” representam um exemplo claro da adaptação da estética evangélica ao “mundo” contemporâneo, sem abrir mão da essência de sua mensagem de fé (Rosas, 2015; Bandeira, 2017; Rocha, 2014; 2016). Essa adaptação reflete a tentativa de dialogar com a modernidade, ao mesmo tempo em que preserva os valores tradicionais e o compromisso evangelístico.

A música do Vineyard parece circular entre as igrejas, como pude observar em alguns cultos da Igreja Metodista da Penha, onde a mesma canção foi apresentada. Apesar de seu perfil estético “descolado” e contemporâneo, a mensagem da letra remete a um discurso evangélico de oposição entre o mundo e a igreja, o homem e Deus ou, ainda, o mundo e o crente, que deve abrir mão da vida terrena em favor da promessa de uma vida celestial futura. A canção, por exemplo, inclui o seguinte trecho:

Vem, esta é a hora da adoração./Vem, dar a Ele teu coração./Vem, assim como estás para adorar./Vem, assim como estás diante do Pai./Toda língua confessará o Senhor./
Todo joelho se dobrará.
Mas aquele que a Ti escolher,/O tesouro maior terá.

Retornando ao culto na Igreja Batista, o pastor destacava a ideia de ruptura com o mundo, aproveitando o ensejo do mês de fevereiro de 2018 e o clima de Carnaval na cidade. Com base em um texto da Primeira Epístola de João, capítulo 2, versículo 15, ele enfatizava a oposição entre o mundo e a igreja, criticando o envolvimento das pessoas, sejam “crentes” ou “não-crentes”, com a festa. Seu argumento era de que as pessoas ficavam “vulneráveis, moldáveis, com a guarda baixa do bom-senso”, usando expressões como “o carnaval é a festa da carne!”. O auge de sua insatisfação aconteceu quando mencionou ter visto na TV “um idoso vestido de mulher!”, um discurso com forte ênfase na dicotomia mundo-igreja, no qual o comportamento do “outro” é constantemente estigmatizado e comparado aos padrões morais e espirituais que definem a identidade evangélica.

Não vivam como as pessoas do mundo [...] Estamos vivendo em um mundo onde o inimigo tem associado as coisas, onde o certo é o errado e o errado é o certo, o que era imoral agora é moral, o que a Palavra condenou não pode ser mais difundido. Nós devemos ser levados pela Palavra e ter a mente de Cristo. Eu tenho um coração inclinado as coisas deste mundo... o homem continua o mesmo de Adão! O pecado continua o mesmo, não mudou, muda o nome, mas é pecado. O que a bíblia diz é que não podemos nos deixar enganar. Testemunho, essa é a palavra! Está faltando o tempo todo!

As “coisas do mundo” são frequentemente evocadas nos discursos evangélicos, independentemente da denominação. Pode-se entender, assim, que uma das primeiras identificações do “ser evangélico” ocorre a partir da fronteira discursiva definida pela expressão nativa “mundo”, um significante recorrente nas práticas discursivas evangélicas.

Entre 2017 e 2019, em pesquisa de campo na Igreja Metodista da Penha (IMP), conheci Tadeu², um importante interlocutor naquele campo. Nosso contato e aproximação rendeu um convite para a apresentar o tema do meu “estudo” em um encontro de Estudo Bíblico na Igreja Evangélica Manahim de Deus, localizada em Olaria. A “palestra” ocorreria em um culto dedicado ao estudo bíblico, em que fui apresentado como pesquisador interessado no estudo de igrejas evangélicas e, ao longo da apresentação, discuti aspectos do cenário religioso contemporâneo, com destaque para o crescimento das denominações evangélicas e sua crescente influência na sociedade brasileira. O grupo, formado por cerca de 20 pessoas de perfil pentecostal, demonstrou receptividade ao diálogo. Contudo, já nas primeiras intervenções, emergiu o tema das igrejas “neopentecostais” e da “teologia da prosperidade”, termos usados pelos próprios fiéis. Não demorou para surgirem críticas as outras denominações, mencionando nomes como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e Silas Malafaia, acusando essas igrejas por terem “se perdido na prosperidade”, utilizando o termo “neopentecostal” como uma categoria marcada por juízo negativo e distanciamento.

Ao final do evento, o sogro de Tadeu se aproximou para nos cumprimentar e acabamos conversando um pouco sobre como ele se tornara evangélico. Contou que bebia, fumava e tinha certa resistência aos “crentes” – como se referia aos evangélicos. Uma fala chamou minha atenção, quando ele lembrou que, ainda garoto, via os “crentes” passarem por sua rua e as crianças corriam, saindo do caminho, dizendo “olha os crentes, eles estão passando!”. Ele falava disso com respeito e certo temor, destacando a imagem do crente separado do mundo.

² A pesquisa foi parte da minha tese de doutorado. Os participantes concordaram em participar entrevistas e registros de conversas, concedendo depoimentos, relatos pessoais em que mantivemos o sigilo na identificação, mantendo o anonimato com nomes fictícios.

Também na Igreja Metodista da Penha, em outubro de 2017, enquanto assistia a um culto, a mensagem abordava o antagonismo discursivo entre o mundo e a igreja. O pastor pregador, que era visitante de outra igreja metodista, criticava contundentemente que a igreja — referindo-se aos evangélicos como um grupo — estava se adequando ao mundo.

Prosperidade é aquele que vive feliz com o que tem. Dízimo e oferta, Deus não cobra para dar bênçãos, Deus dá de graça a sua dádiva. Prosperidade é ser feliz. É nosso prazer e nossa adoração saber que Deus nos sustenta. Quando vier ofertar, não venha cobrar bênção, venha porque Deus está te abençoando

Com o texto do livro de Hebreus (cap. 11, versículo 7) e o tema da mensagem sobre “Os Heróis da Fé”, o pastor destacou a virtuosidade de personagens bíblicos, enquanto argumentava contra a “depravação total da humanidade”, chegando a expressar o desejo de repetir o feito de Noé e construir uma arca. Estávamos no calor dos acontecimentos gerados pela exposição “La Bête”, representada por Wagner Schwartz no MASP em 2017³, quando uma menina, acompanhada pelos pais, interagiu com o artista, que se apresentava nu. Apesar da proposta da performance ser a interação com os visitantes, a notícia gerou polêmica no meio evangélico, com inúmeras declarações públicas de lideranças, como Silas Malafaia, em suas redes sociais. O caso foi um dos muitos que Malafaia usou em seus discursos de cruzada contra o “mal”, posicionando-se como “pastor” que fala para o “povo evangélico” e sua “igreja”. Retomando a narrativa do culto, o pastor dizia que “Deus se arrepende”, e afirmou que, na verdade, Deus estava triste, que Noé “conhecia Deus” e não se entregou aos costumes da sociedade de seu tempo. O pastor lamentava a possibilidade de ser acusado de “retrógrado” por se posicionar contra o caso do museu e alimentando a acusação comum aos evangélicos, segundo ele que remete a ideia de minoritização que é o uso da lógica da perseguição da igreja contra o mundo usada por lideranças evangélicas para afirmar sua identidade (Mafra, 1998; Burity, 2024).

A enunciação inscrita na moralidade evangélica, a qual o pastor metodista endossava, remete à conjuntura que impulsionaria os grupos conservadores nas eleições presidenciais de 2018. A prédica do pastor sobre a Arca de Noé é emblemática nesse sentido, ancorada no imaginário religioso evangélico de distinção do mundo. Ali, um homem escolhido por Deus constrói a arca diante da depravação humana. Um Deus que destrói a terra e salva apenas os crentes, no discurso moral do “nós” contra “eles”.

A igreja vive uma crise eclesiológica, pois anda a passos largos em direção à sociedade, achando que tudo é normal, achando que tudo é permitido [...]. Ainda que eu estou no mundo, eu não sou do mundo. O grande filósofo que disse isso foi Jesus. Não pertencemos a isso tudo! Nem jornal está dando pra ver hoje! A mídia está me tirando o prazer que tenho de ver jornal. [...] não é fria nem morna [referência ao texto de Apocalipse de João quando condena as igrejas]. Cada igreja preocupada com sua denominação, sua doutrina... Eu! Eu! Eu! E as coisas de Deus?! A igreja fica parada, não é nem quente, nem fria! Dizem que o Brasil é o celeiro do avivamento, mas no Brasil hoje não temos mais isso, o que vejo é uma igreja num país se afundando, se conformando... Rogo-vos irmãos que não sejam conformados com esse tempo, mas que sejam transformados em sua mente.

³ Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/02/12/opinion/1518444964_080093.html. [Acesso em 10 nov. 2024]

O discurso do pastor parece ir contra o cenário evangélico atual. Sua crítica ao “esfriamento” – diferente dos avivamentos carismáticos – em termos de “crise moral da igreja”, expressão usada por ele, enfatizava sua insatisfação com a igreja enquanto entidade universal, uma noção de igreja evangélica brasileira, apesar de criticar os “avivamentos” promovidos em eventos das denominações neopentecostais. É importante delimitar as mudanças na relação entre os evangélicos e o mundo, como ocorre desde os anos 1990, com a presença evangélica na política e sua expansão via indústria cultural. Os “crentes” parecem estar hoje de “bem com a vida” e com o mundo, se pensarmos em sua atuação política e cultural, como a apropriação do movimento “gospel” por parte dos evangélicos (Novaes, 2012; Leitão, 2007). Alguns autores afirmam que essa mudança é consequência do neopentecostalismo, acusado pelo declínio da ética puritana, o que tornou o protestantismo evangélico menos ascético e mais suscetível à “antropofagia brasileira” (Mariano, 1999). Contudo, apesar dessas transformações, alguns elementos permanecem como valores basilares, como os traços pietistas do protestantismo brasileiro e sua ênfase na santidade e moralidade, em que “a sociedade à volta da igreja é encarada como portadora de contagiosa lepra moral”, como descreve o quadro “Os dois caminhos” (Monteiro, 1978, p. 179). Reiteramos que, apesar das mudanças, o discurso religioso dos evangélicos continua sua luta contra o mundo e a missão de salvá-lo.

Assim, a polarização mundo-igreja são estruturas discursivas com longa duração no protestantismo histórico. Elas compõem a “articulação discursiva” (Laclau, 2011) que remete ao universo de significantes do mundo evangélico, sendo parte de uma gramática evangélica, onde a noção de igreja está em oposição ao mundo. A oposição mundo-igreja nos ajuda a compreender a relação dos evangélicos com as diferentes esferas da sociedade e a forma como ocorre a identificação em torno do ser evangélico e seu agir no mundo. A aparente amizade entre os evangélicos, principalmente de algumas igrejas atuais, que, apesar da estética jovem e do uso da cultura digital de massas, não abandonam a busca pela santidade e pela moralidade. O mundo é objeto de oposição dos evangélicos e reforça suas fronteiras identitárias, definidas a partir de sua oposição e emancipação em relação ao mundo.

Essa é uma relação complexa e, no cristianismo protestante, ambígua. Retomando a formulação weberiana em seu texto sobre as formas de rejeição religiosa do mundo, típicas do judaísmo-cristianismo e, consecutivamente, do protestantismo em geral — que, por sua ênfase na salvação individual, está ligado a processos de ruptura com a tradição para constituir uma experiência comunitária ou irmandade de fé —, Weber menciona o seguinte trecho dos Evangelhos: “Não vim trazer a paz, mas a espada” (Marcos, 10:34) (Weber, 1974, p. 377). Ou seja, ao mesmo tempo em que o protestantismo provoca rupturas com diferentes esferas da vida, permanece atuando e transformando o mundo. Como é possível haver ruptura e, simultaneamente, permanência nas ordens do mundo? Como pensar, por exemplo, nos evangélicos atuais que mobilizam a austeridade moral e incentivam a ação nas esferas da vida intramundana?

Para Weber, esse fenômeno pode ser compreendido a partir dos tipos ideais presentes nessa experiência religiosa: o “místico” e o “asceta”. A dicotomia entre ascese e mística constitui dois tipos ideais de ação religiosa no mundo. Na religião ascética, o fiel se entende como instrumento de Deus, adotando uma postura ativa, na qual aprende a controlar seus impulsos naturais e busca conquistar o mundo (a ascese intramundana) para servir a Deus. Já a mística desenvolve uma postura contemplativa, na qual o fiel se coloca como receptáculo do divino (Weber, 1974, p. 408-410).

Contudo, Weber ressalta que tanto a ascese quanto a contemplação podem ser direcionadas para dentro e para fora do mundo (Mariz, 2011, p. 83), estando presentes na genealogia das sociedades modernas, especialmente por meio do protestantismo. Esse legado manifesta-se em elementos como a vocação para o trabalho, a obtenção de lucro e a sobriedade ascética como estilo de vida característico do ascetismo moderno (Mariz & Machado, 2005, p. 8). Desde então, o protestantismo rompeu com laços tradicionais ao enfatizar a salvação individual, em afinidade eletiva com a racionalidade moderna. Atuando nas ordens do mundo, pregava, ao mesmo tempo, uma austeridade contrária ao luxo e à ostentação nobiliária, valorizando o trabalho e a produtividade como sinais da presença divina — manifestações da glória de Deus na vida humana (Weber, 2004).

Ou seja, agir e atuar nas ordens do mundo é permitido, desde que o objetivo seja santificá-lo. Assim, na constituição de uma identidade evangélica geral, podemos compreender como aspectos complementares de uma mesma experiência religiosa se articulam na relação entre os evangélicos, o mundo e as esferas da sociedade. Eles negam o mundo, mas afirmam a ação religiosa nele, buscando convertê-lo e santificá-lo — ainda que, aparentemente, os evangélicos assimilem cada vez mais elementos culturais e atuem nas diferentes esferas da vida, como a economia, a arte e a política.

Ser evangélico, na atualidade, tornou-se um problema, uma vez que o nome “evangélico” está associado a controvérsias envolvendo avanço conservador, o pensamento autoritário, o patriarcalismo e o fundamentalismo. Sem dúvidas que setores evangélicos pentecostais com suas lideranças avançaram - e continuam avançando – em seu esforço de manter-se hegemonicamente como detedores do nome evangélico.

Desde o fatídico episódio do “chute na santa” pelo bispo da IURD em 1992, amplamente televisionado, vemos como os evangélicos passaram a ser vistos como o outro, de forma acusatória, pela exposição midiática. Ser evangélico tornou-se sinônimo de intolerância e conservadorismo. A presença da IURD como igreja evangélica no Brasil acabou repercutindo negativamente, criando uma associação generalizada que recai sobre todos os evangélicos.

O uso do termo “evangélico” no cotidiano tem sido a causa de discussões que evocam preconceitos, frequentemente associados a igrejas que prometem prosperidade e a líderes acusados de enriquecimento ilícito. Desde então, a enunciação “ser evangélico”, onde quer que ocorra, sempre é motivo de polêmica, pois a imagem da religião, cuja identidade é vista de forma equivocada, gera um retorno negativo a essa identificação. Mas que nome é esse que, apesar da pluralidade de segmentos internos, parece ter construído uma marca, um registro inscrito com discursos, práticas, significados e imagens tão presentes no cotidiano?

A reflexão sobre a identidade evangélica, apesar de seus antagonismos internos, se evidencia na dinâmica entre os diferentes segmentos dentro do protestantismo brasileiro, como os neopentecostais, que são simultaneamente alvo de acusações e exemplares no uso estratégico da cultura. De fato, como já apontado por Clara Mafra (2011), os neopentecostais se destacam no uso da “cultura como arma”, especialmente ao estabelecerem presença significativa nas esferas política e cultural, por meio da música gospel e eventos como as Marchas para Jesus. Este movimento é, sem dúvida, mais eficaz em articular a religião com a cultura popular e midiática em comparação com os protestantes históricos e pentecostais tradicionais, que enfrentam dificuldades em dialogar com o mundo cultural, como se observa na resistência à visitação pública de seus templos históricos.

Ao considerar as transformações sociais que moldam o ser evangélico, nota-se que os conceitos que definiam este grupo – como o “afastamento do mundo”, o ascetismo intramundano, e um padrão moral de conduta rigoroso – estão sendo atualizados para se adaptar ao espírito do tempo. A globalização, que envolve processos de subjetivação e individualização, e o crescente espaço midiático ocupada pelos evangélicos, contribuíram para o surgimento de novas formas de “ser evangélico” (Almeida, 2006; Benedetti, 2006). Esses novos modos de viver a fé não eliminam as formas tradicionais, mas coexistem com elas, configurando um campo plural dentro da identidade evangélica. Essas transformações evidenciam a flexibilidade e a diversidade de modos de vida cristã, que, embora enraizados em práticas históricas, se renovam em resposta às mudanças sociais e culturais do contexto contemporâneo (Vital da Cunha, Lopes, Lui, 2013, p. 37).

Esta análise reflete como as diferentes vertentes dentro do evangelicalismo no Brasil, com suas tensões internas e relações com o mundo, têm moldado uma identidade que é tanto conservadora quanto inovadora, ao mesmo tempo em que adapta a religião a novas demandas culturais e sociais.

A transformação na estética e na moralidade dos evangélicos, especialmente após o surgimento do neopentecostalismo e a explosão do movimento Gospel nos anos 90, reflete uma mudança significativa na relação dos evangélicos com o mundo. Até então, os protestantes históricos eram mais inclinados a um afastamento seletivo, aceitando certas interações com o mundo, enquanto os pentecostais clássicos tendiam a enfatizar uma ruptura mais profunda com a sociedade secular. No entanto, o neopentecostalismo trouxe uma nova dinâmica, caracterizada pela adaptação ao contexto cultural e pela apropriação de instrumentos midiáticos e culturais para promover sua mensagem. Essa mudança é visível na transição de um padrão ascético para um estilo de vida mais integrado ao mundo, mas com o objetivo de “santificar” e conquistar esferas como a política, a arte e a economia.

O exemplo da declaração de Edir Macedo, ao declarar sua visão de que a mulher deve ser submissa, em indicativo de adesão a moralidade evangélica e ao conservadorismo político, em defesa de valores tradicionais da família. Essa moralidade evangélica aparece como intrínseca ao discurso conservador e a defesa do comportamento que reflete estruturas familiares patriarcais.

A mobilização de eventos como as Marchas para Jesus e o uso da mídia, como canais de TV e redes sociais, reforçam a visibilidade pública do movimento evangélico e a sua crescente presença na esfera política e cultural. Esses eventos não só servem como uma forma de afirmação da identidade evangélica no espaço público, mas também funcionam como uma “arma cultural”, uma ferramenta poderosa para promover a agenda religiosa e política, especialmente entre os neopentecostais.

No contexto atual, o que vemos é a coexistência de práticas religiosas que, enquanto preservam os elementos tradicionais de santificação e moralidade, agora utilizam a cultura popular e as estruturas do mundo secular como meios de legitimar o poder evangélico e influenciar as esferas sociais e políticas. Esse fenômeno provoca um debate sobre a construção da identidade evangélica, que, embora caracterizada por divisões internas, está se consolidando em um discurso comum que transita entre a moralidade conservadora, a política e o uso estratégico da cultura.

O avanço do protagonismo evangélico no contexto de “guerra cultural” oferece uma perspectiva interessante para compreender as dinâmicas de mobilização política e a construção de identidades coletivas no cenário contemporâneo. A guerra cultural, com suas raízes históricas

no século XIX, é um campo de batalha ideológico em que as disputas não se limitam às questões morais ou religiosas, mas envolvem também o controle sobre símbolos nacionais e a definição do “modelo ideal” para a sociedade. Esse modelo, defendido por muitos grupos conservadores, busca garantir que sua visão de mundo domine as esferas políticas, educacionais e sociais. No caso dos evangélicos, especialmente os neopentecostais, essa disputa se traduz na defesa de uma moralidade cristã conservadora, muitas vezes em confronto com visões mais progressistas e com a pluralidade de valores que emergem das sociedades modernas.

Considerações finais

O conceito de “fundamentalismo” tem um impacto complexo na identidade evangélica brasileira, moldando a percepção pública e gerando tensões internas dentro do movimento evangélico. Embora nem todo evangélico seja conservador ou fundamentalista, a associação do termo “evangélico” com o fundamentalismo é frequente no discurso público, moldada por eventos históricos, ações de líderes religiosos e a ascensão do conservadorismo político.

O fundamentalismo, como um termo controverso com raízes no protestantismo americano do início do século XX é frequentemente mobilizado para descrever movimentos que se opõem à modernidade e defendem interpretações literais da Bíblia. No Brasil, o uso do termo se intensificou com a crescente visibilidade dos evangélicos na esfera pública, especialmente após a ascensão de políticos evangélicos e a publicização de debates morais. A associação do termo com o conservadorismo e, por vezes, com o fascismo, contribui para a construção de uma imagem negativa dos evangélicos, retratando-os como um “outro” a ser temido, alimentando a lógica persecutória e reforçando a ideia de monoritização identitária, criando um ciclo de perseguição e reação.

A identidade evangélica brasileira é marcada por uma diversidade interna, com diferentes denominações e visões teológicas. No entanto, a percepção pública tende a homogeneizar o grupo, frequentemente baseada em figuras controversas que se autodenominam “evangélicos”. Essa generalização reforça a ideia de um “fundamentalismo evangélico”, mesmo que muitos evangélicos não se identifiquem com essa visão.

A relação entre o conceito de “mundo” e a identidade evangélica é crucial para entender a influência do fundamentalismo. A dicotomia entre “mundo” e “igreja” é um elemento central no discurso evangélico, frequentemente associando o “mundo” à tentação e ao pecado. Essa visão, enraizada na ética pietista, molda a percepção dos evangélicos em relação à sociedade, influenciando suas posições em questões morais e políticas. A ênfase na separação do “mundo” pode contribuir para um discurso fundamentalista que rejeita o diálogo com outras visões e busca impor seus valores à sociedade.

A ascensão do neopentecostalismo a partir dos anos 1990 complexificou a relação dos evangélicos com o “mundo”. Enquanto o protestantismo histórico e o pentecostalismo clássico tendiam a um maior ascetismo, o neopentecostalismo nasce a partir do diálogo com a cultura contemporânea, com mais inserção no universo midiático e político visando difundir sua mensagem, sem necessariamente implicar mudanças na moralidade ou na visão fundamentalista de alguns grupos.

A presença evangélica na política e a mobilização em torno de pautas morais contribuem para a percepção de um “fundamentalismo evangélico”. Líderes religiosos como Silas Malafaia

e políticos evangélicos utilizam um discurso que enfatiza a moralidade cristã e a defesa de valores tradicionais, frequentemente em oposição a agendas progressistas. Essa postura, alinhada com a “guerra cultural”, reforça a associação entre o evangelicalismo e o fundamentalismo na percepção pública.

Em suma, o conceito de “fundamentalismo” molda a identidade evangélica brasileira ao reforçar estereótipos negativos e homogeneizar a percepção pública sobre os evangélicos. Também ao criar tensões internas entre diferentes segmentos evangélicos, divididos em suas visões sobre a relação com o “mundo” e a modernidade, influenciando a atuação política e social de alguns grupos que buscam impor sua visão de mundo à sociedade. Ao analisar o cenário religioso evangélico devemos considerar o conceito de “fundamentalismo” com cautela, reconhecendo a diversidade interna do movimento evangélico e evitando generalizações. A identidade evangélica brasileira é complexa e multifacetada, moldada por diferentes interpretações teológicas, relações com o “mundo” e posicionamentos políticos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, R.; TONIOL, R. **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: Análises conjunturais**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2018.
- ALMEIDA, Ronaldo de. A Onda quebrada: Evangélicos e conservadorismo. **Cadernos Pagu**, São Paulo, n.50, 2017.
- ALVES, Ana Rodrigues C. O conceito de hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe. **Lua Nova**, São Paulo, n. 80, p. 71-96, 2010.
- APPLEBY, R. Scott. **The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.
- ARMSTRONG, K. **Em nome de Deus: O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BANDEIRA, Olivia. **O mundo da música gospel entre o sagrado e o secular: Disputas e negociações em torno da identidade evangélica**. Tese, Sociologia e Antropologia, UFRJ, Rio de Janeiro, 2017.
- BAUMAN, Z. **Em busca da política**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- BERGER, Peter L. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, Vol. 21, n.1, p. 9-25, abr 2001.
- BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Censo Demográfico 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br>. Acesso em: 16 jun. 2025.
- BURITY, J. Encarnação, contingência, política do nome: “Religião” como ferramenta analítica e prática social-histórica na obra de Ernesto Laclau. In.: MENDONÇA, Daniel de; LOPES, Alice Casimiro. **A teoria do discurso de Ernesto Laclau: ensaios críticos e entrevistas**. São Paulo: Annablume, 2015.
- BURITY, J. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? Separata de: ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo. **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: Análises conjunturais**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2018.
- BURITY, J. El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora. **Encartes**, vol. 3, núm. 6, septiembre 2020.
- BURITY, J.. Duas formas de religião pública e democracia nas eleições de 2022. **Revista Intolerância Religiosa**, n. 5, 2023. Disponível em: <https://revistaintoleranciareligiosa.files.wordpress.com/2023/01/burity-joanildo.-duas-formas-de-religiao-publica-e-democracia-nas-eleicoes-de-2022-1.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2024.
- BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavoj. **Contingência, hegemonia, universalidade**. Diálogos contemporâneos en la izquierda. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica de Argentina, S.A., 2000.
- CAMPOS, Leonildo S. Os “Dois Caminhos”: Observações sobre uma gravura protestante. **Horizonte**, Belo Horizonte, v.12, n. 34, p. 339-381, abr/jun 2014.
- CAMPOS, Roberta B.; ARAÚJO DE GUSMÃO, MAURÍCIO JÚNIOR, Cleonardo. A disputa entre a laicidade: uma análise das interações discursivas entre Jean Wyllys e Silas Malafaia. **Religião & Sociedade**. Rio de Janeiro, v.35, n.2, p.165-187, 2015.
- CAMPOS, Roberta B.; O profeta, a palavra e a circulação do carisma pentecostal. **Revista de Antropologia**, São Paulo USP, v.54, n. 2, p. 1014-1049, 2011.
- CAMURÇA, M. A. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades. In: TEIXEIRA, F & MENEZES, R. (orgs.). **Religiões em movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2013.
- CAMURÇA, M. A. Um poder evangélico no Estado brasileiro? Mobilização eleitoral, atuação parlamentar e presença no governo Bolsonaro. **Revista NUPEM**, Campo Mourão, v. 12, n. 25, p. 82-104, jan./abr. 2020.
- CASTELLS, M. **O Poder da Identidade - A era da informação: Economia, sociedade e cultura**, vol. 2. São Paulo: Paz & Terra, 2018.
- CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil**. Rio de Janeiro: MAUAD, 2007.
- DATAFOLHA, **Perfil e opinião dos evangélicos no Brasil**, São Paulo, 2016b. Disponível em: <http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2016/12/1845231-44-dos-evangelicos-sao-ex-catolicos.shtml>. Acesso em: 5 jan. 2020.
- DATAFOLHA, **Pesquisa Eleições Municipais do Rio de Janeiro 2º. Turno**, São Paulo, 2016. Disponível em: <http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2016/09/27/fa5e1380b26327043c1631a-5b196080a95810717.pdf>. Acesso em: 5 jan. 2020.
- DREHER, Martin N. **Fundamentalismo**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- FONSECA, Alexandre Brasil. Mídia, religião e política: a evangelização da campanha presidencial. **LOGOS:**

- Comunicação & universidades. v.11, n.21, p. 186-207, 2004.
- GRACINO JÚNIOR, Paulo, TARGINO, Janine; REZENDE, Gabriel. Confiança Institucional e Opinião Pública entre jovens religiosos na cidade do Rio de Janeiro. **Interseções**, Rio de Janeiro, v. 20, n.2, p. 305-329, dez. 2018.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- HENDERS, Relmut. A linguagem visual transconfessional da xilogravura pietista “O caminho largo e o caminho estreito” de Charlotte Reihlen. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 14, n. 44, p. 1323-1353, out./dez. 2016.
- HOWARTH, David. Power, discourse, and policy: articulating a hegemony approach to critical policy studies. **Critical Policy Studies**, Essex, UK, v. 3, p. 309-335, Out-Nov 2009. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/19460171003619725>. Acesso em: 3 jun. 2019.
- IBGE. **Censo Demográfico 2010: Características gerais da população e dos domicílios**. Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/93/cd_2010_caracteristicas_populacao_domicilios.pdf. Acesso em: 20 jan. 2019.
- LACLAU, Ernesto. **A razão populista**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- LACLAU, Ernesto. **Emancipação e diferença**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.
- LACLAU, Ernesto. **Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tempo**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and Socialist Strategy**. Towards a radical democratic politics. London/New York: Verso, 1985.
- LESBAUPIN, I. Marxismo e religião. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- LOPES, Alice Casimiro. Teorias pós-críticas, política e currículo. **Educação, Sociedade & Cultura**, Rio de Janeiro, n. 39, p. 7-23, 2013.
- LÖWY, M. **A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- MAFRA, Clara Cristina Jost. A arma da cultura e universalismos parciais. **Mana**, Rio de Janeiro, v.17, n.3, p. 607-624, 2011, Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132011000300005. Acesso em: 10 de jul. 2016.
- MAFRA, Clara Cristina Jost. A dialética da perseguição. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 59-85, junho, 1998.
- MAFRA, Clara Cristina Jost. Censo de Religião: Um instrumento descartável ou reciclável? **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 24, v. 2, p. 152-159, 2004.
- MAFRA, Clara Cristina Jost. O cuidado das multidões e as teorias persecutórias. In: **Encontro Anual da ANPOCS**, XXII, 1998, Caxambú, p. 2-34, Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/22-encontro-anual-da-anpocs/gt-2016-16/5159-cmafra-o-cuidado/file>. Acesso em: 3 jan. 2019.
- MAFRA, Clara Cristina Jost. O que os homens e as mulheres podem fazer com os números que fazem coisas. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.) **Religiões em movimento: o Censo de 2010**, Petrópolis, RJ : Vozes, 2013.
- MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo (org). **Religiões e cidades**: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**, São Paulo: Loyola, 1999.
- MARIZ, C. Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 3, n. 13, p. 37-53, 1995.
- MARIZ, Cecília L. & MACHADO, Maria das Dores C. Weber e o neopentecostalismo. **Caminhos**, Goiânia-GO, v. 3, n. 2, p. 253-274, 2005.
- MARIZ, Cecília L.; SOUZA, Carlos Henrique. Carismáticos e pentecostais: os limites das trocas ecumênicas. **Contemporânea** – Revista de Sociologia da UFSCar, São Carlos, SP, v. 5, n. 2, jul.-dez. 2015, pp. 381-408.
- MARIZ, Cecília; CAMPOS, Roberta Bivar. O pentecostalismo muda o Brasil? Um debate das ciências sociais brasileiras com a antropologia do cristianismo. In: SCOTT, Parry; CAMPOS, Roberta Bivar; PEREIRA, Fabiana (orgs.). **Rumos da antropologia no Brasil e no mundo: geopolíticas disciplinares**. Recife: Ed.UFPE, 2014.
- MARIZ, Cecília; GRACINO JÚNIOR, Paulo. As igrejas pentecostais no Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento: O censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 161-175.
- MARSDEN, G. M. **Fundamentalism and American Culture: the Shaping of Twentieth Century Evan-**

- gelicalism, 1879-1925. Oxford e Nova York, 1980 [2022].
- MARTY, Martin E.; APPLEBY, R. Scott (ed.). **Fundamentalism and society: reclaiming the sciences, the Family and education**. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- MARX, K. **Manifesto Comunista**. Organização e introdução de Oswaldo Coggiola. São Paulo: Boitempo, 4ª. Reimpressão, 2005.
- MENDONÇA, Daniel de. Como olhar “o político” a partir da teoria do discurso de Ernesto Laclau. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, DF. n. 1, p. 153-169, 2012. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/1533>. Acesso em: 21 out. 2018.
- MENEZES, Renata Castro. Santos, vadias e afetos. **Ponto Urbe** – Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, São Paulo, vol. 20, 2017, p. 1-19.
- MEYER, Birgit. Pentecostalismo, prosperidade e cinema popular em Gana. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.23, n. 2, p.11-32, dez 2003.
- MEYER, Birgit. **Translating the devil: Religion and modernity among the Ewe Ghana** Edimburg. International African Library-Edimburg University Press, 1999.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. Sobre os dois caminhos. **Revista de Ciências Sociais**, São Paulo, v.9, n. 1, p. 169-179, 1978.
- NOVAES, Regina. Juventude, religião e espaço público: exemplos “bons para pensar” tempos e sinais. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 184-209, 2012.
- PACE, Enzo; GUOLO, Renzo. Los fundamentalismos. México: Siglo XXI, 2006.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Fundamentalismo e integrista: os nomes e a coisa. **Revista USP**, São Paulo, Brasil, n. 13, p. 144-156, 1992.
- PY, Fábio. Bolsonaro’s Brazilian Christofascism during the Easter period plagued by Covid-19. **International Journal of Latin American Religions**, [S. l.], v. 4, p. 318-334, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s41603-020-00120-4>. Acesso em: 16 jun. 2025].
- REIS, Toni; EGGERT, Edla. Ideologia de gênero: uma falácia construída sobre os planos de educação brasileiros. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 38, n. 138, p. 9-26, jan./mar. 2017.
- ROCHA, Cristina. A Megaigreja Hillsong no Brasil: a constituição de um campo religioso transnacional. **PLURAL** – Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, n.23, v.2, p.162-181, 2016.
- ROCHA, Daniel. “Ganhando o Brasil para Jesus”: alguns apontamento sobre a influência do movimentos fundamentalista norte-americano sobre as práticas políticas do pentecostalismo brasileiro. **Horizonte**, Belo Horizonte, MG, v. 9, n. 22, p. 583-604, 2011.
- ROCHA, Daniel. Da “minoría silenciosa” à Maioria Moral: transformações nas relações entre religião e política no fundamentalismo norte-americano na década de 1970. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 40(1): 91-113, 2020
- ROSAS, Nina. “Dominação” evangélica no Brasil: o caso do grupo musical Diante do Trono. **Contemporânea** – Revista de Sociologia da UFSCar, São Carlos, v. 5, n. 1, pp. 235-258, jan.-jun. 2015.
- SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- SALES JÚNIOR, Ronaldo. Laclau e Foucault: desconstrução e genealogia. Separata de: MENDONÇA, Daniel; RODRIGUES, Léo Peixoto. **Pós estruturalismo e teoria do discurso em torno de Ernesto Laclau**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014, p. 163-175.
- SANCHIS, Pierre (org.). **Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.
- SANCHIS, Pierre. Pluralismo, transformação, emergência do indivíduo e suas escolhas. **A grande transformação do campo religioso brasileiro**. São Leopoldo, ano XII, n. 400, 27 ago. 2012. P. 5-7. Entrevista concedida a Thamires Magalhães.
- SAYURI, Juliana. O que é “guerra cultural”. E por que a expressão está em alta. **Nexo**. 10 março 2019. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2019/03/10/O-que-%C3%A9-%E2%80%98guerra-cultural%E2%80%99-E-por-que-a-express%C3%A3o-est%C3%A1-em-alta>. Acesso em: 31 ago. 2019.
- SMITH, Amy Erica. **Religion and Brazilian Democracy: Mobilizing the people of God**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2018.
- SOUZA, Carlos Henrique P. O protestantismo histórico e a pentecostalização: Novos contornos da identidade evangélica. **Ciências da religião: História e Sociedade**. São Paulo, v. 12, n. 2, p. 61-90, dezembro de 2014.
- SOUZA, Carlos Henrique P. **Entre a capela e a catedral: tensões e reinvenções da identidade religiosa na experiência do protestantismo histórico atual**. Dissertação. Ciências Sociais, UERJ, 2013.
- SOUZA, Carlos Henrique P. Hoje somos só evangélico e crente: Novos olhares sobre a identidade do pro-

testantismo brasileiro. **Sacrilegens**. Juiz de Fora, v. 13, n. 1, p. 118-136, jan-jun 2016.

SOUZA, Carlos Henrique Pereira de. **Gramáticas evangélicas**: discursos, identidades e afetos em igrejas históricas na Zona Norte do Rio de Janeiro. 2020. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

SOUZA, Marco Aurélio Dias . **O fim da Guerra Cultural e o conservadorismo estadunidense?** Uma leitura sobre a trajetória de ascensões e quedas da direita religiosa americana. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UNESP, São Paulo, 2014b

SOUZA SILVA, Robson da Costa; SILVA, Jefferson Evânio da. Conservadorismos, fundamentalismo protestante e democracia no Brasil: uma com-

preensão em chave pósestruturalista. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 42, n. 1, p. 3760, 2022. DOI: 10.1590/0100-85872021v42n1cap02. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/px-z3DXFg6rc8sQnZvpwSmHJ/>. Acesso em: 10 jun. 2025.

TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Renata (dois autores). **Religiões em movimento**: O Censo de 2010. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013..

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Lui. **Religião e política**: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll/ISER, 2017.

WEBER, M. **Ensaio de sociologia**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1974.