



SEÇÃO TEMÁTICA

Minoritização, religião pública e populismo religioso no Brasil

Minoritisation, public religion and religious populism in Brazil

Joanildo Burity*

Resumo: Este artigo discute a trajetória da emergência evangélico-pentecostal na política brasileira, a partir de um marco analítico fornecido pelas categorias minoritização, religião pública e populismo, abordando-a em chave diacrônica, desde os anos 1980 até as eleições de 2022. Argumenta-se que a emergência evangélica expressa uma irrupção do político como dimensão instituinte do social, independentemente de seu caráter religioso, e que ela se desdobra em distintos momentos, não previstos ou planejados, de afirmação de uma minoria como parte da definição da identidade nacional (povo nacional) e de paulatina inserção no pacto político vigente na sociedade, levando-a a aspirar a direção moral e política da sociedade, num contexto de crise hegemônica. Esta minoritização implicou na transformação do campo evangélico-pentecostal em religião pública, atravessada pelas dinâmicas e conflitividade sociais amplas, enquanto a credenciou a integrar um novo bloco de poder no intento de fundar um novo povo brasileiro, pós-lulista, pós-democrático, integrado por “cidadãos de bem” de uma “maioria cristã”, em ressonância com outras posições conservadoras empenhadas no enfrentamento da “esquerda”, como inimigo inassimilável.

Palavras-chave: Minoritização. Religião pública. Populismo. Evangélicos e pentecostais no Brasil.

Abstract: This article discusses the trajectory of the Evangelical-Pentecostal emergence in Brazilian politics, based on an analytical framework provided by the categories minoritisation, public religion, and populism, approaching it in a diachronic key, from the 1980s until the 2022 elections. It argues that the evangelical emergence expresses an irruption of the political as the instituting dimension of the social, regardless of the former's religious character, and that it unfolds in different moments, not foreseen or planned, of affirmation of a minority as part of the definition of national identity (national people) and gradual inclusion into the current political pact in society, leading it to aspire to the moral and political direction of society, in a context of hegemonic crisis. This minoritisation implied the transformation of the Evangelical-Pentecostal field into a public religion, criss-crossed by broad social dynamics and conflictiveness, while enabling it to integrate a new power bloc aimed at founding a new, post-Lulista, post-democratic, Brazilian people, formed by “good citizens” from a “Christian majority”, in resonance with other conservative positions committed to confronting “the left”, as an unassimilable enemy.

Palavras-chave: Minoritisation. Public religion. Populism. Evangelicals and Pentecostals in Brazil.

* Doutor em Ciência Política (Uni Essex, Reino Unido). Professor do Mestrado Profissional em Sociologia em Rede Nacional da FUNDAJ (Fortaleza-CE) e do PPG em Sociologia e Ciência Política da UFPE (Recife-PE). ORCID: 0000-0002-2963-1979 – contato: joanildo.burity@fundaj.gov.br

Introdução

Mudanças ininterruptas no chamado campo das religiões no Brasil há pelo menos quatro décadas reconfiguraram amplamente o cenário sociocultural e político do país. Como sugeriu Sanchis (Sanchis, 2006), o campo religioso não é mais apenas o campo das religiões. Há uma dimensão histórica a recuperar na análise que proponho aqui e que não diz respeito apenas aos grupos religiosos. E há desdobramentos conjunturais que não podem ser vistos em ótica de continuidade com os primeiros momentos dessa trajetória de quatro décadas. O cerne dessas mudanças é um processo de minoritização, isto é, de asserção coletiva de uma minoria (no caso, religiosa), pondo em xeque a distribuição dos lugares e da visibilidade na sociedade, começando pela demanda por reconhecimento da diferença religiosa encarnada por esta minoria – a minoria evangélico-pentecostal¹ – e prosseguindo para articular demandas políticas (Burity 2015), implicando tanto outras religiões quanto setores da política institucional, da intelectualidade, dos movimentos sociais e da mídia no Brasil.

As mudanças introduzidas pela minoritização evangélico-pentecostal não estiveram a ela circunscritas. Há condições de possibilidade num processo de crescente pluralização social e cultural, acompanhado de outras emergências minoritárias e de políticas de reconhecimento dessa pluralidade, em cujo contexto a emergência evangélica se torna inteligível e plausível. Os evangélicos nunca estiveram inteiramente no controle de sua própria minoritização, mas tampouco encontraram uma sociedade “pronta” para reconhecer suas identidades e demandas. Sua minoritização foi parte de uma tendência de repercussões *glocais*, envolvendo atores seculares e religiosos: democratização, multiculturalismo, políticas da diferença, pluralismo, direitos humanos que abriram caminho e, ao mesmo tempo, indicaram essa tendência, quer de baixo para cima (as minoritizações *stricto sensu*), quer de cima para baixo (os efeitos de suas demandas nas políticas nacionais, em organismos multilaterais e em movimentos sociais globais).

A maneira como vejo o cenário da relação entre religião, sociedade e política no Brasil requer irmos além de um mero acompanhamento de trajetória conjuntural do que vai acontecendo com as religiões, quem diz o quê, quem faz o quê e como. Requer que situemos esses acontecimentos num marco analítico mais rigoroso, indo além de narrativas e acúmulo de casos empíricos. Especialmente pelo fato de que, como sugeri, estamos diante de uma realidade que não começou agora, não é *sui generis* e deve ser remetida ao próprio desfecho da transição à democracia no Brasil nos anos 1980 e a mudanças na cena mundial.

Emergência evangélico-pentecostal: minoritização e o político

Os novos atores religiosos, no sentido de uma configuração institucional e cultural que chamo de religião pública, foram favorecidos pela conjuntura da volta ao governo

1 Uso o termo hifenado para demarcar uma diferença e uma articulação: a diferença entre setores do protestantismo histórico conservador, remetendo ao termo “*evangelical*”, em inglês, e o pentecostalismo majoritário no contexto brasileiro (e latino-americano); a articulação entre esses dois segmentos, quanto mais nos afastamos dos anos 1980, numa força sociopolítica conjunta.

civil e da convocação da Assembleia Constituinte (1986). O período entre a segunda metade da década de 1970 e o final da década de 1980 representou um momento de ativação do político no Brasil. Por “o político” quero dizer a dimensão instituinte do social, que se manifesta pela crise de uma ordem existente e/ou o surgimento de novas demandas e novas figurações da ordem, que desatam os nós do conformismo, problematizam a legitimidade do *status quo* e descortinam múltiplos horizontes possíveis mas concorrentes de reconfiguração do social.

O político, assim, não tem um conteúdo definido, não corresponde a um “projeto” particular, mas aponta para momentos de desestabilização da ordem vigente, sua contestação e disputas pela construção de uma nova ordem (Flynn, 2013; Mouffe, 2005, p. 8–34; Wiley, 2016). É um cenário de desconstrução e reconstrução (ou reinstalação). O político é movido a antagonismos e deslocamentos, como sugere Laclau (Laclau, 2000, 2005): relações entre atores e demandas marcadas pelo conflito e a tensão, de um lado, e acontecimentos (mais ou menos imprevistos e incontrolláveis em sua emergência), situações que inviabilizam a autorreprodução da ordem vigente. Uma vez estabilizada uma nova correlação de forças e um novo senso comum (hegemonia), a política (ou “polícia”, para Foucault e Rancière) segue seu curso, registrando e lidando com demandas, aspirações, decisões, dinâmicas organizacionais e culturais e alocação de recursos. Sim, há disputas e conflitos intermitentes, mais ou menos intensos, na política. Mas nada neles implica, por si só, que estejamos frente ao político.

Pois bem, a crise da ditadura militar no Brasil foi marcada pela emergência de antagonismos e deslocamentos. Antagonismos: crescimento da oposição oficial, enfrentamentos do regime com a guerrilha urbana e rural, pressões internacionais contra a tortura e as intervenções arbitrárias nas regras do jogo pelos militares, disputas intestinas ao bloco no poder, processos de organização popular de base, manifestações públicas de descontentamento e surgimento de movimentos sociais críticos (inclusive religiosos – como o cristianismo da libertação), etc. Deslocamentos: surgimento de novas categorias sociais, em decorrência da modernização conservadora conduzida pelo regime militar, escapando à institucionalidade rígida e violenta, gerando pluralização e descentramento de subjetividades coletivas e tornando mais difícil sintetizar e compatibilizar demandas e identidades sob um único princípio de ordem ou estratégia; impactos domésticos da crise do petróleo e da dívida externa, gerando carestia, desemprego, piora dos níveis de vida e dos indicadores de eficiência e crescimento econômicos, etc. Essa conjuntura, nos anos 1970, intensificará a mobilização de múltiplos setores sociais e a crescente convergência no sentido de identificar o regime como o pivô de todos esses problemas e da impossibilidade de realizar novas aspirações de liberdade e justiça.

Quero insistir no marco das eleições de 1986 para a Assembleia Constituinte, no qual temos a formação do que veio a se chamar de bancada evangélica. Foram 32 deputados eleitos num Congresso composto por 49 senadores e 487 deputados federais. Isso não representava nem de longe o percentual de evangélicos na população naquele momento (6,6% no Censo de 1980 *versus* 0,65% na Câmara Federal). Esses atores, no entanto, surpreenderam por mostrar uma capacidade imprevista de mobilização. Eram 12 deputados na legislatura anterior (1982-1985). Houve uma série de alarmes com a “chegada” desse contingente. Os pentecostais representavam 60% da bancada eleita em 1986.

Os pentecostais já eram a maioria dos protestantes, desde os anos 1950. Só que sua postura antimundo não contemplava a possibilidade, necessidade ou legitimidade de participar dos assuntos públicos. Esperavam o arrebatamento e a segunda vinda de Cristo, não a transformação ou a melhoria das sociedades humanas (Almeida, 1999; Rocha, 2009). O grande mote das igrejas pentecostais era, de fato, o conversionismo. Converter as pessoas, na crença de que cidadãos crentes serão cidadãos virtuosos. Portanto, não haveria que se fazer nada mais além de levar essas pessoas à fé. Isso era uma visão certamente mágica, não fundamentada por evidência histórica robusta. Com exceção de momentos extraordinários de avivamento religioso em outros países (coincidentes, na verdade, com movimentos de reforma religiosa – em várias tradições), essa articulação de virtude religiosa e virtude cívica ou política não se produz naturalmente nem dura muito tempo. Nisso, em nada se distinguiam dos protestantes históricos que os precederam (Alves, 1982; Burity, 2011). A diferença estava nos métodos e nos números!

No caso do protestantismo histórico ainda havia um liame lógico entre o conversionismo individualista e a ética social derivada daí: a ausência de fervor escatológico e o impacto do liberalismo de fins do século XIX e começo do século XX ensejava alguma expectativa de transformação social guiada pela ação de pessoas de fé (Barreto Jr., 2017). No caso do pentecostalismo (e do fundamentalismo evangélico, nas igrejas históricas), não. Uma forte tensão existia entre identidade religiosa e envolvimento sociopolítico – que só se resolveu pelo surgimento de uma nova matriz teológica, o neopentecostalismo, e mesmo assim, não de imediato e não sem conflitos. Essa tensão tinha sido vivida, *mutatis mutandi*, pelos protestantes históricos nos anos 1950-1960. Agora, era reatualizada pela emergência evangélico-pentecostal como nova liderança do protestantismo brasileiro.

Despreparados por sete décadas de negação do mundo, numa conjuntura em que um novo desenho da sociedade e suas instituições parecia suscitar temores de uma perda de controle sobre o mínimo já conseguido (a liberdade religiosa), os pentecostais chegaram com os números (bases) e um método escandaloso aos protestantes históricos: o apoio oficial a candidaturas e mesmo a constituição de estruturas de gestão de uma estratégia política incorporadas à institucionalidade denominacional (os conselhos políticos), nas principais igrejas pentecostais do país. E avançaram no plano das macroalianças eleitorais rumo a uma presença na cúpula do poder, em todos os níveis.

A mobilização inicial se deu a partir da difusão em larga escala (nas igrejas) de um duplo diagnóstico: primeiro, de que a democratização no Brasil abria espaço de participação legítima para todo e qualquer ator social mobilizado. Segundo, uma espécie de pânico moral, associado à ideia de que a igreja católica aproveitaria o ensejo da redação da nova Constituição para transformar o Brasil outra vez em oficialmente católico e de que as esquerdas representadas no Congresso – e naquele momento, particularmente os comunistas e o PT – iriam se aproveitar do momento da Constituinte para implantar o “comunismo ateu” no país. Esses dois tipos de argumentos calavam muito fundo no meio evangélico, que foi profundamente afetado entre os anos 1960 e 1980 pelo discurso da Guerra Fria, de que o grande inimigo da liberdade, da moralidade e da fé era o comunismo, um deturpador e destruidor de valores, desestruturador dos vínculos sociais e, portanto, sua vitória representaria uma gravíssima crise civilizacional e espiritual.

Então, 1986 é um marco importante para para a emergência evangélica. Essa é uma categoria importante, que eu tomo do campo da física e da matemática, no sentido da irrupção, do surgimento de algo que não estava previamente determinado por algum tipo de tendência estrutural ou de lei da história ou da natureza, e que, ao surgir, desequilibra todo o campo de forças no qual um dado fenômeno acontece (Goldspink; Kay, 2007; Hodgson, 2000). Essa emergência normalmente envolve pontos de virada, não tanto um processo paulatino, linear, de acúmulo numa determinada direção. O ponto de virada é um acontecimento desencadeador que, em si mesmo, não tem a ver necessariamente com a emergência, mas é um detonador de uma transformação. Para mim, o ponto de virada da politização evangélica nos anos 1980 tem a ver com dois grandes elementos que as eleições para a Constituinte colocaram: um elemento referente à expectativa de visibilidade, reconhecimento público, legitimidade participativa, que o discurso democratizante assegurava naquele momento para todo e qualquer ator social que quisesse se mobilizar e se organizar. E, de outro lado, o medo de que, na elaboração de uma nova Constituição, a liberdade religiosa e os valores conservadores dos evangélicos e pentecostais estivessem ameaçados (pelo catolicismo e a esquerda).

A emergência se conecta diretamente com o que chamei acima de processo de minoritização (Connolly, 2011; Deleuze; Guattari, 1999). É via Connolly que eu leio Deleuze e Guattari a respeito da minoritização, especialmente, pelo registro “sociológico-político” que Connolly imprime à sua análise, em contraste com a análise filosófica de Deleuze e Guattari (Burity, 2014, 2015b, 2016, 2017). Para Connolly, a realidade contemporânea – o mundo pós-Guerra Fria, de proliferação de diferenças e do multiculturalismo – põe em tela e politiza certos temas-tabu ou temas ignorados de décadas anteriores: questões ambientais, de desigualdade de gênero, de liberdade e diferença sexual, de desigualdade étnico-racial, de pluralidade religiosa (Connolly, 1995, 2008, 2011). Esses pontos todos levaram a uma proliferação de microatores. Deleuze e Guattari dizem que isso gerou uma “minoritização do mundo”, Connolly (2011, 59). Ali onde havia nada ou se via e ouvia nada, surgiram demandas autônomas, vozes e corpos autoassertivos, pedindo espaço, reconhecimento – não tanto pedindo um novo modelo de mundo (como tinha sido o caso dos movimentos de contestação dos anos 1960, aos quais Deleuze e Guattari gostariam de associar estas minorias). Elas não vinham com um programa para a sociedade. Elas vinham com uma pretensão de fazer uma diferença pelo simples fato de ocupar um espaço simbólico e físico visível na sociedade.

Por outro lado, essa minoritização do mundo significava também, daí seu caráter fortemente político, que a emergência dessas minorias representava o questionamento das maiorias estabelecidas. Primeiro, apontando para o fato de que estas maiorias não eram tão majoritárias assim, e que se perpetuavam como *status quo* muito mais pela naturalização de uma história de poder, violência, imposição, colonização, do que por constituir a maioria numérica da sociedade. Ou então, ainda que se tratasse de uma maioria numérica, o grau de adesão desta maioria numérica ao discurso majoritário dominante não seria tão uniforme, coeso, consistente, o que justificava perceberem-se fissuras aí. Fissuras importantes. Minoritização: crítica antielitista e descentramento das maiorias.

Os anos 1980 e a conjuntura da Constituinte intensificaram essa percepção da minoritização, porque a ordem democratizante que tomava corpo interpelava indefinidamente atores sociais que queriam superar o passado ditatorial e encontrar sua voz e seu lugar na nova ordem a ser institucionalizada por uma nova Constituição.

Religião pública na emergência evangélico-pentecostal

Essa minoria evangélica ativada em nome de um contingente não mais desprezível de brasileiros e brasileiras que, por sua vez, se sentia no direito de fazer-se ver e ouvir, também invocava o que já havia de garantias para a diferença religiosa no Brasil, para disputar o que lhe parecia ser um espaço indevidamente assegurado ao catolicismo na cena pública. Na cultura, na academia, na política, os evangélico-pentecostais dos anos 1980 e 1990 achavam que havia espaço excessivo para o catolicismo. Havia posições não apenas naturalizadas, que, na verdade, remetiam a visões e práticas católicas, como também privilégios regularmente atribuídos ou assegurados a membros da hierarquia católica, seja na forma da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), seja da própria igreja católica como instituição global. Os evangélicos entendiam que o contexto da democratização, num Estado que já era constitucionalmente laico, os autorizava a questionar a proeminência do catolicismo na cena nacional.

Ocorre que essa proeminência do catolicismo tinha àquela altura a idade do Brasil. Quer dizer, o catolicismo viera com os colonizadores portugueses. Manteve-se inatacável durante todo o período colonial. Foi a religião oficial do império brasileiro. E somente no final do século XIX, com a República, é que houve um ensaio de separação jurídica entre Igreja e Estado, com a Constituição de 1891. Ensaio largamente neutralizado com a celebração da Concórdia com a Igreja Católica na era Vargas e renovado com o “acordo entre o Brasil e o Vaticano” na era Lula, em 2010. Então, não era mera alegação. Os evangélicos, nesse sentido, tinham a percepção de que o contexto relacional muitas vezes instituiu relações assimétricas. Nessas condições, quem está por baixo é muito mais sensível a ver e sentir aquilo que é delegado, autorizado, permitido, garantido a/ por quem está em cima.

A academia secular no Brasil ignorava esse catolicismo cultural. O que não significava que não houvesse vênias tácitas a uma série de comportamentos e práticas católicas. Por exemplo, os campos do direito e da filosofia no Brasil se mantiveram, ao longo de todo o século XX, fortemente permeáveis ao discurso católico. Atravessando a linguagem da filosofia e do direito, circulavam categorias e interpretações teológicas ou morais do catolicismo. Essa assimetria favorável ao catolicismo como religião e como cultura – a ideia do Brasil como “nação católica” ou de que a cultura nacional tem um “substrato católico” – era uma marca da percepção dos evangélico-pentecostais no período de sua emergência.

Isso nos permite entrever por que os evangélicos não podiam se minoritizar, no sentido apresentado anteriormente, sem se transformar em religião pública (Burity, 2015a, 2023; Montero, 2016). As eleições de 1986 e a escolha consciente feita pelos evangélicos de ocuparem esse espaço público através de processos eleitorais não foram

a causa dessa transformação dos evangélicos em religião pública. Antes, os evangélicos só puderam se minoritizar como religião pública. Ou seja, como uma forma de religião cujo exercício e reconhecimento na sociedade se dá pela ativação de um discurso público e por seu atravessamento (sem prejuízo de sua vida organizacional, comunitária e ritual) pela dinâmica dos debates e conflitos sociais. Discurso público: um discurso que pretende incidir sobre as diversas dimensões e práticas sociais, como forma de assegurar um reconhecimento e uma incidência que, de outra forma, não virão de maneira espontânea ou dadivosa. A liberdade religiosa existia no Brasil desde 1891. No entanto, a ilegitimidade cultural do protestantismo, como religião de rigor moral e biblicismo, e, mais ainda, do pentecostalismo, como religião de pretos, pobres e analfabetos, era amplamente difundida.

Para além dos grandes centros urbanos, onde alguma dignidade já era estendida ao protestantismo, o Brasil das pequenas cidades e do mundo rural não tinha “espaço” para os pentecostais. Nem as elites intelectuais. Não é que não houvesse condições de conversão ao pentecostalismo. Tanto que houve crescimento, discreto nas primeiras décadas, suficiente para ultrapassar o modelo missionário do protestantismo histórico nos anos 1960. O que não havia era uma dinâmica de relações sociais que assegurasse legitimidade e reconhecimento a essa forma de vida. Não havia pluralização nem pluralismo. Não é que as igrejas evangélicas, de repente, tenham começado a “se meter” em assuntos públicos, como se ouve muito no discurso cotidiano. Isso já era amplamente a realidade do catolicismo e os protestantes, dentro de seus limites minoritários, tiveram presença política ao longo de todo o século XX.

Ocorre que, dentro de margens tão estreitas de uma institucionalidade “católica” e de uma compreensão cultural naturalizada por séculos de catolicismo, mesmo entre as elites laicas, o pentecostalismo não tinha como se tornar ator autônomo, num contexto de minoritização do mundo, sem se transformar em religião pública. Ou seja, em mais um acercamento desse conceito: como um grupo ou organização religiosa que, sem prejuízo de continuar existindo e fazendo tudo o que ordinariamente faz, só consegue assegurar o seu reconhecimento social por meio da ocupação de espaços de visibilidade pública, nos quais, por sua vez, ao tomar lugar (no duplo sentido dessa expressão), desestabiliza práticas longamente naturalizadas ou tacitamente aceitas e as politiza. Desencadeia, então, um contencioso sobre a divisão das partes na sociedade, como diria Rancière (Rancière, 1996). Alguém ficou sem. E reclama uma recontagem e uma inclusão em pé de igualdade. Um desentendimento: o que essa minoria quer e diz ser não pode ser admitido ou percebido em seus próprios termos pela maioria; parece exorbitante, “ex-ótico”, impróprio, dissonante com os acordos reiterados secularmente. Linguagem inadequada, interesses duvidosos, demandas “corporativistas”, lealdades dúbias.

De outro lado, a religião minoritizada, enquanto religião pública, já não pode proteger-se no recolhimento da sua vivência sectária anterior. Passa a ser questionada, interrogada, julgada em seus próprios termos, seus significantes são disputados. Não pode simplesmente invocar que as suas categorias êmicas apenas lhe pertençam, que tudo o que ela diga enquanto religião precisa ser “respeitado” pelos outros (ao modo de um multiculturalismo liberal do “cada qual no seu quadrado”), porque ao se afirmar como minoria com reivindicação na repartição das partes, com reclame de exclusão,

discriminação ou injustiça, a religião minoritizada contesta outras posições publicamente. Seu discurso, seu ethos, se tornam passíveis de questionamentos de concorrentes, adversários, inimigos, e das próprias instituições públicas que regulam o grau de admissibilidade de novos atores no marco jurídico-político e cultural existente. A religião pública, na verdade, é uma característica estrutural de religiões minoritizadas, emergentes, na contemporaneidade.

Quem já estava lá, já tinha sua parte. O protestantismo histórico no Brasil não precisou se minoritizar. O protestantismo histórico já tinha sido incorporado à “maioria cristã” brasileira desde pelo menos os anos 1930. O protestantismo histórico brasileiro não precisou se transformar em religião pública. E quando veio a fazê-lo, já não foi o protestantismo histórico em geral, mas um setor do mesmo que se juntou ao pentecostalismo minoritizado, formando o sujeito evangélico-pentecostal. Religião pública requer essa característica – não inteiramente estranha a Casanova, um dos principais proponentes do conceito desde os anos 1990 (Casanova, 1994) – de uma dinâmica entre o secular e o religioso na qual este último se articula tanto na sociedade civil como no Estado. Casanova reviu seu conceito original (Casanova, 2012). No primeiro trabalho, de 1994, ele queria assegurar o lugar dessa sociedade civil em moldes habermasianos, “fora” do Estado. Mas ele percebeu que não há como, nas condições contemporâneas, esperar que as religiões publicizadas apenas se atenham a uma delimitação entre sociedade civil não politizada, não partidarizada, e Estado.

A religião pública no Brasil se torna, para mim, um elemento inquestionável da dinâmica social a partir da minoritização evangélico-pentecostal. Essa minoritização durou até as eleições de 2002. Proponho esse marco temporal heurísticamente. Não é um marco rígido. Os processos são mais fluidos, assimétricos e, às vezes, mais borrosos do que isso. Até as eleições de 2002 – quando Lula/PT, perceptivamente, identifica(m) a necessidade e a importância de atrair esse segmento social que já havia sido “testado” e aprovado eleitoralmente desde 1986, tendo consolidado, em nível de Congresso Nacional, e já, a essa altura, em vários estados brasileiros, o fenômeno da bancada evangélica – estamos no desenrolar da minoritização.

A religião pública se leva o pentecostalismo brasileiro e, de roldão, traz para a política brasileira sua linguagem, performance, corporalidade, como uma religião sem prévia socialização política de elite, o faz aprender a fazer as coisas na política por bricolagem, com o que já tem sido feito ali – portanto, não sendo tão virtuoso quanto pretende. Na ausência de modelos previamente construídos pela minoria (que se recusava a buscá-los no protestantismo histórico), na ausência de uma correlação de forças na qual ela pudesse, digamos, fazer mais rapidamente a diferença, a sua entrada paulatina vai “contaminando-a” transformisticamente, sedimentando a “herança” da tradição política brasileira.

Donde uma percepção, em larga medida correta, de que ser parlamentar evangélico não faz a menor diferença na cultura política dominante, antes a reforça. Ou seja, agrega uma linguagem religiosa que repete e sanciona, *grosso modo*, o *status quo* da política brasileira.

Os evangélicos vão ser fisiológicos, corruptos, venais. Vão fazer o jogo da política com todos os vícios da cultura política brasileira. Os evangélicos vão paulatinamente

sendo cooptados para o pacto de desigualdade que faz o Brasil ser Brasil e que dita que direita, esquerda, centro, quem quer que queira mudá-lo, tem que primeiro anuir (mesmo resignadamente) com a desigualdade e a corrupção. Isso leva a essa frustração permanente de que nenhum ator no Brasil tenha a virtude de transformar a realidade brasileira de uma vez, nem de maneira irreversível, para melhor.

Populismo religioso e a formação de uma “máquina de ressonância evangélico-capitalista” de direita

As eleições de 2002 inauguram um novo momento nessa emergência evangélica. Lula celebra um acordo com a Igreja Universal, que controlava o antigo Partido Liberal, e através dela, atrai um empresário católico, José Alencar, como seu candidato a vice. E isso traz a Igreja Universal para dentro da campanha presidencial e, depois, da coalizão governamental. Com isso, temos os primeiros sinais do que chamo de populismo religioso no Brasil contemporâneo. Ninguém menos que Lula incorporará a emergência minoritária evangélico-pentecostal ao topo da política brasileira! E abrirá um processo que trouxe grandes repercussões para o campo evangélico no Brasil. Os anos 2000 marcam um crescimento acelerado do protestantismo brasileiro, liderado pelo pentecostalismo. Crescimento geométrico. Os evangélicos cresceram 70% entre 1990 e 2000, chegando a 15,5% da população, e chegam em 2010 com 22,2% da população (mais 43% na década). Curiosamente, o período de maior crescimento evangélico no Brasil é o período de associação dos evangélicos com um governo de centro-esquerda! Um governo liderado pelo maior líder de esquerda desde Luiz Carlos Prestes.

Essa presença evangélica no governo Lula vai se materializar de múltiplas maneiras: no Congresso Nacional, como Frente Parlamentar Evangélica (2003); no ministério lulista; ocupando cargos de assessoria ou de direção em empresas e instituições do governo federal. Nesse período, uma nova estratégia será decantada pela elite política evangélica. Ela passa a falar em nome do povo evangélico. A expressão “povo evangélico”, desde o início dos anos 2000, vai aos poucos sendo utilizada por lideranças do campo evangélico para designar uma pretensão hegemônica da elite parlamentar e pastoral evangélica brasileira sobre o conjunto da população protestante no país – a um só tempo a reduz a uma particularidade (os evangélicos são apenas um setor do protestantismo) e sobre-determina o termo com as marcas do pentecostalismo. Torna geral dois particulares. Esse processo não substitui, porém, o catolicismo por uma “pentecostalização” da cultura e da representação política brasileira. Antes, promove uma articulação crescente da elite política e pastoral evangélico-pentecostal e o conservadorismo católico (como já havia se dado com a esquerda protestante desde os anos 1960), que se define consuma a partir de 2016, com o governo Temer. Nada sem o catolicismo, mas não mais a hierarquia católica “progressista” nem a esquerda liberacionista. Estas são empurradas ao “outro lado” da fronteira.

Defendo que temos aí uma dupla manifestação daquilo que Laclau, na sua teoria do populismo, define como uma condição para a emergência do populismo, que é a existência de uma particularidade na sociedade, uma demanda específica, articulada

por um ator coletivo específico, com a pretensão ou estratégia de se constituir como representante da sociedade. Mas ainda não temos populismo, no sentido laclauiano, nesse momento. Porque o elemento definidor do populismo laclauiano é a constituição de uma fronteira antagonística entre o povo e as elites, o povo e seus inimigos. Nesse contexto, um conjunto de demandas e de atores que se consideram afetados negativamente pela realidade existente se confrontam com aquilo que designam como um inimigo (comum). Para tanto, em meio às múltiplas demandas (não só materiais) que, num dado momento, seriam não ou mal atendidas pela ordem vigente, uma dessas demandas (e os grupos de atores que a sustentam) emerge, no processo, transformando-se em “representante” desse conjunto e tornando-se, na verdade, mais do que isso, representante do todo (Laclau, 2013, p. 119–120, 128, 134–135).

A primeira manifestação do populismo de tipo laclauiano se dá no plano extraestatal do mundo evangélico, com a constituição do “povo evangélico” ou, mais comumente, “os evangélicos”, como uma suposta população coesa, convergente politicamente em seus objetivos, valores e métodos, demandando ser legitimamente assumida (culturalmente) como parte do povo nacional. Neste caso, a fronteira definida nos anos 1980 em relação ao catolicismo e o “comunismo” não pusera em questão a ordem vigente, mas servira para construir a hegemonia pentecostal do protestantismo brasileiro. Ela teve uma tradução intraeclesiástica muito mais inflexível, nos anos 1990, definindo como adversários o campo ecumênico-liberacionista e o campo evangelical (teologia da missão integral), que tensionaram fortemente com o avanço político evangélico-pentecostal já durante o governo Sarney e a Constituinte e foram derrotados ainda nos anos 1990, sendo marcos disso a debacle da Associação Evangélica Brasileira (AEvB) e a crise da pastoral da libertação, na concorrência com as igrejas pentecostais e com a guinada conservadora da Igreja Católica sob João Paulo II. Liberacionistas e evangelicais foram excluídos do “povo evangélico”. Com eles, outras minorias – especialmente aquelas referenciadas em demandas de gênero, sexualidade e cultura (negra e indígena) – foram também progressivamente sendo situadas do “lado de lá” do campo evangélico-pentecostal.

Mas este “povo evangélico” se comportou durante as duas primeiras décadas de sua emergência corporativamente, articulou suas demandas em causa própria. Não se colocou desde sempre o objetivo de direção ético-política da sociedade. A pretensão de uma parte representar o todo, uma *plebs* pelo *populus*, é o que permite chegar a uma formação populista, no sentido laclauiano. Isso ainda não se colocou nos dois mandatos de Lula. Porque a capacidade de Lula de incorporar demandas vindas de muitos outros setores sociais desarmava o surgimento de qualquer antagonismo contra a ordem “lulista”.

A indicação de Dilma Rousseff como candidata presidencial em 2010, sua eleição e a forma como a presidenta vai lidar com a liderança que pretendia representar o “povo evangélico” como um todo, mudará isso. Aos poucos, deslocará essa capacidade hegemônica do lulismo de atender e acomodar as demandas do “povo evangélico”, sob pressão de tendências globais de avanço do pluralismo, da minoritização e da reação conservadora. Segunda manifestação do populismo, já em plano societal e estatal.

Na campanha presidencial, Dilma Rousseff teve que assumir compromissos com “os evangélicos” (e os católicos), a contragosto, de não encaminhar qualquer proposta de alterar a legislação sobre o aborto no Brasil, na direção de sua ampliação. Também

em 2010 uma aliança começa a se constituir entre algumas lideranças evangélicas no Congresso e Jair Bolsonaro (Cunha, 2021a, 2021b), que se consolidará na controvertida experiência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara, sob a presidência do pastor assembleiano Marco Feliciano (2013).

Aqui temos o começo da virada populista evangélico-pentecostal. Esse processo, foi desencadeado por vários fatores, internos e externos ao Brasil: (i) no plano político macro, da coalizão governamental, o temor de que Dilma desse mais espaço a outras minorias adversárias e o crescente ressentimento à forma distanciada como a presidente tratava a elite parlamentar e pastoral evangélica; (ii) no plano político micro, das disputas sociais, o crescente espaço conquistado pelas demandas multiculturais e diferencialistas por direitos de minorias, na políticas públicas, na legislação e em decisões judiciais, que ameaçava valores e práticas conservadoras do povo evangélico; (iii) o impacto da conjuntura internacional de acirramento de disputas (guerras culturais, crise financeira de 2008, crise migratória europeia de 2015, ascensão de movimentos e governos de direita, o Brexit, o governo Trump, etc.), devidamente relidas e refratadas no contexto brasileiro, compondo-se à crescente frustração dos setores conservadores com a longevidade do lulismo (Burity, 2018; Fernandes, 2018; Ricci, 2006; Solano Gallego, 2018).

Tudo isso ensejou a articulação de um bloco conservador evangélico que, por volta de 2014, já se autodeclarava de direita e fazia a recepção de discursos de reação conservadora e da direita religiosa norte-americana – como suas teologias do domínio, reconstrucionista e do “nacionalismo cristão” (Burity, 2020b, que chamei de “tea-partidização” do campo evangélico brasileiro em 2021) – desembocando, na crise do impeachment, na articulação de um discurso hegemônico, epitomizado nos governos Temer e Bolsonaro e articulado em programa no “Manifesto à Nação: o Brasil para os brasileiros”, da Frente Parlamentar Evangélica (Frente Parlamentar Evangélica, 2018). Este é o momento em que o discurso evangélico se estende como discurso de uma minoria que pensa o país e se apresenta como capaz de dirigi-lo. Uma força que interpela a “maioria cristã” e se vê legitimamente autorizada ao exercício da hegemonia (R. de Almeida, 2019; Burity, 2020a, 2021; Camurça, 2019, 2020).

Então, o populismo religioso no Brasil vai se definindo por um acúmulo de “frustrações” alimentadas por setores conservadores e de direita, alinhados na bancada evangélica e na liderança pastoral a ela associada. Este processo constituirá uma tensão e depois um desenlace antagonístico entre essa bancada religiosa e o bloco governista lulista.

No entanto, não esqueçamos de que “os evangélicos”, através da Igreja Universal, foram os últimos a abandonar a aliança lulista, no processo de impeachment que foi aberto em 2015 contra Dilma, em março de 2016, com a retirada do Partido Republicano Brasileiro (controlado pela IURD) da base governista. O antagonismo cresceu com a disputa entre Dilma Rousseff e o evangélico Eduardo Cunha como presidente da Câmara Federal, que o levou, inclusive, a pautar e aprovar a proposta de impeachment. Então, o acirramento vai se constituindo em termos de uma deslegitimação da presidente e da sua liderança como passível de realmente representar o povo (evangélico) brasileiro. Em 2016, temos, então, claramente configurada, uma polarização na sociedade brasileira entre setores conservadores, reacionários, fascistas, de direita, de distintos naipes (políticos, econômicos, culturais, religiosos, etc.), Uma ampla aliança de inimigos

“patriotas” da “esquerda corrupta e contra os valores da maioria da sociedade”, uma aliança antilulista. É nesse contexto que os evangélicos sentem-se empoderados para tentar a representação do conjunto da sociedade.

A construção deste “novo povo” pós-democrático configura-se como uma máquina de ressonância (Connolly, 2005; Deleuze; Guattari, 1999, p. 81; Runions, 2007) em que uma cacofonia de vozes e demandas se reconhece e se aproxima, sem se fundir num corpo coeso e harmônico e constitui um polo de uma fronteira. Essa máquina produzirá seus efeitos de convergência em torno de três eixos principais: (a) a desmontagem do legado distributivo, multicultural e participacionista do lulismo; (b) a radicalização de uma agenda neoliberal, contra o “intervencionismo” desenvolvimentista do lulismo; e (c) a afirmação de uma pauta moral conservadora, contra “as minorias”. É no contexto desta máquina de ressonância que se delineia o momento populista brasileiro, cristalizado num discurso que se tornará vitorioso nas eleições de 2018, que associava o discurso secular da direita, nucleado na categoria “cidadão de bem”, ao discurso religioso da direita católica, evangélica, espírita, judia e de outras religiões, definido como a “maioria cristã”. Na “maioria cristã” cabiam os judeus conservadores, porque a direita religiosa se via como legítima representante do legado judaico-cristão (sionismo cristão).

O “cidadão de bem” diz respeito a um discurso ao mesmo tempo jurídico, sobre a cidadania e securitário, porque é assim definido por oposição aos cidadãos corruptos e criminosos e aos defensores dos “direitos humanos” que não protegem os “humanos direitos”. O cidadão de bem é um ente virtuoso, cujo comportamento e valores se opõe visceralmente à corrupção e ao crime e que interpela tanto “o rico” como “o pobre”. É uma interpelação nacional ao povo “do bem” contra os malfeitores instalados no estado ou processados pela Operação Lava Jato. Nessa remissão a “valores”, as bases evangélicas se viram perfeitamente representadas. Por outro lado, “os evangélicos” conseguiram – em conjunto com católicos, espíritas, judeus e afro-brasileiros conservadores – emplacar essa representação da sociedade brasileira como majoritariamente cristã. Aqui temos os termos cabais do populismo, no sentido laclauiano: uma polarização entre o povo e seus inimigos, o povo sendo representado como cidadãos de bem e maioria cristã, contra a esquerda atéia, secular, feminista, LGBT+, corrupta, impatriótica, etc., e o surgimento de uma nova subjetividade política articulando múltiplas demandas contra um inimigo comum.

A política brasileira, assim, vai experimentar um intento desse campo evangélico conservador, não apenas de se firmar na condução política do país, mas de fazê-lo em nome dos seus valores evangélicos, agora traduzidos como “valores cristãos” de forma simplificada e, portanto, apelando para além dos evangélicos, ao povo brasileiro, em geral. O governo Bolsonaro será a prova decisiva dessa articulação.

Considerações finais

Propus neste artigo uma narrativa histórico-teórica que oferece uma perspectiva interpretativa da política brasileira e do lugar dos evangélicos como minoria emergente e aspirante à hegemonia, dos anos 1980 às eleições de 2022 (fim do governo Bolsonaro).

Os evangélicos como campo sociodemográfico não são a direita evangélica. Eles haviam votado majoritariamente em Lula desde 2002. Já havia evangélicos votando em Lula desde 1989 (ainda que poucos). Lula e outros candidatos da esquerda. Marina Silva, Anthony Garotinho não foram candidatos por partidos de direita e receberam votos evangélicos. A maioria dos evangélicos votou em Dilma Rousseff. Os evangélicos votariam em Lula majoritariamente nas eleições de 2018, indicavam as pesquisas de opinião, não tivesse Lula sido afastado do pleito. No entanto, houve uma captura estrategicamente conduzida da voz evangélica pela direita, que foi muito bem sucedida, difundindo mentiras e pânico, que, porém, calavam muito fundo na mentalidade evangélica.

Ao longo de todo esse período existiram outras posições no campo evangélico: uma esquerda e um segmento moderado, eleitoralmente oscilante, que nunca se vinculou a essa grande aventura de transformação da identidade evangélica na identidade do povo brasileiro por via de discursos de direita. Em 2018, houve pronunciamentos oficiais de várias denominações do protestantismo histórico contra a candidatura de Bolsonaro. Ao longo do governo Bolsonaro houve, em vários momentos, especialmente em função da pandemia, pronunciamentos públicos de igrejas e líderes contra a condução dada pelo governo àquele trágico momento. Em 2020, nas eleições municipais, surgiram várias candidaturas evangélicas de esquerda país afora. No Rio de Janeiro, se constituiu a Bancada Popular Evangélica (Vital da Cunha; Moura, 2020). Em 2022, deu-se forte enfrentamento entre o lulismo e o bolsonarismo.

No entanto, a liderança dos evangélicos, desde a emergência minoritizante dos anos 1980, é teologicamente conservadora, ainda que politicamente pragmática. Até o início dos anos 2000 reivindicou fundamentalmente uma parte na identidade nacional e na repartição de recursos que a (velha) política brasileira reserva aos incluídos no seu pacto de desigualdade. Neste processo, não apenas conquistou essa parcela entre os sem-parcela no *status quo* brasileiro, mas se constituiu como ator com voz própria. Este ator pentecostal como protagonista dos evangélicos reconfigura o campo evangélico num novo povo evangélico – um povo em disputa com o catolicismo como sinônimo de cultura e religião legítima, com a esquerda comunista ou secularista e com adversários internos que se aproximavam do catolicismo e da esquerda: o ecumenismo liberacionista e os evangélicos. Neste contexto, a emergência pentecostal é atravessada pela dinâmica da religião pública, tornando-se a um tempo visível, contestável e porosa aos debates e disputas travadas na sociedade mais ampla.

Com a candidatura de Lula à presidência, em 2002, motivos distintos levam a uma aproximação entre esquerda e “os evangélicos”, desembocando numa incorporação destes últimos à cúpula do poder que, com disputas próprias das alianças governamentais, conviveu com uma pluralidade de outros atores e demandas até o começo dos anos 2010. Neste contexto, o aumento da incerteza quanto ao lugar a ser ocupado no interno da aliança, pressões e desafios vindos do ascenso de outras minorias que representavam pautas opostas às do “povo evangélico” e tendências globais de enfraquecimento dos discursos progressistas e pluralistas e ascenso de reações hegemônicas por posições de direita e extrema-direita, atraem “os evangélicos” para a onda conservadora. Não só isto. Estes surfam esta onda e começam a desenvolver um discurso de ampliação de sua influência na sociedade, um discurso com aspirações hegemônicas – que, no contexto

das tradições políticas brasileiras e das tendências contemporâneas à fragmentação da ideia de sujeito político como unificado e homogêneo, se traduziam como parte de um arco de forças, uma máquina de ressonância conservadora.

O argumento construído em torno do populismo religioso não sugere que os evangélicos se tornaram dirigentes da política nacional, mas que seu ativismo se transformou qualitativamente em uma aspiração de direção compartilhada com outras forças consideradas “aliadas”, equivalentes em sua comum ojeriza ao inimigo “a esquerda”, por sua vez, manifesto em posições mais específicas (movimentos sociais, partidos, dissidentes religiosos). Do povo evangélico ao povo brasileiro como “maioria cristã” dos “cidadãos de bem” uma significativa, controversa e, no entanto, contingente e contestada transformação se deu na identidade evangélica. Por vias imprevistas e sinuosas, deu-se cabo da integração (transformista) do significante “evangélico” à definição do povo nacional, no contexto de uma máquina de ressonância cristo-capitalista, mas definitivamente atravessada por vetores de pluralização, religião pública e contestabilidade.

Referencias

ALMEIDA, A. de. Israel, Gogue e o Anticristo. 11. ed. CPAD, 1999.

ALMEIDA, R. de. Bolsonaro presidente: Conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 38, n. 1, p. 185–203, 2019.

BARRETO JR., R. C. Pistas sobre o pensamento ético-social protestante latino-americano. *REFLEXUS – Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões*, v. 11, n. 18, p. 307–338, 2017.

BURITY, J. Discurso, descolonização do saber e diversidade étnica e religiosa na educação. *Espaços do Currículo*, v. 7, n. 2, p. 199–218, 2014.

BURITY, J. A cena da religião pública: Contingência, dispersão e dinâmica relacional. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 102, p. 93–109, 2015a.

BURITY, J. Minoritização, glocalização e política: Para uma pequena teoria da translocalização religiosa. *Cadernos de Estudos Sociais*, v. 30, n. 2, p. 31–73, 2015b.

BURITY, J. Minoritisation and global religious activism: Pentecostals and ecumenicals confronting inequality in politics and culture. In: LLEWELYN, D.; SHARMA, S. (orgs.). *Religion, Equalities and Inequalities*. Abingdon/New York: Routledge, 2016. p. 137–148.

BURITY, J. Authority and the In-common in Processes of Minoritisation: Brazilian Pentecostalism. *International Journal of Latin American Religions*, v. 1, n. 2, p. 200–221, 2017.

BURITY, J. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? In: ALMEIDA, R. de.; TONIOL, R. (orgs.). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: Análises conjunturais*. Campinas: EdUnicamp, 2018. p. 15–66.

- BURITY, J. Conservative Wave, Religion and the Secular State in Post-impeachment Brazil. *International Journal of Latin American Religions*, v. 4, n. 1, p. 1–27, 2020a.
- BURITY, J. ¿Ola conservadora y surgimiento de la nueva derecha cristiana brasileña? La coyuntura postimpeachment en Brasil. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, v. 22, e020015, 2020b.
- BURITY, J. El pueblo evangélico: Construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora. *Encartes Antropológicos*, v. 3, n. 6, p. 1–35, 2021.
- BURITY, J. Duas formas de religião pública e democracia nas eleições de 2022. *Revista Intolerância Religiosa*, v. 5, p. 1–15, 2023.
- CAMURÇA, M. Religião, política e espaço público no Brasil: Perspectiva histórico/sociológica e a conjuntura das eleições presidenciais de 2018. *Estudos de Sociologia*, v. 25, n. 2, p. 125–159, 2019.
- CAMURÇA, M. Um Poder Evangélico no Estado Brasileiro? Mobilização Eleitoral, Atuação Parlamentar e Presença no Governo Bolsonaro. *Revista NUPEM*, v. 12, n. 25, p. 82–104, 2020.
- CASANOVA, J. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago, 1994.
- CASANOVA, J. Rethinking Public Religions. In: SHAH, T. S.; STEPAN, A.; TOFT, M. D. (orgs.). *Rethinking religions and world affairs*. Oxford/New York: Oxford University, 2012. p. 25–35.
- CONNOLLY, W. E. *The ethos of pluralization*. Minneapolis: University of Minnesota, 1995.
- CONNOLLY, W. E. The Evangelical-Capitalist Resonance Machine. *Political Theory*, v. 33, n. 6, p. 869–886, 2005.
- CONNOLLY, W. E. *Capitalism and Christianity, American Style*. Durham: Duke University, 2008.
- CONNOLLY, W. E. *A world of becoming*. Durham: Duke University, 2011.
- CUNHA, M. Evangélicos e o presidente Bolsonaro, entre sonhos e pesadelos. *CartaCapital*, 28 abr. 2021. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/evangelicos-e-o-presidente-bolsonaro-entre-sonhos-e-pesadelos/>. Acesso em: 1 ago. 2024.
- CUNHA, M. Quem são os evangélicos que apoiam Bolsonaro? *CartaCapital*, 6 maio 2021. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/quem-sao-os-evangelicos-que-apoiam-bolsonaro/>. Acesso em: 1 ago. 2024.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. v. 3. São Paulo: 34, 1999.

FERNANDES, J. A. Onda conservadora põe em xeque hegemonia cultural da esquerda brasileira. Público, 10 nov. 2018. Disponível em: <https://www.publico.pt/2018/11/10/mundo/opiniaio/onda-conservadora-poe-xeque-hegemonia-cultural-esquerda-brasileira-1850568>. Acesso em: 1 ago. 2024.

FLYNN, B. Lefort as Phenomenologist of the Political. In: PLOT, M. (org.). *Claude Lefort: Thinker of the Political*. New York: Palgrave Macmillan, 2013. p. 23–33.

FRENTE PARLAMENTAR EVANGÉLICA. Manifesto à Nação: O Brasil para os brasileiros. 2018. Disponível em: <https://static.poder360.com.br/2018/10/Manifesto-a-Nacao-frente-evangelica-outubro2018.pdf>. Acesso em: 1 ago. 2024.

GOLDSPINK, C.; KAY, R. Emergence In Organizations: The Reflexive Turn. *E:CO*, v. 12, n. 3, p. 47–63, 2007.

HODGSON, G. M. The Concept of Emergence in Social Science: Its History and Importance. *Emergence*, v. 2, n. 4, p. 65–77, 2000.

LACLAU, E. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

LACLAU, E. O retorno do “povo”: Razão populista, antagonismo e identidades coletivas. *Política & Trabalho – Revista de Ciências Sociais*, v. 23, p. 9–34, 2005.

LACLAU, E. *A razão populista*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

MONTERO, P. “Religiões Públicas” ou religiões na Esfera Pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. *Religião & Sociedade*, v. 36, n. 1, p. 128–150, 2016.

MOUFFE, C. *On the political*. Abingdon/New York: Routledge, 2005.

RANCIÈRE, J. *O desentendimento: Política e filosofia*. São Paulo: 34, 1996.

RICCI, R. Lulismo: Três discursos e um estilo. *Lutas Sociais*, v. 15/16, p. 171–183, 2006.

ROCHA, D. *Venha a nós o vosso reino: Rupturas e permanências nas relações entre escatologia e política no pentecostalismo brasileiro*. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

RUNIONS, E. Theologico-Political Resonance: Carl Schmitt between the Neocons and the Theonomists. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, v. 18, n. 3, p. 43–80, 2007.

SANCHIS, P. “O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?”. Entrevista com Pierre Sanchis. Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 30 nov. 2006. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/2049-o-campo-religioso-sera-ainda-hoje-o-campo-das-religioes-entrevista-com-pierre-sanchis>. Acesso em: 1 ago. 2024.

Recebido em: 22/01/2024
Aprovado em: 16/07/2024

Conflito de interesses: Nenhum declarado.

Editor responsável: Alfredo Teixeira