

## Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores

Secularização e pluralismo em debate

### *Expansion and political activism of conservative evangelical groups*

*Secularization and pluralism in debate*

Ricardo Mariano\*

---

**Resumo:** O artigo parte da apresentação e análise crítica de *O dossel sagrado*, livro de Peter Berger que completa 50 anos em 2017, para discutir aspectos do debate e da revisão acadêmicos da teoria da secularização e do pluralismo cultural e religioso. Enfoca a relação entre secularização, pluralismo e expansão de grupos evangélicos conservadores, por meio do exame de sua identidade subcultural e de seu ativismo político conservador .

**Palavras-chaves:** Secularização. Pluralismo. Evangélicos. Ativismo político. Arena pública.

**Abstract:** This paper departs from the presentation and critical analysis of Peter Berger's *The Sacred Canopy*, as the 50th anniversary of its publication approaches in 2017, in order to address some aspects of the academic reviews and debates around the theory of secularization and cultural and religious pluralism. It focuses on the relationship between secularization, pluralism and the expansion of conservative evangelical groups, by examining their subcultural identity and conservative political activism.

**Keywords:** Secularization. Pluralism. Evangelicals. Political activism. Public arena.

---

---

\* Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil), professor e vice-coordenador do PPG em Sociologia da USP, bolsista do CNPq e pesquisador da Fapesp <[rmariano@usp.br](mailto:rmariano@usp.br)>. O artigo resulta de pesquisa realizada com o apoio do CNPq e de projeto temático da Fapesp.

Publicado em 1967, *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, completará 50 anos em 2017. É um dos livros mais importantes da vasta obra de Peter Berger (Woodhead; Heelas; Martin, 2001) e percorre a mesma linha teórica proposta em *A construção social da realidade*, escrito junto com Thomas Luckmann e publicado um ano antes. Ambos os livros se fundamentam nos clássicos, na fenomenologia e na sociologia do conhecimento e apresentam uma interpretação teórica alternativa à oposição entre estruturalismo e interacionismo. Afinado com as premissas teóricas e (pode-se dizer) teleológicas da teoria da modernização, *O dossel sagrado* teoriza a relação entre modernização, secularização e pluralismo religioso. Este artigo apresenta e critica argumentos centrais da tese do autor sobre os efeitos deletérios da secularização e do pluralismo religioso sobre a religião. Em seguida, enfoca a relação entre secularização, pluralismo e expansão de grupos evangélicos conservadores.<sup>1</sup> Para tanto, destaca a articulação entre seu ativismo político conservador e sua identidade reativa e contracultural, ambas em tensão e combate contra recentes mudanças nos costumes, valores, arranjos familiares, direitos humanos e no ordenamento jurídico.

### **Dossel sagrado, pluralismo, secularização e privatização**

Em *O dossel sagrado*, Berger (1985, p. 125) ressalta que as “raízes da secularização” e do desencantamento do mundo<sup>2</sup> encontram-se, originalmente, na religião judaica e, posteriormente, no cristianismo, alcançando a plenitude no protestantismo ascético. Na trilha de Weber, destaca que o judaísmo criou o monoteísmo e o dualismo, transcendentalizou Deus, lançou-o para fora do cosmos, tornou-o “imune às manipulações mágicas”, combateu a magia e a idolatria, introduziu uma visão linear da história, moralizou e racionalizou a conduta de seus seguidores, além de conferir historicidade ao culto, à lei e à ética (Berger, p. 125-133). Ao institucionalizar a religião e distingui-la das outras instituições da sociedade, a igreja cristã, por sua vez, concentrou atividades e símbolos religiosos, separou-se do mundo e o desqualificou como profano. Com isso, porém, permitiu que ele adquirisse autonomia de sua jurisdição. O potencial secularizante dessa institucionalização foi abaixo com a criação de uma multidão de santos e anjos e a redução do monoteísmo e do transcendentalismo divino por meio da formulação da doutrina da trindade,

<sup>1</sup> Este artigo não se propõe a discutir o conceito de “conservadorismo” religioso. Incorpora tal noção da própria e crescente autoidentificação de líderes e parlamentares evangélicos como conservadores no plano moral, de direita no plano político e liberal no plano econômico.

<sup>2</sup> Berger não distingue os conceitos de secularização e desencantamento do mundo. Sobre esses conceitos em Max Weber, ver Pierucci (1998) e Schluchter (2014).

da noção cristã da encarnação e da glorificação de Maria como mediadora e corredentora e por barrar a racionalização ética da conduta ao estabelecer um sistema sacramental que concedeu “saídas”, seja do legalismo herdado de Roma, seja do absolutismo ético postulado pelo profetismo rabinico (Berger, p. 134-136). Em contraste com o catolicismo medieval, o protestantismo ascético impulsionou conduta ética racional e metódica, o individualismo, a secularização e o desencantamento do mundo (ibid., p. 124-125). Para tanto, acabou com o milagre da missa e a reza pelos mortos, despiu-se do mistério, do milagre e da magia, aboliu a rede de intercessão efetuada pelos santos e por Maria, concebeu um Deus radicalmente transcendente e um mundo radicalmente imanente, reduziu o relacionamento com Deus ao canal estreito da Bíblia, que, a seu ver, logo submergiu na implausibilidade, significando a própria morte de Deus (ibid.). O cristianismo teria, então, cavado a própria sepultura.

Para Berger (1985, p. 147), “durante a maior parte da história humana, os estabelecimentos religiosos existiram como monopólios na sociedade”. Na Europa medieval, o catolicismo formava um dossel sagrado que englobava e integrava a sociedade, dominava homogeneamente as consciências individuais e impunha a todos os seus ditames morais. Por isso mesmo, legitimava (nos planos cognoscitivo e normativo) e justificava a ordem social, conferindo-lhe caráter sagrado e cósmico e dotando de sentido experiências anômicas individuais – como o sofrimento imerecido, a injustiça, a morte – e coletivas, como guerras e epidemias (ibid., p. 56-57). A religião exercia, então, função nomizadora, protegendo os indivíduos da anomia, do caos ou de experiências marginais, noções caras à fenomenologia. As funções cognitiva, moral, integradora e legitimadora da religião monopólica, portanto, constituem categorias de análise centrais, a partir das quais o autor examina, compara e avalia as transformações religiosas na modernidade.

Na esteira de Durkheim, Berger considera que “a mais importante função da sociedade é a nominação”, que a ordem social é a mais básica das necessidades humanas e que a anomia – situação em que o diálogo que sustenta e legitima o mundo esmorece, o faz vacilar e desorienta o indivíduo – constitui o maior perigo (ibid., p. 34-35). Concebe também a religião como o “instrumento mais amplo e efetivo de legitimação da sociedade e de suas instituições (ibid., p. 45). Não à toa, parte das críticas ao livro foram desferidas contra seus arroubos funcionalistas, sobretudo à ênfase que atribuiu à ordem e à integração (versus anomia), que resultariam do compartilhamento coletivo, cotidiano e tradicional de crenças, significados e conhecimentos. Critica-se também o caráter excessivamente cognitiva e racionalista de sua

abordagem, baseada no pressuposto de que os indivíduos, de modo geral, demandam da religião sistemas altamente racionais (ou teodíceias), coerentes e dotados de significado sagrado capazes de harmonizar e de lidar com as mais diversas situações, “anômicas” ou não, de suas vidas (Furseth; Repstad, 2006).

Quanto à secularização, Berger (1985, p. 118) a define como o “processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”. O avanço da secularização, a seu ver, ocorreu de forma desigual nas diferentes sociedades, culturas e nos distintos grupos, classes sociais e religiões. No plano estrutural, à medida que as sociedades se diferenciaram, várias instituições se separaram e se emanciparam da religião, sendo que a área econômica foi o “palco original da secularização”, seguida pelo estado (ibid., p. 141). A emancipação estatal dos poderes hierocráticos teria, ao mesmo tempo, posto fim ao monopólio religioso e tornado o Estado “guardião imparcial da ordem entre concorrentes independentes e livres de coerção”, assumindo papel similar ao que promovera como defensor do *laissez-faire* no capitalismo (ibid., p. 142). A implementação dessa política liberal propiciou a liberdade e a tolerância religiosas e a emergência do pluralismo religioso. Resultado: modernização, secularização e pluralismo se expandem pelo mundo por meio de sua ocidentalização (ibid., p. 121).

Resta saber por que o pluralismo seculariza. A Reforma Protestante, ao cindir o cristianismo em distintas organizações na Europa Ocidental, multiplicou o “número de estruturas de plausibilidade concorrentes” (ibid., p.162), formou universos simbólicos distintos e dissolveu o caráter objetivo ou evidente das crenças religiosas tradicionais. O pluralismo gerou “crise de credibilidade” e “amplo colapso da plausibilidade” das definições religiosas (ibid., p. 139). Assim, teve efeito cognitivo corrosivo. As crenças se relativizaram, se tornaram objeto de ceticismo e indiferença, tiveram a validade questionada à medida que foram desprovidas do *status* de “realidade objetiva e evidente da consciência” (ibid., p. 162). Subjetivaram-se, isto é, se tornaram “assunto privado”, perderam “a qualidade de plausibilidade intersubjetiva evidente por si mesma” e passaram a ser apreendidas como enraizadas na consciência do indivíduo e não mais em “facticidades do mundo exterior” (ibid., p. 162).

A privatização da religião também se deu com sua perda de espaço e relevância na esfera pública, sendo deslocada para outro “lugar institucional”: a esfera da vida privada, onde sobreviveria atendendo a necessidades morais e terapêuticas (ibid., p. 145, 158). Assim, percebe a presença da religião no âmbito das instituições políticas como mero ornamento retórico e ideológico (ibid., p. 144).

O fim do monopólio religioso propiciou, ainda, a destradicionalização das crenças e organizações religiosas e a liberdade religiosa. Isso permitiu legitimar o trânsito e o pluralismo religiosos e liberar a concorrência inter-religiosa. Num contexto pluralista e, posteriormente, democrático, a religião deixou, então, de ser um dever ou uma herança familiar tradicional partilhada por todos (ibid., p. 149). Adesão e pertença religiosas tornaram-se uma questão de livre escolha individual. Isto é, a submissão religiosa se tornou voluntária e, por isso, menos segura, mais incerta. Apesar das diferentes mediações sociais que informam e constroem as preferências pessoais, cada indivíduo passou a poder decidir, de forma autônoma, sobre sua pertença e seu compromisso religiosos. Não ter religião também se tornou uma opção entre outras possíveis. Suprimido o caráter compulsório da adesão religiosa, o pluralismo introduziu “a dinâmica da preferência do consumidor na esfera religiosa” e sujeitou os conteúdos religiosos “à ‘moda’” (ibid., p. 156, 162).

Para Berger, “a situação pluralista é, acima de tudo, uma *situação de mercado*” (ibid., p. 149). Em razão do *disestablishment*, da liberdade e do pluralismo, os grupos religiosos passaram a concorrer entre si e com entidades seculares na tarefa de definir e construir socialmente o mundo e a sofrer crescente pressão por resultados, que conduziram à sua racionalização e burocratização, bem como à adoção do ecumenismo e à formação de cartéis para evitar a concorrência autodestrutiva (ibid., p. 148-155).

O pluralismo também teria tornado cada grupo religioso uma minoria cognitiva em meio a e em disputa com outras minorias (ibid., p. 163). A “reafirmação de objetividades ortodoxas na situação secularizante e pluralista, então, implica a manutenção de formas sectárias de organização socioreligiosa”, assevera (ibid., p. 173). A organização religiosa sectária, a seu ver, teria dimensão modesta, configurando recurso cultural e comunitário para que minorias cognitivas pudessem sobreviver em meio hostil ou descrente e manter-se motivadas num mundo exterior atraente e perigoso. Sua perspectiva teórica não previu a expansão do tamanho dos grupos religiosos sectários; pelo contrário, pressupôs seu entrincheiramento defensivo e minoritário. A organização religiosa sectária sobreviveria desde que se isolasse e, de alguma forma, se “retirasse” do mundo para evitar as tentações mundanas da modernidade e seus riscos e efeitos secularizantes.

Em suma: Berger considera que a modernidade, ao efetuar a separação institucional ou funcional das esferas sociais e findar com “o dossel sagrado”, secularizou a sociedade (e suas instituições), a cultura e as consciências, que se emanciparam da dominação religiosa. Fragmentada em múltiplas estruturas de plausibilidade, a religião (no plural) perdeu a capacidade

de impor sua moralidade ao conjunto da sociedade e foi privatizada, ao passo que as crenças religiosas perderam seu caráter objetivo e evidente e foram relativizadas pela concorrência e pela subjetivação. Perdeu plausibilidade, sobretudo na esfera pública, onde passou a prevalecer o domínio autônomo e a legitimidade da ciência e de seus saberes produzidos e geridos por agentes e especialistas seculares das esferas jurídica, política e econômica. Secularização e pluralização privatizaram e debilitaram, em boa medida, a religião nos planos societário, cultural, institucional, moral, cognitivo e comportamental.

### **Críticas à teoria da secularização de Berger**

Sociólogos e historiadores criticam a noção de “dossel sagrado”, associando-a ao mito iluminista acerca da existência pregressa de uma *era da fé* dominada por um monopólio religioso cristão que dera lugar a uma *era da razão* (Swatos e Christiano, 1999; Stark e Bainbridge, 2008). Swatos e Christiano (1999, p. 219) criticam a ideia de que os indivíduos no passado seriam significativamente mais religiosos do que são hoje. Contestam também a ideia – derivada de Durkheim – de que a religião une e integra, solidariamente, a todos que a ela aderem em uma comunidade moral única, advertindo que o suposto poder integrador da religião não é um fato social, mas antes uma crença socioantropológica não comprovada empírica ou historicamente.

Em *Social theory and religion*, James Beckford (2003) critica a tese de Berger sobre o monopólio e o pluralismo religioso. Da saída, põe em xeque a noção de monopólio religioso e seu pressuposto de total ausência histórica de diversidade religiosa, criticando a omissão da extensa diversidade de sentimentos e crenças religiosas e, ao mesmo tempo, de todo o poder e violência empregados, incluindo perseguição e extermínio, para manter o monopólio da verdade religiosa (ibid., p. 83). Acata a ideia de que a Europa, na modernidade, experimentou competição e conflito entre crescente número de reivindicações de verdade filosóficas e teológicas, enfatizando, porém, que isso decorreu do próprio declínio do poder religioso (apoiado pelo estado) para suprimir a dissidência.

Beckford não trata como sinônimos os termos pluralismo e diversidade, como faz Peter Berger, entre outros. Compreende que a diversidade religiosa num território não significa que as religiões sejam encaradas como igualmente aceitáveis ou boas; algumas são reconhecidas como atores legítimos na esfera pública e aceitas como boas, enquanto outras recebem tratamento social e estatal diametralmente distinto (ibid., p. 76-81). Reserva o uso do termo

pluralismo aos modos de gestão política da pluralidade religiosa e a suas respectivas posições ideológicas e normativas, envolvendo a questão do direito de expressão das minorias, a igualdade de direitos entre os diferentes grupos, o direito de participar livremente na arena pública.

No plano cognitivo, Beckford questiona por que razão, afinal, a remoção do caráter compulsório do monopólio e da verdade religiosa e a percepção de diversidade religiosa deveriam levar a uma crise de credibilidade da religião (ibid., p. 84). Avalia que a mera existência de uma variedade de expressões religiosas e de noções de verdade não debilita a fé religiosa em si e nem resulta necessariamente em relativismo e niilismo, até porque os grupos religiosos elaboram racionalizações diversas para explicar a existência de seus concorrentes e inimigos. Questiona ainda a suposição de que a adesão voluntária a crenças, práticas e grupos religiosos seja mais precária do que a afiliação compulsória (ibid., p. 85). Pelo contrário, considera que o caráter compulsório da filiação não se correlaciona positivamente com forte convicção, conformidade e credibilidade (ibid., p. 86).

Beckford censura Berger também por tratar o “privado” como uma categoria relativamente não problemática, definida pelo simples (e questionável) contraste com o mundo público da economia, do estado e da política, e por assumir a privatização como um processo objetivo dirigido por forças da racionalização, da industrialização e da burocratização, ou como subproduto da diferenciação das instituições sociais (ibid., p. 86, 88). Em oposição à ideia da privatização e da crise de plausibilidade, realça a resiliência das forças conservadoras do cristianismo e do judaísmo, bem como a expansão de formas sectárias e radicais de religião e de engajamento religioso.

Nesse tópico específico, José Casanova firmou-se como um dos mais influentes revisores da tese da secularização, ao questionar a ideia da privatização da religião ou seu deslocamento para a esfera privada, onde ela supostamente ficaria confinada com o avanço da modernidade, conforme propuseram Berger (1985) e Luckmann (2014). Em *Public religions in the modern world*, Casanova (1994) rebate a teoria da privatização do religioso, ressaltando a participação política de grupos religiosos na Espanha, na Polônia, no Brasil e nos Estados Unidos na segunda metade do século passado. Sustenta que a diferenciação funcional entre esferas seculares e religiosas possibilita a emergência de grupos de pressão religiosos na esfera pública em disputa por poder e recursos. De modo que, a seu ver, a diferenciação funcional entre as esferas da vida social (estatal, econômica, científica, educacional, estética, religiosa etc.) não constitui barreira intransponível para a participação

religiosa na arena pública (ibid.). Até porque o *lobby* religioso costuma dispor de liberdade para a atuação pública nos regimes democráticos.

A partir dos anos 1980, Stark e Bainbridge (2008) e seus discípulos se tornaram os principais adversários da teoria da secularização de Berger, defendendo que pluralismo e concorrência contribuem para ampliar os níveis de compromisso e de participação religiosos da população.<sup>3</sup> Inovaram e intensificaram o debate teórico ao propor a completa inversão dos efeitos do pluralismo sobre o vigor da religião em sociedades pluralistas, com liberdade religiosa e baixa regulação estatal da religião, mas não obtiveram êxito em comprovar essa tese.<sup>4</sup>

Neste artigo, exponho somente a noção circular de secularização, baseada na dinâmica entre acomodação social e sectarização, proposta por Stark e Bainbridge em *Uma teoria da religião*, publicado originalmente em 1985. Para eles, “a secularização produz uma era de reavivamento religioso e experimentação” (2008, p. 393). Em sociedades liberais e pluralistas, religiões e igrejas de baixa tensão – isto é, organizações religiosas que se secularizaram e cujas lideranças se elitizaram, abandonaram a magia e o proselitismo e deixaram de confrontar seu ambiente sociocultural – tendem a perder poder e adeptos e dar “às seitas<sup>5</sup> um novo mercado para explorar” (ibid., p. 389). Com isso, “novas seitas emergem dos escombros” das igrejas; de modo que, “longe de promover o ecumenismo, a secularização promove o sectarismo” (ibid., p. 393). Com o tempo, muitas seitas, mas nem todas, tendem a reduzir sua tensão com o mundo e a se acomodar ao ambiente sociocultural; dinâmica por meio da qual perdem terreno e abrem espaço para a formação de novas cisões sectárias. A secularização, portanto, “é autolimitadora” (ibid., p. 392); pois permite a emergência incessante de seitas e de cultos a partir da derrocada de igrejas e denominações. As seitas que se isolam da sociedade ou que mantêm níveis extremos de tensão com a sociedade, porém, não conseguem crescer (ibid., p. 397). Contudo, não estabelecem quaisquer critérios para definir e mensurar níveis extremos de sectarismo, tidos como impeditivos da expansão religiosa.

<sup>3</sup> Rodney Stark (1999) publicou artigo decretando a morte e a necessidade de enterrar a teoria da secularização.

<sup>4</sup> Sobre a teoria da escolha racional da religião, sua crítica à teoria da secularização e sua tese sobre o pluralismo religioso, ver Frigerio (2008) e Mariano (2008).

<sup>5</sup> Stark e Bainbridge (2008, p. 159) definem seita como “uma organização religiosa desviante, com crenças e práticas tradicionais”. Partindo da conceituação de Benton Johnson, consideram que a seita apresenta elevado grau de tensão (ou desvio subcultural) com seu ambiente sociocultural. Dessa forma, se separa dos e antagoniza os grupos dominantes e seus padrões normativos e comportamentais.



## ***Mea culpa e revisão teórica de Berger***

Em 1999, Berger publicou artigo intitulado *A dessecularização do mundo: uma visão global*. Para surpresa dos leitores, declarou: “Argumento ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. O mundo de hoje, com algumas exceções [...], é tão ferozmente religioso quanto antes e até mais em certos lugares” e “não há razão para pensar que o mundo do século 21 será menos religioso do que o mundo atual” (Berger, 2001, p. 10, 18). Renegou, assim, a tese de que a modernidade leva necessariamente a um declínio da religião na sociedade e na mentalidade ou, nos termos de Grace Davie (2007, p. 48), de que haja uma “necessária incompatibilidade entre religião *per se* e modernidade”. Arrematou, afirmando que “toda uma literatura escrita por historiadores e cientistas sociais vagamente chamada de ‘teoria da secularização’ está essencialmente equivocada” (Berger, 2001, p. 10).

Berger não contesta que ocorreu secularização e destaca que ela “parece estar valendo” na Europa e que “existe hoje uma euro-cultura massivamente secular” (ibid., p. 16). Porém, sublinha que a secularização “provocou o surgimento de poderosos movimentos de contrassecularização” e que “a relação entre religião e modernidade é bastante complicada” (ibid., p. 10). Observa que os grupos religiosos que mais se dedicaram a se adaptar à secularização declinaram, enquanto que grupos conservadores, fundamentalistas, ortodoxos, tradicionalistas e saturados de “sobrenaturalismo reacionário” cresceram por toda a parte, o que, a seu ver, falsifica a “ideia de que modernização e secularização são fenômenos aparentados” (ibid., p. 11-13). Liderada por pentecostais e islâmicos, a ressurgência religiosa encerra “feição fortemente popular”, de “protesto e resistência contra uma elite secular” e se mostra atraente por prometer certezas num contexto em que a modernidade as solapa, gerando desconforto intolerável para muitos (ibid., p. 17).

Embora renegue a teoria da secularização, Berger, paradoxalmente, manteve-se preso a certas premissas teóricas. Cecília Mariz (2001, p. 30) argumenta que, no revisionismo do sociólogo austríaco, há “mais continuidades do que descontinuidades com as ideias que defendeu no passado”, ainda que, agora, estabeleça relação entre religião e modernidade “mais complexa, nuançada e dialética”. Segundo Mariz, a revisão de Berger sugere que: 1) o motor da dessecularização ou da expansão religiosa constitui, antes de tudo, uma luta por reconhecimento social e pelo acesso às benesses da modernidade empreendida por grupos sociais hierarquicamente desprivilegiados e em busca de identidade e de certezas; 2) a oposição religiosa à modernidade representa um repúdio à posição socioeconômica subordinada; 3) o radicalismo religioso

expressa rejeição à situação socioeconômica de subordinação e exclusão; 4) os grupos religiosos radicais tendem a intensificar o diálogo com a modernidade, à medida que conquistarem poder, renda e prestígio e galgarem melhor posição na estrutura social (ibid., p. 28-29). Tais ideias relativizam, em parte, a força da religião, sobretudo se se projetar um futuro otimista sobre a situação socioeconômica e política das classes trabalhadoras.

### **Teoria da identidade subcultural da persistência e da força religiosas**

Em *The secular revolution*, Christian Smith (2003) aponta o caráter conflituoso da secularização e a examina como um projeto político efetivado por lutas políticas conduzidas por grupos e ideologias seculares, em vez de percebê-la como fruto de um processo estrutural anônimo e impessoal derivado, automaticamente, da industrialização, da racionalização e da modernização.

Já em *American evangelicalism: tmbattled and thriving*, Christian Smith (1998, p. 89) opõe-se à ideia de que o pluralismo cultural, a diferenciação social e institucional, a diversidade religiosa e a modernização fragilizam a religião. Considera que uma religião conservadora não precisa necessariamente se isolar da sociedade ou se fechar em pequenas seitas para sobreviver. Com base num *survey* nacional, em centenas de entrevistas e em empréstimos teóricos da sociologia da cultura, da psicologia social e da sociologia do comportamento de grupo, Smith elabora uma teoria da identidade subcultural da religião para compreender a expansão de grupos religiosos conservadores, ou em conflito aberto com aspectos da cultura moderna e suas forças seculares.

Ao examinar a expansão dos *evangelicals* norte-americanos e a relação que estabelecem com a cultura secular, defende que uma religião conservadora (nos planos moral e teológico) pode prosperar numa sociedade moderna, pluralista e dotada de poderosos grupos, ideologias e forças seculares. O pluralismo cultural e religioso, segundo Smith (1998, p. 218), cria condições propícias para o fortalecimento do vigor institucional de grupos religiosos que se mantêm engajados na militância religiosa e no enfrentamento de seus adversários externos. Em vez de acarretar crises de plausibilidade, o pluralismo tende a beneficiar grupos religiosos que se dispõem a confrontar a diversidade, a competir avidamente com outros grupos religiosos e seculares e, em função disso, a construir uma identidade subcultural relacional, distintiva e combativa. Identidade a partir da qual procuram assegurar a coesão, o compromisso e o engajamento de seus membros, visibilizar suas causas e enfrentar o que compreendem, genericamente, como decadência e afronta moral e ameaças à sua religião, à sua liberdade e a seus valores.

Nessa perspectiva, o êxito de um grupo religioso, numa sociedade culturalmente pluralista, depende de sua capacidade de prover identidade coletiva distintiva para orientar a conduta moral, de conferir sentido à ação e à existência, de oferecer certezas e verdades em meio a um cenário de incerteza e risco, de formar sólido sentimento coletivo de pertença e fortes laços de lealdade e de assegurar o engajamento militante de seus adeptos em atividades sociais, religiosas e políticas em torno de determinadas causas comuns (ibid., p. 120-153). Por meio disso, constroem distinções, fronteiras e tensões em relação a grupos, moralidades e valores externos. Essa identidade religiosa é móvel, passível de negociação e de reformulação – não uma essência – e muda conforme, entre outros fatores, os diferentes contextos em que os grupos religiosos atuam, os embates nos quais participam e os adversários que enfrentam e dos quais procuram se distinguir.

Maior e mais poderoso segmento cristão dos EUA atualmente, os *evangelicals* (categoria que inclui grande parte dos pentecostais naquele país) sustentam identidade coletiva distintiva e de combate, por meio da qual, renovadamente, atualizam e revigoram sua subcultura religiosa. Defensores da leitura literal, da inerrância e da inspiração divina da Bíblia, da crença na existência de valores morais absolutos e no caráter pecaminoso dos seres humanos (crenças compartilhadas por boa parte dos evangélicos no Brasil), os *evangelicals*, comparados aos demais grupos protestantes norte-americanos, formam o ramo mais bem-sucedido no recrutamento e na retenção de adeptos, são os que mais frequentam os cultos, os mais participativos em suas igrejas, os que mais aderem à ortodoxia teológica e atribuem importância à sua fé, os mais comprometidos com as missões religiosas e os mais engajados em atividades religiosas, assistenciais e políticas (ibid., p. 20-51).<sup>6</sup>

Os *evangelicals*,<sup>7</sup> para Smith, diferem dos fundamentalistas protestantes norte-americanos – com os quais compartilham uma série de crenças e práticas – porque, em vez de optarem pelo isolamento ou pela separação radical do mundo para assegurar a salvação e defender-se da mundanidade, procuram influenciar e intervir diretamente nas diferentes esferas da vida social e na

<sup>6</sup> Em novembro de 2014, o *Pew Research Center* (2014) publicou a pesquisa *Religion in Latin America: Widespread change in a historically catholic region*, efetuada em 18 países da América Latina e Porto Rico. A pesquisa apontou que 80% dos evangélicos no Brasil identificam-se como pentecostais, enquanto 58% dos católicos se definem como carismáticos. Ao compará-los, concluiu que os evangélicos demonstram níveis de compromisso, de crença e de prática religiosos e de rigor moral mais elevados que os católicos.

<sup>7</sup> A categoria classificatória *evangelical* é objeto de disputas acadêmicas e interpretações diversas, seja em relação às suas subdivisões e características internas, seja quanto ao perfil socioeconômico de seus seguidores. O que interessa, aqui, é frisar seu reconhecido caráter conservador e sua respectiva expansão.

arena pública, a fim de transformar a sociedade mediante suas cruzadas morais e seu engajamento religioso e político (ibid., p. 63-66). O evangelicalismo floresce na “diferença, no engajamento, na tensão e na ameaça” (ibid., p. 89). Para demarcar, reerguer e redefinir as fronteiras que simbolizam e singularizam sua identidade coletiva ou sua distintividade moral e religiosa – ou, nos seus termos, para impedir a completa depravação moral da sociedade e remover todo e qualquer obstáculo à pregação de seus valores e doutrinas –, elegem adversários para combater à medida mesma que os consideram ímpios e lhes atribuem ou neles reconhecem poderes ameaçadores e ofensivos ao evangelho, à moral cristã, à família e à liberdade religiosa. As religiões que prosperam, assim, conseguem fazê-lo não apesar do pluralismo e da diversidade, mas porque se empenham, estrategicamente, em confrontar (e competir com) as forças seculares e religiosas que percebem e identificam como ameaçadoras ou pelas quais se sentem e se acham combatidas e hostilizadas. Percepção que, volta e meia, tende a mobilizar líderes e parlamentares evangélicos tanto lá como cá, motivados por forte indignação moral e um vigoroso senso de urgência, para pugnar contra os que – supostamente – os ameaçam ou lhes são hostis. Para tanto, identificam agentes e dispositivos seculares que não endossam ou contrariam seus valores, interesses e estilos de vida como risco, ameaça, adversários e inimigos, para, em seguida, enfrentá-los e transformá-los em objeto de proselitismo e/ou de combate.

Tais temores e disposições religiosos reforçam preconceitos e podem resultar em discriminação e intolerância à diversidade, às diferenças e às minorias (Venturi e Bokany, 2011). Arvorando-se servos diletos do Senhor dos Exércitos e militando em sua tropa à frente de um sem-número de batalhas espirituais (e morais, políticas e ideológicas), diversos líderes evangélicos não medem esforços para demonizar seus adversários. Tal é o caso, por exemplo, da demonização dos LGBTs e de seus aliados políticos, rotulados de “gayzistas”, “heterofóbicos” e “cristofóbicos”, efetuada por pastores e parlamentares evangélicos, que não cansam de acusar e alertar que o país está dominado por uma nefasta “ditadura gay”, insuflada por forças diabólicas que pretendem destruir a “família brasileira” por meio de suas “ideologias de gênero” (Natividade e Oliveira, 2009).

Acometidos por pânicos morais de estirpes variadas, vários deles radicalizaram a retórica da demonização nas últimas décadas, engajando-se na produção e difusão de concepções de batalha e guerra espiritual e da teologia do domínio, de origem norte-americana (Birman, 1997; Mariano, 1999; Mariz, 1999; Soares, 1990; Rosas, 2015). Crenças, práticas e ritos demonizadores legitimam sua ação, desqualificam moralmente os oponentes e estigmatizam

suas posições, suas preferências e seus modos de vida. Sua retórica bélica e maniqueísta constitui eficiente estratégia política e mobilizadora num meio religioso minoritário dominado pelo constante temor persecutório e conspiratório de perder a liberdade religiosa, por forte e disseminado sentimento de discriminação e pela ânsia de superá-lo. Por isso mesmo, tal retórica bíblica serve para enfrentar as tensas relações de oposição e confronto que estabelecem com outros grupos sociais; isto é, funciona como arma e munição tanto para defender seus modelos de família e de casamento, seu ideário moral, seus direitos e suas posições políticas conservadoras quanto para combater os adversários e as transformações liberalizantes em curso nos arranjos familiares, na sexualidade, nas relações de gênero, nos valores morais, nos direitos, na legislação (Duarte et al., 2009; Vital e Lopes, 2013; Natividade e Oliveira, 2013).

A despeito de se engajarem em disputas na arena pública, Smith avalia que os *evangelicals* costumam fracassar em seu propósito de transformar a sociedade, em virtude, sobretudo, da inadequada ferramenta subcultural que empregam – a estratégia da influência (e do proselitismo) pessoal –, centrada na crença de que só é possível mudar efetivamente o mundo por meio da conversão individual e, assim, da conseqüente ação divina no coração dos homens e em sua conduta moral (ibid., p. 187-188). O apego desses religiosos a códigos subculturais individualistas como recurso para impulsionar a mudança social constrangeria sua compreensão de como o mundo social realmente funciona e limitaria sua capacidade de formular respostas e soluções apropriadas para os problemas sociais, econômicos e políticos (ibid., p. 188). Embora os *evangelicals* creiam nos mecanismos e processos institucionais de expressão política (voto e *lobby*) e de representação democrática e considerem legítimo e necessário seu engajamento nas disputas eleitorais, partidárias e públicas, apresentam visão redutora da política, ora focada em questões morais e no trabalho filantrópico, ora em prol da eleição de cristãos ou de políticos moralmente confiáveis cujos mandatos, a seu ver, devem ter como parâmetro a moralidade e as ações do próprio Cristo (ibid., p. 189-209). Ainda que muitos deles julguem que a moralidade cristã deva ser o alicerce e a autoridade primária da cultura, reconhecem e valorizam, concomitantemente, a liberdade e o direito individual de cada um de escolher como viver, o que enfraquece, em seu próprio meio, eventuais propostas em defesa da imposição de um absolutismo moral ao conjunto da sociedade com base na crença de que Deus instituiu padrões de moralidade eternos e universais para a humanidade (ibid., p. 210-216). O acentuado traço individualista e as ambigüidades (entre, por exemplo, absolutismo e liberdade individual ou privada) de seus códigos

subculturais limitam sua capacidade para transformar a sociedade e influenciar a esfera pública (ibid., p. 218-220).

### **Considerações finais**

A reflexão teórica de Smith constitui instigante quadro referencial para compreender a expansão evangélica em associação ao caráter conservador, contracultural e combativo de seu ativismo político. Contudo, a meu ver, ela minimiza o poder político dos *evangelicals*, uma das principais bases sociais e eleitorais do Partido Republicano nos Estados Unidos. Ao formarem a Nova Direita Cristã norte-americana nos anos 70, eles contribuíram para estimular a “desprivatização” pentecostal no Brasil na década seguinte, que deslanchou, sobretudo, a partir da eleição da “bancada evangélica” na Constituinte. Desde então, ampliaram consideravelmente o número de vereadores, deputados estaduais e federais, elegeram senadores, prefeitos, governadores, criaram partidos. Não é possível, de forma alguma, minimizar o crescente poder social, político e midiático dos evangélicos no país.

No Brasil, o ativismo político evangélico, ao mesmo tempo, se tornou objeto de crescente contestação e repúdio por parte de feministas, entidades LGBT, órgãos de imprensa, intelectuais, juristas, educadores, jornalistas e defensores da laicidade do Estado e do ensino, dos direitos humanos, da separação entre religião e política e entre igreja e Estado. Tem sido tachado de fundamentalista e percebido como um risco para a laicidade estatal e a democracia e como obstáculo para os direitos humanos e a implementação de políticas públicas baseadas num ideário igualitário de relações de gênero (Duarte, 2009; Vital e Lopes, 2013).

O antagonismo de grupos evangélicos conservadores à ampliação dos direitos civis de minorias sexuais e a aspectos da cultura secular representa, em boa medida, reação defensiva a um sem-número de mudanças socioculturais, legais e políticas. Reação que, de um lado, pretende proteger a família tradicional, a moralidade cristã, a liberdade religiosa e de expressão. De outro, fundamenta-se na disposição para tentar restaurar uma certa ordem moral e social tradicional, que creem estar sendo destruída pelo ativismo político-ideológico de seus adversários e pela disseminação desenfreada da imoralidade e da corrupção dos costumes pela mídia e até pela “escola com partido”, promotora de ideologias “esquerdopatas”. Daí sua intempestiva reação, em especial, ao incremento da visibilidade pública, da influência e do poder político de grupos e movimentos feministas, LGBTs e defensores dos direitos humanos e da laicidade ou secularidade do Estado na elaboração e implementação de políticas públicas nas áreas de saúde, cultura, educação.

Reagem, fundamentalmente, à transformação e secularização de determinados âmbitos da vida social e ao próprio declínio da capacidade das instituições religiosas tradicionais para regular a subjetividade e a conduta dos indivíduos (Hervieu-Léger, 2008; Mariano, 2011).

Em diversos embates públicos e na própria atividade parlamentar, cada vez mais se assumem como conservadores e de direita e alardeiam que seus valores e seu modo de vida religiosos estão sob acirrado ataque por parte de seus “inimigos”, identificados com a esquerda, os petistas, os comunistas, os bolivarianistas, os grupos feministas e LGBTs, os defensores da laicidade do Estado, dos direitos humanos e sexuais. Veja-se, por exemplo, declaração do Deputado Federal Pastor Marco Feliciano, efetuada em entrevista concedida ao blogueiro e ativista evangélico Júlio Severo, em 24 de setembro de 2013:

As esquerdas brasileiras odeiam a tudo e a todos que servirem de bloqueio aos seus nefastos projetos progressistas. Desde que fui eleito em 2010, honrando os votos do meu segmento cristão, me dobrei diante dos temas que me eram interessantes e, para minha surpresa, encontrei quase 200 projetos que transformavam gays em uma super-raça. Hoje, num pente fino bem apurado, descobri tramitando pela Câmara dos Deputados mais de 900 projetos que ferem a família tradicional, as igrejas e a liberdade de expressão. Tornei-me uma espécie de ‘guarda-costas’ da família. [...] Fui também autor de um PDC de plebiscito sobre o casamento homossexual. Tive várias batalhas em comissões e no plenário quando o assunto era orientação sexual. E desde então me transformaram em inimigo público. Quando meu nome foi indicado para CDHM [Comissão de Direitos Humanos e Minorias, da Câmara Federal], a oposição surtou. Afinal, não era um deputado numa mísera comissão sem expressão. Era o deputado conservador, alguém basicamente de direita assumindo uma comissão criada exclusivamente pela e para a esquerda.<sup>8</sup>

O firme propósito político de discriminar minorias sexuais<sup>9</sup> e de assegurar parte de suas crenças e de seus valores morais no ordenamento jurídico contribui para polarizar o debate público e radicalizar a combatividade recíproca dos atores em disputa. Nesse cenário de intensificação de confrontos entre visões de mundo e valores divergentes, tanto o ativismo político quanto

<sup>8</sup> Disponível em: <<https://noticias.gospelmais.com.br/pastor-marco-feliciano-900-projetos-congresso-ameacam-igreja-60799.html/comment-page-1>> (10 out. 2013).

<sup>9</sup> Vide o Projeto de Decreto Legislativo 232/2011, do deputado batista André Zacharow (PMDB-PR), propondo plebiscito sobre a união civil a fim de reverter a decisão do STF, e o Projeto de Decreto Legislativo 234/2011, do deputado João Campos (PSDB-GO), pastor auxiliar da Assembleia de Deus, rotulado de “cura gay”.

o conservadorismo moral evangélico tendem a recrudescer. Tal radicalização, ao mesmo tempo, tende, por outro lado, a estimular a mobilização e expansão da visibilidade pública de grupos evangélicos minoritários defensores de orientações políticas “progressistas” ou em franca dissonância com as conservadoras. Tal é o caso, por exemplo, da criação, em março de 2016, da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito e do lançamento de seu respectivo manifesto público.<sup>10</sup>

À guisa de conclusão, observa-se que, nas últimas décadas, o pluralismo cultural e religioso deixou de ser interpretado como responsável, necessariamente, pelo enfraquecimento da religião. A relação entre modernização e secularização foi reavaliada e tida como mais complexa do que se pensava. Atenta aos paradoxos da religiosidade em sociedades de alta modernidade, Danièle Hervieu-Léger (2006), por exemplo, observa que quanto maiores a fluidez e a circulação das crenças, o trânsito e a liberdade dos crentes individuais, maior sua necessidade de “nichos comunitários” para compartilhar e assegurar um mínimo de certezas e ancorar as identidades pessoais. De forma que a subjetivação e individuação da crença e a dissolução das identidades religiosas herdadas apontadas por Berger, segundo Hervieu-Léger, podem conduzir tanto para a invenção e ativação de pequenas identidades comunitárias quanto para o reforço das “tendências tradicionalistas e fundamentalistas dentro das grandes tradições religiosas” (ibid, p. 68).

A emergência de grupos conservadores na arena pública em países ocidentais impôs, igualmente, novos desafios à sociologia da religião e intensificou os debates sobre a teoria da secularização e os regimes de secularismo. Estes foram desnaturalizados, colocados sob o escrutínio de novas pesquisas históricas e sociológicas e passaram a ser vistos, junto com a secularização, como resultantes de lutas e da efetivação de projetos políticos e ideológicos, em vez de meros produtos de processos estruturais impessoais.

Nessa toada, a pesquisa sociológica também passou a escrutinar, desnaturalizar e historiar tanto a categoria religião (traçando sua genealogia cristã, moderna e ocidental) quanto a categoria secular. Com isso, observou seu caráter relacional e a construção mútua de ambas as categorias e mostrou que seus significados, lugares, papéis e fronteiras se revelam, frequentemente, contingentes, alvos de contestação, conflito e negociação (Asad, 2003; 2010; Beckford, 2003; Mariz, 2012; Beyer, 2012). Mais que isso: como resultado do processo particular de secularização ocidental, o “secular”, observa Casanova

<sup>10</sup>Ver “Manifesto dos Evangélicos pelo Estado de direito” <[www.revistaforum.com.br/2016/03/22/evangelicos-lancam-manifesto-em-defesa-da-democracia/](http://www.revistaforum.com.br/2016/03/22/evangelicos-lancam-manifesto-em-defesa-da-democracia/)> (20 maio 2016).



(2009, p. 1.063), tornou-se a categoria dominante empregada para estruturar e delimitar – legal, filosófica, científica e politicamente – a natureza e as fronteiras da religião. Ao passo que as ideologias secularistas (liberais, republicanas...), embora tenham deixado de relegar a religião a um estágio superado da história, continuaram a tratá-la como uma força irracional, intolerante e que deve ser banida da esfera pública (ibid., p. 1.052). Não à toa, grupos evangélicos conservadores (mas não só) repudiam a autossuficiência do secular e da secularidade e os preconceitos secularistas relativos à presença de religiosos na arena pública. Tudo indica que permanecerão engajados na militância em defesa de seus interesses e valores, no combate a seus adversários e na luta para conservar elementos de uma ordem moral e social que creem estar sendo, malignamente, atacados e destruídos por forças seculares.

## Referências

- ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Califórnia: Stanford, 2003.
- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de Campo*, v. 19, p. 1-22, 2010.
- BECKFORD, James A. *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 1985.
- BERGER, Peter L. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião & Sociedade*, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2001.
- BEYER, Peter. Socially engaged religion in a Post-Westphalian global context: remodeling the secular/religion distinction. *Sociology of Religion*, v. 73, n. 2, p. 109-129, 2012 <[10.2307/41679690](https://doi.org/10.2307/41679690)>.
- BIRMAN, Patrícia. Males e malefícios no discurso neopentecostal. In: Patrícia Birman; Regina Novaes; Samira Crespo (orgs.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997. p. 62-80.
- CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- CASANOVA, José. The secular and secularisms. *Social Research*, v. 76, n. 4, p. 1049-1066, 2009 <[www.jstor.org/stable/40972201](http://www.jstor.org/stable/40972201)>.
- DAVIE, Grace. *The sociology of religion*. London: Sage Publications, 2007.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edlaine de Campos; MENEZES, Rachel Aisengart; NATIVIDADE, Marcelo. *Valores religiosos e legislação no Brasil: a tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

- FRIGERIO, Alejandro. O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso. *Tempo Social*, v. 20, n. 2, p. 17-39, 2008 <[10.1590/S0103-20702008000200002](https://doi.org/10.1590/S0103-20702008000200002)>.
- FURSETH, Inger; REPSTAD, Pal. *An introduction to the sociology of religion: classical and contemporary perspectives*. Burlington: Ashgate, 2006.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. In search of certainties: the paradoxes of religiosity in societies of high modernity. *The Hedgehog Review*, v. 8, n. 1-2, p. 59-68, 2006.
- LUCKMANN, Thomas. *A religião invisível*. São Paulo: Olho d'Água, 2014.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MARIANO, Ricardo. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. *Tempo Social*, v. 20, n. 2, p. 41-66, 2008 <[10.1590/S0103-20702008000200003](https://doi.org/10.1590/S0103-20702008000200003)>.
- MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011 <[10.15448/1984-7289.2011.2.9647](https://doi.org/10.15448/1984-7289.2011.2.9647)>.
- MARIZ, Cecília Loreto. A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia. *BIB, Boletim de Informação Bibliográfica*, n. 47, p. 33-48, 1999.
- MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. *Religião & Sociedade*, v. 21, n. 1, p. 25-39, 2001.
- NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. *Sexualidad, Salud y Sociedad: Revista Latinoamericana*, n. 2, p. 121-161, 2009.
- NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. *As novas guerras sexuais: diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2013.
- PEW Research Center. Religion in Latin America: widespread change in a historically catholic region. Pew Research Center, nov. 2014 <[www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/](http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/)> (15 mar. 2015).
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: a contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 37, p. 43-73, 1998 <[10.1590/S0102-69091998000200003](https://doi.org/10.1590/S0102-69091998000200003)>.
- ROSAS, Nina. *Cultura evangélica e "dominação" do Brasil: música, mídia e gênero no caso do Diante do Trono*. Belo Horizonte: Tese de doutorado em sociologia, Fafich/UFMG, 2015.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. *O desencantamento do mundo: seis estudos sobre Max Weber*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.
- SOARES, Mariza de Carvalho. Guerra santa no país do sincretismo. In: Leilah Landim (org.). *Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Iser, 1990.

SMITH, Christian S. (org.). *American evangelicalism: embattled and thriving*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

SMITH, Christian S. *The secular revolution: power, interests, and conflict in the secularization of American public life*. Berkeley: University of California Press, 2003.

STARK, Rodney. Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, v. 60, n. 3, p. 249-273, 1999 <[10.2307/3711936](#)>.

STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

SWATOS Jr., William H.; CHRISTIANO, Kevin J. Introduction: secularization theory – the course of a concept. *Sociology of Religion*, v. 60, n. 3, p. 209-228, 1999 <[10.2307/3711934](#)>.

WOODHEAD, Linda; HEELAS, Paul; MARTIN, David (orgs.). *Peter Berger and the study of religion*. London: Routledge, 2001.

VENTURI, Gustavo; BOKANY, Vilma (orgs.). *Diversidade sexual e homofobia no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2011.

VITAL, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. *Religião e política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro: Heinrich Böll Stiftung; Iser, 2013.

Autor correspondente:

Ricardo Mariano

Rua Fradique Coutinho, 546/91 – Pinheiros

05416-000 São Paulo, SP, Brasil

Recebido em: 15 out. 2016

Aprovado em: 7 dez. 2016