

Entrevista com Jacqueline Moraes Teixeira – Guerras Culturais e contexto religioso brasileiro

Interview with Jacqueline Moraes Teixeira - Cultural wars and the Brazilian religious context

Jacqueline Moraes Teixeira

É professora substituta no Departamento de Filosofia da Educação e Ciências da Educação da Faculdade de Educação da USP, onde ainda faz pós-doutorado em Antropologia Social. É pesquisadora do Cebrap (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento), onde realiza pesquisas na área de gênero, sexualidade e religião e do NAU (Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana da USP), onde desenvolve pesquisas sobre religiosidade em contextos urbanos. Atualmente (FE-USP) e realiza estágio de Pós Doutorado no PPGAS/USP. cursou seu mestrado e doutorado também na USP. É formada em Ciências Sociais pela USP e em Teologia, pela Mackenzie.

Na entrevista que segue, realizada por Cristina Teixeira Vieira de Melo e Paulo Vaz, a pesquisadora Jacqueline Moraes Teixeira fala da influência da religião, especialmente a evangélica, nas guerras culturais no Brasil. Ela chama atenção para o papel da disputa em torno dos Direitos Humanos nessa guerra. Ela aborda ainda a relação entre classe social e religião nas eleições, bem como a ideia de ressentimento que tem movido parte da população.

Como se dá a chegada da “guerra cultural” no Brasil?

Jacqueline Moraes Teixeira: Eu vou tomar de empréstimo a ideia da genealogia foucaultiana para pensar como essa temática das guerras culturais passou a circular no país a partir de um rearranjo político entre Brasil e Estados Unidos. Para estabelecer essa genealogia é necessário olhar para o debate sobre gênero e sexualidade e para a relação entre religião e política.

Inicialmente, as guerras culturais se associam à disputa situada na década de 1980 sobre sexualidade e gênero nos EUA. Nesse momento, a antropóloga norte-americana Gayle Rubin estava escrevendo um livro sobre as guerras sexuais¹ onde ela mostra como vários movimentos feministas e uma parcela significativa do movimento hoje denominado LGBTQIA+ - mas que naquela época ainda não era reconhecido por essa sigla - se tornam foco de um conjunto de pedagogias legislativas que denunciavam as práticas sexuais desses grupos como capazes de corromper a sociedade, em especial a família. Essa dinâmica que Rubin chamou de “guerras sexuais” vai fomentar uma série de movimentos que passam a atuar na defesa da família e das pautas anti-gênero. Esse momento histórico é muito significativo porque a gente vê aí a organização do que tempos depois será conhecido como “ativismo anti-gênero”. Esse ativismo anti-gênero vai resultar na formação de determinadas associações civis que começam a disputar representatividade no interior de instituições internacionais como ONU, a OMS e a UNESCO.

Nesse contexto, as conferências da ONU de 1994, no Cairo, e a de 1995, em Pequim são muito significativas. A primeira reconhece gênero como uma categoria de políticas públicas, e a segunda a ideia de direitos sexuais. Desde então, a ONU se abre para que os movimentos LGBTQIA+ pudessem formular políticas públicas internacionais de direitos civis para esses segmentos. É aí que se estabelece

¹ Políticas do Sexo. Editora UBU, 2020.

a relação com o Brasil, pois o país envia uma delegação para cada uma dessas duas conferências que assume compromissos políticos fundamentais com a agenda dos direitos humanos para mulheres e para população LBTBQI+. Nesse momento, a direita cristã católica, que sempre teve um papel importante no território nacional na construção de políticas assistenciais e políticas públicas para educação e saúde, vai atuar para impedir o avanço de algumas pautas. Já no início do século XXI, com o crescimento dos evangélicos, se estabelece uma aliança histórica entre católicos e evangélicos no combate às pautas envolvendo os direitos LGBTQI+ e alguns direitos das mulheres, como é o caso das pautas relativas a descriminalização e legalização do aborto no país.

Depois que as guerras culturais chegam no Brasil, como ele vai tomando corpo?

Jacqueline Moraes Teixeira: É superimportante a gente pensar como o debate sobre as pautas culturais está vinculado à disputa das políticas públicas no campo dos Direitos Humanos, a disputa por quem pode ser sujeito de direito e, conseqüentemente, sujeito do reconhecimento de sua humanidade, e, por outro lado, a quem necessariamente o Estado deve negar esse direito. Então, voltemos ao nosso exercício genealógico.

No período da redemocratização, o país teve que lidar com a epidemia da Aids. Havia a necessidade de o Ministério da Saúde implantar políticas públicas de controle da transmissão da doença que estivessem em diálogo com toda a linguagem internacional de políticas públicas sobre a qual eu já falei. No Brasil, as políticas públicas de combate à AIDS emergem atreladas à criação dos conselhos municipais e estaduais temáticos. Os conselhos de saúde, infância, assistência social vão ser responsáveis pelas políticas públicas que estavam sendo configuradas nesse período.

Os conselhos são um espaço muito significativo para a gente pensar a ocupação de sujeitos religiosos na política. Aqui vale um parêntese: em 2019, a gente ouviu falar muito da presença de evangélicos nos conselhos tutelares. Quando isso se deu pareceu que era uma coisa atrelada ao governo Bolsonaro, mas na verdade não é. Existe toda uma gramática de ocupação desses espaços por sujeitos religiosos que encontraram ali um lugar importante para disputar a configuração de políticas públicas, bem como, os mecanismos de ocupação do Estado. Isso começou a acontecer justamente no período de produção das primeiras campanhas da Aids.

Na década de 1990, a gente não vai ter ainda uma presença tão forte dos evangélicos nos conselhos ou mesmo no debate político nacional. O que a gente vai ver é uma proliferação de bispos e a própria CNBB se manifestando contrariamente as políticas de combate à AIDS, dizendo que elas incentivavam às práticas sexuais. No seu lugar, eles vão defender que o estado deveria assumir políticas de abstinência sexual para o controle dessas práticas. Várias denominações evangélicas, como os presbiterianos, vão se somando à estratégia de pensar o combate à AIDS a partir das políticas de abstinência. Vale frisar que nos EUA já circulavam algumas propostas estatais de mesmo teor.

Com o surgimento dos conselhos, o que a gente passa a observar é um movimento contínuo de ocupação desses espaços por sujeitos religiosos que encontram nesses espaços a possibilidade de se disputar a escrita da gramática das políticas públicas com os sujeitos dos movimentos sociais. Num primeiro momento, os representantes dos conselhos, sejam eles religiosos ou não, estabelecem uma relação significativa com a sociedade através de associações civis; depois, vislumbram a possibilidade de transformar essa representação em candidaturas eleitorais.

Essa questão de associações civis é superimportante, porque nosso Código Civil permite que as igrejas sejam reconhecidas como associações civis. Isso faz com que exista uma possibilidade de representatividade direta das associações religiosas

junto ao Estado. De fato, boa parte de nossas instituições, OSCs (Organização da Sociedade Civil), de ONGs (Organizações Não Governamentais) são fundamentalmente compostas por associações religiosas. Da mesma forma, os movimentos sociais (movimentos negros, movimentos feministas etc.) também buscam representatividade junto ao estado para pensar direitos e políticas públicas.

A partir do governo Lula, há um aumento significativo da representação civil no interior do Estado, seja religiosa, seja ligada aos movimentos sociais. Concomitantemente, o governo do PT assume compromissos importantes dentro das políticas para Direitos Humanos. Em 2004, ele instaura um conselho que reúne estudiosos e pessoas relevantes do movimento LGBTQIA+ para pensar o conjunto de ações governamentais no combate à homofobia. Esse processo vai resultar, em 2008, na realização de uma primeira conferência para o direito LGBTQIA+ em que o governo sustenta uma posição de defesa do reconhecimento da união afetiva e a inserção dos direitos LGBT no PNDH III – o Plano Nacional de Direitos Humanos, a ser lançado em 2009. É no PNDH III que o Estado reconhece os direitos civis da população LGBT.

Esse é o momento em que os evangélicos aparecem para se contrapor ao PNDH III, alegando que a defesa dos direitos da população LGBT colocaria em risco o direito constitucional da liberdade religiosa. É a partir desse momento que as relações entre o direito religioso e o direito LGBTQIA+ são colocadas como conflitantes.

Falando em liberdade religiosa, como você analisa a posição das igrejas evangélicas em relação ao uso de máscara e vacina? Há um recuo para o lugar da liberdade do indivíduo de ter fé e de praticar algo.

Jacqueline Moraes Teixeira: A noção de individualidade é fundamental para os movimentos protestantes. Quando Max Weber analisou os puritanos nos EUA, ele mostrou como há toda uma concepção de disciplina e uma configuração ética voltada para o mundo que ele chama de “ascese intramundana”. Entretanto, quando

pensamos a noção de individualidade a partir de necessidade de um olhar mais atento para os processos de subjetivação dos sujeitos sociais, se torna necessário nos aproximarmos da noção de poder que atravessa os trabalhos Michel Foucault, como me recorte é religião destaque seu último livro publicado recentemente em português chamado *História da Sexualidade IV: as confissões da carne*. No livro, ele fala do modo como um conjunto de condutas em relação a sexualidade dos primeiros cristãos engendra a emergência de um sujeito cuja possibilidade de existência está na sua capacidade de governar sua própria vontade. Podemos entender o quanto a reforma protestante e o protestantismo foram muito importantes na constituição de novas tecnologias para o governo de si, e para a constituição do que Foucault denomina por governamentalidade. Em outro de seus livros: *Segurança, Território e População*, Foucault introduz o que denomina de dispositivo do poder pastoral, pensar a modernidade a partir da produção de tecnologias de condução e de regulação das condutas. Se pensarmos o poder pastoral como uma linguagem de poder podemos dizer que estamos lidando com uma noção de pastorado um pouco diferente da engendrada pelo catolicismo: trata-se, atualmente, da ideia de que a pessoa deve ser *coaching* de si mesma. Essa “coachinização”, ancorada na gestão de si, é muito forte dentro da concepção contemporânea de individualidade. Ela está atrelada à própria ideia de liberdade individual, principalmente quando pensamos nas configurações religiosas e nas disputas políticas nos EUA. Essa concepção de liberdade individual carrega a gênese dessa individualidade proveniente de movimentos protestantes e da reforma protestante em si, individualidade que esteve associada aos problemas da disciplina do sexo. Penso, por exemplo, quando o próprio Lutero vai dizer que não cabia à igreja controlar quantos filhos a pessoa deveria ter ou estabelecer uma associação entre a procriação e a paternidade e a maternidade. Para Lutero, cabe à pessoa gerir tanto a sua própria sexualidade dentro do matrimônio, quanto a quantidade de filhos que gostaria de ter. Há,

portanto, rompimento com a relação anterior que estabelecia uma vinculação causal entre o intercuro sexual e a procriação.

Esse processo se tornou forte no Brasil. Apesar do nosso modelo republicado de constituição ser francês, a ideia de liberdade religiosa, que está presente desde a nossa primeira constituição, é praticamente uma tradução dessa ideia norte-americana das liberdades individuais. Ou seja, a liberdade individual no Brasil é pensada historicamente como liberdade religiosa. Não ter a prática da liberdade religiosa reconhecida, lembrando que isso nunca se estendeu às religiões afro-descendentes, equivale necessariamente à pessoa não ter o direito de liberdade individual garantido pelo Estado. Esse recurso da liberdade religiosa foi acionado em alguns momentos durante a pandemia de Sars Covid 19 como um contraponto às medidas sanitárias que defendiam a importância do distanciamento e do isolamento social e mesmo de decretos estaduais e municipais que garantiam o funcionamento apenas de serviços essenciais.

Como você lê a relação entre a questão religiosa e as dinâmicas de classe? Como elas se conectam? As transformações econômicas produzem algum aumento do fenômeno evangélico, elas mudam as dinâmicas políticas? Como, por exemplo, você vê a base pobre trabalhadora que poderia estar mais próxima à esquerda, mas que culturalmente será disputada por outros setores ideológicos?

Jacqueline Moraes Teixeira: Pensar a relação entre classe e religião sempre foi muito importante quando se olha para o modo como a sociologia e a antropologia, as ciências sociais de um modo geral, lidam com a questão da religião, principalmente o fenômeno do pentecostalismo no Brasil. É importante pensar o pentecostalismo como uma religiosidade atrelada a uma concepção específica de classe.

Vale destacar que a classe trabalhadora, articulada à noção de religiosidade própria do pentecostalismo, é muito diferente da classe trabalhadora das décadas de 1970 e 1980, muito marcada pelas CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) e a

Teologia da Libertação da Igreja Católica. O que o pentecostalismo vai fazer é acessar quem estava abaixo desse alcance territorial das CEBs. Há aí uma reação teológica que a CLT não dá conta, e que o debate resgatado historicamente pelos direitos trabalhistas também não dá. O pentecostalismo se dirige à camada da população que nunca conseguiu acionar os seus direitos trabalhistas, mesmo quando vivíamos em momentos não tão precários. Trata-se de um contingente da população que de alguma maneira se encanta e se engaja na ideia de empreendedorismo, sobretudo porque a concepção de segurança de trabalho não existe em seu universo. É muito difícil encontrar nesse contingente da população alguém da família que trabalha em regime de CLT e, menos ainda, alguém que seja funcionário público. Esta ausência tem como efeito uma reação ao Estado que o identifica como corrupto e afirma o quanto funcionários e funcionárias públicas carregam esse DNA da corruptibilidade. Não só, a própria relação desse contingente populacional com o Estado é marcada pela ideia de que essa população é sempre muito maltratada, de que o funcionalismo público não resolve os seus problemas. Isso cria uma alteridade em que não é possível a essa população se enxergar no Estado. Sobre isso, a única salvação para esse Estado é ser habitado por irmãos de fé.

O que nós podemos pensar dessa relação entre pentecostalismo e a classe social mais precarizada, é que essa camada se percebe representada institucionalmente pelo Estado enquanto “classe perigosa”. Esta ideia provém do final do século XIX, quando a Constituição da República passou a entender que as populações não-brancas que haviam sido escravizadas constituíam uma classe perigosa, compostas de pessoas menos racionais, suscetíveis ao vandalismo e que poderiam ser consumidas pelo alcoolismo e por outros vícios. Diante dessa “classe perigosa”, o Estado pensou algumas políticas, tais como o encarceramento e a exclusão social.

No exercício colaborador entre Estado e Religião, as religiões se encarregaram da responsabilidade de governar as “classes perigosas” e, de alguma maneira, garantir uma docilização, garantir que essas classes seriam disciplinadas, seriam

configuradas para o trabalho. Portanto, desde o final do século XIX, há uma dinâmica estatal que necessariamente terceiriza a responsabilidade por essa população e determina como devem ser as relações dessas populações com o Estado. Várias instituições com denominações cristãs tornaram-se centrais nessa mediação. Não é à toa que a gente tem um Estado e uma gramática estatal que constitui mecanismos de reconhecimento e de conversão religiosa que não aparece muito em outras instituições. Por exemplo, em vários estados do país, a conversão religiosa de pessoas encarceradas é reconhecida pelo sistema jurídico como quesito para diminuição da pena.

O pentecostalismo no Brasil, por um lado, é efeito dessa constituição histórica e, por outro, sustenta-se em uma série de questões urbanas na qual o catolicismo deixa de ser protagonista. O pentecostalismo possui uma capacidade de proliferação muito maior do que o catolicismo. Essa capacidade provém dessa configuração, comum às igrejas evangélicas de sempre poder abrir uma nova igreja, de não ter necessariamente uma centralidade, de não ter necessariamente uma teologia específica e única, de não ter que se dirigir a alguém superior, como o Vaticano ou algo do gênero. Isso fez com que houvesse uma pluralização denominacional que tornou as igrejas pentecostais equipamentos urbanos, mesmo quando elas não têm reconhecimento público para isso. Refiro-me, por exemplo, a várias ocupações, favelas e comunidades em que alguns serviços públicos são acionados através do único CNPJ disponível no território: o da igreja, que ao obter seu CNPJ também pode ser reconhecida como uma associação civil. Então, há uma série de mecanismos que constituem essa relação de mediação e que conseqüentemente atravessa uma categoria específica de classe. Esta categoria não se torna factível a partir de uma ideia de classe trabalhadora, mas se materializa nas vivências comunitárias estabelecidas pelas igrejas pentecostais. Em outras palavras, trata-se de uma categoria de classe que emerge necessariamente a partir do pertencimento do indivíduo a esse grupo religioso e, através desse pertencimento, ele pode acionar

uma série de relações e redes de confiança e de auxílios que muitas vezes não passa pelo Estado, nem por outras associações civis.

Essa conjuntura nos ajuda a pensar como e por que esse modelo de igrejas comum ao segmento evangélico cresce e se pluraliza dentro do contexto neoliberal fundamentalmente em territórios que passaram por processos de escravização e que sofreram a violência colonial. Deparamo-nos com uma linguagem religiosa que se constituiu para fazer a gestão das violências coloniais, o que não significa dizer que ela efetivamente a faz. De alguma maneira, ela entra como uma tecnologia que permite a produção de uma forma específica de associação civil para uma população que teve seus direitos negados em vários momentos históricos. O que nós estamos vendo é sempre o efeito disso.

Como pensar as cotas raciais dentro do universo neopentecostal?

Jacqueline Moraes Teixeira: Na segunda metade do século XIX, as igrejas metodistas, presbiterianas e batistas que vieram ao Estado de São Paulo, em grande medida escravagistas fugidos da Guerra da Recessão, encontraram resguardo e incentivo do Estado brasileiro para permanecerem no país e fundar as primeiras instituições protestantes. Apesar de o movimento pentecostal ter surgido nos EUA como uma expressão religiosa da população afro americana, no Brasil o pentecostalismo chega, no início do século XX, pelas mãos de missionários de origem europeia vinculados aos movimentos pentecostais brancos. Há um corte racial muito significativo no seguimento evangélico desde o início do século XX. É claro que esse processo está muito relacionado à nossa própria produção de Estado e ao modo como, na configuração desse Estado, nós construímos uma expiação para os problemas da escravidão atrelados a princípios eugênicos que foram substituídos, na consolidação das linguagens republicanas, pela ideia de democracia racial. Esse caminho fez com que, diferente de como ocorreu nos EUA, as igrejas

evangélicas não se tornassem lugares de discussão e fortalecimento da luta pelos direitos civis, mas que se tornassem lugar de obliteração do passado escravocrata do país.

Os movimentos pentecostais tinham uma forte preocupação racial, porque eram frutos de uma série de mobilizações de negros escravizados nos EUA e nos quais, por volta das décadas de 40 e 50 do século passado, resultam realmente na luta pelos direitos civis. Eu sempre me pergunto por que é que esse processo não ocorreu no Brasil, por que é que aqui o pentecostalismo não virou esse espaço de luta pelos direitos civis, já que ele também funciona como expressão de fé para parte significativa da população negra? A minha hipótese é que Estado nacional brasileiro, que em outros momentos históricos já havia impedido que outras instituições não católicas viessem ao país, só decide acolher e reconhecer as igrejas pentecostais na medida em que elas firmam esse pacto institucional para a obliteração do maior pecado da nação, se construindo como espaço operador da democracia racial. Quando citei a vinda para o Brasil de missionários europeus no processo de fundação das principais denominações pentecostais, estava me referindo a fundação da igreja Assembleia de Deus e da igreja Cristã do Brasil, mesmo tendo importante agência negra, o pentecostalismo brasileiro se inicia como uma tecnologia produtora de branquitudes, fiel ao projeto de embranquecimento da nação. Então, a gente lida com um país que se especializou na constituição de mecanismos de expiação da culpa da escravização. E dentro desses mecanismos de expiação as religiões se tornam tecnologias fundamentais. Todo esse processo dificulta a adesão por parte de pessoas evangélicas as políticas de ações afirmativas, pela imagem de que tais políticas colocam em risco o estatuto da igualdade perante Deus. Essa dificuldade para acolher as ações afirmativas não estão apenas entre pessoas evangélicas, mas persiste no imaginário de grande parte do país. As cotas permitiram que se estabelecessem mecanismos para a responsabilização e reparação como uma política pública do Estado, ao fazer isso, de alguma maneira,

conflitua com esse mecanismo histórico de expiação da escravização, que compõe várias das nossas instituições e que permitiu que toda uma linguagem religiosa fosse configurada no país.

Então, há um processo geral de negação da desigualdade racial, o que também dificultou a emergência desse debate a parti de um viés teológico. Essa dificuldade relaciona-se ao próprio modelo que as instituições tiveram que seguir no país para obter algum reconhecimento do Estado. O Estado não reconheceu, e jamais reconheceria, instituições que pensassem ou que não operassem com a falácia da democracia racial. E o pentecostalismo, que seria a "prima pobre" do protestantismo, e que sempre correu às margens, certamente precisou apostar muito mais nos processos de reconhecimento do Estado para se afirmar como associação civil e disputar os espaços na política. Então, é um pouco nesses enquadramentos, de se conformar nesse modelo político, que o protestantismo, o pentecostalismo, consegue esse reconhecimento.

Mas hoje a gente percebe o quanto a questão racial tem entrado dentro do segmento pentecostal e o quanto isso tem promovido outras questões. Atualmente, eu estou desenvolvendo um projeto de pós-doutorado olhando para a candidatura de mulheres negras evangélicas em partidos de direita. Essas candidaturas são instrumentalizadas na composição das cotas partidárias racial e de gênero que nos últimos anos se tornou uma questão fundamental. Mas o fato de ingressar em um partido — mesmo de direita — como mulher e como mulher negra faz com que essa pessoa assuma determinados compromissos, tanto com o debate racial, como com o de gênero. Percebo que esses compromissos têm sido pensados, principalmente, na questão da violência doméstica e no processo de profissionalização. Então, o debate sobre a questão racial e o acesso de pessoas negras ainda não está atrelado ao reconhecimento da importância das cotas da universidade e em concursos públicos, mas já é possível perceber a emergência desse debate num contexto mais amplo acerca dos espaços de profissionalização dessa população. E o debate de

gênero passa pela necessidade de se assumir que mulheres evangélicas são foco da violência doméstica no Brasil e que é preciso pensar políticas que enfrentem minimamente essa violência, bem como, de que seus filhos são mais assassinados pela polícia por serem negros.

Na sua perspectiva genealógica, guerras culturais vem de guerras sexuais e tem a ver com a defesa da família, uma pauta moral antiga. No caso dos evangélicos, que vão se juntar aos católicos nessa guerra, o que mais incomoda(va) nas mudanças que estavam acontecendo? Era a questão feminina, a questão gay, o que era?

Jacqueline Moraes Teixeira: A defesa da moralidade está necessariamente vinculada à necessidade de lutar ou disputar os espaços de reconhecimento do conteúdo dessa moralidade, é aí que a disputa pelo Estado se torna central. No caso do Brasil. Se pensarmos os debates sobre gênero e sexualidade na esfera pública, vemos que a Igreja Católica sempre foi central na disputa moral pela manutenção da criminalização do aborto, enquanto que, entre os evangélicos essa disputa estava mais assentada na defesa da liberdade religiosa como direito civil originário o que torna necessário disputar os mecanismos de reconhecimentos de outros direitos civis. O que coloca na mira desse ativismo religioso, os processos para o reconhecimento dos direitos LGBTQIA+.

Na última década, a disputa moral em torno da homossexualidade vai ser muito visibilizada. Há vários projetos de lei defendidos fundamentalmente por parlamentares ligados a determinações do segmento evangélico. Marco Feliciano, por exemplo, ganha a primeira vez como Deputado Estadual em 2010, que foi no mesmo ano em que a Dilma foi eleita pela primeira vez. Ele se elege com um compromisso da defesa da moralidade. Dentre os projetos escritos por Feliciano estão o projeto que defende a realização das terapias de reversão da orientação sexual, algo que ficou popularmente conhecido como Cura Gay e o projeto que conteúdos de gênero sejam ensinados na escola, popularizando a expressão “ideologia de gênero. Mas é importante pensar, como já falei, que desde a década de

1990, com as políticas públicas contra a AIDS, o controle do HIV estava ligado à necessidade de se controlar práticas LGBTQIA+ e impedir qualquer possibilidade de reconhecimento civil das populações LGBTQIA+.

Para a IURD (*Igreja Universal do Reino de Deus*), que é uma igreja que eu estudo há uma década, de início, o ativismo político conservador em torno de pautas sexuais não eram uma questão central. Não se falava necessariamente contra a homossexualidade (considerando posicionamentos institucionais). A Igreja Universal tem uma concepção do liberalismo de realmente se concentrar na dimensão econômica e política, nesse processo há uma centralidade na criação de pedagogias mantenedoras da heterossexualidade (durante o doutorado pesquisei projetos voltados para casais heterossexuais) porém, não havia muito interesse na construção de uma agenda política diretamente contrária aos direitos LGBTQIA+. Não havia muito desgaste ou um esforço de promover pautas públicas relacionadas à moralidade. Esse jogo virou em dois momentos. Primeiro, com a retirada do apoio à Dilma, em 2016. Nesse momento, a IURD faz uma leitura da política no país, e decide abandonar o apoio público que a mantinha próxima ao PT desde o primeiro mandato de Lula e começa a apoiar o Temer, depois disso decide apoiar à candidatura de Bolsonaro. O segundo momento, também, em 2016, são as alianças em torno da candidatura de Marcelo Crivella à prefeitura do Rio de Janeiro. Foi uma eleição que precisou ter o apoio de lideranças evangélicas historicamente inimigas de Edir Macedo e da Igreja Universal. Dentre eles podemos destacar Silas Malafaia, que tem a pauta moral como uma questão fundamental. Nesse momento, a IURD deixa de expressar publicamente posicionamentos favoráveis à legalização do aborto por parte de várias de suas lideranças. Com a vitória de Marcelo Crivella, a pauta moral passa a circular sobre outros termos, em 2017, os principais veículos de informação da IURD divulgam textos contra o que aconteceu no MAM (Museu de Arte Moderna) em São Paulo, quando uma criança toca o corpo de um artista nu que estava fazendo uma performance e contra a realização da exposição Queer Museu.

Assim, podemos pensar que a desqualificação de direitos LGBTs como pauta pública emerge dentro da Igreja Universal associada às disputas pelo poder executivo.

Muitos dizem que vivemos numa sociedade do ódio e do ressentimento. Poderíamos associar esses sentimentos ao discurso de perseguição que caracteriza a identidade evangélica?

Jacqueline Moraes Teixeira: A atualização da ideia de perseguição é central. Christina Vital da Cunha² que é uma das principais pesquisadoras da temática de religião e política no Brasil, tem trabalhado muito com essa ideia de um engajamento que se produz frente a um ressentimento. A ideia de que você é constantemente perseguido e que precisa se engajar nessa perseguição demonstrando força em relação a outras pessoas que também seriam perseguidas. Essa narrativa é central na Igreja Universal porque ela se constrói a partir de uma noção de perseguição muito específica, em que o reconhecimento é coroado por uma vitória de dimensão financeira, em que o poder econômico e o poder político teriam uma dimensão quase indenizatória mediante a uma trajetória de perseguição. Essa perseguição garante ao “perseguido” a autenticidade de sua fé. Primeiro, porque de alguma maneira Deus permitiu que ele fosse perseguido, e na medida em que quanto mais perseguida a pessoa é, mais se é filho de Deus. A prova final desse ciclo da perseguição é a vitória, uma vitória que é celebrada pela noção de prosperidade, a prosperidade que está muito além do bem-estar econômico, que tem haver com poder social e poder político. A centralidade da Igreja Universal nesse contexto se dá na medida em que ela não se envergonha de escancarar isso o tempo todo. A estratégia de

² Professora do Programa de Pós-graduação em Sociologia (PPGS), do Programa de Pós-graduação em Cultura e Territorialidades (PPCULT) e do Departamento de Sociologia da Universidade Federal Fluminense. autora do livro *Oração de traficante: uma etnografia* (Ed. Garamond, 2015) e coautora dos livros *Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014* (2017), *Religião e Conflito* (Ed. Prismas, 2016), *Religião e política: uma análise da participação de parlamentares evangélicos sobre o direito de mulheres e de LGBTs no Brasil* (2012, entre outras publicações. Editora do periódico científico *Religião & Sociedade* e colaboradora ad hoc do Instituto de Estudos da Religião desde 2002. Atua na área da Antropologia da Religião e Urbana.

reconhecimento que ela adota encontra a trajetória de Edir Macedo como o ápice desse exercício metonímico, ele que foi desacreditado, perseguido e até preso e que encontrou a autenticidade de sua fé, na ocupação dos poderes econômico e político.

Ainda sobre questão dos afetos, eu gosto muito de pensar na linha do que os autores do pragmatismo sociológico francês falam a respeito do engajamento, nesse caso estou me referindo especificamente a Daniel Cefai. Para ele, o engajamento não é uma identidade, é uma situação cujo a dinâmica do envolvimento não esta amparada em escolhas racionais ou numa argumentação lógica, mas sim pelo afeto. A Judith Butler³, por sua vez, pensa esse reconhecimento como um afeto que se constrói numa determinada cena, que ela chama de "cena do reconhecimento", esse engajamento seria um ato público em que você pode se ver em alguém. E quando você se vê em alguém, você se engaja naquela situação. Esse momento, esse engajamento não é uma coisa que, ao acontecer uma vez, garante que você se engaje sempre, porque não é um compromisso ontologicamente fechado. Ele é uma dimensão situacional. Consequentemente, a situação é muito importante. É preciso investir em situações que façam com que esses engajamentos aconteçam. A dinâmica da moralidade consegue mobilizar muito fortemente esses engajamentos, tornando-se uma importante estratégia de visibilidade política. Por isso sua associação forte à ideia de guerras culturais.

Dizer que alguém precisa ter seus direitos reconhecidos, que precisa ser assistido, defendido pelo Estado, mobiliza nossos afetos. Nesse sentido, a gramática dos direitos humanos passa a apostar, para além dos mecanismos jurídicos, em uma série de imagens que ajudam a criar esses afetos, a estabelecer uma afeição por determinados corpos, pessoas e situações. Quando se pensa nos ativismos e movimentos de direita cristã no Brasil, os corpos que aparecem como alvo de

3 Professora do departamento de Retórica e Literatura Comparada da Universidade da Califórnia em Berkeley. Autora dos livros: Os atos performativos e a constituição do gênero (1988), Problemas de gênero (1990), Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo" (1993), Discurso de ódio: Uma política do performativo (1997), Desfazendo gênero (2004), entre outros.

proteção não são os das pessoas negras vítimas do encarceramento e da violência policial, não são os corpos da população LGBTQI+, foco de torturas e morte, mas o da criança, com destaque para as crianças que são percebidas racialmente como brancas. A escola também se torna esse lugar importante em que esse sujeito vulnerável e factível a todos os riscos precisa ser protegido. E aí eu acho que é significativo a gente pensar como, nesse processo, o debate da esquerda — que conseguiu construir o reconhecimento da violência — é fundamental. E o modo como a violência agora se torna uma estratégia importante dessa direita que aposta na violência em relação a alguns corpos. Então, tem uma dinâmica — se a gente for pensar nos marcadores sociais — que aposta numa configuração geracional para pensar a violência contra um corpo, que necessariamente esvazia e se distancia do debate de gênero, do debate sobre sexualidade e do debate racial. Por aí, a gente percebe a centralidade dos direitos humanos na disputa por esse afeto público, bem como, para se pensar a dinâmica das guerras culturais.