

Guerras culturais e a relação entre religião e política no Brasil contemporâneo

Roberto Dutra¹

Karine Pessôa²

DOI: <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v13i39.54621>

Resumo: Neste artigo discutimos como as guerras culturais de orientação religiosa foram adquirindo importância crescente na opinião pública e na disputa eleitoral no Brasil, até se tornarem o eixo principal no processo eleitoral de 2018. Para isso mobilizamos a sociologia política sistêmica de Niklas Luhmann e sua análise da diferenciação e das relações do sistema político com outros subsistemas da sociedade, destacando a crise programática da política e do Estado de bem-estar social como oportunidade para o florescimento de fenômenos crescentes de moralização da política como as guerras culturais. A tese defendida é que a moralização da política a partir da religião se alimenta de oportunidades que resultam de problemas nas relações do sistema político com outros sistemas funcionais da sociedade, particularmente com a economia.

Palavras-chave: Guerras culturais. Moralização da política. Sistema político. Crise programática. Brasil.

Cultural wars and the relationship between religion and politics in contemporary Brazil

Abstract: In this article we discuss how cultural wars of religious orientation have become increasingly important in public opinion and in the electoral dispute in Brazil, until becoming the main axis in the 2018 electoral process. For this we mobilize Niklas Luhmann's systemic political sociology and his analysis of the differentiation and relations of the political system with other subsystems of society, highlighting the programmatic crisis of politics and the welfare state as an opportunity for the flourishing of growing

¹ Doutor em sociologia pela Humboldt Universität zu Berlin, mestre em Políticas Sociais pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF). Atualmente é Professor Associado do Laboratório de Gestão e Políticas Públicas (LGPP) da UENF, Rio de Janeiro. Email: robertotdj@gmail.com

² Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro e bolsista CAPES. Bacharela em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense. Email: karinegpr@gmail.com.

phenomena of political moralization such as cultural wars. The thesis is that the religious moralization of politics is nourished by opportunities that result from problems in the relations of the political system with other functional systems of society, particularly with the economy.

Keywords: Cultural wars. Moralization of politics. Political system. Programmatic crisis. Brazil.

Guerras culturales y la relación entre religión y política en el Brasil contemporáneo

Resumen: En este artículo discutimos cómo las guerras culturales orientadas por la religión se han vuelto cada vez más importantes en la opinión pública y en la disputa electoral en Brasil, hasta que se convirtieron en el eje principal en el proceso electoral de 2018. Para hacer esto, movilizamos la sociología política sistémica de Niklas Luhmann y su análisis de diferenciación y relaciones del sistema político con otros subsistemas de la sociedad, destacando la crisis programática de la política y el estado del bienestar como una oportunidad para el florecimiento de fenómenos crecientes de moralización política como las guerras culturales. La tesis defendida es que la moralización de la política basada en la religión se alimenta de oportunidades que resultan de problemas en las relaciones del sistema político con otros sistemas funcionales de la sociedad, particularmente con la economía.

Palabras clave: Guerras culturales. Moralización de la política. Sistema político. Crisis programática. Brasil.

Recebido em 03/07/2020- Aprovado em 04/12/2020

Introdução

Jair Bolsonaro fez uma campanha que atingiu o cerne das preocupações de boa parte dos cristãos. Dos 104,8 milhões de votos válidos, Bolsonaro obteve 57,8 milhões (55,1%) e Fernando Haddad obteve 47 milhões (44,8%). A pesquisa Datafolha³ publicada em 25 de outubro de 2018 estimou o número de votos de cada candidato por religião. Entre os votantes, estima-se que 51% dos católicos, 69% dos evangélicos, 61% dos judeus e 55 % dos espíritas votaram em Bolsonaro. Enquanto Fernando Haddad

³ Utilizaremos esta pesquisa por considerar que ela representa números confiáveis, uma vez que a intenção de votos apurados em 24 e 25 de outubro, apresentou números quase precisos aos constatados nas urnas. Disponível em: <<http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2018/10/26/3416374d208f7def05d1476d05ede73e.pdf>>. Acesso em: 02 fev. 2020.

prevaleceu entre umbandistas, candomblecistas e outros com 70% dos votos, 55% dos votos de pessoas sem religião e 64% de votos de ateus e pessoas que não acreditam em Deus. O voto religioso, construído em torno da temática moral, foi decisivo na disputa presidencial, de um modo como nunca havia ocorrido desde a redemocratização⁴.

Até o pleito de 2018, boa parte dos candidatos evitava abordar assuntos como aborto, redução da maioridade penal, descriminalização das drogas e questões referentes à sexualidade, e quando precisavam abordar tais questões, adotavam comportamento moderado⁵. Entretanto, 2018 trouxe uma realidade bem diferente. As campanhas foram fortemente marcadas pela presença de uma narrativa moralizante que tomou a centralidade de assuntos que antes eram fundamentais para a corrida eleitoral como saúde, educação e economia. O discurso de defesa da família, da “moral cristã” e contra a corrupção marcou boa parte das campanhas de candidatos de direita e centro-direita. O apoio recebido por esses candidatos por parte de grupos conservadores, notadamente igrejas evangélicas e católicas, refletia a orientação política do público que se pretendia representar. A moralização da política tomou proporções inéditas na disputa política brasileira.

O acirramento de embates morais dentro da arena política vem ganhando crescente espaço nos últimos anos (ORTELLADO, MORETTO E GALLEGO, 2017; RAMOS, 2019; NATIVIDADE E OLIVEIRA, 2013; TREVISAN, 2016; FACCHINI E RODRIGUES, 2017; MACHADO, 2015). Isso não significa que controvérsias morais estivessem ausentes da disputa política, entretanto, as campanhas para o cargo máximo

⁴ Os resultados dos últimos Censos do IBGE têm mostrado o crescimento no número de evangélicos, que passou de 15,4% em 2000, para 22,2% em 2010 e a queda no número de católicos, que passou de 73,6% em 2000 para 64,6% em 2010. A Pesquisa Datafolha, realizada em 5 e 6 de dezembro de 2019, estimou que 50% dos brasileiros são católicos e 31% evangélicos. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/13/50percent-dos-brasileiros-sao-catolicos-31percent-evangelicos-e-10percent-nao-tem-religiao-diz-datafolha.ghtml>>. Acesso em: 28 mai. 2020.

⁵ Embora 2018 tenha sido o auge deste discurso moralista como eixo temático capaz de decidir a eleição presidencial, sua entrada na disputa nacional pode ser remetida ao pleito de 2010, quando José Serra, então candidato do PSDB, mobilizou o apoio de lideranças evangélicas em uma campanha moral contra Dilma Rousseff, candidata do PT, acusando-a de defender a legalização do aborto. Durante a corrida eleitoral de 2014, Dilma e Aécio se posicionaram contra a mudança da lei sobre o aborto, temendo perder votos. Da mesma forma, Marina Silva retirou do seu plano de governo o apoio a PL de criminalização da homofobia e as propostas para legalizar o casamento igualitário no Brasil, em menos de 24 horas após a divulgação de seu plano de governo, logo após ser criticada por religiosos. O pastor Silas Malafaia por meio de seu perfil no Twitter fez duras críticas à candidata além de acusá-la de negar sua fé.

do executivo tradicionalmente não tornavam estas controvérsias o eixo principal da disputa. Além de eleger Jair Bolsonaro presidente, o Partido Social Liberal (PSL) saltou de um deputado federal, eleito em 2014, para 52 deputados federais em 2018. Esses fatos revelam que a narrativa moral foi eficaz⁶. O que mudou? Quais as condições que permitiram que a temática moral se tornasse o eixo principal da disputa política nacional?

Neste artigo, defendemos a tese de que a campanha ancorada em temas morais foi bem sucedida porque conseguiu se alimentar de oportunidades políticas geradas pela crise programática dos principais partidos políticos em criar e reproduzir diferenças e alternativas em torno da política econômica e da política social: acionar pânicos morais pré-existentes nas comunidades religiosas torna-se um recurso cada vez mais poderoso de mobilização eleitoral na proporção em que os eleitores deixam de acreditar que os partidos representam diferenças programáticas do desenvolvimento econômico e social.

Com base na teoria da sociedade de Niklas Luhmann, o conceito de secularização pode servir como ponto de partida para analisar o papel proeminente de fenômenos de moralização religiosa da política. Para Luhmann, a secularização está ligada ao significado da diferenciação funcional da sociedade para a religião (LUHMANN, 2002a, p. 282-283) O conceito demarca o ponto de partida das relações entre religião e sociedade: a diferenciação funcional e a condição secular. Porém, ele não estabelece um ponto de chegada, um *telos*, para os desenvolvimentos específicos desta relação em cada região ou país.

Ao abandonar qualquer viés teleológico, a teoria da diferenciação funcional de Luhmann também revela-se capaz de nos fornecer uma compreensão mais ampla da condição secular moderna, que leve em conta as diferentes formas assumidas pela diferenciação entre religião e sociedade e as relações específicas entre religião e política que se desenvolvem em cada contexto regional e histórico. Em vez de, por exemplo, seguir o caminho pré-fixado de uma retirada crescente da religião do espaço público como correlato necessário da diferenciação entre religião e política, a abordagem luhmanniana deixa em aberto como a religião pode ou não assumir formas mais ou menos potentes na vida social moderna: não há *telos*, seja este entendido em termos de declínio, de privatização, seja de desinstitucionalização; há sim evolução comandada por dose incontornável de contingência e acaso, mas também por estruturas e dependências

⁶ Não negamos aqui que a campanha realizada pelo PSL não tenha sido extremamente problemática e em alguns aspectos fora da lei. Há investigações ainda em curso acerca de financiamento ilegal de campanha, além de ampla utilização de notícias falsas. Entretanto, nos interessa perceber em que medida narrativas morais tenham ido de encontro aos anseios e preocupações da população, ainda que as mesmas preocupações tenham sido produto de notícias falsas disseminadas na rede por meio do aplicativo WhatsApp e redes sociais.

de trajetória. Portanto, diferenciação funcional e secularização, ao contrário de serem tratadas como ponto de chegada (*telos*) e modelo convergente para a relação entre religião e política, são o ponto de partida para se compreender as diferentes formas e tendências (muitas vezes contraditórias) assumidas pelo desenvolvimento da religião na modernidade.

O conceito de secularização serve para caracterizar o universo mundano como ordenado por lógicas diferenciadas da visão de mundo religiosa. A secularização não é um processo de privatização, desinstitucionalização ou simples declínio da religião (LUHMANN, 2002a, p. 284). O conceito não assevera nenhuma tendência de declínio em relação ao destino da religião no mundo moderno. Designa os desafios que a religião encontra porque é obrigada a operar em um ambiente que não é ordenado pela lógica religiosa.

A universalidade da “condição secular” é a unidade de referência a partir da qual relações variadas e múltiplas entre religião e sociedade podem se desenvolver (“múltiplas secularidades”). A presença e protagonismo crescentes de organizações e atores religiosos na esfera pública e na política é uma destas possíveis relações entre religião e sociedade, que se alimenta de oportunidades surgidas de problemas de orientação programática do próprio sistema político. Tratam-se, como veremos, de oportunidades de moralização da política aproveitadas tanto por atores e organizações religiosos como não religiosos. Nosso argumento é que a moralização religiosa da política não decorre de processos de dessecularização, mas sim de problemas de desempenho funcional da política democrática, associados à crise dos partidos em ofertar programas e produzir políticas públicas capazes de realizar expectativas de inclusão do Estado de bem-estar social. A tese defendida é que a moralização da política a partir da religião se alimenta de oportunidades que resultam de problemas nas relações do sistema político com outros sistemas funcionais da sociedade, particularmente com a economia.

O presente artigo se fundamenta em pesquisa teórica e documental sobre material de imprensa e da campanha eleitoral de 2018, incluindo artigos publicados em sites de notícia de orientação religiosa (gospelprime.com.br e gospelmais.com.br) que abordassem a disputa eleitoral, publicado nos mencionados sites entre setembro e outubro de 2018. Para desenvolver o argumento estruturamos o artigo em três seções. Na primeira seção discutimos como as guerras culturais de orientação religiosa foram adquirindo importância crescente na opinião pública e na disputa eleitoral no Brasil, até se tornarem o eixo principal no processo eleitoral de 2018. Na segunda seção discutimos a diferenciação e as relações do sistema político com outros subsistemas da sociedade como a religião, e economia e o direito, destacando a crise programática da política e do Estado de bem-estar social como oportunidade para o florescimento de fenômenos crescentes de moralização da política como as guerras culturais, responsáveis não só pela

eleição de Jair Bolsonaro, mas também definidora de seu próprio estilo de governo. Na terceira seção, discutimos como esta crise programática resulta em oportunidades para o florescimento de fenômenos de moralização da política.

Guerras culturais e a eleição de Jair Bolsonaro

Nas eleições gerais de 2018, enquanto a campanha eleitoral de Jair Bolsonaro adotou a guerra cultural como sua principal plataforma política, a maioria dos outros candidatos apostou em pautas econômicas e sociais. Sua campanha teve como alvo o público religioso cristão, se ancorando em questões morais e explorando politicamente medos coletivos já existentes dentro dessas comunidades morais religiosas, como nenhum candidato a presidência havia feito em nossa história política. Esses medos coletivos, transformados em pânico morais, foram propagados principalmente pelo aplicativo de mensagens WhatsApp. Segundo Letícia Cesarino (2019), a campanha realizou uma mobilização permanente, mantendo um fluxo constante de vídeos, áudios, textos e memes de conteúdos alarmistas e conspiratórios por meio do aplicativo de mensagens. O vocabulário de guerra cultural que inventa inimigos como o “marxismo cultural”, “ideologia de gênero” e “globalismo” é claramente dominante.

James Hunter (1991) cunhou o termo “guerras culturais” ao abordar a divisão entre conservadores e progressistas que dominou o debate político nos EUA a partir do final dos anos 80. Hunter explica que esse período foi marcado pelo deslocamento do debate público sobre pautas econômicas em favor de temas morais como aborto e direito das mulheres. As guerras culturais foram uma reação dos conservadores ao avanço de pautas feministas, do movimento gay, do movimento negro, entre outros. Os debates públicos passam a ser mediados por uma lógica moral e religiosa que eclipsa outras questões públicas sobre economia, saúde e educação (HUNTER, 1991, p. 49).

Apesar de existirem similaridades entre as guerras culturais nos contextos norte americano e brasileiro, elas também guardam diferenças pontuais. No caso norte americano, ela foi basicamente uma reação à perda de influência dos protestantes brancos nas decisões do país. Andrew Hartman (2019) aponta que a decisão da Suprema Corte norte americana de considerar inconstitucional a leitura bíblica e oração diária nas escolas públicas fez os protestantes brancos perceberem o declínio de sua influência na vida pública dos EUA. A constante secularização da sociedade provocou nessa parcela da população, sobretudo nos que gozavam de poder para ditar e fazer valer suas regras, uma reação a fim de reaver sua influência, sob a narrativa da derrocada moral do país.

No Brasil, até a década de 80, a participação de evangélicos na política era irrisória. No entanto, a Constituinte instalada em 1986 marca uma nova etapa de

participação dos evangélicos na política nacional, na qual pentecostais⁷ viriam a se tornar predominantes no campo protestante. Até o início dos anos 1980, pentecostais eram reconhecidamente apolíticos⁸. No entanto, o discurso “crente não se mete em política” foi substituído por “irmão vota em irmão (FRESTON, 1993, p. 208). Freston (1994) salienta que foi o crescimento demográfico da população evangélica que chamou a atenção das lideranças pentecostais e acabou por motivar essa transformação, tendo como objetivo a defesa de seus interesses⁹. O censo de 1991 evidencia o crescimento contínuo da população evangélica, sobretudo da evangélica pentecostal. Segundo os dados do Censo demográfico do IBGE, em 1980, os evangélicos correspondiam a 6,6% da população. Em 1990, eram 9%, sendo 6% pentecostais. Em 2000, 15,4% se declarou evangélica e 10,4% pentecostal, e em 2010, 22,2% da população se declarou evangélica, sendo 13,3% pentecostal. A reboque do crescimento demográfico, a participação dos evangélicos na política do país também foi aumentando progressivamente. Essa tendência se manteve, de forma que no parlamento atual congressistas que se declaram pentecostais e neopentecostais¹⁰ prevalecem numericamente dentro do setor protestante¹¹.

Assim como nos Estados Unidos, as guerras culturais no Brasil uniram católicos e evangélicos. O ponto de contato foi, lá e aqui, a temática moral. À medida que pautas contrárias às visões desses grupos religiosos avançam, eles se associam em torno de discurso unificado, que geralmente declara a preocupação com o futuro da família e a coesão moral do país. A chave é a preocupação de que os valores cristãos, outrora estabelecidos, estejam em risco.

As alianças entre grupos católicos e evangélicos não apareceram apenas durante as eleições de 2018. É perceptível a associação desses grupos em torno de pautas comuns, capazes de transcender a diferença de interesses entre eles. A exemplo disso, no início

⁷ Segundo Freston (1993), na eleição de 1986, pentecostais saltaram de dois para dezoito deputados eleitos, mesmo sendo minoria religiosa no Brasil. Segundo o Censo de 1980, os evangélicos eram 6,6% da população.

⁸ Lowy explica que o termo “descreve uma posição que apoia o status quo - ou extremamente conservadora” (2016, p. 192).

⁹ Nesse momento, a defesa dos valores morais cristãos já aparece como justificativa para seu engajamento político. Segundo Mariano, alegavam urgência em “defender seus valores morais contra seus adversários católicos, homossexuais, “macumbeiros” e feministas na elaboração da carta magna” (MARIANO, 2011, p. 251).

¹⁰ Disponível em: <<https://congressoemfoco.uol.com.br/legislativo/renovada-bancada-evangelica-chega-com-mais-forca-no-proximo-congresso/#rodape>>. Acesso em: 14 ago. 2020.

¹¹ Vale mencionar que das 568 candidaturas com nomes religiosos, 524 correspondem a evangélicos, 24 são de religiões de matriz Africana e 20 são católicos. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/eleicoes/2018/noticias/2018/08/25/candidaturas-de-religiosos-crescem-11-em-2018-evangelicos-lideram-ranking.htm>>. Acesso em: 14 ago. 2020.

dos anos 90, com a proposição de projetos de lei que visavam a garantia do acesso das mulheres ao aborto legal na rede pública ou à sua descriminalização, igrejas neopentecostais se uniram à Igreja Católica com o objetivo de impedir sua aprovação (MIGUEL, BIROLI E MARIANO, 2017, p. 237). Mas foi apenas em 2018 que esta aliança alcançou o patamar da disputa presidencial¹².

O termo guerras culturais pode não ser muito familiar para maioria dos cristãos no Brasil. Entretanto, o discurso que afirma existir uma guerra permanente acontecendo no mundo espiritual é muito conhecido no universo religioso cristão, sobretudo no pentecostal e neopentecostal. Ricardo Mariano salienta que um dos aspectos basilares do neopentecostalismo é a “exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos” (MARIANO, 2014, p. 36).

A linguagem bélica caracteriza não somente o léxico do cristianismo evangélico brasileiro, mas o imaginário religioso cristão como um todo. Mariano (2014) identifica uma “guerra santa”¹³ desencadeada na década de 80 no cenário nacional. A guerra santa refere-se a um novo posicionamento por parte das igrejas pentecostais que incluía enfrentamento direto a outras religiões, especialmente direcionada às religiões afro-brasileiras. Discurso de ódio, ataques e agressões marcaram este período de guerra santa. Para Mariano, a Igreja Universal foi a responsável por desencadear esta guerra e ainda hoje continua avançando com ela, muito embora não esteja mais sozinha.

Para os neopentecostais, a “guerra espiritual” é perpétua e reflete a disputa entre Deus e Diabo, entre o “reino celestial” e o “reino das trevas”. Os seres humanos não podem se isentar desta disputa: participam dela ativamente, de um lado ou de outro. Para eles, seu engajamento nesta guerra é capaz de alterar realidades no “mundo material” (MARIANO, 2014, p. 113).

Segundo Mariano, os pentecostais têm a convicção da posse exclusiva da verdade e a certeza de que estão numa guerra do bem contra o mal como soldados de Deus. Na guerra santa, os cristãos são convocados a serem protagonistas, estando no ataque e não na defesa. O resultado do estímulo à guerra santa encabeçada pela Igreja Universal desencadeou agressões físicas contra membros das religiões afro-brasileiras:

¹² Em 2020, a Frente Parlamentar Evangélica conta com 195 deputados, e a Frente Parlamentar Mista Católica Apostólica Romana, com 207, tendo 98 deputados signatários de ambas Frentes, mostrando a existência de pontos em comum. As duas frentes declaram como um de seus objetivos defender os princípios éticos e morais de suas religiões. Os líderes de ambas Frentes sinalizam interesse em futuramente criar uma frente única cristã. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2020/01/28/interna_politica,1117561/parlamentares-catolicos-planejam-frente-conjunta-com-evangelicos.shtml>. Acesso em: 08 mar. 2020.

¹³ É importante mencionar que Mariano (2014) considerava a expressão *guerra santa*, empregada pela mídia brasileira, exagerada.

assassinatos, cárcere privado, apedrejamentos, depredação de terreiros, acusações de sacrifício de crianças e inúmeros casos de hostilidade direcionada a essas pessoas¹⁴ (MARIANO, 2014, p. 122-124). A beligerância caracteriza o léxico neopentecostal. No vocabulário de seus líderes desfilam palavras como guerra, exército de deus, batalha, soldados, vitória e destruição do inimigo (MARIANO, 2014, p. 125).

Embora inicialmente algumas dessas características estivessem circunscritas exclusivamente às igrejas neopentecostais, outros segmentos evangélicos acabaram por aderir a muitas de suas práticas, de forma que hoje é possível observar inúmeras dessas características em igrejas pentecostais, históricas e até mesmo em segmentos do catolicismo (FERNANDES, 2010; 2019).

No entanto, há uma diferença importante entre a guerra espiritual tratada por Mariano (2014) e as guerras culturais as quais nos referimos. As guerras espirituais tinham como sua principal arma a oração. Nas guerras culturais, ainda que se sustente no discurso da batalha espiritual, ressalta-se a necessidade de engajar-se politicamente no mundo. Agora as ações demoníacas promovidas pelo Diabo têm como ajudantes os ativistas que não se afinam politicamente com as pautas religiosas. Como já foi colocado, todas as pessoas, querendo ou não, são soldados nesta guerra. Diante dos riscos, os cristãos são convocados a se apresentar no exército de Deus, engajando-se como cabos eleitorais ao lado do bem.

Na esfera política, a narrativa beligerante é então direcionada aos que estão do lado oposto. O outro não é uma pessoa com posicionamento diferente do seu, mas um soldado do “reino das trevas”, a fim de destruir a família tradicional e promover depravações sexuais e imoralidades. A disputa política é codificada como uma luta entre o bem o mal, tão familiar a essas parcelas religiosas, e por elas considerada real.

Em sua guerra cultural, Bolsonaro não contou somente com o apoio e a autoridade moral de grandes lideranças religiosas, como Bispo Macedo e Silas Malafaia, mas também com portais de notícias cristãos. Durante o ano de 2018, esses portais publicaram artigos que versavam sobre os supostos perigos das ideologias da esquerda, que, segundo seus autores, contrariavam os princípios cristãos. Os conteúdos dialogam com muitos pânico morais deslocados para a esfera política, como a “promoção da agenda gay”¹⁵, que seria um plano oculto de recrutamento de pessoas homossexuais para o “estilo de vida homossexual”, que supostamente vinha sendo implementada pelo

¹⁴ Recentemente alguns meios de comunicação noticiaram que traficantes de favelas no Rio de Janeiro convertidos às religiões evangélicas depredaram terreiros e expulsaram sacerdotes de cultos afro das favelas. Em algumas localidades os moradores foram proibidos inclusive de vestir branco.

¹⁵ Disponível em: <<https://www.gospelprime.com.br/a-teologia-fake-dos-criticos-da-participacao-evangelica-nas-eleicoes/>>. Acesso em: 30 mai. 2020.

Partido dos Trabalhadores durante seus mandatos. Não coincidentemente, notícias falsas amplamente disseminadas por meio do WhatsApp complementavam essas narrativas com artefatos que “comprovavam” os rumores, como ocorreu com o caso da mamadeira fálica, que segundo o vídeo disseminado, teria sido distribuída pelo PT nas creches do país.

Por meio de temas que colocam a controvérsia moral no centro da disputa política, Jair Bolsonaro converteu o pertencimento religioso em base de apoio político-eleitoral. A relação com a religião já estava sendo construída com afirmações como esta, registrada em comício realizado no mês de fevereiro/2017:

“Como somos um país cristão, Deus acima de tudo! Não existe essa historinha de Estado laico, não. É Estado cristão! [grito de um eleitor: “É Jesus Cristo!”] E quem for contra, que se mude! Vamos fazer o Brasil para as maiorias. As minorias têm que se curvar às maiorias. As leis devem existir para defender as maiorias. As minorias se adéquam ou simplesmente desaparecem”¹⁶.

Segundo Cohen, “pânicos morais bem sucedidos devem seu apelo à capacidade de encontrar pontos de ressonância em ansiedades mais amplas” (COHEN, 2011, p. xxxvii – tradução nossa). A existência de um efetivo canal de comunicação coletiva¹⁷ e uma audiência pública preparada e sensibilizada são algumas das condições que favorecem sua emergência (GARLAND, 2008). Nesse contexto, os pânicos morais funcionam como “uma estratégia de maximização, buscando alimentar o pânico, generalizando o problema e moldando o clamor público a seus próprios fins” (GARLAND, 2008, p. 18 – tradução nossa). Com o espaço midiático que os grandes pastores têm, constrói-se uma janela para a disseminação de pânicos sociais endógenos às suas comunidades morais, uma vez que esses personagens dominam a gramática religiosa e conhecem as ansiedades de seu público. Segundo Hunter:

As pessoas nessas comunidades morais se sentem genuinamente ameaçadas. Elas percebem que o que as torna

¹⁶ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=TYfjzzZWNzM>>. Acesso em 29 de fevereiro 2020.

¹⁷ Garland (2008) fala sobre a existência de meios de comunicação de massas sensacionalistas, entretanto reconhecendo episódios de pânico moral em períodos anteriores ao século XIX, acredita que um efetivo canal coletivo de comunicação pode ser suficiente.

autênticas como seres humanos - sejam suas convicções mais profundas, seus relacionamentos mais próximos ou seus ideais ou capacidades mais valorizados - está em perigo. Não são apenas seus próprios interesses que eles vêem como ameaçados, mas também suas mais profundas convicções sobre o que é do interesse da sociedade como um todo. Não é de admirar que as paixões políticas sejam inflamadas. O bem que existe no mundo depende de seu envolvimento e da influência que eles podem exercer (HUNTER, 2009, p. 1313 – tradução nossa).

No limite, dentro das guerras culturais são definidos quais crenças e práticas morais são aceitáveis e quais são inaceitáveis, delineando os limites da diversidade tolerável (HUNTER, 2009).

Para compreender o bolsonarismo, Fábio Py (2020) ressalta a utilização política da teologia pelas grandes corporações fundamentalistas cristãs. Segundo ele, nas eleições de 2018, a campanha de Bolsonaro mobilizou elementos simbólicos no meio protestante, como o uso do versículo bíblico “conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará” (jo 3, 32) e a apropriação de teologias populares¹⁸ com o objetivo de aproximar-se de setores cristãos e construir um “governo cristofascista”. Na mesma linha, podemos dialogar com o “marxismo weberiano” de Michael Löwy (2016) e analisar o protagonismo das guerras culturais como um fenômeno específico de “afinidade eletiva” entre éticas religiosas e orientação política. No contexto de ascensão do conservadorismo protestante e católico (LÖWY, 2016, p. 177), a religião, que pode ser fonte tanto de afirmação como de rejeição das condições sociais existentes, é mobilizada na construção de uma teologia política que ao invés de rejeitar as estruturas sociais da economia e da política como no “cristianismo da libertação”, rejeita a alteridade política, substituindo a crítica ao capitalismo pela moralização da política, que resulta no fenômeno do “cristofascismo”, tal como definido por Py.

Embora Fabio Py e Michael Löwy partam de perspectivas teóricas distintas da que utilizamos neste texto, suas abordagens sobre a relação entre religião e política convergem com o essencial de nosso argumento: eles compreendem a relação de “afinidade eletiva” entre religião e política como uma relação contingente, na qual a religião pode inspirar orientações e posicionamentos políticos diferentes e contraditórios.

¹⁸ O autor argumenta que o presidente utiliza a teologia popular a fim de manter-se no poder. Para isso conta com a Frente Parlamentar Evangélica, a qual constitui-se a base de sustentação do governo Bolsonaro, aparelhando teologicamente sua política (PY, 2020).

A guerra cultural bolsonarista é um resultado entre outros existentes e possíveis de “afinidade eletiva” entre religião e política. O mesmo pode ser dito com o conceito sistêmico de “acoplamento estrutural”: as interdependências entre religião e política assumem direções e desenvolvimentos estruturais distintos dentro de cada um destes subsistemas. A moralização da política pelo caminho da guerra cultural religiosa é apenas uma destas possibilidades.

Na próxima seção discutimos diferenciação do sistema político e suas relações com outros subsistemas da sociedade como a religião, e economia e o direito, destacando a crise programática da política e do Estado de bem-estar social como oportunidade para o florescimento de fenômenos crescentes de moralização da política como as guerras culturais, responsáveis não só pela eleição de Jair Bolsonaro, mas também definidora de seu próprio estilo de governo.

Crise programática e deslocamento do eixo temático da política

A diferenciação do sistema político foi historicamente marcada pela consolidação da “razão de estado” (*Staatsraison*) em substituição à moralidade religiosa no esforço de monopolizar e centralizar o uso legítimo da violência física em um determinado território. Em Maquiavel (1996 [1532]), este problema fundamental aparece formulado como paradoxo moral do “príncipe” que, para alcançar o fim moralmente justificado de assegurar a “ordem, a paz e a justiça”, precisa agir de forma moralmente reprovável, assassinando ou deportando potenciais usurpadores do poder. Uma vez assegurada a diferença entre *governantes* e *governados* (povo) por meio da concentração do poder e da violência, o problema deixa de ser esta necessidade de afirmar a autonomia das exigências funcionais da atividade política diante das exigências da moral religiosa. No lugar do problema da “razão de estado”, entra o problema do controle do uso arbitrário do poder. O exercício do poder, uma vez que não pode mais estar baseado no “cheque em branco” constituído pela fórmula da “razão de estado”, vai então precisar ser legitimado pela observação dos direitos do cidadão e do sistema de “freios e contrapesos”/divisão de poderes. Trata-se aqui da passagem da monarquia absolutista para o Estado constitucional.

É precisamente este processo de “constitucionalização do poder” (NEVES, 2008, p. 481) que resulta na formação de direitos políticos iguais – a serem exercidos segundo procedimentos eleitorais juridicamente controlados – como expressão da noção de soberania popular, concebida como fonte última de legitimação do poder. Na medida em que o acesso e o exercício do poder são regulados por procedimentos jurídicos destinados a garantir tanto a expressão da vontade popular como o uso constitucional do poder, espera-se neutralizar a influência direta do poder social sobre o poder político,

assim como o uso arbitrário deste a fim de obter vantagens e corromper o funcionamento de outras esferas sociais – como a esfera privada, a econômica, os meios de comunicação etc. Ou seja, a constitucionalização do poder deve assegurar o acesso (ainda que potencial) de todos ao poder político, e, ao mesmo tempo, cuidar para que ele não seja exercido arbitrariamente sobre outras esferas da vida social e individual, garantindo, assim, a diferenciação entre política e sociedade. Neste contexto, a semântica teórica da política (“teorias de reflexão” no jargão de Luhmann) vai se ocupar primariamente dos problemas relativos à (insuficiente) universalização dos direitos do cidadão e ao controle do uso arbitrário do poder (a divisão de poderes e os “freios e contrapesos”). Como sintetiza Luhmann (1997, p. 968): “a teoria política torna-se teoria do Estado constitucional”.

Acontece que, ao se tornar teoria do Estado constitucional, a teoria política perde de vista a dimensão não constitucional da política, exercida especialmente no que Luhmann chama de “circuito informal do poder” (LUHMANN, 1981). Ao trabalhar com a distinção entre poder formal e poder informal, Luhmann aborda a política não só para além do Estado e sua dimensão oficial, mas também para além do ideal constitucional de um poder político plenamente imune ao poder social desigualmente distribuído.

O poder formal que o cidadão transfere pelo voto ao governante é, por definição, normatizado, já que expressa a própria “constitucionalização do poder”. Já o poder informal não é alcançado pela normatização constitucional, estabelecendo-se como um espaço que contrasta com a igualdade política normativamente esperada no espaço do poder formal. Trata-se de um circuito de poder que tornou-se parte do dia a dia dos sistemas políticos modernos e no qual,

a política não pode funcionar sem as orientações da administração. Assim como o público torna-se dependente da pré-seleção de pessoas e programas dentro da política e a administração passa a depender, na medida em que se expande para campos de forças mais complexos, da atuação voluntária do público, sendo obrigada a concedê-lo alguma influência (LUHMANN, 1981, p. 164).

As relações de poder informais referem-se especialmente aos vínculos seletivos e particularistas que se criam entre a administração e setores do público de cidadãos, sobretudo setores organizados. Como as organizações de interesse (as quais nem sempre se apresentem enquanto tal) são o meio mais importante de exercício do poder informal

sobre a administração, o público, no espaço do poder informal, acaba se segmentando entre um setor organizado e outro setor não organizado.

O crescimento e o adensamento das estruturas organizacionais envolvendo a administração e o público, incentivados pela expansão do estado de bem-estar social, elevam a complexidade das situações de decisão com as quais a administração se vê diariamente confrontada em função de suas relações informais com o público. Em geral, isto faz com que a administração torne-se cada vez mais dependente da cooperação dos segmentos organizados do público. Isto porque estes segmentos possuem uma margem de atuação e influência sobre a implementação de políticas públicas que não se deixa controlar pela cadeia de mando estatal juridicamente fixada, ou seja, pelo poder constitucionalizado e pelos programas decisórios oficiais (LUHMANN, 2002b, p. 260-261).

A dependência informal do sistema político-administrativo em relação aos setores organizados do público, que podem boicotar as políticas públicas e comprometer o futuro político de governos, abre possibilidades variadas de poder para estes setores. A relação de dependência significa que os grupos organizados podem sancionar (punir) o governo, adquirindo posições de poder informal capazes de se opor ao curso do poder formal. A moralização da política representa uma destas oportunidades de sanção no “circuito informal” do poder. As negociações e ameaças de denominações religiosas a atores políticos geralmente envolve o componente da moralização, especialmente a ameaça de vincular determinado político ou partido a posicionamentos capazes de alimentar rejeição moral nos seguimentos religiosos da população. Os meios de comunicação de massa e sua capacidade de difusão são indispensáveis na configuração de um ambiente político interno (opinião pública) de ameaças e escândalos morais cotidianos (LUHMANN, 1996b) que prende a atenção e orienta a conduta dos atores políticos. Por causa de seu papel decisivo na moralização da política, a organização e o controle dos meios de comunicação de massa, que se altera profundamente com a emergência das ditas “redes sociais” (Facebook, WhatsApp, Twitter, Instagram), constitui um dos fatores mais importantes do poder informal, cujos efeitos se estendem rápida e ciclicamente para o poder formal, influenciando o processo eleitoral.

Como todo sistema funcional, a política também desenvolve relações variadas de interdependência com outros subsistemas da sociedade. Estas relações podem ser baseadas tanto no poder formal como no poder informal. A “constitucionalização do poder” é um exemplo de relação de interdependência (acoplamento estrutural) entre política e direito baseada no poder formal. As estratégias e formas de mobilização da religião na política eleitoral podem ser vistas como modalidades de interdependência informal entre estes dois subsistemas.

Em seu processo de constituição, o sistema político se diferencia do sistema social da religião. Mas é precisamente esta diferenciação entre os dois subsistemas que abre novas e modernas possibilidades de instrumentalização mútua. Ao olhar para a realidade brasileira, Luhmann identificou possibilidades de recolocação da religião na sociedade funcionalmente diferenciada. O desenvolvimento de acoplamentos estruturais entre religião e outros subsistemas como a família e a política confirmam de certo modo esta possibilidade.

A relação entre religião e política é complexa, e é marcada pela contingência e abertura de sentido sobre a coletividade sociopolítica que políticos e partidos pretendem representar com seu perfil religioso. A contingência e abertura de sentido resultam do fato de que a construção de coletividades politicamente relevantes com base na religião, ou seja, da representação política de uma vontade coletiva associada ao pertencimento religioso, não está dada pelo vínculo religioso do candidato ou do partido. A sociologia política de Niklas Luhmann (2002b) permite observar esta relação complexa entre os “subsistemas funcionais” da política e da religião, pois ela busca combinar diferenciação com acoplamento entre estes subsistemas. Em seus primeiros trabalhos de sociologia da religião (LUHMANN, 1977), ele afirma, com foco na Europa, que a religião tem encontrado dificuldades de estabelecer e estruturar relações de interdependência com outros subsistemas e isto explicaria, por exemplo, sua perda da relevância na esfera política em democracias competitivas. No entanto, ao olhar, no final de sua vida e obra, para o cenário religioso brasileiro, Luhmann (2002a) considerou a possibilidade de uma vitalidade religiosa especificamente moderna, exemplificada sobretudo pelo pentecostalismo em se adaptar a uma sociedade funcionalmente diferenciada e construir relações estruturadas com outros subsistemas da sociedade.

Inspirado nesta possibilidade apontada por Luhmann, Petzke (2013) ressalta o protagonismo pentecostal na construção de uma esfera religiosa global desde o fim do século XIX e ao longo do século XX. No entanto, as relações de diferenciação e interdependência entre religião pentecostal e política têm sido pouco trabalhadas do ponto de vista da construção teórica.

Armin Nassehi (2003) tenta desenvolver a premissa de Luhmann de que o povo é uma construção interna da política. Para ele, a construção de qualquer coletividade politicamente relevante é um processo de mobilização que é parte da própria função da política em prover a capacidade de tomada de decisões coletivamente vinculantes. Segundo ele, a definição de Luhmann sobre a função da atividade política precisa ser esclarecida em um aspecto fundamental: as coletividades que sustentam as decisões coletivamente vinculantes não podem ser vistas como um dado que precede à política. Pelo contrário, elas são produto do sistema político, um público que o sistema constrói

para si mesmo e diante do qual a atividade política deve sempre legitimar-se (NASSEHI, 2003, p. 149). Assim, a função da política não é apenas a produção de decisões coletivamente vinculantes, mas também a produção de coletividades visíveis e imputáveis, o que torna possível a natureza vinculante das decisões políticas.

Neste quadro, a instrumentalização da religião para a construção de coletividades e pretensões de representação política pode assumir um papel proeminente, já que a modernidade religiosa não significa necessariamente o confinamento da religião à esfera privada, mas sim a abertura de um horizonte de possibilidades variadas de organização e prática do religioso (DUTRA, 2016), entre as quais se destaca, para Luhmann (2002b, p. 301-302), o papel moderno da religião na identificação coletiva de grupos e camadas sociais.

A produção de coletividades e decisões coletivamente vinculantes depende da sensibilidade do sistema político para seu ambiente social, no que se destaca a responsividade da política para problemas de exclusão em outros sistemas funcionais (HOLMES, 2013). Para Luhmann (2002b), o Estado de bem-estar social pode ser definido como Estado mediador de inclusão, que desenvolve o compromisso crescente do sistema político em ampliar e intensificar a inclusão política (cidadania), desdobrando-a em múltiplas dimensões (civil, social, econômica etc.) que envolvem a inclusão em outros sistemas funcionais, como saúde, educação, economia e família. Para desempenhar esse papel, o Estado de bem-estar social recorre aos mecanismos do dinheiro e da lei, envolvendo, invariavelmente, economia e direito no processo de ampliação da inclusão social e buscando influenciar as premissas decisórias das organizações implementadoras de políticas públicas por meio de incentivos financeiros e jurídicos.

A configuração das relações intersistêmicas com o direito e a economia não se caracteriza, em grande parte dos países, pelo equilíbrio e a harmonia entre os subsistemas estruturalmente acoplados. A relação com o sistema econômico tem sido mais decisiva para a capacidade da política e dos Estados de bem-estar social em mediar inclusão nos demais sistemas funcionais da sociedade. Processos de colonização da política pela economia induzem, quase sempre, também a colonização econômica do direito. A implementação dos direitos de cidadania, especialmente dos direitos sociais, depende fortemente dos instrumentos tributários e financeiros do Estado de bem-estar social. A fragilidade destes instrumentos bloqueia a capacidade estatal de garantir que as organizações formuladoras, implementadoras e avaliadoras de políticas públicas se orientem primariamente pelo direito dos cidadãos, e não pelas sanções econômicas que podem sofrer ou pelas limitações orçamentárias que inviabilizam a garantia generalizada do acesso a direitos.

No entanto, isto não significa que a política e a economia sejam desdiferenciadas. As operações de pagamento ainda não são capazes de funcionar como decisões políticas. Trata-se antes de uma construção política da não politização de certos “imperativos econômicos”, ou seja, uma espécie de programa político “invisível” e interpartidário que antecipa a dependência econômica da política sob a forma de uma “restrição factual” sem alternativas. Este programa, que naturaliza os arranjos organizacionais vigentes e a distribuição desigual do poder não politizado, e que é definido pelo filósofo Roberto Mangabeira Unger (1999) como uma “ditadura de falta de alternativas”, não permite uma expansão da capacidade de inclusão, especialmente na própria economia e na política. A sua “economia política” afirma-se como necessária, como uma descrição da realidade sem alternativas, pretendendo que a contingência da organização e estruturação da política e da economia se tornem invisíveis.

O Estado de bem-estar social vive há tempos uma crise programática que resulta da falta de alternativas para a condução da política econômica e das políticas de inclusão social como um todo. Os partidos deixam de oferecer programas efetivamente distintos em termos de organização e estruturação da economia a partir de decisões políticas, buscando em outras dimensões da vida social temas sobre os quais possam desenvolver controvérsias e linhas de ação capazes de demarcar diferenças políticas e conquistar apoio social e legitimidade. Como podemos ver na citação abaixo, esta crise programática é uma ameaça ao próprio futuro da democracia:

A democracia é normalmente entendida como significando que a escolha de um determinado partido político ou coligação envolve a decisão por um programa político que difere do programa de outros partidos. Isso pressupõe uma correspondente programação partidária de oposição binária – por exemplo, conservador/progressiva ou, uma vez que isso não mais funcione, políticas restritivas/expansivas de Estado de bem-estar social ou, se a economia não permitir isso, recorre-se à dicotomia entre preferências ecológicas e econômicas. Só assim é que se pode escolher possíveis direções de rumo político. Os partidos, no entanto, parecem ter medo dos riscos envolvidos (LUHMANN, 1990, p. 51).

Este diagnóstico da crise programática do Estado de bem-estar social toma os casos dos países europeus como sua referência empírica implícita. Porém, ele pode ser

aplicado a outras regiões e países, como a América Latina e o Brasil. Na próxima seção, discutimos como esta crise programática resulta em oportunidades para o florescimento de fenômenos de moralização da política. Buscamos demonstrar como este diagnóstico sobre a correlação entre crise programática e moralização da política se aplica ao caso brasileiro, especialmente na compreensão da centralidade política adquirida pelas guerras culturais.

Moralização e problemas estruturais do sistema político no Brasil

Na teoria dos sistemas, Anna Ahlers e Rudolf Stichweh (2019) propõem considerar a política moderna como um subsistema funcional global que oscila de modo bipolar entre alternativas democráticas e autocráticas de organização e exercício do poder. Essa concepção “bipolar” da política moderna a partir da teoria sociológica sistêmica nos permite um olhar mais nuançado sobre os processos de democratização ou de autocracia. Entre a possibilidade de retirar o rótulo de democrático e colocar o rótulo de autocrático há um leque de gradações e de avanços dos enclaves autocráticos. O próprio Estado democrático constitucional tem muitos elementos autocráticos que podem ser um fator de intimidação dos procedimentos democráticos. Democracia e autocracia são percebidas como dois equivalentes funcionais de que dispõe a modernidade política para realizar a função de construir decisões coletivamente vinculantes.

Para o argumento deste artigo, a concepção de “bipolaridade” da política moderna implica que fenômenos autoritários como as guerras culturais, religiosas ou não, não devem ser vistos como elementos de uma tradição autoritária do passado que sobrevive no presente. O mesmo vale para fenômenos autoritários que resultam dos processos de colonização econômica da política e do direito e da crise programática dos partidos. Para Luhmann (1990), os processos de moralização se alimentam exatamente das oportunidades surgidas com a crise programática e a capitulação dos partidos em ofertar alternativas de política econômica. O predomínio de julgamentos morais sobre a pessoa global dos candidatos, a concentração em torno de pautas comportamentais e identitárias de direita e de esquerda e a demonização de partidos e elites políticas são tentativas inviáveis de compensar a “ditadura da falta de alternativas”:

A controvérsia moral é colocada no lugar da controvérsia política. Parece haver uma lei política aqui: quando o dinheiro como meio de política escasseia, a moralidade como substituto aumenta. Em geral, os políticos aceitam o jogo de que se trata de ensinar ao povo quem deve e quem não deve ser respeitado – respeito ou desrespeito como

sanção moral aplicada à pessoa ou ao partido como um todo (LUHMANN, 1990, p. 51).

No entanto, para Luhmann, o moralismo não apenas é incapaz de compensar efetivamente a falta de alternativas programáticas, como também representa uma ameaça adicional à democracia: como uma de suas condições informais, a democracia exige a renúncia em moralizar o oponente político, em não colocar em questão a legitimidade da oposição e da alternância de poder. Os processos de moralização se alimentam das oportunidades geradas pela crise programática da democracia e agravam o problema, intensificando a busca por soluções autoritárias, pois a pretensão de superioridade moral tem afinidade constitutiva com estas soluções.

Há um leque variado de fenômenos de moralização, e eles se retroalimentam em círculo vicioso. O antipetismo é talvez o mais destacado, mas deve ser entendido no contexto de outros fenômenos moralistas na política como o lavajatismo e o bolsonarismo. Em termos gerais, os fenômenos de moralização da política se caracterizam pela colonização da política pelo código moral – o binarismo bem/mal –, ou seja, pela tradução de causas coletivas em causas morais focadas na acusação de pessoas e grupos como os responsáveis pelo mal e na busca de heróis capazes de promover a vitória do bem como solução única e invariável para todos os problemas (MACHADO & MISKOLCI, 2019). A correlação entre crise programática e moralização sugerida por Luhmann envolve o papel dos meios de comunicação de massa na construção de uma opinião pública orientada por “escândalos morais” (LUHMANN, 1996b, p. 61).

Em nossa história política mais recente, os chamados protestos de junho de 2013 podem ser tomados como um marco no protagonismo da moralização da política: disputas políticas passam a se orientar crescentemente por uma retórica antipartidária e moralizante, com a cruzada saneadora contra a corrupção sendo novamente ativada pelos meios de comunicação de massa para construir uma opinião pública política baseada na identificação de pessoas e grupos (partidos, especialmente o PT) definidos como corruptos. As transformações estruturais nos meios de comunicação de massa, particularmente a ascensão da “Web 2.0” que fez da internet um ambiente controlado por corporações de “redes sociais” com seus algoritmos intransparentes, potencializou e dinamizou a produção de escândalos morais sobre o comportamento global de pessoas como elemento central da disputa política (MACHADO & MISKOLCI, 2019, p. 952).

Esta moralização jurídica (PALMA & ZAIDAN de CARVALHO, 2020) promovida pela operação lava-jato logo foi acompanhada e/ou sucedida pela moralização religiosa da opinião pública e da política, focadas em questões comportamentais de gênero e sexualidade (MACHADO & MISKOLCI, 2019, p. 956). A direita religiosa

moralista não saiu do armário por acaso (MESSEMBERG, 2017). Aproveita as oportunidades de polarização criadas não só pela estrutura da internet 2.0, que favorece a constituição de “bolhas morais” polarizadas, mas também pela crise programática dos partidos, que encontram crescentes dificuldades em mobilizar apoio eleitoral com base em diferenças sobre a política econômica e a política social:

Essa nova direita que se articula após 2013 evita discutir substancialmente temas como crescimento econômico, desemprego, meio ambiente, educação ou saúde. Em vez disso, seu foco está na disseminação do medo, recorrendo ao expediente de criação de pânicos morais – como os do fantasma da “ideologia de gênero” ou de um possível retorno do “comunismo (MACHADO & MISKOLCI, 2019, p. 957).

A política e o debate público são transformados em polarizações sensacionalistas que absolutizam o código moral que “divide os adversários em binários maniqueístas que facilmente passam de uma pauta macrossocial para o foco na moral ou ética de um grupo ou indivíduo” (MACHADO & MISKOLCI, 2019, p. 958). A bifurcação estrutural do sistema político entre o circuito formal e o circuito informal do poder cria oportunidades de poder através da moralização religiosa da política, especialmente com a vinculação entre religião e meios de comunicação de massa que pode funcionar como recurso de poder informal através da sanção moral de políticos e partidos. As guerras culturais devem ser definidas como fenômenos específicos de moralização política.

O bolsonarismo é um fenômeno complexo que precisa ser analisado a partir dos próximos ciclos eleitorais, inclusive para definir sua base social, que está se alterando. É cedo para definir o fenômeno. No entanto, algumas de suas principais características já se mostram evidentes desde o processo eleitoral de 2018, quando foi vitorioso colocando a “guerra cultural” como eixo principal da disputa. Mas como decorrência da pandemia, é visível o crescimento da legitimidade do Estado de bem-estar social e da intervenção estatal na economia, o que pode levar a um deslocamento da “guerra cultural” do centro do sistema político. Se isto ocorrer, a política econômica e a política social podem retomar o lugar da guerra cultural como eixo principal da disputa política e eleitoral. A pandemia agravou muito rapidamente os efeitos da crise programática de nosso sistema político sobre o próprio bolsonarismo, pois a entrega de resultados econômicos e sociais se torna urgente para manter a base de apoio ao presidente. Reinventar o governo parece

ser uma necessidade. Ao mesmo tempo em que não pode se desfazer da guerra cultural para mobilizar suas bases, o presidente percebe que precisa de um realinhamento parlamentar e social que não pode ser alcançado e mantido pela mera moralização da política, pois depende da entrega de resultados econômicos e sociais.

Considerações Finais

As eleições de 2018 demarcaram um novo patamar em solo nacional acerca do engajamento e protagonismo de organizações e atores religiosos. Esta mudança de patamar envolveu a mobilização de pânico morais, postos em circulação dentro das comunidades religiosas. Templos e grupos no WhatsApp tornaram-se meio para formas de comunicação coletiva ancoradas na autoridade religiosa e em laços de familiaridade. Assim, a narrativa religiosa pode ser muito eficiente em consolidar suspeições sem nenhum amparo real, uma vez que pode mobilizar discursos mágicos e conspiratórios na disseminação de pânico morais. Esses discursos obtiveram sucesso uma vez que conseguiram dialogar com as transformações sociais “indesejadas” por setores religiosos, traduzindo-as na linguagem da guerra espiritual, onde o que não é promovido por Deus é obra do Diabo, devendo ser portanto combatido.

O engajamento moral de setores religiosos contra os direitos de minorias não é novo. No entanto, sua força relativa não é suficiente para explicar sua transformação em eixo principal do debate público e da disputa eleitoral, como ocorreu no Brasil nas eleições de 2018 com a vitória do bolsonarismo. Nosso argumento neste texto é que esta centralidade política adquirida pela guerra cultural é favorecida pela ausência de projetos políticos partilhados coletivamente em relação aos direitos sociais e à cidadania como um todo, tornando as maiorias sociais mais suscetíveis de adesão à pauta moralista. O processo de moralização da política origina-se de problemas de orientação programática do sistema político com outros sistemas funcionais da sociedade. A frustração reiterada das expectativas sociais de inclusão no Estado de bem-estar social abre uma janela de oportunidades à atores e instituições religiosas e não religiosas com uma agenda moralista.

Referências Bibliográficas

- AHLERS, Anna L.; STICHWEH, Rudolf. The bipolarity of democracy and authoritarianism: value patterns, inclusion roles and forms of internal differentiation of political systems. *Sociologia e Antropologia*, vol. 9, nº 3, p. 819-846, 2019.
- ALMEIDA, Ronaldo. Bolsonaro Presidente: Conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos estudos CEBRAP*, vol. 38, nº 1, p. 185-213, 2019.

- BRANDÃO, André Augusto. P.; JORGE, Amanda. L. A recente fragmentação do campo religioso no Brasil: em busca de explicações. *Revista de Estudos Sociais*, vol. 69, p. 79-90, 2019.
- CENSO DEMOGRÁFICO 2010. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Acompanha 1 CD-ROM. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religio_Deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia.pdf>. Acesso em 14 ago 2020.
- CESARINO, Letícia. Identidade e representação no bolsonarismo: corpo digital do rei, bivalência conservadorismo-neoliberalismo e pessoa fractal. *Revista de Antropologia* (São Paulo, Online), v. 62 n° 3, p. 530-577, 2019.
- COHEN, Stan. *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. 3rd edition. London: Routledge, 2011.
- DUTRA, Roberto. A universalidade da condição secular. *Religião & Sociedade*, v. 36, n. 1, p. 151-174, 2016.
- EISENSTADT, Shmuel. *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000.
- FACCHINI, Regina; RODRIGUES, Julian. Que onda é essa? Guerras Culturais e movimento LGBTT no cenário brasileiro contemporâneo. In: *A diversidade e a livre expressão entre as ruas, as redes e as políticas públicas*. Porto Alegre: Rede UNIDA/NUANCES, 2017.
- FERNANDES, Sílvia. Renovação Carismática e o Demônio: notas do monitoramento da Revista *Jesus vive e é o Senhor. Mneme* (caicó. Online) – UFRN, v.3, n° 06, 2002.
- FERNANDES, Sílvia. The Catholic Charismatic Renewal and the Catholicism That Remains: A Study of the CCR Movement in Rio de Janeiro. *Religions*, v. 10, p. 397, 2019.
- FRESTON, Paul. *Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético*. Curitiba: Encontro Editora, 1994.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e a Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese (Doutorado em Sociologia). Departamento de Ciências Sociais no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas, Campinas, 1993.
- GARLAND, David. On the concept of moral panic. *Crime, Media, Culture: An International Journal*, 4(1), p. 9–30, 2008.
- GUERREIRO RAMOS, Alberto. *A crise do poder no Brasil: Problemas da revolução nacional brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1961.
- HARTMAN, Andrew. *A war for the soul of America: a history of cultural wars*. Second edition. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2019.

- HOLMES, Pablo. *Verfassungsrevolution in der Weltgesellschaft: Differenzierungsprobleme des Rechts und der Politik im Zeitalter der Global Governance*. Baden-Baden: Nomos, 2013.
- HUNTER, James. *Culture wars: the struggle to define America*. Nova York: Basic Books, 1991.
- HUNTER, James. The Culture War and the Sacred/Secular Divide: The Problem of Pluralism and Weak Hegemony. *Social research*, Vol. 76, n° 4, p. 1307-1322, 2009.
- LÖWY, Michael. *O que é Cristianismo da Libertação: religião e política na América Latina*. 2. ed. – São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo; Expressão Popular, 2016.
- LUHMANN, Niklas. *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002^a.
- LUHMANN, Niklas. *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002^b.
- LUHMANN, Niklas. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. vol. 1 e 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.
- LUHMANN, Niklas. *Die Realität der Massenmedien*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1996^b
- LUHMANN, Niklas. The Future of Democracy. *Thesis Eleven*, vol. 26, n° 1, p. 46–53, 1990.
- LUHMANN, Niklas. 1981. Machtkreislauf und Recht in Demokratien. *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, n° 2, p. 158-167, 1981.
- LUHMANN, Niklas. *Funktion der Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: a sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Revista Civitas*, v.11 n.2, Porto Alegre, maio-ago, p. 238-258, 2011.
- MACHADO, Jorge; MISKOLCI, Richard. Das jornadas de junho à cruzada moral: o papel das redes sociais na polarização política brasileira. *Sociologia e Antropologia*, vol. 9, n° 3, p. 945-970, 2019.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. Controvérsias sobre as relações de gênero e a sexualidade no campo pentecostal brasileiro. In: *Gênero, feminismo e religião: Sobre um campo em constituição*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015, p. 133-177.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996 [1532].
- MESENBERG, Débora. A direita que saiu do armário: a cosmovisão dos formadores de opinião dos manifestantes de direita brasileiros. *Sociedade e Estado*, vol. 32, n°. 3, p. 621-648, 2017.
- MIGUEL, Luís Felipe; BIROLI, Flávia; MACHADO, Rayane. O direito ao aborto no debate legislativo brasileiro: a ofensiva conservadora na Câmara dos Deputados. *Opinião pública*, Campinas, Vol 23, n°1, p. 230-260, 2017.

- MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social – reflexões sobre o casamento gay. *Cadernos pagu*, nº 28, p. 101-128, 2007.
- NASSEHI, Armin. Der Begriff des Politischen und die doppelte Normativität der ‘soziologischen’ Moderne. In: *Der Begriff des Politischen*. Baden-Baden: Nomos, 2003, p. 133- 169.
- NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. *As novas guerras sexuais: diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil*. – 1ª edição - Rio de Janeiro: Garamond, 2013.
- NEVES, Marcelo. Verfassung und Öffentlichkeit: zwischen Systemdifferenzierung, Inklusion und Anerkennung. Der Staat. *Zeitschrift für Staatslehre und Verfassungsgeschichte deutsches und europäisches öffentliches Rechts*, vol. 47, nº 4, p. 477-509, 2008.
- ORTELLADO, Pablo; MORETTO, Márcio; GALLEGO, Esther Solano. Guerras culturais e populismo antipetista nas manifestações por apoio à Operação Lava Jato e contra a reforma de previdência. *Em Debate*, v. 8, p. 35-45, 2017.
- PALMA, Maurício & ZAIDAN de CARVALHO, Alexandre Douglas. Juristas contra a democracia: usos do direito e desintegração democrática no Brasil pós- 2014. *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, vol. 29, n. 1, p. 81-108, 2020.
- PARSONS, Talcott. *The social system*. Toronto: Free Press, 1951.
- PARSONS, Talcott. *O sistema das sociedades modernas*. São Paulo: Pioneira, 1974.
- PETZKE, Martin. *Weltbekehrungen: Zur Konstruktion globaler Religion im pfingstliche-evangelikalen Bewegung*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2013.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. De olho na modernidade religiosa. *Tempo Social*, nº 2, p. 9-16, 2008.
- PY, Fábio. *Pandemia Cristofascista*. São Paulo: Editora Recriar, 2020.
- RAMOS, Jair. A sexualidade como campo de batalha no Twitter: grupos religiosos e movimentos feministas e LGBT na luta em torno dos direitos sexuais. *Revista del Centro de Estudios en Antropología*, v.5, p. 204-266, 2019.
- REIS, Bruno. Wanderley. “A Lava-Jato é o Plano Cruzado do combate à corrupção”. Blog da *Novos Estudos CEBRAP*, 2017. Disponível em: <http://novosestudos.uol.com.br/a-lava-jato-e-o-plano-cruzado-do-combate-a-corrupcao>. Acesso em: 20 ago. 2018.
- TREVISAN, Janine. A atuação política pentecostal em confronto com o movimento LGBT no Brasil. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUCRS, Porto Alegre, 2015.