

## Fundamentalismo em nome de Deus<sup>1</sup>

## Fundamentalism in the name of God

*Antonio de Lisboa Lustosa Lopes<sup>2</sup>*

*Vinnicius Pereira de Almeida<sup>3</sup>*

### RESUMO

O presente artigo examina a complexa relação entre fundamentalismo explorado por Karen Armstrong e o evangelicalismo na América Latina, destacando a influência do catolicismo e das vertentes puritanas do protestantismo norte-americano. Usando autores como Francisco Cartaxo Rolim e Roseli Fischmann, aborda a trajetória histórica do protestantismo, suas polarizações teológicas e políticas, e as tensões entre evangelização e responsabilidade social. Explora o surgimento da Direita Cristã, suas conexões com o neoliberalismo e o uso da retórica religiosa para justificar agendas políticas. Também analisa o papel do fundamentalismo como agente contracultural e sua expansão global, enfatizando a resistência ao ecumenismo e a defesa de uma teologia conservadora.

### PALAVRAS-CHAVE:

Fundamentalismo; Evangelicalismo; Protestantismo; Direita Cristã; Neoliberalismo.

### ABSTRACT

This article approaches the complex relationship between fundamentalism explored by Karen Armstrong and evangelicalism in Latin America, emphasizing the influence of Catholicism and the puritanism of North American Protestantism. Using authors such as Francisco Cartaxo Rolim and Roseli Fischmann, it addresses the historical trajectory of Protestantism, its theological and political polarizations, and the tensions between evangelization and social

<sup>1</sup> Título inspirado na Obra de Karen Armstrong sobre o fundamentalismo nas três grandes religiões monoteístas. Algumas anotações em torno da questão do *mythos* e do *logos*. Cf. ARMSTRONG, Karen. *Em Nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

<sup>2</sup> Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (1997), mestrado em Teologia Prática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção de São Paulo (2005) e doutorado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2010).

<sup>3</sup> Doutorando no Programa de Educação, Arte e História da Cultura (Universidade Presbiteriana Mackenzie). Mestre em Ciências da Religião (Universidade Metodista de São Paulo – UMESP).

responsibility. Explores the emergence of the Christian Right, its connections with neoliberalism, and the use of religious speech to justify political agendas. It also analyzes the role of fundamentalism as a countercultural agent and its global expansion, highlighting resistance to ecumenism and the defense of a conservative theology.

## KEYWORDS

Fundamentalism; Evangelicalism; Protestantism; Christian Right; Neoliberalism.

## Introdução

*Em Nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo* (2001) é uma obra de fôlego, que procura atender a uma questão fundamental do tempo em que se vive, sem dar respostas fechadas, mas apontando caminhos para uma maior problematização e indicativos que possam facilitar a compreensão do fenômeno. O fundamentalismo, no dizer da própria Karen Armstrong, é um tipo de *devoção militante*, em seu cerne combativo, polarizador de interlocutores rivais, que possam ser enquadrados num painel de aniquilamento.

O texto de Armstrong está dividido em duas grandes partes. Na primeira são apresentadas características próprias da pré-modernidade, que formaram o velho mundo, ao mesmo tempo em que procura mostrar o processo de passagem para o novo mundo, com a superação de elementos tradicionais para aceder a uma nova forma de legitimação das formas de coexistência humana e social. A subdivisão desta primeira abordagem segue as três religiões estudadas conforme o próprio surgimento. A pesquisa parte do final do século XV, considerando como precursores os judeus, marcando o espírito conservador dos muçulmanos e a proposta de mundo novo dos cristãos, e vai até o final do século XIX, apresentando aspectos relativos à modernização de judeus e muçulmanos.

Na segunda abordagem, a autora concentra-se propriamente na temática do fundamentalismo, aludindo a configuração do espírito combativo radicada no final do século XIX, localizando os fundamentos e a formação de contraculturas como reação comum ao movimento modernizador, concentrando finalmente em modelos de mobilização que se constituíram numa ofensiva, da metade do século XX até o final, concluindo com a questão acerca de se se trata ou não de uma derrota no que concerne às religiões.

Esta pesquisa possui como referencial específico os três subitens da segunda parte do livro: a mobilização, a ofensiva e a suposta derrota. Entretanto, considerando a multiformidade do estudo feito por K. Armstrong, se tentará enunciar conceitos que emergiram durante o estudo com uma percebida relevância, para tentar compreender a tese que perpassa a obra e que parece se constituir propriamente no seu cerne.

Não obstante aqui e ali a autora apresenta definições de fundamentalismo, esta não parece ser a busca primordial de sua pesquisa. Pelo visto, ela quer identificar traços do fundamentalismo nas três grandes religiões, ao mesmo tempo em que procura mostrar que se trata de uma corrente de pensamento eminentemente moderna, mesmo que encontre raízes fortes em grupos religiosos tradicionais.

Parece não ser possível considerar o fundamentalismo de uma forma genérica e uniforme, pois se trata de um espírito que possui diversas formas de configuração, mas sempre com estruturas,

leis e dinâmicas próprias, que emergem diante do susto de algumas instituições frente às dificuldades trazidas pela modernidade e secularidade.<sup>4</sup>

Na introdução Armstrong aduz os fundamentalismos como

formas de espiritualidade combativas que surgiram como reação a alguma crise. Enfrentam inimigos cujas políticas e crenças secularistas parecem contrárias à religião. (...) não vêem essa luta como uma batalha política convencional, e sim como uma guerra cósmica entre as forças do bem e do mal. Temem a aniquilação e procuram fortificar sua identidade sitiada através do resgate de certas doutrinas e práticas do passado. Para evitar contaminação, geralmente se afastam da sociedade e criam uma contracultura; não são, porém, sonhadores utopistas. Absorveram o racionalismo pragmático da modernidade e, sob a orientação de seus líderes carismáticos, refinam o “fundamental” a fim de elaborar uma ideologia que fornece aos fiéis um plano de ação. Acabam lutando e tentando ressacralizar um mundo cada vez mais céptico.<sup>5</sup>

Com isso, a autora apresenta a sua compreensão de humanidade como eminentemente carente de esclarecimento e de consolo, daí o espírito de busca e a garra com a qual caminha na direção de certos ideais. Estes muitas vezes tiveram na história uma marca messiânica, com a visão de um salvador vindouro com a missão de subverter a ordem estabelecida para instaurar uma nova ordem que beneficia sobretudo a vida dos que o estavam aguardando. Todavia, inclusive nos dias de hoje, as formas de messianismos que se apresentaram diante da humanidade foram sempre problemáticas, principalmente por carregarem uma expectativa próxima de um Redentor, que sempre se frustrou, pois o tal, conforme esperavam e para o qual estavam esperando, não chegou.<sup>6</sup>

Entre as religiões, o judaísmo tem larga experiência em messianismos, uma vez que no seu interior já emergiram diversos grupos com expectativas messiânicas específicas, embora a religião judaica, como tal, conserve até hoje a esperança na chegada do Messias Salvador. Este povo é historicamente marcado pelo espírito combativo, nem sempre de cunho fundamentalista, mas continuamente reforçado pela condição de exilado, que se constituiu quase numa categoria cultural endêmica, devido à dolorosa constância na vida dos judeus.<sup>7</sup>

O exílio indica deslocamento, tanto físico como espiritual. O exilado vive muito forte a dinâmica da itinerância. Como diz Armstrong:

Seu mundo é inteiramente desconhecido e, portanto, não tem significado. Uma extirpação violenta, que nos priva de todos os nossos esteios normais, despedaça nosso mundo, arranca-nos de lugares repletos de lembranças cruciais para nossa identidade e nos joga para sempre num ambiente estranho, pode nos dar a sensação de que toda a nossa existência corre perigo. Quando ao exílio se acrescenta a crueldade humana, surgem perguntas sobre o problema do mal num mundo supostamente criado por um Deus justo e bondoso.<sup>8</sup>

Dentro da teologia judaica, existe uma compreensão do exílio no plano divino. É a composição do mito luriânico, que vê o auto-exílio divino como um acontecimento permanente,

<sup>4</sup> ARMSTRONG, 2001, p. 11.

<sup>5</sup> ARMSTRONG, 2001, p. 11.

<sup>6</sup> ARMSTRONG, 2001, p. 27.

<sup>7</sup> ARMSTRONG, 2001, p. 26.

<sup>8</sup> ARMSTRONG, 2001, p. 26.

que tem na *Shekhinah* a modalidade da Presença vagante neste mundo até alcançar a completa re-união com o Todo Poderoso. Esta maneira de compreender a história do mundo e do homem é própria do universo pré-moderno, que não tem uma perspectiva cronológica do tempo, mas vê cada realidade singular como prenhe da eternidade que vai se revelando gradualmente.<sup>9</sup> As dificuldades e os sofrimentos, fizeram com que o povo antigo recorresse ao mundo do *mythos* para tornar a vida mais suportável de ser vivida. Compreendendo numa totalidade: culto, rito e prática cotidiana, eles assumiam uma maneira de fazer contato com as raízes desconhecidas “da dor, da perda e do desejo”<sup>10</sup>.

O símbolo, nesta perspectiva, tem sempre a função de unir duas realidades distintas, ampliando as dimensões da vida e o alcance dos esforços humanos. Neste sentido, vale a pena notar que a espiritualidade islâmica tem a compreensão de que o *arquétipo maometano* está presente em todo muçulmano através da prática ética e da realização dos rituais do islamismo.<sup>11</sup> Havia a compreensão de que toda racionalidade realizada ao máximo permanecia sempre aquém do mistério que permanece desconhecido para o ser humano. É uma forma essencialista de ver o mundo e as coisas como reflexos graduais de “realidades arquetípicas eternas”<sup>12</sup>.

Para os islâmicos, em Maomé houve um efetivo encontro do humano com o sagrado. A ação dele e, em decorrência, a ação de cada muçulmano fiel às leis e rituais do islã, constitui na ação conjunta do divino com o humano na terra. O muçulmano deve viver um permanente encontro com o Ser Supremo, superando a ignorância religiosa, que é a maior e mais perigosa de todas. Um mundo e uma humanidade distantes do islamismo são um mundo e uma humanidade ignorantes (*jahiliyyah*). A compreensão da absoluta soberania de Deus torna a missão essencial do islamismo libertar todo indivíduo de quaisquer formas de dominação que não aquela do Ser Supremo. Por isso é válido a *jihad*, que consiste no esforço combativo da luta para tomar o poder que fora usurpado de Alá e, assim colaborar para o bem de todo ser humano.<sup>13</sup>

Já os cristãos, principalmente protestantes, primaram por uma superação do atrelamento que existia entre Igreja e Estado, reforçado pelo poderio católico romano, procurando enfatizar a fé individual, colocando o sujeito como centro da missão. Armstrong ressalta que uma das ações peculiares de Lutero foi a secularização da razão e da política. Como ela diz

Sendo a realidade mundana oposta à espiritual, Igreja e Estado deviam atuar independentemente, cada qual respeitando a esfera de atividade do outro. Graças a sua apaixonada visão religiosa, Lutero foi um dos primeiros europeus a advogar a separação entre a Igreja e Estado. Mais Uma vez a secularização da política teve início como uma nova forma de religiosidade.<sup>14</sup>

Ao que se vê, os reformadores não encontraram mais razoabilidade no entendimento simbólico do mundo por parte da religião e, por isso, assumiram o posicionamento de uma busca de explicação desmistificada da realidade. Aquilo que é símbolo serve para evocar uma realidade ausente, o eterno, mas não se transfigura em realidade, pois permanece símbolo. O contrário

<sup>9</sup> ARMSTRONG, 2001, p. 28.

<sup>10</sup> ARMSTRONG, 2001, p. 32.

<sup>11</sup> ARMSTRONG, 2001, p. 274.

<sup>12</sup> ARMSTRONG, 2001, p. 273.

<sup>13</sup> ARMSTRONG, 2001, p. 271.

<sup>14</sup> ARMSTRONG, 2001, p. 87.

disso é considerado idolatria. Daí a importância que a reforma deu à leitura solitária da Escritura, para não ser contaminada por quaisquer formas míticas idolátricas.

Todas estas questões apresentadas carregam em seu bojo a articulação entre *mythos* e *logos*. As questões geradoras de fundamentalismos surgem, principalmente, quando a forma totalizadora de compreender a realidade, ou melhor, a forma mítica de se fazer presente à realidade, é utilizada com corte explicativo prático, exigindo que dê conta daquilo que é do âmbito do *logos*. E ainda o pior é que além da oposição radical entre os ideais da modernidade e os da pré-modernidade, aquela apresenta questões que desestabilizam valores essenciais desta. Segundo Armstrong,

O etos moderno estava modificando a religião. No final do século XIX havia judeus, cristãos e muçulmanos que acreditavam que sua fé corria o risco de desaparecer. Para salvá-la lançaram mão de diversos estratagemas. Alguns se afastaram da sociedade moderna e criaram instituições militantes que lhes serviriam de baluarte e refúgio; alguns planejaram uma contra-ofensiva; outros começaram a construir uma contracultura e um discurso próprios para fazer frente à tendência secularista da modernidade. Havia uma crescente convicção de que a religião tinha de ser tão racional quanto a ciência moderna. No início do século XX uma nova postura defensiva levaria à primeira manifestação evidente da combativa religiosidade que hoje chamamos de fundamentalismo.<sup>15</sup>

O século XX foi profundamente marcado por guerras enlouquecidas, caracterizando-o como “uma era selvagem e impiedosa”<sup>16</sup>, mas concomitante a isto, viu-se acontecer um denso movimento inventivo, como expressão de “desejo de reconstruir o mundo, eliminar as formas do passado, libertar-se”<sup>17</sup>. É possível que, segundo a leitura de Karen Armstrong, a redução do *mythos* ao *logos*, ou o contrário, caracteriza a efetiva raiz do fundamentalismo. No entanto, no tempo que se chama hoje, é muito importante considerar a real distinção entre estas duas formas de viver, assim como a real necessidade de intercâmbio entre as mesmas para que os seres humanos coexistem no universo formado pela paz, justiça e vida boa para todos. Trata-se de descobrir formas novas que ajudem o humano a reencantar a vida e o mundo, assumindo uma racionalidade que não marque a vida com a ausência do sagrado. A ubiquidade da violência e da morte prematura é um sinal do grande perigo que a humanidade e tudo que existe correm quando Deus é banido da consciência humana.

### **Do fundamentalismo ao negacionismo: conflitos históricos entre ciência e religião**

Desde o século XVI, quando o modelo geocêntrico do sistema solar foi repensado, considerando que o Sol ocupava o seu lugar central, o heliocentrismo, uma vez que a terra era apenas mais um entre os inúmeros planetas em sua órbita. O novo modelo representava uma mudança profunda na trajetória científica, mas também teológica

“Faça-se a luz!. Foi este também, e com razão, o lema do “Iluminismo”, que teve início na Inglaterra (Enlightenment) e na França (les Lumières). Com o auxílio da razão desejava

<sup>15</sup> ARMSTRONG, 2001, p. 194.

<sup>16</sup> ARMSTRONG, 2001, p. 26.

<sup>17</sup> ARMSTRONG, 2001, p. 196.

ele ajudar o homem a “escapar da tutela em que por própria culpa se deixara prender”. Iluministas foram todos os assim chamados “amigos da luz”, que mesmo na Igreja já se posicionaram desde bem cedo em favor da livre pesquisa e de uma pregação adequada, livre e racional, livre de pressões e da tutela espiritual. E todos eles tinham a seu favor aquela ciência pós-copernicana que no processo movido pela Igreja Romana contra Galileu terminou saindo vitoriosa. Não tem, pois, cabimento um retrocesso para antes de Copérnico e Galileu, de Newton e de Darwin.<sup>18</sup>

Assim, o processo contra Galileu, para além de uma questão científica, invoca o conflito entre ciência e religião, revelando as raízes do fundamentalismo e do negacionismo que continuam a emergir. Este embate histórico ilustra como as resistências teológicas à ciência moderna têm suas origens na tentativa de preservar interpretações literais e dogmáticas da Bíblia, desencadeando um debate onde a razão e a fé frequentemente se encontram em desacordo.

Esta nova concepção de ciência, de pensar livre, questiona uma igreja fechada na autoridade da Tradição e da Escritura literalmente entendida. Introduzindo um novo método e afirmações aparentemente contraditórias à tradição filosófica e religiosa, suas teorias foram declaradas “absurdas no terreno da filosofia” e “errôneas, formalmente heréticas em matéria de fé”.<sup>19</sup>

É amplamente reconhecido que tanto a comunidade científica quanto a religiosa foram profundamente impactadas pelo lançamento de um livro cuja influência se estende desde sua publicação até os fenômenos contemporâneos do século XXI. Esta obra, frequentemente sujeita a interpretações equivocadas, obscurantismo e negacionismo, desafiou as explicações tradicionais oferecidas pelas religiões sobre as formas de vida na Terra. *A Origem das Espécies* (1859), escrita pelo biólogo e naturalista inglês Charles Robert Darwin (1809-1882), propôs uma explanação radicalmente diferente, baseada na teoria da evolução por seleção natural. O impacto deste livro foi monumental, pois introduziu uma perspectiva científica que confrontava diretamente as concepções religiosas estabelecidas, provocando debates intensos e duradouros sobre a relação entre ciência e fé.

Segundo Darwin, todas as espécies de seres vivos existentes, inclusive o ser humano, evoluíram a partir de um ancestral comum por meio de mutações graduais (variações espontâneas) e da seleção natural, que configura a sobrevivência dos mais aptos:

como deixou claro em *Origem das Espécies*, na prática a situação era bem mais complexa. O registro fóssil não exibia evidências de “infinitas transições ligando as espécies” [...]. Darwin invoca então a relação entre a geologia e a evolução da vida para defender-se das inevitáveis críticas que viriam: a imperfeição do registro geológico explica porque não encontramos um número interminável de espécies ligando a passos graduais espécies extintas com aquelas que vivem hoje.<sup>20</sup>

Desde então, essas proposições representam novos desafios para as vertentes cristãs, que passam a assumir diferentes perspectivas de interação entre ciência e religião: um modelo de

<sup>18</sup> KÜNG, Hans. *O princípio de todas as coisas: ciências naturais e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, p. 8.

<sup>19</sup> LIBÂNIO, João Batista. *Igreja contemporânea: encontro com a Modernidade*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 19.

<sup>20</sup> GLEISER, Marcelo. *Criação Imperfeita*. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 284.



conflito e outro de diálogo.<sup>21</sup> No século XVIII, conflitos ocorrem na Grã-Bretanha, com o metodismo, e na América do Norte, com o “Great Awakening” (grande despertamento) ou o revivalismo – ambos reações ao iluminismo e aos primeiros filósofos deístas ou irreligiosos mais conhecidos desta época.<sup>22</sup>

Nisto, há uma dupla tensão: a primeira, entre a tentativa de representantes das novas conquistas no campo das ciências naturais, de apresentarem perspectivas filosóficas, irreligiosas e anticlericais de tais conquistas, e de contextualizá-las em cosmovisões que nem sempre derivam das próprias produções científicas, mas de agendas e projetos ideo-políticos, como o positivismo lógico, empirismo, racionalismo, e posteriormente, marxismo, fascismo, darwinismo social, entre outras correntes.

A segunda tensão veio da parte das lideranças religiosas, no campo das religiosidades cristãs, em particular, do cristianismo católico romano, do anglicanismo e do protestantismo, que buscam defender as interpretações tidas como fundamentais à fé religiosa, na ótica da tradição.<sup>23</sup> Essas tensões engendram o conflito ciência X religião e religião X ciência.<sup>24</sup>

Dessa forma, o movimento fundamentalista emerge no centro da modernidade, diante de perspectivas que buscavam uma consciência autônoma, histórica, científica e crítica. Ante a modernidade, o fundamentalismo apresenta-se como uma reação à modernidade ocidental, científica, teologicamente liberal e tecnocrática.<sup>25</sup>

Para Boff, o fundamentalismo:

Não é uma doutrina. Mas uma forma de interpretar e viver a doutrina. É assumir a letra das doutrinas e normas sem cuidar de seu espírito e de sua inserção no processo sempre cambiante da história, que obriga a contínuas interpretações e atualizações, exatamente para manter sua verdade essencial. Fundamentalismo representa a atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista.<sup>26</sup>

Esse fenômeno deve ser entendido também à luz do contexto histórico-social em que se desenvolve. As transformações científicas e tecnológicas do século XIX, provocadas pela teoria da evolução de Darwin e pelos avanços na crítica bíblica, desafiaram profundamente as hermenêuticas tradicionais e as autoridades religiosas. A resposta fundamentalista, portanto, não deve ser interpretada apenas como uma resistência ao novo, mas uma tentativa de preservar uma identidade e uma coesão comunitária ameaçadas pela rápida mudança cultural de uma época.

<sup>21</sup> MCGRATH, Alister E. *Fundamentos do diálogo entre Ciência e Religião*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 43; KÜNG, 2005, p. 123.

<sup>22</sup> GONZÁLEZ, Justo L. *História Ilustrada do Cristianismo: a era dos reformadores até a era inconclusa*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2011, p. 319.

<sup>23</sup> De acordo com ENGLER, Steven. Tipos de Criacionismos Cristãos. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – Revista de Estudos da Religião, nº 2, jun, p.83-107, 2007. Disponível em: [http://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2007/t\\_engler.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv2_2007/t_engler.pdf). Acesso em 10/07/2024 às 20h29. p.84 e MCGRATH, Alister E. *Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005. McGrath p.70 é possível analisar o fundamentalismo vinculado ao criacionismo nas religiosidades islâmica e hinduísta.

<sup>24</sup> MCGRATH, Alister E. *Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005, p. 60.

<sup>25</sup> MCGRATH, 2005, p. 59; KÜNG, 2005, p. 130; BROCKELMAN, Paul T. *Cosmology and Creation: The Spiritual Significance of Contemporary Cosmology*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 59.

<sup>26</sup> BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002, p. 25.

Ao absolutizar doutrinas e práticas, o fundamentalismo procura oferecer um sentido de segurança e estabilidade em um mundo percebido como complexo, destacando-se como uma forma de resistência cultural e religiosa contra a modernidade e toda a produção de conhecimento que passa por transformações.

O fundamentalismo mostra-se totalmente hostil a qualquer noção de crítica bíblica, comprometendo-se portanto, com a interpretação literal das Escrituras [...]. O fundamentalismo, defende com rigor doutrinas às vezes consideradas pelos evangélicos secundárias (como, por exemplo, as relacionadas com o dispensacionalismo) ou até mesmo irrelevantes. Sociologicamente falando, o fundamentalismo pode ser descrito como movimento reacionário contracultural, que exige de seus seguidores [...] o cumprimento de severas regras.<sup>27</sup>

Neste cenário histórico, pode ser compreendido como fundamentalista quem se blinda em sua própria concepção da verdade, inflexível ao diálogo e fechado às novas perspectivas e construções dinâmicas de identidade.

No final do século XIX, o contexto protestante europeu elabora uma teologia que almeja mediar e dialogar com a modernidade. Teólogos como Albert Ritschl, Adolf von Harnack, Ernst Troeltsch e Friedrich Schleiermacher são nomes estritamente vinculados ao desenvolvimento da teologia liberal.<sup>28</sup>

O liberalismo teológico compreende que:

O cristianismo deve reconciliar-se com o mundo moderno, isto é, com o seu naturalismo científico, com o seu racionalismo moral, com a sua democracia política. O cristianismo deve assimilar todo o valor positivo da modernidade, o que o tornará mais puro, mais autêntico.<sup>29</sup>

Contudo, nos Estados Unidos, teólogos protestantes conservadores, muitos originários do puritanismo inglês, se posicionaram contrários à teologia liberal e à utilização do método histórico-crítico para interpretar os escritos bíblicos. Em 1895, em Niagara Falls, este grupo de teólogos conservadores posicionaram-se com pontos que são as bases do fundamentalismo. O conflito de perspectivas enfrentado pela ortodoxia e conservadorismo das comunidades protestantes desde a segunda metade do século XIX, destacam-se, a partir do contexto estadunidense, que tem por oponentes as correntes do liberalismo teológico, do secularismo, o comunismo e socialismo, o ecumenismo e o evolucionismo.

Esse conjunto de assuntos provocou uma reação conservadora, na qual a produção teológica fundamentalista tem um símbolo importante na série *The Fundamentals: a Testimony to the Truth* (Os Fundamentos: um Testemunho em Favor da Verdade), que teve como editor o Rev. Reuben Archer Torrey, publicada na segunda década do século XX. Entre 1909 e 1915 é lançada nos Estados Unidos composta por uma série de textos, com edição superior a três milhões de exemplares.

A coleção *Os Fundamentos* tinha como objetivo principal a defesa de doutrinas do cristianismo, abordando temáticas como a divindade de Cristo, o nascimento virginal, a obra

<sup>27</sup> MCGRATH, 2005, p. 60.

<sup>28</sup> GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 60.

<sup>29</sup> COMBLIN, José. *Teologia da libertação, teologia neoconservadora e teologia liberal*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 33.



expiatória, a ressurreição e a segunda vinda. Adicionalmente, incluía discussões sobre a criação, o evangelismo e missões. Esta coleção manifesta uma clara intencionalidade em legitimar a Bíblia como inerrante e absolutamente inspirada por Deus, defendendo a sua autoridade e veracidade no que concerne ao conteúdo teológico e moral apresentado.

Posteriormente, o fundamentalismo passa a ser promovido em outros países e continentes por meio das missões protestantes, financiadas por empresários e instituições conservadoras apoiadas por valores teológicos do dispensacionalismo.<sup>30</sup> Dessa forma, qualquer discussão sobre o campo religioso latino-americano necessariamente envolve a trajetória do catolicismo, e, simultaneamente, uma análise do fundamentalismo demanda compreender as vertentes puritanas e avivalistas advindas do protestantismo norte-americano. Essas perspectivas históricas imbricam interpretações teológicas que permeiam as décadas de 1950 a 1970 e são consideradas elementares para a formação do ethos evangélico no contexto brasileiro bem como de toda a América Latina.

### **Fundamentalismo e evangelicalismo: tensões e aproximações teopolíticas**

A correlação entre fundamentalismo e movimento evangélico é complexa e multifacetada. De pronto, é importante dissociar que conservadorismo e fundamentalismo não podem ser entendidos como sinônimos, embora em algum momento da história possam trilhar jornadas paralelas em rumos político-teológicos. No entanto, a crença do protestantismo conversador, sua declaração de fé, aspectos ético-morais da confessionalidade ou ainda, a abordagem do método histórico-gramatical e seus meios para interpretação/aplicação não o torna necessariamente fundamentalista. Aliás, há uma vulgarização deste conceito, onde facilmente se comete o equívoco de fazer afirmações generalistas acerca deste termo.

Convém mencionar que existem muitos eruditos evangélicos contemporâneos e teólogos de tradição reformada que não são literalistas ou até criacionistas. No entanto, o atual senso comum poderia erroneamente classificar todos esses autores como fundamentalistas apenas por pertencerem às suas tradições de vertentes teologicamente conservadoras.

Das tensões apresentadas, uma parte significativa do debate da igreja ocorre em torno da relação entre evangelização, responsabilidade social e sociedade. Contexto onde diferentes teólogos buscaram manifestar a missão cristã por meio da práxis, do desenvolvimento econômico, da justiça social, do engajamento político, da afirmação ou recuo do diálogo ecumênico, entre outras temáticas.

Justo González<sup>31</sup> rememora que ao final do século XX a Guerra Fria entrava em declínio e a União Soviética (URSS) acabara de cair. O autor decodifica que antes disso a dependência econômica, teológica e ideológica afetava o protestantismo tradicional, de modo que grande parte desta tradição passava por processos de polarização.

<sup>30</sup> O dispensacionalismo é um movimento que atinge forte influência em grande parte do movimento evangélico no século XX. O compreende diversas “dispensações” acerca da doutrina cristã da salvação. O movimento tem origem na Inglaterra, com John Nelson Darby (1800-1882). No entanto, assume potencial relevância nos Estados Unidos, sob a influência de C.I. Scofield (1909), cuja Scofield Reference Bible [Bíblia de Referência Scofield] tornou-se uma obra de referência no pensamento dispensacionalista (MCGRATH, 2005, p. 637).

<sup>31</sup> GONZÁLEZ, Justo; GONZÁLEZ, O. *História do Cristianismo na América Latina*. Trad. Valdemar Kroker. São Paulo: Vida Nova, 2010, p 347.

Conforme a Teologia da Libertação se expandia, muitas das agências missionárias protestantes também se identificavam com a análise marxiana para decodificar os fenômenos sociais no continente latino-americano. Com a intensificação destas polarizações, os tradicionalistas entendiam que qualquer utilização do materialismo histórico-dialético para leitura da realidade caracterizava uma inclinação ao comunismo. Logo, as produções de teólogos como Rubem Alves, José Miguez Bonino e Richard Shaull – que almejavam outras perspectivas teológicas – foram repudiadas pela Igreja evangélica, o que se passa simultaneamente com a ala católica envolvendo outros autores.<sup>32</sup>

Tanto os conservadores moderados como os que aderiram ao liberalismo político tradicional da época perceberam que as limitações destes movimentos, especialmente acerca dos fenômenos sociais e econômicos, não se mostraram contundentes diante dos enfrentamentos do continente latino-americano nas suas múltiplas esferas. Ao contrário, à medida que a dependência dos Estados Unidos avançava, a América Latina permanecia subalterna à sua hegemonia político-econômica, concentrando um conjunto de desigualdades sociais e opressão. Estas polaridades teológicas das diferentes tradições começam a estabelecer diálogos e aproximações para pensar acerca destas problemáticas.<sup>33</sup> Estas pensatas e reflexões desencadearam uma série de conferências. A Conferência Missionária Mundial, realizada em Edimburgo, em 1910, como o início do movimento ecumênico moderno<sup>34</sup>, sendo a plataforma para o Concílio Mundial de Igrejas, em 1948.

A Conferência Mundial de Missões tem a presença majoritária de sociedades missionárias que tinham como foco a evangelização de grupos não-cristãos, de modo que prevalecia a ideia que a América Latina já era um continente cristão, devido os processos de colonização, sendo desnecessário permanecer com investimentos missionários nestes países latino-americanos.<sup>35</sup> Todavia, esse posicionamento equivocado, provocou num grupo de missionários, o desejo de realizarem um encontro em que os enfrentamentos e as demandas da América Latina fossem contemplados.

A Comissão de Cooperação na América Latina (CCLA) organizou o Congresso de Ação Cristã no Panamá, em fevereiro de 1916, marcando o encontro mais significativo da tradição protestante até então. Este congresso debateu missões, educação cristã e formação teológica, visando alcançar camadas mais elevadas da sociedade e promover a unidade entre diferentes igrejas protestantes.<sup>36</sup> No entanto, a representatividade estrangeira dominou o congresso, que também impulsionou o Congresso da Obra Cristã na América do Sul, em Montevidéu, 1925, e o Congresso Hispano-Americano em Havana, 1929, que marcou a busca por identidade da igreja protestante latino-americana.<sup>37</sup>

As Conferências Evangélicas Latino-Americanas (CELA) representaram outro importante conjunto de encontros. A primeira CELA, em Buenos Aires (1949), abordou o tema “Cristianismo

<sup>32</sup> GONZÁLEZ, 2010, p. 350.

<sup>33</sup> GONZÁLEZ, 2010, p. 350.

<sup>34</sup> GONZÁLEZ; GONZÁLEZ, 2010, p. 350, sinalizam que a ambiência entre catolicismo e protestantismo era conflituosa e antagônica. Portanto, para pensar o ecumenismo na América Latina, especialmente antes dos ventos soprados pelo Concílio Vaticano II, deve-se compreender que o diálogo ecumênico refere-se estritamente às denominações protestantes.

<sup>35</sup> NETO, Luiz Longuini. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002, p. 95; GONZÁLEZ, 2010, p. 351.

<sup>36</sup> NETO, 2002, p. 96.

<sup>37</sup> NETO, 2002, p. 103.

Evangélico na América Latina” e incluiu pela primeira vez a participação de igrejas pentecostais.<sup>38</sup> A segunda CELA, em Huampani, Peru (1961), ocorreu num contexto de intensas tensões ideológicas e políticas, resultando na criação de instituições como a Comissão Evangélica Latino-Americana de Educação Cristã (CELADEC) e a Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL).<sup>39</sup> A terceira CELA, inicialmente planejada para o Brasil em 1965, foi transferida para Buenos Aires em 1969 devido ao golpe militar de 1964. Com o tema “Devedores do Mundo” (Rm 8.12), o encontro discutiu o engajamento da igreja nas questões sociais, econômicas e políticas da América Latina.<sup>40</sup> Este evento, que contou com a participação de representantes da Igreja Católica Romana, gerou novas tensões e refletiu a polarização entre os protestantes do continente.<sup>41</sup>

Os segmentos do protestantismo latino-americano ecumênico promoveram diversas ações para-eclesiásticas com o objetivo de expandir seus propósitos, articulando-se com as Conferências Evangélicas Continentais (CELA) e o movimento Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL). Destacam-se, segundo Neto (2002), organismos como o Movimento Estudantil Cristão (MEC), a União Latino-Americana de Juventudes Evangélicas (ULAJE), a Agência de Serviços Ecumênicos Latino-Americanos (ASEL), a Comissão Evangélica Latino-Americana de Educação Cristã (CELADEC), o Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI), a Comissão Provisória Pró-Unidade Evangélica Latino-Americana (UNELAM) e a Coordenadoria de Projetos Ecumênicos (COPEC). O ecumenismo promovido pela ISAL reflete a perspectiva internacional das igrejas protestantes, culminando na organização do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) em 1948. Essa proposta de “unidade como valor teológico” foi autenticada pelo Vaticano II, sendo um tema central no desenvolvimento do CMI.<sup>42</sup>

Richard Shaull desenvolveu o conceito de “igreja na diáspora”, refletindo uma eclesiologia radical e simples que tanto as igrejas protestantes quanto os católicos não conseguiram absorver completamente. Há uma observação de Longuini Neto que antes mesmo da Organização das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), a ISAL já preconizava comunidades dessa natureza.<sup>43</sup> Nesse contexto, realizou-se o primeiro Congresso Latino-Americano de Evangelização (CLADE I) em 1969, em Bogotá, liderado pela Associação Evangelística Billy Graham (AEBG). Este congresso representou uma reação dos setores conservadores que não se sentiam representados pela CELA e UNELAM, marcando uma ruptura com o protestantismo latino-americano ecumênico.<sup>44</sup>

No CLADE I, emergiu a ideia de uma organização teologicamente representada por latino-americanos, buscando identidade e produções autóctones. Isso resultou na fundação da Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL) em 1970, que produziu conteúdos sobre ação pastoral, ética, educação teológica, apologética, teologia bíblica e estrutura eclesiástica. A FTL promoveu reflexão sobre a missão cristã e sua prática, articulando a fé cristã evangélica em diálogo com as ciências humanas, considerando o contexto latino-americano.<sup>45</sup>

<sup>38</sup> NETO, 2002, p. 110.

<sup>39</sup> NETO, 2002, p. 119

<sup>40</sup> NETO, 2002, p. 124.

<sup>41</sup> SARBANES PLOU, Dafne. *Caminhos de Unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina (1916-2001)*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002, p. 107; NETO, 2002, p. 125.

<sup>42</sup> NETO, 2002, p. 33.

<sup>43</sup> NETO, 2002, p. 40.

<sup>44</sup> NETO, 2002, p. 202.

<sup>45</sup> PADILLA, C. René. *Missão Integral: o Reino de Deus e a Igreja*. Trad. Emil Albert Sobottka, Wagner Guimarães. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2014, p. 45.

A FTL organizou os próximos congressos CLADE: CLADE II (Lima, 1979), CLADE III (Quito, 1992), CLADE IV (Quito, 2000) e CLADE V (San José, 2012). CLADE II, convocado pela FTL, destacou-se pela maturação identitária do movimento evangélico latino-americano, definindo premissas de uma evangelização integral. CLADE III, em 1992, reafirmou o compromisso de levar “todo o evangelho para todos os povos”<sup>46</sup>. CLADE IV, em 2000, abordou a relação da missão da igreja evangélica com a realidade latino-americana, enfatizando a educação teológica e o testemunho cristão. O CLADE V, realizado em 2012 em San José, Costa Rica, teve como tema principal “Seguindo a Jesus em Seu Reino de Vida: Guia-nos Espírito Santo”, abordando a vida e missão da igreja com ênfase em justiça social e transformação integral.

Diante de novas perspectivas para o movimento missionário global, destaca-se o Congresso Mundial de Evangelização em Lausanne, Suíça, 1974, que reafirmou a vocação missionária e os desafios da evangelização mundial. Com participação de 2500 participantes de 250 países e 135 denominações protestantes, Lausanne consolidou uma teologia missionária evangélica. A reflexão teológica envolveu a missão integral, articulando ortodoxia e ortopraxia com responsabilidade social. Entretanto, enquanto Lausanne avançava com a missão buscando uma identidade evangelical, o fundamentalismo percorreu outros caminhos, como a resistência ao ecumenismo e a reafirmação de uma teologia conservadora, diferenciando-se dos rumos tomados pelos movimentos ecumênicos e também do movimento de missão integral.

### **Direita Cristã e evangelicalismo: a síntese para um ecumenismo fundamentalista?**

O movimento fundamentalista manteve-se articulado na interface entre religião, sociedade e política por todo o século XX. Até meados de 1930, a atuação conservadora presente em diversas denominações evangélicas, resultou na desvinculação de muitos adeptos das igrejas protestantes históricas, consequência da adesão dessas igrejas ao movimento ecumênico e suas respectivas organizações.

No contexto após a Segunda Guerra Mundial, o fundamentalismo foi ressignificado, internacionalizando-se e expandindo-se conforme interesses da agenda política dos Estados Unidos. Se o *american way of life* foi exportado para diversas partes do mundo, o fundamentalismo segue a mesma dinâmica e legitima esse *habitus* no campo da religião. Nesse sentido, os fundamentalistas passaram a se ver como agentes contraculturais, eleitos para a guerra cultural, numa batalha para reconquistar a América pelos valores familiares e cristãos, que, segundo eles, foram afetados pela ameaça comunista, pelo humanismo secular e pelos movimentos sociais no geral.

Ainda, há evidências de que os segmentos fundamentalistas, progressivamente, ampliaram sua atuação para além do campo eclesiástico, abrangendo outras esferas. A partir da década de 1970, emergem coalizões, grupos e iniciativas de cristãos conservadores, que passam a se articular. Novamente, se os grupos fundamentalistas antes se dedicavam estritamente à defesa de seus dogmas contra as investidas da teologia liberal no campo da educação e teologia, daqui em diante, os grupos fundamentalistas passaram a militar por uma agenda amplificada nas pautas da direita cristã.

<sup>46</sup> NETO, 2002, p. 213.

Essa aproximação da nova direita norte-americana, trouxe a tendência da *Moral Majority*, criada por Jerry Falwell, que representa os ideais da direita norte-americana.<sup>47</sup> A *Moral Majority* não tece críticas à ordem econômica capitalista, questão social, desigualdades ou temas ambientais, mas se mostra resistente às pautas voltadas aos direitos civis nos assuntos de raça e gênero.

Através da agenda pro-família e pro-vida – que ironicamente, discute apenas a questão do aborto, mas não os direitos da infância, adolescência e juventude, grupos fundamentalistas evangélicos e católicos promovem uma articulação política na esfera pública. Os mesmos grupos que têm em sua teologia posicionamentos sectários, aqui, se unem num “ecumenismo fundamentalista”, que envolve dos grupos católicos integralistas, que desejam à volta da monarquia, passando por uma ala da renovação cristã carismática aos evangélicos conservadores de perspectivas reconstrucionistas, teonomistas, reformadas, pentecostais e neopentecostais, tanto nos Estados Unidos quanto na realidade do Brasil.

No Brasil, a Direita Cristã emergiu de forma distinta, adaptando-se às particularidades culturais e históricas do país. Freston<sup>48</sup> destaca que o movimento ganhou visibilidade nas décadas de 1980 e 1990, com o crescimento das igrejas neopentecostais e a formação de bancadas evangélicas no Congresso Nacional. Esses grupos se posicionaram fortemente contra temas como a legalização do aborto e as políticas de gênero. A ascensão de lideranças políticas evangélicas, como a eleição de Jair Bolsonaro em 2018, ilustra o impacto significativo da Direita Cristã na política brasileira, influenciando não apenas a agenda moral, mas também políticas econômicas e sociais.

Ambos os contextos, nos EUA e no Brasil, mostram como a Direita Cristã utiliza a retórica de defesa dos valores familiares e cristãos para justificar sua agenda política. Smith<sup>49</sup> observa que nos EUA, os fundamentalistas se veem como contraculturais, combatendo o que percebem como uma sociedade secular e moralmente corrupta. De maneira similar, Freston<sup>50</sup> aponta que no Brasil, a Direita Cristã adota uma postura de resistência contra o que considera ameaças à moralidade e aos valores tradicionais, como o feminismo e os movimentos LGBT. Essas estratégias refletem uma abordagem global, onde a expansão do capitalismo e a defesa de um “American way of life” cristão se tornam centrais na narrativa desses movimentos, buscando moldar as políticas nacionais de acordo com suas crenças religiosas.

### **Conspiracionismo, neoliberalismo e messianismo: o aparelhamento do mythos cristão – à guisa de conclusão**

A obra *Contra a Idolatria do Estado: o papel do cristão na política, do teólogo de tradição calvinista Franklin Ferreira*, indica como o papel do Estado vem sendo interpretado por esses

<sup>47</sup> CAMPOS, Breno Martins. A linhagem do fundamentalismo protestante no século XX: das raízes às últimas ramificações. *Interações*, v. 10, n. 1, p. 75-87, 2015. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/8062/7659>. Acesso em: 22 jul. 2024. p. 473

<sup>48</sup> FRESTON, Paul. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge University Press, 2001, p. 189.

<sup>49</sup> SMITH, Christian. *Christian America? What Evangelicals Really Want*. Berkeley: University of California Press, 2002, p. 140.

<sup>50</sup> FRESTON, 2017, p. 193.



segmentos, dificultando a elaboração de um debate democrático baseado na justiça e no bem viver, considerando o pluralismo da sociedade e expressões da questão social. Logo na introdução, encontra-se a tese da obra: “o repúdio à idolatria do Estado e a necessária resistência dos cristãos ao autoritarismo, especialmente ao totalitarismo”<sup>51</sup>. Nisto, o autor exemplifica a partir da realidade política e a conjuntura de crise econômica de países da América Latina, como Brasil, Venezuela, Equador, Argentina e Cuba, associando-os ao socialismo, vistos por uma ótica que os deslegitima.

Para Ferreira, o “capitalismo não é um sistema político, mas uma forma de vida econômica, e há tipos de ganância que são socialistas por excelência”<sup>52</sup>. Assim, o autor afirma que há um culto ao Estado. O autor assenta as bases do totalitarismo. Apresenta dois modelos políticos, sendo: o estatismo, que intitula como “esquerdista” – de modo pejorativo, como o faz em toda obra – com pouca liberdade individual e econômica e gerador do aparelhamento estatal; e o modelo que preconiza as liberdades individuais, a saber, o liberalismo.<sup>53</sup>

Outro aspecto abordado, é a afirmação do autor acerca da dinâmica política brasileira, que dentre os partidos, não há representatividade autêntica do liberalismo. Um dado importante em nosso contexto é que a direita, ou liberalismo, não é apropriadamente representada por nenhum dos 35 partidos existentes atualmente no Brasil. Todos os principais partidos políticos brasileiros são esquerdistas e/ou antiliberais.<sup>54</sup>

Em seguida, Ferreira afirma numa nota de rodapé que o único partido que representa a direita no Brasil na atualidade é o partido Novo<sup>55</sup>, fundado em 2015. Valendo-se do autor Olavo de Carvalho (2004), Ferreira diz que a “compreensão esquerdista é binária” e não sabe se localizar no debate político, uma vez que

um dos objetivos dos setores da esquerda é obliterar toda a direita do espectro político-partidário e ideológico. Para tanto, é necessário silenciar primeiro os intelectuais “desengajados”, depois os identificados com o conservadorismo e a direita. Essa ação cria um vazio de ideias na guerra cultural, exterminando a presença significativa de defensores do “outro lado” [...]. Todos os adversários devem ser rotulados de “direitistas”, “reacionários”, “fascistas”, “elitistas”, “opressores” etc.<sup>56</sup>

Após isto, Ferreira expõe os totalitarismos do nazismo e comunismo. Ele afirma que o nazismo, ao contrário do que se pensa, não é de extrema direita, mas de esquerda. Assim, “o comunismo é um socialismo de classe e internacional, ao passo que o nazismo é um socialismo étnico e nacionalista”<sup>57</sup>. Ferreira considera o fenômeno da violência no Brasil, com declarações sobre a ideologia no debate, na qual a esquerda e a agenda de Direitos Humanos promovem a impunidade.

A maioria dos governantes adere ao ideário esquerdista e segue incapaz de enxergar a individualidade da culpa. Mesmo as igrejas cristãs, que poderiam fazer a diferença, estão

<sup>51</sup> FERREIRA, Franklin. *Contra a idolatria do Estado: o papel do cristão na política*. São Paulo: Edições Vida Nova, 2016, p. 15

<sup>52</sup> FERREIRA, 2016, p. 22.

<sup>53</sup> FERREIRA, 2016, p. 93.

<sup>54</sup> FERREIRA, 2016, p. 9.

<sup>55</sup> Partido Novo. <https://novo.org.br/>. Acesso em 23/07/2024.

<sup>56</sup> FERREIRA, 2016, p. 97.

<sup>57</sup> FERREIRA, 2016, p. 103.

infectadas pelo pensamento dito “progressista”, que não permite o avanço ou o aprofundamento do debate.

Historicamente, faz parte da essência de partidos esquerdistas associarem a ideologia ao crime: o traficante é vítima (do capitalismo), o menor assassino é vítima (da sociedade), o assaltante é vítima (da desigualdade social), os “mensaleiros” do PT são vítimas (de uma armação de reacionários). Mas a explicação para essa mentalidade é simples: isso acontece desde a revolução soviética de 1917.<sup>58</sup>

Desse modo, para o autor, a violência e a criminalidade são instrumentalizadas política e ideologicamente, tal como a pedagogia, que é conduzida pelo terceiro setor. Então, Ferreira critica os movimentos sociais, que julgam empoderar falsamente a sociedade. É possível afirmar que Ferreira desconsidera os processos de redemocratização, na qual os movimentos populares e sociais influenciaram profundamente o curso do processo político por meio da sociedade civil, exercendo a democracia participativa.<sup>59</sup> De modo que há uma resistência histórica contra o regime militar de 1964 a 1985, quando envolvia universitários, trabalhadores, camponeses e intelectuais.<sup>60</sup>

Por este prisma, todas as propostas de reforma foram elaboradas a partir das utopias articuladas à agenda político-cidadã daquela época. Ecos de protesto e vozes democráticas militavam por reforma agrária, mudança educacional, melhorias no sistema de saúde, por condições dignas de moradia, entre outras pautas.<sup>61</sup> Contudo, Franklin Ferreira deslegitima tais aspectos. O autor reproduz discursos tendenciosos ou do senso comum sobre Direitos Humanos, redução da maioria penal, segurança pública e políticas sociais.<sup>62</sup> Na perspectiva de Ferreira,<sup>63</sup> a “justiça social” é promovida com a defesa do livre mercado. Pensamento que conflui com a teoria econômica de Friedrich Hayek.<sup>64</sup> Desta forma, a obra de Ferreira tem grandes inclinações para o que Armstrong decodifica de um fundamentalismo em nome de Deus.

Outro exemplo é caso do pastor batista John MacArthur, líder da Grace Community Church, que tem se posicionado de maneira controversa desde a pandemia de COVID-19, expressando descrença no conceito de “pandemia”, e adotando uma postura anti-vacina. Além disso, MacArthur descreditou transtornos como Transtorno do Espectro Autista (TEA) e Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade (TDAH), considerando-os falsos e parte de uma

<sup>58</sup> FERREIRA, 2016, p. 226.

<sup>59</sup> LESBAUPIN, Ivo. Brasil Estado Democrático? In: *Neoliberalismo e o pensamento cristão* [orgs]. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 142.

<sup>60</sup> LÖWY, Michael. *O que é Cristianismo da Libertação*: religião e política na América Latina. 2. ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2016. p. 125; SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2014, p. 141.

<sup>61</sup> SOBRINO, Jon. *Espiritualidade da Libertação*: estrutura e conteúdos. Trad. Atílio Cancian. São Paulo: Edições Loyola, 1992. p. 35; É inegável a relevância da Teologia da Libertação neste processo. Na definição de Löwy (2016, p.74), a Teologia da Libertação é engajada na luta contra o conjunto de injustiças vividas pelo povo na América Latina, de modo que o autor utiliza o termo “Cristianismo de Libertação” para tratar das práticas sociais com perspectivas emancipadoras e das novas formas de ação cristã, que, simultaneamente, resistiam ao conflito entre a Igreja e o regime militar, além de comprometer-se com as camadas populares da cidade e do campo (SUNG, Jung Mo. *Cristianismo de Libertação*: espiritualidade e luta social. São Paulo: Paulus, 2008. p. 45).

<sup>62</sup> FERREIRA, 2016, p. 226, 227; CARVALHO, Olavo de. *O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota*. 12. ed. Rio de Janeiro: Record, 2014, p. 358, 483.

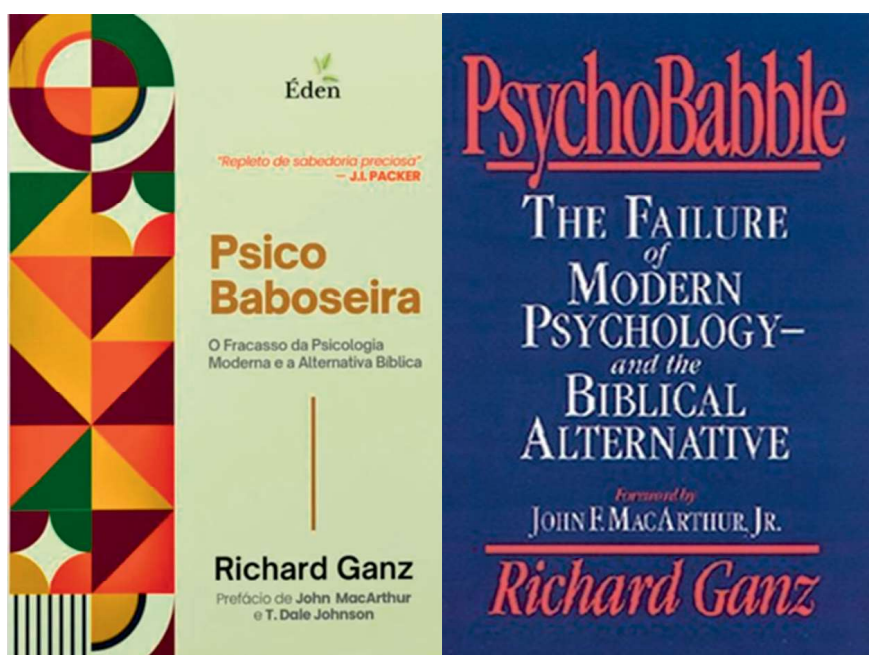
<sup>63</sup> FERREIRA, 2016, p. 250.

<sup>64</sup> SUNG, 2008, p. 27; BELL, Daniel M. Jr. *The economy of desire: Christianity and capitalism in a Postmodern world*. ADA, MI: Baker Academic, 2012, p. 93.

conspiração da indústria farmacêutica para promover vícios em medicamentos. Em suas pregações e declarações públicas, MacArthur tem afirmado que os transtornos mentais são meramente “falhas de caráter e dificuldades em lidar com a vida”, defendendo que essas questões devem ser tratadas exclusivamente através do aconselhamento bíblico, o que evidencia mais uma de suas pautas: a rejeição da psicologia, por ser secularizada e humanista.

O discurso negacionista de MacArthur está enraizado no imaginário fundamentalista, que frequentemente desconfia da ciência, preferindo explicações religiosas para problemas complexos como os de saúde mental. A retórica de MacArthur, embora inflamada e polêmica, encontra ressonância entre seus seguidores, refletindo um segmento significativo do cristianismo conservador que sobrepõe a interpretação literalista bíblica diante de evidências científicas. Apesar de sua postura antagônica às experiências pentecostais, que representam a maioria dos evangélicos no Brasil segundo o censo de 2022, MacArthur tem dezenas de títulos publicados no país, indicando uma influência considerável. Esse fenômeno revela a complexidade do campo religioso brasileiro, onde figuras como MacArthur podem exercer impacto político em decisões mesmo em contextos teologicamente distintos.

Em 2024 foi publicada a versão em português do livro *PsychoBabble: the failure of modern psychology and the biblical alternative*, por Richard Ganz, com o prefácio de John MacArthur.



Imagens da versão em português e a versão em inglês do livro

Correlacionando o efeito de uma publicação dessas com práticas negacionistas, durante uma pregação na comemoração dos 90 anos da Assembleia de Deus em Tucuruí (PA), em julho de 2024, o pastor Washington Almeida causou uma onda de indignação ao relacionar o Transtorno do Espectro Autista (TEA) a ações demoníacas. Em sua fala, ele afirmou que “o diabo está visitando ventres”, e que “as crianças hoje, de cada 100, temos quase que 30% de autistas, em vários graus. O que está acontecendo? O diabo está visitando o ventre das desprotegidas. Daqueles que não têm a graça, a habilidade para saber lidar no mundo espiritual”.

Sobre como o fundamentalismo religioso e a extrema-direita nos Estados Unidos se entrelaçam profundamente, especialmente no contexto das eleições de Donald Trump, deve-se mencionar o fenômeno do messianismo político, em que líderes são vistos como figuras divinamente escolhidas. O messianismo desempenhou um papel crucial na mobilização de eleitores evangélicos e conservadores durante as campanhas de Trump e Bolsonaro. Esse fenômeno é analisado por estudiosos como Ruth Braunstein, que observa como o fundamentalismo cristão proporciona uma estrutura moral e narrativa para a política da direita.<sup>65</sup> Da mesma forma, Steve Bruce argumenta que o fundamentalismo oferece um refúgio contra as incertezas modernas, o que se traduz em um apoio fervoroso a políticos que prometem restaurar a ordem tradicional.<sup>66</sup>



Fonte: [https://www.wsj.com/style/trump-assassination-attempt-photo-t-shirts-merch-rnc-3926d161?s-t=u425461b1k8bf8r&reflink=article\\_whatsapp\\_share](https://www.wsj.com/style/trump-assassination-attempt-photo-t-shirts-merch-rnc-3926d161?s-t=u425461b1k8bf8r&reflink=article_whatsapp_share)

No site de materiais para campanha eleitoral da candidatura Donald Trump à presidência, as camisetas 3 dias após o candidato ter sido alvo de um atentado durante um comício no dia 13 de julho de 2024. A retórica de Trump, que frequentemente evoca temas de restauração nacional e proteção contra inimigos externos e internos, ressoa com a visão de mundo apocalíptica e dualista dos fundamentalistas. Essa visão não apenas legitima a sua liderança como providencial, mas também demoniza os adversários políticos e culturais. Assim, a aliança entre o fundamentalismo cristão e a extrema-direita, impulsionada pelo messianismo, não é apenas uma estratégia eleitoral, mas uma síntese ideológica que molda a política contemporânea americana e tem ressonância na dinâmica brasileira. Isso posto, o fundamentalismo é concebido neste artigo enquanto um crescimento do individualismo na contemporaneidade, que reforça a lógica do mercado<sup>67</sup>, do privado<sup>68</sup>, de um anticomunismo, vinculado ao governo do PT; em que pese

<sup>65</sup> BRAUNSTEIN, Ruth. *Prophets and Patriots: Faith in Democracy Across the Political Divide*. Oakland: University of California Press, 2017, p. 156.

<sup>66</sup> BRUCE, Steve. *Fundamentalism*. Cambridge: Polity Press, 2000, p. 112.

<sup>67</sup> HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica da razão utópica*. Trad. Silvio Salej Higgins. Ed. ampl. e rev. Chapecó: Argos, 2013. p. 304.

<sup>68</sup> IANNI, Octávio. *A era do globalismo*. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 48.



que há uma aderência da igreja evangélica latinoamericana à direita política<sup>69</sup>, sinalizando um fenômeno onde emerge uma compreensão protestante utilitarista e de recusa ao envolvimento com os enfrentamentos da sociedade e de práticas comunitárias.

### Referências

- ARMSTRONG, Karen. *Em Nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. *A Idolatria do Mercado: ensaio sobre Economia e Teologia*. São Paulo: Vozes, 1989.
- BELL, Daniel M. Jr. *The economy of desire: Christianity and capitalism in a Postmodern world*. ADA, MI: Baker Academic, 2012.
- BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.
- BRAUNSTEIN, Ruth. *Prophets and Patriots: Faith in Democracy Across the Political Divide*. Oakland: University of California Press, 2017.
- BROCKELMAN, Paul T. *Cosmology and Creation: The Spiritual Significance of Contemporary Cosmology*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- BRUCE, Steve. *Fundamentalism*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- CAMPOS, Breno Martins. A linhagem do fundamentalismo protestante no século XX: das raízes às últimas ramificações. *Interações*, v. 10, n. 1, p. 75-87, 2015. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/8062/7659>. Acesso em: 22 jul. 2024.
- BONINO, José Míguez. *Rostos do Protestantismo Latinoamericano*. Trad. Luís Marcos Sander. São Leopoldo: RS, Sinodal, 2002.
- CARVALHO, Olavo de. *O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota*. 12. ed. Rio de Janeiro: Record, 2014
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documentos do CELAM: conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla e Santo Domingo*. Conselho Episcopal Latino-Americano. São Paulo: Paulus, 2005.
- COMBLIN, José. *Teologia da libertação, teologia neoconservadora e teologia liberal*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- CUNHA, Magali do Nascimento. *Religião e Política: Ressonâncias do Neoconservadorismo Evangélico nas mídias Brasileiras*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2015.
- DARWIN, Charles. *As origens das espécies e a seleção natural*. São Paulo: Hemus, 1994.
- ENGLER, Steven. Tipos de Criacionismos Cristãos. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – *Revista de Estudos da Religião*, nº 2, jun, p.83-107, 2007. Disponível em: [http://www.pucsp.br/rever/rv22007/t\\_engler.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv22007/t_engler.pdf). Acesso em 10/07/2024 às 20h29.

<sup>69</sup> VILLAZÓN, Julio Córdova. Velhas e novas direitas religiosas na América Latina: os evangélicos como fator político. In: VELASCO, Sebastião; CRUZ, André Kaysel; CODAS, Gustavo (orgs.). *Direita, volver!:* o retorno da direita e o ciclo político brasileiro. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2015. p. 172; CUNHA, Magali do Nascimento. *Religião e Política: Ressonâncias do Neoconservadorismo Evangélico nas mídias Brasileiras*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2015. p. 150; SANTOS, 2014, p. 21.



- FERREIRA, Franklin. *Contra a idolatria do Estado: o papel do cristão na política*. São Paulo: Edições Vida Nova, 2016.
- FRESTON, Paul. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge University Press, 2001.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- GONZÁLEZ, Justo L. *História Ilustrada do Cristianismo: a era dos reformadores até a era inconclusa*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2011.
- GONZÁLEZ, Justo L. *Uma história do pensamento cristão: da Reforma Protestante ao século 20, volume III*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- GONZÁLEZ, Justo; GONZÁLEZ, O. *História do Cristianismo na América Latina*. Tradução: Valdemar Kroker. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- GLEISER, Marcelo. *Criação Imperfeita*. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Trad. Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva e Marcos Marcionilo. São Paulo: Loyola, 2000.
- IANNI, Octávio. *A era do globalismo*. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- LESBAUPIN, Ivo. *Brasil Estado Democrático?* In: *Neoliberalismo e o pensamento cristão* [orgs]. Petrópolis: Vozes, 1994.
- KÜNG, Hans. *O princípio de todas as coisas: ciências naturais e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- LIBÂNIO, João Batista. *Igreja contemporânea: encontro com a Modernidade*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- MCGRATH, Alister E. *Fundamentos do diálogo entre Ciência e Religião*. São Paulo: Loyola, 2005.
- MCGRATH, Alister E. *Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.
- NETO, Luiz Longuini. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002.
- PACTO DE LAUSANNE. São Paulo: ABU Editora; Belo Horizonte, MG: Visão Mundial, 2004.
- PADILLA, C. René. *Missão Integral: o Reino de Deus e a Igreja*. Trad. Emil Albert Sobottka, Wagner Guimarães. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2014.
- 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.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas*. São Paulo, Revista USP, n.67, p. 48-67, 2005. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/viewFile/13455/15273>. Acesso em 21/07/2024 às 20h53.
- SARBANES PLOU, Dafne. *Caminhos de Unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina (1916-2001)*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2014.
- SMITH, Christian. *Christian America? What Evangelicals Really Want*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- SOBRINO, Jon. *Espiritualidade da Libertação: estrutura e conteúdos*. Trad. Atílio Cancian. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

SUNG, Jung Mo. *Desejo, Mercado e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SUNG, Jung Mo. *Cristianismo de Libertação: espiritualidade e luta social*. São Paulo: Paulus, 2008.

XAVIER, Érico Tadeu. *Teologia da Missão Integral nas práxis evangélicas da América Latina*. Londrina, PR: Descoberta, 2011.

VILLAZÓN, Julio Córdova. Velhas e novas direitas religiosas na América Latina: os evangélicos como fator político. In: VELASCO, Sebastião; CRUZ, André Kaysel; CODAS, Gustavo (orgs.). *Direita, volver!:* o retorno da direita e o ciclo político brasileiro. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2015.

*Páginas Acessadas:*

Partido Novo. <https://novo.org.br/> – acesso em 26/07/2024 às 15h44.

Revista Fides Reformata. Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper. Disponível em:

<http://cpaj.mackenzie.br/fidesreformata/pesquisar.php?q=franklin+ferreira> – acesso em 24/07/2024 às 20h04.

Revista Teologia Brasileira. Disponível em:

<http://www.teologiabrasileira.com.br/>

<https://www.editoraeden.com.br/autores/richard-ganz/psicobaboseira>

<https://www.gracechurch.org/news/posts/3982>

<https://www.youtube.com/watch?v=sIKLUjoLwGI>

Submetido em: 29/07/2024

Aprovado em: 25/11/2024