

Biblioteca Digital da Câmara dos Deputados
Centro de Documentação e Informação
Coordenação de Biblioteca
<http://bd.camara.gov.br>

"Dissemina os documentos digitais de interesse da atividade legislativa e da sociedade."



A ATUAÇÃO POLÍTICA CATÓLICA E EVANGÉLICA E O CONGRESSO NACIONAL

Márcio Nuno Rabat

Consultor Legislativo da Área XIX
Ciência Política, Sociologia Política, História
Relações Internacionais

ESTUDO

DEZEMBRO/2010



Câmara dos Deputados
Praça 3 Poderes
Consultoria Legislativa
Anexo III - Térreo
Brasília - DF



© 2010 Câmara dos Deputados.

Todos os direitos reservados. Este trabalho poderá ser reproduzido ou transmitido na íntegra, desde que citados o autor e a Consultoria Legislativa da Câmara dos Deputados. São vedadas a venda, a reprodução parcial e a tradução, sem autorização prévia por escrito da Câmara dos Deputados.

Este trabalho é de inteira responsabilidade de seu autor, não representando necessariamente a opinião da Câmara dos Deputados.



A ATUAÇÃO POLÍTICA CATÓLICA E EVANGÉLICA E O CONGRESSO NACIONAL

Márcio Nuno Rabat

A presença católica e evangélica no Congresso Nacional constitui uma das facetas de sua presença na sociedade brasileira. Afinal, as regras eleitorais de conformação das duas Casas que compõem o Congresso buscam justamente trazer, para dentro da instituição, os vários setores e grupos socialmente relevantes, com seus interesses e valores, tanto quanto possível de maneira proporcional a sua inserção na sociedade. Cada um desses grupos e setores sociais, por seu turno, vai se fazer representar, de um lado, com uma maneira própria, dependente de sua história e de suas características específicas, de outro lado, com alguma homogeneidade, pois adaptando-se à tradição política nacional e ao formato das instituições representativas vigentes. Por fim, tais maneiras de se fazer representar não são, obviamente, estáticas, mas acompanham as mudanças sociais e políticas do país e dos grupos e setores representados.

Um breve quadro histórico da inserção dos dois grupos religiosos na sociedade brasileira facilita a compreensão de sua participação política atual. O enquadramento histórico ilustra, ainda, como os setores evangélico e católico se mostram internamente diferenciados e como se articulam um com o outro e com o conjunto de interesses e valores presentes na sociedade brasileira. Trata-se, na verdade, de uma situação social complexa e dinâmica, que não pode ser abordada a partir de perspectivas de análise simplificadas e que, embora venha sendo pesquisada com alguma intensidade nos últimos anos, está ainda a exigir estudos aprofundados.

A participação católica na história da sociedade brasileira se distingue da protestante ou evangélica em pelo menos dois aspectos fundamentais: pela predominância da religião católica ao longo do período de colonização portuguesa do território que viria a ser o do Brasil e pelo explícito caráter oficial de sua relação com o estado, até a implantação da república, em 1889. Essas duas características se conjugaram para assegurar a adesão ao catolicismo da maioria esmagadora da população brasileira até meados do século XX¹. Na verdade, a ampliação do cristianismo – e do catolicismo, em particular – constituiu um dos elementos simbólicos mais importantes da própria expansão colonial portuguesa, cuja legitimação, aliás, veio, em boa medida, do mandato concedido pelo papado, que praticamente dividiu a América entre os reinos de Portugal e Espanha.

¹ O altíssimo percentual da população que se declarava católica pode ter sofrido influência da própria situação de predominância do catolicismo, principalmente por induzir à declaração, nesse sentido, de pessoas com pouca preocupação com a religião ou que não sentissem que suas opções religiosas colidissem com a decisão de se declararem católicas.

Em mais de um momento, ademais, a defesa do catolicismo serviu para unir forças em favor da coroa portuguesa e contra as tentativas de outras potências europeias de estabelecerem colônias no Brasil. O movimento pela reforma protestante, que se vinculou com as disputas pela hegemonia política e econômica na Europa, muito cedo teve repercussão no Brasil, com a colônia huguenote (francesa) no Rio de Janeiro (1555-1560). Posteriormente, os holandeses instituíram uma colônia no nordeste brasileiro, de mais longa duração (1630-1654) e com maiores impactos sobre nossa história, sob a liderança de Maurício de Nassau. Em ambos os casos, o argumento da defesa da fé católica cumpriu um papel nas lutas pela expulsão dos invasores.

Seja como for, até o início do século XIX, há um verdadeiro monopólio religioso no Brasil, de direito e de fato. Somente a partir de 1810, já na esteira do poderio incontestado das nações anglo-saxônicas protestantes, que dominavam o comércio tanto em Portugal como aqui, se dá uma incipiente inserção do protestantismo entre nós, com a permissão para que os ingleses, principalmente, realizassem seus cultos no país, embora de maneira restrita. Além de resultar da própria influência inglesa, essa permissão se vinculava, ainda, com a percepção, presente em alguns quadros dirigentes brasileiros, de que a organização política e social dos países ligados à Igreja Católica se mostrava menos adequada ao desenvolvimento de um país moderno que a daqueles ligados ao cristianismo reformado.

A predominância católica contínua ao longo dos séculos iniciais da história colonial e independente do Brasil não deve ocultar, no entanto, a existência de mudanças significativas em sua forma de ser e de se manifestar. É de particular importância para a compreensão da história posterior, inclusive a atual, uma breve referência à superação do chamado padroado, vigente até o fim do período imperial de nossa história. De matiz medieval, o padroado consagrava o catolicismo como religião oficial do país e reconhecia à monarquia a prerrogativa de gerir a Igreja Católica em seu território. Na prática, isso significava que a coroa exercia “parte do governo eclesiástico, possuindo o direito de cobrança e administração do dízimo eclesiástico e de encaminhar a criação de dioceses e paróquias, assim como de apresentar os nomes dos escolhidos para o episcopado e para o exercício dos diversos governos diocesanos e paroquiais. Deveria, também, zelar pela construção e conservação dos edifícios de culto, bem como ser responsável pela manutenção do clero e aprovar a entrada de novas ordens religiosas e a criação de conventos”².

Como se percebe, o padroado não era uma situação de subordinação do poder político ao poder religioso, mas uma situação ambígua, em que a oficialização de uma religião ia de par com a posição de comando que o estado exercia sobre ela³. Tanto é assim que,

² Paulo Fernando Carneiro de Andrade, “Notas sobre a relação entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro”, em *Resgatar a Dignidade da Política*, (org. José Ernane Pinheiro), São Paulo: Paulinas, 2006.

³ Outra observação interessante, ligada à paradoxal situação de relativa subordinação da Igreja Católica no contexto colonial e imperial brasileiro, em que o catolicismo era, no entanto, a religião oficial, pode ser encontrada na obra de

quando, ainda no século XIX, o papado iniciou um esforço de centralização da Igreja Católica sob uma direção única, inclusive do ponto de vista administrativo, começaram a ocorrer conflitos com o poder político temporal, que buscava, na verdade, obter um controle cada vez maior sobre o clero.

“Ao longo do período imperial, sucessivas medidas legais de fato lograram estancar o recrutamento de quadros para as ordens religiosas. À proibição de admissão de noviços pelas ordens religiosas (1855) seguem-se um amplo regime de inspeção pública dos seminários seculares (1863) e a proibição de ingresso no país aos noviços brasileiros ordenados no exterior (1870). Durante quase um século não houve sequer fundação de seminário no país. Afora o estrito controle que intentava exercer sobre o conteúdo das disciplinas e compêndios utilizados nas casas de formação, o governo contribuíra ainda para subtrair os docentes ao controle episcopal ao convertê-los em “professores externos” cujos proventos estavam assegurados em orçamento. (...) A criação de paróquias e circunscrições, a realização de concursos e o posterior provimento de cargos e prebendas eclesiásticas, a divulgação de documentos e diretrizes pontifícios, a indicação dos bispos e a concessão de quaisquer poderes na hierarquia eclesiástica, em suma quase todas as matérias envolvendo atividades da Igreja estavam sujeitas ao crivo supremo das autoridades públicas” (ps. 22 e 23)⁴.

O livro de Sergio Miceli, de que se extraiu a citação acima, se dedica justamente a defender que, do início ao fim da Primeira República (1890-1930), não houve, propriamente, um período de perda de espaço político e social da Igreja Católica, como consequência inevitável da separação frente ao estado, mas um processo de “construção institucional” para adaptar-se às novas circunstâncias, tanto internas ao país como decorrentes da política do papado. Para efetuar seu reposicionamento na sociedade e na política brasileira, a Igreja Católica beneficiou-se de séculos de inserção privilegiada, tanto nas camadas populares como nas camadas abastadas da população. “A Igreja brasileira pós-separação teve de lidar com dois interlocutores sociais cujas demandas por vezes se revelavam contraditórias. De um lado, o Vaticano, empenhado na imposição às Igrejas da periferia de um modelo extremado de “romanização”, e, de outro, os benfeitores abastados, os clãs oligárquicos, os governos e lideranças estaduais desejosos de cercear a influência eclesiástica sobre negócios temporais e, ao mesmo tempo, abrindo espaços à presença da Igreja em domínios de atividade como o sistema de ensino. Embora seja inegável a força das diretrizes “romanas” sobre o treinamento do clero, as formas exteriores dos cultos, o calendário de eventos religiosos, o estilo de mando e autoridade episcopal, cumpre salientar os ganhos organizacionais logrados em função das coalizões firmadas com os detentores do poder local e estadual” (p. 31).

Gilberto Freire, particularmente em *Casa Grande & Senzala*, quando o autor, para acentuar a hegemonia do grande senhor rural na organização social e política do país, assinala que os padres situados em sua área de mando se subordinavam a ele, inclusive por estarem as capelas em que oficiavam localizadas em suas propriedades, quase como um anexo da casa grande.

⁴ Sergio Miceli, *A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

Talvez o próprio peso social da Igreja Católica tenha permitido que o referido processo de rearticulação e de reposicionamento fosse feito quase sem a participação política direta da cúpula eclesiástica em cargos de representação política. “Foram raros os casos de altas autoridades eclesiásticas que tiveram uma participação direta no trato dos negócios públicos. Afora alguns padres que exerceram importantes funções de liderança nos círculos oligárquicos e que, por força dessa posição, acabaram desempenhando mandatos partidários e parlamentares, apenas d. Aquino Correa ocupou cargo de presidente estadual em Mato Grosso na qualidade de mediador das facções coronelistas em disputa. O envolvimento característico do episcopado na vida política leiga procurou se pautar por uma visibilidade discreta no encaminhamento de pendências entre as facções oligárquicas e pela quase completa sujeição da organização eclesiástica ao trabalho cerimonial e doutrinário de legitimação dos mandachuvas e próceres oligárquicos” (p. 27).

De acordo com Paulo Fernando Carneiro de Andrade, no artigo já citado, a “partir de 1920, nota-se uma mudança de atitude na Igreja, iniciando-se uma nova fase, que pode ser denominada de “restauração católica”, e pode ser caracterizada pelo abandono de uma atitude meramente defensiva em prol de busca de uma ação afirmativa na sociedade. A Igreja reafirma-se, diante do poder político, como a orientadora da vida religiosa nacional. A influência política é vista como algo necessário para a transmissão da fé. (...) Nesse período, a hierarquia incentiva a participação política do laicato. Em 1932, inicia-se, embrionariamente, a Ação Católica no Brasil por iniciativa de dom Sebastião Leme (Rio de Janeiro) e padre João Batista Costa (Recife). Seus estatutos foram promulgados, em 1935, pelo episcopado nacional, sendo seu primeiro presidente Alceu Amoroso Lima. O modelo inicialmente adotado era o italiano, mais centralizado e fundado na divisão por grupo de idade e sexo. Entre 1948 e 1954, dá-se a transformação da estrutura organizacional na direção do modelo adotado na Bélgica, Canadá e França, baseado na divisão segundo diferentes meios sociais, a chamada Ação Católica especializada, dando origem, entre outras organizações, à JAC – Juventude Agrária Católica, JOC – Juventude Operária Católica, JEC - Juventude Estudantil Católica e JUC – Juventude Universitária Católica.” (ps. 118 e 119).

Com as considerações precedentes, se pretendeu apontar uma característica importante da história da religião e de suas relações com a política. É que essas relações mudam ao longo do tempo, junto com as mudanças na dinâmica social do país. Se aprofundarmos a análise, veremos, ademais, que surgem diversas correntes dentro de um mesmo campo religioso. Assim, por exemplo, o Concílio Vaticano II, da Igreja Católica, realizado em 1964, inspirou correntes tão díspares de católicos como a teologia da libertação e a renovação carismática. É mais fácil perceber a mudança e a diversidade no caso do catolicismo, por sua longa história no Brasil, mas o mesmo se pode observar na história protestante e evangélica no país. Embora a amplitude e extensão da presença católica talvez tenha resultado em maior diversificação de posturas em seu interior, o certo é que sua organização centralizada lhe dá,

também, alguma uniformidade; nesse sentido, as denominações evangélicas, por sua diversidade intrínseca, talvez venham a permitir uma diversificação ainda maior de posturas no futuro. Convém analisar um pouco de seu processo histórico de formação.

Antônio Gouvêa Mendonça⁵ agrupou os vetores de implantação do protestantismo no Brasil, do período que se seguiu à Independência até hoje, em protestantismo de imigração, protestantismo de origem missionária e pentecostalismo⁶. Seu texto nos fornece importantes informações sobre cada um desses vetores, que serão exploradas a seguir.

O protestantismo de imigração incluiria as Igrejas resultantes do transplante, para o Brasil, de grupos de imigrantes que mantiveram sua identidade religiosa, certa homogeneidade étnica e a estabilidade de suas referências teológicas. Sua continuidade no tempo lhes permitiu alguma inserção social e lhes dotou de alguma capacidade de crescimento, embora vegetativo. O melhor exemplo de protestantismo de imigração no Brasil seria o da comunidade luterana, em dois grandes ramos: a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), cujos vínculos iniciais foram diretamente com a Igreja alemã, e a Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB), oriunda da Igreja Evangélica Luterana Alemã, Sínodo de Missouri, fundada por migrantes alemães que se transplantaram para os Estados Unidos. O primeiro ramo começou a implantar-se no Brasil a partir da década de 1820, e o segundo a partir do fim da década de 1860.

O protestantismo de origem missionária incluiria as Igrejas resultantes da vocação missionária expansionista norteamericana. Dentro dessa linha, a vertente que apostava na conversão individual e no rompimento abrupto do indivíduo com seu meio cultural, através da adoção de novos padrões de conduta, se teria sobreposto, com o tempo, à vertente que colocava a tônica na aplicação de recursos humanos e financeiros na educação, segundo a crença de que as oportunidades do ambiente religioso favoreciam o florescimento dos eleitos (p. 32).

Entre as Igrejas missionárias implantadas no Brasil, podem ser citadas:

a) as Igrejas Congregacionais, cujo primeiro estabelecimento permanente se deu no Rio de Janeiro, em 1855, por iniciativa de um casal de missionários, Robert Reid Kalley e Sarah Poulon Kalley;

b) as Igrejas Presbiterianas, que surgiram no Brasil com a chegada do missionário norteamericano Ashbel Green Simonton ao Rio de Janeiro, onde, em 1862, fundou a primeira Igreja. Foi a denominação que mais se expandiu no século XIX, principalmente na província de São Paulo, até ser superada pelos batistas, no começo do século XX. Os

⁵ Antônio Gouvêa Mendonça, “Evolução Histórica e Configuração Atual do Protestantismo no Brasil”, em A. G. Mendonça e Prócoro Velasques Filho. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo, Edições Loyola, 1990.

⁶ O autor se refere também às organizações paraeclesiais, que teriam resultado da estratégia de financiadores norteamericanos dos movimentos missionários de recorrer, desde a década de 1950, a outros instrumentos de atuação no Brasil que não as Igrejas aqui já implantadas, justamente para evitar a autonomia que elas estariam adquirindo à medida em que avançava sua inserção no país, fossem elas tradicionais ou pentecostais.

presbiterianos implantaram uma significativa rede educacional no Brasil. No caso da Igreja Presbiteriana Unida do Brasil (IPU), além de ter muitos de seus pastores inseridos na vida intelectual brasileira como professores universitários, distingue-se por sua abertura teológica e ecumênica. No entanto, após o crescimento do século XIX, as igrejas presbiterianas perderam capacidade de atração, mesmo no caso de uma denominação pentecostal como a Igreja Presbiteriana Renovada;

c) as igrejas batistas tiveram seu início histórico no Brasil com a chegada dos missionários William Bagby e Zacarias Taylor, em 1881. Fundaram a primeira Igreja em 1882, na Bahia. O crescimento inicial foi lento e difícil. Só com o advento da liberdade religiosa republicana e o crescimento das cidades é que os batistas começaram a se desenvolver, para se tornarem a maior Igreja tradicional de origem missionária. Seu ímpeto evangelizador e a insistência em padrões de conduta rigorosos lhes permitiu criar uma identidade bem definida. Há diversas igrejas de tradição batista no cenário protestante brasileiro. Uma cisão ocorrida no início da década de 1960 gerou a Convenção Batista Nacional, de características pentecostais;

d) a Igreja Metodista, estabelecida definitivamente no Brasil a partir de 1886. Devido ao investimento em educação - inclusive ensino superior - e à abertura ecumênica, por vezes é mais visível na sociedade brasileira que outras igrejas protestantes tradicionais de origem missionária, embora tenha crescido pouco.

A chegada do pentecostalismo ao Brasil também está ligada a movimentos religiosos iniciados nos Estados Unidos. Apesar disso, as igrejas pentecostais apresentam uma diferença fundamental em relação às demais. Elas constituem a face do protestantismo que mais profundamente se adaptou ao país. Seu crescimento acelerado é uma prova disso, inclusive porque, provavelmente, tornou-se independente de influxos vindos do exterior. Já na década de 1990, Paul Freston assinalava que a “criação denominacional está definitivamente nacionalizada; nenhuma igreja estrangeira recém-chegada conseguiu uma presença significativa nos últimos 40 anos. A religião evangélica, portanto, é um fenômeno nacional e popular em rápida expansão”⁷. De certa forma, é no pentecostalismo que se expressa a dinâmica própria da comunidade evangélica brasileira no momento atual.

Acompanhar o crescimento e a diversificação do fenômeno é extremamente difícil. Em primeiro lugar, porque uma das características das religiões evangélicas é a multiplicação espontânea de denominações, por força do próprio caráter democrático de seus princípios: o sacerdócio de todos os crentes e a livre iniciativa religiosa. Em segundo lugar, porque o conteúdo teológico das diversas denominações é caracteristicamente sincrético, inclusive com traços que advêm mais do catolicismo que do protestantismo "clássico", quando não de influências diretas ou indiretas de religiões de matriz africana ou indígena.

⁷ Paul Freston, *Evangélicos na Política Brasileira*, Curitiba: Encontro Editora, 1994.

Entre as igrejas pentecostais, veremos, rapidamente, o perfil de quatro delas, suficiente para indicar a diversidade de vertentes presentes no movimento evangélico pentecostal.

a) Congregação Cristã no Brasil.

A Congregação Cristã no Brasil foi fundada, na década de 1910, por um estrangeiro (Luigi Francescon, italiano valdense emigrado para os Estados Unidos) que não era missionário nem era sustentado por instituição do exterior. De acordo com Antônio G. Mendonça, a Congregação Cristã no Brasil crê na predestinação e por isso não faz campanhas evangelísticas nem apelos à conversão. Os fiéis fazem apenas convites individuais para os cultos, principalmente para os dias de batismo. O batismo é um apelo mudo. Seu crescimento intensificou-se na década de 1950, quando os nordestinos passaram a ocupar o lugar dos italianos no Brás. Paul Freston informa que a Congregação Cristã é o principal bastião pentecostal de oposição à política eleitoral. Afirma o dever de votar mas não indica candidatos ou permite que eles falem na igreja.

b) Assembleia de Deus.

Um sueco de nome Daniel Berg, membro da Igreja de Durham, veio para o Brasil como missionário e, após provocar cisão numa Igreja batista em Belém do Pará, fundou, junto com seu compatriota Gunnar Vingren, as Assembleias de Deus, em 1911. Elas constituem a mais numerosa Igreja protestante e representam o pentecostalismo clássico, embora se apresentem conflitos entre conservadores e alguns segmentos tendentes a modificar costumes tradicionais.

A importância das Assembleias de Deus no cenário evangélico pentecostal se deve a seu tamanho, à forte implantação nacional - talvez a única a ocupar efetivamente todo o território brasileiro - e à continuidade com que vem crescendo em todo o século XX. De acordo com Paul Freston, ela se articula como uma complexa teia de redes (geograficamente entrelaçadas) de igrejas-mães e igrejas e congregações dependentes. Tradicionalmente, um homem chega a ser pastor vencendo uma série de estágios de aprendizado: auxiliar, diácono, presbítero, evangelista, pastor. A (geralmente longa) escada de aprendizado é um forte meio de controle social nas mãos dos pastores-presidentes. Houve, em 1989, uma cisão entre a Convenção de Madureira, que crescera excepcionalmente, alcançando talvez um terço de todos os membros da Assembleia de Deus, e a Convenção Geral.

c) Igreja do Evangelho Quadrangular.

A Igreja do Evangelho Quadrangular e a Cruzada Nacional de Evangelização são inseparáveis: a segunda é o movimento evangelístico da primeira. Ricardo Mariano a localiza no contexto do que chama de segunda onda pentecostal, que teria tido “início na década de 50 com a chegada em São Paulo de dois missionários norteamericanos da

International Church of The Foursquare Gospel. Aqui, criaram a Cruzada Nacional de Evangelização e iniciaram, com grande êxito, o evangelismo baseado na cura divina, provocando a fragmentação denominacional e acelerando a expansão do pentecostalismo no país. Logo, fundaram a Igreja do Evangelho Quadrangular (1951, São Paulo). No seu rastro, surgiram Brasil Para Cristo (1955, São Paulo), Deus É Amor (1962, São Paulo), Casa da Bênção (1964, Minas Gerais) e inúmeras outras de menor porte. Esta onda caracterizou-se pela ênfase teológica na cura divina, pelo intenso uso do rádio (que, por sectarismo, até a década de 50 não era usado pelas igrejas pentecostais aqui existentes) e pelo evangelismo militante em tendas de lona.” (p.25).⁸

d) Igreja Universal do Reino de Deus.

A Igreja Universal do Reino de Deus foi fundada, em 1977, no Rio de Janeiro, pelo bispo Edir Macedo, e tem crescido rapidamente nas cidades grandes. Ela é, de acordo com Paul Freston, no livro já citado, "muito mais adaptada à cultura urbana moderna do que as Igrejas pentecostais antigas. A liderança centralizada facilita a inovação constante. A igreja tem uma visão ousada de penetração em espaços culturais e sociais, o que torna necessário o apoio político" (p. 57). A Universal constitui um excelente exemplo de adaptação institucional às condições socioeconômicas vigentes. A sua organização parece ter um forte componente empresarial, que se revela tanto na administração interna como na sua relação com o mundo. A própria centralização da liderança pode consistir em uma vantagem empresarial importante; por exemplo, no gerenciamento de sua influência política: a escolha de candidatos a serem apoiados pela Igreja Universal se funda na indicação centralizada. A centralização também pode ser importante em negociações econômicas ou políticas com grupos e pessoas alheias à Igreja. Trata-se, provavelmente, da denominação que se dirigiu de forma mais direta e consciente à atuação eleitoral; nesse sentido, está no polo oposto ao da Congregação Cristã no Brasil, entre as quatro denominações pentecostais analisadas.

Ricardo Mariano a localiza no que chama de terceira onda pentecostal, que “começa na segunda metade dos anos 70, cresce e se fortalece no decorrer dos anos 80 e 90. Universal do Reino de Deus (1977, Rio de Janeiro), Internacional da Graça de Deus (1980, Rio de Janeiro), Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976, Goiás) e Renascer em Cristo (1986, São Paulo), fundadas por pregadores brasileiros, constituem as principais igrejas neopentecostais. Todas apresentam poucos traços de seita, forte tendência de acomodação ao mundo, participam da política partidária e utilizam intensamente a mídia eletrônica. Caracterizam-se por: (1) pregar e difundir a Teologia da Prosperidade (...); (2) enfatizar a guerra espiritual contra o Diabo, seu séquito de anjos decaídos e seus representantes na terra, identificados com as outras religiões e sobretudo com os cultos afro-brasileiros; (3) não adotar os tradicionais e estereotipados usos e

⁸ Ricardo Mariano, “Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade”, em *Novos Estudos CEBRAP*, nº 44, março 1996.

costumes de santidade, que até pouco tempo figuravam como símbolos de conversão e pertencimento ao pentecostalismo" (ps. 25 e 26).

Como se pode ver, tanto na vertente católica como na evangélica, o cristianismo no Brasil apresenta bastante diversidade interna. Mesmo no período em que uma religião – a católica – cumpriu, em alguma medida, o papel histórico de representar a unidade da nação e a comunidade de crenças e de objetivos dos brasileiros, havia diversidade em seu interior. Com o desenvolvimento de uma sociedade industrial capitalista moderna, o papel deixou de existir nos moldes daquela época. Hoje, é improvável que os brasileiros assumam qualquer religião pelo simples fato de aqui nascerem e de serem criados em um ambiente em que ela é, com menor ou maior zelo, quase que espontaneamente assumida. As denominações religiosas se multiplicaram e o número de pessoas que se declaram sem religião vem aumentando também significativamente. Tudo isso não poderia deixar de ter repercussões na esfera política.

A implantação do regime autoritário de 1964 constitui uma referência interessante para se começar a tratar da situação atual das religiões cristãs no Brasil em sua relação com a atividade política. Naquele momento, ainda era muito intensa a disparidade entre o catolicismo e as religiões evangélicas no que diz respeito ao número de seguidores. E essa diferença teve tradução relevante na forma como o golpe de estado as impactou. Embora não pareça exagero dizer que, ao menos na cúpula, a tendência dominante, seja entre católicos, seja entre evangélicos, tenha sido a de apoio e adesão ao novo regime, os setores que a ele se opuseram, em cada uma das duas vertentes, demonstraram capacidade de atuação muito distinta. Uma minoria, dentro da religião católica, constituía, ainda, um grupo muito numeroso; além disso, pela própria extensão da rede institucional do catolicismo no país, esse grupo minoritário dispunha de pontos de apoio sólidos para atuar em oposição ao regime. É bastante documentada, por exemplo, a participação, desde o primeiro momento, de militantes advindos de grupos estudantis católicos, ou mesmo de integrantes de ordens religiosas, na resistência à ditadura, inclusive, mais tarde, na resistência armada.

A situação das denominações evangélicas, em 1964, era totalmente outra. Além de serem clara minoria na população, os evangélicos, em particular as denominações pentecostais, que iriam entrar com força na esfera eleitoral já no fim da ditadura, tinham relativamente pouca experiência de participação política. De acordo com Saulo Baptista⁹, de 1946 a 1987, apenas cinquenta evangélicos exerceram mandatos – para ser precisos: 108 mandatos – no Congresso Nacional e menos de 5% desses mandatos foram exercidos por pentecostais (p. 151). Embora casos esporádicos de intervenção política relevante de pentecostais possam ser encontrados em nossa história anterior a 1964, eles não constituíram massa crítica suficiente para consolidar uma experiência coletiva inequivocamente cumulativa. Saulo Baptista chama a atenção,

⁹ Saulo Baptista, *Pentecostais e Neopentecostais na Política Brasileira: um estudo sobre cultura política, estado e atores coletivos no Brasil*, São Paulo: Editora Annablume; São Bernardo do Campo: Instituto Metodista Izabela Hendrix, 2009.

por exemplo, para o fato de que a Assembleia de Deus sequer registra em sua história oficial que um governador interino do estado de Pernambuco saiu de seus quadros.

“O governador Antonio Torres Galvão foi um dos fundadores da Assembleia de Deus em Abreu e Lima e líder sindical no mesmo distrito, pertencente ao município de Paulista, cidade situada na região metropolitana de Recife. Foi eleito presidente do Sindicato dos Trabalhadores de Fiação e Tecelagem de Paulista. Esteve presente na fundação do Partido Social Democrático (PSD) em Pernambuco e foi eleito constituinte estadual em 1947. Reeito em 1950, escolheram-no presidente da Assembleia Legislativa. Quando o governador Agamenon Magalhães faleceu em 1952, Galvão assumiu o governo durante quatro meses, convocou eleições e entregou o cargo ao eleito” (p. 150).

Uma outra linha de atuação anterior a 1964, mais assemelhada com o que veio a acontecer com a participação política pentecostal a partir da década de 1980, também foi registrada por Saulo Baptista, na esteira do livro, já citado, de Paul Freston. “Nos anos de 1950, começa a participação pentecostal, através da Igreja Pentecostal O Brasil Para Cristo (BPC), cujo fundador e líder, Manoel de Mello, apoiou Adhemar de Barros como candidato a prefeito de São Paulo e ganhou um terreno, onde conseguiu construir um templo de alumínio, depois demolido por ordem do próprio Adhemar, já prefeito, que neste episódio cedeu às pressões do clero paulistano (...). Manoel de Mello decide, então, adotar outra estratégia de participação política: investir na eleição de parlamentares de sua confiança e submetidos ao seu controle. Em 1962 ele lança e elege um deputado federal pelo PSD, o ex-metodista Levy Tavares. Em 1966, este é reeleito pelo MDB, em dobradinha com Geraldino dos Santos, que vence a disputa para deputado estadual, pela mesma legenda. Com o advento da ditadura militar, ambos se transferem para a Arena” (p.151).

Os dois casos citados são extremamente úteis para se entender o significado de 1964 para a posterior relação entre as denominações evangélicas e a política. O ponto fundamental tem a ver, como já se indicou, com o tamanho do setor evangélico naquela época. As igrejas do protestantismo histórico mantinham sua tradicional participação minoritária – e relativamente concentrada em poucos estados – na população brasileira. Portanto, ao contrário da Igreja Católica, o fato de que uma minoria de seus membros se opusesse ao regime autoritário, quando da sua implantação, tinha pouca visibilidade – e, aliás, segue pouco realçado nas pesquisas sobre a resistência à ditadura.. Por outro lado, as denominações pentecostais eram ainda mais minoritárias e tinham ainda menos tempo de implantação no país. Sua atuação política era, por isso, mais próxima do que se pode esperar de um bem delimitado setor corporativo do que de uma parcela relevante da população, que deseje exercer plenamente sua cidadania política.

Essa situação “corporativa” se manifestava de duas maneiras. De um lado, por uma certa aversão à política eleitoral e partidária. Como costuma acontecer com grupos relativamente pequenos, a percepção de que o espaço para a política de grande envergadura estava

reervado aos grupos humanos mais densos acabou por produzir um distanciamento e, até, uma necessidade de contrapor a própria imagem, assim preservada, a um ambiente (o político) estigmatizado como pouco digno. De outro lado, por uma participação pontual, articulada ao redor de interesses bem demarcados do grupo em questão. Como o setor minoritário não se vê em condições de intervir em questões estruturais da conformação de poder na sociedade, ele tende a abrir mão de influenciar nas grandes decisões estratégicas para simplesmente negociar, com base em sua pequena parcela de influência, inclusive, é claro, a influência eleitoral, de maneira a alcançar objetivos parciais, ligados aos interesses “corporativos”, por assim dizer, de tal grupo.

Naquele momento, a conjugação dessas duas posturas (afastamento da política como regra geral e aproximação pontual em função de interesses específicos) não poderia deixar de resultar em algum tipo de parceria, explícita ou implícita, com o regime autoritário. Essa parceria se refletia em dois fenômenos indicados por Saulo Baptista: a despolitização (“crente não se mete em política”) e a ênfase “colocada na obediência às autoridades, conforme Romanos 13, e na frase de Jesus: ‘Daí, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus’ (Mateus 22:21), com a intenção de separar as esferas do político e do religioso”. Tratava-se, aliás, de uma postura que rendia frutos em termos de ampliação do espaço de atuação das igrejas evangélicas. “Os evangélicos podiam ocupar a praça com desenvoltura, a fim de fazerem proselitismo, porque seus discursos religiosos favoreciam ao regime, mesmo quando não era esta a intenção” (p. 115).

Desse conjunto de fatores se pode concluir, ainda junto com Saulo Baptista, que no “sentido quantitativo, o regime [autoritário] fez bem a esse segmento religioso. Em 1970, os evangélicos totalizavam 4.833.106 de pessoas, ou 5,2% da população brasileira. Em 1980, eram 7.885.650, correspondendo a 6,6% do total, e em 1991, somavam 13.167.094, ou seja 9,0% da população. No caso dos pentecostais, o censo demográfico somente passou a dar tratamento específico a partir de 1980, quando foram registrados 3.863.320, portanto 3,2% da população. Em 1991, eles alcançaram a marca de 8.768.929, equivalendo a 6,0% do total de habitantes do país” (p. 119). Em outras palavras, duas tendências podem ser destacadas ao logo do regime militar: primeiro, o crescimento da presença evangélica no conjunto da população do país; segundo, que esse crescimento se devia ao segmento pentecostal, que ainda era pouco menor que o não-pentecostal em 1980, mas já o havia ultrapassado amplamente em 1991.

Não se conclua daí, no entanto, que o regime autoritário tenha sido causa principal do aumento da participação dos evangélicos pentecostais na população do país. Na realidade, a situação é muito mais complexa, está ligada a fatores profundos do desenvolvimento social e econômico do Brasil e envolve variáveis de difícil medição. O que se procura registrar é que a simultaneidade entre o período de expansão pentecostal e o período de ditadura influenciou a maneira como os evangélicos se incorporaram na sociedade e na política brasileiras. A própria dimensão relativamente reduzida do segmento evangélico fez com que fosse mais fácil ao regime autoritário, e aos setores a ele aliados dentro das igrejas, silenciarem ou reduzirem o espaço de

atuação de pessoas e grupos evangélicos que se opusessem à ditadura. Ao mesmo tempo, as posturas conservadoras, nos mais variados temas, ganharam naturalmente terreno dentro do meio evangélico, sem a contraposição das posturas mais liberais que se vinham formando antes de 1964.

Ao analisar a relação entre do regime de 1964 e os evangélicos, Lyndon de Araújo Santos¹⁰ fornece suporte para essa interpretação. De um lado, o autor expõe a riqueza de posicionamentos que se vinha construindo antes do golpe de estado dentro da comunidade evangélica. “A CEB [Confederação Evangélica do Brasil] era uma entidade civil e religiosa que buscava representar o ‘evangelismo brasileiro perante os poderes públicos’. Foi organizada em 1934 e reunia lideranças evangélicas e intelectuais de vários ramos do protestantismo. No início dos anos 60, a CEB posicionava-se ao lado de questões sociais críticas e defendia os interesses das igrejas e instituições evangélicas. A discussão em torno da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, a reforma agrária, os princípios democráticos, os direitos humanos, o estado laico e republicano, a igualdade dos direitos do cidadão, todos esses temas faziam parte de seus pronunciamentos” (ps. 169/170).

O autor mostra, de outro lado, como a pluralidade de posições foi sendo reduzida (“As igrejas evangélicas ... Ficaram órfãs da CEB e se deixaram levar pelas ‘aproximações’ com o governo” – p. 175) até o conflito interno se resolver a favor do lado mais forte naquele momento. “Em 1968 eclodiram conflitos no interior das instituições de ensino teológico, como reflexo da crise política da sociedade. Ocorreram expulsões de alunos e professores, denúncias de envolvimento subversivos, suspensão das aulas, fechamento temporário das instituições e o não-retorno dos alunos. Os conflitos aconteceram principalmente nas escolas presbiterianas e metodistas que, desde os anos 50, tinham se tornado ambientes de reflexão teológica mais crítica, voltada a questões sociais, dialogando com a teologia liberal e o chamado evangelho social, e desembocando na aproximação com teses marxistas”. E continua: “As intervenções nas instituições teológicas funcionaram para expurgar lideranças que passaram a ser vistas como semeadoras de ideias modernistas, ecumênicas e comunistas. Foram também um meio de tornar seus ensinamentos afeitos aos interesses dos novos dirigentes denominacionais alinhados ao regime instaurado. A perseguição, a censura e o cerceamento da liberdade dos artistas e intelectuais, promovidos pelo regime ditatorial, tiveram seu equivalente nas instituições religiosas por iniciativa das ‘novas’ cúpulas de dirigentes eclesiásticos concordantes com o poder” (ps. 177/178).

A dimensão que a Igreja Católica tinha em 1964 dotou de outra e maior envergadura a atuação dos setores que a partir dela resistiram ao golpe de estado, embora também nela a oposição ao regime autoritário fosse minoritária. Com o tempo, ademais, mesmo nomes da

¹⁰ Lyndon de Araújo Santos, “O púlpito, a praça e o palanque: os evangélicos e o regime militar brasileiro”, em Adriano de Freixo e Oswaldo Munteal Filho (org), *A Ditadura em Debate: Estado e Sociedade nos Anos do Autoritarismo*, Rio de Janeiro, Contraponto, 2005.

cúpula da hierarquia católica que haviam demonstrado alguma simpatia pelo golpe colocaram sua ampla influência a serviço da superação do autoritarismo. Quando vem a abertura do regime, portanto, a imagem da Igreja Católica como apoiadora da ditadura já não era dominante aos olhos da opinião pública, enquanto as igrejas evangélicas, em termos gerais, apresentavam aos olhos da maioria da população a imagem do conservadorismo político e de costumes. Ocorre que, justamente nesse momento, a postura de parte das denominações evangélicas pentecostais mais bem implantadas no país muda na direção de uma maior participação político-eleitoral. A coincidência marcará por um bom tempo a maneira como a participação política evangélica é vista de fora e, talvez, a maneira como a maioria dos próprios evangélicos vê seu papel político.

A compreensão do que acontecerá com a participação política evangélica e católica a partir da abertura do regime autoritário, na passagem para a década de 1980, também exige que se tenha em conta a variação do número de filiados a cada corrente religiosa. Isso é particularmente importante, como se verá adiante, no caso das igrejas evangélicas.

Como já se disse, a longa história da Igreja Católica no Brasil, com a consequente formação de uma rede institucional abrangente e poderosa de entidades a ela ligadas, e a existência de um centro decisório internacional, que funciona como um verdadeiro estado, o Vaticano, favorece que a participação católica na política não tenha de recorrer, em condições normais, à forma de uma participação eleitoral oficial ou semioficial, com a indicação, por exemplo, de nomes de candidatos a serem apoiados, mas se utilize dessa vasta rede para fazer valer sua influência. Mesmo isso, no entanto, não constitui uma regra sem exceções. Depois do período, já analisado, de reposicionamento da Igreja Católica após a implantação da república e a separação frente ao estado, setores importantes da hierarquia eclesiástica tomarão iniciativas diretamente ligadas a candidaturas católicas.

A própria fragilidade inicial do setor que subiu ao poder com a revolução de 1930 facilitou a aproximação da Igreja Católica com o novo regime, interessado em alianças que o legitimassem. Nesse processo, surgiu um forte movimento leigo controlado pela hierarquia eclesiástica, a Liga Eleitoral Católica (LEC). De acordo com o Álvaro Senra e Denise Rodrigues¹¹, a vitória das teses da LEC na Assembleia Constituinte de 1933/34, com a proibição do divórcio, a inserção do ensino religioso nas escolas públicas, e outras medidas, exemplifica a intensidade da relação entre igreja e estado, mantida durante a ditadura do Estado Novo (1937-1945), a tal ponto que Luiz Werneck Vianna a define como uma “quase-concordata”. As eleições de 1933, no entanto, não constituem um exemplo da atuação normal da Igreja Católica nos pleitos. Embora não seja incomum a candidatura de pessoas oriundas do clero católico ou ligadas a instituições católicas, raramente há uma atuação institucional direta de “oficialização” de um candidato específico.

¹¹ www.espacoacademico.com.br/056/56rodrigues_senra.htm

Os exemplos de atuação eleitoral mais direta de setores de cúpula da Igreja Católica talvez estejam relacionados com momentos de enfraquecimento de sua influência ou, ao menos, com momentos em que se mostra necessário algum tipo de reposicionamento da ação católica sobre a política e a sociedade brasileiras. Não é, no entanto, o que historicamente predomina, como este trabalho procurou mostrar. De qualquer maneira, é importante observar, no futuro próximo, se a diminuição do percentual de católicos na população brasileira conduzirá a uma atuação mais incisiva da Igreja Católica, inclusive da hierarquia eclesiástica, na defesa de seu espaço de influência política pela via do apoio aberto a candidaturas específicas.

O fato de não “lançar candidatos” não impede, é claro, que a Igreja Católica tenha influência nos procedimentos legislativos e nos governos. Em primeiro lugar, porque o próprio número de fiéis assegura a presença de católicos em cargos de representação política; além disso, várias organizações e movimentos em que predomina a participação católica acabam por ter algum tipo de vínculo com algumas candidaturas específicas, mesmo que a igreja como um todo não o tenha e mesmo que entre tais organizações e movimentos haja posicionamentos divergentes. Em segundo lugar, porque o eleitorado católico, embora não atue unitariamente em torno de determinações de sua Igreja, não deixa de ter um peso político que deve ser considerado por todas as pessoas que disputam cargos eletivos. Em terceiro lugar, porque as instituições católicas, dentro e fora do país, são suficientemente articuladas com os poderes públicos e com vastos setores da população para que suas posições sejam cuidadosamente consideradas nos processos políticos. Dois exemplos recentes ilustram a situação.

Uma das mais candentes discussões recentes no Congresso Nacional, a da proibição de candidaturas de pessoas que tenham sido condenadas por sentenças ainda não transitadas em julgado, ganhou força pela coleta de centenas de milhares de assinaturas, a seu favor, pelo Movimento de Combate à Corrupção Eleitoral – MCCE, justamente um movimento que tem, entre os membros do seu comitê nacional, instituições ligadas à Igreja Católica, como a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e a Cáritas Brasileira¹². Parece bastante claro que a presença da CNBB entre esses membros fortaleceu sobremaneira capacidade do movimento de influir no Congresso e na formação da opinião pública assim como na própria articulação da rede de coleta de assinaturas. O outro exemplo é o do Acordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé, relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, assinado na cidade-estado do Vaticano, em 13 de novembro de 2008, enviado ao Congresso Nacional em março de 2009, dando origem, em agosto, ao Projeto de Decreto Legislativo nº 1736/2009, transformado em norma jurídica, pouco depois, em outubro.

¹² Instituições ligadas a uma variedade maior de religiões cristãs, como o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (Conic), também fazem parte do comitê. Trata-se, aqui, apenas de mostrar como há muitos caminhos pelos quais uma instituição religiosa participa da política.

Além disso, mesmo quando não atua diretamente a favor de candidaturas específicas, a cúpula da Igreja Católica não deixa de emitir diretrizes gerais sobre a maneira como espera que os católicos intervenham nos processos eleitorais. Em 1996, por exemplo, a campanha da fraternidade adotou o tema “fraternidade e política”. Ora, como informa Antonio Valentini Neto, então subsecretário-geral da CNBB, em seu resumo do que foi a campanha de 1996, o “tema da Campanha da Fraternidade é definido pela Presidência e Comissão Episcopal de Pastoral (12 Bispos) da CNBB, em reunião anual nacional da qual participaram os coordenadores regionais da CF e os assessores nacionais, a partir de sugestões providas das comunidades, paróquias, Dioceses, e Regionais”. Trata-se, portanto, indiscutivelmente, de um posicionamento da Igreja Católica em suas mais altas instâncias. De acordo com o mesmo resumo, a campanha tinha um objetivo geral (“contribuir para a formação política dos cristãos para que exerçam sua cidadania sendo sujeitos da construção de uma sociedade justa e solidária”) e alguns objetivos específicos (“ampliar o conceito de política para além de processos eleitorais; oferecer elementos para um novo exercício da política a partir do pobre e do excluído; incentivar as pessoas a se tornarem sujeitos da ação política na promoção do bem comum; clarear a ligação da política com o cotidiano das relações familiares, comunitárias e eclesiais; estimular a militância política e o exercício de cargos públicos revisando permanentemente a prática do poder”)¹³.

O posicionamento da Igreja Católica frente à política eleitoral e partidária possivelmente sofrerá, como já vem sofrendo, algum impacto do fato de que a adesão da população brasileira ao catolicismo se vem tornando menos generalizada nas últimas décadas. No entanto, uma série de fatores talvez influencie para que aquele posicionamento não mude de maneira radical. Primeiro, apesar da redução expressiva do contingente católico, ele ainda conta com folgada maioria entre brasileiras e brasileiros. Depois, a própria amplitude do catolicismo entre nós faz com que as mais variadas posições já se encontrem nele representadas; qualquer tentativa de oscilar excessivamente em uma direção política encontrará oposição significativa em outros setores católicos. O que parece estar acontecendo é um reequilíbrio dentro da própria Igreja Católica. Enquanto nas últimas décadas do século XX estiveram em evidência, em função do processo de superação do regime autoritário, os setores considerados mais “progressistas”, nesses primeiros anos do século XXI a existência de setores considerados “conservadores” voltou a se tornar visível. Isso, inclusive, facilita que as distâncias eventualmente formadas entre a imagem pública de católicos e evangélicos venham a perder nitidez, pois, como já foi dito, nos anos finais do regime de 1964 se difundiu uma imagem uniformemente conservadora das igrejas evangélicas, particularmente das pentecostais.

Como seria de se esperar, o impacto do aumento da proporção de evangélicos pentecostais na população brasileira tem incidido, mais que sobre a maneira de se posicionar politicamente dos católicos, sobre a forma de atuação política do próprio setor religioso em crescimento. O primeiro efeito, certamente, é quantitativo, de aumento do número

¹³ <http://projetoeecompromisso.blogspot.com/2010/06/memoria-da-igreja-campanha-da.html>

de evangélicos participando da esfera eleitoral. É claro que, da mesma forma que entre os católicos, essa presença se expressa de várias maneiras, inclusive, em alguns momentos e situações, pela recusa de assumir um papel de protagonismo social e político, no plano eleitoral e em outros planos, como ainda acontece com algumas denominações. E a variedade de maneiras de se expressar tende a crescer junto com o aumento do número de evangélicos na população.

Os primeiros evangélicos a participarem da esfera de representação política no Brasil o fizeram pelos mecanismos correntes de entrada nessa esfera, embora possam ter recorrido, como uma de suas bases políticas, à própria comunidade religiosa de que faziam parte. De qualquer maneira, pessoas de credo evangélico se disseminaram pelos mais diversos setores de atividade no Brasil, ocupando espaços entre as organizações de profissionais liberais, sindicatos, estabelecimentos de ensino, serviço público e em todas as instâncias de atuação abertas aos brasileiros. Com isso, chegariam naturalmente a ocupar cargos decisórios do estado. Um presidente da República, como o general Ernesto Geisel, de formação luterana, chegou ao cargo político mais influente do país por sua inserção nas Forças Armadas. Além disso, como já foi indicado, cinquenta parlamentares evangélicos exerceram mandatos no Congresso Nacional de 1933 a 1987, alguns por mais de uma legislatura.

No período que vai até o início da década de 1980, a esmagadora maioria dos parlamentares evangélicos era formada de não-pentecostais, dos chamados protestantes históricos. Pesava a favor dessa situação o fato de que, só nessa década, os evangélicos pentecostais, que vinham crescendo em número já há algum tempo, se tornaram tão numerosos quanto os não-pentecostais. Mas também pesava, provavelmente, o fato de se estar ainda em um período de afirmação de um novo grupo, cuja visão do mundo vinha sendo construída, em boa parte, contra o padrão de convivência da sociedade em que essa nova visão se inseria, resultando daí um certo distanciamento frente às instituições dominantes. Era, no entanto, uma situação que dificilmente se sustentaria por longo tempo, tendendo a mudar exatamente na medida em que o crescimento da população evangélica pentecostal fizesse com que ela se inserisse cada vez mais nos processos sociais e políticos comuns ao restante da população, influenciando-os e sendo influenciada por eles.

Ora, do censo demográfico de 1980 para o de 2000, não apenas os evangélicos passaram, de ser menos de sete por cento da população brasileira, para ser mais de quinze por cento, como os evangélicos pentecostais, que eram em número pouco menor que o dos não-pentecostais, passaram a um número que mais do que duplicava o dos demais. Com isso, foram superados alguns dos elementos que faziam com que os evangélicos, em particular os pentecostais, atuassem na política como um grupo “corporativo”, que não se vê em condições de influenciar nas decisões estratégicas do país, mas apenas procura, com seus votos, negociar benefícios pontuais para o grupo. Desde então, são crescentes os indícios de que o peso evangélico no conjunto da população vem fazendo com que esse segmento social se disponha a

participar ativamente dos processos decisórios mais amplos, sem, no entanto, deixar de atuar em defesa de pontos e interesses específicos.

Os traços fundamentais da atuação política evangélica acompanharam as mudanças da participação da população evangélica na população geral. Atualmente, o número de evangélicos no Brasil parece ser suficientemente grande para que eles não constituam um grupo isolado, mas se insiram com desenvoltura em qualquer espaço público, ao mesmo tempo em que é suficientemente reduzido para que guardem uma unidade de ação incomum em grupos excessivamente amplos. Os dados disponíveis sobre a inserção social dos setores evangélicos parecem confirmar essa hipótese. Usaremos, aqui, informações fornecidas pelo ESEB – Estudo Eleitoral Brasileiro, de 2002, a partir da interpretação de Simone Bohn¹⁴. Talvez a informação mais importante, como ponto de partida para as análises posteriores, se encontre no fato de que a população evangélica não se distingue, nos traços fundamentais de escolaridade e renda, do restante da população brasileira. A maior semelhança se dá exatamente entre os dois maiores grupos religiosos, os evangélicos pentecostais e os católicos (os evangélicos não-pentecostais têm indicadores de renda e escolaridade superiores aos dos dois maiores grupos). Em outras palavras, tanto entre católicos como entre evangélicos pentecostais predominam amplamente pessoas com renda de um ou, no máximo, dois salários mínimos e com instrução fundamental, majoritariamente fundamental incompleta.

Não é de se esperar, portanto, que as demandas políticas dos evangélicos pentecostais se distingam profundamente das dos demais segmentos sociais. É o que também parece encontrar apoio nos dados recolhidos pelo ESEB 2002. Os evangélicos acompanham a maioria da população brasileira, em particular a parcela católica, na defesa de uma intervenção forte do estado na economia e em uma certa resistência a admitir a realização de greves de oposição ao governo (neste último ponto, o percentual de evangélicos que se opõem a greves contra o governo é mais significativo que nos demais grupos, mas não chega a afastar-se radicalmente dos números encontrados entre os católicos). Mesmo em temas ligados a comportamento, como aborto e homossexualismo, as diferenças não são tão significativas como talvez acontecesse se os evangélicos ainda correspondessem a uma parcela relativamente pequena da população brasileira. No que diz respeito ao aborto, em todos os grupos tratados por Simone Bohn, na esteira do ESEB 2002, “mais de 80% se revelam favoráveis à proibição total ou parcial” (p. 313). Católicos e evangélicos apresentam pouca distinção, inclusive, nos percentuais dos que são pela proibição total e dos que são pela proibição parcial do aborto, enquanto os demais grupos tratados (kardecistas, religiões de matriz africana e sem religião), embora também contrários à permissão, são muito menos favoráveis que os evangélicos à proibição total.

¹⁴ Simone R. Bohn, “Evangélicos no Brasil. Perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral”, em *Opinião Pública*, Campinas, vol X, nº 2, Outubro, 2004, p. 288-338. Disponível em www.scielo.br/pdf/op/v10n2/22020.pdf.

A questão em que os evangélicos mais se distanciaram dos demais grupos pesquisados dizia respeito à homossexualidade. Mesmo entre os católicos, cerca de trinta por cento dos entrevistados responderam que as pessoas são livres para fazerem suas escolhas quanto à sexualidade (no caso dos sem religião, o percentual foi de quase sessenta por cento). Já entre os evangélicos, o percentual foi de cerca de quinze por cento. Os evangélicos que classificaram os homossexuais como pessoas sem vergonha ou doentes alcançaram quase 85% dos pesquisados, muito mais que em qualquer outro grupo, embora a diferença para com os católicos fosse claramente a menor. O que é curioso é que, nesse tema, houve a maior variação entre as denominações evangélicas. Enquanto os membros da Assembleia de Deus raramente dão apoio à liberdade de opção sexual (cerca de dez por cento), os membros da Congregação Cristã no Brasil e das igrejas evangélicas não pentecostais defenderam essa liberdade em muito maior número (ao redor de 25%) e os membros da Universal do Reino de Deus que adotaram essa posição atingiram 45% do total. Essa diferenciação é extremamente importante pois mostra que, com o crescimento de sua base, os evangélicos tendem a se diferenciar internamente, provavelmente em função dos mesmos critérios que influenciam as posições em qualquer grupo social, como o nível de escolaridade e a situação urbana ou rural. É de se supor, por exemplo, que parte da peculiaridade da Igreja Universal se deva ao fato de que ela se concentra em grandes centros urbanos.

A informação mais importante recolhida do artigo de Simone Bohn é provavelmente aquela referente à exposição dos fiéis à pregação das respectivas autoridades religiosas, medida “pela frequência com que eles participam de missas ou de cultos”. Trata-se do quesito em que os evangélicos mais claramente se distanciam de todos os outros grupos pesquisados e o único em que a maior diferença se dá em relação aos católicos (com exceção dos sem religião, obviamente). Apenas 35% dos católicos pesquisados frequentam cultos uma ou mais vezes por semana, enquanto mais de oitenta por cento dos evangélicos o fazem. Se compreende facilmente que o grupo mais numeroso em uma sociedade com milhões de habitantes seja aquele em que menos membros aderem fortemente às práticas religiosas comuns. O que impressiona é que o segundo grupo mais numeroso apresente uma adesão mais intensa que grupos menores. Isso mostra que, se o aumento da proporção de evangélicos na população possivelmente os aproxima cada vez mais das práticas dominantes na sociedade como um todo, trata-se, ainda, de um segmento bastante compacto, capaz, portanto, de agir na esfera política de acordo com critérios e padrões formados no interior do grupo. Trata-se de uma constatação politicamente muito relevante. Há, no entanto, duas observações a fazer para que ela não seja levada longe demais.

Em primeiro lugar, trinta e cinco por cento dos católicos ainda são mais pessoas, em números absolutos, do que a totalidade dos evangélicos na sociedade brasileira. O que significa que, mesmo considerando apenas os membros mais ligados à prática religiosa intensa (os chamados “católicos praticantes”), a capacidade de influência da Igreja Católica

provavelmente ainda é predominante. Em segundo lugar, e mais importante, o crescimento da parcela evangélica da população conduz inexoravelmente a divisões internas quanto a concepções do mundo e quanto a interesses materiais e políticos. A própria distinção entre evangélicos pentecostais e não-pentecostais não é irrelevante; se, em muitos aspectos, o fato de serem todos evangélicos os unifica, em outros aspectos cada um desses dois grandes grupos vai se aproximar mais de outros setores da sociedade, com os quais terão mais afinidade, seja por compartilharem condições de vida mais assemelhadas, seja até por terem concepções religiosas mais próximas. Já se disse, neste estudo, que os evangélicos não-pentecostais têm, em média, renda superior à dos católicos e à dos pentecostais, enquanto muitas denominações pentecostais absorveram concepções mais próximas do catolicismo tradicional brasileiro que do protestantismo histórico. Essa linha de raciocínio, que procura evitar simplificações na avaliação do conjunto dos evangélicos, como se de um grupo totalmente coeso se tratasse, encontra algum suporte no artigo de Simone Bohn.

O “elevado grau de exposição às autoridades religiosas é uma constante em todas as denominações evangélicas (...). Mais uma vez, uma importante diferenciação aparece entre pentecostais e não-pentecostais: apesar de a porcentagem dos adeptos da religião batista que participa de cultos uma ou mais vezes (80,4%) ser bastante semelhante à dos membros da Assembleia de Deus (80,3%), cerca de 15,7% dos primeiros raramente vão ou só participam de cultos algumas vezes por ano. O mesmo se aplica aos membros de outras denominações não-pentecostais: entre eles, aproximadamente 17,9% têm um baixo grau de exposição às autoridades religiosas” (p. 304). Tal situação pode estar ligada ao fato de que, por sua própria longevidade no Brasil, e por não estarem em crescimento acelerado, as igrejas não-pentecostais talvez tenham um percentual muito grande de membros que delas participam por tradição familiar ou outra razão semelhante e não por uma conversão recente ao novo credo.

Simone Bohn continua a exprimir a complexidade da situação. “De todas as denominações examinadas, os fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus são os mais assíduos: nove em cada dez frequentam o culto uma ou mais vezes por semana. O caso dos membros da Universal chama a atenção, além disso, em virtude de outra razão. Quando todas as denominações evangélicas são analisadas em conjunto, os grupos com melhores níveis educacionais (batistas e outros grupos não-pentecostais) são simultaneamente os que possuem os menores graus de assiduidade. Quando nos restringimos somente ao segmento evangélico pentecostal, vemos que essa relação se inverte: os membros da Universal, que compõem a denominação (entre os pentecostais) com grau considerável de educação formal, são os mais expostos às autoridades religiosas” (p. 304).

Registre-se, ainda, na mesma linha de complexificar a análise, que, quanto maior o percentual de evangélicos na população brasileira, mais diversificadas vão ser as experiências que terão do mundo, o que pode vir a tornar ainda mais variadas as posições adotadas por eles nas questões sociais e políticas, além de, eventualmente, produzir contradições

íntimas nos próprios indivíduos. Caroline Soares Santos¹⁵, por exemplo, na pesquisa para sua dissertação de mestrado, encontrou, no extenso grupo evangélico pentecostal inserido no movimento de sem-tetos da cidade de Goiânia-GO conhecido como Sonho Real, um sem número de tensões resultantes do encontro de pessoas de distintas filiações religiosas em uma luta comum, que as unificava, por um mínimo bem-estar material. Contrapunham-se, ali, concepções arraigadas sobre a postura passiva que se deveria esperar de uma pessoa religiosa com os chamados à justiça com base em textos sagrados; disputas de espaço entre distintas denominações religiosas evangélicas entre si e com a Igreja Católica com forte senso de comunhão nos momentos decisivos do embate; desconfiança frente aos católicos com simpatia e até admiração por seu modo de se organizar; enfim, toda a gama de experiências que se impõe aos indivíduos quando sua ação entra em contato direto com as de outros, com outros parâmetros de comportamento.

Nada disso, porém, deve ocultar o fato, intrinsecamente relevante, de que os evangélicos brasileiros hoje conjugam a característica de serem em número muito significativo com a de se acharem solidamente articulados ao redor de suas denominações ou, ao menos, ao redor das autoridades religiosas que lhes são mais próximas. Além da referência vertical forte a uma autoridade comum, os evangélicos nessa situação têm sua conduta influenciada pela coesão horizontal do grupo comunitário de que participam, que possivelmente lidaria mal com posturas excessivamente divergentes. Essa conjugação de fatores dota esse setor da sociedade de alta capacidade para intervir na arena eleitoral, ainda que eventualmente sem consenso entre as diversas denominações. Essa capacidade se vê reforçada pelo fato de que o segmento evangélico provavelmente ainda se vê como um setor social minoritário, embora ascendente, o que cria simpatia eleitoral para com candidaturas oriundas de seu meio, independentemente, até, de indicações de líderes religiosos.

Essa força eleitoral vem à tona justamente no período de nossa história em que o voto popular passou a ter uma importância que nunca tivera na composição da classe política do país. Até 1945, raramente, se é que alguma vez, o voto das maiorias teve influência política significativa. Não haveria, portanto, sequer a possibilidade de recurso a esse fator para assegurar a presença de um setor social novo nas esferas decisórias do estado. E, mesmo nos anos posteriores a 1945, a parte mais carente da população brasileira era excluída dos processos eleitorais pela exigência de alfabetização para se votar. A partir da década de 1980, no entanto, um setor social fortemente implantado nas camadas populares passa a poder forçar a entrada na esfera política pelo recurso direto e imediato ao voto, sem precisar passar pelo longo processo de construção de afinidades com as elites dirigentes anteriores. Embora muitas correntes evangélicas pentecostais não se tenham dedicado, de início, a explorar esse caminho para a obtenção de

¹⁵ Caroline Soares Santos, *Cristianismo Paralelos: religião e política entre o grupo evangélico do Movimento Sonho Real*, Dissertação de Mestrado, Instituto de Ciência Política, Brasília: UnB, 2008. Disponível em http://repositorio.bce.unb.br/bitstream/10482/5109/1/2008_CarolineSoaresSantos.pdf.

influência política, outras logo se dedicaram a isso, em particular entre as denominações que se formaram nesse período.

Ora, organizações sociais relativamente novas, mas com grande implantação popular, gozam, ao mesmo tempo, da coesão dada pela novidade e do peso político eleitoral dado pelo número. Em poucos anos, o número de parlamentares evangélicos eleitos cresceu significativamente, agora com claro predomínio do setor pentecostal. Um marco importante foi a eleição, em 1986, para o Congresso que logo se tornaria Assembleia Nacional Constituinte. De acordo com Saulo Baptista, no livro citado, as “igrejas Evangelho Quadrangular, Assembleia de Deus e Universal do Reino de Deus decidiram, desde a campanha para o Congresso Constituinte de 1987-8, conquistar espaços na política brasileira, a partir de estratégias corporativas, com a preparação dos membros para votarem em candidatos oficialmente escolhidos pelas lideranças denominacionais. A fim de lograrem êxito nessa empreitada, confirmado pela adesão e apoio dos membros, participação destes nas campanhas e votação em favor de seus candidatos, essas igrejas enfatizaram o tema da unidade de propósitos, como valor que deveria ser cultivado por seu corpo de frequentadores” (p. 223).

Essa não foi, contudo, uma mudança qualitativa que atingiu apenas o setor evangélico pentecostal na eleição da Constituinte. Muitos grupos sociais relativamente marginalizados como que sentiram o chamado daquele momento de ampliação da participação política popular para aumentarem seu peso nos espaços decisórios estatais. Basta lembrar que o número de parlamentares mulheres na Câmara dos Deputados simplesmente triplicou naquela legislatura. Como acontece com muitos desses grupos, inclusive o das mulheres, a tendência é a de haver, ainda, um crescimento do percentual de parlamentares evangélicos no Congresso Nacional, pelo menos até estarem representados na medida de sua participação na população brasileira. A questão em aberto é se esse crescimento, com o tempo, não acabará por diminuir o peso do fator religião como elemento de coesão, seja nos processos eleitorais, seja na atuação dentro das casas de representação política, como, de certa forma, já acontece com os candidatos e parlamentares católicos (e mesmo, registre-se, com os evangélicos).

De qualquer maneira, ainda que essa possibilidade esteja no horizonte, o fato político mais importante, neste momento, é a capacidade ímpar de algumas igrejas pentecostais de mobilizarem votos entre os fiéis e de, portanto, serem fatores relevantes na determinação dos resultados eleitorais. Saulo Baptista resume, em dois curtos parágrafos, alguns dos elementos fundamentais que delimitam a situação atual.

“As igrejas pentecostais brasileiras atuam em uma sociedade aberta, mas conseguem exercer quase um monopólio do tempo livre dos fiéis, através de cultos, atividades em organizações internas da igreja, estudos de escola dominical, leituras de boletins e diversas publicações (...), visitas a membros enfermos e ou com outro tipo de problema e atividades afins. A influência das denominações pentecostais sobre a vida do fiel é realmente gigantesca. Contudo,

tem-se registrado iniciativas de grupos minoritários na contramão dessa hegemonia da cúpula da igreja, principalmente da AD [Assembleia de Deus], durante os certames eleitorais. Dissidentes conseguem promover debates, formar comitês, produzir materiais de campanha e realizar panfletagem, em favor de partidos de esquerda e candidatos rejeitados pelo corpo diretivo da denominação. (...)

A conduta política de pentecostais e neopentecostais (...) tem relação, também, com a possibilidade de novas e melhores oportunidades de conquista, visto que a presença no espaço público habilita-os a participarem dos jogos de poder, onde terão acesso a recursos aplicáveis na competição religiosa. Neste campo, porém com menor peso, continuam a atuar evangélicos de diferentes matizes (evangélicos, ecumênicos e protestantes diversos), formadores de opinião, que também contribuem para diversificar o quadro dos comportamentos religiosos na política” (p. 198).

Como conclusão, não se pode deixar de indicar que as relações entre as igrejas evangélicas e a católica e delas com o Congresso Nacional e com o estado em geral se encontram em um momento extremamente dinâmico, como, aliás, acontece com toda a sociedade brasileira, dada a intensa entrada de novos personagens na cena política do país nas últimas décadas. Não resta dúvida de que todo o processo está a exigir pesquisas e reflexões cada vez mais profundas e consistentes e de que nenhum dos elementos dessa vasta equação, nem sequer o religioso, pode ser entendido isoladamente mas apenas como partes do processo social brasileiro como um todo.