

**APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ**  
**APRESENTATION OF THE DOSSIER**

Inovação

---

**ASPECTOS HISTÓRICOS SOBRE AS METAMORFOSES DO CAMPO RELIGIOSO:  
OU DE COMO O PÚLPITO VIROU PALANQUE ELEITORAL E DE DEFESA DE  
INTERESSES DE GRUPOS RELIGIOSOS**

HISTORICAL ASPECTS ABOUT RELIGIOUS FIELD METAMORPHOSIS:  
OR HOW THE PULPIT BECAME ELECTORAL PLATFORM AND ADVOCACY OF RELIGIOUS GROUPS

Valdir Pedde<sup>1</sup>  
Mauro Meirelles<sup>2</sup>

## **1 INTRODUÇÃO**

Durante muito tempo, a religião e a política foram estudadas como campos separados pela maioria dos cientistas sociais, só mais recentemente, é que, no interior das Ciências Sociais, começaram a ganhar espaço as imbricações entre esses dois campos. Debate esse, balizado pelas discussões acerca do que ficou conhecido como processo de secularização/desseccularização. As razões para isso foram o avanço da modernidade ocidental que, pelo menos desde a Revolução Francesa, apregoava e conformava a prática do Estado, separada da esfera da Religião. Algo que, no século XX, com a constituição e o espraiamento de uma ideologia republicana, atinge uma enorme amplitude.

Tal fato levou os pesquisadores das mais diversas áreas das Ciências Sociais a partirem do pressuposto de uma secularização nas relações sociais, políticas, econômicas, jurídicas, etc. Contudo, se, no nível macro, esta separação de esferas entre a Religião e o Estado podia ser sustentada/percebida, no cotidiano das relações entre o mundo religioso e o das outras esferas públicas, a questão se mostrava diferente. Não que não haja distinção entre os campos, mas essa distinção é bem mais fluida e porosa do que se imaginava, como escreve Birman (1996).

Por exemplo, no campo do Direito, houve uma importante discussão de vários membros do

---

<sup>1</sup> Professor da Universidade Feevale. E-mail: valpe@feevale.br.

<sup>2</sup> Professor do UNILASALLE, Canoas, RS. E-mail: mauromeirelles@icloud.com.

judiciário sobre a permanência dos símbolos religiosos cristãos nas repartições públicas brasileiras, sendo aceito o argumento da Advocacia Geral da União, de que os símbolos religiosos fazem parte da “expressão cultural do povo brasileiro”. Outro exemplo são os movimentos sociais, como veremos mais adiante, também fecundados por reflexões de inspiração religiosa.

Assim, sobretudo na América Latina, no mínimo a partir dos anos de 1960, a relação entre estes dois campos despertou atenção de um número cada vez maior de pesquisadores. As reflexões em torno da relação entre religião e política, inicialmente, surgiram com mais força no seio das próprias igrejas históricas. Com a irrupção do Regime Militar no Brasil e em outros países de nossa América e com a repercussão do Concílio Vaticano II; abriu-se um campo de indagações e reflexões que possibilitaram à Teologia incorporar em suas reflexões as questões sociais e, por conseguinte, políticas. Desse campo, emergiu com uma respeitável força, não apenas no catolicismo, mas em muitas igrejas históricas, como a Luterana, pensadores ligados a Teologia da Libertação e as Comunidades Eclesiais de Base (CEB). Esse impulso reflexivo e de novas práticas gerou um quadro político importante advindo das fileiras das igrejas históricas. Esse movimento das igrejas históricas rumo ao “povo de Deus”, os pobres, mostrou sua força pelo menos durante cerca de 20 anos.

Para dar um panorama geral dessa relação entre a esfera religiosa e a esfera política no Brasil, nos próximos pontos iremos incursionar por alguns aspectos da história brasileira e pela constituição do campo religioso, hoje polifônico.

## **2 A CHEGADA DOS PROTESTANTES AO NOVO MUNDO: PLURALISMO RELIGIOSO E MODERNIDADE NO BRASIL**

O catolicismo desembarcou na América Latina e no Brasil juntamente com os pertences dos europeus que aqui aportaram. Desde o início do século XVI, Portugal e Espanha eram detentoras do direito de Padroado, outorgado pelo Papa Leão X. O Padroado conferia ao monarca poder “sobre a administração das coisas eclesiásticas em seus territórios” (CATÃO; VILELA, 1994, p. 150). O Padroado garantia ao regente do Estado, dispor sobre todas as questões de fé nos territórios sob o seu domínio (ABREU, 2002). Esse documento possibilitava as Coroas portuguesa e espanhola, criarem cargos eclesiásticos, nomear os clérigos que melhor fossem ao encontro dos seus interesses, arrecadar o dízimo, entre outros (ESQUIVEL, 2003). Em retribuição, as Coroas desses países ficavam responsáveis por expandir a fé Católica por intermédio de subvenções pecuniárias às atividades eclesiais. De modo que, segundo Catão e Vilela (1994, p. 150),

o sistema do Padroado atrelou as atividades religiosas às oscilações do poder real. Assim, acabou por transformar a Igreja Católica em instrumento legal a serviço, primeiro, da implantação dos mecanismos da exploração colonial e, posteriormente, da manutenção da ordem estabelecida.

Esse princípio de reciprocidade entre Estado e Igreja, delongou-se por séculos, assumindo configurações diferentes nos mais diferentes recantos da América Latina. De qualquer forma, sobretudo no início do século XX até aos dias de hoje, muita coisa mudou, uma vez que novas configurações na relação entre Estado e Igreja foram sendo assumidas. Neste sentido, movimentos migratórios, sobretudo de europeus não católicos que aportaram em terras latino americanas

no decorrer dos séculos XIX e XX – em especial no Brasil, Uruguai, Argentina, Chile e Paraguai – favoreceram novas configurações denominacionais e, por conseguinte, ajudaram a estruturar um novo tipo de relação entre o Estado e a Igreja (DREHER, 1999). Disto decorre que o pluralismo religioso surgido nas terras do Novo Mundo, não era oriundo do próprio movimento religioso interno, mas exógeno, pois estava atrelado aos movimentos migratórios e, em alguma medida, também, ao trabalho missionário (ESQUIVEL, 2003).

Com a abolição da escravatura, em 1888, e a Proclamação da República no Brasil, em 1889, a Igreja Católica brasileira perdeu força, com a interrupção do tráfico negreiro desde 1850 e, pouco a pouco, as necessidades econômicas do país acabaram por alterar a configuração da imigração e o modo como esses imigrantes eram incorporados a economia da época. Patrocinado pelos fazendeiros de café, o imigrante tornou-se, fundamentalmente, o substituto da mão-de-obra escrava. Mantendo-se, assim, a grande propriedade rural e a monocultura com o objetivo da exportação, de modo que, como assevera Dreher (1998), nesse tempo, os imigrantes eram, na verdade, escravos disfarçados.

Com esse novo fluxo migratório vindo da Europa, inaugura-se no Brasil, um novo quadro religioso, de modo que, em 1890, os protestantes evangélicos, segundo Rolim (1994), já a essa época, atingiam 1% da população. Portanto, no apagar das luzes do século XIX, o pluralismo religioso era uma realidade e a relação institucional entre Governo e Igreja, sobretudo, Católica, começa a apresentar as primeiras fissuras e a dar sinais inerentes de uma possível ruptura. Há que se supor, então, que a proximidade desses dois eventos marcantes não é mera coincidência.

A escravidão, que havia gerado toda a riqueza no Brasil até então, não mais podia sustentar o novo modelo econômico, jurídico e de política interna e externa. E, o Brasil, estava saindo de uma situação econômica colonial tradicional para relações do capitalismo de mercado, já colocadas no plano internacional. Os ideais liberais burgueses ingressavam no país, que, por fim, o conduziram ao capitalismo industrial. Assim como na questão econômica, as correntes liberais modernizadoras também alcançavam maior extensão no plano político. Essas ideias incentivaram, entre outros, o ingresso de europeus protestantes no país. De um modo geral, entre os liberais tinha-se a ideia de que o Protestantismo favoreceria a transição da sociedade brasileira à modernidade (DREHER, 1985).

### **3 O BRASIL DA *RES PUBLICA*: RELIGIÃO E POLÍTICA DEPOIS DO FIM DO IMPÉRIO**

Com o advento da República, mudaram a política e o Estado. Mudou também a Igreja Católica. Às portas do século XX, o Regime Republicano rompeu com a Lei do Padroado, “introduzindo o princípio do laicismo na ordenação jurídico-política do país” (MATOS, 2003, p. 18). A partir da República, o catolicismo precisou se reorganizar e se adaptar ao novo momento. De 1889-1890 em diante, o catolicismo precisou “acostumar-se ao fato de que os professores já não eram obrigados a fazerem o juramento Católico, para integrar o ensino público. [...] E os cidadãos não católicos já podiam candidatar-se e elegerem-se aos cargos políticos” (CATÃO; VILELA, 1994, p. 167).

Nos anos que seguiram à Proclamação da República, inevitáveis controvérsias ocorreram no seio da Igreja Católica. Algumas vozes eram favoráveis à separação entre Igreja e Estado. A maioria, no entanto, não a via com bons olhos. Em 1900, a hierarquia eclesiástica publicou uma Carta Coletiva na qual reivindicava “o reconhecimento oficial da Igreja Católica com um tratamento privilegiado”

(MATOS, 2003, p. 28). Nesse documento ficava explicitado o descontentamento da maioria dos clérigos com a República, afirmando algo que, durante muito tempo, ficou sendo referência, qual seja, que “a religião, embora tenha deixado de ser ‘oficial’, continuará a ser ‘nacional’” (AZZI apud MATOS, 2003, p. 29). Em suma, ser brasileiro era ser católico. Tal afirmação coloca em evidência que o regime de Padroado parece ter deixado profundas raízes na percepção da identidade nacional, da hierarquia Católica, evidentemente, mas também de uma expressiva maioria da população. Destarte, o modelo de cristandade aqui implantado igualava identidade territorial com identidade religiosa (ESQUIVEL, 2003). E, assim, o fim do regime de Padroado, portanto, não diminuiu a influência da religiosidade Católica na cultura nacional. E mais, mesmo com as mudanças constitucionais, o Estado continuou dando um tratamento diferenciado à Igreja Católica.

A minoria dos clérigos que viu a separação entre Estado e Igreja como uma boa oportunidade para a Igreja parecia estar certa. Em 1889, no Brasil, havia apenas uma arquidiocese e onze dioceses. Em 1900, em apenas onze anos, foram criadas mais dezessete dioceses, e, após mais dez anos, em 1910, a Igreja Católica contava com trinta, e, em 1920, havia cinquenta e oito dioceses organizadas no país (MATOS, 2003). O crescimento foi espantoso. A separação ocasionou um resultado positivo a favor da Igreja Católica (SOUZA, 2003). Parece correta a conclusão de Esquivel, ao afirmar que o Padroado “ocasionou um sufocante abatimento do catolicismo no Brasil” (2003, p. 198). Essa separação entre Estado e Igreja terminou por delinear uma nova relação, a da religião com a sociedade (SOUZA, 2003).

Após essa fase organizativa da instituição eclesiástica, iniciou-se, a partir de 1920, um novo período. Em 1921, Dom Leme foi instituído como Arcebispo-Coadjutor. Esse clérigo exerceu uma importante liderança no seio do catolicismo<sup>3</sup>. Segundo Matos (2003, p. 45), “Coube a ele articular as forças católicas nas décadas de 1920-1930. Preocupavam-no, sobretudo, a falta da influência da Igreja Católica e a inércia sociopolítica dos seus fiéis”. Para Dom Leme, o Brasil constituía-se em um país tradicionalmente Católico. Entretanto, a influência pública do catolicismo era praticamente inexistente. Para esse arcebispo, não era possível notar a presença dos católicos nos campos da ação social, da política ou da intelectualidade. Para ele, era necessário transformar a Igreja Católica numa “força moralizadora”, capaz de ‘regenerar a sociedade’”<sup>4</sup> (MATOS, 2003, p. 58).

Aqui é possível observar algo interessante. Ainda no início da década de 1920, trinta anos após a separação entre Igreja e Estado, o arcebispo nada mais percebe de influência pública da Igreja Católica. Isso mostra o quanto o processo secularizador, ou seja, a separação entre Igreja e Estado, já havia avançado sobre a sociedade brasileira. Por outro lado, essa preocupação com a influência pública era desdobramento de um novo projeto de cristandade que a Igreja Católica Romana procurava imprimir em todo o mundo<sup>5</sup>.

Mas os esforços da Igreja Católica não pararam por aí. Mais e mais, esta igreja procurou estimular e orientar lideranças a que se envolvessem na política, no intuito de utilizar essa aliança para influenciar a sociedade<sup>6</sup>. Procurava, com isso, neutralizar a influência do Positivismo, que encontrava

<sup>3</sup> Sebastião Leme da Silveira Cintra (1882-1942) entrou no seminário em 1894. Ele continuou seus estudos em Roma. Foi ordenado Sacerdote em 1904. Foi nomeado Bispo-auxiliar do Rio de Janeiro em 1911. Assumiu como Arcebispo de Olinda e Recife em 1916. Em 1920 ou 1921, tornou-se Arcebispo-coadjutor do Cardeal Arcoverde (BARROS, 2003; Matos, 2003).

<sup>4</sup> Veremos, a seguir, que esse pensamento alcança grande vigor entre os pentecostais.

<sup>5</sup> No final século XIX e início do século XX, “as igrejas no Brasil orientaram-se preferencialmente para fora: os católicos, para Roma; os evangélicos de língua alemã, para a Alemanha; e os outros evangélicos, para os Estados Unidos da América” (FISCHER, 1989, p. 71).

<sup>6</sup> Vale lembrar que a construção da estátua do Cristo Redentor, no Rio de Janeiro, data dessa época. Além disso, a partir de 1930, o Estado de Minas Gerais concede licença para a Igreja Católica ministrar o Ensino Religioso, e, em 1931, essa licença foi estendida a todo o país (MATOS, 2003).

grande aceitação entre as camadas dirigentes do país (ESQUIVEL, 2003; FONSECA, 2002). Essa política foi seguida com intenso fervor até meados da década de 1940 (MATOS, 2003). Enfim, foram esses os grandes objetivos perseguidos pelo catolicismo de então; o qual, transformado em missão, redundou em um catolicismo de classe média, conservador e que procurou oferecer, o que a seu ver, seria uma contribuição ao país, salvando-o “do eminente perigo de subversão política e ideológica” (MATOS, 2003, p. 59). Na realidade, visava-se proteger o Brasil do fantasma que rondava a Europa: o comunismo. Percebe-se que, apesar da diferenciação de esferas, a Igreja Católica, que a essa época já notara os benefícios institucionais da separação entre Estado e Igreja, não deixou de, continuamente, procurar manter os benefícios de Igreja oficial.

Em 1930, o Presidente Washington Luís foi deposto e assumiu Getúlio Vargas. Desse episódio, nasceu uma grande amizade entre o já então Cardeal do Brasil, Dom Leme, e Getúlio Vargas (BARROS, 2003), momento em que o novo governo recebeu apoio explícito da Igreja.

Efetivamente, a ênfase dada pelo estado varguista à ordem, ao nacionalismo, ao patriotismo e ao anticomunismo coincidia com o ideário católico da época, inspirado no modelo italiano [de Mussolini]. [...] Durante os quinze anos de Vargas, a Igreja Católica reconstituirá progressivamente o modelo de cristandade, com resultados práticos imediatos, sobretudo no campo social. O nacionalismo católico havia buscado explicitamente o reconhecimento do Estado para afirmar-se como religião ‘oficial’ do povo brasileiro, reivindicando um tratamento privilegiado (MATOS, 2003, p. 71-72).

Em 1931, foi inaugurada, no Rio de Janeiro, a estátua do Cristo Redentor. Tendo em vista a proximidade da elaboração de uma nova Constituição Federal, e aproveitando a presença do Presidente da República, de todos os seus ministros e do Corpo Diplomático (BARROS, 2003), Dom Leme entregou ao Presidente uma lista de dez reivindicações católicas. Ele o fez por intermédio do Bispo Dom João Becker, que mantinha com Vargas, estreita vinculação (FONSECA, 2002). Mas seu esforço foi além. No ano seguinte, em 1932, com a chegada das eleições para a Constituinte, a hierarquia católica criou a Liga Eleitoral Católica (LEC) (BARROS, 2003; MATOS, 2003). Esse foi um dos mais importantes momentos de inserção da Igreja Católica no campo político (SOUZA, 2003). Mas não detalharemos esse episódio e avancemos.

A situação no país continuava no registro da instabilidade política. As forças desbloqueadas na Revolução de 1930 se confrontavam e provocavam um clima de tensão. Apesar do retorno da Democracia, através da qual Getúlio foi reconduzido à Presidência da República, a instabilidade, os conflitos e as tensões continuavam<sup>7</sup>. Em novembro de 1937, Getúlio Vargas, aproveitando o clima de grande tensão, desferiu o golpe de Estado, que ficou conhecido como Estado Novo (1937-1945) (ANDRADE, 1988). Sob alegação do perigo Comunista, o Presidente foi apoiado pela Igreja Católica. “Não houve ruptura nas relações entre a Igreja e o Estado com a implantação da ditadura” (MATOS, 2003, p. 82).

Como é possível perceber, na ânsia de alcançar influência pública e política, a Igreja Católica reproduziu em seu seio, com mais força, o mesmo espírito autoritário exercido pela mão de Vargas. Assim, pensava o prelado brasileiro, poder-se-ia combater o laicismo que havia irrompido no advento da República. Na busca por sua reafirmação social, o cristianismo católico foi considerado

<sup>7</sup> Vale lembrar que foi neste contexto de crescente urbanização, proletarização e de tensão política, que o pentecostalismo avançou na região Sudeste, sobretudo, a partir de 1935, com a repressão às organizações e movimentos operários, é que o Pentecostalismo aumentou seu número de fiéis e sua visibilidade (ROLIM, 1985).

“a maior garantia para um Brasil novo, pelo fato de o *catolicismo constituir o elemento identificador da brasilidade*” [grifo do autor]<sup>8</sup> (MATOS, 2003, p. 99).

Desse modo, o período Vargas foi marcado pela sobreposição dos interesses do Estado e da Igreja. Ainda que juridicamente separados, a colaboração mútua entre essas duas esferas trazia enormes benefícios à estrutura da Igreja Católica, pois esta podia contar com subsídios do Estado. Em contrapartida, Vargas soube se aproveitar do catolicismo, sua simbologia e do status que usufruía ante a população para legitimar seu governo.

A sociedade brasileira passou por grandes transformações nas décadas de 1940 e 1950. No campo econômico, ocorreu o avanço das indústrias de base. No campo social, deu-se a rápida urbanização e os problemas dela decorrentes. Essas mudanças trouxeram consigo a queda nas vocações sacerdotais, bem como o crescimento do espiritismo, das religiões afro e do pentecostalismo (ESQUIVEL, 2003). A Igreja sofreu uma corrosão em seu monopólio religioso. Ademais, a morte do cardeal Leme em 1942 e o fim da ditadura Vargas exigiram novas estratégias de ação por parte da Igreja Católica.

Em 1952, foi criada a Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB), tendo como seu principal articulador Dom Helder Câmara. Apesar do clima tenso e conturbado da primeira metade da década de 1950, o período de 1952 a 1960 foi um “período de excepcional otimismo, desenvolvimento e renovação, tanto em termos de país no seu todo, como em termos da Igreja” (BARROS, 2003, p. 33). A CNBB, liderada por um grupo de bispos nordestinos, “assume uma forte preocupação pelos setores marginalizados” (ESQUIVEL, 2003, p. 212). Esse período teve seu auge com o Presidente Juscelino Kubitschek, quando a Igreja Católica esforçou-se por empreender uma “fecunda cooperação em prol do desenvolvimento” (BARROS, 2003, p. 33). A década de 1950 constituiu-se no segundo momento mais importante de atuação direta da Igreja Católica no campo político (SOUZA, 2003).

Dessa cooperação surgiram algumas ações governamentais importantes, como o Serviço de Informação Agrícola, do Ministério da Agricultura, que culminou com a facilitação do processo de sindicalização rural por parte do Governo. Outra iniciativa resultante dessa parceria foi a criação do Movimento de Educação de Base que, financiado pelo Estado, era executado e coordenado pelas arquidioceses (BARROS, 2003).

E, dessa forma,

a presença na luta dos camponeses nordestinos, as iniciativas educacionais nesse setor, o acompanhamento dos conflitos da classe operária e, de um modo geral, a substituição da tradicional caridade cristã pelo engajamento e promoção de uma mudança social colocariam novamente a instituição eclesíastica no primeiro plano da cena nacional (ESQUIVEL, 2003, p. 211).

De total submissão nos anos do Império e “relativo atrelamento [ao Estado] durante a primeira metade do século XX, a Igreja Católica passa a adotar posturas que sinalizam seu desejo de assumir a posição de poder paralelo” (FONSECA, 2002). Nesse cenário, a Igreja foi ao encontro das camadas populares. Dom Helder Câmara despontou como figura importante e fundamental para essa nova orientação.

<sup>8</sup> Sob inspiração do ideário modernista e da brasilidade, o Governo Vargas proibiu o uso de língua estrangeira para o ensino regular nas escolas a partir de 1930. Tencionava, entre outros, integrar as diversas etnias do país. Em 1939, essa prescrição foi estendida aos cultos, sendo, portanto, vetado o uso de língua estrangeira em ofícios religiosos. Para as denominações de base étnica, essa situação tornou-se extremamente difícil. (DREHER apud GERTZ, 1998).

## 4 IGREJA CATÓLICA E MOVIMENTOS SOCIAIS

A partir da década de 1950, e, particularmente, a partir do Golpe Militar no Brasil em diante, a Igreja Católica redimensionou a sua atuação religiosa que, por conseguinte, ensejou uma nova participação na vida pública e política. Notar-se-ia a presença pública da Igreja, não apenas nas manifestações críticas ao regime ditatorial e em defesa dos Direitos Humanos, mas, sobretudo, por transformar-se numa igreja “invisível”<sup>9</sup>. Sua presença pública fazia-se perceptível naqueles momentos em que a população das periferias se organizava e reivindicava. De modo geral, a Igreja Católica ensejou e fecundou uma multiplicidade de Movimentos Sociais (LÖWY, 1997).

Ao lado da sua posição detratora da ditadura, essa foi a característica mais importante dessa Igreja nas décadas de 1970 e 1980<sup>10</sup>. Juntamente com as Comunidades Eclesiais de Base<sup>11</sup> – CEBs, muitos outros movimentos sociais surgiram no seio da Igreja ou foram por ela motivadas. Entre estes movimentos sociais, podemos citar o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra – MST – como um dos mais importantes. Ademais, muitos católicos inseriram-se, de forma diversificada, na luta contra a Ditadura Militar.

Esse, inclusive, é o tema do artigo que inicia nosso dossiê. Escrito por João Marcus Figueiredo Assis, o artigo procura refletir, através de entrevistas/depoimentos, bem como a partir de documentos históricos, a participação de “agentes religiosos e o enfrentamento ao regime civil-militar no Brasil”, a fim de compreender as diferentes experiências e o significado da vivência religiosa no envolvimento, e/ou, no impulso para o social e político. De qualquer forma, retomando a forma como a Igreja Católica passou a agir naquele momento histórico, importante destacar que havia uma vasta gama de iniciativas e ações que “priorizavam mais questões de ética política e menos de assuntos doutrinários e litúrgicos, pois mostrava com clareza o evoluir das mudanças iniciadas pela hierarquia eclesiástica” (ESQUIVEL, 2003, p. 213) nas décadas de 1950 a 1970.

A seguir, nossa atenção estará voltada à emergência do Protestantismo no Brasil, que, além de diversificar o campo religioso do país, também teve atravessamentos na esfera política brasileira.

## 5 EVANGÉLICOS PENTECOSTAIS: ALGUNS ASPECTOS HISTÓRICOS

O movimento pentecostal teve seu início em 1906, em um templo Metodista. Em seu interior, aglutinaram-se negros e brancos em torno de vigílias de oração, visando alcançar o batismo no Espírito Santo, caracterizado pelo falar em línguas estranhas. Contudo, a confluência étnica em torno da experiência religiosa durou pouco tempo. A realidade sociopolítica em que os negros viviam os fez unir a experiência religiosa com a experiência da luta político-racial. Assim, a partir de 1908, os brancos afastaram-se dos negros e cultivaram somente a experiência da oração e dos cultos.

<sup>9</sup> Além de as CEBs estarem espalhadas pelo Brasil e, nesse sentido, se encontrarem “em todo e em nenhum lugar”, a reflexão feita no interior dessas comunidades procurava estimular seus adeptos a uma prática política que os conduzissem a “participarem anonimamente nos sindicatos, partidos e associações laicas” (STEIL, 1999, p. 64).

<sup>10</sup> Para Löwy (1997), a posição enérgica da CNBB foi um dos importantes fatores que levaram os militares a considerarem a possibilidade de implantarem uma gradual e controlada democratização no final dos anos 1970.

<sup>11</sup> No catolicismo, durante as décadas de 1970 e 1980, a Igreja Católica conheceu um grande reavivamento interno. A partir dos Concílios Vaticano II e de Puebla, o catolicismo foi conduzido por uma ala progressista, que fomentou e possibilitou o surgimento de inúmeros grupos conhecidos como CEBs. “No mesmo período, certos bispos católicos, ligados ao projeto Igreja/Povo de Deus, influenciaram politicamente a transição democrática. Por meio da politização de categorias religiosas, interpelavam os poderes políticos sem usurpar o espaço propriamente político” (NOVAES, 2002, p. 66).

Os brancos exercitaram apenas a experiência religiosa como projeto de vida. E, é exatamente essa forma de viver a religiosidade, que se espalhou pelos EUA, pela América Latina e pelo Brasil (ROLIM, 1994). Posto isto, tem-se que os primeiros missionários que anunciaram o batismo no Espírito Santo trouxeram consigo a experiência religiosa da oração e dos cultos.

Conforme Freston (1994a), o pentecostalismo pode ser compreendido como a história das três ondas. A **primeira onda** é identificada com a década de 1910, iniciando com a implantação da Congregação Cristã, em 1910, e da Assembleia de Deus, em 1911, tendo como ênfase o uso dos dons, principalmente a glossolalia, que servia de atestado do batismo do Espírito Santo.

A Assembleia de Deus foi iniciada pelos suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg<sup>12</sup>. Saíram dos EUA como missionários, chegaram ao Brasil em 19 de novembro de 1910 (MAFRA, 2001) e, em junho de 1911, fundaram a Assembleia de Deus, juntamente com um grupo dissidente de evangélicos batistas. Da região Norte do país, a Assembleia de Deus se espalhou pelo Nordeste levada pelos migrantes pobres, chegando, mais tarde, à região Sudeste. Para Rolim (1994), o avanço da religiosidade pentecostal ocorreu por ter encontrado entre os nativos uma forte religiosidade mágica, proveniente do catolicismo popular. Outra razão importante apontada por este autor seria a ausência de acompanhamento da Igreja Católica na vida das massas empobrecidas.

O crescimento se deu de forma rápida. Em 1915, a Assembleia de Deus se encontrava em três Estados brasileiros, um da região Norte e dois no Nordeste. Em 1920, se estabelecia em nove Estados da Federação; em 1925, em quinze estados, atingindo, em 1930, vinte estados (FRESTON, 1994a, 1994c). Já nos anos de 1940, a Assembleia de Deus se encontrava em todos os Estados da Federação (ROLIM, 1985).

O fato da Assembleia de Deus ter iniciado no Brasil pelas mãos de dois imigrantes suecos, não ficou sem deixar expressivas marcas. Os missionários suecos vinham de um país no qual eram marginalizados em termos religiosos. Em vista disto, essa minoria desprezava o clero culto e teologicamente liberal dos luteranos do seu país. Assim, “eram portadores de uma religião leiga e contracultural, resistentes à erudição teológica e modesta nas aspirações sociais” (FRESTON, 1994a, p. 78). Essa condição sociocultural moldou estes missionários, o que, tanto no seu país de origem quanto no Brasil, traduziu-se em uma postura de humildade, aceitando o sofrimento, o martírio como inerente à vida, sabendo-se culturalmente marginalizados em um país predominantemente católico.

E, assim como no seu país de origem, os missionários suecos rejeitavam a necessidade de um clero bem preparado quanto à sua teologia, centrando seu foco em pessoas amplamente versadas na Bíblia<sup>13</sup>. Ou seja, a centralidade do conteúdo teológico estava no conhecimento bíblico, na articulação e na citação de versículos e na santificação da vida (MAFRA, 2001). Igualmente, como sua base de atuação foi sempre entre aqueles que estavam socialmente marginalizados e perseguiam as orientações bíblicas, eram severos no tocante aos costumes. Ou seja, em termos weberianos, eram portadores de uma ética com relação a valores. Sua ênfase na santificação redundou na criação das Escolas Dominicais, que se tornaram centros de alfabetização, o que, certamente, atraía muitas pessoas das camadas baixas da sociedade. Além disso, tornava cada membro um missionário

<sup>12</sup> Berg era um operário qualificado que trabalhou como fundidor para sustentar a ele e a Vingren, enquanto este último aprendia português (FRESTON, 1994c).

<sup>13</sup> Os seminários de preparação teológica se resumiam as escolas bíblicas frequentadas durante poucas semanas, as quais não emitiam qualquer certificado. Somente em 1978, a Assembleia de Deus exigiu a frequência nas referidas escolas para a admissão ao pastorado (FRESTON, 1994a).

em potencial, o que possibilitava a criação de novas igrejas sem maiores problemas burocráticos, imprimindo nas novas lideranças assim preparadas, “traços dos movimentos messiânicos tão presentes no arcabouço cultural nortista” (MAFRA, 2001, p. 33).

Quanto à organização, a Assembleia de Deus é “uma complexa teia de redes compostas de igrejas-mães e igrejas e congregações dependentes” (FRESTON, 1994a, p. 86). Esse tipo de organização gera uma fragilidade nos órgãos máximos que procuram traçar políticas para todas as congregações. No entanto, existe grande liberdade da parte de cada congregação e dos seus leigos na aceitação ou não dessas políticas. Evidentemente, esse modelo produz muitas tensões e possibilita dissidências. A mais importante dessas divisões foi a Assembleia de Deus de Madureira. Em vista das muitas tensões, Madureira foi excluída da Convenção Geral das Assembleias de Deus em 1989 (FRESTON, 1994c).

A **segunda onda** do pentecostalismo ocorreu nos anos de 1950 e início da década de 1960. Neste período, surgiram a Igreja do Evangelho Quadrangular, em 1951, Brasil para Cristo, a primeira a ser fundada por brasileiros, em 1955, e a Igreja Deus é Amor, em 1962, todas acentuando o dom da cura (ORO, 1996).

Na década de 1950, o Brasil se encontrava no auge do populismo. A urbanização se acelerava e havia um crescente interesse pela industrialização no país. Tomava conta do país um acentuado interesse pelo progresso e a modernização do Brasil. Nesse contexto, surgia, no campo pentecostal, um novo elemento, vindo por intermédio de missionários norte-americanos: a Igreja do Evangelho Quadrangular.

Esta denominação pentecostal nomina-se como Quadrangular, pois procura, através do nome, evidenciar os seus princípios básicos de fé, tendo como referência Jesus Cristo: o Salvador, o Batizador, o Médico e o Rei. Essa Igreja foi fundada em torno do ano de 1918 por uma canadense, Aimée Semple MacPerson. Nos EUA, a denominação conheceu rápido crescimento, fruto do grande potencial de oratória da fundadora e do seu propagado poder de realizar curas. As curas serão a marca registrada desse novo ramo do pentecostalismo. No Brasil, a Igreja Quadrangular se espalhou a partir de cruzadas de evangelização realizadas em barracas de lona. Em 1951<sup>14</sup>, o Missionário Harald Edwin Williams, que já vivia há algum tempo no Brasil, uniu-se com Raymond Botright, passando a levar suas barracas de cidade em cidade, primeiramente em São Paulo; depois a outros estados. No final da década de 1960, as barracas de cura divina já haviam alcançado as regiões Sudeste, Sul e Centro-Oeste. Na década seguinte, adentraram a região Nordeste do Brasil (ROLIM, 1994).

Essa forma de evangelização itinerante centrada nas curas divinas tinha ainda outra novidade. Botright, ex-ator de filmes de *cowboy*, embalava as evangelizações ao som da sua guitarra elétrica. O culto deixava de ser espaço de simplicidade para evocar signos de modernidade, presente tanto nos cantos alegres quanto na vestimenta do pastor (MAFRA, 2001). As evangelizações causaram descontentamento entre pastores de muitas denominações, o que levou Williams a fundar, em 1954, a Igreja da Cruzada, mudando, em seguida o seu nome para Igreja do Evangelho Quadrangular (FRESTON, 1994a).

A Igreja Quadrangular foi a única denominação Pentecostal fundada por uma mulher. Talvez por isso, ela seja menos repressora no que concerne à aparência e ao lugar da mulher na igreja.

<sup>14</sup> De acordo com Freston (1994a), o início das campanhas em tendas de lona ocorreu somente a partir de 1953. Já conforme a história oficial da Igreja Quadrangular, sua fundação ocorreu em 1951 (Igreja do Evangelho Quadrangular de Santos Dumont, s.d.).

Conforme Freston (1994a), 35% do rol de pastores era constituído por mulheres. Atualmente, esse percentual subiu para 42% (<http://www.quadrangularbrasil.com.br>).

Ademais, na Igreja Quadrangular, o tradicional discurso pentecostal começou a mudar, “O pecado e o inferno perdem a centralidade, em favor do apelo às necessidades sentidas de cura física e psicológica” (FRESTON, 1994a, p. 113). As rígidas regras comportamentais tornam-se brandas. Havia também, um maior planejamento das ações e um estilo de comunicação e de estética de maior afinidade com o ambiente urbano e de massas (MAFRA, 2001).

Nos anos de 1980 do século XX, a Igreja Quadrangular no Brasil experimentou um grande crescimento, forçando um rompimento com a igreja-mãe de Los Angeles. Sua organização burocrática é mais avançada que a da Assembleia de Deus e o ensino teológico foi sendo reforçado, mostrando a preocupação “em generalizar o conhecimento formal” (FRESTON, 1994a, p. 114). Isso repercutiu no seio da membresia da Igreja Quadrangular, uma vez que o nível social médio dos seus membros é ainda bem superior aos registrados em outras igrejas pentecostais (FRESTON, 1994a).

A **terceira onda** do pentecostalismo brasileiro ocorreu a partir da segunda metade dos anos de 1970 e na década de 1980, tendo como sua principal representante a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e, com menor representatividade, a dissidente da anterior, a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) (FRESTON, 1994a). Tratam-se de igrejas cariocas, fundamentalmente, iniciadas no período ditatorial do Brasil, que crescem em meio à estagnação econômica da década de 1980. Sua grande distinção em relação às duas ondas anteriores é que, sobretudo a Igreja Universal, centra sua pregação no exorcismo, no donativo e numa ambiciosa estratégia midiática. Esta última onda também é conhecida como Neopentecostalismo (ORO, 1996).

Quanto à organização eclesiástica, a Igreja Universal segue um modelo episcopal. A Universal é uma Igreja que cresceu nos meios urbanos e possui uma estrutura centralizada. Esse fato também ajudou a ter uma organização bem planejada e ousada. Ademais, sua centralização organizacional lhe permite grande flexibilidade e constante inovação, além de uma boa adaptação à cultura urbana moderna. Possui um estilo de mensagem agonística, e que garante uma interlocução muito grande com o meio cultural onde se coloca (MAFRA, 2001). Fundamentalmente, sua mensagem religiosa é individualista. As mazelas humanas são entendidas como sendo consequências da interferência de espíritos malignos na vida das pessoas. Este pentecostalismo agonístico elegeu, através da ideia de guerra santa (ORO, 1997), em primeiro lugar, as religiões afros como demoníacas, e, em segundo lugar, o catolicismo como idólatra, em virtude da sua veneração aos santos. Além disso, alimenta em seus fiéis, o desejo do enriquecimento, em parte fundada na fidelidade a Deus, tornada material por intermédio de contribuições à Igreja Universal; em parte pela sua insistente pregação baseada na fuga do trabalho assalariado, estimulando os fiéis a serem seus próprios patrões (FRESTON, 1994a).

Ademais, a centralidade organizacional da Igreja Universal, calcada sobre o Bispo Edir Macedo, permite uma disciplina eleitoral que tem sido um modelo perseguido por outras denominações. A relação dessa igreja com a política é fundamentalmente pragmática, colocando para seus fiéis a necessidade da Igreja Universal defender seus interesses (FRESTON, 1994a), assumindo uma posição de perseguida, em virtude de ser portadora das “verdades evangélicas”. Essa posição messiânica, persecutória e agonística, lhe confere legitimidade diante dos seus fiéis.

Sua atuação política pragmática a faz se posicionar em apoio a candidaturas conservadoras e de grande hostilidade à esquerda. Aliás, nesse quesito, segue o mesmo caminho que as outras igrejas

evangélicas. A mudança com relação à esquerda alterou-se somente nas eleições presidenciais de 2002, o que novamente evidencia o seu enorme pragmatismo.

De todas as denominações pentecostais surgidas no Brasil, essas três – Assembleia de Deus, Quadrangular e Universal - são as mais significativas. Igualmente, a única denominação pentecostal que, desde o início, envolveu-se com a política é a Igreja Brasil para Cristo (BPC). Essa instituição religiosa, fundada em 1955, elegeu Levy Tavares como Deputado Federal pela legenda do PSD. Com o Golpe Militar, ele ingressou no MDB, reelegendo-se em 1966. Entretanto, não conseguiu mais legitimar sua candidatura entre os líderes da BPC. Em 1970, tentou a reeleição, sem obter sucesso (FRESTON, 1994b).

## 6 PENTECOSTAIS E SUA MUDANÇA EM RELAÇÃO À POLÍTICA

A política institucional invadiu as igrejas a partir da Assembleia Nacional Constituinte de 1986. Até aquele momento, as igrejas pentecostais mantinham um baixo interesse pelo tema, condenando-o, inclusive. Como vimos, as igrejas evangélicas históricas elegeram alguns deputados após 1930. Um Metodista foi eleito para a Constituinte de 1934; e outro, em 1946. A partir de 1986, houve um constante crescimento no número de deputados estaduais e federais, bem como um incremento do número de igrejas inseridas nesse novo campo. A novidade ficou por conta tanto da quantidade de políticos evangélicos quanto da qualidade dos mesmos. Como afirma Freston (1992), nesse período, é gestado um novo tipo de político evangélico, bem como estratégias específicas de ação parlamentar.

Para Rolim (1994), os interesses particulares das denominações pentecostais se sobrepuseram aos da cidadania e aos de uma visão política mais ligada aos problemas sociais trazidos pela própria estrutura do Estado e da economia capitalista. E, deste modo, a expressiva maioria de pentecostais em cargos públicos acaba por se aliar a partidos de centro-direita, normalmente em defesa do Governo, em busca de oportunidades que possam trazer benefícios materiais para suas igrejas.

As preocupações centrais dos políticos evangélicos, quase em sua totalidade pastores, priorizavam, quase sempre, questões ligadas a moral sexual e a família, indicando um espírito conservador sobre os costumes, que se reflete sobre o campo político e econômico. A tendência dos evangélicos de se colocarem à direita em termos de política também pode estar ligada ao fato dos seus projetos políticos não passarem de uma estratégia para o seu próprio crescimento, aceitando, assim, com alguma facilidade, o fisiologismo presente na política tradicional brasileira.

As razões da politização pentecostal têm o seu início no Regime Militar que, a partir de 1968, procurou apoio nos evangélicos, uma vez que se desentendera com a Igreja Católica (FRESTON, 1992). Por outro lado, Freston advoga ainda um outro motivo. Já na década de 1980, a crise econômica “tendia a neutralizar os efeitos tradicionais da conversão (a criação de uma força de trabalho honesta, dedicada e poupadora), restringindo as chances de ascensão social individual” (FRESTON, 1992, p. 39). Essa crise deixava os trabalhadores pobres mais abertos às reivindicações dos menos favorecidos da sociedade. Dessa forma, o autor afirma que a cúpula pentecostal adiantava-se aos pedidos desses

trabalhadores, a fim de que suas reivindicações fossem por eles controladas<sup>15</sup>, evitando, assim, que concorrentes (sindicatos e partidos) passassem a ter acesso e influência simbólica e cosmológica, através dos seus discursos, sobre os seus adeptos.

Também não devemos nos esquecer do crescimento do pluralismo religioso, que coloca as instituições religiosas em concorrência aberta, sobretudo, entre evangélicos e católicos. É, nesse sentido, que Freston (1992) coloca essa concorrência como mais um elemento da tendência conservadora dos evangélicos, que se entendendo como anticatólicos, se posicionam igualmente em campo oposto àqueles. Assim, os evangélicos refutavam a Teologia da Libertação aceita pela Igreja Católica, devido à opção ideológica de esquerda que essa linha teológica preconiza. Essa tese parece fazer sentido, já que, em outro país, a relação de forças pode se inverter, como ocorreu em parte, por exemplo, na Nicarágua. Naquele país, a Igreja Católica aliou-se ao governo ditatorial, resultando numa aproximação entre evangélicos e sandinistas. De qualquer forma, essas mutações nacionais viabilizaram a afirmação da impossibilidade de um monopólio, tanto religioso quanto político, da parte dos evangélicos latino-americanos.

Em decorrência do exposto, na Eleição de 1986 para deputado federal constituinte, elegeram-se 32 evangélicos, sendo 14 pertencentes aos quadros da Assembleia de Deus, dois da Igreja Quadrangular e um da Igreja Universal. De modo geral, esses evangélicos votaram a favor das propostas conservadoras, além de se envolverem em trocas de favores, recebendo concessões de rádio e televisão em favor do apoio às propostas do Governo. Evidentemente, essa troca de favores foi prática corrente entre os deputados federais da época. Contudo, depois de praticamente 30 anos de ditadura e alienação em relação às questões políticas, esta primeira experiência dos evangélicos com a política foi escandalosa e frustrante. Por conta disso, na Eleição de 1990, a Assembleia de Deus alçou para a Câmara Federal apenas oito deputados, e a Igreja Universal foi a única a sair-se bem no pleito, pois, de um representante, passou a contar com três (ROLIM, 1994).

A partir de 1986, como muitos outros movimentos sociais, os evangélicos tornaram-se um grupo de pressão política. Pois, como assevera Mariz (1996, p. 172), “ao contrário dos pentecostais tradicionais criticados, no início dos anos de 1970, por separarem religião e política, os pentecostais autônomos são criticados por misturarem as duas e por usarem suas igrejas para obter votos”. Essa constatação não diminui em nada o fato dos evangélicos, de forma mais ou menos geral, usarem a política para interesses particulares e adotarem uma política clientelista. Entretanto, quando Mariz faz tais considerações, procura colocar o cenário do fazer político dos evangélicos dentro de uma cultura política já exercida previamente no contexto político de nossa sociedade.

Acompanhando as eleições para a Constituinte de 1986, as municipais de 1988, o pleito presidencial de 1989 e, finalmente, para a Câmara dos Deputados de 1990, Freston (1992) percebe uma alteração no comportamento do eleitorado e das instituições evangélicas. Pois, nas eleições municipais de 1988, a tendência da preocupação evangélica de ocupar espaços na política institucional se confirmou. Somente no Rio Grande do Sul, “havia setenta candidatos pertencentes à Igreja do Evangelho Quadrangular, dos quais 69 pastores” (FRESTON, 1992, p. 31).

Essa onda de candidaturas evangélicas foi sentida em todos os recantos do Brasil. Entretanto, ainda conforme o autor, o sucesso desse empreendimento foi bem menor do que as instituições

<sup>15</sup> Essa interpretação nos remete às colocações de Patrick Michel (1997) sobre a ideologização do religioso. Por outro lado, nos conduz a um novo campo de lutas entre esferas diferenciadas, sugerindo a inserção da religião não apenas no campo político, isto é, estabelecendo uma luta entre campos de forças concorrentes.

religiosas esperavam. Dessa situação, resultaram várias interpretações por parte dos evangélicos, mas um ponto ficou patente: os fiéis evangélicos não votavam somente nos interesses do grupo religioso<sup>16</sup>. Essa realidade alterou o projeto corporativista das igrejas e exigiu que seus projetos políticos não contrariassem em demasia as percepções políticas de seus adeptos (FREESTON, 1992).

Outra questão surpreendente foi o denominado “voto fiel”. Por exemplo: a Igreja Universal consegue ter 95% de lealdade dos fiéis das suas comunidades com respeito aos candidatos por ela indicados (FERNANDES, 1996). Em virtude disto, para as eleições de 2002, a Igreja Universal escolheu quem receberia seu apoio por intermédio do Conselho dos Bispos nos vários Estados. Os escolhidos foram anunciados ao Bispo Rodrigues, a quem coube definir quantos seriam os postulantes, baseando-se no quociente dos partidos, bem como na quantidade de fiéis (FONSECA, 2001).

A partir de 1986, a participação de evangélicos na política partidária acentuou-se significativamente no Brasil. Nas eleições de 1998, foram eleitos 44 deputados federais, dos quais, 17 pertenciam aos quadros da Igreja Universal. Para citar apenas o caso do Rio Grande do Sul, a Igreja Universal conseguiu eleger, naquele pleito, um deputado federal, um deputado estadual e, na eleição para as Câmaras Municipais, alçou dois vereadores à Câmara Legislativa do município de Porto Alegre, assim como 19 vereadores pelo interior do Estado. A Igreja do Evangelho Quadrangular, além de reconduzir um pastor ao cargo de deputado estadual, elegeu 17 vereadores por todo o Estado (ORO, 2001).

Nas eleições de 2002, a Igreja Universal elegeu 20 deputados federais e 19 estaduais<sup>17</sup>, além de ter alçado ao Senado, Marcelo Crivela, como um fenômeno de 3.235.570 votos. A Assembleia de Deus teria elegido 23 deputados<sup>18</sup> federais. Se levarmos em conta todos os deputados federais e senadores ligados a igrejas do ramo Protestante, teríamos um total de 59 deputados em 2003. Nas eleições de 2006, o número diminuiria para 53 e alcançaria 73 em 2010<sup>19</sup>. Portanto, começando timidamente na década de 1970 e firmando-se na década de 1980, os evangélicos expandiram-se nos anos de 1990 e passaram de omissos e reticentes em relação ao posicionamento político a participantes ativos da vida política institucional.

Com o advento da República e a separação Igreja/Estado, a Igreja Católica instaurou uma nova ordem interna e de relação com a esfera pública. Ao longo do século XX, sua transformação ocorreu a partir da sua desvinculação do Estado para alcançar as mais variadas articulações com a sociedade. Conforme a pesquisa aqui empreendida, podemos concluir que a secularização no Brasil ocorreu muito mais por conta da separação entre as esferas institucionais da política e do religioso, do que em função de uma separação ideológica. Ao contrário, vimos como, em diversos momentos históricos, houve uma recíproca influência entre as esferas política e religiosa.

<sup>16</sup> Essa análise deixa a descoberto as relações das organizações evangélicas com o seu povo. Como sugere Oro (2001c), a organização interna das igrejas possui uma influência decisiva no sucesso de seus projetos políticos. As igrejas menos centralizadas, como a Assembleia de Deus, sofreram maiores reveses que as igrejas mais centralizadas, como a Igreja Universal e a Quadrangular.

<sup>17</sup> Dados colhidos pela Folha de São Paulo (10/10/2002) junto à Igreja Universal dão conta de que eram 22 os deputados estaduais ligados a esta igreja, 18 membros diretamente ligados a ela e quatro apoiados pela mesma em Estados da Federação (ESCÓSSIA, 2002). Conforme Oro (2003c), “nas últimas eleições de 2002, a Igreja Universal elegeu 16 deputados federais e 19 deputados estaduais, todos egressos da própria igreja”.

<sup>18</sup> Também conforme a Folha de São Paulo de 10/10/2002, “a Assembleia de Deus contabiliza até agora 23 deputados que são membros da igreja ou apoiados por ela, informaram as coordenações políticas da CONAMAD (Convenção Nacional das Assembleias de Deus de Madureira) e da CGADB (Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil)” (ESCÓSSIA, 2002).

<sup>19</sup> Isso não significa que todos os políticos aqui contabilizados sejam pentecostais e comunguem do mesmo ponto de vista. Entretanto, é o caso da maioria. Dos 73 políticos considerados evangélicos, 4 não fazem parte da bancada evangélica. Da Frente Parlamentar Evangélica, participam 66 deputados federais e 3 senadores.

Isso não significa concluir que a secularização, enquanto separação das esferas da vida social, não tenha acontecido ou não ocorra no Brasil. Entretanto, o mapa histórico aqui levantado nos possibilita afirmar que a secularização no Brasil, não se constitui de autonomia e independência completas. De modo oposto, o estudo realizado apontou para uma realidade na qual as esferas sociais se conectam e se influenciam de forma recíproca. Em outras palavras, os evangélicos, na política, não representam um retrocesso nem tampouco uma falta no aprofundamento do processo de secularização. O caso do Brasil apenas confirma as alterações e reconfigurações que a religião e a própria sociedade sofrem nesses tempos ditos pós-modernos.

Sob a perspectiva política e secular, a inserção dos evangélicos no mundo público, pelo menos por enquanto, não faz retroceder, mas pode, também, não ajudar a avançar a democracia em nosso país<sup>20</sup>, uma vez que se constitui um forte impeditivo a políticas de igualdade. Constitui-se, assim, em mais uma força, entre outras, que retira do seu discurso focado na ética a energia para a influência pública. Na ótica do pentecostalismo, a esfera política tem sido buscada para garantir uma ampliação da legitimidade social, maior segurança de atuação dessas denominações frente ao poder estatal e diante de outras esferas sociais, como, por exemplo, a Mídia. Torna-se, entre outras, uma medida de demonstração de vigor na disputa e nos conflitos no campo religioso.

De qualquer forma, os artigos desse dossiê contemplam, não somente a relação entre o campo político institucional, mas também procuram mostrar o quanto vivências e práticas cotidianas da religiosidade se desdobram em relações com o político e a política. Assim, além da reflexão em torno dos depoimentos de militantes religiosos da época do regime ditatorial brasileiro, temos o texto de Gustavo Javier Motta, pesquisador argentino que procura decifrar as redes de sociabilidade existentes dentro e entre a Associação Cristã de Dirigentes de Empresas e certos atores do campo político, empresarial e episcopal da Argentina. Assim, o texto intitulado *Âmbitos, redes e posições em torno de um tema central: o endividamento externo na crise do regime de convertibilidade*, procura destacar os principais agentes desta rede de relações.

O terceiro texto do dossiê de autoria de Bibiana Astrid Ortega Gómez, pesquisadora colombiana, mostra como a relação entre religião e política institucional é um fenômeno recorrente em vários países da América do Sul. O seu texto intitulado *De movimento religioso à partido político: o caso do Movimento Independente de Renovação Absoluta – MIRA*, mostra como este partido, apesar de ancorado em um imaginário e mito fundador religioso, tem tido a sua consolidação no cenário político eleitoral moldada pela legislação partidária e eleitoral colombiana, o que diminui sua pretensa influência no campo político.

O quarto artigo do dossiê, intitulado *O capital religioso evangélico na cultura lotina*, escrito por dois pesquisadores chilenos, Sonia E. Reyes Herrera e Juan Carlos Rodríguez Torrent, ambos da Universidade de Valparaíso, mostram como na cidade de Lota, Chile, cidade dedicada a extração do carvão, fundamentalmente Católica e com forte influência do Partido Comunista, tornou-se, e isso desde o início do século XX, a Capital Evangélica do Chile. O texto, riquíssimo em seu apanhado

<sup>20</sup> É também o que sugere o estudo de Steigenga sobre a relação entre o pentecostalismo e a política em dois países da América Central. Para o autor, o resultado deste intercâmbio é decorrente mais dos contextos políticos onde está inserida a religiosidade pentecostal do que propriamente o resultado das crenças religiosas em si. Este resultado foi obtido pela significativa diferença percebida pelo autor ao comparar as pesquisas realizadas na Costa Rica e na Guatemala, sendo o contexto político da primeira mais favorável aos movimentos sociais do que a segunda. Assim, seus resultados não tendem a mostrar que não há uma relação entre pentecostalismo e Autoritarismo, nem tampouco, significam um aprofundamento da Democracia. O contexto político parece ser mais determinante que as filiações religiosas e crenças específicas. "*Links between religion and democracy are mediated by regime type, and the degree of democratizing potential may be circumscribe by national or international factors that inhibit the transformation potential of social movements in general*" (STEIGENGA 2001, p. 10).

histórico, mostra como a religiosidade evangélica tornou-se importante, juntamente com o Partido Comunista e os sindicatos em uma cidade que, atualmente, está danificada, decadente e abandonada.

E por fim, encerramos o presente dossiê com o texto de Marcelo Tadvald, o qual, apesar de não se ocupar especificamente das relações entre o político e o religioso, nos impele a refletir sobre a intolerância religiosa que, dependendo do contexto, pode, rapidamente, se tornar uma questão de ordem política, na medida em que, a sua ocorrência fere o princípio constitucional da liberdade de credo. Reflexão essa, que aponta para possíveis desdobramentos que, mais cedo ou mais tarde, acabarão por ganhar a arena pública, como é o caso, por exemplo, do racismo das torcidas em alguns estados brasileiros.

A todos desejamos uma boa leitura!

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Martha. Protestantismo. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Dicionário do Brasil Imperial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003. p. 595-597.
- ANDRADE, Manoel Correia de. **A Revolução de 30**: da República Velha ao Estado Novo. 2 ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.
- BARROS, Raimundo Caramuru. Gênese e consolidação da CNBB no contexto de uma Igreja em plena renovação. In: INSTITUTO Nacional de Pastoral (Org.). **Presença Pública da Igreja no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 13-69.
- BIRMAN, Patrícia. Cultos de Possessão e Pentecostalismo no Brasil. **Religião e Sociedade**. v. 1, n. 1/2, p. 90-109, 1996.
- CATÃO, Francisco; VILELA, Magno. **O Monopólio do Sagrado**: uma análise da presença da Igreja Católica no Brasil. São Paulo: Best Seller, 1994.
- DREHER, Martin N. O protestantismo mineiro do século XIX. **Estudos Teológicos**, v. 25, n. 1, p. 77-100, 1985.
- DREHER, Martin N. Os protestantismos rio-grandenses. In.: DREHER, Martin N. (Org.). **Populações Rio-Grandenses e Modelos de Igreja**. Porto Alegre: Edições EST: São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 241-255.
- DREHER, Martin N. **A Igreja Latino-Americana no Contexto Mundial**. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- ESCÓSSIA, Fernanda da. Ala evangélica chega a 60 parlamentares. **Folha de S. Paulo**. São Paulo. 10 out. 2002. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u40221.shtml>>. Acesso em: 2 mar. 2014.
- ESQUIVEL, Juan Cruz. Igreja Católica e Estado na Argentina e no Brasil: notas introdutórias para uma análise comparativa. **Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, v. 5, n. 5, p. 191-224, out. 2003.
- FERNANDES, Rubem César (Coord.). **Novo Nascimento**: os evangélicos em casa, na igreja e na política. Rio de Janeiro: ISER, 1996.
- FONSECA, Alexandre Brasil. **Agência Latino - Americana e Caribenha de Comunicação - ALC**. 13 de dez. 2001.

FONSECA, Alexandre Brasil. **Secularização, Pluralismo Religioso e Democracia no Brasil**: um estudo sobre evangélicos na política nos anos 90. São Paulo: USP, 2002. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo, 2002.

FRESTON, Paul. Evangélicos na política brasileira. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1/2, p. 26-45, jun. 1992.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto, et al. **Nem Anjos nem Demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes. p. 67-161. 1994a.

FRESTON, Paul. **Evangélicos na Política Brasileira**: história ambígua e desafio ético. Curitiba: Encontro. 1994b.

FRESTON, Paul. Uma breve história do pentecostalismo brasileiro: a Assembléia de Deus. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 03, p. 104-129, jun. 1994c.

GERTZ, René. **O Perigo Alemão**. 2 ed. Porto Alegre: UFRGS, 1998.

LÖWY, Michael. L'Eglise en Amérique Latine: le cas brésilien. In: MICHEL, Patrick (Org.). **Religion et Démocratie**. Paris: Albin Michel, 1997. p. 198-209.

MAFRA, Clara. **Os Evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARIZ, Cecília Loreto. Pentecostalismo e luta contra a pobreza no Brasil. In: GUTIÉRREZ, Benjamín F.; CAMPOS, Leonildo Silveira. **Na Força do Espírito**: os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas. São Paulo: Pendão Real, 1996. p. 169-190.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Nossa História**: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil. São Paulo: Paulinas. v. 3, 2003.

NOVAES, Regina Reys. Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens. In: FRIDMAN, Luis Carlos (Org.). **Política e Cultura**: século XXI. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/ALERJ, 2002. p. 63-98.

ORO, Ari Pedro. **Avanço Pentecostal e Reação Católica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

ORO, Ari Pedro. Religião e política nas eleições 2000 em Porto Alegre (RS). **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 2, n. 3, p. 9-71, set. 2001.

ORO, Ari Pedro. Pentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá essa guerra? **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 10-36, nov. 1997.

ROLIM, Francisco C. **Pentecostais no Brasil**: uma interpretação sócio-religiosa. Petrópolis: Vozes, 1985.

ROLIM, Francisco C. (1994). **Pentecostalismo**: Brasil e América Latina. Petrópolis: Vozes, 1994.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. Igrejas Cristãs e Política. **CERIS**. 2003. Disponível em: <[http://www.ceris.org.br/textos/\\_busca.asp?codDoc=19](http://www.ceris.org.br/textos/_busca.asp?codDoc=19)>. Acesso em: 7 mar. 2014.

STEIL, Carlos Alberto. A igreja dos pobres: da secularização à mística. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, p. 61-76, dez. 1999.