

A inserção dos pentecostais na política: uma ameaça à democracia?

The Insertion of the Pentecostals in Politics: A threat to democracy?

Valdir Pedde¹

valpe@feevale.br

Everton Rodrigo Santos²

evertons@feevale.br

Resumo. Neste artigo, realizamos um levantamento dos principais acontecimentos históricos ligados a algumas denominações do pentecostalismo e estabelecemos a relação desta Igreja com a política brasileira. Acreditamos que o fenômeno da inserção da esfera religiosa no campo político suscita aspectos de ordem teórica de grande relevância, entre os quais o que se expressa na pergunta: em que medida a relação entre os pentecostais e a política pode constituir-se numa ameaça à democracia? Para respondermos a esta questão, elaboramos uma reconstrução histórica do período em estudo, a partir da bibliografia especializada, bem como analisamos os Projetos de Lei (PL) propostos pelos deputados evangélicos da legislatura entre os anos de 1991 até 2007, no Rio Grande do Sul, utilizando-nos das técnicas de pesquisa quantitativa e qualitativa.

Palavras-chave: pentecostalismo, instituições políticas, democracia.

Abstract. In this article we present a survey of major historical events linked to some of Pentecostalism names, and we establish their relationship with Brazilian politics. We believe that the phenomenon of the religion insertion in the political sphere raises theoretical aspects of great importance, among them: the extent to which the relationship between Pentecostals and politics can be in a threat to democracy? To answer that question, we draw up a reconstruction of the historic period under study from the specialized literature, and we also analyze the Projects Management Act from 1991 until 2007 in Rio Grande do Sul, using the techniques of quantitative and qualitative research.

Key words: pentecostalism, politics institutions, democracy.

¹ Doutor em Antropologia Social - UFRGS, professor titular no Centro Universitário FEEVALE e pesquisador do Grupo de Pesquisa em Desenvolvimento Regional.

² Doutor em Ciência Política - UFRGS, professor titular no Centro Universitário FEEVALE, líder do Grupo de Pesquisa em Desenvolvimento Regional e Coordenador do Mestrado em Inclusão Social e Acessibilidade. Professor Adjunto na Universidade Luterana do Brasil (ULBRA) no ensino de Graduação em Ciência Política e professor colaborador no Programa de Pós-Graduação em Odontologia.

Introdução

O receio de que a religião se apresenta como uma ameaça à sociedade contemporânea não é uma preocupação nova. Lembramos, por exemplo, a hipótese lançada por Huntington (1996) em sua obra *Choque de Civilizações*. Neste livro, o autor prevê que os conflitos mundiais do século XXI não são causados pela ideologia política, mas têm origem na cultura, no centro da qual a religião desempenha um papel importante. Embora haja controvérsias sobre essa tese, não há como negar que, em muitos países, principalmente islâmicos, a religião tem sido instrumentalizada como alavanca ou apoio para promover conflitos entre nações.

No caso brasileiro, os conflitos religiosos adquirem proporções absolutamente diferentes dos países islâmicos. Todavia, não resta dúvida de que a religiosidade de cunho pentecostal, especialmente a partir da década de 1980, encontrou muitos canais de comunicação, por vezes conflitivos, com a sociedade, numa década especialmente importante na qual o Brasil transitava de um regime autoritário para um modelo democrático. É nesse novo cenário político que o movimento pentecostal começou a despontar no campo político. Assim, a questão relevante que se apresenta diante desse novo contexto é se a participação política dos pentecostais com suas idiossincrasias pode, com o passar do tempo, representar uma ameaça à democracia no Brasil, como defende o professor César Romero Jacob. Para este professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e um dos autores do *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil* (Jacob *et al.*, 2003), o crescimento do pentecostalismo na política partidária no Brasil “mostra o quanto é real a influência religiosa na política. É preocupante, pois pode significar, a longo prazo, o risco de um modelo teocrático de governo” (Jacob *et al.*, 2003 in Rodrigues, 2004).

É sabido que, a partir do processo de democratização instalado em nosso país, o pentecostalismo tornou-se mais atuante e imiscuiu-se, de forma crescente, na mídia e na política. À medida que houve uma mudança no processo político, alterou-se, igualmente, o campo religioso, existindo um crescimento do engajamento no campo político a partir da Assembleia Nacional Constituinte de 1987. Desde então, se diversifica a relação entre a religião e o universo da política institucional.

As décadas de 1980 e 1990 trouxeram ao Brasil grandes modificações na área econômica e no campo

político, principalmente no que diz respeito ao papel do Estado frente à sociedade, bem como às mudanças nas instituições religiosas e em seu exercício de religiosidade como um todo. A religião não se reduz apenas à esfera das convicções íntimas e privadas, tampouco se expressa somente no campo da militância social como se notava especialmente na década de 1970 (Novaes, 2002), mas adentrou o universo da política institucional.

O campo religioso vem sofrendo modificações, advindas do contato com a igualmente mutante sociedade secular, racional, que produz desencantamento. Mas tamanho racionalismo abre espaços também para o irracional, que gera, por falta de uma nomenclatura melhor, algum reencantamento operado pela relação entre a religião e a modernidade (Hervieu-Léger, 1987).

Acreditamos que a modernidade hodierna consiste em um processo que possibilita múltiplos arranjos entre os elementos da racionalidade moderna e científica, das esferas culturais, valorativas e de modos de praticar ou não a ética religiosa e o pensamento mágico. Em outras palavras, trata-se de um processo histórico aberto e não conclusivo, com múltiplas configurações, posição que pensamos ser condizente com as posições de Weber (2004). Ademais, aceitar a autonomia da racionalidade das esferas sociais não significa dizer que estas não sofrem influência umas das outras.

De um modo geral, a preocupação dos evangélicos (nomeadamente os pentecostais e os neopentecostais) com as questões de política nacional não é novidade. Esse fenômeno tem perpassado toda a América Latina. Países como o Panamá, a Nicarágua e o Peru, entre outros, têm sido, constantemente, palco de manifestações e inserções político-partidárias por parte desse segmento religioso (Dodson, 1997). Também no Brasil, as religiões de credo pentecostal têm assumido um lugar de maior destaque no universo político-partidário, como se verifica neste trabalho. Assim, abordaremos a intersecção do campo religioso pentecostal e neopentecostal com a esfera política, procurando perceber se essa relação oferece perigo às instituições democráticas em nosso país, relativamente ao regime democrático³.

Na busca da resposta a esta questão, dividimos este artigo em dois tópicos. No primeiro, Protestantismo Histórico e Política, realizamos uma breve retomada da formação histórica do protestantismo de imigração e de missão, bem como abordamos sua relação com as instituições políticas no Brasil. No segundo tópico,

³ Entendemos, aqui, como regime democrático os elementos propostos por Dahl (2005), em sua ideia de democracia com poliarquia, o direito que em tais regimes se tem à contestação e à participação, ou seja, o direito de formular preferências (fundamentalmente o direito ao voto), exprimi-las (eleições livres e competitivas) e tê-las consideradas na conduta de governo (liberdade de expressão e organização) (Santos, 2005). Este conceito, apresentado de maneira sumária, está intimamente ligado à defesa das instituições políticas, como o parlamento, as eleições e os partidos.

Evangélicos Pentecostais: Aspectos Históricos e Políticos, demonstramos, por uma análise da periodização histórica, as transformações do pentecostalismo brasileiro e a sua relação com as instituições políticas democráticas.

Protestantismo histórico e política

Ao longo da história do Brasil, os protestantes de imigração⁴ adquiriram *status* de cidadãos somente após a Proclamação da República. Isso significa que, apenas depois de três quartos de século nas terras do Império brasileiro, os protestantes foram considerados aptos a participarem da vida política do país. Certamente, essa realidade trouxe consigo marcas para o auto-entendimento do significado de ser brasileiro para as comunidades de imigrantes e seus descendentes.

Os imigrantes (protestantes ou não) foram trazidos ao Brasil em decorrência da necessidade de mão de obra e de povoamento nas regiões de fronteiras. Se estes se constituíram nos dois mais importantes motivos do empreendimento brasileiro para a vinda de alemães e italianos no primeiro quarto do século XIX, não devemos esquecer um outro fator. Os imigrantes foram trazidos ao Brasil como oposição aos negros (Dreher, 1984, 1998), o que estava de acordo com a política de branqueamento em vigor na época. Além do contexto jurídico a que os imigrantes estavam submetidos, foi agregado um elemento integrante da ideologia brasileira de então: a necessidade de branqueamento da população. Em outros termos, o ambiente era de rejeição ao negro, pois era visto como desqualificado. De forma semelhante, os imigrantes desqualificavam os portugueses que, por sua posição social, não trabalhavam na terra. Assim, em parte, os imigrantes tinham a visão de que vieram ao Brasil para qualificá-lo, trazer o progresso e a modernidade (Dreher, 1985). Esse contexto jurídico-ideológico, que se manteve por praticamente um século, certamente deitou raízes profundas no auto-entendimento do significado de cidadania por parte da população protestante aqui chegada.

O protestantismo missionário⁵ instalou-se no Brasil com os metodistas (1835-1847, e definitivamente, em 1867), congregacionalistas (1855), presbiterianos (1862) e outros. Aqui, ligou-se ideologicamente ao projeto liberal, sobretudo a via pela qual pôde explicitar seu anti-catoli-

cismo. Dessa forma, com exceções, o citado protestantismo não se engajou no projeto abolicionista brasileiro, que se caracterizava como de caráter francamente liberal. Parte desse protestantismo era teologicamente conservador demais para afinar-se com um movimento abolicionista (Fischer, 1989). De qualquer forma, o protestantismo de missão foi mais ativo na vida política que o protestantismo das colônias alemãs, imigradas no início do século XIX. Uma das razões para isso foi o fato de que imigrantes alemães luteranos não faziam proselitismo, pois não vieram ao Brasil motivados pela questão religiosa, mas por motivos econômicos.

Enquanto isso, o protestantismo de missão, fundamentalmente proselitista, irritava a hierarquia católica, que procurou defender seus interesses institucionais, tentando inviabilizar, de todas as maneiras, o trabalho dos missionários estrangeiros. Essa tensão chegou às raízes da perseguição e foi tão altissonante que, em 1890, um ano após a Proclamação da República, os protestantes de missão criaram a Liga Evangélica, visando “defender seus direitos civis, que estavam sendo contestados pelo clero católico” (Mariano, 2001). Além disso, vale registrar que o estilo aguerrido e proselitista de alguns missionários estava ligado à ideologia do Destino Manifesto⁶, de concepção norte-americana. Os adeptos dessa teologia entendiam a religiosidade brasileira constituída por idólatras e ignorantes em termos religiosos. A seu ver, fazia-se necessária a correção de sua postura religiosa, a fim de alcançar um futuro de maior sucesso (Mafra, 2001).

Apesar desses conflitos inter-religiosos, e a exemplo do catolicismo, o protestantismo experimentou um grande crescimento no início do século XX. Em 1889, existiam oito igrejas batistas, com um rol de membros de aproximadamente 300 pessoas. Já em “1895, o número de igrejas dobrava para 16, tanto quanto o de membros, que atingiu 784; em 1907, eram 83 igrejas e 4.201 membros” (Mafra, 2001).

Com relação aos direitos civis, os protestantes viram pelo menos parte de suas reivindicações atendidas com o advento da República e em decorrência da Constituição de 1891. Mesmo que não de forma homogênea, os protestantes puderam ter os nascimentos e os casamentos reconhecidos perante o Estado. Não havia mais empecilhos legais para a participação política dos protestantes, que, ainda assim, era mínima, posto que se restringia a disputas municipais e estaduais (Freston, 1994b). Para os

⁴ Os primeiros protestantes de imigração são, fundamentalmente, os luteranos alemães, que se instalaram no país a partir de 1824.

⁵ O protestantismo de missão difere do protestantismo de imigração, pois o primeiro cresceu a partir de missionários e não de imigrantes.

⁶ A expressão “Destino Manifesto” apareceu, pela primeira vez, na década de 1840 e foi utilizada por John O’Sullivan. Trata-se de uma retomada da ideia calvinista do chamado divino, segundo a qual Deus concede sabedoria aos eleitos para o entendimento da sua palavra e oferece-lhes prosperidade material já na vida terrena. A ideologia do Destino Manifesto difundiu-se nos Estados Unidos e caracterizava essa nação como uma espécie de novo povo eleito por Deus, encarregado de conquistar e submeter todas as demais nações. Nesse sentido, a doutrina do Destino Manifesto foi largamente utilizada na promoção da campanha expansionista norte-americana (Carvalho, 2002. Veja-se também: Schilling, s.d.).

luteranos do Rio Grande do Sul, a inserção na vida política tornou-se mais difícil após a Revolução Federalista, que iniciou em 1893, pois haviam se aliado ao Partido Liberal, que foi derrotado pelo Partido Republicano. Assim, “os teutos retiravam-se completamente da vida política” (Dreher, 1984). Por conseguinte, os protestantes estavam praticamente ausentes da política institucional em toda a fase da República Velha (1889-1930).

Com a ascensão de Getúlio Vargas ao poder, a Igreja Católica ampliou sua influência pública. Igreja e Estado estreitaram relações. Diante da possibilidade de uma nova Carta Constitucional, os protestantes, principalmente os presbiterianos, articularam-se, a fim de angariar algum espaço público, pois a Igreja Católica havia conseguido autorizar a implantação do ensino religioso nas escolas públicas, o qual, na prática, constituía-se em um espaço reservado para o ensino da religiosidade católica. A própria entrega do Ministério da Educação, pelo regime varguista, à Igreja Católica, como lembra Schwartzman (1988), retardou seus investimentos na educação privada no país, que só seriam retomados com timidez no pós-guerra. Esta cooptação do Estado (que, aliás, tem sua origem no Padroado) sobre a Igreja contribuiu para o formalismo e a pouca convicção que caracteriza o catolicismo brasileiro, se compararmos com a intensidade e as formas mais espontâneas da religiosidade popular (Schwartzman, 1988).

A igreja católica, aliada ao Estado, impulsiona a organização e a articulação dos evangélicos com a sociedade. Em 1931, os evangélicos articularam uma Confederação Evangélica e, em maio de 1932, apresentaram um Memorial à sociedade brasileira. A partir de um espírito anticatólico, o Memorial inclinava-se para um esquerdismo moderado (Freston, 1994b).

Esse momento histórico fez florescer, no seio dos protestantes, a candidatura do único evangélico que atuou como constituinte tanto em 1933-1934, quanto em 1946 (Freston, 1994b), Guaracy Silveira. Tratava-se de um pastor metodista, o qual vinha de uma família aristocrática decadente. Elegeu-se pelo Partido Socialista Brasileiro e “defendia o Estado laico, o divórcio, a livre sindicalização, o salário mínimo e a nacionalização das jazidas de minérios” (Freston, 1994b). Era perceptível que possuía um viés liberal, embora também nacionalista. Depois dele, e animados pelo seu exemplo, outros 29 evangélicos lançaram-se candidatos a deputado federal ou estadual no ano de 1934 (Freston, 1994b; Souza, 2003).

A partir de 1946, efetivou-se novo período democrático no Brasil. Novamente Guaracy Silveira tomou assento na Assembleia Legislativa. Contudo, a situação política e social no Brasil mudara consideravelmente: “A comunidade evangélica havia crescido, e a Igreja Católica estava mais fraca politicamente. Outro

inimigo parecia mais ameaçador: o comunismo” (Silveira *in* Freston, 1994b).

Em 1947, vários protestantes elegeram-se deputados estaduais e vereadores. Em 1950, os protestantes elegeram sete deputados federais. O número de políticos protestantes chegou a 10 deputados em 1963 (Souza, 2003). Alguns deles obtinham apoio de lideranças das igrejas históricas, “mas nenhum tinha o endosso oficial de qualquer igreja” (Freston, 1994b).

O protestantismo na ditadura

De modo geral, as igrejas do protestantismo histórico calaram-se diante do Golpe Militar. Inicialmente, apenas a Igreja Metodista manteve alguma abertura em seus meios de comunicação, para tratar de assuntos relacionados a questões sociais e políticas, mas somente até 1968, quando recrudescceu o sistema de repressão.

Em contrapartida, tanto a Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) quanto a Igreja Presbiteriana Independente (IPI) comprometeram-se, totalmente, com o golpe militar de 1964, “por causa das ligações dessa igreja [a IPI] com a classe média e por causa do prestígio que gozava nos meios políticos e militares” (Araújo *in* Freston, 1994b).

Conforme Freston (1998), a única denominação protestante a contestar publicamente o Regime Militar foi a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Muitos foram os fatores que contribuíram para uma crescente consciência política nessa igreja, destacando-se circunstâncias políticas internacionais (como a II Guerra Mundial) e nacionais (como o governo de Getúlio Vargas e a política de nacionalização adotada). As reflexões surgidas no seio da IECLB no contexto do Pós-Guerra serviram para avaliar sua relação com a política até então, bem como para construir uma nova visão sobre esse intercâmbio. Porém, a visibilidade pública dessa maior consciência política ocorreu apenas a partir do cancelamento da 5ª Assembleia Geral da Federação Luterana Mundial (FLM), em 1970, prevista para acontecer no Brasil, sob os auspícios da IECLB. A transferência desse evento para outro país ocorreu em função de uma retaliação da FLM ao Regime Ditatorial e da postura omissa da IECLB em relação aos direitos humanos, bem como de temores quanto à segurança dos visitantes. Desse episódio, resultou o Manifesto de Curitiba, o qual foi entregue ao Presidente Médici. A transferência da 5ª Assembleia representou uma grande decepção aos luteranos brasileiros. Contudo, serviu para que a hierarquia referendasse o que há muito alguns de seus clérigos progressistas denunciavam. Esse Manifesto, porém, não espelhou uma opinião homogênea na Igreja, já que “O Manifesto foi resultado da atuação de um grupo de pressão crítica. Sem dúvida, os brios ofendidos ajudaram

a maioria da liderança a concordar com tal documento” (Freston, 1994b).

Dessa forma, a IECLB foi a única Igreja protestante a contestar oficialmente a repressão e, “cronologicamente, não ficou atrás da CNBB nesse sentido” (Freston, 1994b). Para prosseguir em seu projeto de contestação, já em 1970, a liderança da IECLB via como fundamental aliar-se à Igreja Católica, a fim de adquirir mais representatividade e obter maior respaldo.

Conforme Freston (1998), no início do regime militar, houve uma clara tendência do protestantismo em favor da ditadura. Contudo, após 1966, ocorreu um equilíbrio entre as tendências favoráveis e as contrárias ao governo. De 1966 até 1984, 34 políticos protestantes filiaram-se ao partido governista ARENA/PDS e 34 legisladores protestantes atuaram no MDB, bem como em outros partidos de oposição. Desses legisladores, a maioria encontrava-se ligada à Igreja Presbiteriana e à Batista (Souza, 2003).

Na sequência, ocupamo-nos com o segmento dos pentecostais, situando-o quanto ao seu processo histórico em terras brasileiras.

Evangélicos Pentecostais: aspectos históricos e políticos

O movimento pentecostal iniciou, em 1906, em um templo metodista dos Estados Unidos da América (EUA). 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 luta político-racial. Assim, a partir de 1908, os brancos se afastaram dos negros e cultivaram somente a experiência da oração e dos cultos. 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).

Os primeiros missionários que anunciaram o batismo no Espírito Santo trouxeram consigo a experiência religiosa da oração e de cultos. Apesar de conviverem com evangélicos da periferia de Belém do Pará, não possuíam a vivência da luta política sociorracial a partir do âmbito religioso (Rolim, 1994).

Conforme Freston (1994a), o pentecostalismo pode ser compreendido como a história das três ondas. A primeira onda é identificada com a década de 1910, que inicia com a implantação da Igreja Congregação Cristã no Brasil, em

1910, e da Assembleia de Deus, em 1911. Nessa etapa, há ênfase ao uso dos dons, principalmente a glossolalia, que servia de atestado do batismo do Espírito Santo.

A Assembleia de Deus, a mais representativa das igrejas desse período, foi iniciada pelos suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg. Estes 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.

O crescimento ocorreu 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, estabelecia-se 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).

A organização da Assembleia de Deus é “uma complexa teia de redes compostas de igrejas-mães e igrejas e congregações dependentes” (Freston, 1994a). Esse tipo de estruturação, por um lado, gera uma fragilidade nos órgãos máximos que procuram traçar políticas para todas as congregações. Por outro, existe grande liberdade da parte de cada congregação e de seus leigos na aceitação ou não dessas políticas. Evidentemente, esse modelo produz muitas tensões e possibilita dissidências.

Desde a década de 1980, a Assembleia de Deus experimentou cisões que originaram diversos ministérios independentes e/ou convenções. As principais são: (i) *Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil* (CGADB), que tem sua sede no Rio de Janeiro e é composta por 48 Convenções (Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, s.d.). Possui mais de 1.000 igrejas espalhadas por todo o território nacional; (ii) *Convenção Nacional das Assembleias de Deus do Brasil* (CONAMAD), que representa 27 Convenções regionais e tem como sua principal conveniada as Assembleias de Deus conhecidas como Ministério Madureira. Possui sede no Bairro do Madureira no Rio de Janeiro; (iii) *Assembleia de Deus Betesda*, que é entendida como uma Igreja missionária. Dados de 1998 indicam que possuía 72 igrejas em todo o Brasil (Assembleia de Deus Betesda, s.d.).

Hoje, as Assembleias de Deus contam com 22 deputados federais, 38 deputados estaduais e 1.010 vereadores (Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, s.d.).

A segunda onda do pentecostalismo ocorreu nos anos de 1950 e no início da década de 1960. Nesse período, surgiram a Igreja do Evangelho Quadrangular⁷ (IEQ), 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 Brasil um acentuado interesse pelo progresso e pela modernização. Nesse contexto, surgia, no campo pentecostal, um novo elemento, vindo por intermédio de missionários norte-americanos: a Igreja do Evangelho Quadrangular.

Essa denominação pentecostal denomina-se quadrangular, porque procura, por meio do nome, evidenciar seus quatro princípios básicos de fé, com referência a Jesus Cristo: o Salvador, o Batizador, o Médico e o Rei. A 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 são a marca registrada desse novo ramo do pentecostalismo. No Brasil, a Igreja Quadrangular se espalhou a partir das chamadas cruzadas de evangelização realizadas em barracas de lona. Em 1951⁸, o missionário Harald Edwin Williams, que já vivia há algum tempo no Brasil, uniu-se com Raymond Botright e transitou, com suas barracas, de cidade em cidade. Primeiramente, se estabeleceu em São Paulo; depois, em 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 de sua guitarra elétrica. O culto deixava de ser espaço de simplicidade para evocar signos de modernidade, presentes 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 seu nome, em seguida, 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. Conforme Freston (1994a), 35% do rol de pastores era constituído por mulheres. Atualmente, esse percentual subiu para 42% (Igreja do Evangelho Quadrangular, s.d.).

Nos anos 80 do século XX, a Igreja Quadrangular no Brasil experimentou um grande crescimento, fato que forçou 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 que empreendeu, ao ser reforçado, mostra a preocupação “em generalizar o conhecimento formal” (Freston, 1994a, p. 114). Tal ação repercutiu no seio da membresia da Igreja Quadrangular, uma vez que o nível social médio de seus membros é bem superior aos registrados em outras igrejas pentecostais (Freston, 1994a).

Atualmente, a Igreja Quadrangular se encontra instalada em 107 países. Conforme dados da própria Igreja, em 2001, ela possuía 6.977 templos, salões e tabernáculos de madeira espalhados pelo Brasil. Além disso, conta com 3.988 congregações ou pontos de pregação. Este último número refere-se a lugares onde existem cultos e reuniões de membros sem, contudo, possuir uma estrutura material própria. Além disso, conta com 234 instituições ligadas ao ensino teológico para seus membros (Igreja do Evangelho Quadrangular, s.d.).

A terceira onda do pentecostalismo brasileiro ocorreu a partir da segunda metade dos anos de 1970 e na década de 1980. Tem como sua principal representante a Igreja Universal do Reino de Deus, fundada em 1977 e, com menor representatividade, a dissidente da anterior: a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Estas são Igrejas fundamentalmente cariocas, iniciadas no período ditatorial do Brasil, que cresceram em meio à estagnação econômica da década de 1980 (Freston, 1994a). 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 é também 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 a 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. Fundamentalmente, sua mensagem religiosa é individualista. As mazelas humanas são entendidas como

⁷ A IEQ é a igreja mais representativa deste segundo período histórico, razão pela qual nos atemos a ela.

⁸ De acordo com Freston (1994a), o início das campanhas em tendas de lona ocorreu somente a partir de 1953. Conforme a história oficial da Igreja Quadrangular, sua fundação ocorreu em 1951 (Igreja do Evangelho Quadrangular de Santos Dumont, s.d.).

consequências da interferência de espíritos malignos na vida das pessoas. Este pentecostalismo agonístico elegeu, em primeiro lugar, as religiões afro como demoníacas e, em segundo lugar, o catolicismo como idólatra, em virtude de sua veneração aos santos. Além disso, alimenta, em seus fiéis, o desejo do enriquecimento, em parte fundada na fidelidade religiosa, 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).

A estrutura centralizada substituiu o ímpeto missionário alicerçada sobre leigos, por uma estratégia bem articulada, presente em mais de 46 países e possuidora de mais de 3.000 templos. A denominação é encontrada em, no mínimo, 10 países da América Latina, nos EUA, em vários países da África e da Europa, e chegou até mesmo à Ásia (Mafrá, 2001).

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, argumentando junto a seus fiéis a necessidade da Igreja Universal defender seus interesses (Freston, 1994a), assumindo uma posição de perseguida, em virtude de se considerar portadora das verdades evangélicas. Essa posição messiânica, persecutória e agonística lhe confere legitimidade diante de seus fiéis.

Sua atuação política pragmática a direciona seus posicionamentos em apoio a candidaturas conservadoras e de grande hostilidade à esquerda. Aliás, neste quesito, segue o mesmo caminho que as outras Igrejas evangélicas. A mudança com relação à esquerda alterou-se somente nas últimas eleições presidenciais (2002 e 2006), o que novamente evidencia seu enorme pragmatismo.

De todas as denominações pentecostais surgidas no Brasil, essas três – Assembleia de Deus, Quadrangular e Universal – são as mais significativas.

Pentecostais e sua mudança em relação à política

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. Por outro lado, Freston (1992) 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 controladas pelas igrejas pentecostais, ação que evitava que os concorrentes (sindicatos e partidos) tivessem acesso a seus adeptos e influência simbólica e cosmológica sobre eles, por intermédio de seus discursos (Freston, 1992).

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

No caso brasileiro, mais especificamente no período da redemocratização, o pleito de 1986, que elegeu deputados constituintes, trouxe consigo grandes surpresas. Nessas eleições, as igrejas pentecostais elegeram 32 evangélicos; deste total, 14 pertenciam aos quadros da Assembleia de Deus, dois, à Igreja Quadrangular e um, à Igreja Universal. De modo geral, esses evangélicos votaram a favor de propostas conservadoras, além de se envolverem em trocas de favores e receberam concessões de rádio e televisão pelo 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. Em razão desses fatos, na eleição de 1990, a Assembleia de Deus alçou à Câmara Federal apenas oito deputados. A Igreja Universal foi a única a sair-se bem no pleito. De um, passou a contar com três representantes (Rolim, 1994).

A partir de 1986, como muitos outros movimentos sociais, os evangélicos foram se constituindo como um grupo de pressão política. Já na época se ouviam vozes desconfiadas com relação a esta, então, nova re-

alidade. Tal constatação aparece em: “Ao contrário dos pentecostais tradicionais criticados, no início dos anos 70, por separarem religião e política, os pentecostais autônomos⁹ são criticados por misturarem as duas e por usarem suas igrejas para obter votos” (Mariz, 1996). A constatação não alarmista dessa autora não diminui em nada o fato de os 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. Dito de outra forma: os evangélicos políticos não se caracterizam como uma força política contracultural. Ou poderíamos dizer: não se constituem em uma força política contra a democracia, como veremos a seguir.

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 das instituições evangélicas.

Nas eleições municipais de 1988, a tendência da preocupação evangélica de ocupar espaços na política institucional confirmou-se. Somente no Rio Grande do Sul, “havia setenta candidatos pertencentes à Igreja do Evangelho Quadrangular, dos quais 69 pastores” (Freston, 1992). 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 religiosas esperavam. Dessa situação, resultaram várias interpretações por parte dos evangélicos, mas um ponto ficou evidente: os fiéis evangélicos não votavam somente nos interesses do grupo religioso. Tal realidade alterou o projeto corporativista das igrejas e exigiu que seus projetos políticos não contrariassem em demasia as percepções políticas de seus adeptos (Freston, 1992).

Nas eleições de 1998, foram eleitos 44 deputados federais, dos quais 17 pertenciam aos quadros da Igreja Universal. Nas eleições de 2002, a Igreja Universal elegeu 20 deputados federais e 19 estaduais¹⁰, além de ter alçado ao Senado Marcelo Crivela como um fenômeno de 3.235.570 votos. A Assembleia de Deus elegeu 23 deputados¹¹ federais. Ao todo, foram 60 deputados federais ligados às igrejas pentecostais. Por conta dos escândalos,

nas eleições de 2006, as denominações pentecostais elegeram apenas a metade: 30 deputados (Begouci, 2007).

Portanto, começando timidamente na década de 70 e firmando-se na década de 1980, os evangélicos expandiram-se nos anos 90 e passaram, de omissos e reticentes em relação ao posicionamento político, a participantes ativos da vida política institucional brasileira.

Preocupações e ações dos políticos evangélicos

Como vimos, a política invadiu as igrejas a partir da Assembleia Nacional Constituinte de 1986. Até aquele momento, as denominações pentecostais mantinham um baixo interesse pelo tema, condenando-o, inclusive. Como comprova este breve relato, 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 tanto com a quantidade de políticos evangélicos quanto com a qualidade destes. Como afirma Freston (1992), nesse período é gestado um novo tipo de político evangélico, além de surgirem estratégias específicas de ação parlamentar.

Mas como se caracteriza este novo tipo de político evangélico? Até que ponto seus Projetos de Lei (PL) ameaçam as instituições democráticas? Ao que parece, a partir dos dados por nós coletados acerca da atuação dos deputados estaduais evangélicos do Rio Grande do Sul, podemos afirmar não haver uma ameaça às instituições democráticas. Vejamos, inicialmente, o número de Projetos de Lei apresentados pelos deputados evangélicos de 1991 a 2007, no Rio Grande do Sul.

De acordo com a Tabela 1, não resta dúvida de que alguns destes deputados demonstram fôlego para a apresentação de Projetos de Lei (PL). O ex-deputado Eliseu Santos destaca-se com 71 PL no total, chegando a apresentar 36 no seu primeiro mandato. Ademais, fica evidenciada pela presente tabela que esses políticos apresentam mais projetos no início de seus mandatos do que no final. Com o passar do tempo, como se pode observar, o ímpeto diminui. Entre outros, é o caso do ex-deputado Edemar Vargas, que, em seu primeiro mandato apresentou nove PL

⁹ Esta é outra denominação dada aos evangélicos pentecostais de terceira onda.

¹⁰ Dados colhidos pela *Folha de São Paulo* junto à Igreja Universal indicam que são 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 (2003), nas eleições de 2002, foram eleitos 16 deputados federais e 19 deputados estaduais pela Igreja Universal, todos eles oriundos dos quadros dessa denominação.

¹¹ Também conforme a *Folha de São Paulo*, “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).

Tabela 1. Número de Projetos de Lei apresentados pelos deputados evangélicos.¹²**Table 1.** Number of bills submitted by evangelical congressmen.

Legislatura	48°	49°	50°	51°				52°	
Ano	1991-1994	1995-1998	1999-2002	2003	2004	2005	2006	2007	Total
Deputados									
Edemar Vargas	9	1	3	0	1	1	0	xxx	15
Eliseu Santos	xxx	36	25	7	3	xxx	xxx	xxx	71
Manoel Maria	18	11	23	3	4	2	1	xxx	62
Paulo Moreira	xxx	xxx	24	xxx	xxx	xxx	xxx	xxx	24
Sergio Peres	xxx	xxx	xxx	6	1	3	0	xxx	10
Carlos Gomes	xxx	xxx	xxx	xxx	xxx	xxx	xxx	20	20

Fonte: Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul (2008).

e, em sua última legislatura, propôs apenas dois. Um dado curioso é o fato de a IURD no Rio Grande do Sul apoiar seus pastores políticos somente por uma legislatura. Como vemos na Tabela 1, os últimos três nomes foram ou são pastores da Igreja Universal (Paulo Moreira, Sérgio Peres e Carlos Gomes), fato que sugere que a retirada do apoio de suas bases eclesiais após um mandato.

Todavia, para além da quantificação desses projetos, tornou-se importante verificar, em nossa análise, o conteúdo dos PL apresentados. Na Tabela 2 a seguir, constam os dados relativos aos temas dos projetos apresentados pelos representantes das igrejas pesquisadas, classificados por parlamentar e por legislatura.

De um modo geral, as temáticas dos projetos não indicam um acentuado diferencial entre os deputados evangélicos. Os temas de fato são muito semelhantes¹³. O número de Projetos de Lei apresentados que se situam na rubrica Religião¹⁴ e Moral¹⁵, conforme a Tabela 2, não parece mostrar a força evangélica sobre a legislação estadual. No tema Moral, o ex-deputado Manoel Maria, por exemplo, apresentou três PL, enquanto no tema Religião, ele apresentou cinco; Edemar Vargas apresentou dois PL. Se somarmos todos os projetos que possuem um claro objetivo de defesa ou promoção da instituição religiosa à qual o deputado se encontra associado, veremos que

estes são de pequena monta. O total de Projetos de Lei defendidos por esses deputados foi de 202. Somando as proposições dos deputados nas quatro legislaturas sob a rubrica Religião, temos tão somente quatorze projetos (6,9% do total apresentado), dos quais somente cinco (2,5%) foram aprovados¹⁶. Portanto, o caráter religioso ou moral é extremamente reduzido nas proposições dos deputados citados. A maioria dos projetos se constitui de caráter político propriamente dito.

Ademais, torna-se relevante para os objetivos de nosso artigo continuarmos veritificando a análise, procurando, assim, o conteúdo dos projetos classificados e apresentados sob a temática Religião. Para exemplificarmos, tomamos proposições de apenas dois deputados: Edemar Vargas e Manoel Maria.

O ex-deputado estadual Edemar Vargas apresentou dois projetos, ambos aprovados:

PL 358/1992 - Inclui o Dia da Bíblia no calendário de eventos do Estado.

PL 123/2000 - Dispõe sobre o apoio técnico e financeiro a entidades e organizações não governamentais que atuam na assistência e na recuperação de dependentes químicos no Estado do Rio Grande do Sul e dá outras providências.

¹² Edemar Vargas e Eliseu Santos saíram das fileiras da Assembleia de Deus (AD). Manoel Maria faz parte da Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ). Paulo Moreira, Sérgio Peres e Carlos Gomes participam do quadro de pastores da Igreja Universal. Os números foram colocados somente nos anos em que esses políticos legislaram. No caso dos três últimos, os dados demonstram carreiras políticas curtas.

¹³ Não foram computadas as proposições que se referem às leis complementares. Conforme a explicação contida na página da Assembleia Legislativa na Internet, Lei Complementar "constitui-se, na hierarquia das normas jurídicas, numa espécie intermediária entre a norma constitucional e a lei ordinária. É inferior à Constituição. Não pode, por isso, contradizê-la, sob pena de inconstitucionalidade. É superior à lei ordinária, que, por sua vez, não pode contrariar a Lei Complementar, sob pena de invalidade. A Lei Complementar não se caracteriza por nenhum conteúdo especial. São leis complementares simplesmente aquelas a que a Constituição confere essa qualidade. Ela declara, caso a caso, as matérias que devem ser disciplinadas por uma Lei Complementar. Esses casos são taxativos, não comportando, em razão disso, nenhuma ampliação" (Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, s.d.).

¹⁴ Na rubrica Religião, constam apenas as leis que, de alguma forma, beneficiam as denominações evangélicas ou que tenham relação direta com o campo religioso.

¹⁵ Na rubrica Moral, foram computados os projetos que possuem como objetivo primeiro o estímulo e/ou a defesa dos bons costumes ou que dizem respeito a valores morais.

¹⁶ Convencionamos indicar os Projetos de Lei aprovados, com dados atualizados até outubro de 2005. Os Projetos que ainda se encontram em alguma das fases dos processos de tramitação apenas serão referidos pelo seu número e conteúdo. Não é objetivo de estudo deste artigo verificar se os Projetos de Lei propostos pelos deputados em referência são – ou não – aprovados, ou quanto tempo levam para conseguirem transformar-se em leis. Em nossa ótica, importam os temas dos Projetos de Lei. Sua trajetória no fluxograma dos trâmites legislativos é secundária, uma vez que depende de um somatório de fatores, alguns deles sem possibilidade de uma ingerência direta do parlamentar para garantir sua aprovação.

Tabela 2. Projetos de Lei apresentados pelos deputados evangélicos conforme temática.**Table 2.** Bills submitted by evangelical congressmen according to theme.

Deputados	Edemar Vargas				Eliseu Santos			Manoel Maria				P. Moreira	S. Peres	C. Gomes
Legislatura	48°	49°	50°	51°	49°	50°	51°	48°	49°	50°	51°	50°	51°	52°
Agricultura	1													
Educação					3					2		2	1	
Emprego/ Indústria						2	1							
Habitação														
Moral										1	2	4		
Religião	2					1	1	2	1	1	1	3	1	1
Saúde/Meio Ambiente	2	1	1	1	19	12	1	5	4	3	2	2		2
Segurança	2				2	2	1	2	2	2	4	4	2	2
Trânsito/ Educação					4	1	2	5	3	6		2	1	5
Projetos outras áreas	2		2	1	8	7	4	4	1	8	1	7	5	10
Total p/ Legislatura	9	1	3	2	36	25	10	18	11	23	10	24	10	20
Total p/ Deputados	15	71	62	24	10	20								

* 48° Legislatura: 1991 – 1994; 49° Legislatura: 1995 – 1998; 50° Legislatura: 1999 – 2002; 51° Legislatura: 2003 – 2006; 52° Legislatura: 2007 – 2010 (neste caso foram analisados somente os projetos de 2007).

Fonte: Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul (2008).

Essas duas proposições, apesar de possuírem relação com as religiões cristãs (o primeiro) e com as denominações evangélicas (o segundo), podem ser consideradas Projetos de Lei de pouco proveito institucional direto. Quanto ao Dia da Bíblia, trata-se de uma lei que possui mais um caráter simbólico do que prático, uma vez que, de qualquer forma, as igrejas evangélicas brasileiras já comemoram o primeiro domingo de dezembro como o Dia da Bíblia. Incluí-lo no calendário de eventos do Estado funciona como um lembrete da presença dos evangélicos no campo político. Não dá para ignorar, porém, que o projeto está em sintonia com a proposta de divulgação dos princípios evangélicos: uma vez que a data comemorativa consta no calendário oficial, receberá considerável divulgação, pelo menos nos órgãos e instituições ligados ao Legislativo Estadual.

No tocante ao suporte técnico e financeiro para entidades que se ocupam com a dependência química, trata-se de uma lei que visa beneficiar tam-

bém, embora não unicamente, a Igreja. Como vimos no capítulo anterior, a Assembleia de Deus possui uma significativa rede de programas que trabalham com dependentes químicos; não é, porém, a única organização não governamental a se ocupar com esse segmento. Além da contribuição que a lei representa para toda a sociedade, a denominação pode valer-se dos recursos técnicos e econômicos disponibilizados por essa legislação.

O ex-deputado estadual Manoel Maria, da Igreja Quadrangular, apresentou cinco Projetos de Lei sob a alcunha Religião. Destacamos três:

PL 433/1991: dispõe sobre a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva da rede hospitalar pública estadual e particular (PL Aprovado)

PL 154/1997: inclui o dia do pastor evangélico no calendário de eventos do Estado do Rio Grande do Sul.

PL 208/1999: institui o dia 15 de novembro como o Dia do Evangélico no Estado do Rio Grande do Sul (PL Aprovado). Conforme o deputado, esse dia foi o escolhido, pois, nessa data, a Igreja Quadrangular comemora sua fundação no Brasil.

Com exceção do primeiro projeto, que atinge, coletivamente, todas as denominações evangélicas, os demais apresentados por Manoel Maria possuem uma clara tentativa de oferecer benefício prático ou simbólico para a sua instituição religiosa, a Igreja Quadrangular. O Projeto de Lei que institui o Dia do Evangélico tem benefício simbólico direto para a Igreja Quadrangular, uma vez que a data faz referência à sua fundação no Brasil.

Chama a atenção que, dos 14 Projetos de Lei classificados pela temática Religião, quatro deles (28,5%) são caracterizados pela divulgação de elementos sagrados ou caros aos evangélicos, a saber: três inclusões no calendário estadual (Dia da Bíblia, Dia do Pastor e Dia do Evangélico), além da inclusão de um exemplar da Bíblia em linguagem braile nas bibliotecas¹⁷. Outro bloco de projetos a destacar é o que inclui propostas que visam resguardar benefícios corporativos ou facilitar a organização do trabalho da instituição, que também são em número de quatro (28,5%).

Para Rolim (1994), os interesses particulares das denominações pentecostais sobrepuseram-se aos de cidadania e de uma visão política mais ligada aos problemas sociais trazidos pela própria estrutura do Estado e da economia capitalista. A expressiva maioria dos pentecostais em cargos públicos alia-se a partidos de centro-direita, normalmente em defesa do governo, em busca de oportunidades que possam trazer benefícios materiais para suas igrejas, o que aparece em nossa análise.

As preocupações centrais dos deputados evangélicos, quase em sua totalidade pastores, priorizam questões de moral sexual e da família, indicando um espírito conservador sobre os costumes, posicionamento que se reflete no campo político e econômico. A tendência de os evangélicos se colocarem à direita em termos de política pode também estar ligada ao fato de seus projetos políticos não passarem de uma estratégia que visa ao seu próprio crescimento, aceitando, assim, com alguma facilidade, o fisiologismo característico da política tradicional brasileira.

Nesse sentido, lembramos que seus Projetos de Lei procuram estabelecer vínculos com o poder público e propor leis que possam beneficiar as denominações pentecostais, embora esses projetos caibam adequadamente na ordem institucional e não constituam uma ameaça à ordem institucional democrática, não somente pelas razões levantadas aqui, mas, sobretudo, pela configuração da dinâmica entre Estado e sociedade no Brasil.

O Estado, sendo anterior, forte e centralizador em relação à sociedade, desenvolveu, ao longo de sua formação, um padrão de relação política que Schwartzman (1988) conceitua como cooptação um sistema de participação política controlado hierarquicamente de cima para baixo em que a diversidade societal não é representada, mas cooptada. Nessa ordem das coisas e pela observação sistemática do comportamento dos evangélicos na política, percebe-se uma maior adequação destes à ordem institucional e às práticas políticas correntes (como clientelismo, assistencialismo, patrimonialismo) do que uma contestação aberta à ordem democrática. No interior do Estado, os evangélicos são muito mais transformados pela esfera política estatal do que transformadores dela.

Conclusão

Conclusivamente, podemos dizer, sob a perspectiva política e secular, que a inserção dos evangélicos no mundo público, pelo menos por enquanto, não faz retroceder nem avançar a democracia em nosso país¹⁸. Constitui-se em mais uma força, entre outras, que retira de seu discurso focado na ética a energia para a influência pública, do que propriamente uma retórica política anti-institucional, como crítica ao parlamento como instituição, às eleições ou aos partidos políticos. Como os políticos pentecostais têm se envolvido com escândalos, talvez esta seja uma das razões da diminuição do interesse dos evangélicos em postos políticos. Como vimos em nosso levantamento, atualmente, no Rio Grande do Sul, a religiosidade de matriz pentecostal conta com apenas um deputado estadual. No âmbito federal, o número caiu pela metade; atualmente, os pentecostais contam com apenas 30 deputados.

Na ótica do pentecostalismo, o âmbito da política partidária tem sido buscada para garantir uma ampliação da legitimidade social, maior segurança de atuação dessas

¹⁷ Nesta contagem, não incluímos o projeto que alcançou ser transformado em lei, versando sobre a instituição do Código de Proteção aos Animais.

¹⁸ 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 se insere 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 o da segunda. Assim, seus resultados não tendem a mostrar a inexistência de 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. Isso se lê em: "Links between religion and democracy are mediated by regime type, and the degree of democratizing potential may be circumscribed by national or international factors that inhibit the transformation potential of social movements in general" (Steigenga, 2001).

denominações frente ao poder estatal e diante de outras esferas sociais, como, por exemplo, a mídia. Entre outras, esta é uma medida de demonstração de vigor na disputa e nos conflitos no campo religioso, mas absolutamente respeitosa no que diz respeito às regras institucionais do Estado brasileiro.

Em outras palavras, o fato de o religioso pleitear e conseguir algum espaço na arena política não significa, necessariamente, um retrocesso ou uma ameaça à separação entre Estado e religião, ou à democracia. É verdade que uma ordem plural política e religiosa como no Brasil possibilita o aumento da participação de grupos religiosos na política institucional (especialmente legislativa). Os grupos de matriz pentecostal são reconhecidos por suas opiniões ferrenhas e pouco flexíveis no campo religioso. É preciso considerar, no entanto, que a intransigência das religiões no campo político é menor do que no universo religioso, uma vez que o pluralismo religioso é sempre defendido, por se constituir na fonte de sua própria existência e possibilidade de participação na esfera política. Além disso, a política, entendida como a arte da negociação, certamente também influencia os religiosos que assumem cargos políticos.

Referências

- ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO RIO GRANDE DO SUL. 2008. Disponível em: <http://www.al.rs.gov.br>, acesso em: 18/04/2008.
- ASSEMBLEIA DE DEUS BETESDA. [s.d.]. Disponível em: <http://www.betesda.com.br>, acesso em: 18/04/2008.
- CARVALHO, E.R. 2002. Antecedentes Histórico-ideológicos da Alca: O “Destino Manifesto”. *Portal Vermelho*. 16 out. Disponível em: http://www.vermelho.org.br/diario/2002/1016/eugenio_1016.asp?nome=Eug%EAAnio+Rezende+de+Carvalho&cod=920, acesso em: 06/10/ 2007.
- CONVENÇÃO GERAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL. [s.d.]. Disponível em: <http://www.cgadb.com.br>, acesso em: 27/11/ 2007.
- DAHL, R.A. 2005. *Poliarquia: participação e oposição*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 234 p.
- DREHER, M.N. 1984. *Igreja e Germanidade*. São Leopoldo, Sinodal, 285 p.
- DREHER, M.N. 1985. O protestantismo mineiro do século XIX. *Revista Estudos Teológicos*, 25(1):77-100.
- DREHER, M.N. 1998. Rostos da Igreja no Brasil meridional – o cristianismo no sul do Brasil. In: M.N. DREHER (org.), *Populações Rio-Grandenses e Modelos de Igreja*. Porto Alegre/ São Leopoldo, Edições EST/Sinodal, p. 9-33.
- DODSON, M. 1997. Pentecostals, Politics, and Public Space in Latin America. In: E.L. CLEARY; H.W. STEWART-GAMBINO, *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, Boudler, Westview Press, p. 25-40.
- ESCÓSSIA, F. 2002. Ala evangélica chega a 60 parlamentares. *Folha de S. Paulo*. São Paulo, 10 out. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u40221.shtml>, acesso em: 02/12/ 2007.
- FISCHER, J. 1989. A missão das igrejas no Brasil: 1500-1978. In: G. BRAKEMEIER (org.), *Presença Luterana: 1990*. São Leopoldo, Ed. Sinodal, p. 59-76.
- FRESTON, P. 1992. Evangélicos na política brasileira. *Revista Religião e Sociedade*, 16(1-2):26-45.
- FRESTON, P. 1994a. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: A. ANTONIAZZI, *Nem Anjos nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, Vozes, p. 67-161.
- FRESTON, P. 1994b. *Evangélicos na Política Brasileira: história ambígua e desafio ético*. Curitiba, Encontro, p. 22-65.
- FRESTON, P. 1994c. Uma breve história do pentecostalismo brasileiro: a Assembleia de Deus. *Revista Religião e Sociedade*, 16(3):104-129.
- FRESTON, P. 1998. Dilemas de naturalização do protestantismo étnico: a Igreja Luterana no Brasil. *Revista de Ciências Humanas*, 16(24):61-73.
- HERVIEU-LÉGER, D. 1987. Religion, Modernité, Secularisation: Introduction à la sociologie du christianisme occidental. In: D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau Christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris, Les Éditions du CERF, p. 187-227.
- HUNTINGTON, S.P. 1996. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro, Objetiva, 456 p.
- IGREJA DO EVANGELHO QUADRANGULAR. [s.d.]. Disponível em www.quadrangularbrasil.com.br, acesso em: 27/11/ 2007.
- IGREJA DO EVANGELHO QUADRANGULAR DE SANTOS DUMONT. [s.d.]. Histórico: A Igreja do Evangelho Quadrangular. Disponível em: www.iquadrangular.sdnnet.com.br/HistoriaB.htm, acesso em: 27/11/2005.
- JACOB, C.R. HEES, D.R.; WANIEZ, P.; BRUSTLEIN, V. 2003. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro/ São Paulo, Ed. PUC-Rio/Ed. Loyola, 240 p.
- MAFRA, C. 2001. *Os Evangélicos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 88 p.
- MARIANO, R. 2001. *Análise sociológica do crescimento Pentecostal no Brasil*. São Paulo, SP. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo - USP, 253 p.
- MARIZ, C.L. 1996. Pentecostalismo e a luta contra a pobreza no Brasil. In: B.F. GUTIÉRREZ; L.S. CAMPOS (org.), *Na força do Espírito: os pentecostais na América Latina, um desafio às igrejas históricas*. São Paulo, Pendão Real, p. 169-190.
- NOVAES, R.R. 2002. Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens. In: L.C. FRIDMAN (org.), *Política e Cultura: século XXI*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará/ALERJ, p. 63-98.
- ORO, A.P. 1996. *Avanço Pentecostal e Reação Católica*. Petrópolis, Vozes, 129 p.
- ORO, A.P. 2003. Princípios religiosos e práticas políticas de “religiosos políticos” e de “políticos laicos” no sul do Brasil. In: CONFÉRENCIA INTERNACIONAL DA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS, Turim, Itália. *Anais...* Turim.
- RODRIGUES, A. 2004. Tropa evangélica tenta ampliar força política. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 15 ago. Disponível em: <http://txt.estado.com.br/editoriais/2004/08/15/polo11.html?>, acesso em: 15/10/2007.
- ROLIM, F.C. 1985. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis, Vozes, 260 p.
- ROLIM, F.C. 1994. *Pentecostalismo: Brasil e América Latina*. Petrópolis, Vozes, 194 p.
- SANTOS, E.R. 2005. Transição Democrática e Militares: Brasil e Argentina. In: O. TESKE (org.), *Sociologia Textos e Contextos*. Canoas, Ed ULBRA, p. 219-249.

SCHILLING, V. [s.d.]. Estados Unidos: o destino manifesto e a guerra contra o México (1846-1848). In: *História por Voltaire Schilling*. Disponível em: <http://educaterra.terra.com.br/voltaire/mundo/euaxmexico.htm>, acesso em: 06/10/2005.

SCHWARTZMAN, S. 1988. *Bases do autoritarismo*. São Paulo, Campus, 164 p.

SOUZA, L.A.G. 2003. Igrejas Cristãs e Política. In: ASSEMBLEIA GERAL DA CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 41, Idaiatuba, 2003. *Anuário Católico do Brasil*. Disponível em: http://www.ceris.org.br/textos/_busca.asp?codDoc=19, acesso em 15/06/2007.

STEIGENGA, T.J. 2001. Big questions and small answers: democracy, development, and religious change in Latin America. In: LATIN AMERICAN STUDIES ASSOCIATION MEETING, Washington, DC, 2001. *Anais...* Washington, DC.

WEBER, M. 2004. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 333 p.

Submetido em: 25/03/2009

Aceito em: 13/05/2009