



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE DOUTORADO EM CIÊNCIA POLÍTICA**

JOÃO LUIS BINDE

**FÉ DEMAIS NÃO CHEIRA BEM: Análise do Perfil e Atuação da Frente
Parlamentar Evangélica (2003 – 2014)**

Recife
2018

JOÃO LUIS BINDE

**FÉ DEMAIS NÃO CHEIRA BEM: Análise do Perfil e Atuação da Frente
Parlamentar Evangélica (2003 – 2014)**

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título doutor em Ciência Política.

Área de concentração: Estudos Legislativos

Orientador: Prof. Dr. Dalson Britto Figueiredo Filho

Recife

2018

Catálogo na fonte
Bibliotecário Rodrigo Fernando Galvão de Siqueira, CRB4-1689

B612fBinde, João Luis.

Fé demais não cheira bem: análise do perfil e atuação da frente parlamentar evangélica (2003 – 2014) / João Luis Binde. – 2018.

174f. : il.; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Dalson Britto Figueiredo Filho.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Recife, 2018.

Inclui referências.

1. Ciência política. 2. Religião e política. 3. Deputados federais - Brasil.
4. Frente Parlamentar Evangélica. I. Figueiredo Filho, Dalson Britto (Orientador). II. Título.

320 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2018-163)

JOÃO LUIS BINDE

**FÉ DEMAIS NÃO CHEIRA BEM: Análise do Perfil e Atuação da Frente Parlamentar
Evangélica (2003 – 2014)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em Ciência Política.

Aprovada em: 06/08/2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Dalson Britto Figueiredo Filho (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Ernani Rodrigues de Carvalho Neto (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Enivaldo Carvalho da Rocha (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. José Alexandre da Silva Junior (Examinador Externo)
Universidade Federal de Alagoas

Prof. Dr. Ranulfo Paranhos (Examinador Externo)
Universidade Federal de Alagoas

À minha família, Daisy R. Binde e Isabela Rickli Binde.

AGRADECIMENTOS

Ao Instituto Federal de Mato Grosso e Universidade Federal de Pernambuco por proporcionar a possibilidade desse intercâmbio. Ao grande mentor desse programa, Enivaldo Rocha, que nos acolheu como um pai durante esse processo. Ao Ernani Carvalho, Mariana Batista, Bruno Reis, Jorge Neves e Manoel Santos pela disposição em lecionar em Cuiabá, deixando seus familiares e compromissos por acreditarem no resultado desse trabalho. À Ivone Rei Sbaraine pela correção ortográfica. Ao Roger Benet que me auxiliou no banco de dados. Ao Romero Maia pelos dados fornecidos do IBGE. Ao Sandro Santos que me acolheu em sua casa durante ao trabalho de campo. Aos meus amigos e colegas, André Valente, José Vinícius, Marcus Taques, Fabiano Ferreira, Adilson Oliveira, Natacha Chabalin e Thiago Ferreira pelo tempo que passamos juntos. Ao meu orientador, Dalson Figueiredo que sempre esteve presente, ajudando-me em todas as minhas dúvidas e dificuldades. À minha mãe por suas orações.

RESUMO

Quem são e como se comportam os deputados federais da Frente Parlamentar Evangélica (FPE)? Este trabalho identifica o perfil e atuação destes parlamentares no Brasil durante o período entre 2003 e 2014. A partir das considerações de Rawls e Habermas, projeta a relação do Estado com a Religião em uma democracia liberal. Analisa-se os conceitos de secularização, Estado laico e razão pública. O desenho de pesquisa utiliza uma abordagem multimétodo ao combinar estatística descritiva, análise documental, entrevistas e etnografia. Os dados primários foram coletados via métodos qualitativos e os secundários mediante o sítio eletrônico da Câmara dos Deputados e Tribunal Superior Eleitoral, Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar e Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Os principais resultados indicam que: (1) a FPE possui interesse praticamente homogêneo em questões de cunho moral; o que resulta em um alinhamento ideológico frente a estes assuntos; (2) a FPE apresenta uma atuação mais incisiva frente à temas referentes à homossexualidade, aborto e interesses religiosos corporativos e (3) existe uma grande heterogeneidade de interesses/demandas/ações da FPE. Esse trabalho avança a discussão sobre a influência da religião sobre o processo de tomadas de decisões políticas no Brasil.

Palavras-chave: Estudos Legislativos. Comportamento Parlamentar. Frente Parlamentar Evangélica.

ABSTRACT

Who are and how do the federal deputies of the Frente Parlamentar Evangélica (FPE) behave? This work identifies the profile and performance of these parliamentarians in Brazil during the period between 2003 and 2014. From the considerations of Rawls and Habermas, it projects the relationship of the State with Religion in a liberal democracy. The concepts of secularization, secular state and public reason are analyzed. The research design uses a multi-method approach combining descriptive statistics, documentary analysis, interviews, and ethnography. The primary data were collected through qualitative methods and the secondary ones through the electronic website of the Chamber of Deputies and Superior Electoral Court, Inter-Union Department of Parliamentary Advice and the Brazilian Institute of Geography and Statistics. The main results indicate that: (1) the FPE has a practically homogeneous interest in moral issues; which results in an ideological alignment with these issues; (2) the FPE presents a more incisive action in the face of issues related to homosexuality, abortion and corporate religious interests, and (3) there is a great heterogeneity of interests / demands / actions of FPE. This paper advances the discussion about the influence of religion on the process of political decision making in Brazil.

Keywords: Legislative Studies. Parliamentary Behavior. Evangelical Parliamentary Front.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Capa da última edição	24
---	-----------

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Crescimento populacional brasileiro em relação ao crescimento religioso...	19
Gráfico 2 – Imigração por nacionalidade – (1884-1933).....	21
Gráfico 3 – Sexo FPE (%).....	112
Gráfico 4 – Preposições Transformadas em Norma Jurídica	144

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Tipologia das Igrejas Evangélicas.....	46
--	-----------

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Participação Total dos Evangélicos de Imigração e Missão (%).....	27
Tabela 2 – Distribuição das religiões brasileiras por grupos de renda mensal em salários mínimos	28
Tabela 3 – Escolaridade da FPE em Perspectiva Comparada (%).....	110
Tabela 4 – Estado Civil da FPE em Perspectiva Comparada (%).....	111
Tabela 5 – Profissões em Análise Corporativa (%).....	112
Tabela 6 – Distribuição FPE por Partidos e Legislaturas (%).....	114
Tabela 7 – Distribuição por Ideologias Partidárias (%).....	115
Tabela 8 – Projetos Propostos FPE (%)	122
Tabela 9 – Projetos Transformados em Norma Jurídica 53 a 54.....	143

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	14
2	EVANGÉLICOS NO BRASIL: QUEM SÃO ELES?	18
2.1	Protestantes de imigração	20
2.2	Protestantes de Missão	25
2.3	Pentecostalismo Clássico	30
2.4	Deuteropentecostalismo	35
2.5	Neopentecostalismo	39
3	EVANGÉLICOS E A POLÍTICA NO BRASIL: CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA	47
3.1	Evangélicos e a Ditadura Militar no Brasil	47
3.1.1	<i>Protestantismo de Imigração</i>	48
3.1.2	<i>Protestantismo de Missão</i>	50
3.1.3	<i>Pentecostalismo: Clássico, Deutero e Neopentecostalismo</i>	57
3.2	Evangélicos e o período de Democratização	61
3.3	A Formação da Frente Parlamentar Evangélica	69
4	RELIGIÃO E ESPAÇO PÚBLICO	78
4.1	Processo de Secularização	78
4.1.1	<i>Ressecularização e a persistência do sagrado</i>	81
4.1.2	<i>Secularização no Brasil</i>	83
4.2	Estado Laico no Brasil	87
4.2.1	<i>Laicismo</i>	95
4.3	Religião e Razão Pública	97
5	FRENTE PARLAMENTAR EVANGÉLICA (2003-2014)	109
5.1	Perfil dos Parlamentares da FPE	109
5.2	Preferências Partidárias	114
5.3	Distribuição dos Parlamentares por Regiões	119
5.4	Projetos Propostos	121
5.5	Projetos Religiosos	122
5.6	Projetos Morais	140
5.7	Projetos Transformados em Norma Jurídica	143
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	148
	REFERÊNCIAS	152

APÊNDICE A – DISTRIBUIÇÃO DA FPE POR UNIDADES FEDERATIVAS	
52ª. LEGISLATURA.....	176
APÊNDICE B – DISTRIBUIÇÃO DA FPE POR UNIDADES FEDDERATIVAS	
54ª. LEGISLATURA.....	177
APÊNDICE C – ASCENÇÃO POLÍTICA IURD ANTES DA FORMAÇÃO DA	
FPE.....	178

1 INTRODUÇÃO

A relação entre política e religião não se configura nenhuma novidade (ROSSEUAU, 2002, WEBER, 2014; 2015; KRITSCH, 2002). No Brasil, em particular, a religião insiste em voltar ao tempo em que reinava de mãos dadas com o Estado, cimentando nossa unidade, contribuindo na construção de nação brasileira, sobretudo a religião cristã, católica, romana (FREYRE, 2003; RIBEIRO, 1995). Sabe-se que o empreendimento para conquista da Nova Terra foi calcado na “cruz e na espada” (TAVARES, 1995; BOSI, 1992).

E essa cruz fincou-se não somente na terra. Fez morada nos corações do povo brasileiro. Híbrida, plástica, maleável, no decorrer de nossa história foi ganhando novos contornos, novas cores, ditando valores, regendo a ética civilizatória. Contribuinte para compor este mosaico da fé são os denominados evangélicos (FRESTON, 2003; MARIANO, 1999; PIERUCCI, PRANDI, 1996). Aliás, este termo por si só é de difícil definição (BOBSIN, 1995; CAMPOS JR. 1995; CAMPOS 1997; GIUMBELLI, 2000; GOUVÊIA, 1996; MAFRA, 1999; MARIANO, 1995, 1996a, 1996b, 1998, 1999; MENDONÇA 1994, MONTEIRO, 1995; MOREIRA, 1996; ORO, 1997; ORO; SEMÁN, 1999; QUEIROZ, 1997; SANC HIS, 1994; SIEPERSKI, 1997b).

Abrange protestantes, pentecostais, neopentecostais e outros que porventura não queiram se enquadrar nestes termos. O censo de 2000 já apontava que em resposta à pergunta “Qual a sua religião”, chegou-se a 35 mil respostas diferentes (CAMURÇA, 2011). Hoje, representam aproximadamente 23% da população, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística¹.

Esse quadro acabou por influenciar os estudos sobre esses grupos. Todavia, se por um lado a literatura que versa sobre Sociologia e Religião no Brasil é bastante vasta, o mesmo não se pode dizer sobre a Ciência Política e a Religião. Pierucci (2002, p.254) já havia informado que a Ciência Política no Brasil interessou-se pelo fenômeno religioso a partir da década de 70, retraindo-se logo depois. Autores como Weffort (1977) que escreve artigo com título sugestivo: “E por que não a igreja na política?”, Della Cava (1975), Estêvão e Ramalho (1976), Krischke (1977), são alguns exemplos. Em comum, o foco no catolicismo e suas relações com o Estado (PIERUCCI, 2002). Portanto, os evangélicos ainda não estavam namira dos cientistas políticos. Assim se refere Pierucci (2002, p.253) sobre a questão: é

¹<http://www.ibge.gov.br/home/>. Acesso em 20/05/2016

“intrigante o fato dos cientistas políticos, sabe-se lá por quê, serem aqueles dentre os cientistas sociais que mais raramente se ocupam da religião”.

Desta forma, os estudos sociais da religião nascem no Brasil a partir de pesquisas voltadas para o catolicismo, “não porque o catolicismo seja a religião majoritária, mas porque nesse momento suas elites têm necessidade pastoral de sociologia” (PIERUCCI, 2002, p.257). Gradativamente este quadro ganha novos contornos. Bitun (2007) afirma que entre as décadas de 1970 e 1980 as investigações voltadas para o estudo dos evangélicos aumentaram mais de 200%.

E, se outrora a principal missão desse povo era “salvar almas para Jesus Cristo” com acanhada participação política no país, atualmente sua ação para ampliar o poder não deve ser ignorada. Articularam-se e, num projeto racionalmente instrumentalizado, fazem da política *locus* extensivo de sua atuação eclesial. Esferas que hoje se retro-alimentam; estruturam-se e são estruturadas. Pessoas que em função da posição que ocupam no meio social, lançam mão do capital religioso que detém para conquista do monopólio dos bens de salvação que legitima e doa significado para ação a partir de códigos e normas fornecidos por uma representação religiosa, a qual se ajusta aos princípios de uma visão política do mundo (BOURDIEU, 2001).

Há pouco tempo atrás se pregava “nas igrejas que a política era do diabo. Hoje em dia, os evangélicos estão começando a perceber a força que têm. Estão vendo que a organização política também pode ser usada em seu benefício e, por conta disso, estão elegendo seus representantes”. A citação acima do ex-deputado estadual Carlos Apolinário indica claramente a emergência de um novo ator político: o evangélico. A formação da Frente Parlamentar Evangélica (FPE) em 2003 é a evidência disso. São grupos diversos que conseguiram captar o ritmo da sociedade moderna, processá-lo e devolvê-lo em linguagem mediática revestida de caráter religioso.

A FPE evangélica nasce de uma demanda frente a determinadas questões que envolviam o interesse das instituições evangélicas. A necessidade de somar forças para o alcance de objetivos comuns foi um dos fundamentos da FPE. Em solenidade em setembro de 2003, no plenário Ulysses Guimarães da Câmara dos Deputados, é oficialmente instalada a FPE com objetivo de: “influenciar as políticas públicas do governo, defendendo a sociedade e a família no que diz respeito à moral e os bons costumes” (Revista FPE, 2004, p.3).

Diante do exposto, o principal objetivo desta pesquisa é identificar o perfil e descrever a atuação dos parlamentares da Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional durante as 52^a (2003-2006), 53^a (2007-2010) e 54^a (2011-2014) legislaturas. Em termos

metodológicos, o desenho de pesquisa utiliza uma abordagem multimétodo ao combinar estatística descritiva, entrevistas e pesquisa de campo. Os dados primários foram coletados via métodos qualitativos e os secundários mediante o sítio eletrônico da Câmara dos Deputados², TSE³, DIAP⁴ e IBGE⁵.

A amostra será delimitada pelo seguinte espaço temporal: 2003-2014, abrangendo, portanto, três legislaturas. Justifica-se a escolha da data inicial (2003) por ser o ano da fundação da FPE. A data final 2014 justifica-se por ser o término da 54^a legislatura e início da pesquisa. Serão analisados os projetos aprovados e propostos com especial atenção aos projetos religiosos, as filiações partidárias, as regiões do país com maior número de integrantes da FPE, as principais denominações evangélicas envolvidas, os principais partidos a que pertencem os membros da FPE bem como as mudanças partidárias.

Para proceder à investigação, a tese está dividida em quatro capítulos. O primeiro tipifica quem são os evangélicos no Brasil. O segundo capítulo discorre sobre a percepção das ciências sociais sobre o fenômeno da religião e sua relação com a política com ênfase nos conceitos de secularização, Estado laico e razão pública. O terceiro capítulo contextualiza historicamente a atuação dos evangélicos na política no Brasil a partir de 1964. O último capítulo analisa o perfil e o comportamento desses parlamentares, suas preferências partidárias e ações no Congresso Nacional.

Para análise desses dados serão utilizados dois *softwares*: programa R (*R Development Core Team*)⁶, *software* livre para computação estatística e construção de gráficos e o *LibreOffice Calc*⁷, *software* livre para criação e manipulação de planilhas eletrônicas. Todas as planilhas e scripts estão publicamente disponíveis no sítio eletrônico do *Open Science Framework*⁸.

Em termos de relevância do trabalho, o mesmo se justifica pelas seguintes razões: primeiro pela elaboração de um banco de dados original que contempla uma série temporal mais ampla do que as pesquisas já realizadas sobre o tema. Segundo, ao adotar uma perspectiva multimétodo, a pesquisa contribui para melhor compreender a relação entre

²<http://www2.camara.leg.br/>, acesso em 20/05/2015

³<http://www.tse.jus.br/>, acesso em 20/05/2015

⁴<http://www.diap.org.br/>, acesso em 20/05/2015

⁵<http://www.ibge.gov.br/home/>, acesso em 20/05/2015

⁶<https://www.r-project.org/>

⁷<https://pt-br.libreoffice.org/>

⁸<https://osf.io/>

religião e política no Brasil. Por fim, a partir de uma perspectiva interdisciplinar, tem-se um resgate e amadurecimento do referido objeto de pesquisa. Com esta tese espera-se contribuir para o debate entre atual das relações entre o Estado laico brasileiro e a Religião.

2 EVANGÉLICOS NO BRASIL: QUEM SÃO ELES?

O presente capítulo objetiva delinear quem são os evangélicos no Brasil. Para tanto, faz-se um recorte metodológico histórico-institucional para remontar as origens e tipologias das principais denominações evangélicas do Brasil que fazem parte da Frente Parlamentar Evangélica. O texto está organizado em cinco seções: Protestantes de Imigração, Protestantes de Missão, Pentecostalismo Clássico, Deuteropentecostalismo e Neopentecostalismo⁹.

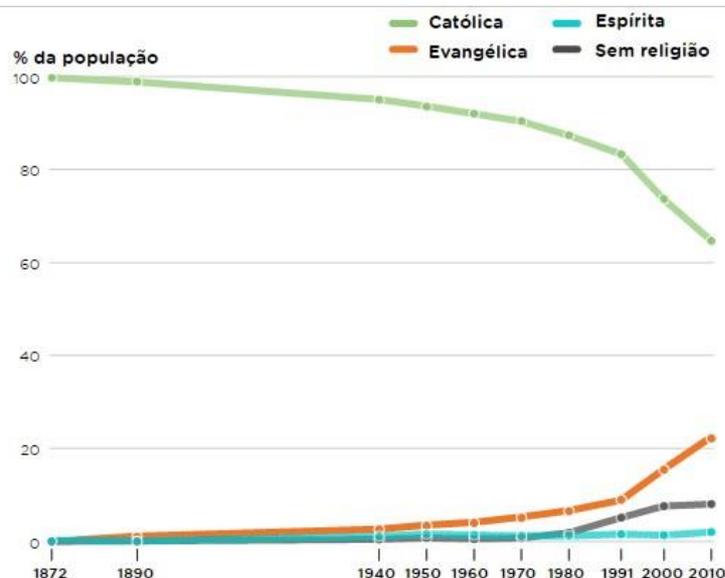
Segundo dados do IBGE (2010), os evangélicos no Brasil representam cerca de 23% da população. Sendo que destes 60% se declaram pentecostais, 20% evangélicos de missão e 20% não determinado¹⁰. Freston (1993) já antevia que o declínio da hegemonia do catolicismo poderia resultar em uma maior participação política dos evangélicos na política nacional, havendo a necessidade de melhor conhecê-los. De maneira geral, os evangélicos são oriundos do catolicismo. Segundo dados do Datafolha, 44% deles são ex-católicos. Sendo o crescimento populacional de 1,21%, o ritmo de aumento dos evangélicos é de 2,21%, o que demonstra a pujança desse grupo¹¹.

⁹ Todavia, tal opção não é consenso entre os pesquisadores, principalmente na tentativa de definir o grupo último. Rivera (2001) realça a dificuldade de categorizá-los, chamados de pentecostalismo autônomo, pentecostalismo crioulo, pentecostalismo neoclássico dentre outros.

¹⁰ Segundo o Instituto de Pesquisas Datafolha, em 2016 os evangélicos representam cerca de 29% da população. <http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2016/12/1845231-44-dos-evangelicos-sao-ex-catolicos.shtml>, acesso em 5 de julho de 2017.

¹¹ <http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2016/12/1845231-44-dos-evangelicos-sao-ex-catolicos.shtml>, acesso em 5 de julho de 2017

Gráfico 1 – Crescimento Populacional brasileiro em relação ao crescimento religioso



Fonte: IBGE 2010

Sendo a Bíblia um dos pilares dessa fé, bem como sua livre interpretação, os cismas são inerentes ao protestantismo. É o que Bosch (2007) denomina de “vírus protestante”¹² que se multiplica a cada nova interpretação de seu livro sagrado, podendo qualquer um dos membros, a qualquer momento, fundar sua própria igreja sem deixar de ser evangélico. Neste sentido, o protestantismo é denominacional, em oposição ao centralismo e à unicidade do catolicismo. A partir de rupturas internas, lideradas por grupos ou de forma individual, pautadas na doutrina do “sacerdócio universal”¹³, todo membro é em potencial um pastor. A diversidade protestante, portanto, refere-se à heterogeneidade teológica, ao formato de atuação na sociedade e como se deu o início da denominação no Brasil.

A grande variedade de nomes é resultante do interesse da academia em pesquisar o fenômeno pentecostal. Bitun (2007) aponta que entre as décadas de 1970 e 1980 as investigações voltadas para o estudo do pentecostalismo aumentaram mais de 200%. Freston

¹² No Brasil, cerca de 14 mil igrejas evangélicas são abertas por ano, movimentando um mercado de 15 bilhões anual. Revista exame, in: <https://exame.abril.com.br/brasil/um-perfil-dos-cristaos-do-brasil-em-11-numeros/>, acesso em 17/04/2018.

¹³ Segundo essa doutrina, todo fiel possui a prerrogativa de ler e livre interpretar a Bíblia.

(1993, p.10), jocosamente, afirma que uma igreja pentecostal hoje é formada por pastores, seguidores e dois ou três cientistas sociais.

Portanto, qualquer classificação é passível de questionamento no sentido que não se consegue dar conta em sua totalidade dessas tipologias. Mariano (1999), já apontava para a difícil tarefa de classificar o campo pentecostal devido às inúmeras transformações ocorridas neste segmento religioso: ampliação de sua teologia, eclesiologia, estética e política. Para não incorreremos no erro¹⁴ de obscurecer mais ainda a questão, segue-se o conselho de Mendonça (1998) que sugere seguir o percurso Histórico para realização de uma “crítica consciente”.

21 Protestantes de imigração

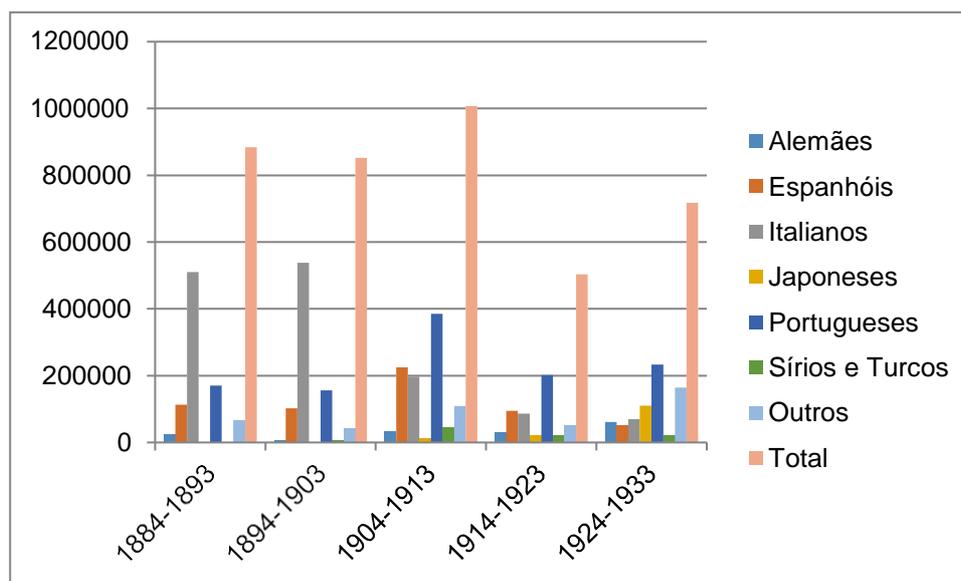
Não obstante a Reforma Protestante ser pensada a partir das 95 teses de Lutero contra as indulgências, este movimento é bem mais amplo e complexo, iniciado ainda na Idade Média, prolongando-se até o século XVIII (LINDBERG, 2017). Historicamente, considera-se que o protestantismo possui suas origens no século XVI (AQUINO, 2016). A chamada Reforma Protestante representou uma ruptura eclesiástica sobre o *modus operandi* que repercutiu até o presente momento, iniciando-se a criação de igrejas cristãs concorrentes ao catolicismo oficial (GONZALES, 1994). Um protestantismo dado à fragmentação que se divide em inúmeros outros segmentos e, gradativamente, tornou-se global. Pioneiros, os luteranos chegaram ao Brasil no século XIX, sendo denominados de “protestantes de imigração” (FREESTON, 1993).

A terminologia refere-se principalmente aos alemães¹⁵ que se instalaram ao sul do país em 1823 trazendo consigo a fé luterana (DREHER, 1994). Com as novas demandas econômicas de exportação, o Brasil necessitava de mão-de-obra especializada que foi suprida por estrangeiros que migravam de todos os lugares do globo (DREHER, 1993). Todavia, nenhuma se equiparava aos italianos, que reforçaram o sentimento católico e latino, ameaçados pelo surto de alemães luteranos que chegavam em grande número ao Brasil na região sul (BINDE, 2012).

¹⁴ Como é o caso de Leite Filho (1990) que classifica como neopentecostais as igrejas pentecostais.

¹⁵ Ao uso do adjetivo alemão deve ser considerado que “no início do século XIX, existia um povo alemão, mas não uma nação correspondente. Só com a unificação dos povos em torno da Prússia em 1871, é que passaria a existir a entidade política chamada Alemanha” (REILY, 1984, p. 13).

Gráfico 2 – Imigração por Nacionalidade – (1884-1933)



Fonte: IBGE, 2010

Reily (1984, p.24) afirma que “aproximadamente 4.800 alemães chegaram ao Rio Grande do Sul até 1830, e logo fundaram suas igrejas e escolas”. Formavam-se a partir de comunidades étnicas de fé, configurando-se no protestantismo mais antigo do Brasil. Alguns vinham junto com seu pastor, uma verdadeira “transladação de uma igreja e do seu pastor para uma nova terra” (REILY, 1984, p.33), outros ficaram abandonados religiosamente até 1864, quando iniciou o envio de ministros pela Igreja da Prússia. Com a unificação alemã em 1871, ser luterano no Brasil era sinônimo de descendência germânica (GERTZ, 1983).

Mais tarde, diante do nazismo¹⁶, a Igreja insistiu na separação entre a esfera espiritual e campo político, pois havia pastores nazistas. Durante a Era Vargas (1930-1945), os luteranos passam por momentos críticos: o ensino do alemão foi proibido, as prédicas¹⁷ não poderiam ser realizadas nesta língua e inúmeras escolas paroquiais foram fechadas. Somente após a Grande Guerra que se inicia o divórcio entre fé luterana e germanismo, pois com a

¹⁶ Segundo dicionário Aurélio, o nazismo foi um movimento nacional-socialista alemão chefiado por Hitler, uma espécie de fascismo aplicado à Alemanha, onde tomou feição racista, pois se baseava na pretensa primazia da raça nórdica.

¹⁷ Discurso religioso, sermão.

fundação de um seminário no Brasil, não havia mais necessidade de envio dos seminaristas para a Alemanha (FRESTON, 1993).

Com a organização de um sínodo¹⁸ em 1949, a igreja assume o atual nome de Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), adentrando em 1958 para Confederação Evangélica do Brasil. Em 1950 é fundada a editora Sinodal, ainda hoje importante veículo de difusão teológica¹⁹. É o processo de expansão para outras regiões do país e a emancipação da igreja brasileira da alemã, que resultou na fundação de diversos sínodos que acabaram posteriormente se unindo e dando origem à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), cuja independência se deu em 1955 da igreja alemã (MENDONÇA, 1990).

A partir da década de 1970, com um corpo pastoral nacional já bastante estruturado, questões políticas e sociais passam a fazer parte da agenda eclesiástica, conscientizando-se que “aos olhos de suas igrejas-irmãs, era vista como responsável pelo país em que vivia” (FRESTON, 1993, p.43). Concomitante à estruturação da IECLB dá-se a conscientização de sua missão. Para Reily (1984), “contar a história da autonomia do luteranismo é narrar o processo de sua consecução da maturidade de organização e paralela consciência de sua missão como igreja brasileira” (REILY, 1984, p.201). Como resultado dessa inserção e conscientização é lançado o Manifesto de Curitiba²⁰, fruto do VII Concílio Geral, realizado em Curitiba entre os dias 22 e 25 de outubro de 1970. O documento tratava do relacionamento da Igreja com o Estado e de assuntos que preocupavam a igreja, como o ensino religioso de formato cristão nas escolas públicas, direitos humanos e a resguarda do culto para não ser utilizado como forma de favorecimento partidário. O manifesto foi entregue no dia 5 de novembro à Presidência da República, sendo publicado apenas depois do dia 15 do mesmo mês, como forma de evitar exploração indevida em momento eleitoral (MARLOW, 2013).

¹⁸ Os Sínodos tinham uma autonomia jurídico-administrativa, funcionando como uma igreja. Devido as dificuldades enfrentadas durante a II Guerra, inicia-se a implantação em a Faculdade de Teologia em São Leopoldo/RS. Trata-se de um empreendimento comum de todos os sínodos. As conversações necessárias para atingir o objetivo contribuíram para aproximar as lideranças sinodais ao ponto de constituírem no dia 26 de outubro de 1949 a Federação Sinodal. A questão de fundo dizia respeito à necessidade de uma ruptura por parte das comunidades com a “teologia da etnicidade” (vínculo estreito entre igreja e germanidade). Tornara-se urgente a formulação clara de uma confissão de fé. Disponível em <http://www.luteranos.com.br/conteudo/federacao-sinodal>, acesso em 10/07/2017.

¹⁹<https://www.editorasinodal.com.br/>, acesso em 10 de abril de 2018.

²⁰ Documento disponível na íntegra em: <http://www.luteranos.com.br/textos/manifesto-de-curitiba-1970>, acesso em 10 de fevereiro de 2016.

Inicia-se assim, uma época que, distinta dos tempos do nazismo quando a igreja se viu acuada e distante das questões sociais e políticas do país, agora a IECLB afirma não ser “possível separar totalmente os campos de responsabilidade do Estado daqueles da Igreja, embora seja necessário distingui-los” assumindo a igreja um papel de “vigia” e não de “fiscal” (Manifesto de Curitiba)²¹. Entretanto, não era a maioria da igreja que assumiu uma consciência crítica. Kliewer (1977, *apud* FRESTON, 1998) afirma que os colonos que se instauraram no Brasil não eram acostumados à participação política, sendo esta orientação passada às gerações futuras. A conscientização política não foi então, um processo linear e homogêneo.

Paulatinamente, começa um movimento de evolução no qual a igreja clama para si uma nova identidade, não mais sectária e apolítica, mas de engajamento político e social, pois “a igreja de ‘imigração’ é herdeira de uma tradição teológica que insiste nas dimensões sócio-políticas da fé. Essa herança é esquecida enquanto ela se considera estrangeira, mas é redescoberta no momento de tomar consciência da nova identidade nacional” (FRESTON, 1993, p.43).

Aspecto que toma corpo com o golpe militar. Na década de 1970, a língua portuguesa é integrada ao ensino teológico nos seminários - os quais tiveram forte influência da Teologia da Libertação²² - facilitando a inserção daqueles que não dominavam a língua estrangeira. A participação da liderança em questões políticas e sociais tornou-se frequente, havendo a participação na criação do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC). O presidente Geisel, cuja origem era luterana recebia no princípio de seu mandato o presidente da IECLB (ABREU, 1984). Portas que logo se fecharam na medida em que alguns pastores começaram apoiar posseiros e índios em conflitos de terra (DANTAS, 1982). Com a formação de Comunidades de Base Luterana cuja estrutura, em muito, se assemelhava às Comunidades de Base Católica, no sentido de base da classe popular em áreas rurais, o

²¹ Disponível em <http://www.luteranos.com.br/textos/manifesto-de-curitiba-1970>, acesso em 10 de julho de 2017.

²² Tendo no Brasil como principais expoentes Leonardo Boff, Clodovis Boff, Frei Beto dentre outros, essa teologia possui no pobre seu interlocutor para a práxia teológica. Não obstante ter nascido no seio do catolicismo, foi no interior dessa mesma religião que se deram duras críticas e perseguições sob a alegação de ter como base hermenêutica o materialismo histórico. Leonardo Boff, por exemplo, foi excomungado da igreja por processo conduzido pelo ex-papa Joseph Ratzinger – Bento XVI – sendo à época do ocorrido cardeal e prefeito da Congregação para Doutrina da Fé, novo nome dado ao tribunal da Inquisição.

luteranismo acabou por substituir estruturalmente o papel da igreja católica em certas regiões campestres do país (FREESTON, 1993).

Adota ainda como estratégia de crescimento o chamado “Encontrão”, inspirado na junção do pietismo alemão²³ e do evangelicalismo latino-americano²⁴, possui organização própria no interior da igreja, fornecendo à época quase que metade dos vocacionados para cursar teologia²⁵. Surge num momento em que a igreja luterana se vê ameaçada pela capitalização do campo e o Brasil inicia seu processo de urbanização, fatores que colocam em risco a clientela tradicional dessa igreja (FREESTON, 1998). Assim, com o objetivo de romper com os limites germânicos da confissão, a proposta era evangelizar e discipular para além dos muros da igreja e da etnia. Logo, com a expansão geográfica resultante da prática evangelística, criou-se a “Revista Cristã do Movimento Encontrão”²⁶.

Figura 1 – Capa da última edição



Fonte: Movimento encontrão

²³ O pietismo alemão foi um movimento surgido na Igreja Luterana na segunda metade do século XVII, cuja característica foi uma reação ao cristianismo que, na ótica luterana, havia abandonado os genuínos preceitos bíblicos, tendo a pregação do evangelho como um dos pilares (COSTA, 1999).

²⁴ Proposta de evangelização que visa contemplar a totalidade da experiência humana, visando superar a dualidade evangelização x ação social (SIMÕES Et. all, 2015).

²⁵ História do movimento disponível em <https://me.org.br/>, acesso em 10 de julho de 2017.

²⁶ Esta revista circula ainda hoje e pode ser encontrada a partir do site <https://me.org.br/revista-do-me/>

De acordo com Freston(1993;1998), este movimento começou na década de 1960 com ênfase na conversão e avivamento espiritual. Inicialmente, os integrantes eram de origem quase que exclusivamente operária, diversificando no decorrer do tempo. Em termos políticos, o movimento é multifacetado, variando do conservadorismo a uma perspectiva mais progressista. A excelência na formação da liderança da IECLB, os luteranos ganharam destaque no mundo protestante brasileiro. Líderes que se dividem entre duas principais correntes teológicas: de um lado, os adeptos da Teologia da Libertação, de outro, os vinculados ao Enconção. O primeiro conserva o modelo étnico de igreja sem a preocupação de converter outras pessoas, um modelo minoritário, voltado a suprir as necessidades dos descendentes alemães, “agindo pastoralmente no papel de substituta da ‘igreja majoritária’ católica (...) e politicamente no papel de parceria menor da Igreja Católica na transformação da sociedade” (FRESTON, 1993, p.45; 1998, p.71).

Já os vinculados ao modelo do Enconção visam romper os limites étnicos da igreja, possuindo um tom mais missionário, “agindo pastoralmente em efetiva concorrência com a Igreja Católica e politicamente em independência dela (embora não necessariamente em oposição a ela)” (FRESTON, 1993, p.45; 1998, p.71). As igrejas de imigração, ao naturalizar-se, acabaram por assumir as características do contexto em questão.

Desta forma, pode-se afirmar que a IECLB percorre os seguintes percursos: navega entre os principais pólos teológicos protestantes em vigor ainda hoje, um caminho de abrasileiramento, mas sem deixar suas origens alemãs ao ainda ser definida basicamente pela étnica germânica.

22 Protestantes de Missão

Herdeiros da Reforma Protestante do século XVI, os protestantes de missão possuem diferentes formas litúrgicas, corpo doutrinário e organização (MENDONÇA, 1990). Apesar da Reforma Protestante haver ocorrido na Europa, o protestantismo que chega ao Brasil vem dos Estados Unidos. De acordo com Camargo (1973), todas as ramificações do protestantismo que chegam ao Brasil, com exceção dos “protestantes de imigração” são de missão/conversão.

Impulsionados pelo “Destino Manifesto”, visavam implantar o “*American Way of life*” subjacente à mensagem religiosa. Para Mendonça (1984) “o protestantismo americano é um protestantismo de povoamento, isto é, ele se foi formando à medida que protestantes europeus passavam para as possessões inglesas à busca de novas condições de vida” (MENDONÇA, 1984, p.43). É justamente este protestantismo que chega ao Brasil, originado

na ideologia expansionista do “Destino Manifesto”. Reily (1984, p.19) demonstra o que ele denomina de “auto-imagem religiosa do povo americano”, compara a narrativa da libertação do povo de Israel do Egito à saída dos puritanos da Inglaterra.

Neste trabalho define-se “protestantismo de missão”, as igrejas que aqui se instalaram por meio da obra missionária no século XIX. Isso significa que eles chegam ao Brasil com um objetivo muito claro: converter os brasileiros ao “verdadeiro Deus”, o que os distingue dos “protestantes de imigração”. Com relação aos pentecostais, diferenciam-se pela não aceitação dos usos e costumes – vestimentas – portando-se, assim, de maneira menos ascética, por não buscarem um segundo batismo – batismo no Espírito Santo -, por consequência não tem na glossolalia²⁷, na cura e no exorcismo uma referência teológica.

Dentre os principais encontram-se os metodistas, presbiterianos e batistas. Quanto aos primeiros surgem no século XVIII na Inglaterra. Freston (1993) qualifica-os como sendo os pentecostais da Revolução Industrial. Nos Estados Unidos, nos primeiros séculos de implantação, tornaram-se a maior igreja protestante, abandonando o avivalismo²⁸ e focando na educação. No Brasil, fundaram duas importantes universidades, a Unimep²⁹ e o Instituto Metodista Superior (IMS)³⁰. Sendo este o metodismo que veio para o Brasil, isto é, sem o tom avivalista anglo-saxão.

Concentraram-se inicialmente no interior do Brasil no Estado do Rio de Janeiro e São Paulo. Conquistaram sua independência somente em 1930, mas ainda cativo ideologicamente dos EUA: “o Brasil deve sentir o pulsar da vida social, intelectual e religiosa que construiu os Estados Unidos, e é este o dever solene do metodismo” (FRASE, 1975, *apud* FRESTON, 1993, p.54). A Igreja Presbiteriana, por sua vez, remonta ao ramo da teologia calvinista. Todavia, uma das principais características do calvinismo – o ascetismo intramundano – perdeu-se pelo caminho ao chegarem ao Brasil, tornando-se um exemplo de igreja autoritária (FRESTON, 1993).

Em 1903, a IPB divide-se formando a IPI (Igreja Presbiteriana Independente), cuja teologia e características estruturais em muito se assemelham. Politicamente, todavia,

²⁷ Suposta capacidade de falar em línguas desconhecidas.

²⁸ Movimento cuja base teológica aposta numa reforma espiritual das pessoas. Como consequência a vida política da nação melhoraria. Em termos sociológicos, o projeto implícito é da democracia liberal republicana (FILHO, 2012).

²⁹ <http://unimep.edu.br/>

³⁰ <http://portal.metodista.br/>

tentaram articular-se melhor para eleger seus próprios representantes. Por fim, a Convenção Batista Brasileira. Não são oriundos dos chamados anabatistas ou rebatizadores, mas sim de grupos ingleses do século XVII que migraram para os EUA. Vieram para o Brasil após a derrota sulista da Guerra da Secessão. A primeira igreja batista no formato missionário em solo brasileiro data de 1882 na região de Santa Bárbara do Oeste e Americana em São Paulo (PEREIRA, 1979). Eram adeptos da “Teologia Espiritual da Igreja”, isto é, não havia identificação com questões políticas e sociais.

Obtiveram mais sucesso que os presbiterianos e metodistas, sendo ofuscados somente mais tarde pelos pentecostais. Aliás, a primeira igreja Assembléia de Deus surge de um cisma no interior de uma igreja batista. Diferentemente de presbiterianos e batistas, a estratégia de expansão não foi mediante a educação e sim do evangelismo. Eram menos engessados, o que lhes permitiu um crescimento mais acentuado. Freston (1993) percebe no estilo batista uma antecipação de certas características pentecostais, como por exemplo, as pregações ao ar livre e ordenação de pastores sem formação teológica em seminários denominacionais. O resultado é que hoje, segundo dados do IBGE (2010), é a maior denominação do protestantismo – de imigração e missão – do Brasil. Há de se observar a queda no número de evangélicos de missão e imigração³¹, conforme tabela abaixo:

Tabela 1 – Participação Total dos Evangélicos de Imigração e Missão (%)

Igreja	2000	2010
Luterana	4,05	2,36
Presbiteriana	3,74	2,18
Metodista	1,30	0,98
Batista	12,07	8,81

Fonte: Censo 2000 e 2010

Os conflitos internos também são mais brandos. Segundo Freston (1993), o motivo esta relacionado com a classe social mais baixa de boa parte de seus membros. Assim, não foram atingidos por movimentos estudantis e correntes secularizantes. Estes grupos encontram uma cultura muito diferente da sua: crença em santos, com muitos feriados e dias dedicados aos santos. Enquanto que o protestantismo caracteriza-se pela racionalidade e pelo espírito

³¹ Pierucci (2004) a partir dos dados do censo 2000 já havia apontado o declínio do luteranismo no Brasil.

liberal, ao chegarem ao Brasil não encontram uma classe média estruturada, quanto menos um *ethos* racional norteador de ações cotidianas (CARREIRO, 2003). A tabela abaixo indica a renda mensal por religião em salários mínimos. Apesar de Bohn (2004) não diferenciar os grupos dos evangélicos, percebe-se que apenas 8,9% ganham acima de 6 salários mínimos.

Tabela 2 – Distribuição das religiões brasileiras por grupos de renda mensal em salários mínimos

<u>Religião</u>	<u>Até 2 s.m. (%)</u>	<u>Acima de 6 s.m. (%)</u>
Católica	71.7	8.9
Evangélica	67.7	8.9
Kardecista	41.7	36.7
Afro-brasileiras	77.3	9.1
<u>Sem Religião</u>	<u>59.7</u>	<u>14.6</u>

Fonte: Bohn (2004)

Havia, portanto, necessidade de ajustar-se ao novo modelo cultural, o que obtiveram relativo sucesso justamente pela religiosidade marcante do povo brasileiro. Martin (1990, *apud* Freston, 1993) destaca que o sucesso do protestantismo esta em parte relacionada à sua inserção em culturas marcadamente religiosas. Já onde houve uma secularização ampla da cultura, o protestantismo avançou menos (SENHORAS, et. All, 2016). A estratégia inicial para conquista de novos fiéis foi a distribuição de bíblias, formando-se assim as primeiras comunidades religiosas protestantes.

Inicialmente, foram perseguidos e alcançaram o *status* de religião em 1890, com a separação da Igreja do Estado. A liberdade de culto acabou por gerar certa tensão, pois na medida em que o protestantismo avançava, os católicos reafirmavam seus valores (BINDE, 2012).

Politicamente, procuravam evitar críticas abertas ao “Estado Monárquico em favor da democracia republicana (...) daí o refrão tradicional entre os protestantes históricos: ‘o crente não deve se meter na política’” (MENDONÇA, 2007, p.171). Fora justamente o padrão do sul dos Estados Unidos que veio para o Brasil, o qual entendia que o mundo da política a “César pertence” (FRESTON, 1993), fundamentado na “Teologia da Igreja Espiritual”. Assim, cabiam à igreja questões relacionadas estritamente ao espírito, sendo as materiais e políticas pertencentes ao Estado (MENDONÇA, 1984). Somado a isto, a opção pré-milenarista encarnado na espera messiânica, tornou o fiel alienado para com as questões desse mundo (MENDONÇA, 2001).

Ainda sob o aspecto político, deve-se considerar que o protestantismo que aqui vingou não veio diretamente da Europa para o Brasil. O percurso Europa – EUA – Brasil acabou por definir a singularidade do protestantismo brasileiro. Freston (1993, p.49) afirma que nesta “trajetória certas coisas aconteceram: o padrão britânico de relação entre religião e sociedade foi transformado no padrão americano, o qual foi introduzindo no Brasil em plena vigência do padrão latino”.

Nessa passagem, a ética do ascetismo intramundano foi perdida. Assim, se de um lado temos o protestantismo europeu pautado na autodisciplina e na ativa atuação política e social na sociedade, do outro temos a ética norteadada pela fuga do mundo, produtora de uma cidadania não reivindicatória e subserviente. Esta última foi a introduzida no Brasil, uma ética conformista, servil e individualista que vê as pessoas, mas não percebe as estruturas (FRESTON, 1993). Nota-se, portanto, que durante a implantação do protestantismo no Brasil, há uma tensa relação entre a esfera política e religiosa, entre uma espiritualidade católica, latina, e outra protestante, re-configurada na passagem da Europa para os EUA.

Nesse cenário, o catolicismo representa o atraso, aquilo que deve ser evitado, enquanto que o protestantismo o estandarte do progresso. Havia entre os brasileiros um sentimento messiânico com relação ao protestantismo americano. Um período marcado pela sedução das técnicas industriais e agrícolas. Mesmo os missionários que aqui chegavam se auto-percebiam como superiores (BINDE, 2012).

Para Freston (1993), a explicação religiosa para o atraso brasileiro era progressista. Se outrora o culpado eram questões genéticas ou climáticas, o novo responsável pelo anacronismo brasileiro era o catolicismo. Sendo assim, a solução para o país passava pela conversão das pessoas ao protestantismo e não mediante a estruturação de um programa social e político para a nação (SILVA, 1996).

A estratégia adotada foi o investimento em colégios, alçando assim, as elites que, por conseguinte, transformariam a sociedade brasileira de acordo com os padrões americanos. Mas nem todos pensavam dessa forma. De lado, aqueles adeptos ao pensamento de que a função da igreja é converter as pessoas, do outro, aqueles que afirmavam ser necessário educar para civilizar.

Objetivo que logo é frustrado. Freston (1993) relata que 9 dos constituintes de 1934 saíram do colégio Mackenzie, mas nenhum era protestante. Somado a isso, não obtiveram êxito na formação de intelectuais, uma vez que “o pragmatismo de fronteira poucas condições

tinha de criar uma intelectualidade capaz de conquistar o respeito, muito menos a adesão, dos eruditos formados no padrão latino” (FRESTON, 1993, p.53).

Desta forma, a educação no Brasil continuava ainda a cargo da religião. Todavia, agora com uma metodologia menos cruel que a praticada pelos jesuítas. Colégios, que mesmo sem uma admissão formal, tinham por objetivo desprestigiar as escolas católicas. Vigora, neste aspecto, o culto à personalidade e ao indivíduo. Assim, quando as pessoas avaliam um governo concreto, referem-se ao governante e sua vontade. O desejo, então, no caso de uma avaliação negativa, é que o governante mude de vontade ou que o lugar seja ocupado por outra pessoa (CALDEIRA, 1984, *apud* FRESTON, 1993).

23 Pentecostalismo Clássico

Desde sua implantação no Brasil, o pentecostalismo teve influência estrangeira. Inicia com a chegada de dois suecos batistas e um presbiteriano italiano, convertidos ao pentecostalismo nos EUA. Até 1940, houve influência de missionários europeus na Assembléia de Deus, fundada e dirigida por suecos nas primeiras no início do século XX. Portanto, o *ethos* dessa denominação é sueco/nordestino (FRESTON, 1993) cuja mentalidade era do homem “branco norte-americano, com raízes italianas, suecas e anglo-saxãs” (BAPTISTA, 1997, p.155).

Em termos sociológicos, as raízes do pentecostalismo³² têm suas origens no protestantismo de missão, num processo ao mesmo tempo de continuidade – ênfase na conversão - também de ruptura no que se refere à sua base legitimadora (MARIZ, 1998, p.87). Portanto, são “filhas” e “netas” do protestantismo clássico (CAMPOS, 1996, p.29). Segundo Freston (1993), a genealogia do pentecostalismo remonta ao metodismo, ao introduzir a ideia de uma segunda graça, diferenciada da salvação. Logo o conceito evolui entre o movimento de santidade – movimento holiness – durante o século XIX. Agora, “ao invés de uma busca demorada, a experiência rápida e disponível a todos, chamada de ‘batismo no Espírito Santo’. Este movimento, além de penetrar muitas denominações, produziu uma franja separatista de pequenos grupos ‘holiness’. Foi entre estes que o pentecostalismo nasceu” (FRESTON, 1993, p.67).

³² O termo pentecostal é derivado do dia de pentecostes (festa judaica), descrito no livro de Atos dos Apóstolos capítulo 2. Diz a narrativa que na ocasião os presentes ficaram “cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas”.

O termo tem suas origens no movimento surgido nos EUA no século XX na cidade de Topeka, Kansas³³. Somente a partir de 1906, o movimento ganha proporções internacionais com chamado “Avivamento da Rua Azusa” em Los Angeles. Em 1910, chega ao Brasil através da Congregação Cristã no Brasil e 1911 com a Assembléia de Deus³⁴. Um movimento caracterizado por “salvar o pecador perdido” e no “batismo com o Espírito Santo”, evidenciado pela glossolalia – fenômeno de se falar numa língua estranha. O fato de se falar em uma “língua estranha” não é algo inusitado. A novidade consiste na elaboração teológica e doutrinária que tornou a glossolalia algo central na liturgia pentecostal clássica.

A mensagem concentrou-se para as pessoas simples, marginalizadas pela sociedade, pessoas religiosamente desamparadas pelo catolicismo e pelo protestantismo que primava outra classe social. Portanto, era uma mensagem voltada para a massa, numa linguagem comum, voltada para pessoas simples e comunicada por gente igualmente simples.

Segundo Freston (1994, p.75), um dos fatores decisivos para autonomia e crescimento do pentecostalismo foi seu interesse no evangelismo como fim último, deixando a institucionalização em segundo plano, não estabelecendo assim, relações de atrelamento com suas origens como no caso das missões históricas. Para Mariano (2001), a Proclamação da República e a liberdade religiosa atrelada à mesma é a mola propulsora do avanço pentecostal e de outros grupos religiosos no Brasil.

Somado a este fato, o pentecostalismo era ainda insipiente, o que colaborou com sua autonomia. Com poucos recursos, não se estabeleceu a relação de dependência como no caso do protestantismo (FRESTON, 1993). Eram pessoas simples cuja busca pela ascensão econômica não fazia parte dos seus principais planos de vida.

Estes primeiros pentecostais representados por estas duas denominações podem ser denominados de clássicos, termo, portanto, que se refere às primeiras igrejas pentecostais aqui estabelecidas. Como afirma Mariano (1999, p.24), o termo clássico “remete a ideia de pioneirismo em termos históricos dessas igrejas”. Portanto, considera-se aqui uma base genealógica como forma de classificação tal como realizou primeiramente Mendonça (1989;1990). Todavia, esse termo pouco revela das igrejas que nomeia além de sua temporalidade de implantação.

³³ Histórico detalhado do surgimento do pentecostalismo pode ser encontrado em Rolim (1995).

³⁴ Maior igreja evangélica do Brasil representa 20% dos evangélicos do país.

Freston (1993), ao classificar o pentecostalismo faz uso da metáfora “onda”, ideia retirada de David Martin (1990) que descreve a história do protestantismo mundial a partir de três grandes ondas: a puritana, a metodista e a pentecostal (MARIANO, 1999, p.28). Freston (1993, p.66) retoma essa ideia para o pentecostalismo no Brasil a partir de um recorte histórico-institucional. Para ele, o pentecostalismo clássico pertenceria à primeira onda pentecostal: “O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada quase simultânea da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911)”.

Como afirmado acima, essas igrejas são “filhas”, rupturas, do que se denominou “protestantismo de missão”, chamadas pelo autor de “protestantismo histórico”, representadas pelos luteranos, presbiterianos, congregacionais, episcopais, metodistas e batistas. Daí algumas proximidades teológicas e organizacionais: “a Assembléia de Deus (AD) e a Brasil para Cristo (BPC) aproximando-se dos batistas, a Congregação Cristã do Brasil (CCB) dos presbiterianos e a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) dos metodistas” (GIUMBELLI, 2000, p.6).

Teologicamente, diferem do “protestantismo histórico” pela ênfase em um segundo batismo, “batismo no Espírito Santo³⁵”, evidenciado pelo dom de línguas. Hortal (1994), em sua classificação considera o “pentecostalismo clássico” as denominações derivadas do pentecostalismo americano.

Baptista (2007) aponta o messianismo milenarista como outra característica do “pentecostalismo clássico”, principalmente a Assembléia de Deus. Como núcleo estruturante desta mentalidade encontra-se a crença da intervenção do sobrenatural na transformação do mundo natural mediante o envio de um messias, um salvador (CONSORTE, 1983). Aponta ainda Baptista (2007) uma compreensão escatológica do mundo. Esta mentalidade acaba por gerar um sentimento de rejeição ao mundo presente e voltar suas expectativas para o futuro. Em termos litúrgicos, seus cultos seriam mais voltados para as emoções do que para a razão, angariando as pessoas que estavam à margem da sociedade e distantes do catolicismo oficial.

O alvo era conquistar pessoas que buscavam superar uma condição de vida precária, quase sem esperança e sem rumo certo. Uma parcela da população distante da ação do poder

³⁵ Este segundo batismo não se trata de um sacramento como no caso do primeiro, mas sim um batismo emocional, caracterizado por um sentimento intenso e místico de contato com o sagrado, manifestado no ato de falar em línguas estranhas (CORTEN, 1996).

público lançados à própria sorte. Encontram, assim, no pentecostalismo “receptividade, apoio terapêutico-espiritual e, em alguns casos, solidariedade material” (MARIANO, 1999, p.12). Num período de 40 anos, estes pentecostais reinaram de forma absoluta, difundindo-se por todo o Brasil³⁶. A composição social de seus membros era de pessoas pobres e com baixa escolaridade. Pautados numa teologia de rejeição ao mundo – envolver-se em questões políticas estava absolutamente fora de questão - e num comportamento radical em termos de usos e costumes que se encarnava na rejeição do uso de adereços e maquiagem por parte das mulheres; o uso obrigatório de saias e longos cabelos.

Porém, paulatinamente este perfil foi se transformando, angariando pessoas de outras classes sociais – empresários e profissionais liberais, tornando-se menos radicais em seus costumes (MARIANO, 1999).

Aqui, a ênfase de análise histórica recairá na igreja Assembléia de Deus (AD) por duas razões: é hoje a maior igreja evangélica do Brasil e sua atuação na esfera da política partidária é o mais notório entre as igrejas, enquanto que a Congregação Cristã no Brasil não caminha pelo campo político.

Inicialmente, a expansão da AD foi tímida, limitando-se ao Norte e Nordeste. A prática evangelística era tarefa de todos, líderes e pessoas comuns das comunidades. Vinte anos depois de sua implantação já adquiriram total independência de suas origens, quando todos os templos foram entregues aos cuidados dos brasileiros. Freston (1993, p.71), em visita à sala pastoral da Igreja de São Cristóvão no Rio de Janeiro, relata o processo de nacionalização dessa denominação a partir dos retratos na parede: “Há retratos de todos os pastores presidentes da igreja desde a fundação. Até certo momento, as fisionomias são nórdicas, depois, típicas do Norte e Nordeste brasileiros”. Portanto, é uma igreja cujas marcas históricas estão fundadas no patriarcalismo brasileiro e pela experiência sueca de marginalização³⁷ cultural.

Não se pode deixar de revelar o contato dessa denominação com os EUA. Relata Brenda (1984, *apud* FRESTON, 1993), que o primeiro missionário americano em 1939, desembarcou em seu Chevrolet de mesmo ano e logo alugou um apartamento em Copacabana. Logicamente, isso não foi visto com o melhor dos olhares pelos missionários

³⁶ Hoje, segundo dados do IBGE (2010), a Assembléia de Deus, maior denominação evangélica do país, conta com 12 milhões de membros.

³⁷ Segundo Freston (1993), os missionários suecos pertenciam a uma minoria religiosa que estava à margem da religiosidade oficial. Eram leigos contrários à formação teológica e não se preocupavam com a ascensão social.

suecos, pessoas de origem humildes e avessas a qualquer tipo de ostentação. Somado a isso, os americanos insistiam na formação teológica dos pastores e não eram tão severos nos usos e costumes. Assim, não tardou para que os americanos fossem vistos como “mundanos”, todavia, possuíam algo importante para o mundo da religião: dólares.

O apogeu da influência americana se deu nos anos 70, principalmente mediante as tentativas de implantar uma educação teológica para a ordenação pastoral. Devido à resistência da ala mais conservadora, o projeto de criar um seminário denominacional não vingou. Pautados numa estrutura oligárquica e herdeiros do coronelismo do Nordeste, a AD tornou-se “uma complexa teia de redes compostas de igrejas-mães e igrejas congregações dependentes” (FREESTON, 1993, p.72).

Portanto, o poder na AD é extremamente centralizado na figura do pastor-presidente que “embora aconselhado pelo ministério, (...) permanece a fonte última da autoridade em tudo (...) assim como o patrão da sociedade tradicional que, mesmo cercado de conselheiros, maneja sozinho o poder” (HOFFNAGEL, 1978, *apud* FREESTON, 1993, p.72).

Mesmo a Convenção Geral, órgão máximo da instituição, tem pouco poder. Não pode demitir ou nomear pastores, nem mesmo atua sob as vontades das Convenções Estaduais. Para ser pastor, o caminho geralmente é longo: auxiliar, diácono, presbítero, evangelista para enfim obter a titulação de pastor. Atualmente, os pastores possuem formação teológica, mas o seminarista não tem garantia de trabalho em alguma igreja. E, não obstante a direção dos rituais serem de cunho exclusivo do ministro, não há um corte dramático entre o leigo e o clero. Freston (1993) afirma que o pastor é aquele que galgou as estruturas de poder da denominação, sem, todavia, ter uma formação especializada. Este tipo de ascensão é um eficaz meio de controle social por parte dos pastores presidentes. Uma estrutura baseada na familiaridade patriarcal, pouco moderna em termos burocráticos como forma de manutenção e controle (FREESTON, 1993).

Portanto, apesar de não haver um abismo entre o leigo e o pastor, a esfera de atuação daquele é restrita na atuação de cultos e jornadas evangelistas, isto é, atua como propulsor da expansão institucional, não podendo interferir no governo da igreja. Na verdade, mesmo o pastor pouco atua no sentido macro de decisão, ficando restrita sua atuação à comunidade que pastoreia.

Como característica comum do protestantismo, a AD passou por cismas, donde surgiu a Assembléia de Deus Madureira. Estruturalmente e teologicamente são bastante parecidas.

Procuram se distanciar de igrejas neopentecostais, como a IURD, principalmente com a mudança de clientela, hoje pessoas não apenas da periferia.

Um dos indícios que a AD passou por uma re-estruturação em termos sociais, foi se não o abandono dos usos e costumes, ao menos o afrouxamento. José Wellington Bezerra, líder supremo da AD, em reunião com os obreiros da Convenção Fraternal das AD de São Paulo, em 2014, critica a postura assumida pelos fiéis: “hoje as mulheres pintam o cabelo, usam maquiagem, jóias e fazem uso da calça comprida”.

Assim, esta denominação vive certa tensão: adequar-se aos novos padrões ou conservar firme a tradição. Diante do dilema de manter uma postura mais rígida sob a possibilidade de perder fiéis ou mesmo novos cismas, ou adequar-se a nova realidade sob a pena de perder sua identidade histórica.

24 Deuteropentecostalismo

O neologismo deuteropentecostalismo³⁸ é devedor de Mariano (1999). Freston (1993, p.66) refere-se a estas igrejas como pertencentes à “segunda onda”, iniciada a partir de 1950 e início dos 60: “A segunda onda pentecostal é a dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), O Brasil Para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é paulista”.

Rolim (1985) considera que um dos fatores responsáveis pela fragmentação do pentecostalismo é o aburguesamento dos “pentecostais clássicos”. Assim, os novos grupos que surgiam direcionavam suas forças para a classe mais baixa, que não mais se sentia à vontade nas grandes igrejas centrais. Acrescenta Freston (1993, p.82), a questão cultural: eram grupos novos que nasciam em meio o processo de urbanização que não eram devedores da tradição, “puderam inovar com técnicas modernas e uma nova relação com a sociedade”, conseguindo assim, ajustar-se às novas demandas religiosas decorrentes desse processo.

Era um momento em que o Brasil passava por um processo de urbanização, massificação e das relações sociais “proporcionando várias modificações nas práticas pentecostais, que incluem realização de curas em locais de grande concentração humana, o

³⁸ Mariano (1999) emprega o termo deuteropentecostalismo no sentido que o radical *deutero* significa segundo. Seria, portanto, um segundo pentecostalismo ou uma “segunda onda” pentecostal. Em sua primeira tentativa classificatória, o autor havia optado pelo termo pentecostalismo neoclássico. Segundo ele, a mudança deu-se em virtude do problema do prefixo *neo* que não expressaria a idéia de “segunda onda” e já era usada para descrever a “terceira onda”, os neopentecostais.

uso de meios de comunicação, a apropriação de lugares seculares” (GIUMBELLI, 2000, p.18). Deste modo, o processo de urbanização é uma das variáveis explicativas da expansão pentecostal nesse período. Assim, como o “pentecostalismo clássico” o “deuteropentecostalismo” possui influência estrangeira, tendo início com a vida de dois missionários americanos da Internacional Church of Four-square Gospel, igreja mãe da Quadrangular (IEQ) brasileira (MARIANO, 1999).

Bittencourt (1999) não faz distinção destes com os neopentecostais, enquadrando-os como pertencentes ao pentecostalismo autônomo. Mendonça (1992) refere-se a estas denominações, incluindo a IURD, como sendo “agências de cura divina” as quais são uma “tenda de magia” e não uma igreja. Assim as considera ao entender que as pessoas que frequentam essas igrejas não têm compromisso com a denominação nem assiduidade aos cultos. Elenca Mendonça (1992) as seguintes características dessas denominações: modo empresarial de administração; uso do marketing; distanciamento da bíblia³⁹ e o uso da mesma sem o devido rigor hermenêutico; ausência de comunidade; práticas voltadas à magia.

O conceito de “agência de cura divina” foi proposto inicialmente por Monteiro (1979). Referia-se o autor às trocas entre uma clientela - cuja demanda era a solução de problemas concretos - e as igrejas que prestavam esses serviços. Logo, há uma situação de “mercado religioso” em que a religião é esvaziada do *status* de conferir ao ser humano sentido totalizante à existência. O fim desde caminho é o uso da bíblia como instrumento de dominação e fundamentalismo religioso (MONTERO, 1979).

Não obstante Mendonça (1992) situar a IEQ como pertencendo às clássicas, aqui se adota o proposto por Mariano (1999) que situa a IURD no grupo neopentecostal e a IEQ no deuteropentecostalismo. Isso devido à mesma ter sido implantada no Brasil somente na década de 50 e sua ênfase teológica - cura divina - diferir de suas antecessoras - glossolalia. Freston (1993, p.93) percebe nas práticas da Igreja Deus é Amor, mesmo que de forma rudimentar e amadora, uma antecipação embrionária do neopentecostalismo. Caracteres como

³⁹ Sobre esse julgamento por parte de certos autores em determinar a proximidade ou não com a “correta” interpretação da bíblia, Giumbelli (2000) demonstra como que a opção religiosa do pesquisador acaba por interferir no trato para com essas denominações. Pierucci (1999) vai além com suas preocupações com os rumos da Sociologia da Religião no Brasil. Afirma que a mesma esta impregnada de “interesses religiosos” carentes de uma “vigilância epistemológica” mais apurada. Giumbelli (2000, p.25), descarta a possibilidade de que a contaminação do campo de estudos da religião tenha interferido a tal ponto de que os estudos devam ser desconsiderados, uma vez que “a presença de iniciativas com dimensões religiosas vem acompanhada, como vimos, pelo crescente peso e densidade assumidos pelo domínio acadêmico”.

obreiras uniformizadas, entrevistas com demônios, o grito de “queima” para expulsar o demônio, as correntes de oração são exemplos de que esta igreja seria “precursora da terceira onda pentecostal, mas cronológica e sociologicamente pertencente à segunda onda”.

Da mesma forma, práticas como exorcismos e campanhas de oração podem ser encontrados na IEQ. Aliás, os rituais de exorcismos e a ênfase na cura de enfermos foram fatores essenciais que impulsionaram esta denominação. Júlio Rosa (1978, p.235;240-1), pastor da IEQ, assim relata:

De início a frequência [dos membros da IEQ de Juiz de Fora – MG] variava entre 800 e 1500 pessoas por reunião, e isso já era surpreendente. Entretanto, quando Mario anunciou que todas as sextas-feiras iria orar para cura das enfermidades causadas por espíritos malignos e expulsar demônios, aconteceu uma coisa impressionante: a partir de então, todas as sextas-feiras naquele local havia perto de dez mil pessoas.

Outra estratégia utilizada pelos missionários⁴⁰ era o evangelismo de massa via rádio, tendas ao ar livre, ginásios e estádios de futebol cujo conteúdo da mensagem era a possibilidade das pessoas serem curadas através da fé, resultando daí sua principal característica teológica e fonte de crescimento e diversificação, distinguindo-os dos pentecostais da “primeira onda”, sendo ainda hoje um dos “seus mais poderosos recursos proselitistas” (MARIANO, 1999, p.31). A inserção do rádio e de lugares inusitados como ferramenta para propagar a mensagem também é novidade entre os pentecostais uma vez que até então, esses lugares e tal instrumento eram percebidos como profanos. Aliás, a Congregação Cristã do Brasil até hoje não faz uso do rádio nem da TV como forma de veicular suas mensagens.

As táticas de evangelismo utilizadas pelos “pentecostais da segunda onda” acabaram por atrair pastores e fiéis de outras denominações, além de milhares de pessoas das camadas mais pobres da sociedade, muitos destes imigrantes do nordeste. A mídia, ao ridicularizá-los acusando-os de charlatães, acabou por dar destaque ao movimento fragmentando um campo que até então era dominado pelas igrejas da “primeira onda”. Surge então, O Brasil para Cristo, Deus é Amor, Casa da Bênção e inúmeras outras de menor destaque (MARIANO, 1999).

⁴⁰ Os missionários que deram impulso a este tipo de evangelização no Brasil foram Harold Williams e Raymond Boatright, ex-atores de filme de faroeste.

Cabe aqui, um breve histórico da Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ). O nome é um resumo de sua fé: Jesus Salva; Jesus Cura; Jesus Batiza com o Espírito Santo; Jesus Voltará. Originada em Los Angeles com o nome Church of the Four-square Gospel sob a direção de Aimee Semple McPherson⁴¹, o que torna esta a primeira grande denominação iniciada por uma mulher. E isso não é pouco, numa sociedade cuja religiosidade cristã é extremamente patriarcal⁴². Fugindo do padrão feminino das igrejas “pentecostais clássicas”, Aimee foi uma mulher polêmica, com uma vida permeada de viagens e aventuras, o que facilitou o afrouxamento dos usos e costumes por parte dessa denominação que estava nascendo.

Em 1922 inicia um programa de rádio. Dois anos depois possui sua própria emissora. No Brasil a igreja chega com o nome de Igreja do Evangelho Quadrangular através do ex-ator de cinema, Harold Willians batizado por Aimee, fundando em 1951 a primeira igreja em São Paulo. O sucesso somente inicia apenas em 1953, após uma campanha de cura em São Paulo: nascia a Cruzada Nacional de Evangelização. Com o uso de tendas, a mensagem enfatizava a cura divina e percorriam de forma itinerantes inúmeras regiões do país.

Todavia, este estilo de religiosidade oficialmente com o nome de IEQ se dá apenas em 1955, após desavenças com outras lideranças sobre a forma arrojada de evangelismo adotado nas campanhas de cura. A igreja mãe dos EUA detinha o controle de nomear o presidente, cuja liderança no Brasil era oriunda do “protestantismo de missão”. Rosa (1978, 112-3) critica a forma por ele considerada obsoleta de pentecostalismo:

Quarenta anos depois de haver chegado o movimento pentecostal ao Brasil (...) alguma coisa estava errada (...) a mensagem (...) teria que ser apresentada às massas fora dos templos (...) as igrejas existentes tinham preconceitos tolos e regulamentações absurdas (...) praticavam uma evangelização que acusa o próximo de pecador, o ameaça (...) com o fogo do inferno, e já no primeiro encontro, critica os costumes.

⁴¹ Segundo Mariano (1999), Aimee não foi a criadora original dessa igreja, mas sim A.B Simpson.

⁴² Segundo Machado (2005), a ordenação feminina hoje é orientada pelos seguintes critérios sociais: “a revisão na forma de conceber o ministério, que passou a ser um compromisso do casal, e a adoção nos rituais da ‘pregação de sermões em parcerias’. Atrelar a consagração das mulheres à concepção do ministério do casal foi a fórmula encontrada pelas lideranças de várias denominações para preservar a dependência feminina em relação aos homens. A pregação conjunta também pode ser interpretada como uma forma de enquadrar a participação das mulheres na direção da comunidade religiosa. Assim, se por um lado o crescimento das ordenações femininas sugere uma sensibilidade da liderança masculina com os processos de revisão do lugar social das mulheres na sociedade contemporânea, por outro percebe-se resistências à autonomia feminina e, conseqüentemente, dificuldades em implementar uma política mais equitativa de administração da denominação”.

Apesar do *boom* dos primeiros anos, da mensagem diferente das demais igrejas em que o centro não era o pecado e sua terrível consequência, o fogo do inferno, ou a necessidade absoluta de estereótipos, a ascensão da IEQ foi lenta. Somente na década de 80⁴³ que a igreja alcança considerada projeção na sociedade brasileira, quando finalmente alcança independência em relação à igreja sede americana, em 1988.

Outra diferença entre as igrejas clássicas e esta é a ênfase no ensino teológico⁴⁴ desde seus primeiros anos de existência. A IEQ funda seu primeiro Instituto Bíblico em 1957, anterior ao seminário da AD. Além disso, é livre a ordenação feminina.

Tem-se aqui, portanto, os seguintes critérios históricos-institucionais que distinguem o “deuteropentecostalismo” do “pentecostalismo clássico”: espaço temporal – surgiram 40 anos depois; ênfase teológica⁴⁵ diversa – cura divina e nova dinâmica estratégica de pregação – evangelismo em massa através do rádio e de lugares até então não utilizados para pregação, como cinema, teatros, estádios e ginásios.

25 Neopentecostalismo

Não obstante a utilização do termo não tenha um sentido único, o termo neopentecostalismo⁴⁶ é quase consenso entre os estudiosos do fenômeno religioso: Bobsin (1995), Campos Jr. (1995), Campos (1997), Giumbelli (2000), Gouvêia (1996), Mafra (1999), Mariano (1995, 1996a, 1996b, 1998, 1999), Mendonça (1994), Monteiro (1995), Moreira (1996), Oro (1997), Oro e Semán (1999), Queiroz (1997), Sanchis (1994), Sieperski (1997b) são alguns dos exemplos. O termo tem sua origem nos Estados Unidos na década de 1970 e se remetia às igrejas pentecostais dissidentes do protestantismo, sendo depois abandonado e substituído pelo termo carismático (CAMPOS, 1997).

Assim, não fugindo à regra das duas primeiras “ondas”, o neopentecostalismo inicia no Brasil sob influência estrangeira. Surge a partir da igreja Nova Vida, fundada por um missionário canadense, cujo cisma originou a IURD e Cristo Vive, sendo a última fundada e

⁴³ Hoje, segundo dados do IBGE (2010) é a quinta maior igreja evangélica do Brasil.

⁴⁴ Por alguns anos eu lecionei Antropologia Cultural no Instituto Bíblico de Curitiba.

⁴⁵ Logicamente que já existiam diferenças teológicas entre as principais igrejas do pentecostalismo clássico, como por exemplo, a adoção da doutrina calvinista da predestinação por parte da Congregação Cristã do Brasil e do arminianismo com o princípio do livre arbítrio por parte da Assembléia de Deus.

⁴⁶ O prefixo *neo* torna-se apropriado para designação desta vertente pentecostal num duplo sentido: primeiro pela sua recente formação em termos históricos, segundo pelo caráter inovador dessas igrejas (MARIANO, 1999).

gerenciada por um angolano com formação teológica nos EUA (MARIANO, 1999). O movimento gospel, surgido no interior de igrejas neopentecostais, como o próprio nome indica, possui nítida influência americana.

Como perfil mais exato dessa qualificação, encontra-se a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Internacional da Graça de Deus, ambas procedentes da igreja Nova Vida, fundada em 1960 pelo missionário canadense Robert McAlister (FRESTON, 1993), MARIANO (1999) e (HORTAL, 1994)⁴⁷.

Há ainda instituições paraeclesiais que se enquadram na classificação neopentecostal, como a Adhonet (Associação dos Homens de Negócio do Evangelho Pleno, a CCHN (Comitê Cristão de Homens de Negócio), também com vínculos estrangeiros.

Para Freston (1993, p.66), com a classificação histórico-institucional a partir da metáfora “ondas”, classifica o neopentecostalismo como pertencente à “terceira onda pentecostal” iniciada a partir dos anos 70: “a terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Internacional da Graça de Deus (1980). (...) O contexto é fundamentalmente carioca”. Hoje poderíamos acrescentar a Igreja Mundial do Poder de Deus, do apóstolo Valdemiro (1998). Enquanto Siepierski (1997a) adota o termo pós-pentecostalismo por entender que existe uma ruptura entre as duas primeiras “ondas” e a terceira, Bittencourt (1989) denomina esse tipo de pentecostalismo de “pentecostalismo autônomo”. Seriam estas rupturas⁴⁸ do “pentecostalismo clássico”, cuja estrutura estaria diretamente ligada ao poder carismático de um líder. Procederiam da conjuntura deteriorante do “protestantismo histórico”, incapaz de adequar-se à cultura nacional. Portanto, as características dessa religiosidade diferem radicalmente das do “protestantismo histórico”, peculiaridades que podem ser assim elencadas:

Uso da Bíblia que negligencia seu conteúdo, fiéis tratados de uma maneira que lembra as torcidas organizadas e os programas de

⁴⁷ Acrescenta-se a esta lista outras igrejas surgidas no período posterior e classificadas como neopentecostais: igreja Cristo Vive (1986), Comunidade Sara Nossa Terra (1976), Comunidade da Graça (1979), Renascer em Cristo (1986) e Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (1994) (MARIANO, 1999).

⁴⁸ MARIANO (1999, p.25,6) aponta para o duplo equívoco interpretativo de Bittencourt (1989): o primeiro descuido refere-se à questão das origens dessas denominações, pois “nenhuma das igrejas apontadas formou-se a partir das dissidências do pentecostalismo clássico brasileiro”; o segundo, ao emprego da nomenclatura “autônomo” como forma de distinção das demais formas de expressão religiosa, uma vez que tal adjetivo “não constitui um fator distintivo, pois se aplica tanto às que o autor nomeia ‘autônomo’ quanto às clássicas”, se considerado o termo em relação a independência financeira ou eclesiástica.

auditório, ausência de catequese e de formação pastoral, a negação do princípio do sacerdócio universal em benefício de um verticalismo e de um autoritarismo (GIUMBELLI, 2000, p.8).

Neste sentido, uma das características apontadas é justamente a ausência de compromisso com as raízes históricas do protestantismo, resultando numa autonomia doutrinária e organizacional dessas igrejas (BITTENCOURT, 1989, p.24-29) e numa teologia pautada na cura, exorcismo e prosperidade (BITTENCOURT, 1994). Características as quais Giumbelli (2000, p.9) afirma ser uma resposta aos anseios dos membros devido ao perfil socioeconômico dos mesmos e a ausência do Estado nas áreas de educação, saúde.

Um dos motivos do sucesso desse empreendimento estaria na capacidade de assimilar elementos de culturais de distintas tradições – europeia, africana e indígena. Há, neste sentido, uma habilidade tremenda de incorporar rapidamente crenças e rituais de outros credos, cujas características originais são modificadas, criando novas crenças e novas sínteses idiossincráticas ou ainda desdobramentos inusitados (MARIANO, 1999). A mensagem incorporada dessa “matriz religiosa brasileira” seria, por conseguinte, uma maneira de compreender o rápido crescimento dessas igrejas, especialmente a IURD. Além desses fatores, está o fato da configuração litúrgica dessas denominações pautarem-se num forte apelo emotivo, tais igrejas ajudariam seus membros a racionalizar seus recursos, promover um lugar solidário no qual haveria espaço para expressão de sentimentos (GIUMBELLI, 2000).

Mariano (1999, p.8) atribui a força do neopentecostalismo à sua profunda acomodação à sociedade e ao abandono do ascetismo e dos usos e costumes do pentecostalismo clássico. Se estes projetavam suas vidas para o futuro no paraíso, aqueles pregam a necessidade do sucesso na terra, hoje. Houve, portanto, um abandono do ideal de salvação pautado no ascetismo e na rejeição do mundo.

Outro fator que não pode ser ignorado e relaciona-se diretamente à pujança destas instituições é o uso da mídia televisiva. Há um investimento pesado nesse meio de comunicação como ferramenta estratégica dessas denominações. A justificativa dada pelas lideranças é que a TV é o meio mais eficiente de se pregar o evangelho. Para se ter a dimensão desta questão, basta pensar na compra da Rede Record, em 1989, pelo bispo Edir Macedo da Igreja Universal pelo valor de U\$ 45 milhões, hoje uma das emissoras mais importantes do país.

Assistir aos cultos televisivos, visitas de campo atreladas às contribuições, Freston (1993), Mariano (1999), Oro (1992) e Bittencourt (1994) ajudaram a elencar as principais características do neopentecostalismo: forte liderança⁴⁹, a intolerância às religiões afros e ao catolicismo⁵⁰; cultos com liberdade para expressão emocional, com rituais de cura e exorcismo nos quais há catarse coletiva e individual; batalha espiritual configurada por uma constante luta contra o demônio; cura divina; ênfase na teologia da prosperidade⁵¹ – formulada por Kenneth Hagin; confissão positiva; liberação dos usos e costumes; rejeição ao ascetismo da primeira e segunda “onda”; uso de objetos como ferramentas mediadoras do sagrado; uso de meios de comunicação em massa; estrutura empresarial; uso de técnicas de *marketing*.

Logicamente, parte dessas características não é de exclusividade do neopentecostalismo, como por exemplo: “antiecumenismo, líderes fortes, uso de meios de comunicação em massa, estímulo à expressividade emocional, participação na política partidária, pregação da cura divina” (MARIANO, 1999, p.37). Além disso, como demonstrado, todo o pentecostalismo possui forte influência estrangeira que adentra via literatura, intercâmbio entre pastores, sendo que muitos brasileiros cursam teologia nos EUA e retornam ao país sob estas influências teológicas.

Mesmo o exorcismo já fazia parte da prática litúrgica das igrejas deuteropentecostais. O elemento novo é o lugar de destaque dado ao diabo pelos neopentecostais. Uma guerra espiritual cuja performance é encabeçada pelo pastor que entrevista o demônio em frente a uma plateia ansiosa para ver o desfecho da teatralização, *o grand finale* (MARIANO, 1999).

Há uma ligação entre a Teologia da Prosperidade e a luta contra o diabo. Este é responsável pela pobreza e pelas doenças, o devorador das riquezas. Combatê-lo é condição para desfrutar das benesses desse mundo. Abundam relatos na TV de pessoas que

⁴⁹ Mariano (1999) traz o relato de um ex-pastor da IURD que ao conhecer Edir Macedo não conseguia parar de chorar tal era seu carisma.

⁵⁰ O evento ícone de intolerância ao catolicismo foi o episódio protagonizado pelo pastor Sergio Von Helde em 1995, bispo da IURD. Durante o programa “Despertar da Fé”, transmitido pela Rede Record, o bispo proferiu insultos verbais – “boneco feio”, “horroroso” e “desgraçado” - contra a imagem da Nossa Senhora de Aparecida – considerada padroeira do Brasil pelos católicos. Não satisfeito, o mesmo deu chutes na imagem. O episódio teve repercussão nacional. Macedo (1988), chega a afirmar que os demônios agem no catolicismo e são culpados pelo atraso da nação.

⁵¹ Segundo Anderson (1987, p.232, *apud* MARIANO, 1999, p.44), quando os *healing revivals* começaram a se enfraquecer nos EUA no final da década de 50, muitos pregadores da cura divina “voltaram-se para o novo tema da prosperidade”. Afirmavam que a vontade de Deus era que todos os crentes fossem ricos mediante a fidelidade de contribuição do dízimo e das ofertas – é dando que se recebe.

conseguiram prosperar após realizarem alguma campanha de libertação e serem fiéis e ousados em contribuir com a obra da igreja. Isso fica claro nas palavras de Edir Macedo, líder da IURD: “Os demônios são responsáveis por todos os males que afligem a humanidade. Doenças, misérias, desastres e todos os problemas. Os demônios, espíritos destruidores, estão nos germes, bacilos e vírus. São as principais causas das doenças” (MACEDO, 1988, p.71).

Pode-se inferir que resta de privilégio do neopentecostalismo “exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos; pregação enfática na Teologia da Prosperidade; liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade” (MARIANO, 1999, p.36), somados à organização e marketing empresarial (ORO, 1992). Dessa última peculiaridade resulta a “ruptura com os tradicionais sectarismo e ascetismo pentecostais” constituindo-se a “principal distinção do neopentecostalismo” o que faz dessa essa expressão religiosa a “primeira vertente pentecostal de afirmação do mundo” (MARIANO, 1999, p.36).

O apego dos neopentecostais com o mundo é indisfarçável. Em contraste, sobretudo, com o pentecostalismo clássico que enfatiza a salvação celestial e exorta constantemente o fiel a permanecer firme na fé diante da proximidade do Juízo Final, a preocupação primordial que transparece na pregação neopentecostal é com a vida e este mundo. O que interessa é o aqui e o agora (MARIANO, 1999, p.44).

Portanto, há uma ênfase teológica distinta entre o neopentecostalismo e os demais grupos pentecostais. Se estes possuem uma escatologia pautada na espera de Cristo, que em princípio os distanciava das questões do mundo, inclusive da esfera política, aqueles se inserem no mundo e convidam os crentes a desfrutar do que há de melhor da terra, alcançar prestígio e respeito social (MARIANO, 1999).

Entretanto, nem todas as denominações que surgiram a partir da década de 1970 podem ser classificadas como neopentecostais. Enquanto o critério distintivo entre a primeira e segunda “onda” é o corte histórico-institucional, sobretudo a diferença temporal de 40 anos, o mesmo não se aplica como principal critério diferenciador entre a segunda e terceira “onda”. Isso por que, algumas denominações surgidas entre 70-90 são dissidentes diretas do “pentecostalismo clássico” e acabaram por permanecer na mesma doutrina e ênfase comportamental. Conclui-se, desse modo, que tanto as genealogias como os liames institucionais devem ser considerados no momento da classificação.

Quanto menos sectária e ascética e quanto mais liberal e tendente em investir em atividades extra-igreja (empresariais, políticas, culturais, assistenciais), sobretudo naquelas tradicionalmente rejeitadas ou reprovadas pelo pentecostalismo clássico, mais próxima, mais próxima tal hipotética igreja estará do espírito, do *ethos* e do modo de

ser dos componentes da vertente neopentecostal (MARIANO, 1999, p.37)

Aliás, *ethos* este que acabaria por influenciar inúmeras igrejas pentecostais e neopentecostais. A visibilidade, sucesso e poder de igrejas como a IURD acabam por chamar a atenção de outras correntes evangélicas. Esta forte influência do neopentecostalismo tendeu a diluir as diferenças existentes entre estes e aqueles. Houve, portanto, o que Mariano (1999) denominou de processo de “neopentecostalização” que terminou por adentrar em denominações como a Deus é Amor, pertencente à “segunda onda” e mesmo no mais rígido do protestantismo histórico, como a Igreja Presbiteriana do Brasil.

Neste sentido, o neopentecostalismo exerce influência sobre as mais diversas manifestações religiosas no Brasil e no mundo. O aparato televisivo, o uso massivo de distintas mídias, o tráfego intenso dos membros entre diferentes denominações acabou por acelerar os mecanismos de assimilação de diferentes práticas ritualísticas e teológicas entre as igrejas.

Assim, não obstante as inúmeras críticas tecidas pela mídia, por pensadores vinculados ao protestantismo, por pastores diversos, houve um processo de assimilação e acomodação das demais igrejas ao neopentecostalismo e suas práticas.

Portanto, o que permite entender este grupo pentecostal em termos particulares se comparado com o “pentecostalismo clássico” e com o “deuteropentecostalismo” possui critérios temporais – resulta da “terceira onda” pentecostal datada a partir da década de 70 -, de diferenças teológicas – ênfase na prosperidade e batalha espiritual – e sociais – abandono do sectarismo e dos usos e costumes. Todavia, vale lembrar, as limitações dessas classificações, cuja dificuldade é apontada pelos principais estudiosos desse fenômeno (Bobsin (1995), Campos Jr. (1995), Campos (1997), Giumbelli (2000), Gouvêia (1996), Mafra (1999), Mariano (1999), Mendonça (1994), Monteiro (1995), Moreira (1996), Oro (1997), Oro e Semán (1999), Queiroz (1997), Sanchis (1994), Sieperski (1997b), dentre outros. Não é objetivo que estas classificações sejam estáticas ou dadas como encerradas em si mesmas. Como aponta Mariano (1999, p.47), o objetivo é bem mais modesto: “visa ordenar a realidade observada, tornando-a inteligível e passível de análise”. Sendo, pois aparatos conceituais no sentido de uma tipologia ideal, os mesmos não encontram correspondência exata na realidade. Teologias, rituais, estratégias evangelísticas não são comandos enjaulados ou passíveis de serem monopolizados por esta ou aquela denominação. As fronteiras são bem mais porosas do que se pode descrever.

Para finalizar, a tabela abaixo sumariza o conteúdo do capítulo a partir das principais características das denominações analisadas que se relacionam com a Frente Parlamentar Evangélica (FPE):

Quadro 1 – Tipologia das Igrejas Evangélicas

Classificação	Representes	Características	Chegada ao Brasil
Protestantismo de Imigração	Luteranos	Origem Europeia; Migração Alemã; Pietismo alemão, evangelicalismo latino-americano; pastores com formação teológica, origem rural/operária	1823
Protestantismo de Missão	Presbiterianos, Batistas e Metodistas	Origem EUA; Ênfase na conversão; Ligados ao “Destino Manifesto”; apelo missionário; não utilizam “usos e costumes”; não buscam o “batismo no Espírito Santo”; educação como estratégia missionária;	1862,1882,1836
Pentecostalismo Clássico	Assembléia de Deus	Ênfase na conversão e no batismo no Espírito Santo; influência dos EUA; Adeptos aos usos e costumes; glossolalia; movimento de periferia; ênfase na escatologia; destaque nas emoções; público pobre e baixa escolaridade; poder centralizado;	1911
Deuteropentecostalismo	Igreja do Evangelho Quadrangular	Origem EUA; ênfase na cura; uso do rádio; tendas ao ar livre; apropriação de locais seculares (ginásios e estádios de futebol); afrouxamento dos usos e costumes; ênfase no estudo teológico; ordenação feminina	1951
Neopentecostalismo	IURD, IIGD, IMPD	Modo empresarial de administração; uso de marketing; práticas mágicas; uso da mídia televisiva; exorcismo e batalha espiritual; teologia da prosperidade; ausência de compromisso com as raízes históricas do protestantismo; capacidade de assimilar crenças e rituais de outros credos; total abandono dos usos e costumes; sucesso aqui e agora; intolerância às religiões afro e ao catolicismo; ênfase nas emoções;	1977; 1980; 1998

Fonte:elaboração do autor

3 EVANGÉLICOS E A POLÍTICA NO BRASIL: CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

Até 1986, os evangélicos não se destacaram na política nacional. Todavia, isso não significa que estiveram totalmente alheios aos processos políticos. Neste sentido, o presente capítulo examina historicamente o envolvimento dos evangélicos com a política no Brasil. Inicia-se com a postura destes frente à ditadura militar instaurada em 1964, tendo como referência documentos históricos relativos às principais denominações tradicionais à época. O segundo momento analisado corresponde ao período de 1985 a 2003, data em que se encerra o regime militar no país e o retorno à democracia e, 2003, ano em que a FPE é oficialmente iniciada. Como o leitor perceberá, há uma lacuna no que se refere o envolvimento dos pentecostais e neopentecostais com a ditadura militar. A carência de pesquisa histórica no que se refere o envolvimento destes com o golpe é o que justifica esse lapso. E como já alertava Gilberto Freyre quando a Sociologia ainda engatinhava no Brasil, não existe disciplina mais dependente de outras ciências do que a Sociologia. E uma dessas carências se manifesta na necessidade de seu diálogo com a História. Assim, se durante o período ditatorial a ênfase recaí sobre os evangélicos protestantes, o período posterior os evangélicos pentecostais e neopentecostais são destacados.

3.1 Evangélicos e a Ditadura Militar no Brasil

Instaurada no dia 1 de abril de 1964, a ditadura militar no Brasil perdurou até o dia 15 de março de 1985. Neste período, os evangélicos constituíam uma pequena parcela da população. Segundo dados do IBGE, em 1960 eram apenas 4,3%. Este número subiu para 5,2% em 1970 e para 6,6% em 1980. Há, neste espaço temporal certa mudança frente à compreensão do protestantismo e suas relações com a política. Se entre 1940 e 1950 os religiosos em questão eram percebidos como defensores e fomentadores da democracia, nas décadas seguintes o retrato é bem diferente (FREESTON, 1999). O título do livro de Rubem Alves (1979), “Protestantismo e Repressão” bem caracteriza os principais estudos referentes a este período sobre a temática; pesquisas que associavam o protestantismo como religiosidade que, de modo geral, prestava apoio ao golpe. Campos (2010, p.170) afirma que a partir de 1968 o apoio por parte dos evangélicos ao militarismo instaurado é ostensivo e latente. Nos jornais evangélicos da época, quer no noticiário como nos editoriais ou na ação de alguns líderes que chegavam a denunciar leigos de suas respectivas comunidades para as forças de segurança. Os pastores aliciados pelo regime cooperaram também participando de cursos da

Associação de Diplomados da Escola Superior de Guerra (ADESG) e na ministração de aulas de moral e civismo em colégios públicos e particulares. Alguns evangélicos foram premiados com a indicação para cargos de governadores estaduais. Outros ocupariam altos escalões na administração pública municipal, estadual e federal.⁵²

Contudo, o apoio não foi irrestrito e homogêneo. Há nuances de posicionamentos que nem sempre podem ser captados. De maneira geral, houve um alinhamento ideológico entre o protestantismo e a forma política instaurada no Brasil a partir de 1964. A marcha da “Família com Deus pela Liberdade” era a demonstração de que a religião seria usada como uma das forças para tomada e manutenção do poder por parte dos militares. Aliás, Bandeira (2001) comenta que o discurso conservador não se opunha diretamente às reformas indicadas pelo governo Goulart, uma vez que a classe pobre via tais propostas com bons olhos. O sentimento religioso do povo brasileiro era chamado a combater o grande vilão de então: o comunismo e seu ateísmo. Sendo o golpe de caráter conservador em que os direitos e liberdades foram tolhidos, raros eram os pronunciamentos formais a respeito do golpe de 1964.

3.1.1 *Protestantismo de Imigração*

Inicia-se aqui a questão pelo “protestantismo de imigração”, cuja principal representante é a igreja luterana. Dentre as protestantes, mesmo com poucos pronunciamentos, foi a mais crítica frente ao militarismo, sendo a única igreja evangélica a se pronunciar oficialmente contra a repressão. Todavia, os luteranos eram considerados apolíticos em seus primórdios, esta situação gradativamente vai se alterando e se intensifica a partir de 1960, com o êxodo rural. Forçados a deixar suas terras rumo à nova fronteira agrícola, este problema social adentra a congregação luterana, forçando-a a tomar um posicionamento político. O debate não girava mais entorno de indivíduos, mas pertencia a toda comunidade eclesial. Segundo Kliewer (1977, *apud* FRESTON, 1993), a formação de um pastorado nacional auxiliou na preocupação social e política da igreja luterana. Assim, a partir da década de 1970, tomam posicionamento a respeito dos principais assuntos políticos-sociais que eram debatidos no país: direitos humanos, questão indígena, anistia, confisco da soja, barragens ao

⁵² Como exemplo, Paulo Sérgio Freddi, relator do jornal *O Estandarte* da Igreja Presbiteriana Independente foi nomeado em 1970 como chefe da Acessoria Especial das Relações Públicas da Presidência da República. Joanyr de Oliveira, da Assembléia de Deus, ocupou o cargo de assessor político do governo de Goiás. Como justificativa, afirma o governador, que “desejava governar com os evangélicos, que realmente constituem uma força, das mais respeitáveis”. (ALMEIDA, 2016).

longo do rio Uruguai, Itaipu, aplicação do estatuto da terra, reforma agrária, lei de estrangeiros, segurança nacional (DREHER, 1984).

O Manifesto de Curitiba de 1970 é um bom exemplo do envolvimento dos luteranos na política nacional, pois o mesmo trata das relações da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil IECLB com o Estado. O documento afirma que o testemunho público da igreja não pode estar condicionado ou a serviço das ideologias de Estado. Não obstante asseverar a laicidade do Estado, asseguram não ser “possível separar totalmente os campos de responsabilidade do Estado daqueles da Igreja” (Manifesto de Curitiba). Assim, advogam uma “parceria” entre Igreja e Estado nas áreas da educação e apoio de ações sociais do governo. Ainda no Manifesto de Curitiba, abertamente, manifestam o caráter político do culto, mas alertam para que o mesmo não seja utilizado como ferramenta para política profissional. Dantas (1982) relata que o pastor luterano Karl Gottschald, então presidente da instituição, no governo Geisel, que era também luterano, com frequência era recebido pelo presidente. Situação que se altera quando sua igreja começou a criticar o governo e suas políticas, com pastores que apoiavam posseiros e índios nos conflitos de terra. Chamam ainda a atenção, mesmo que de forma cautelosa, para as atrocidades que estavam sendo cometidas contra os direitos humanos dos presos políticos e a falta de transparência nas informações sobre o assunto.

Em 1978, o pastor Ernesto Kunert em artigo de mensagem natalina, publica no “Jornal Evangélico” denunciando os acontecimentos de violência que estavam acontecendo no no Brasil: violências físicas, pela tortura e simbólicas pela lei de exceção e a limitação do direito de defesa:

Múltiplas formas de violência, culminando em sequestros, torturas e até assassinatos. Suas vítimas ainda hoje suportam as conseqüências físicas, morais e profissionais dos sofrimentos vividos. Milhares de concidadãos estão impedidos de exercer sua cidadania, com todos os deveres e direitos dela decorrentes.(*apud* MACHADO;CRUZ, 2014)

Portanto, não é sem razão que se considera a postura da igreja luterana a mais crítica frente ao regime militar. Logicamente que esse posicionamento não foi homogêneo. Havia aqueles que criticavam essa teologia progressista da igreja. Caso do pastor Orlando Heemann, presidente da Comunidade Evangélica de Porto Alegre (CEPA), que ficou indignado com o teor da mensagem de natal do pastor Kunert. Acusava de serem as acusações vagas e incertas, o que era uma injustiça com a polícia do país. Em defesa do presidente, assim relata em sua carta: “O Presidente da República é um dos membros da IECLB. Mereceria sua Excelência da

República tamanha afronta?”. Muitos pastores saíram em defesa de Kunert, o que demonstra que a maioria da liderança estava em consonância crítica contra a estrutura política do país (MACHADO;CRUZ, 2014).

3.12 *Protestantismo de Missão*

Se no “protestantismo de imigração” tem-se uma voz, mesmo que tímida, de tom contrário aos acontecimentos que estavam ocorrendo no Brasil, o mesmo não se pode dizer das principais representantes do “protestantismo de missão”: metodistas, presbiterianos e batistas.

A cúpula da Igreja Metodista, por exemplo, calou-se. É o que aponta Almeida (2014). Segundo ele, o informativo dessa denominação que tratava, além de questões teológicas, temas sociais e políticos relevantes para a comunidade, omitiu-se ao ocorrido. Nada. Nenhuma orientação ou reflexão teológica. E isso num momento que a censura não estava posta ainda. Era como se nada houvesse ocorrido. Orlandi (1997;2002) lembra que o silêncio e a omissão também é prática discursiva que esboça posicionamentos. Mas que posicionamento seria este?

Como reflexo de sua compreensão teológica do mundo, a postura da omissão e do silêncio foi o que preponderou entre os círculos oficiais do metodismo. Uma religiosidade voltada para as questões do além, contrária ao envolvimento com o “mundo”, pois este “jaz nos maligno”. O mundo político pertence justamente à esfera do profano, do qual o crente deve omitir-se. Almeida (2014) aponta para o isolamento político dessa denominação nos principais momentos da história: Proclamação da República, Revolução de 1930 e na guerra civil de 1932.

Os metodistas advogavam para si uma suposta neutralidade frente aos acontecimentos políticos que alvoroçaram a nação. É o que pode ser destacado no pronunciamento do pastor Newton Paulo Beyer, da igreja metodista central de Porto Alegre no jornal Folha de São Paulo:

Infelizmente o país foi sacudido por nova crise, de proporções maiores que as anteriores. Não compete à Igreja esmiuçar os acontecimentos e tomar posições, mas, sim, profeticamente exercer, junto aos homens, o juízo divino sobre a situação em geral, e, sacerdotalmente, interceder, junto a Deus, pela pátria conflagrada (Ano 79, n. 11:01/06/1964, *apud* ALMEIDA, 2014).

Fica evidente que a igreja não deve “tomar posições” para este ou aquele partido. Cabe ao homem de fé orar para que a situação de violenta agitação passe rapidamente. Somente em

1933 houve o apoio da igreja ao reverendo Guaraci Silveira, tornando-se este o primeiro pastor protestante da história do parlamento. Todavia, Guaraci teve que posteriormente afastar-se do ministério pastoral devido ao seu envolvimento com a política.

Na década seguinte, a igreja distancia-se ainda mais das questões políticas, despertando para a temática apenas do final da década de 1970. Neste período, aflorava no país movimentos pró-democracia, inúmeras greves, além das denúncias de torturas praticadas pelos militares. Diante deste novo contexto, metodistas mais progressistas passaram a publicar textos de caráter social nos principais veículos de comunicação da igreja. Nestes, o pobre passa a ocupar o centro de das reflexões teológicas⁵³.

Logicamente que o momento foi propício para o afloramento do evangelho social, pois a temática do oprimido tornava-se o centro das reflexões não somente no meio teológico, encarnado, sobretudo, na Teologia da Libertação no meio católico e naquilo que posteriormente viria a ser denominado de Missão Integral, na vertente protestante. Autores como Rubem Alves, Richard Shaull, Frei Beto, Carlos Mesters, Jon Sobrino, Leonardo Boff fomentavam tal perspectiva. A pedagogia do oprimido de Paulo Freire, lutas sindicais, enfim, havia um terreno fértil para a proliferação de ideários libertadores e pela busca de uma identidade própria, latina. Apesar do caráter político dessas teologias, não houve envolvimento direto na política entendida como vocação. Todavia, era um prelúdio daquilo que estava por vir.

Outra denominação que merece destaque neste período é a Igreja Presbiteriana do Brasil. Araújo (2010) acusa o tom fundamentalista e conservador desta denominação instaurado já em 1954. Alves (1982, p.98) chega a afirmar que as igrejas protestantes foram precursoras do futuro, indicando que antes do militarismo instaurado já havia no interior eclesiástico um ambiente de intolerância e inquisidor. Para Araújo (2010), “a IPB tem participação no golpe militar de direita, apoiando o novo regime e, através de seus juristas elabora atos institucionais para a ditadura”. Foi, portanto, entre as igrejas evangélicas, a mais comprometida com o golpe. Assim retratava ao golpe o jornal Brasil Presbiteriano (BP) em abril de 1964. “Todos os verdadeiros cristãos se regozijaram e estão regozijando com os resultados da gloriosa revolução de março-abril: o expurgo de comunistas e seus

⁵³ Em 1982 foi aprovado o Plano para a Vida e Missão da Igreja (PVMI). O documento assinala uma clara opção da Igreja pelas questões sociais. (Cânones da Igreja Metodista, 1982, p.69-71).

simpatizantes da administração do nosso querido Brasil” (Brasil Presbiteriano, abril de 1964, p.7, *apud* SOUZA, 2014).

Portanto, diferente dos metodistas que adotaram uma postura “neutra” frente ao golpe, a IPB forneceu apoio direto aos militares, sendo ínfimos os focos de resistência e, historicamente, “o apoio prestado pela Igreja Presbiteriana do Brasil – IPB – é uma evidência atestada” (SOUZA, 2014). Contudo, repita-se, não foi total a adesão dessa denominação ao golpe militar e seus desdobramentos. Esse pequeno grupo contrário ao militarismo não era admitido pela política oficial da igreja, sendo relegados à heresia. Paixão (2014) afirma que análoga à ditadura militar havia uma ditadura eclesiástica na IPB.

Em confirmação à Paixão, Araújo (2010) indica que houve uma imitação dos métodos político-militares na vida interna da igreja. Estratégia adotada como forma de inserção no campo religioso em contraste ao catolicismo e ao pentecostalismo que ganhava projeção. Logicamente que houve na IPB pequenos focos de resistência às projeções políticas que tomavam forma no país, todavia, foram relegados ao ostracismo. No Brasil Presbiteriano de 1964, temos a seguinte declaração de um presbítero de Recife: “Casos houve aqui no Nordeste em que o regozijo pelo sofrimento dos irmãos foi corroborado por citações do Velho Testamento, pois Deus não ordenara a destruição dos amalequitas?” (Jornal Brasil Presbiteriano, 1964, p.4). Todavia, essas vozes de protesto eram da minoria.

Paradoxalmente, o posiocinamento político adotada por esta denominação fora fruto do liberalismo advindo com os missionários, arautos da liberdade de expressão e credo religioso. Portanto, o que estava em questão para esses religiosos era a possibilidade da perda de sua liberdade de crença com a instauração do comunismo. Fica clara esta postura na seguinte citação:

Pastores, Seminaristas, Presbíteros, crentes, não podem abraçar a ideologia vermelha e permanecer na Igreja. Se quiserem ser comunistas, que o sejam, mas renunciem à jurisdição da Igreja e não contaminem o rebanho. Uma coisa ou outra. Ou Cristo ou Belial (BP, maio de 1964, p.7, *apud* SOUZA, 2014).

A partir de determinada leitura da bíblia, advogava-se a necessidade do verdadeiro cristão colocar-se submisso às autoridades, pois estas são instituídas por Deus. Estar em rebelião com o poder político terreno era também estar em desacordo com a vontade divina. Todo cristão deve ser submisso e interceder pelas autoridades. Ao se fazer referência aos cultos, assim escreve o jornal presbiteriano: “destaca-se, nas comemorações presbiterianas, a

intercessão pelas autoridades e a afirmação de respeito à lei e à ordem” (BP, setembro de 1969, p.1, *apud* SOUZA, 2014), isso em nome da sã doutrina e da família.

Herdeiros da tradição calvinista, a soberania divina é pilar interpretativo da realidade: Deus, soberano, controla e determina todas as situações. Tal era a impregnação do calvinismo que a revista *Newsweek* de 1966 dizia haver uma “proliferação da legislação calvinista” (ARAÚJO, 2010, p.7) no Brasil. Neste caso, era o próprio Deus quem regia os acontecimentos históricos da época em favor de seu povo. E a igreja, ao prestar apoio aos militares não só atinava para a voz divina como também garantia que as liberdades religiosas fossem mantidas.

O zelo pela família, pelo trabalho e a liberdade de crença formavam o centro discursivo dos evangélicos presbiterianos. Segundo Souza (2014), marco histórico fundamental no apoio dos presbiterianos ao regime militar foi a reunião do Supremo Concílio em 1966, na cidade de Fortaleza. Sendo a principal reunião eclesial desta denominação, nela houve a eleição de Boanerges Ribeiro como presidente do concílio maior, homem reconhecido no meio teológico por sua postura fundamentalista.

Souza (2014) ainda destaca a presença de inúmeros militares membros da IPB, sendo “dois Generais, um Capitão de Mar e Guerra, um Major, um Capitão-Capelão, um Tenente” (BP, outubro de 1969, p.5). A presença destes acabaria por reforçar o apoio desta instituição ao regime militar. Neste sentido, sublinha que:

Três presbiterianos da ilustre família Gueiros vem tendo participação ativa no delineamento dos destinos do país desde a deposição do Presidente Goulart. Eraldo Gueiros Leite, no momento em que escrevemos, é Procurador da Justiça Militar, Evandro Gueiros é Procurador da Justiça Cível e Nehemias Gueiros entrou para a história como redator do Ato Institucional nº2. Vale mencionar o nome de Jeremias Fontes, outro filho do protestantismo (presbiteriano) designado por Castelo Branco e eleito em pleito indireto para governador do Estado do Rio. No governo Médici, o ministro Eraldo Gueiros ocupou o cargo de Governador de Pernambuco. (ARAÚJO, 2010, p.64)

A adesão consolida-se com o investimento por parte na instituição em pastores que desejassem cursar a Escola Superior de Guerra. Contribuição dada a partir do alinhamento ideológico entre estas duas instituições, a IPB e os militares. Estratégia adotada como forma de fazer parte da *intelligentsia* nacional e determinar a o *ethos* cultural legítimo para a nação. Segue texto:

Doc. XXXV - Sugestão no sentido de aproveitamento por ministros presbiterianos do Curso Intensivo mantido pela Escola Superior de Guerra. Considerando a importância da orientação filosófico-doutrinária da ESCOLA SUPERIOR DE GUERRA (sic) para os líderes brasileiros; Considerando a possibilidade de pleitear uma vaga junto à Escola Superior de Guerra para os pastores da Igreja Presbiteriana do Brasil no curso de pós-graduação da referida Escola; Considerando a oportunidade da Igreja Presbiteriana do Brasil estar presente no ambiente do mais alto nível cultural do País em assuntos econômico-político e psico-social; A Comissão Executiva do Supremo Concílio resolve: a) Entrar em contato com a Escola Superior de Guerra para estudar a possibilidade de conseguir uma vaga anualmente em nome da Igreja Presbiteriana do Brasil; b) Que os futuros pastores estagiários sejam indicados pela própria Comissão Executiva do Supremo Concílio; c) Que a IPB, através da Fundação Educacional, conceda bolsa de estudo ao estagiário visto ser o curso de dedicação exclusiva no período de um ano (DIGESTO PRESBITERIANO, CE-75-070, *apud* SOUZA, 2014).

O ar de superioridade teológica evocada pelos presbiterianos acabava por influenciar sua postura frente a outras questões. A cúpula da igreja se auto percebia como não povo e a eles superiores. Eram, pois, guias do povo, líderes de uma massa de pessoas que não sabia votar. Sentimento que também perpassa ainda hoje o entendimento teológico dessa denominação. Casos de perseguições a estudantes que se formaram em seminários não denominacionais são muitos. A exclusão do pensamento divergente é a forma que esta denominação encontra para manter-se “pura” das influências mundanas e das heresias.

A imagem puritana de auto perceberem-se como superiores aos demais já era conhecida à época da Revolução Inglesa, quando puritanos e presbiterianos eram hegemonia da Câmara dos Comuns e consideravam-se tutores do povo. O mesmo tipo de postura migra para Brasil legitimando a cosmovisão religiosa frente aos aspectos políticos.

Configurava-se um protestantismo proleto, missionário em suas bases. Todavia, um evangelismo não dado às questões materiais da vida, no sentido de engajamento na luta em prol do pobre – a Igreja cuida das questões espirituais e o importante é salvar a alma do pecador, pois que “adianta o homem ganhar o mundo inteiro e perder a sua alma”, já alertava a bíblia. A situação social das pessoas mudaria na medida em que se convertessem à verdadeira religião, no caso, ao presbiterianismo.

A tarefa da Igreja de Cristo é pregar o Evangelho para salvação dos pecadores. Os homens salvos, restaurados no corpo e na alma, sentir-se-ão capacitados para pelejar por um mundo melhor. Ponha-se o Evangelho nos corações, porque os homens remidos por Cristo irão dedicar-se também à solução dos problemas sociais. Assim a Igreja

estará agindo socialmente, sem declarar-se socialista (BP, 1º. e 15 de setembro de 1966, p. 7, *apud* SOUZA, 2014, s/p).

No ínterim entre uma coisa e outra, caberia ao pequeno número de protestantes o papel de protagonistas do governo, “apoiando e participando, tutelando um povo não convertido, não culto, incapaz de tomar as rédeas políticas por si” (SOUZA, 2014, s/p).

Da mesma forma, a igreja Batista também deu apoio aos militares. Não obstante a teologia batista advogar uma radical separação entre Igreja e Estado sob o princípio “Daí a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”, em 1963 lança o Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil ⁵⁴, conclamando a igreja a exercer sua cidadania e adentrar na esfera política. Neste mesmo manifesto, afirmam a necessidade da retirada do ensino religioso das escolas públicas, bem como a necessidade de uma re-estruturação política e econômica no Brasil para uma efetiva realização da justiça social. Com uma teologia que sustentava a necessidade de submissão às autoridades terrenas – “Toda autoridade vem de Deus e seus servos devem obedecê-las” diz a bíblia no livro de Romanos – a rebelião era legítima no caso de impedimento do exercício da liberdade religiosa ou em caso de eleições no dia domingo, considerado sagrado, o dia de descanso, pois, em última instância, “mais vale obedecer a Deus do que aos homens”.

Preocupados com a agitação no país e no mundo com grupos marxistas tendo a possibilidade de tomar o poder, o Jornal Batista, principal veículo de comunicação da época da instituição, iniciava suas críticas ao governo. Francisco de Assis C. Carvalho, em 12 de outubro, ano LXIII, número 43, assim intitula a reportagem: “Devemos temer o comunismo, mas devemos temer muito mais, uma democracia em podridão”. Assim, quando o golpe foi deflagrado em 64, os batistas entenderam-no como uma intervenção política em favor da democracia ameaçada e, “de imediato, os líderes batistas legitimavam o golpe e o regime militar” (SILVA, 2014, p.91). Eis o pronunciamento oficial dado no dia 12 de abril de 64 em “O Jornal Batista”, número 15, ano LXIV, numa matéria intitulada “Responsabilidade dos crentes nesta hora”.

Os acontecimentos militares de 31 de março e 1º de abril que culminaram com o afastamento do Presidente da República vieram, inegavelmente, desafogar a nação (...) Este clima artificial, estranho à índole brasileira, estava sendo mantido por uma abusada minoria que,

⁵⁴ Em: www.edulaica.net.br/uploads/arquivo/Manifesto%20dos%20Ministros%20Batistas%201963.pdf, acesso no dia 22 de fevereiro de 2016.

paulatinamente, ia exercendo influência nos mais diversos setores da vida nacional. Refiro-me à minoria comunista (...) o povo brasileiro não apóia um sistema materialista em sua filosofia e que tem por método a violência e a mentira (...) estamos certos que Deus atendeu as orações de seu povo pela pátria. A democracia já não está mais ameaçada. A vontade do povo foi entendida e respeitada... o povo brasileiro por sua índole, pela sua formação, repele os regimes totalitários e muito particularmente o regime comunista.

Assim, num discurso que se colocava em favor da democracia e contrário ao totalitarismo, legitimava-se conscientes ou não, justamente um regime autoritário que estava por se formar. Um regime instituído divinamente, uma vez que era resposta às orações da comunidade evangélica batista.

Evidencia-se o conservadorismo da denominação, que segundo Silva (2014, p.92), é resultante da compreensão batista reduzida de democracia, vinculada quase que exclusivamente à liberdade religiosa – “se apenas o direito de culto fosse preservado estavam, democraticamente, contemplados”, juntamente com o temor do regime comunista, símbolo do ateísmo. Sobre forte influência americana, não era de se estranhar a rejeição dos batistas ao comunismo.

Almeida (2011) afirma que a associação do comunismo ao mal, ao diabo, era a forma de obter maior projeção desse discurso entre os fiéis. Assim, ao transcender da esfera política para a religiosa, o discurso tende a ter significado mais profundo ao ouvinte batista evangélico. Paulatinamente os batistas queriam ir além de meros apoiadores do golpe para colaboradores do regime militar. Queriam mais, queriam cargos políticos. É o que aponta Silva ao afirmar que os batistas “o só legitimavam a Ditadura civil militar, mas passaram a colaborar com as instâncias governamentais e a pleitear, num jogo de intensas barganhas, cargos e postos políticos em nível federal, estadual e municipal” (SILVA, 2014, p.95). Era um momento propício para o crescimento de um ideal conservador e, por conseguinte de um eleitorado de mesmo alinhamento. Cavalcanti afirma terem sido os evangélicos “os sustentáculos civis do regime”. (CAVALCANTI, 1985, p.215).

Como em outros casos, o alinhamento ao golpe não foi unânime. Mesmo minoritário, houve um grupo que fazia críticas ao regime militar, sendo alguns foram presos. Eram estudantes que faziam parte de movimentos organizados. Estes não raras vezes foram delatados pelos próprios membros da denominação (SILVA, 2014).

Portanto, ideal político do “protestantismo de missão” é voltado ao conservadorismo. Como se percebe, as principais denominações apoiaram o regime militar, com poucas exceções

no interior das denominações, como dá exemplo Burity (1990). Se hoje não há por parte dessas igrejas apoio ao retorno do militarismo no Brasil, nem tão pouco há indícios de um pensamento mais progressista em meio à política nacional.

3.13 *Pentecostalismo: Clássico, Deutero e Neopentecostalismo*

Adentra-se aqui num universo histórico complicado. Os dados que se geralmente são produzidos são fruto de demandas institucionais e aqueles que não estão a serviço da denominação encontram dificuldade em recompor historicamente informações sobre o pentecostalismo (MICELLI, 1988). Outra limitação é dada por Freston (1993, p.65): os pentecostais, ao remontarem suas origens ao mito fundador do pentecostes descrito no livro de Atos 2, os eventos posteriores “se reduzem virtualmente à expansão geográfica”. Portanto, “não há muita idéia de desenvolvimento, pois tudo já está contido no evento paradigmático original”, o que cria uma relação complicada entre o pentecostalismo e a história. A mesma fica reduzida em três momentos: “igreja primitiva, o momento da recuperação da visão (quando nosso grupo começou) e hoje”. Estão, portanto, sempre diante do mito fundador. É que aponta Rolim:

O pentecostalismo voltava-se para o cristianismo primitivo buscando reproduzir o que este apresentara de extraordinário na manifestação do Espírito Santo, isto é, orar e falar em línguas desconhecidas, fazer curas pelo poder divino. Isso significava introduzir no presente um modelo do passado. Só que este modelo é religioso e se pretendia alcançá-lo através de práticas religiosas. Quanto a mudar a sociedade, era coisa que se deixava por conta da segunda vinda de Cristo. (ROLIM, 1987, p.54)

No caso do envolvimento dos pentecostais com o golpe militar, há ainda muita pesquisa a ser realizada. Os trabalhos concentram-se mais na fundação das denominações e seu envolvimento político após o golpe.

Portanto, o presente sub-capítulo, intenta delinear os motivos do aparente não envolvimento desses grupos com a ditadura e suas relações com o comunismo, ou melhor, com o anti-comunismo. Mariano e Pierucci (1992, p.93) afirmam que os pentecostais estiveram ausentes do movimento “diretas já”, “como ausentes estiveram da longa luta das forças democráticas do povo brasileiro contra o regime autoritário”. Pressionados por parte dos evangélicos para entrada na arena política, afirmavam que a luta na igreja não é “contra a carne”, em referência ao texto bíblico de Efésios. Ao que se percebe, as omissões e ações positivas devem ser sempre justificadas e legitimadas a partir da bíblia.

Quanto à política temos o que dizer: alguns defendem a participação da Igreja nessa área baseados na história dos judeus e não na origem da Igreja Primitiva, porque não teriam elementos para defenderem esse ponto de vista, senão para condená-lo. E o padrão de vida política dos judeus não pode ser tomado como base para a Igreja, porque esta não tem de lutar contra carne e o sangue, como aqueles. E se os judeus tinham de lutar, porque precisavam assumir uma posição política, e o fizeram para preservar a nação judaica, de onde mais tarde viria o salvador do mundo. E a Igreja, atuando na política, preserva o que? O Reino de Deus? Quando um pregador do Evangelho ocupa uma cadeira no parlamento, deixa de ter o mesmo vigor de evangelista, ainda que continue pregando eloquentemente (MP, 1982, *apud* FONSECA, 2014, p.289).

Na mesma maneira pensa Rolim (1987), segundo o autor os pentecostais neste período mantiveram seus discursos e suas práticas distantes do mundo da política. Com uma cosmovisão dualista – céu x terra, Deus x diabo, sagrado x profano - entendem que a política pertence ao plano profano, ao mundo terrestre que “jaz no maligno” e que o crente deveria voltar suas atenções para o mundo celestial, uma vez que aqui estamos apenas de passagem, não é o verdadeiro lugar do fiel. Num mundo condenado ao juízo final não fazia sentido o fiel enganjar-se na política. Cabia ao crente orar pelas autoridades do país e submeter-se às leis. Ausentes estavam as ações revolucinárias e contestatórias (FONSECA 2014).

Certos que Cristo estava prestes a voltar e estabeleceria definitivamente o Reino de Deus, nenhuma ação humana seria capaz de transformar este mundo, tornando, desta forma, qualquer envolvimento com a política não apenas sem sentido, mas também um ato de falta de fé.

Fonseca (2014, p.283) percebe o início da mudança da postura pentecostal através de análise de um dos principais meios de comunicação da instituição, o Jornal Mensageiro da Paz. Segundo o historiador, a partir de 1980, com vistas ao evangelismo e divulgação dos valores da Assembléia de Deus, o jornal saiu do restrito circuito denominacional para o público que não pertencia à denominação. Com essa mudança, novos temas começam a ser tratados no periódico, tais como: “‘taxas’ de juros’, ‘inflação’, ‘crise econômica’, ‘contexto político’, ‘democracia’, ‘igreja e política’, ‘justiça social’, ‘liberdade religiosa no Brasil’, ‘movimentos sociais’ e ‘engajamento político’”. Outra mudança captada pelo autor é a generalização do termo crente. Se outrora o jornal era específico para o público da AD, agora o uso de termos mais genéricos, como evangélicos passa a ser usado. No MP, destacam ainda o bem prestado pelos militares ao país contento a tomada da nação pelos comunistas. Estas transformações fizeram do jornal MP porta voz político da denominação. Estavam

preocupados na década de 80 com o tom revolucionário que rondava a nação e da adesão de parte dos “irmãos” a estes grupos.

A Palavra de Deus ensina dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus. Isso significa que o Estado existe dentro da vontade de Deus e ao Estado todos nós devemos obediência enquanto ele não se opuser à nossa fé. A Bíblia ensina que devemos estar sujeitos às autoridades superiores “porque não há autoridade que não proceda de Deus; e as autoridades que existem foram por ele instituídas”, e a orarmos por ela (...) O Senador Jarbas Passarinho afirmou, com razão, que “se o sermão passa a ser uma pregação oposicionista ao governo, aquele que profere exerce uma atividade nitidamente política limitada ao sentido temporal (...) e por ocasião da greve dos metalúrgicos do ABC, em São Paulo, a atuação política de alguns clérigos chegou mesmo a pregar às massas a mudança do regime vigente em nosso país. Saliente-se que esse tipo insidioso de pregação vem ocupando também alguns púlpitos protestantes em detrimento da sã doutrina da palavra de Deus. A história, todavia, tem muitas e sábias lições a dar aos teólogos contemporâneos, engajados em movimentos revolucionários. É impossível furtar-se às funestas consequências de uma transformação social que não seja a operada pelo genuíno Evangelho de Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Fora desta só - lida e infalível base, as revoluções fracassam, porque os homens que as fazem não são regenerados, não são novas criaturas(...) É fácil consertar o mundo quando primeiramente endireitamos o homem. A missão da Igreja é pregar a Cristo a toda criatura, a tempo e fora de tempo; é colocar as mãos no arado e não olhar para trás (...) em uma palavra, transformar púlpitos em palanques políticos, ou substituir as Boas Novas de salvação por “slogans” revolucionários, é o mesmo que transformar bombeiros em incendiários. (MP, 1980, *apud* FONSECA, 2014, p.284).

O receio de que grupos comunistas tomem o poder é nítido. Em 1981, a AD conclama a todos os membros a participarem de um jejum em defesa da democracia e contra grupos terroristas, “terrorismo: no Brasil e no mundo, chamamos também de guerrilheiros, fazem misérias e dizem grande número de vidas. Assassinos frios e cruéis (...) sequestros, tanto de aviões, como de embaixadores, com o propósito de obrigar governos a pôr em liberdade assassinos violentos e perigosos” (MP, 1981, *apud* FONSECA, 285).

Mas o inimigo da AD também havia se infiltrado na teologia. “Lobos em peles de cordeiro”, para o crente da AD a Teologia da Libertação, era um mal a ser combatido, era a ideologia do próprio anticristo. Uma teologia cuja base hermenêutica dialoga diretamente com o materialismo histórico. O jornal MP era a maneira de combatê-los:

A Teologia da Libertação. Trata-se de uma teologia cristã só no nome, sem base bíblica, uma tentativa de associar ao cristianismo o

pensamento marxista e dar ao cristão uma preocupação sociopolítica e ideológica com as coisas de Deus. Não temos dúvidas de que a Teologia da Libertação é uma ponta de lança do Anticristo (...) há atualmente um movimento mundial em prol da ideologia marxista ou socialista, o qual está entrando na igreja com o nome de Teologia da Libertação. Uma observação, mesmo que superficial da Bíblia e dos Evangelhos, mostra que Deus, na sua revelação aos homens, sempre os advertiu a não amarem o mundo nem o que no mundo há (MP, 1980, *apud* FONSESCA, 2014, p.285).

Para o fiel pentecostal, a mudança social e política ocorreriam naturalmente na medida em que as pessoas se convertessem ao verdadeiro evangelho. Logo, a principal preocupação da igreja deveria ser o evangelismo. Cabe à igreja salvar as almas, pois, “o que vale ao homem ganhar o mundo todo e perder a sua alma?”. A verdadeira luta do crente não esta no plano terreno, naquilo que os olhos podem ver, mas sim na esfera do mundo espiritual.

Em referência aos pobres e injustiçados socialmente, nós lhes pregamos a salvação, e os ensinamos a terem confiança em Deus. Depois da pessoa ser salva a própria situação financeira melhora, porque Deus cuida dos seus. Mas lembramo-nos que o próprio Jesus foi pobre e injustiçado e no entanto perdoou aos seus algozes e afirmou, na hora da pronúnciação de sua sentença, que seu reino não era deste mundo (...) nossa luta não é contra a carne, nem contra as injustiças sociais, mas contra as potestades, contra o príncipe das trevas e contra as hostes espirituais (...) o cristão que tem sabedoria não se deixa enredar nas teias romanas nem toma partido por ninguém a não ser por Jesus Cristo (MP, 1980, *apud*, FONSECA, 2014, p.286).

Uma vez que a abertura política retirava da clandestinidade grupos que até então eram duramente reprimidos pelo governo militar. Diante da iminente legalidade desses grupos, não havia alternativa se não tomar partido político e envolver-se de forma direta nestas questões. O jornal MP de novembro de 1985 com o título “Democracia e Comunismo” reflete essas preocupações: “A abertura trouxe os partidos comunistas de volta à legalidade. Doravante, estarão participando abertamente da vida política do país, em busca do voto de milhões de brasileiros” (MP, 1985, *apud* FONSECA, 2014). O grande vilão por detrás era o ateísmo, o medo da perseguição religiosa que estavam atrelados ao comunismo.

Quanto aos neopentecostais, como a IURD, estavam neste período preocupados em institucionalizar-se, criar corpo do que envolver-se em questões políticas. Fundada em 1977, durante o período ditatorial sua preocupação maior era lidar com os cismas e, ao mesmo tempo, criar estratégias de expansão. “Entre uma cisão e outra, Macedo pregou de casa em casa, nas ruas, em praça pública e cinemas alugados” (MARIANO, 1999, p.55). Somente em

1980 migram do Rio de Janeiro para São Paulo sob o comando de Roberto Lopes, um dos fundadores da IURD. Lá permaneceu até 1984 e implantou a primeira sede da denominação. Seis anos depois, já durante o período de democratização, Roberto Lopes, sob a direção de Macedo, ingressou para a política partidária, sendo eleito deputado federal com a maior votação do PTB/RJ, com 54.332 votos (MARIANO, 1999). Os desdobramentos desse episódio serão dados a seguir.

3.2 Evangélicos e o período de Democratização

A atuação engajada dos evangélicos na política partidária brasileira inicia-se a partir da Nova República. Antes de 1986, a atuação foi discreta, com apenas alguns deputados eleitos entre os protestantes de missão. Freston (1986) destaca que as eleições de 1986 demarcam um novo período para os evangélicos e sua relação com a política em termos quantitativos – mais deputados eleitos – e qualitativos – mais igrejas representadas, novos tipos de políticos e estratégias de ação – sendo a entrada na arena política dos pentecostais a grande novidade. Para Rolim, “a dimensão política vem andando junto com a fé pentecostal”(ROLIM, 1985, p.69). Portanto, o processo de redemocratização iniciado a partir de 1986 deixou patente o potencial político dos evangélicos. A compreensão dessa renovada realidade política e de seus desdobramentos é essencial para o entendimento dos rumos da democracia brasileira.

Neste período adentra para arena política um novo ator: o evangélico neo/pentecostal. Siepierski (1997) afirma que uma das grandes mudanças políticas durante o período de redemocratização foi a entrada de grupos religiosos outrora ausentes. Como evidenciado no primeiro capítulo, o pentecostalismo em seus primórdios demonstrava-se avesso à participação política.. Já em 1985 percebe-se uma mudança discursiva justificando a entrada dos evangélicos na política. Se outrora era através da bíblia que se justificava a não participação política, através da mesma fonte há uma guinada hermenêutica para legitimar a incursão na vida pública:

A Igreja de Cristo não foi colocada como cauda, e sim por cabeça. A Bíblia deixa subentendido que o cristão não pode eximir-se de suas responsabilidades com o mundo escondendo sua lâmpada debaixo do alqueire. Ora, isto significa dizer que precisamos do posicionamento de crentes fiéis em todos os setores da vida secular, incluindo-se aí o segmento político (...) ou será que os descrentes são melhores do que os salvos para administrar a coisa pública? Pelo menos não é isso que a Bíblia deixa entender quando menciona o exemplo clássico de Daniel como governador da Babilônia, assessorado por Hananias,

Mizael e Azarias (...) podemos, também, mencionar José no Egito que soube administrar com austeridade aquela nação (MP, 1985, *apud* FONSECA, 2014, p.289).

A partir de 1986, com as eleições presidenciais esse quadro muda drasticamente. Segundo Freston (1993, p.180), “essa novidade implica em nova dispersão geográfica e partidária, novo perfil social e novas trajetórias políticas”. Geograficamente, se antes a concentração dos políticos evangélicos era dada nas regiões Sudeste Sul, após 1987, a distribuição geográfica muda graças aos pentecostais. Aparece no mapa agora as regiões Nordeste e e Centro Oeste, fruto principalmente da AD que predomina nestas regiões.

Quanto à configuração partidária neste período, a tendência à esquerda é reduzida, tendo como principais partidos o PMDB e PFL. Em 1990, devido a fatores ideológicos, as bancadas de centro-esquerda e esquerda se enfraqueceram mais ainda (FRESTON, 1993).

O novo perfil social da política evangélica é agora mais humilde evidenciado pelo padrão educacional mais baixo e pela cor da pele, tornando-o uma tipificação, um reflexo dos fiéis de suas igrejas⁵⁵. Mais de 10% são negros, sem contar os pardos. São pessoas pobres com destaque neste universo que se elegem principalmente pelo capital religioso. Catorze dos 49 não possuem ensino superior, secular ou teológica⁵⁶ (FRESTON, 1993). Se for certa a afirmação de Bruce (1989, *apud* FRESTON, 1993), de que na filosofia protestantes as pessoas comuns é que conservam as verdades religiosas, esta condição é fator positivo para o empreendimento político eleitoral, uma vez, como afirma Barbosa (1988), que nem sempre a eleição de um candidato é pautada em favores ou dinheiro, pois para o indivíduo pobre, a identificação com candidato é essencial ⁵⁷. O ideal cristão da fraternidade, encarnado no tratamento dado entre fiéis de irmão torna-se, pois, elemento fundamental para a aproximação do candidato evangélico e seu eleitorado.

Consciente ou não, foi essa a opção adotada pelos pentecostais. No caso da AD, muitos de seus escolhidos para representá-los politicamente conseguiram seu destaque no interior da própria igreja. Pessoas comuns, de origem pobre que através do pastorado, música ou por veículos de comunicação, como o rádio, conquistaram a confiança da comunidade. Dificilmente um membro comum que se projeta extra-eclésiásticamente na política, tem apoio

⁵⁵ Segundo Freston (1993), o pentecostalismo é o único grande ramo do cristianismo fundado por um negro.

⁵⁶ Atualmente o curso de Teologia é reconhecido pelo MEC – Ministério da Educação e Cultura

⁵⁷ Netto; Speck (2017) apontam que em média o dinheiro importa menos para os candidatos evangélicos serem eleitos.

da comunidade a que pertence. Foge à regra um perfil: o empresário com influência financeira na igreja (FREESTON, 1993).

Outra mudança considerável é o envolvimento das instituições eclesiais no palco político. Se outrora raramente havia um candidato oficial indicado pela denominação (apenas um caso), 21 dos 49 (1987-2002) são candidatos oficiais das denominações: 12 da AD, quatro da IURD, dois da IEQ e três de outras igrejas. Logicamente isso não passaria despercebido por outros membros que também gostariam de lançar-se à carreira política. O resultado se expressou nas urnas de 1990, com uma queda de evangélicos eleitos, resultado da pulverização das forças, não mais em torno de candidatos específicos (FREESTON, 1993).

A atuação dos neopentecostais representados pela IURD é um tanto quanto diversa dos “pentecostais clássicos”. Desde 1982 já lançaram candidaturas próprias com o intento de defender seus interesses. Justificavam a necessidade de estar no parlamento como forma de, em caso de perseguição religiosa, fazerem o contraponto e lutar pela manutenção de suas concessões de emissoras de rádio e TV (MACEDO, 2012). Mariano (1999, p.91) destaca que a entrada dessa denominação na arena política objetiva fundamentalmente duas coisas: “conquista de poder e atendimento dos interesses corporativos da denominação e das causas evangélicas”. Defendem, portanto, a manutenção de alguns interesses eclesiais, como por exemplo, o privilégio fiscal e o combate a possíveis penalidades pela desobediência de leis restritivas à poluição sonora.

Em 1990 a IURD elegeu quatro deputados federais e três estaduais. Em 1994, elegeram seis deputados federais e seis estaduais, concentrados no Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia. Em 1998, elegeram 14 deputados federais e 26 estaduais em 16 Estados e Distrito Federal. Se na AD há prévias, na IURD a indicação é feita diretamente pelo líder da denominação, Edir Macedo, além de que o escolhido não precisa ser necessariamente um líder espiritual da denominação. Diferentes dos pentecostais, não hesitam frente aos seus fiéis em demonstrar seus objetivos. Como não são devedores a nenhuma tradição, as lideranças ficam à vontade para justificar sua participação não política partidária. Assim, não é de se estranhar que, durante as eleições, os templos exibam faixas com os nomes dos candidatos da denominação; que púlpitos sejam transformados em palanques eleitorais; que os canais de rádio e televisão tornem-se ferramentas para captação de votos dos fiéis.

Ao que parece, a estratégia mais direta tem obtido êxito. Segundo a pesquisa Novo Nascimento, nas eleições de 1994, 56% dos membros da IURD no Rio de Janeiro votaram em candidatos oficiais da igreja (FERNANDES, 1996). Fato que indica que o uso dos capitais

que lhe estão disponíveis – liderança carismática e disciplinada, meios de comunicação, púlpito – conduzem de forma eficaz o rebanho de fiéis às urnas de acordo com os objetivos da denominação (BOAS, 2014).

Quanto aos motivos da entrada desse grupo para a política, as palavras do presidente da Assembléia de Deus, José Wellington, ilustram o motivo dado pelos pentecostais para o acesso na política: uma reação ao catolicismo e também o medo do comunismo, que se demonstrará adiante. Logo, o medo da perda da liberdade de culto é “categoria central na interpretação que fazem da vida política, essencial na motivação que alegam para este seu recente, orquestrado ingresso na competição política” (MARIANO; PIERUCCI, 1992, p.105).

A Assembléia de Deus sempre foi apolítica, em virtude da nossa origem. [...] Mas quando tivemos agora esta última reforma da nossa Carta Magna, da Constituição, nós descobrimos que havia um pacto da religião maior no Brasil para querer se assenhorear do direito de culto religioso no país. Eles queriam simplesmente, eu não digo ligar novamente o Estado à Igreja, mas eles queriam prioridade. A prioridade, eles queriam isto aí. Foi quando nós acordamos e dissemos: “Nós vamos eleger os nossos representantes para que eles nos representem na política nacional”. E aí fizemos. [...] Eles queriam o domínio, tornar a Igreja Católica obrigatória no país. [Pergunta: Obrigatória?] É, obrigatória. Hoje a nossa Constituição dá liberdade de culto, mas o que eles queriam era fazer como havia na Argentina, agora está mais enfraquecido, mas a religião oficial é a religião católica. [...] Eles queriam trazer isso para o Brasil. E daí veio a nossa reação. A verdade é que a Igreja Católica manda no Brasil ainda. É muito forte, o clero aqui é muito. [...] A coisa começou na eleição de Tancredo Neves. Ali estava o forte, a cúpula da Igreja Católica tinha a mão ali dentro. E foi ali que nasceu a coisa. E nós temos isso até como Providência Divina. Pode-se dizer que foi Deus que não deixou Tancredo Neves governar o país. Porque ele ia entregar isso aqui na mão dos padres. Eles hoje mandam e, se estivesse na mão de Tancredo, não sei o que seria dos evangélicos no país (MARIANO; PIERUCCI, 1992, p.105).

A Congregação Cristã no Brasil ainda continua a desencorajar a entrada de seus membros para política partidária, tão somente aconselhando seus membros a não votarem em partidos que de alguma maneira neguem a sua fé. Caso um membro se aventure a ocupar algum cargo político, não poderá ocupar nenhuma cargo na igreja e nem fazer uso do púlpito como forma de campanha eleitoral.

Nas Congregações não são admissíveis partidos de espécie alguma; cada um é livre, cumprindo o seu dever de votar, que é uma determinação da lei. Todavia nós, remidos pelo Sangue do Concerto Eterno, nunca devemos votar em partido que negue a existência de

Deus e a sua moral. Quem ocupar cargos no ministério não deve aceitar encargos políticos. Não se deve permitir que candidatos a cargos políticos venham fazer propaganda ou visitar as Casas de Oração com esta finalidade (Congregação Cristã no Brasil, Reuniões e Ensinamentos, 2002, p.21).

A Assembléia iniciou sua mudança de postura a partir de 1985 em reunião da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil. Na ocasião, foram convidados para falar políticos evangélicos de outras denominações que apelaram para que a maior igreja evangélica do país não ficasse à margem dos rumos políticos da nação. Ainda no mesmo ano, a Convenção Geral convocou os principais representantes da denominação para uma reunião em Brasília. O resultado do encontro foi o apoio oficial da denominação a candidatos da Assembléia de Deus ou outros evangélicos (FRESTON, 1994, p.45), como afirmado em jornal de denominação que “somente os eleitos de Deus devem ocupar os postos-chaves da nação” (MENSAGEIRO DA PAZ, 1986, p.15).

Freston (1993) entende que não houve uma alteração teológica relevante que (possa justificar) justifique a mudança de postura. Sugere três principais motivos para esse câmbio: primeiro, relaciona-se com o beneficiário, no caso, o líder eclesiástico. Este navega num ambiente de contradição e tensão em sua comunidade: se na igreja goza de prestígio e poder, na sociedade seu *status* é pejorativo. Lançar-se no mundo da política, ou um familiar, seria então uma maneira de atenuar esta contradição e profissionalizar o seu campo. Assim, a conexão pública ajudaria na estruturação interna e fortalecimento de sua posição e instituição. Novos acessos de comunicação se abririam, principalmente a mídia. Aliás, dos 48 evangélicos que ocuparam cadeira no Congresso Nacional entre 1987 e 2002, 23 tinham vínculo com a mídia. “A mídia é o meio de projeção e poder na comunidade evangélica porque é orgânica com o estilo de prática religiosa” (FRESTON, 1993, p.203). O segundo elemento relaciona-se à concorrência existente no mercado religioso. A entrada na política seria, portanto, a forma de expansão e conquista desse objetivo. Por fim, o discurso da “família em perigo” ou da “família ameaçada” acaba por legitimar a entrada desse segmento na política nacional. Aliás, este é ainda o principal discurso legitimador para a criação e luta de causa da Frente Parlamentar Evangélica fundada posteriormente em 2003. Questões relacionadas à moralidade tornaram-se além de alicerce legitimador base para o *marketing* político. Freston (1993) já havia destacado que pastores com vínculo e dependência direta de suas comunidades religiosas tendem a ter um discurso mais conservador e moralista, como formatador de sua identidade. Evangélicos cuja base eleitoral não se dá exclusivamente ou primordialmente a partir de redutos religiosos tendem a utilizar menor uso do moralismo.

A década de 1980, portanto, constitui-se marco do ingresso dos pentecostais na política partidária. Se até então a maioria dos políticos evangélicos eram ligados ao “protestantismo de missão”, a Constituinte de 1986 marca a entrada desse segmento evangélico na política de forma mais ativa. Após eleitos, as práticas desses políticos tendem a pautar-se no fisiologismo⁵⁸ como consequência da relação desses políticos com a comunidade religiosa geralmente à margem da vida partidária (FRESTON, 1993; GIUMBELLI, 2000).

Já em 1986 é eleita uma bancada de representantes evangélicos com 33 parlamentares. Se comparado com a legislação anterior que era composta por 14 evangélicos, é um número bastante considerável. Destes 14, apenas dois eram pentecostais. E dos 33, 18 eram pentecostais. Portanto, o crescimento deu-se quase exclusivamente neste segmento religioso a partir de 1986. A AD, por exemplo, salta de um parlamentar nas legislações anteriores para 13. Esse engajamento torna essa denominação tomar a dianteira de todas as demais, seguida pelos batistas e IURD. Já a IBP, some quase que por completo do quadro político (FRESTON, 1993).

Tem-se, portanto, no que se refere ao universo político e sua relação com o mundo evangélico, uma pentecostalização da política. Adotando um modelo corporativo que aponta seus candidatos oficiais, igrejas pentecostais e neopentecostais conquistaram projeção na política nacional a ponto de Siepierski (1997) enxergar neste fenômeno o perigo do estabelecimento de uma neocristandade, do fortalecimento do conservadorismo e da ausência de projeto de sociedade desses grupos. A conclusão a que chega o autor é que os evangélicos têm pouco a contribuir para o fortalecimento da democracia no Brasil.

Neste período de redemocratização, os evangélicos queriam lançar o seu próprio candidato à presidência, Íris Rezende, então ministro da agricultura no governo Sarney. Contaria ele com o apoio de igrejas como a Batista e Assembléia de Deus. Todavia, mesmo diante de profecias que o próximo presidente seria um evangélico, o nome escolhido foi o de Ulysses Guimarães.. Mas isso de maneira alguma significou o não envolvimento dos evangélicos nas eleições de 1989. Mariano e Pierucci (1992, p.94) demonstram que o tom profético continuaria a pastorear o “rebanho” dos evangélicos, mas dessa vez, não em direção aos “pastos verdejantes” e sim rumo às urnas:

⁵⁸ O fisiologismo associa-se à troca de favores entre entes políticos que agem em benefício próprio em detrimento do bem comum.

Assim como a candidatura Íris saíra de uma revelação direta do próprio Deus ao pastor Manuel Ferreira, não faltariam outros profetas a dizerem-se divinamente inspirados para identificar com precisão qual era o escolhido de Deus. Vide o bispo Edir Macedo: “Após orar e pedir a Deus que indicasse uma pessoa, o Espírito Santo nos convenceu de que Fernando Collor de Mello era o escolhido”

Anunciado o potencial político que detinha o pentecostalismo, o apoio das grandes denominações era essencial para o êxito eleitoral. As eleições presidenciais de 1989 apontavam para o apoio a Collor por parte da IURD e Assembléia de Deus. Mariano (1999, p.93) cita o depoimento dado por Paulo De Velasco que justificaria o apoio dado pela IURD a Collor:

Nós tínhamos dois candidatos: Lula e Collor. O Lula já tinha declarado que ele, eleito presidente, mandaria fechar a Igreja Universal. Ele declarou isso. Ele fez essa declaração: iria fechar a Igreja Universal. Eu não vou ser autodemolidor de mim mesmo. E houve promessas por parte de Collor de ajudar a igreja. O Collor disse que iria ajudar a igreja. Eu estive com ele nesse momento. Eu tenho um retrato ao lado dele, inclusive. Hoje eu escondo esse retrato. Mas ele iria ajudar a igreja, dar apoio, etc. Ele recebeu o bispo na casa da Dinda e cobriu o bispo de promessas. É claro que se a igreja pretende crescer (...) Nós estávamos comprando a TV Record. Repare se por acaso você compra, depende da autorização do presidente. A concessão de uma rede de televisão, de uma emissora, depende da aprovação do presidente. Se você tem um presidente dizendo pra você ‘vou te apoiar’, você apóia o cara. Por quê? É uma questão de praticidade. Eu não vou apoiar meu inimigo. Vou apoiar aquele que se diz meu amigo. Só que quando ele subiu houve aquela questão (...) Roberto Marinho se insurgiu, os Mesquitas, do Estadão, se insurgiram, o Frias começou, depois esfriou, Brizola e outras coisas mais, todos contra o bispo Macedo. Então, o que aconteceu com Collor? Ele se retraiu. E mandou um recado para o bispo Macedo que não iria atendê-lo porque não queria se queimar junto aos meios de comunicação de massa. E o que aconteceu com ele? Se queimou. Ele foi contra o ungido de Deus (...) o bispo veio dos EUA orar com ele na casa da Dinda. Passou três horas com ele. Orou e ele chorava copiosamente. Chorou baldes de lágrimas. Mas ali não adiantava mais.

Havia ainda um discurso que associava a ascensão de Lula (PT) ao poder à entrega do Brasil ao comunismo. Houve, portanto, orientação por parte das lideranças pentecostais para não votar em partidos na época entendidos como radicais de esquerda. No caso da Igreja do Evangelho Quadrangular, os pastores receberam uma carta, assinada pelo presidente nacional da instituição, pedindo para que não votassem nos candidatos de esquerda. “Todos os dados de que dispomos mostram que o fator que mais pesou na decisão de voto dos pentecostais no

segundo turno foi um desmedido e alastrado temor da implantação de um regime comunista por um governo petista” (MARIANO;PIERUCCI, 1992, p.98).

Somado ao medo do comunismo, acresce o alinhamento de Lula com a Igreja Católica. É o que aponta o pastor da IURD, à época deputado estadual (PSD/SP), em entrevista dada para Mariano e Pierucci (1992, p.104): “Sim, sem dúvida nenhuma. Porque a Igreja católica é que estava apoiando o Lula, e nós sabemos que a Igreja católica é uma igreja imperialista, sob o ponto de vista de acreditar que só ela detém direitos”. Mariano (1999, p.92-3) levanta a hipótese que o apoio dado pela IURD aos tucanos em 1994 está relacionado à promessa de não ter suas concessões de rádio e TV revistas pelos mandatários do executivo federal afirmavam serem os responsáveis diretos da vitória de Collor: “Não podemos negar, quem elegeu o Collor foram os evangélicos” afirmou o pastor José Wellington, presidente da Assembléia de Deus (MARIANO; PIERUCCI, 1992, p.101).

Exageros a parte, não se pode negar o peso dos evangélicos nas eleições. Tanto o é que os candidatos fizeram visitas à Assembléia de Deus e, no caso de Collor, participou de programas nas rádios da IURD. Na igreja Casa da Bênção ganha o *status* de “irmão maior” no momento da oração do pastor (FSP, 27/07/1989). Mas de fato, quem deu maior apoio a Collor foi a IURD, havendo até apreensões, por parte do TRE, de material de campanha nas igrejas na IURD dois dias antes das eleições e seus membros fizeram boca de urna no dia das eleições (FSP, 3/12/1989). Os poucos evangélicos que apoiaram Lula nas eleições de 1989 pertenciam ao protestantismo histórico.

Da mesma forma, nas eleições seguintes havia considerável grupo de evangélicos que apoiavam FHC com campanhas contra Lula. A IURD, por meio do jornal Folha Universal, identificou Lula com o demônio e perseguidor dos evangélicos. Acusavam o Partido dos Trabalhadores de que pretendia legalizar a união entre homossexuais e descriminalizar o aborto. Mostraram a foto de Lula com a bandeira do Brasil sem a expressão Ordem e Progresso e outra com ele ao lado de uma mãe-de-santo, símbolo do demônio na concepção neopestecostal (MARIANO, 1999).

Sob a liderança de Macedo, realizaram o evento “Clamor pelo Brasil” no aterro do Flamengo onde reuniram mais de 400 mil fiéis, com transmissão ao vivo pela rede Record. Havia cartazes contra o aborto e casamento entre homossexuais. Afirmava Macedo na ocasião que os crentes deveriam escolher naquelas eleições entre a igreja de Jesus ou o diabo. Mesmo sem falar diretamente o nome de Lula, dizia: “E vocês sabem o que eu estou falando”. Houve um engajamento direto da própria rede Record contra Lula em programas como o 25ª Hora,

em que Lula foi acusado de “promover terrorismo urbano”. Acusavam ainda o envolvimento de Lula com a Igreja Católica. No Jornal Folha Universal havia uma charge de Lula retratado como um marionete nas mãos de um padre. Sendo apoiado por Frei Beto, o veredicto era claro: “a participação deste frei na campanha política do Lula só prova que o PT é comandado pela Igreja Católica” dizia o pastor Júlio Cesar (MARIANO, 1999, p.95). O resultado foi que os grupos neo/pentecostais foram os que menos votaram em Lula nesta eleição (PRANDI;PIERUCCI, 1996; PRANDI);SANTOS, 2017.

A Associação Evangélica Brasileira (AEVB), na tentativa de orientar o voto dos evangélicos também foi duramente criticada ao publicarem o Decálogo do Voto Ético, documento este que era contrário à manipulação dos fiéis pelos pastores. Silas Malafaia, da Assembléia de Deus, na Folha Universal, rotulou o documento como “Decálogo da Rebelião”, acusando a AEVB de tentar introduzir nas igrejas “candidatos de esquerda materialista e humanista”. Acusava Lula de ser íntimo de Fidel Castro cuja imagem retratada por Malafaia era de um ditador comunista que encarcerava pastores, fechava igrejas e proibia a liberdade religiosa em Cuba. Acusavam igualmente Caio Fábio, um dos líderes e fundador da AEVB, de “esquerdista” (MARIANO, 1999, p.95).

Nas eleições de 1998, não houve apoio por parte da IURD nenhum candidato a cargo majoritário. Todavia, alguns candidatos cercavam o público evangélico em busca de votos. É o caso de Paulo Maluf e seu candidato, Celso Pitta, que participaram da Marcha para Jesus e, do alto do palanque, pediu apoio para seu futuro sucessor. Aliás, foi o próprio Maluf que inseriu no calendário oficial de eventos da cidade de São Paulo o dia da Marcha para Jesus. Evento, portanto, patrocinado pela prefeitura municipal (MARIANO, 1999).

Ao que se pode avaliar dessa breve incursão histórica é que a variável religião passará a fazer parte do universo político brasileiro por muito tempo ainda. A formação oficial da Frente Parlamentar Evangélica, próximo tema é um indicativo dessa afirmação.

3.3 A Formação da Frente Parlamentar Evangélica

Antes mesmo de se formalizar a existência da Frente Parlamentar Evangélica (FPE), os grupos evangélicos já se reuniam para realização de cultos na Câmara dos Deputados. Todavia, os cultos eram realizados de forma separada. Em entrevista em novembro de 2005 dada a Baptista (2009, p.358), o deputado Gilmar Machado dá a seguinte declaração:

[A Frente] começou a ser discutida no início de 2003, com a nova legislatura. Em 2002 acabou a legislatura anterior, [quando] não foi possível fazer isso, e começou então essa Frente. Ela, na verdade,

começou, também, a partir da volta, da unificação de um culto, todas as quartas-feiras, a partir desse trabalho, da reunião para a oração conjunta, que pela primeira vez agora temos. Nós tínhamos na legislatura passada reuniões separadas: a Universal tinha o seu culto, nós das igrejas tradicionais, tínhamos o nosso café e outros da Assembléia de Deus também se reuniam, e agora, em 2003, nós conseguimos então, unificar em um único evento, em um único culto, agora não mais com a lógica que a gente tinha que era o impasse também de trazer pessoas para falar, pregar (...) agora não: são os próprios parlamentares que se revezam na direção e no trazer da mensagem. A partir dali, então, nós achamos que era interessante constituirmos a Frente, para discutir temas que para nós seriam importantes, como a questão do projeto, que depois, o Presidente Lula sancionou, de regularização em questões dos templos, questão sonora nos templos, e, ao mesmo tempo, outros projetos que nós estamos ainda discutindo, a respeito da lei da questão civil do tratamento das igrejas e também a discussão dos projetos da transgenia e das células tronco. Então, era importante nosso trabalho conjunto.

Portanto, a FPE evangélica nasce de uma demanda frente a determinadas questões que envolviam o interesse das instituições evangélicas. A necessidade de somar forças pra o alcance de objetivos comuns foi um dos fundamentos da FPE.

Em solenidade em setembro de 2003, no plenário Ulysses Guimarães da Câmara dos Deputados, é oficialmente instalada a FPE. Na ocasião, houve homenagem ao dia das Missões Transculturais. O então deputado Adelor Vieira presidiu o evento. Houve distribuição do Novo Testamento para o acervo da Casa, traduzidos em várias línguas indígenas (BAPTISTA, 2009).

Hoje é conhecida comumente como “Bancada Evangélica”, idealizada pelo então deputado Adelor Vieira PMDB-SC, membro da Assembléia de Deus, sob o nome de “Frente Parlamentar Evangélica” (FPE). Como o termo “bancada” refere-se a um “agrupamento organizado dos parlamentares de uma mesma representação partidária” e, apenas “informalmente, costuma-se chamar de bancada o grupo de parlamentares de uma determinada região ou Estado (bancada mineira, bancada nordestina, etc.), ou que representem determinados interesses (bancada ruralista, bancada evangélica)” (CÂMARA DOS DEPUTADOS), o conceito não se adéqua formalmente à FPE, uma vez que é multipartidária.

Baptista (2009) já havia chamado a atenção para o uso equivocado do termo quando à FPE, pois bancada, refere-se aos partidos e coligações, pressupondo força na unidade em torno de um objetivo ou projeto comum. Uma bancada deve possuir um líder que represente

estes parlamentares em determinadas ocasiões, conduzindo o voto em peso em um determinado tema.

Constituindo-se um grupo organizado junto ao Estado com demanda de interesses comuns e específicos para elaboração de leis e políticas públicas, pode-se inferir que a FPE constitui-se um “grupo de interesse”. Mesmo não pertencendo às categorias que detêm o *status* de pertencer ao grupo da teoria geral da política, o conceito de grupo de interesse “desperta a atenção sobre a análise das forças em jogo na atividade política” (PASQUINO, 1998, p.563). Toma-se aqui a definição de grupo de interesse dada por Truman (*apud*, PASQUINO, 1998, p.564, grifo nosso), mesmo sabendo das possíveis limitações⁵⁹ que o conceito dado pelo autor carrega: Por grupo de interesse entende-se “qualquer grupo que, à base de um ou vários comportamentos de participação, leva adiante certas reivindicações em relação a outros grupos sociais, com o fim de instaurar, manter ou ampliar *formas de comportamento* que são inerentes às atitudes compartilhadas”.

Esses grupos de interesse institucionalizados desempenham importante papel político na sociedade. Em teoria, deveriam consentir demandas sociais e atuar como ferramenta para que as mesmas sejam atendidas. Baptista (2009, p.356) entende que grupos de interesse são “instâncias intermediárias de segmentos sociais, cujos propósitos se expressam através de seus representantes eleitos. Instâncias intermediárias porque os GI representam as bases que os elegeram nas relações com o Estado”. No caso em questão, os deputados da FPE deveriam intermediar as demandas dos evangélicos da sociedade brasileira para com o Estado através da criação de projetos de leis que contemplem essas questões ou como atores de veto aos projetos que ferem os anseios desse grupo.

Portanto, não é de se estranhar que deputados sejam eleitos graça ao eleitorado cativo de igrejas que percebem neste um representante seus valores e desejos. É o que informa em entrevista em maio de 2015 o assessor do deputado José Olímpio (DEM), que tem apoio da Igreja Mundial do poder de Deus. Quando indagado se existe alguma relação entre a eleição do deputado e a comunidade que lhe apoia, obteve-se a seguinte resposta: “Ah, existe. Eu acredito. Hoje as pessoas estão voltadas a buscar, em sempre estar apoiando pessoas que estejam ligadas ao que elas acreditam. Acredito que tem um peso sim, um peso positivo”.

⁵⁹ Segundo Pasquino (1998), o conceito dado por Truman pode incorrer em duas limitações: subestimar o conceito, reduzindo-o à questões econômicas ou o seu inverso, dando ao conceito dimensões que extrapolam o conteúdo.

Todavia, na prática não é o que acontece. Pesquisa realizada por Prandi e Santos (2017) demonstram justamente o contrário: a posição da FPE no Congresso possui enorme independência e discrepância em relação aos anseios dos eleitores evangélicos.

Em pesquisa quantitativa realizada por Fernandez (1998) no Rio de Janeiro, o autor já destacava que o grupo evangélico recorria mais aos seus representantes evangélicos para fazer reivindicações e pedidos que os não evangélicos, demonstrando um sentimento mais acentuado de representação, além de maior engajamento na causa de seus candidatos.

Todavia, a mesma pesquisa apontava que mais importante que a filiação religiosa do candidato eram suas propostas, mas ao mesmo tempo, 40% dos entrevistados davam importância à filiação religiosa do candidato, aumentando para 50% no caso da IURD, denominação que conseguia captar 95% dos votos dos entrevistados pertencentes a esta igreja.

Esses grupos representariam, neste sentido, uma forma de encurtar a distância entre determinado segmento da sociedade civil e o Estado – no caso em questão, as demandas do povo evangélico -, uma vez que não raras vezes o exercício da cidadania se resume ao voto nas urnas. Retirando-se esse momento, o cidadão fica alheio aos bastidores do jogo de interesse e poder que acontece no seio do Estado. A justificativa para a existência e necessidade desses grupos perpassaria pela maior possibilidade de influência e controle das políticas públicas do Estado.

De acordo com Dowse e Hughes (*apud* BAPTISTA, 2009), a existência de valores e objetivos comuns entre grupos étnicos ou religiosos e a possibilidade de privação do exercício de direito, tende a fomentar a criação de grupos de interesse com a intenção de fazer valer o direito. Todavia, advertem os autores, o simples fato de haver afinidades entre as pessoas não é o bastante para o surgimento de um grupo de interesse. A conscientização que conduza à organização do grupo e por consequência a mobilização em prol da causa comum é condição *sine qua non* para a criação de um grupo de interesse, passa, deste modo, pelo processo de racionalização que conduz esse grupo à ação. Que causa comum fomentaria a criação de uma FPE?

Vaggione (2005) já havia alertado para o fato de que a religião estaria em processo de reconfiguração para atuação na esfera política das democracias contemporâneas na intenção de reforçar a família tradicional e postar-se contrariamente às novas concepções de gênero e identidade sexual. Além disso, fatores comuns como a probabilidade da perda de liberdade de culto e a ameaça aos valores da família brasileira foram essenciais para a criação da FPE.

Perigo, real ou não para o corpo evangélico, que acabou por legitimar a necessidade da criação de um grupo coeso em torno dessas questões. Temiam que a igreja Católica, como seu peso e tradição política, fomentasse entre os parlamentares privilégios a esta instituição. Somado a este receio, questões morais relacionadas ao aborto, homossexualidade e células-tronco estavam por ameaçar a “moral e os bons costumes” da tradicional sociedade brasileira.

Todavia, a FPE não é um grupo de interesses alinhados em todas as demandas. As múltiplas hermenêuticas teológicas parecem terem migrado para a esfera da política partidária. O intento de criar um grupo coeso não parece ter sido plenamente conquistado. É o que transparece no relato da assessora parlamentar colhido em setembro de 2006 por Baptista (2009, p.303).

Era essa a intenção: era organizar os parlamentares e dar a eles uma uniformidade em algumas questões. É difícil chegar a um consenso. Por exemplo, com relação ao aborto: a Igreja Universal ela se manifestou favorável em alguns casos ao aborto. Já os demais membros da Frente Parlamentar não manifestaram posição favorável a nenhum dos casos previstos em lei, inclusive. Então, é difícil você congregiar todo mundo em torno de um único tema. Mas era essa a intenção, sim, da Frente Parlamentar.

De igual modo, as estratégias de condução dos parlamentares evangélicos variam. Se de um lado o bloco pentecostal e neopentecostal agem de maneira corporativa, do outro estão os protestantes históricos que não atuam ainda de maneira sistemática e instrumentalizada em formato de grupo de interesse. Não há, portanto, um esforço corporativo destas igrejas para eleger seus representantes. Todavia, devido à pujança do primeiro grupo, as maiorias dos evangélicos protestantes históricos ao chegarem ao Congresso Nacional deles se aproximam para comporem um objetivo comum de atuação: a defesa da família, da moral e dos bons costumes. Em suas palavras, assim se define a missão da FPE: “influenciar as políticas públicas do governo, defendendo a sociedade e a família no que diz respeito à moral e os bons costumes” (Revista FPE, 2004, p.3).

Questão que invalida a homogeneidade do grupo é a múltipla filiação partidária. Retirando-se questões relacionadas à moralidade, os parlamentares votam em consonância com a filiação partidária. Devido à variedade de partidos da FPE, votos em bloco são específicos para alguns assuntos de cunho moral, uma vez que o STF impôs a fidelidade partidária, permitindo aos partidos direcionar o voto de seus representantes. Em 13 de maio de 2015, em entrevista à coordenadora legislativa da FPE, Lia Noletto, quando indagada se a FPE vota em bloco, ela assim informa:

A frente é formada por mais diversos partidos (...), os partidos são variados (...) lógico que quando é uma coisa que afeta, por exemplo, a gente vai ter a medida provisória 664, que é uma medida provisória que fala do direito das viúvas, então é algo que cala profundamente no sentimento cristão, que é proteger as viúvas, proteger os órfãos. Então há uma possibilidade, um indicativo de que a Frente, não que caminhe coesa como uma frente não, mas que os parlamentares tenham essa posição enquanto parlamentares. A Frente ela é indicativa, a tendência que cada vez mais ela caminhe junto, mas pela própria diversidade de partidos que há na composição dos parlamentares, lógico que tem hora que eles vão votar de forma divergente por uma questão de bandeira partidária, mas quando são temas relacionados a família, a aborto, a união homoafetiva geralmente a votação se dá em bloco mesmo.

Portanto, não se pode falar em termos de uma absoluta coesão entre os parlamentares da FPE. Muitos, apesar de sua filiação, não comparecem aos eventos. É o que informa o relato de uma assessora em entrevista em 2006 a Baptista (2009, p.359).

A Frente Parlamentar Evangélica, apesar de agregar 61 parlamentares, nem todos participam de suas atividades. E nem todos participam dos seus cultos: o pastor Josué Bengtson, por exemplo, nunca foi a um culto da FPE. Nem nessa legislatura nem na legislatura anterior. E das atividades da Frente Parlamentar ele esteve presente em uma ou duas, quando eram de grande porte, como entrega de prêmios, premiação, jantares. É, mas se dizia, sim, coerente com tudo que era feito. Assinava tudo que se pedia, apoiava lá no plenário tudo que era pedido, mas não tinha uma participação efetiva, não. Ao contrário do deputado pastor Reinaldo, que acreditou na organização do grupo e era, inclusive, o primeiro-vice-presidente da FPE.

Assim, em um grupo tão heterogêneo, traçaram-se algumas estratégias para o sucesso da FPE nas questões que lhe são pertinentes. Segundo a coordenadora, as táticas da FPE para que se obtenha êxito nas votações são reuniões semanais das coordenações - dos assessores parlamentares -, o culto que é realizado toda quarta-feira de manhã, e toda terça há reunião de trabalho em que se levantam temas considerados relevantes para FPE. Acrescenta-se ainda, a informação prestada em entrevista em maio de 2015 pelo assessor do deputado José Olímpio (DEM), Roberto Gonçalves, o uso de grupos pelo aplicativo *WhatsApp* como meio de agilizar a comunicação entre os parlamentares da FPE:

A Frente Parlamentar hoje dispõe, além da amizade, nós temos grupos no *WhatsApp*. Então, um assessor fica sabendo de algo, já joga dentro do grupo. Então, os parlamentares estão sempre informados. Toda informação que chega já é passada de imediato aos parlamentares, e quando tem alguma votação polêmica, importante de interesse cristão, geralmente um dia antes tem uma reunião da Frente Parlamentar e ali fica decidido entre os parlamentares o bom senso da votação.

Organização que nasce já no início da FPE com a criação do GAPE (Grupo de Assessoria aos Parlamentares Evangélicos). Como o próprio nome já diz, o GAPE é composto pelos assessores dos parlamentares e organizado em quatro comitês: Jurídico, Comunicação, Assuntos Políticos e Eventos. Em entrevista dada a Baptista (2009, p.360), um chefe de gabinete de um deputado da IURD assim informa:

Criou-se ano passado uma Frente, (...) com todos os parlamentares evangélicos. E, paralelo a isso, por sugestão minha e de outros colegas da bancada e chefes de gabinete, nós formamos o Grupo de Assessores dos Parlamentares Evangélicos. Por quê? Eu tenho particularidades, que o outro tem, que o outro não tem. Mas existem coisas que nos unem. Por exemplo, se é questão da igreja, se é questão, por exemplo, gay, se é questão do som da igreja, daquele negócio do estatuto da cidade e tal, de coisas que nos unem, nisso aí a gente senta, a gente discute.

Quando indagada sobre possíveis perseguições à FPE, a coordenadora fala que existe um clima na Câmara bastante respeitoso. Todavia, faz uma pequena ressalva ao adjetivo que tem sido empregado à FPE na atual legislatura: fundamentalistas. Opinião diversa do pastor Elias Castilho, assessor do deputado João Campos (PRB), presidente da FPE que, quando indagado sobre possíveis perseguições à FPE, assim afirmou o assessor em entrevista dada em maio de 2015, na capela da Câmara:

Sim, sim. Isso ai desde o principio já existiu. A gente tem consciência disso. Porque nós estamos trabalhando encima direitos que são natos, direitos natos. Então, uma sociedade que é a nossa, cristã, somos a maioria, quando eu falo cristã, se você não entende, é católico, é evangélico é cristão. Nós somos sim a maioria. Quando uma maioria tenta defender um patrimônio que é da nação que é direito constitucional, tem, repito, uma minoria que não respeita e tenta desarticular. Então, claro, encima disso há uma retaliação. É uma bandeira que não tem interesses próprios. Nós não usamos o dinheiro federal para tentar destruir a humanidade (...) a gente trabalha encima daquilo que é moral (...) somos discriminados sim, desde o princípio, porque entendemos que estamos aqui realmente para defender uma questão que é legal (...) nós jamais seríamos imunes de sermos discriminados, nós somos realmente perseguidos. Pra você ter uma idéia, nesta casa estou há mais de 20 anos, qualquer reunião em qualquer plenário do Congresso Nacional, que for solicitado, seja pra que for, é direito legal. Missa não tem. Eu queria que tivesse missa aqui, mas não tem. Qualquer plenário da casa que for pedir pra fazer uma reunião com católico ou com evangélico, com cristão, é discriminado, é discriminado, nós temos ainda isso aqui dentro dessa Casa (...) mas somos conscientes disso e isso não vai nos intimidar de continuar defender a bandeira que é legal, que é constitucional.

A mesma percepção possui o assessor do deputado José Olímpio (DEM), Roberto Gonçalves. Quando indagado por um possível clima de perseguição, ele relata: “Eu acredito. Eu acho que sempre existiu e sempre vai existir (...) eu vejo pela bíblia, se você tentar fazer o bem você declara guerra, nunca vai agradar todos”.

Percebe-se, portanto, nuances entre os depoimentos sobre esta questão. Sabe-se que o cristianismo nasceu sobre forte perseguição, e mesmo a bíblia fala que os cristãos seriam perseguidos por causa de suas condutas. Logo o ideário de ser perseguido faz parte da mentalidade cristã, algo positivo, um indicativo que se está do lado de Cristo, no caminho certo.

Não é sem razão que o Jornal da Universal destaca em capa seu líder, Edir Macedo, entre as grades de uma prisão. Assim, o ideal do martírio, do crente perseguido por causa de Cristo é fator positivo e de destaque na cosmovisão cristã, uma consequência inevitável sofrida pelo seguidor de Cristo: é uma maneira de legitimar ações e dizer ao mundo: estamos no caminho certo. Assim, se está diante de processos, como no caso do chamado “máfia das ambulâncias”, nada mais comum de se destacar que isso é perseguição.

Negando a existência de uma possível articulação entre as bancadas chamadas pela mídia de BBB – boi, bíblia e bala. O que há é uma “confluência de ideias e posições”, fruto de um momento de “antítese”: se de 64 a 85 o Brasil esteve sob a governança de um regime militar, a negação pós 85 tendeu a convergir para outro extremo. A “antítese” a qual se refere a coordenadora seria a busca do equilíbrio entre estes pólos. Logo, o atual congresso não seria mais conservador ou direitista, mas sim resposta que surge no seio da própria sociedade. “Pode-se ter a sensação de que estamos diante de um congresso mais conservador, mas que é uma resposta da sociedade de todos estes escândalos”. O assessor Roberto Gonçalves diz ser algo “mal fundamentado” e “desrespeitoso” esta associação feita pela mídia entre estas bancadas.

Um apelido dado de “maneira muito maldosa” e “é uma pura invenção”. O assessor do deputado João Campos (PRB) segue a mesma direção, colocando isso como uma invenção da mídia: “Mídia é mídia (...) as pessoas são levadas por informações que não são fatos”, negando assim uma suposta aliança entre essas Frentes.

A FPE foi composta em sua fundação por 57 deputados e 3 senadores (DCD, p.141, 2003), era formada em sua base por membros da Assembléia de Deus (AD), 23 congressistas, de múltiplas formações partidárias. Informa a ata que todos os integrantes estão imbuídos de um objetivo comum:

trabalhar pelas causas evangélicas, acompanhar e fiscalizar os programas e as políticas públicas do governo. Queremos, dentro do possível, [o impossível a Deus pertence] influenciar positivamente na promoção de políticas sociais e econômicas mais abrangentes. Nas comissões temáticas da Câmara dos Deputados e do Senado Federal, vamos propor legislação que preserve cada vez mais a moral e os bons costumes. Nosso *objetivo é defender a família e o cidadão brasileiro*. A intenção de instituir a Frente Parlamentar Evangélica não é outra senão continuar contribuindo mais eficientemente com o debate das reformas política, econômica e administrativa (DCD, 2003, p.141).

Quando indagada sobre qual o papel da FPE, a coordenadora da Frente em entrevista (maio/2015), fazendo de uma linguagem religiosa contida no livro do profeta Ezequiel capítulo 33, no qual o profeta é encarregado de avisar o pecador de seu mau caminho, sendo designado como uma atalaia de Deus.

Atalaia da garantia dos direitos fundamentais efetivos, do direito de ser diferente, do direito de não ter que concordar com tudo o que dizem, apesar de ter que respeitar o outro. É uma dicotomia que deve ser levada em consideração. O direito ao respeito e a questão da concordância, a Frente hoje é muito ponderada no sentido de ser muito efetiva. Por que existe a fé evangélica, e é a fé que trás para o ser humano a responsabilidade de responder pela sua condição de vida a de ser agente de transformação da realidade. Ela não vitimiza o ser humano. Neste sentido ela é libertadora.

Entrevistas anteriores apontavam que os objetivos políticos da FPE ficaram em grande medida no campo dos ideais, não obstante o clima de fraternidade que paira entre os membros. A assessora da FPE relata que o grupo político evangélico “acabou apenas virando uma grande confraria de irmãos” reunida para “orar, fazer vigília, cantar, comer, mas, tomar posições, tomar partido, tomar iniciativas, foram poucas. A Frente Parlamentar nesse sentido não funcionou” (Entrevista da assessora da FPE, Brasília, 2006 in.: BAPTISTA, 2009, p.305).

Funcionando ou não, a FPE cresceu. Se ao período de 1987 até meados 2002 houve 49 evangélicos que ascenderam ao Congresso Nacional, hoje esse número é alcançado e superado. Segundo Baptista (2009), há sucursais em todos os Estados brasileiros. Com vistas à unidade entre os evangélicos e com objetivo de alcançar os objetivos comuns via canais políticos. Hoje, é uma Frente ativa que luta pelas causas entendidas por eles como pilares da família tradicional. No próximo capítulo, traça-se o perfil dos parlamentares entre 2003-2014, destacando os projetos propostos e aprovados pela FPE.

4 RELIGIÃO E ESPAÇO PÚBLICO

A dimensão religiosa⁶⁰ se faz presente na atualidade não obstante as previsões da Modernidade de seu retraimento, principalmente na Política e na Ciência. Neste sentido, o presente capítulo discorre sobre a percepção das ciências sociais sobre o fenômeno da religião e sua relação com o Estado a partir dos conceitos de secularização, laicidade e razão pública. Portanto, este capítulo realiza um exame conceitual que dá suporte analítico aos demais, uma vez que esses conceitos assumem diferentes contornos de acordo com as épocas e lugares (MIRANDA, 2011).

4.1 Processo de Secularização

O termo secularização vem do latim *seculare* e relaciona-se à idéia de época ou era. Mais tarde, foi utilizada para designar clérigos que abandonavam sua vocação tomando conotação de oposição ao religioso (MARRAMAIO, 1997). No século XIX, George Holyoake adotou o termo em defesa de que os problemas da humanidade deveriam ser explicados a partir da ciência e não a partir de crenças ou dogmas do cristianismo (Apud FONSECA, 2011). Martelli (1995) afirma que a partir do século XIX o conceito passa a significar a subtração de bens e direitos religiosos e perda de controle da religião, afirmando o mundo profano em oposição ao sagrado.

Nas ciências sociais, o termo ganha corpo a partir das considerações de Max Weber que associa o termo às questões da formação do Estado moderno e seus aparatos de legitimidade (PIERUCCI, 1998). Para Montero (2012), a ciência social, ao interpretar este fenômeno, acata como fio condutor de análise a perspectiva weberiana referente à modernização e suas consequências.

Assim, a secularização em Weber é uma sociologia do próprio moderno (SELL, 2015), uma “luta da modernidade cultural contra a religião, tendo como manifestação empírica o declínio da religião como potência, a depressão de seu valor cultural e sua demissão/liberação da função de integração social” (PIERUCCI, 1998, p.9). Em seu lugar, a

⁶⁰ Os aspectos mais destacados da religião são as crenças, práticas e a dimensão simbólica. As práticas religiosas referem-se ao relacionamento do ser humano com o sagrado, abarcando ritos, rituais, orações. Os símbolos são condicionantes da cosmovisão, sendo portanto, importante fator para dar sentido e condicionamento às ações. Para uma definição permenorizada do conceito, ver http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0872-34192012000200009, acesso em 20 de abril de 2018.

esfera da política racional como forma de dominação no mundo, conduzindo o Estado ao processo de laicização. Na mesma linha de pensamento, Berger (1995) conduz suas primeiras análises. Afirma o autor que o processo de secularização subtrai determinados setores da sociedade e da cultura da dominação das instituições e símbolos religiosos.

Neste sentido, refere-se à retirada do poder eclesiástico de áreas que outrora estavam sob seu comando. Em termos culturais, a secularização compromete a totalidade das manifestações simbólicas (arte, literatura) e redefine o *status* da Ciência, emancipando-a das amarras religiosas para atuação desimpedida na modernidade. Atinge também a esfera subjetiva dos significados das ações individuais, gerando uma secularização⁶¹ da consciência em que as pessoas “encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas” (BERGER, 1995, p.119).

O resultado deste processo, na ótica dos autores, seria a relativização do discurso religioso e a multiplicação de estruturas de plausibilidade, uma pluralidade de crenças que enfraqueceria o sistema religioso tornando-o assunto de cunho estritamente privado e subjetivo. Sob este ponto de vista, fica evidente a ruptura radical entre política e religião.

Não obstante o anseio democrático em lançar a religião para esfera privada, o mesmo destoa da atual realidade em que a ação desses grupos na vida pública é destacada. Para Cerveira (2017), deve se entender como sinônimos secularização e laicidade, no entanto, aqui se percebem como fenômenos distintos. O primeiro relaciona-se com questões culturais e invoca a perda a diminuição da influência religiosa na vida social, enquanto o segundo diz respeito à separação entre o Estado e a religião, sendo, portanto, uma questão política. Assim, podem existir Estados laicos que são poucos secularizados (Estados Unidos, por exemplo) ou Estados secularizados que não são laicos (Inglaterra, Suécia, por exemplo) (RANQUETAT, 2008; 2012).

Tendo a religião em suas origens uma visão de mundo, uma doutrina compreensiva que clama para si a responsabilidade de estruturar a vida em sua totalidade, sobre o olhar da secularização a religião obriga-se a desistir “dessa pretensão ao monopólio de interpretação e à forma normativa e abrangente de vida” (HABERMAS, 2007, p.53). Mas quais seriam as origens dessa nova forma de compreender o mundo?

⁶¹ Debate sobre a genealogia da secularização pode ser encontrado em: MARRAMAO, G. ,*Cielo y tierra: genealogia de la secularización*. Barcelona, Paidós, 1988. Disponível em <https://www.scribd.com/doc/298178047/Giacomo-Marramao-Cielo-y-Tierra>, acesso em 20 de setembro de 2017.

Rodrigues (2014), Milani (2015) e Zepeda (2010) e associam o fenômeno da secularização ao liberalismo⁶² e ao avanço da modernidade⁶³. Não se pautando em um critério objetivo de moralidade e sim na razão do indivíduo, o liberalismo rejeita qualquer lei preexistente à lógica da consciência. Portanto, o entendimento objetivo da verdade e de Deus deixa de existir, cabendo a cada um, no seu mundo privado, dar respostas a esta questão. Neste sentido, o “liberalismo é a rebelião em face de uma lei natural instituída por Deus para todos os homens” no qual a religião “tem um caráter introspectivo carente de direitos na vida pública” (LLANO, 1989, p. 94).

Para Ranquetat (2008; 2012), os fundamentos filosóficos da modernidade são seculares e revelam uma visão de mundo dessacralizadora que nega com o ideal religioso de interpretar a realidade a partir de forças sagradas. Wilson (1969) associa esta nova cosmovisão ao avanço científico. Assim, a expansão da ciência possibilitou as transformações culturais de compreensão de mundo, acarretando em mudanças na esfera religiosa.

Ela não somente permitiu a esclarecimento das muitas faces da vida social e seu entorno material de modo mais satisfatório que a religião, como também ofereceu provas das suas explicações mediante resultados práticos. Portanto, a modernidade desloca e transfere determinadas funções essenciais da vida social desempenhadas pela religião para outras instituições e referências simbólicas (ZEPEDA, 2010).

Assim, a partir da observação de que a religião institucional se deslocava do centro para a periferia, perdia o monopólio de visão de mundo para estruturas liberais e científicas e o declínio de seus signos para a interpretação de mundo, conclui-se que a religião ocuparia um lugar cada vez menos relevante para a sociedade e, conseqüentemente, para a esfera pública⁶⁴. Todavia, o veredicto estava equivocado: a religião foi capaz de se ajustar ao mundo secularizado, adquirindo novos contornos e estratégias para atuação no corpo social. Se a

⁶² Entende-se por liberalismo político uma “justificativa não religiosa e pós-metafísica dos fundamentos normativos do Estado constitucional democrático” (HABERMAS, 2007, p.27). Burity (2001) entende que a concepção liberal defende que convicções religiosas são de caráter privado, o Estado deve ser neutro em referência à religião e o Estado deve ser separado da religião.

⁶³ As principais características da Modernidade seriam a primazia da razão, a autonomia do indivíduo como sujeito pensante e a criação de campos diferenciados e especializados na sociedade (MALLIMACI, 2000). Zepeda (2010) associa a modernidade ao um processo histórico-social caracterizado por uma visão de mundo descentrada, profana e plural. Postula a primazia da razão instrumental e a ênfase no indivíduo.

⁶⁴ O conceito aqui adotado tem como Habermas (2003), proposto por Montero (2012), entendido como fluxo de interações discursivas, e o dado por Giumbelli (2008), inspirado por Asad (1999) que considera a realidade empírica e os modos que esta encarna a noção de público a partir dos atores sociais. Portanto, para este autor, o conceito de espaço público e participação política não é ponto de partida analítico. Antes parte da constatação da presença do espaço público nos múltiplos espaços sociais.

previsão era de que os anjos fariam apenas rumores (BERGER, 1997), o que se percebe é uma grande algazarra, um festival celeste. Esta é a próxima questão abordada.

4.1.1 Ressecularização e a persistência do sagrado

Devedores da perspectiva acima citada, mas com direcionamento analítico oposto deste fenômeno, autores da chamada teoria da escolha racional como Finke (1997) e Stark (1992) afirmam que o processo de secularização fortalece o aparato religioso na medida em que provoca uma mobilização mais intensa dos agentes religiosos.

Assim, ao por fim com o monopólio de determinada religião e amparar legalmente a liberdade de culto, o Estado proporciona elementos para a competição entre as instituições religiosas em busca de fiéis, poder e reconhecimento social. Aqui, aflora-se a ideia de mercado religioso. Afirmam ainda que em regimes no quais há o monopólio de uma dada religião o compromisso e participação religiosa dos fiéis são menores.

Consequência direta deste mercado altamente concorrido seria a criação de novos métodos evangelísticos, oferta e ampliação de novos produtos e serviços religiosos. Assim, a possibilidade de que os desejos religiosos de uma parcela do mundo social sejam contemplados é consideravelmente ampliada.

Em um caminho metodológico inverso ao de Weber (1971; 1982; 2004), que parte da esfera religiosa para explicar as transformações ocorridas no mundo econômico, esses autores iniciam suas análises a partir do econômico para explicar o mundo religioso. O clássico *A Riqueza das Nações*, de Adam Smith (1988), já havia comparado o clero ao mundo empresarial e alertado sobre consequências do monopólio (MARIANO, 2002).

Todavia, o que deve ser aqui ressaltado é que a pujança do sistema religioso no mundo atual, sua acentuada mobilização e participação dos fiéis é decorrência direta ao fato da livre atuação das empresas de salvação num mercado cada vez mais aberto e livre da interferência do Estado (MARIANO, 2002).

Para a Teoria da Escolha Racional as variações quantitativas nas instituições religiosas são derivadas da força empreendida pelas empresas de salvação em auto se diversificar e ofertar novos produtos e serviços religiosos. Tal atuação depende da intensidade em que o aparato estatal atua como regulador ou não das instituições religiosas.

Evidente que esta postura analítica do mundo religioso é contestada. Shea (2001, *apud* MARIANO) destaca algumas objeções a partir da tese da secularização dada por Berger (1985), como por exemplo, a constatação de que o declínio das religiões tradicionais e a

diversidade religiosa apesar de correlacionadas não resultam necessariamente em uma menor ou maior participação dos fiéis. Isto implica em dizer que não existem provas de uma relação direta entre compromisso religioso e pluralismo da fé. Outras críticas podem ser encontradas em Frigerio (2008).

Há ainda autores que, apesar de postarem-se em ordem teórica diversa da proposta da teoria da escolha racional, como (CIPRIANI, 1981; DOBBELAERE, 1981; HERVIEU-LÉGER, 1986; KEPEL, 1991), entendem de igual forma a força da religião no mundo atual. Segundo esses autores, ao analisar a realidade, há uma espécie de retorno do sagrado que gera um decréscimo da secularização; o mundo reencantanta-se. Como prova de tal proposta, apontam para o poder mediático conquistado por determinadas instituições religiosas, a venda progressiva de literatura esotérica e de auto-ajuda e a participação dos mesmos na esfera da política partidária.

Nesta mesma linha de compreensão, Negrão (1994) acrescenta que o valor das análises weberianas no que refere à secularização e sua relação com a esfera religiosa, além de ultrapassadas são pouco plausíveis de serem aplicadas no contexto brasileiro, pois estamos diante de uma era de reencantamento religioso.

Em comum entre estas propostas, encontra-se o fato de ambas acentuarem o fortalecimento do sagrado, em detrimento à tese da secularização e desencantamento do mundo, todavia sem necessariamente haver um fortalecimento da religião no espaço público. A cisão entre religião e política continua.

Portanto, tais autores questionam a tese da secularização a partir da observação de que a separação entre Estado e religião possibilitou a liberdade religiosa e o pluralismo, permitindo novas estratégias de atuação e regulação no mercado religioso (STARK, 1985; FINK, 1997; BAINBRIDGE, 1985; IANNACCONE, 1997).

Não obstante as vozes de a modernidade profetizar o encolhimento, senão o desaparecimento da religião, não foi isso que se observou. A religião hoje está mais viva e atuando ativamente na sociedade. Assim, a religião atual coloca em xeque a tese da secularização, ao mesmo tempo em que dela faz pouco caso. Para compreensão dessa afirmação, há de se entender que a modernidade não é um processo linear e por consequência, o processo de secularização também não o é. Há secularizações múltiplas e variadas como modernidades múltiplas e variadas (CASANOVA, 2007). Portanto, a secularização do Estado não conduz aos mesmos resultados em diferentes países (MARIANO, 2003).

4.1.2 Secularização no Brasil

No caso brasileiro, pensar a modernidade foi debate que se proliferou entre os primeiros intelectuais das ciências sociais (TAVOLARO, 2005). Não obstante a variedade de perspectivas teóricas e conceituais, em comum entre eles, o fato de que o projeto de modernidade no Brasil não é o mesmo desencadeado na Europa. O advento da República que separou o Estado da Igreja além de fazer parte do processo de secularização, impulsiona-o. Este processo confere emancipação do Estado em relação à religião, ampliando o domínio jurídico e político do primeiro sobre o segundo (MARIANO, 2003).

Neste sentido, o processo de secularização do aparato jurídico e político tende a afirmar a autonomia desses campos em relação às demais formas normativas, submetendo a religião à esfera da lei (MARIANO, 2003). Tais fatos acarretaram em profundas mudanças nas estratégias de ação dos grupos religiosos, uma vez que a secularização do Estado resultou na liberdade de crença e possibilidade o pluralismo religioso.

Resumindo uma primeira abordagem interpretativa da modernidade brasileira – patrimonial patriarcal – Tavaloro(2005) conclui que nossa sociedade “jamais atingiu o grau e a extensão da diferenciação social, da secularização e da separação entre o público e o privado observados nas ‘sociedades modernas centrais’”(TAVALORO, 2005). Ao comentar a outra vertente interpretativa – sociologia da dependência – destaca-se ainda a dificuldade do país em estruturar garantias civis e políticas de cunho liberal.

Tal entendimento conduziu Berger (1997) a repensar suas análises sobre o processo de secularização, levando-o a afirmar, ao analisar o que ele denomina de “terceiro mundo”, que seu projeto interpretativo era etnocêntrico, uma vez que era visto apenas a partir da perspectiva norte-atlântica. Assim, “uma perspectiva mais global inevitavelmente proporciona uma visão mais equilibrada do fenômeno.” Ao invés, o Terceiro Mundo impressiona com a enorme força social da religião (BERGER, 1997, p. 174).

Resulta, portanto, que no Brasil a interferência religiosa na esfera pública é algo factível devido ao padrão de modernidade aqui desenvolvido. Na mesma perspectiva, Casanova (1994; 2001) afirma que a secularização no mundo moderno segue caminhos variados em diferentes contextos históricos, podendo as instituições religiosas desempenhar um papel ativo na vida pública, ser relegada à esfera privada ou mesmo não preencher função relevante tanto na vida pública como na privada. O caso brasileiro tende a enquadrar-se na primeira vertente.

Todavia, para Mariano (2003), além da efervescência religiosa no caso brasileiro, o processo de secularização foi capaz de manter esses grupos afastados da intromissão da ordem jurídica e estatal, em nada alterando as conquistas secularizantes da modernidade ocidental. Na mesma direção, Prandi (1991) afirma que o projeto de modernidade brasileiro é profano, nossa civilização desencantada e não dependente do sobrenatural, “suas instituições, seus governos, mercados, escolas, meios de comunicações, tudo é não religioso” (PRANDI, 1991, p.65). Pierucci (1998), jocosamente e afirmando a tese da ressecularização, citando Martelli (1995) assim se expressa: “doa a quem doer não resta a menor dúvida de que a secularização ‘é um fenômeno historicamente verificável e incontroverso’”.

Assim, Pierucci (1997), ao seguir o modelo weberiano de secularização, questiona a ideia de que estamos no Brasil diante de uma diversidade religiosa e que a mesma interfere na esfera política. Segundo o autor, em termos de formação cultural, o cristianismo é ainda o único que de fato fertilizou nossas ideias e instituições. Não apenas isso, mas o declínio da religião é crescente e inevitável. Portanto, a religião está abandonada, quando muito, à esfera privada sem poder de atuação na esfera pública.

No mesmo sentido de análise, Prandi (1996) afirma que apesar deste aparente reflorescimento religioso, isto pode ser entendido como um retorno ao sagrado e uma negação à secularização, e não passa de uma maneira da religião permanecer relegada às motivações de caráter específico e privado.

Essa compreensão, aqui denominada de secularização acadêmica, é fruto de uma cultura acadêmica que de fato é secularizada, sendo a principal força dos valores progressistas e racionais da modernidade (BERGER, 1985). Todavia, encaixar esta compreensão de maneira irrestrita à realidade brasileira não parece ser a melhor opção.

Diante do exposto, a presente pesquisa assume uma postura diversa no que se refere à compreensão da relação entre religião, espaço público e atuação política, ou seja, desafia a tese da secularização tal qual proposta pelos autores citados, também não assume a lógica do “reencantamento” ou da Teoria da Escolha Racional. Desta maneira, não se advoga a concepção de mercado ou de um mundo que de fato desencantou e está prestes a reassumir o encantamento.

A ideia aqui proposta segue as indicações dadas por Montero (2003; 2009; 2012) e Giumbelli (2008), os quais visam superar a oposição entre a esfera pública e privada, política e religião, demonstrando as possibilidades de interação entre elas. Uma vez que as ciências sociais são profundamente devedoras da perspectiva weberiana no que se refere à lógica da

secularização, não raro entende-se como evidente e necessário a separação entre esfera religiosa e política.

Todavia, sugere Montero (2012), as religiões também fazem parte do processo de construção dos critérios que delimitam o público e o privado; isto é, ao invés de entender o surgimento da sociedade civil ligado ao processo de secularização, ou seja, relacionada ao retraimento da interferência religiosa em questões de natureza pública e política, entende-se a religião como co-participativa desta construção (MONTERO, 2009; GIUMBELLI, 2002).

Não somente isso: a religiosidade age internamente no próprio processo de secularização, isto é, foi do interior de uma ordem jurídica estatal, comprometida com o princípio da laicidade que dadas formas de presença de religiosidades ocorreram (GIUMBELLI, 2002). Aliás, a formação histórica da esfera pública no Brasil teve como referencial simbólico a cívica cristã (MONTERO, 2009).

Neste sentido, esta pesquisa segue orientação diversa, tanto daqueles que julgam ser a secularização um processo acabado no Brasil, como daqueles que advogam o re-encantamento do mundo. Entende-se que a modernidade é fruto de “conflitos entre projetos, demandas, interesses e concepções de mundo que lutam entre si pelo controle de seu ordenamento” (TAVALORO, 2005, p.15), inclusive o religioso que, no caso brasileiro, teve um terreno fértil para subsistir e influenciar a esfera privada e pública não obstante a onda secularizante moderna.

Na verdade, a constatação da presença do religioso no espaço público brasileiro não foi construída em oposição à secularização, mas no seu interior (GIUMBELLI, 2008). Aqui, as fronteiras entre o Estado e religião são porosas, permitindo o reconhecimento da presença do religioso de forma legítima no espaço público.

No que diz respeito ao tema proposto neste item, acata-se tanto o conceito de esfera pública, dado a partir de Habermas (2003), proposto por Montero (2012), entendido como fluxo de interações discursivas, e o dado por Giumbelli (2008), inspirado por Asad (1999) que considera a realidade empírica e os modos que esta encarna a noção de público a partir dos atores sociais. Portanto, para este autor, o conceito de espaço público e participação política não é ponto de partida analítico. Antes parte da constatação da presença do espaço público nos múltiplos espaços sociais.

Neste sentido, a conquista do espaço público está condicionada a maior ou menor visibilidade dos agentes religiosos. No anseio da conquista desse espaço, deve-se aprender uma linguagem específica de cada cultura pública. Portanto, houve a percepção desses grupos

de que a arena de luta foi redefinida uma vez que o mundo religioso se tornou diferente em relação à esfera política. Logo,

as igrejas já não se encontraram na posição de inspirar diretamente as opções políticas de seus fiéis e reconhecem que o aspecto político é um terreno onde intervém motivações que não são diretamente relacionadas com a fé e o juízo político depende de larga medida de considerações independentes da mesma (MEHL, 1974, p.297, *apud* BURITY, 2011, p.74).

Desse modo, havia a necessidade de reordenar-se. Deu-se, neste sentido um alinhamento formal e substancial desses grupos religiosos, encarnados na FPE, com as novas regras do jogo democrático. Nesta nova configuração, conseguiram captar o ritmo da modernidade secularizante no Brasil e agir na esfera democrática a partir das regras do jogo, atuando ativamente na esfera pública a partir de leis que favorecem a sua causa e na esfera privada – no nível das consciências individuais - dando significado ao cidadão e às suas demandas. A partir do *habitus*⁶⁵ religioso da nação, construído a partir de capitais simbólicos de longa duração⁶⁶, deram legitimidade às suas ações.

A alternativa democrática para essa configuração é dada por Habermas (2006) em que os cidadãos secularizados não podem negar às imagens de mundo religiosas e seu potencial de verdade, nem tão pouco afastá-los da disputa pública ou coibir o uso da linguagem religiosa no debate. Cabe, antes, ao cidadão secularizado o esforço de traduzir esta linguagem religiosa e suas contribuições relevantes para uma linguagem pública acessível.

Habermas (2007) propõe que o processo de secularização deve ser entendido como mútuo aprendizado que conduza tanto a religião como as tradições do Iluminismo a refletirem sobre seus limites. Associado ao tema da secularização encontra-se a questão do Estado Laico, próxima temática.

⁶⁵ De acordo com o autor, o *habitus* refere-se a um “sistema de disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes”(BOURDIEU, 2001, p. 191).

⁶⁶ Conceito elaborado por BRAUDEL (1976). Nesta obra de Braudel, “‘meio’ e o ‘espaço’ são noções perfeitamente equivalentes. Oscilando entre a idéia de que o meio determina o homem, e a de que os homens instalam-se no meio natural transformando-o de modo a convertê-lo na principal base de sua vida social, Braudel termina por associar intimamente a ‘civilização’ e a ‘macro-espacialidade’. Ele afirma que, ‘uma civilização é, na base, um espaço trabalhado, organizado pelos homens e pela história’ (BARROS, 2006).

4.2 Estado Laico no Brasil

As relações entre Estado e Igreja, política e religião apresentam-se de diferentes maneiras, dependendo da época e lugares. Assim o é pela própria diversidade religiosa no mundo, das finalidades assumidas pelo Estado e dos variados condicionamentos culturais, econômicos, sociais e políticos. Podem ser esquematizadas da seguinte maneira, de acordo com Miranda (2011):

- 1) Estado Confessional
 - a. Com domínio do poder religioso sobre o poder político
 - i. Teocracia
 - b. Com domínio do poder político sobre o religioso
 - i. Cesaropapismo
- 2) Estado Laico
 - a. Com união entre Estado e uma confissão religiosa
 - i. União com ascendência de um dos poderes sobre o outro
 1. Clericalismo: ascendente do poder religioso
 2. Regalismo: ascendente do poder político
 - ii. União com autonomia relativa
 - b. Com separação
 - i. Separação relativa: privilégios para uma religião
 - ii. Separação absoluta: igualdade entre as religiões
- 3) Oposição do Estado à Religião
 - a. Oposição relativa: Estado laicista
 - b. Oposição absoluta: Estado ateu

Este tópico focará no regime em que o Estado não se identifica com a religião – Estado laico. O termo laico⁶⁷ origina do grego primitivo *laós* que significa povo. Desta

⁵⁸Não obstante o caráter laico do Estado brasileiro que acentua a liberdade de crença, não raros são os casos de intolerância religiosa, principalmente às religiões afro. No Rio de Janeiro, cidade governada pelo bispo da Universal, Marcelo Crivela, os ataques são mais constantes. Traficantes que se convertem às igrejas evangélicas não toleram manifestações de fé afro. No dia 17 de setembro foi realizada uma marcha interreligiosa denunciando o aumento da intolerância no Brasil. <https://noticias.uol.com.br/ultimas->

emana a palavra grega *laikós* que derivou o termo latino *laicus*. Configura-se uma oposição a tudo que é clerical (CATROGA, 2006).

Essa seria uma definição etimológica. Todavia, definir laicidade esbarra em três dificuldades: primeiro, a natureza da laicidade não possui uma substância própria, pois designa uma relação entre duas esferas sociais distintas: o Estado e a religião. Não pertencendo às categorias das substâncias, mas sim das relações, torna-se uma noção relativa; segundo, a laicidade possui uma dimensão negativa na medida em que expressa a ausência da religião no Estado. Não indica uma relação efetiva, senão a ausência dela.

Por fim, o conceito não é estático e sim dinâmico (BRACHO, 2005). “A laicidade aparece pois, como uma noção relativa, negativa e evolutiva. Não possui conteúdo próprio, positivo e imutável” (BRACHO, 2005, p.165). Pode-se então, defini-la a partir de duas perspectivas: laicidade enquanto separação do Estado e laicidade como neutralidade do Estado.

Advogando uma estrutura política liberal, Schmitt (1992) entende que a neutralidade do Estado em relação à religião conduz a um tratamento isonômico às diferentes concepções de mundo em que um pensamento religioso não pode ser mais defendido do que um pensamento ateu. Dessa máxima, afirma o autor, todo tipo de propaganda – religiosa ou não – é livre para manifestar-se publicamente. É o Estado relativo frente à religião cujo conteúdo é mínimo. Na mesma direção, Jover (2003) afirma que o Estado liberal conduz a religião a mudar de rota, dando um passo da esfera pública para a privada, em que o poder religioso abandona as estruturas de poder público para desenvolver-se na sociedade como um movimento associativo que pode, assim como qualquer outro, manifestar-se publicamente.

Neste sentido, a “laicidade é fenômeno político e não um problema religioso” (BRACHO, 2005, p.163): é o Estado que impõe a laicidade. Assim sendo, torna-se uma questão política que se relaciona com as instituições religiosas: Para este mesmo autor,

noticias/afp/2017/09/17/marcha-interreligiosa-no-rio-denuncia-aumento-da-intolerancia-no-brasil.htm, acesso em 18 de setembro de 2017. Reportagem do dia 13 de setembro mostra vídeo de mãe de santo sendo obrigada a quebrar seu terreiro. <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/09/13/em-serie-de-ataques-no-rj-homens-obrigam-maes-de-santo-a-quebrarem-terreiros-veja.htm>, acesso em 18 de setembro de 2017. Na mesma direção de postura contrária a liberdade de consciência foi a liminar concedida por juiz cancelando a exibição da peça teatral “Evangelho segundo Jesus, rainha do céu, no SESC Jundiaí. Alega o magistrado que não se olvida a liberdade de expressão, em referência ao caso específico, a arte, mas o que não pode ser tolerado é o desrespeito a uma crença, a uma religião, enfim, a uma figura venerada no mundo inteiro”. <http://www.viomundo.com.br/denuncias/censura-juiz-proibe-a-peca-evangelho-segundo-jesus-rainha-do-ceu-minutos-antes-de-comecar-no-sesc-jundiai.html>, acesso em 18 de setembro de 2017.

transmite algo mais profundo do que a mera separação entre o Estado e a Igreja: remete a uma divisão entre o Estado e a sociedade; um Estado que garante que seus cidadãos busquem livremente seus interesses privados: uma ruptura entre interesses privados e a esfera política.

Se assim o é, a religião não possui a prerrogativa de opor-se à laicidade, uma vez que foi o Estado que a definiu. A intromissão daquela neste indica a insuficiência do Estado. Desse modo, seria equivocado pensar que existam religiões mais abertas à laicidade do que outras: “o cristianismo não é mais aberto à laicidade do que o islã (...) as diferenças entre estes dois casos está muito mais relacionada com a evolução sociopolítica do que com as características próprias da religião” (BRACHO, 2005, p.164).

Tais considerações possuem importância decisiva para compreensão de um Estado laico, uma vez que a separação entre este e a sociedade são condições essenciais para a laicidade. Supõe-se que o Estado encontra-se imune às ingerências religiosas e funcionando de maneira autônoma. Da mesma forma, uma sociedade civil independente do Estado que teria plena liberdade em gozar de suas liberdades religiosas (BRACHO, 2005).

Lafer (2009) afirma que a laicidade possui implicações diretas para a convivência coletiva. Fruto da modernidade, o espírito laico confia à racionalidade e não às crenças religiosas o destino da esfera secular. Sem deixar de considerar o valor da fé, pauta-se na livre consciência do indivíduo à adesão ou não a uma religião.

Assim, tal princípio deve assegurar a tolerância a liberdade de crença e pensamento. É a partir da tolerância mútua que a democracia se estabelece. “Desta maneira, é possível solucionar o aparente paradoxo (...) pelo direito ao livre exercício da própria religião e pela correspondente liberdade negativa de não ser molestado pela religião dos outros” (HABERMAS, 2007, p.282).

O conceito envolve a eliminação de valores e referências de conteúdos religiosos nas áreas reguladas pelas leis civis. Refere-se, portanto, ao banimento da relevância política para as instituições de fundamento religioso (GIUMBELLI, 2004).

Ao separar-se da religião, o Estado fica proibido de assumir qualquer identidade religiosa, ficando restrito à promoção de valores políticos consagrados na esfera constitucional que garantam ao mesmo tempo a liberdade religiosa de seus cidadãos e a não interferência dessa liberdade na esfera pública (ALONSO, 2012).

Assim, paradoxalmente, a mesma Modernidade que exigiu da religião o abandono da interferência na política, concedeu-lhe a liberdade de expressão na qual a liberdade de culto é assegurada. Este é o princípio jurídico que deve regular as relações entre o Estado e a Igreja.

Segundo Silva (1999), o valor da liberdade abrange três perspectivas: liberdade de culto, de crença e organização. A primeira refere-se à liberdade e proteção da liturgia, ritos e cerimônias religiosas tanto em lugares que lhe são especificamente construídos para esse intento como lugares públicos (praças, teatros). A segunda é a liberdade de escolha de religião, liberdade de mudar de credo, de ser ateu ou outra filosofia de vida. Sobre a liberdade de organização, Scherkerkewitz (2011) assim expressa:

A liberdade de religião não está restrita à proteção aos cultos e tradições e crenças das religiões tradicionais (Católica, Judaica e Muçulmana), não havendo sequer diferença ontológica (para efeitos constitucionais) entre religiões e seitas religiosas. Creio que o critério a ser utilizado para se saber se o Estado deve dar proteção aos ritos, costumes e tradições de determinada organização religiosa não pode estar vinculado ao nome da religião, mas sim aos seus objetivos. Se a organização tiver por objetivo o engrandecimento do indivíduo, a busca de seu aperfeiçoamento em prol de toda a sociedade e a prática da filantropia, deve gozar da proteção do Estado (SCHERKERKEWITZ, 2011, p.86).

Portanto, para o Estado laico, o fato de um cidadão ser católico ou protestante lhe é indiferente. Caso contrário há possibilidade de uma hierarquização política e social dos cidadãos cujos fundamentos seriam religiosos. O Estado laico torna a esfera pública não confessional, garantindo a isonomia entre as pessoas e a igualdade perante a lei. Lafer (2009) assegura que em um Estado Laico as normas religiosas de qualquer confissão devem ser entendidas como conselhos aos seus fiéis e não normas constitucionais válidas para toda a sociedade.

Nesse sentido, o Estado laico não se propõe a formar uma nova cultura, mas uma condição necessária para convivência das mais diferentes culturas. Expressa um método e não um conteúdo (BOBBIO, 1999).

No caso do Brasil, mudanças ocorreram na Constituição no que se refere à relação entre Estado e Igreja. Em 1824 é escrita a primeira Constituição brasileira. Nela, o catolicismo é eleito oficialmente a religião do Império. As demais religiões não tinham o direito de possuir seus próprios templos, ficando os cultos relegados à esfera doméstica. O artigo 5º assim relata:

A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto

domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do Templo.⁶⁸

Desse modo, mesmo durante o Império já existia um determinado grau de liberdade religiosa (MARIANO, 2002). Contudo, havia liberdade de crença, mas não liberdade de culto. Após a proclamação da República em 1891, promulga-se a segunda Constituição brasileira, declarando ser o Estado Laico, com garantias de liberdade de crença e culto. Assim se deu a redação em seu artigo 72 parágrafo 3º: “Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.”

Em Decreto 119-A, o Estado não mais poderia estabelecer uma religião oficial, sendo igualmente proibido fazer distinção entre os cidadãos brasileiros por motivo de crença ou opiniões filosóficas. Este foi um marco histórico, sendo que todas as demais Constituições mantiveram a neutralidade inerente ao Estado laico.

Leite (2011) afirma que esta questão pode ser dividida em dois principais momentos republicanos: um modelo de separação amparado pela Constituição de 1891 e um modelo de cooperação dado pela Constituição de 1934 e com leves alterações mantidos até os dias atuais. Na Constituição de 1946, as instituições religiosas conquistam uma importante vitória: a imunidade tributária.

Se em 1891 não havia a invocação de Deus no preâmbulo, as demais todas se invoca a “proteção de Deus”. A Constituição de 1988 assegura o princípio do Estado Laico. Assim expressa a Constituição em seu artigo 19:

É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I – estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público.

Protege, portanto o Estado das influências religiosas indevidas e deveria impedir “todo tipo de confusão entre o poder secular e o democrático, em que estão investidas as autoridades públicas, e qualquer confissão religiosa” (SARMENTO, 2009, p.214).

Entretanto, a dimensão laica separa o Estado da religião e não a religião da sociedade. Sendo assim, o sagrado possui um lugar que lhe é próprio na teia social. Outrossim, o laico

⁶⁸ Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm. acesso em 24/04/2018.

possui consequências para o Estado e para a esfera civil. O primeiro fica liberado para exercer suas funções que lhe são próprias e aquela livre para desenvolver sua espiritualidade.

Depreende-se disso que a religião não é somente um assunto pessoal, mas coletivo, podendo exercer sua influência na sociedade, podendo organizar-se e desenvolver múltiplas atividades, inclusive expressar publicamente seus posicionamentos desempenhando, por assim dizer, um papel ativo na vida social (BRACHO, 2005).

Complemento da idéia de Estado/Separação encontra-se o ideal de Estado/Neutro. Confirma, assim, que a laicidade pertence ao Estado e não à sociedade, e que o mesmo não tem o direito em se manifestar valorativamente em termos religiosos. Enquanto o Estado/Separação afirma que o Estado é independente de todas as confissões religiosas, o Estado/Neutro indica que o Estado abriga todas as religiões sem poder tomar decisões que afetem a organização e independência das mesmas. Portanto, neutralidade vai além da imparcialidade na medida em que não se refere a um possível tratamento igual, como por exemplo, auxiliar financeiramente de maneira similar a todas as confissões, mas implica que o Estado não ajuda nem obstaculiza qualquer religião (BRACHO, 2005).

Tal neutralidade deve ser abrangente. Vai além do aspecto religioso devendo abarcar ideais filosóficos e ideológicos. Portanto, o Estado não pode acolher ou repudiar uma dada filosofia de vida. Não pode proibir uma ideologia (marxismo, evolucionismo) a menos que estas atentem contra o bem público.

Cabe ao Estado democrático de direito manter-se neutro e separado das questões religiosas. Neste sentido, a laicidade permite ao Estado o respeito por igual a todos os cidadãos com seus valores e crenças diversas (MACLURE; TAYLOR, 2011), inclusive das minorias religiosas. Alonso (2012) assegura que a neutralidade do Estado impede que a cooperação estatal com as minorias religiosas assumam tons paternalistas sobre essas confissões que acabam por depor contra a própria liberdade e emancipação desses sujeitos. Portanto, mesmo quando o Estado visa ações afirmativas para corrigir ações discriminatórias praticadas contra essas minorias, o princípio da neutralidade deve servir de lastro para as decisões tomadas sob o risco de privilegiar tais grupos de maneira não correspondente às liberdades individuais.

Resulta, portanto, na impossibilidade de exigênciapor parte do Estado de qualquer tipo de valor religioso aos seus cidadãos. Deve, antes, respeitar as multifacetadas cosmovisões religiosas promovendo a proteção às suas liturgias e valores. Assim sendo, a moral do Estado é pública e sua legitimidade não deve ter como fonte a religião.

Tal imparcialidade do aparato estatal frente à religião impele essas crenças para o âmbito privado, tornando-se expressão de um direito de cada indivíduo de crer ou mesmo não crer em Deus ou outra espécie de sobrenaturalidade. Logo, os delitos à moral de inspiração religiosa não transbordam para o Estado. A associação ou não a esta ou aquela instituição religiosa é de escolha de cada cidadão em submeter-se às doutrinas e rituais apregoados pela confissão em questão (VAZQUEZ, 2010). Da mesma forma, o funcionalismo público não deve sobrepor suas convicções religiosas no exercício de suas funções ao interesse público ou fazer uso das mesmas em termos de precedências pessoais. Isto é, deixar de seguir os ditames impessoais da Constituição em nome de suas preferências religiosas.

Tal forma procedimental é necessária na medida em que num Estado democrático de direito existem e convivem diferentes expressões de credos e valores. Neste sentido, a laicidade é indispensável uma vez que dela depende a própria liberdade religiosa de todos. Protege também, a igualdade de todos perante a lei independente da religião que professa. Torna-se resposta ao direito fundamental da liberdade de consciência religiosa. Uma resposta política justa ao desafio do pluralismo religioso.

Desse modo, pode ser desativado o potencial de conflito no plano das relações sociais dos cidadãos, enquanto que no plano cognitivo esse potencial de conflito pode continuar existindo sem restrições entre as convicções existencialmente relevantes dos crentes, dos crentes de outras confissões e dos não crentes (HABERMAS, 2006, p.127).

Portanto, liberdade e pluralismo religioso são derivados da laicidade. A liberdade de crença não se refere somente às diferenças de percepções, mas também a estruturas de pensamento divergentes entre si. Da perspectiva de um Estado laico, é a consciência de cada indivíduo que determina em matéria religiosa. É ela que funda e garante a liberdade da escolha de crença. A Constituição brasileira em seu artigo 5º assim afirma sobre a liberdade de consciência:

é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias; (...) ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei (art. 5º, CF 1988).

Neste sentido, há uma dissociação entre moral e religião que abrange um duplo movimento: a noção de liberdade emancipa-se da noção de monopólio da verdade, transformando-se em liberdades conflitantes que se encarnam na individualização da

liberdade. Não se pode, portanto, entender as subjetivas a partir de bases religiosas unicamente. A construção de uma esfera normativa não necessariamente norteada pelas instituições religiosas acarreta num conflito entre a consciência individual e as instituições sagradas (BRACHO, 2005).

Nesse modo procedimental, fica de fora toda e qualquer discriminação. A escolha é de cada um e deve ser respeitada por todos. Não compete ao Estado obstaculizar a diversidade religiosa, mas sim protegê-la para que cada cidadão possa ser pleno no exercício da liberdade de fé ou não crença. No caso do Brasil, diversidade religiosa é sobremaneira incipiente. Pierucci (1997) aponta que a “diversidade religiosa no Brasil é ainda bastante pequena”, sendo o cristianismo a única que de fato povoou nossas ideias e pensamentos. Portanto, a diversidade religiosa no Brasil são ramificações do próprio cristianismo.

A laicidade atua como um limitador da ação do próprio Estado (RODRIGUES, 2014). Neste sentido, a religião num Estado laico possui relevância unicamente como objeto de exercício de um direito fundamental, não tendo o Estado competência a dar qualquer tipo de valoração às diferentes manifestações religiosas (ALONSO, 2012).

Neste sentido, a laicidade garante ao cidadão que o Estado não privilegiará determinada concepção religiosa em detrimento de outra, nem mesmo irá julgar as pessoas por suas opções de credo. É opção dos órgãos estatais pela pluralidade de crenças. Desse modo, a pretensão de qualquer religião de ser a única ou a que o Estado fornece atenção especial não é salutar para a democracia (RODRIGUES, 2014).

Assim, pode-se resumir a laicidade do Estado em três principais aspectos: o primeiro refere-se à separação do poder estatal das confissões religiosas, afastando o Estado de qualquer tipo de ingerência de autoridades religiosas; o segundo diz respeito ao dever do Estado em salvaguardar a liberdade de culto e crença de todos os cidadãos e, por fim, a neutralidade⁶⁹ do Estado em relação ao universo religioso.

⁶⁹ Deve-se considerar que a postura “neutra” já implica numa tomada de posição. “Ser neutro, portanto, nunca será ser neutro de fato. Que possamos problematizar essas compreensões no plano discursivo e tentar alcançar um acordo racional que legitime as tomadas de posição num contexto que se pretende cada vez mais plural não significa, em hipótese alguma, assumir uma postura neutra”. (CRUZ; DUARTE, 2013, p.100).

Todavia, em nome da proteção da liberdade religiosa, o Estado pode adquirir uma perspectiva de exclusão ou mesmo negação das liberdades individuais⁷⁰. A isso se dá o nome de laicismo, tema próximo.

4.2.1 Laicismo

A neutralidade do Estado laico não se limita à crença religiosa. Estende-se às concepções antropológicas que dizem respeito ao bem moral. Refere-se, portanto, à abstenção de “qualquer juízo a respeito da bondade ou da malícia dos comportamentos humanos, da sua adequação ou inadequação ao aperfeiçoamento do indivíduo, da sua maior ou menor capacidade de torná-lo feliz” (MORAES, 2011, p.64).

Portanto, é da essência do Estado laico que liberdade de cada cidadão deve ser limitada e compatível com a liberdade dos outros. Portanto, um Estado Constitucional Democrático laico deve ser regido por normas que proíbem o cidadão a ações que cerceiem a liberdade dos outros e ao mesmo tempo estabeleça deveres de solidariedade. Todavia, a imposição dessas regras se dá em função do interesse social e condutas privadas, que não devem ser “estimuladas mediante a concessão de vantagens, ou coibidas mediante a aplicação de sanções” (MORAES, 2011, p.64). Neste sentido, ficam suspensos os julgamentos sobre o comportamento privado.

Como destacar os limites da neutralidade da ação do Estado? O respeito à diversidade e à plena liberdade religiosa são condições promovidas automaticamente pela imparcialidade estatal? Obviamente não. O caráter neutro e secular do Estado é uma condição necessária, mas não suficiente para garantir a plena liberdade religiosa. O posicionamento deliberativo de cada parte afetada é condição necessária para que se criem regulações justas (HABERMAS, 2006). Destarte, a neutralidade estatal não pode fomentar a irreligiosidade. Veda-se, portanto, comportamentos hostis à religiosidade. Arroyo (2005) associa esta postura ao comunismo em que o laicismo desenvolveu-se como uma postura bélica e anticlerical frente à religião. No

⁷⁰ Caso da França, cuja laicismo estatal proíbe o uso de símbolos religiosos por parte dos funcionários públicos ou mesmo vestimentas que remetam à religião em espaços públicos. Tal proibição é que “funcionários públicos representam o Estado e, portanto, devem encarnar os valores que este promove” (MACLURE; TAYLOR, 2011, p.61).

Brasil, no intento de coibir essa postura anti-religiosa, a Procuradoria Regional da República em Ação Direta de Inconstitucionalidade 4439⁷¹ (ADI) assim expressa:

A laicidade não significa a adoção pelo Estado de uma perspectiva ateuista ou refratária à expressão individual da religiosidade. Na verdade, o ateísmo, na sua negativa da existência de Deus, é também uma postura religiosa, que não pode ser privilegiada pelo Estado, em detrimento de qualquer outra cosmovisão. Assim, a laicidade estatal não pode ser confundida com laicismo, que envolve uma certa animosidade contra a expressão pública da religiosidade por indivíduos e grupos e que busca valer-se do Direito para diminuir a importância da religião na esfera social. O laicismo, diferentemente da laicidade, não envolve neutralidade, mas hostilidade diante da religião, e tende a resvalar para posições autoritárias, de restrição a liberdades religiosas individuais.

Tal percepção carrega consigo noções contrárias à laicidade da sociedade o que é diferente da laicidade do Estado. A primeira refere-se à tentativa de coibir qualquer manifestação pública de religiosidade num projeto de sociedade laica. Envolve, assim, a discriminação de pessoas crentes na medida em que barra o diálogo com o diferente e não pondera suas argumentações (MORAES, 2011).

Consequentemente, o laicismo refere-se à neutralidade excludente cujo discurso não se abre ao diálogo que tende a negar a religiosidade na vida dos cidadãos. Bobbio (1999) entende que uma cultura laicista no afã de lutar contra as manifestações religiosas corre o risco de converter-se numa nova religião. Cifuentes (1989) ao diferenciar laicidade de laicismo afirma que o primeiro é uma condição lícita e necessária entre o Estado e a religião enquanto que a segunda é uma separação insustentável e indiferente à religião, sendo uma cisão arbitrária e artificial ao elo que une a vida social ao aspecto religioso.

Por conseguinte, não se pode de maneira absoluta afastar a religião do debate público na medida em que esta possui seu grau de racionalidade capaz de contribuir para o aperfeiçoamento do direito. Álvares (2010, p.43) afirma que “o poder político não pode fazer caso omissivo do fato religioso, promovendo sua marginalização de todo âmbito público – incluindo o propriamente institucional – ou negando-lhe de todo o auxílio estatal”.

O Estado laico não deve simplesmente excluir as pessoas do debate público por questões puramente religiosas. Trazê-las para o debate é condição essencial para o bom

⁷¹ Disponível em http://www.stf.jus.br/portal/geral/verPdfPaginado.asp?id=635016&tipo=TP_&descricao=ADI%2F4439, acesso em 12 de setembro de 2017.

andamento do Estado de Direito. A questão que norteia este debate pode ser expressa da seguinte maneira: é possível estabelecer em uma sociedade democrática e plural princípios de justiça válidos e consensuais a todos, independentes de qualquer doutrina religiosa?⁷² Esse é o tema do próximo sub-capítulo.

4.3 Religião e Razão Pública

O presente item objetiva a partir das considerações de Rawls (2000; 2003; 2008) e Habermas (2013; 2007; 2002) entender o lugar e o papel da religião na esfera pública diante do processo de secularização dado em um Estado laico. Para tanto, será explorado o conceito de razão pública⁷³ em sociedades democráticas. Torna-se, portanto, complemento e conclusão dos dois primeiros itens abordados, Estado laico e secularização, isto é, em que medida a separação entre Estado e igreja alterou o modo como as instituições religiosas devem atuar no espaço público. Neste sentido, ambos os autores visão construir uma ponte capaz de transpor tanto o fundamentalismo religioso quanto o dogmatismo secular.

Sobre esta questão, ambos os autores partem da premissa da possibilidade de coexistirem a justiça e liberdade não obstante a pluralidade de doutrinas abrangentes ⁷⁴ – religiosas e filosóficas – que se contrapõe e não raras vezes se excluem, uma vez que pessoas razoáveis professam-nas distintamente. Tais doutrinas são resultantes do fomento que a democracia faz da pluralidade de ideais. “A diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis encontrada em sociedades democráticas é uma característica permanente da

⁷²“Dizer que considerações como ‘a Bíblia ordena’ [...] deve contar [com força de lei] para cidadãos significa que não estamos mais falando de um regime liberal” p. 64. TALISSE, Robert. “Religion e liberalism: was Rawls right after all?” In: (BALLEY; GENTILE 2015).

⁷³ Entende-se por razão pública a conciliação entre razão e política, um ideal normativo que exige a autocontenção dos cidadãos quando agem politicamente no ambiente público. É a base justificadora das posições políticas adotadas (RAWLS, 2000). Ela não se estende a todas as discussões políticas, mas é restrita ao discurso dos juízes, dos funcionários do governo e candidatos a cargos públicos (BAVARESCO, 2015). Em termos de conteúdo, a razão pública segue o princípio da reciprocidade, em que as deliberações devem ser dadas a partir da possibilidade de que outros cidadãos, livres e iguais, endossem a medida, tendo, por assim dizer, o público como meta e não os interesses privados. É uma maneira de raciocínio que visa justificar de forma razoável as decisões tomadas. “Em suma, razão pública é a forma de argumentação apropriada para os cidadãos iguais que, como um corpo coletivo, impõe normas uns aos outros apoiados em sanções do poder estatal” (RAWLS, 2003, p. 230).

⁷⁴ Doutrinas abrangentes razoáveis possuem as três seguintes características: 1) é um exercício de razão teórica: “diz respeito aos principais aspectos religiosos, filosóficos e morais da vida humana”; 2) organiza e caracteriza valores: procedimento adotado no intuito de tais doutrinas ganharem especificidade em relação às demais; 3) se baseia em uma tradição de pensamento e doutrina, tornando-a pouco suscetível à mudanças (RAWLS, 2000, p.103).

cultura pública, e não uma simples condição histórica que logo desaparecerá” (RAWLS, 2000, p.265).

Assim, em condições políticas pautadas em direitos e liberdades de instituições livres, é comum que surjam diversas doutrinas abrangentes, não raro “conflitantes e irreconciliáveis, mas razoáveis” (RAWLS, 2003, p.47). Entretanto, cabe salientar que não é objetivo de Rawls em sua teoria justificar “pessoas e grupos particulares aqui e ali, até que todos sejam atingidos”, mas busca o autor “uma base de justificação pública compartilhável por todos os cidadãos de uma sociedade” (RAWLS, 2004, 225).

Tal pluralismo se evidencia de maneira mais drástica quando uma questão existencialmente relevante é colocada na agenda pública – em que crentes e não crentes – entram em colisão com suas convicções dadas a partir de suas visões de mundo. “A partir de opiniões, têm a experiência do fato chocante do pluralismo de visões de mundo” (HABERMAS, 2013, p.6).

Sendo muitas, não podem ser todas verdadeiras, ou talvez nenhuma seja. “A doutrina que uma pessoa professa é apenas uma doutrina razoável ⁷⁵ entre outras”, e, como são múltiplas, não se pode exigir que ninguém acredite nelas (RAWLS, 2000, p.104). É, por assim dizer, relativa: doutrinas abrangentes possuem verdades somente para aqueles que nelas acreditam. Não que as mesmas devam ser suprimidas, mas sim delas se exige que se aceitem os princípios de justiça dados constitucionalmente pela democracia (BAVARESCO, 2015). Neste sentido, a proposta da razão pública sugere que os “cidadãos apelem somente para uma concepção pública de justiça, e não para a verdade como um todo, tal como a veem (...)” (RAWLS, 2000, p.265). Mas o que levaria um religioso a endossar simultaneamente uma doutrina abrangente e uma concepção política razoável? Nas palavras do autor (RAWLS, 2004, p. 196) “Como é possível para os que sustentam doutrinas religiosas, alguns baseados na autoridade religiosa, a Igreja ou a Bíblia, por exemplo, assumir ao mesmo tempo uma concepção política razoável?”. Para ele, a neutralidade do Estado frente às doutrinas abrangentes assegura a liberdade de expressão das mesmas, estando a Constituição acima de qualquer maioria religiosa.

⁷⁵ O conceito de razoável em Rawls (2000, p.92-8) está em oposição ao racional. Refere-se à disposição de propor “princípios e critérios como termos equitativos de cooperação e submeter-se voluntariamente a eles, dada a garantia que os outros farão o mesmo”. Assim, pessoas razoáveis são movidas pelo bem comum enquanto que o racional “aplica-se a um agente único e unificado (quer seja um indivíduo ou uma pessoa jurídica), dotado das capacidades de julgamento e deliberação ao buscar realizar fins e interesses peculiarmente seus”.

[...] a resposta encontra-se na compreensão e aceitação da doutrina religiosa ou não-religiosa de que, não há nenhuma outra maneira de assegurar imparcialmente a liberdade dos seus seguidores compatível com as liberdades iguais de outros cidadãos livres e iguais razoáveis. Ao endossar um regime democrático constitucional, uma doutrina religiosa pode dizer que tais são os limites que Deus impõe a nossa liberdade; uma doutrina não-religiosa irá expressar-se de outra maneira. Mas, em cada caso, essas doutrinas formulam de maneiras diferentes o modo como a liberdade de consciência e o princípio de tolerância podem ser coerentes com igual justiça para todos os cidadãos em uma sociedade democrática razoável. [...]. (RAWLS, 2004, p. 198-99).

Para Rawls (2004), há a necessidade da reciprocidade, como bem já apontou Araújo (2011). Na medida em que a proposição é razoável, a possível aceitação não é dada em forma de dominação ou manipulação, mas na busca da harmonia. Portanto, numa democracia consolidada, há um dever moral do cidadão em expressar suas justificativas em forma de valores políticos de tal modo que os outros possam compreender e endossar.

Tal debate se dá entre cidadãos razoáveis e racionais que carregam uma variedade de doutrinas religiosas e filosóficas. Sendo assim, “os cidadãos devem estar dispostos a explicar a base de suas ações uns para os outros em termos que cada qual razoavelmente espere que outros possam aceitar, por serem coerentes com a liberdade e igualdade dos cidadãos” (RAWLS, 2000, p.267). Tal empenho é condição para que o ideal democrático se efetive. E isso é dado mediante um consenso sobreposto.

Desta forma, não se pode utilizar o poder político para reprimir visões abrangentes distintas, pois não são frutos de uma base pública que as justifique: “dado o fato do pluralismo razoável, não há uma base pública e compartilhada de justificação que se aplique a doutrinas abrangentes na cultura pública de uma sociedade democrática” (RAWLS, 2000, p.105). Cabe ao Estado reprimir posturas que negam a liberdade de crença e expressão para que a justiça não seja subvertida. Assim, um cidadão que mude de concepção religiosa e converta-se a outro credo, continua a gozar dos mesmos direitos civis de outrora (RAWLS, 2000).

Como muitas doutrinas são consideradas razoáveis, os que insistem, quando questões políticas fundamentais estão em jogo, naquilo que eles julgam verdadeiro, mas outros não, parecem a estes últimos estar levando em conta apenas suas próprias crenças, quando têm o poder político para isso. É claro que aqueles que querem impor suas crenças também pensam que somente elas são verossímeis: impõem nas porque, dizem eles, são verdadeiras, e não porque são suas (RAWLS, 2000, 105).

Fica evidente a impossibilidade do uso de crenças em união com a política para fazer valer ou justificar determinadas visões de mundo, pois, “quando há uma pluralidade de doutrinas razoáveis, não é razoável querer usar sanções do poder do Estado para corrigir ou punir aqueles que discordam de nós” (RAWLS, 2000, p.184). Tal postura torna-se irrazoável na medida em que se utiliza do poder do Estado para reprimir visões distintas, ou mesmo fazer uso da máquina pública para beneficiar instituições religiosas pelo simples fato de que se coaduna com essa crença. Isso não significa que o entendimento religioso seja falso, mas sim, não é razoável.

Rawls (2000) é categórico ao afirmar que doutrinas abrangentes⁷⁶, dentre elas as religiosas e morais, tenham critérios para serem consideradas no debate da vida pública. Para ele, o exercício do poder é próprio e não pode ancorar-se em doutrinas abrangentes para se fazer valer. Assim, não obstante Rawls (2000) permitir o uso do discurso religioso na discussão pública deve-se introduzir razões políticas adequadas que a sustente. Neste sentido, afirma Araújo (2011) que a razão pública em Rawls não requer que os cidadãos abandonem suas crenças para adentrar na arena política, mas que os mesmos não sejam fundamento último para justificar a questão pleiteada.

Para tanto, faz uso do conceito de *proviso*: a tradução de proposições não públicas para a razão pública. Havendo esta possibilidade, Freire (2014) questiona se a cisão entre fé e razão mantém-se como solução “ou se alguma forma de inclusivismo de conteúdos religiosos poderia ser possível, sob qual critério e qual concepção de justiça política poderia formular sua justificação” (FREIRE, 2014,p.110). Sobre esta questão, assim se posiciona Rawls (2004):

doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas ou não-religiosas, podem ser introduzidas na discussão política pública, contanto que sejam apresentadas, no devido tempo, razões políticas adequadas e não razões dadas unicamente por doutrinas abrangentes para sustentar seja o que for que se diga que as doutrinas abrangentes introduzidas apoiam. Refiro-me a essa injunção de apresentar razões políticas adequadas como *proviso*, e ela especifica a cultura política pública em contraste com a cultura política de fundo (RAWLS, 2004, p.200-1).

⁷⁶ Contraponto a este entendimento em defesa do uso de doutrinas religiosas abrangentes como justificativas ao uso do poder do Estado pode ser encontrada (BALLEY; GENTILE 2015).

Neste sentido, uma concepção política deve ser aceita por todos, enquanto que uma doutrina abrangente não. Precisa-se, portanto, distinguir entre um fundamento público de justificação e as doutrinas abrangentes subjetivas, circunscrita somente aos seus seguidores.

Rawls (2000, p.56) afirma que doutrinas abrangentes possuem como referência a cultura, denominada por ele de “cultura de fundo” da sociedade civil. Desse modo, fazem parte da cultura do social e não do político. Este último deve ter a capacidade de sustentar-se por ele mesmo, sem a necessidade de recorrer a qualquer tipo de doutrina abrangente. Isso não implica que estes valores são negados, mas sim que estes não são o fundamento da política e, como tais, estão relegados à esfera privada.

Neste sentido, doutrinas religiosas e filosóficas que expressam visões de mundo não podem “servir de base para um acordo político duradouro” (RAWLS, 2000, p.102). Portanto, no “Estado secular, o exercício político da dominação tem que se ajustar, em qualquer caso, em fundamentos não religiosos” (HABERMAS, 2006, p.128) uma vez que a sociedade atual não mais tem por fundamento a concepção de bem dada por uma crença religiosa ou doutrina filosófica e “sim por uma concepção pública e compartilhada de justiça apropriada à concepção de cidadãos de um Estado democrático como pessoas livres e iguais” (RAWLS, 2000, p.359).

Assim sendo, os argumentos sobre a vida constitucional têm como fundamento a racionalidade política e não princípios e valores religiosos. Mas esta postura não empobreceria o debate público? Não, na medida a religião e seu discurso continuam inseridos no debate da vida pública. Seu papel é de apoiar a democracia e a disseminar a tolerância entre as diferentes doutrinas. Desta forma, a religião e a filosofia auxiliam na compreensão dos valores sociais mais amplos quando congruentes aos valores políticos, serviram de apoio aos mesmos. Harmonia que ameniza os possíveis conflitos entre os valores políticos e outros valores. Logo, a discussão pública deve ancorar-se em valores políticos, e, dependendo da configuração histórica, razões abrangentes podem ser invocadas para fortalecer esses valores (RAWLS, 2000).

Tal possibilidade se dá na medida em que Rawls (2000, p.190) entende que a “concepção política é um módulo” que, apesar de não derivar de nenhuma doutrina abrangente, é capaz de receber apoio de diversas delas. “Portanto, a concepção política pode ser vista como parte de uma doutrina abrangente, mas não é uma consequência dos valores não-políticos dessa doutrina” (RAWLS, 2000, p.201). Neste sentido, numa democracia, a tolerância ao diferente é condição necessária para convivência social harmoniosa, “mesmo

quando avaliamos a sua fé ou seu pensamento como falsos ou rejeitamos a correspondente conduta de vida como ruim. A tolerância preserva numa comunidade pública pluralista de se dilacerar em meio a conflitos oriundos de visões de mundo diferentes” (HABERMAS, 2007, p.286).

O que se percebe é que os parlamentares da FPE⁷⁷, ainda tem dificuldade de separar esses dois horizontes e formularem essa dupla indentidade: a religiosa, de caráter privado, e a política de cunho público. Isso por estarem eles profundamente imersos em suas crenças religiosas possuindo sua identidade pessoal definida justamente por sua concepção religiosa de mundo.

No entender de Rawls (2000), tal ruptura é condição necessária para que a democracia liberal seja efetiva. O ideal de bem e justiça compartilhado por cidadãos livres e iguais, em Rawls (2000), deve-se procurar “uma idéia de benefício racional no interior de uma concepção política que seja independente de qualquer doutrina abrangente específica e que por isso, pode ser objeto de um consenso sobreposto⁷⁸” (RAWLS, 2000, p.227).

Mesmo existindo a possibilidade de a razão pública convergir com determinada doutrina abrangente, a primeira deve sustentar-se por si mesma, independente da segunda. “O liberalismo político procura apresentar uma visão desses valores ⁷⁹ como aqueles de um domínio especial – o político – e, por conseguinte, como uma visão que se sustenta por si mesma” (RAWLS, 2001, p. 185). Neste sentido, uma doutrina abrangente pode ser utilizada no debate público, mas o fundamento último deve estar na razão pública. Cabe ao cidadão, a partir de sua liberdade de consciência, estabelecer a forma como os valores políticos se relacionam com sua doutrina abrangente. Assim, para Rawls (2001) cada cidadão é dotado de

⁷⁷Tomé (2015) entende que a FPE pulveriza um discurso de intolerância e irrazoável, além de ferir os princípios do Estado laico.

⁷⁸ A existência e permanência da democracia liberal e seu sistema normativo depende da existência de um consenso social sobre certas questões. “Para distingui-lo de simples convenções habituais, denominado-o de consenso sobreposto”. Este “assegura a convivência entre as diferentes religiões” (Prefácio de Carlos Henrique Cardim in.: RAWLS, 2000, p.7). Para detalhes do conceito, ver Rawls (2000, p.180-210).

⁷⁹ Esses valores especificam os termos essenciais da cooperação política e social. Referem-se em termos de justiça como equidade; são a estrutura básica, dotados dos ideais de igual liberdade civil e política, igualdade de oportunidades, reciprocidade econômica, respeito mútuo entre os cidadãos, da indagação pública (transparência e informação razoável) e imparcialidade. “Em conjunto, esses valores expressam o ideal político liberal segundo o qual, como o poder político é o poder coercitivo de cidadãos livres e iguais enquanto corpo coletivo, esse poder deve ser exercido, quando estão em jogo elementos constitucionais essenciais e questões básicas de justiça, somente de formas que se pode esperar que todos os cidadãos endossem, à luz de sua razão humana comum”(RAWLS, 2000, p.185).

duas visões: uma abrangente e outra política. A justificação dos elementos institucionais deve possuir por fundamento unicamente os valores políticos.

Desta forma, o texto de um livro sagrado até pode ser inserido no debate público, mas não será ele o legitimador e o argumento último que justifica a proposta. Há na teoria de Rawls uma profunda cisão entre os ideais públicos – encarnados na razão pública - e privados – representado pelas doutrinas abrangentes. Desse modo, “nenhuma doutrina abrangente é apropriada enquanto concepção política para um regime constitucional” (RAWLS, 2001, p. 181). Postura mais amena em Habermas.

Para Bavaresco (2015, *apud* HARRINGTON), Habermas gradativamente abre-se ao discurso religioso, sendo que sua teoria pode ser captada em três momentos distintos: 1) de 1960-1970, um viés marxista; 2) 1980-1990, abordagem durkheimiana sobre o papel do sagrado na coesão social em sociedades tradicionais e modernas; 3) após 2000, distanciamento da perspectiva secularista anterior. Assim, “para Habermas, a secularização não é sinônimo de ateísmo, mas um processo de aprendizagem urdido na própria esfera religiosa e sem desenlace antecipável pelo discurso filosófico (ou científico)” (ARAÚJO, 2010, p.178).

Habermas (2007) pensa que não é possível romper com as amarras da crença que um homem público possui. Difere-se, portanto, de Rawls (2000), na medida em admite a possibilidade de busca em cooperação das verdades expressas pela religião que devem ser traduzidas em cooperação para a esfera política. Para ele, haveria uma sobrecarga mental insuportável para os religiosos, sendo impossível separar a crença da ação pública sem prejuízo ao crente na participação democrática (OLIVEIRA, 2016). Isso por que o fiel encara sua vida e práxis diária a partir da fé, sendo esta sua fonte de energia vital (HABERMAS, 2007; OLIVEIRA, 2016).

Além disso, não é possível aniquilar por completo as estruturas políticas anteriores à formação do Estado moderno, que no caso são religiosas. Há, nas palavras de Habermas (2007, p.290), um “nexo genealógico” entre as doutrinas abrangentes e a comunidade política. Neste mesmo sentido, afirma Bobbio (2011) que nenhum ordenamento político nasce a partir do nada. O Estado, portanto, não é uma sociedade natural, mas um ordenamento social composto de leis de variadas fontes, inclusive as religiosas. Assim, “o novo ordenamento que surge não elimina jamais por completo as estratificações normativas que o precederam” (BOBBIO, 2011, p.55).

Cabe ao cidadão de fé apropriar-se dos “fundamentos normativos do Estado liberal, lançando mão de premissas próprias” (HABERMAS, 2007, p.291). Isso tendo por compromisso o respeito recíproco entre todos os cidadãos que são dotados de igual direito, independente de suas diferenças de crenças e visões de mundo.

A partir da ruptura quase que absoluta proposta por Rawls⁸⁰, a sociedade ficaria desfalcada de determinados aspectos que dão sentido ao mundo. O ideal de politicamente correto para o crente é dado também a partir de sua cosmovisão criada em decorrência de sua fé. Negar isso ao fiel é colocar em risco a construção do significado social.

O Estado liberal possui, evidentemente, um interesse na liberação de vozes religiosas no âmbito da esfera pública política, bem como na participação política de organizações religiosas. Ele não pode desencorajar os crentes nem as comunidades religiosas de se manifestarem também, enquanto tal, de forma política, porque ele não pode saber de antemão se a proibição de tais manifestações não estaria privando, ao mesmo tempo, a sociedade de recursos importantes para a criação de sentido. (HABERMAS, 2007, p. 148).

Neste sentido, não crentes ou adeptos de outras religiões podem aprender com a fé alheia. Habermas (2007) admite a possibilidade de certos conteúdos verdadeiros na religião que precisam de tradução para uma linguagem mais ampla pautados numa boa argumentação. “Sobre esta base de uma solidariedade de cidadãos do Estado, eles devem procurar, quando se trata de questões disputadas, um entendimento mútuo motivado racionalmente, ou seja, eles são obrigados a apresentar uns aos outros, bons argumentos”. (HABERMAS, 2007, p. 137).

Tal postura é dada a partir da possibilidade de consenso entre diferentes proposições pautadas na ação comunicativa. Refere-se à interação entre cidadãos com capacidade para agir e discutir numa relação interpessoal. A partir dessa premissa, busca-se o entendimento entre as diferentes partes para assim, de forma concordante, coordenar as futuras ações. “O conceito central de interpretação refere-se em primeira linha à negociação de definições situacionais passíveis de consenso” (HABERMAS, 2012, p.166).

Sendo a esfera pública uma arena política, para a concretização da democracia, não basta apenas a inserção de vozes comunicativas, uma vez que entre o discurso e a ação

⁸⁰ O peso existencial em Rawls encontra-se nos valores políticos. São eles que governam a estrutura básica da vida social e os “fundamentos de nossa existência”, além de “especificar os termos essenciais de cooperação política e social” (RAWLS, 2000, p.184).

existem instituições. Assim, a participação do povo também deve ser dada no momento da criação das normas que irão reger o debate (OLIVEIRA, 2010).

No caso da esfera pública, a relação entre o Estado e a religião carece de uma tradução para que o consenso no diálogo se efetive. Neste sentido, a ideia de tradução em Habermas é fundamental para participação religiosa na esfera pública, uma vez que as vozes religiosas não possuem entrada ao mundo da política profissional, ou talvez pouco ingresso ou mesmo acesso discriminado, como no caso do Brasil, é “necessário que a tradução ocorra antes, no espaço pré-parlamentar” (HABERMAS, 2007, p. 149).

A tradução faz-se necessária pela própria composição do mundo moderno, onde o ressurgimento da religião na esfera pública, o Estado laico exige que seus anseios sejam conduzidos à arena pública em uma linguagem secularizada acessível a todos (BRUM, 2015).

A solução do impasse é a aceitação dessa imposição por ambas as partes. Os religiosos devem dialogar com a autoridade que emana da Ciência e demais expressões da razão natural, enquanto que os seculares não devem portar-se como portadores do monopólio da verdade, tomando para si o direito de excluir a religião do debate público.

Tarefa esta que deve ser feita em cooperação entre cidadãos religiosos e seculares. Ainda que a tradução seja um fardo que recai nos ombros, o religioso, uma vez que dele é o interesse principal de fazer valer a sua voz, este peso é compensado pelo fato de os seculares estarem propensos a ouvir e dialogar sobre as possíveis verdades religiosas que serão traduzidas. Este é o pressuposto básico do liberalismo de Habermas, um Estado neutro que não pode assumir nenhuma visão de mundo – secular ou religiosa – em detrimento de outra. É o perigo da proposta dada por Wolterstorff (1997), que defende a liberação para o legislador político de servir-se de argumentos religiosos. Sobre a ausência de filtros para o discurso político estrito, Habermas (2007, p.151) adverte que a “abertura do parlamento para a disputa em tornos de certezas de fé pode transformar o poder do Estado num agente de uma maioria religiosa, a qual impõe a vontade ferindo o procedimento democrático”. Assim, não obstante ao fato do Estado ser laico, tal fundamento não implica na abstenção de políticas que apoiam ou limitam a religião. Ao mesmo tempo, “a rejeição do secularismo não deve abrir as portas para revisões que venham a anular a separação entre Igreja e Estado” (HABERMAS, 2007, p. 140).

No caso brasileiro, este perigo fica evidente quando se tem uma frente politicamente articulada em nome da fé. Daí o fato de Habermas ser categórico, e nisso converge com Rawls, da exigência da radical ruptura entre convicções religiosas e manifestações políticas

por parte dos políticos profissionais. Nas palavras do autor, “tal exigência estrita só pode ser dirigida aos políticos que assumem mandatos públicos ou se candidatam a eles e que, por esse fato, são obrigados a adotar a neutralidade no que tange às visões de mundo” (HABERMAS, 2007, p. 145). Se assim não o for, o Estado pode legalmente favorecer uma maioria religiosa que impõe seus preceitos e abafa as minorias não representadas politicamente no parlamento.

Mesmo com tais ressalvas, em comparação com Rawls, Habermas adota uma postura mais receptiva às contribuições da religião no debate público a partir do ideal de tradução cooperativa, uma vez que a “deliberação pública favorece uma participação mais inclusiva e dinâmica dos cidadãos, religiosos e não religiosos, nas controvérsias em torno de temas políticos capitais” (ARAUJO, 2010, p.165).

A partir da tradução, preserva-se a identidade religiosa do fiel e suas demandas seriam mais bem atendidas via democracia. Não é competência de o Estado obrigar as pessoas religiosas a separarem suas identidades entre religiosas e não religiosas (OLIVEIRA, 2016). Todavia, como já foi dito, afirma Habermas (2007), na política estrita representada pelos três poderes, as justificativas religiosas não são bem vindas. Isso não significa que os argumentos não devem ser ouvidos e considerados, mas sim que esfera política não deve estabelecer normas e preceitos “antes de dar ouvidos à objeção dos oponentes que se sentem lesados em suas convicções religiosas” (HABERMAS, 2013, p. 16).

Abre-se espaço para a participação do religioso no debate público sob a condição da tradução. Podem os mesmos, apoiados na “confiabilidade das traduções cooperativas de seus concidadãos, entenderem-se como participantes do processo de legislação, mesmo que os argumentos decisivos nesse processo sejam seculares” (HABERMAS, 2007, p. 148).

Neste sentido, cabe à pessoa secular abrir-se para um possível conteúdo de verdade de fonte religiosa. Um esforço de diálogo e cooperação para traduzir os anseios religiosos de forma secular em que essa dupla perspectiva possa “conduzir à atitude razoável de manter certa distância da religião, sem se fechar totalmente às suas perspectivas” (HABERMAS, 2004, p.152), sempre tendo em mente a continuidade da separação entre Estado e religião (HABERMAS, 2007). Continuidade esta que somente será plena na medida em que “a socialização religiosa só estará afinada com a secular quando valores e normas se diferenciarem entre si, não apenas numa visão interna, mas também quando uma socialização surgir conscientemente da outra” (HABERMAS, 2007, p.291).

Contudo, não há nada que obrigue o cidadão secular a auxiliar na tradução da linguagem religiosa. Mesmo porque, no caso dos opositores da FPE, não há interesse algum

em que suas propostas ganhem vulto na esfera pública. Complica-se ainda mais a questão uma vez que “não parece haver bases (seja na teoria habermasiana, seja em qualquer outro lugar) para se fundamentar a obrigação de ajuda na tradução por parte dos cidadãos secularizados”(BRUM, 2015). A teoria habermasiana é utilizada em nome da solidariedade que se espera no debate entre os cidadãos seculares e religiosos⁸¹.

Pode-se observar no interior do capítulo a questão da secularização dada a partir de diversas perspectivas. A adotada foi aquela que entende que a religião no Brasil foi participante deste processo. Diante disso, tem-se a constatação da presença religiosa atuando no espaço público, aqui considerada encarnada da FPE. Como resposta a esta comprovação propõem-se as considerações dadas no interior do último item abordado: o lugar e papel da religião no espaço público.

No segundo momento deu-se a diferenciação entre Estado laico e laicista. Ambos afirmam a separação entre os poderes – Estado e religião -, todavia num Estado laico não há a exclusão do discurso religioso no espaço público, enquanto que no ideal laicista, sim. Cabe ao Estado a devida neutralidade e amparo às mais diversas concepções de mundo. Neste sentido, a laicidade é uma questão política e não religiosa, não sendo prerrogativa de uma dada religião opor-se ao Estado laico. Se, todavia, tal fato se dá, demonstra insuficiência do Estado em fomentar a democracia entre cidadãos livres e iguais.

Para superar estas questões – mundo secular e Estado Laico - sugeriram-se as propostas dadas por Rawls e Habermas. O primeiro autor faz uso do conceito de proviso, enquanto que o segundo utiliza-se do ideal de tradução cooperativa. No primeiro, o religioso encontra-se mais afastado da esfera pública, havendo a necessidade de tradução antecipada por parte do homem religioso político, o que provoca certa assimetria entre cidadãos crentes e não crentes, na medida em que o peso da tradução recai, sobretudo, sobre o interessado em propor e justificar suas ideais. Já o ideal de Habermas é mais flexível e convida em termos cooperativos a tradução e aprendizado mútuo da linguagem religiosa para a razão pública.

Não obstante as diferenças entre esses autores, ambos advogam a necessidade da devida separação entre os poderes e da correta tradução da linguagem para que os mesmos possam atuar com justificativas pautadas na razão pública e não em suas crenças. Neste

⁸¹ O que ele o fez na prática em seus diálogos com Ratzinger (HABERMAS; RATZINGER, 2007. No Brasil, tentativa de diálogo pode ser encontrada em MELO, Fábio; KARNAL, Leandro. Crer ou não crer: uma conversa sem rodeios entre um historiador ateu e um padre católico. São Paulo: Planeta, 2017.

sentido, numa democracia, não há exclusão de vozes, mas estas devem ecoar com tons universalizantes fundados em concepções políticas e não em suas crenças. A pluralidade de concepções de mundo impõe a necessidade da convivência em um mesmo espaço político de diferentes concepções. Cabe ao Estado e sociedade civil encontrar maneiras pacíficas para que as diferentes vozes se façam ouvidas e supridas dentro do Estado democrático.

5 FRENTE PARLAMENTAR EVANGÉLICA (2003-2014)

Na década de 1980, pesquisas como a de Stoll (1986) colocavam o grupo dos evangélicos como incipientes na prática da política partidária e distantes das estruturas de poder. Todavia, este quadro mudou consideravelmente. Prova disso é a formação da FPE, comumente chamada de Bancada Evangélica. Queiroz (2014) considera que estas bancadas suprapartidárias, por ele denominadas de informais, atuam como um grupo de pressão nos processos decisórios do Legislativo e surgem como consequência da não correspondência dos partidos políticos a determinadas demandas e setores da sociedade civil. Mas quem são esses deputados e quais são seus projetos? Quais são as principais temáticas em que estão envolvidos em termos de legislação? O principal objetivo deste capítulo é responder essas questões.

5.1 Perfil dos Parlamentares da FPE

Os deputados que fazem parte da FPE possuem seus vínculos religiosos principalmente com igrejas pentecostais e neopentecostais, juntos representam 65% da frente, um reflexo da população evangélica pentecostal e neopentecostal que representam 60%⁸² dos evangélicos do país, cerca de 45 milhões de adeptos, tornando-se o segundo maior segmento religioso do Brasil. Em termos religiosos, são eles os que melhor captaram o ritmo da sociedade moderna adaptando-se às novas configurações sociais, fazendo uso massivo dos meios de comunicação como uma das formas de expansão⁸³.

O perfil dos deputados da FPE em relação à escolaridade indica que há muito que melhorar se considerado a instrução formal como elemento importante para o desempenho político. A tabela 4 demonstra a média entre as três legislaturas da escolaridade desses parlamentares em comparação ao restante do Congresso:

⁸² <http://www.ibge.gov.br/home/>

⁸³ Quanto ao declínio dos evangélicos de “missão” ver: CAMPOS, Leonildo S. “Evangélicos de missão” em declínio no Brasil: exercícios de demografia religiosa à margem do Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. Quanto ao declínio dos evangélicos de imigração (luteranos) ver PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye bye, Brasil”: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estud. av.*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 17-28, Dec. 2004. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300003&lng=en&nrm=iso>. access on 30 Aug. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142004000300003>.

Tabela 3 – Escolaridade da FPE em Perspectiva Comparada (%)

Escolaridade	FPE	Câmara
Lê e Escreve	-	0,29
Fundamental Incompleto	-	0,73
Ensino Fundamental	2,70	3,06
Ensino Médio	12,97	15,75
Superior	58,37	79,87
Pós-Graduação	10,82	-
Não Informado	-	0,29

Fonte: Banco de Dados do Autor (2016)

Percebe-se que aqueles que possuem ensino superior ampliam suas chances de acesso à vida política. São parlamentares cuja média de idade é de 48 anos. Desses que não possuem ensino superior, 70,7% pertencem às igrejas pentecostais e neopentecostais, reflexo, da pouca importância dada por esse segmento religioso ao ensino teológico como condição para o pastorado, somado ao fato de que a grande maioria dos fiéis e lideranças possui suas origens sociais entre as camadas mais pobres da sociedade (MARIANO, 2004; MACHADO, 2005; SILVA, 2007; MARIZ;GRACINO, 2013).

Os evangélicos que legislam o país boa parte deles, 15,67%, possuem apenas o ensino fundamental ou médio. Se considerado a academia como função importante para o ato de criar leis, no Brasil ainda se carece de um amadurecimento nesta questão. Atualmente tramita na Câmara a PEC 194/16 que institui a obrigatoriedade de diploma do ensino superior para ocupar cargos eletivos.

Não obstante essa conjuntura estar em processo de mudança em que profissionais liberais de classe média-alta se convertem, a geração dos líderes da FPE pertence ao primeiro quadro. Galindo (1995, p.190) já indica que o pentecostalismo é a “religião dos pobres” e “os pobres não possuem livros” ou tempo para lê-los. O resultado, segundo o autor é a formação de uma religiosidade que dá pouca importância ao fator intelectual. Bohn (2004) indica em seus estudos que 54,04% dos evangélicos que fizeram parte de suas pesquisas não possuíam ensino fundamental.

Se dividirmos o grupo em portadores de ensino superior (Superior e Pós-Graduação) e não portadores de ensino superior (Ensino Fundamental, Ensino Médio e Superior

Incompleto) tem-se a seguinte proporção: apesar da maioria deles (69,19%) possuir ensino superior, uma boa parcela (30,81%) ainda não conquistou esta etapa dos estudos. Portanto, os deputados da FPE estão abaixo da média do restante do Congresso (79,87%) em termos de escolaridade. Esse percentual no caso das mulheres que não possuem ensino superior aumenta para 41%. Quanto ao estado civil dos deputados da FPE têm-se os seguintes dados:

Tabela 4 – Estado Civil da FPE em Perspectiva Comparada (%)

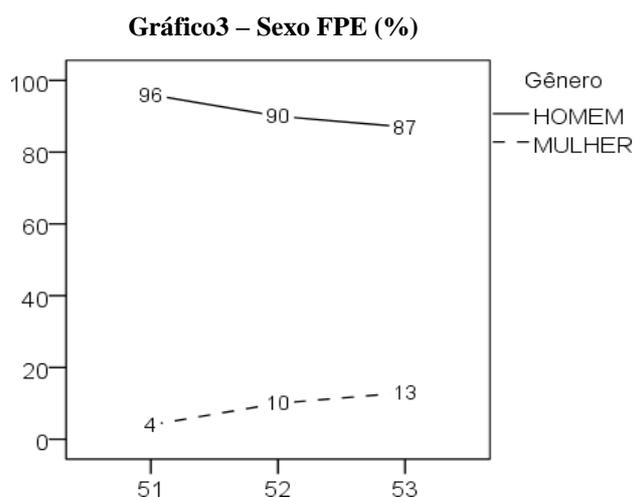
Estado Civil	FPE	Câmara
Casado	90,8	72
Solteiro	5,9	11,5
Separado	2,7	14,5
Não Informado	0,5	2
Total	100	100

Fonte: Banco de Dados do Autor (2016)

Observa-se que a grande maioria (90,8%) dos parlamentares da FPE são casados(as), sendo 5,9% solteiros(as), 0,5% não informaram o estado civil e 2,7% separados(as) judicialmente ou divorciados(as). Perfil bem diferente do restante dos deputados da câmara em que 72% são casados(as), 11,5% solteiros(as) e 14,5% separados(as) ou divorciados(as). Isso indica a importância que o evangélico dá ao casamento e o compromisso que os deputados da FPE têm com a família tradicional. Em termos eleitorais, o fato de o candidato evangélico ser separado ou divorciado exerce ponto negativo para conquista de seu eleitorado. Feliciano⁸⁴ (PSC/SP), afirma que 90% dos deputados da FPE usam a família como mote para suas eleições. Por outro lado, não se pode negar a possibilidade da existência de uma fé autêntica que norteia a vida desses congressistas, tornando-se força auxiliar para manutenção dos laços matrimoniais.

Quanto ao sexo, com proporção semelhante ao restante da Câmara, o que predomina na composição da bancada é o masculino, com pequeno crescimento no decorrer das legislaturas, como se observa no gráfico abaixo:

⁸⁴ Debate edição “Fla-Flu” entre Marco Feliciano (PSC/SP) E Orlando Silva (PCdoB/SP) realizada em 1 de julho de 2016, disponível em <http://aovivo.folha.uol.com.br/2016/07/01/4894-aovivo.shtml>, acesso em 2 de julho de 2016.



Fonte: Banco de Dados do Autor (2016)

Sendo que, das mulheres eleitas, 58,8% advêm de igrejas pentecostais e neopentecostais, resultado da própria composição dessas igrejas cujos membros são majoritariamente mulheres, além de acesso mais facilitado dado por esses grupos para o sexo feminino assumir postos de liderança (MACHADO, 2005; MARIZ; GRACINO, 2013). Profissionalmente, os principais segmentos ocupacionais⁸⁵ são as atividades empresariais, as profissões liberais, magistério, setor público e atividades eclesiais, conforme tabela abaixo:

Tabela 5 – Profissões em Análise Corporativa (%)

Profissão	FPE	Câmara
Profissionais Liberais	56	32,68
Funcionários Públicos	51	46,10
Empresários	31	9,48
Cargos Eclesiais	21	0,07

⁸⁵ Cabe lembrar a pesquisa de Rodrigues (2009) que associa a composição social dos deputados dos seis principais partidos brasileiros com orientações político-programáticas, disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092002000100004, acesso em: 30 de agosto de 2016.

Magistério	19	3,94
Aposentado	-	0,44
Não Informado/Outros	0,55	6,93
Meios de Comunicação	17,58	1,31

Fonte: Banco de dados elaborado pelo autor (2016)

Muitos deputados informam mais de uma profissão em seu perfil no sítio da Câmara, segue exemplos: advogado, professor e torneiro mecânico; auxiliar de enfermagem, pastor e radialista ou ainda bispo evangélico, empresário, pescador e professor de Educação Física. Essa variedade de profissões exercidas e agregadas ao ofício eclesiástico é um reflexo das múltiplas origens sociais e profissionais que surgem as vocações das lideranças evangélicas. A facilidade de se tornar pastor devido à dispensa de uma formação teológica por parte dos neo/pentecostais também contribui para esse quadro.

Além dessa miscelânea profissional, segue o fato de que não raras vezes a profissão indicada no perfil do TSE é diferente daquela do sítio da Câmara. Motivo que conduziu a contabilizar mais de uma profissão para um mesmo deputado. Dos 51% daqueles que se dizem funcionários públicos, mais de 90% faz uso do adjetivo com referência a cargos políticos, como deputado ou vereador, por exemplo. Não obstante a FPE ser composta exclusivamente por deputados que professam a fé evangélica, apenas 21% deles declaram como profissão algum tipo de cargo eclesiástico. Já o uso do capital religioso no perfil é bem mais elevado, sendo que 44,33% dos deputados da FPE fazem questão de mencionar em seu perfil algum tipo de menção à religião.

Dado interessante é o percentual de deputados que exercem alguma profissão ligada aos meios de comunicação: no caso dos deputados da FPE é de 17,58%. Sendo que 84,04% desses são neo/pentecostais o que corresponde a 14,84% do total de deputados evangélicos. Destes, 81,48% foram eleitos de forma direta. Neste sentido, indicam-se duas coisas: a primeira, o quase monopólio dos pentecostais e neopentecostais do uso dos meios de comunicação como forma de aumentar seu capital eleitoral, a segunda, a eficácia desse capital como um dos elementos auxiliares para ser eleito. No caso da IURD, na legislatura 54^a, 71,42% dos deputados eleitos exercem profissão ligada aos meios de comunicação em massa.

5.2 Preferências Partidárias

A tabela 6 indica as preferências partidárias dos deputados da FPE:

Tabela 6 – Distribuição da FPE por Partidos e Legislaturas (%)

52ª		53ª		54	
<i>Partido</i>	<i>%</i>	<i>Partido</i>	<i>%</i>	<i>Partido</i>	
PDT	8,6	PAN	2,1	DEM	4,4
PFL	15,7	PDT	6,4	PDT	4,4
PL	18,6	PFL	17	PTC	1,5
PMDB	10	PL	8,5	PMDB	10,3
PPB	11,4	PMDB	19,1	PMN	1,5
PPS	1,4	PP	6,4	PP	2,9
PSB	8,6	PRB	2,1	PR	14,7
PSDB	5,7	PSB	2,1	PRB	11,8
PSL	1,4	PSC	10,6	PRTB	1,5
PT	7,1	PSDB	6,4	PSB	4,4
PTB	8,6	PT	6,4	PSC	17,6
PST	2,9	PTB	6,4	PSDB	7,4
		PTC	2,1	PSL	1,5
		PtdoB	2,1	PT	2,9
		PV	2,1	PTdoB	1,5
				PTB	7,4
				PV	4,4

Fonte: Banco de Dados do Autor (2016)

Fazendo-se uso da qualificação de Zucco; Lauderdale (2011), Kinzo (1990) proposta também utilizada por Mancuso; Figueiredo (2016), tem-se o seguinte alinhamento ideológico⁸⁶ da FPE:

Tabela 7 – Distribuição da FPE por Ideologias Partidárias (%)

Leg	Direita	%	Centro	%	Esquerda	%	Indefinido	%
52ª	PFL;PL;PPB;PSL; PTB	55,7	PDT;PMDB; PPS; PSDB	25,7	PSB; PT	15,7	PST	2,9
53ª	PAN;PFL;PL; PP;PRB;PSC; PTB;	53,1	PDT;PMDB;PSDB PV	34	PSB; PT	8,5	PTC; PTdoB	4,4
54ª	DEM;PMN;PP; PR;PRB;PSC;PSL; PTB	61,8	PDT;PMDB;PSDB;PV	26,4	PSB; PT	7,3	PTC; PRTB; PTdoB	4,5

Fonte: Banco de Dados do Autor (2016)

Observa-se que há uma pulverização da FPE entre inúmeros partidos que aumenta gradativamente a cada legislatura, Optando-se por ideologias de direita e centro, como partidos como PL, PFL, PMDB, PR e PRB, esse último principalmente pelos deputados da IURD, não existindo até o momento do recorte histórico da pesquisa um partido exclusivamente evangélico. Isso não significa, contudo, que tais parlamentares não reflitam sobre essa questão e que não almejem tal fato. Optam para partidos políticos voltados à direita e centro. Quanto ao posicionamento mais à esquerda, percebe-se gradativa queda entre as legislaturas. Fato decorrente do amadurecimento identitário da FPE. Ao que parece, a FPE inicia um processo de amadurecimento delineando um perfil identitário mais claro com relação às ideologias partidárias.

Em 2004, o deputado Pedro Ribeiro (PTB) em entrevista à Baptista (2009, p.358) informa que se cogitou criar um partido que agregasse os evangélicos em torno de uma única bandeira partidária. Projeto que não foi dado prosseguimento.

⁸⁶ Foram definidos como “indefinidos” ideologicamente devido à falta de informações os seguintes partidos: PST, PTC, PTdoB

Portanto, é uma questão estratégica pulverizar os parlamentares de maneira multipartidária. O ex-deputado Adelor Vieira, quando coordenador da FPE, também era contrário à criação de um Partido evangélico. Em entrevista dada em novembro de 2005 à Baptista (2009, p.357), assim relata o deputado: “a igreja tem a visão, deve permanecer a visão do Reino de Deus, que é a visão de alcançar todos, de não discriminar. E o partido, se for só um partido evangélico, ele pode se fragilizar, no caso do país, e talvez não conseguir legenda também. Vai ter uma repulsa sempre”.

Somado a estes fatos, Burity (2006, p.198) afirma que não existe um único alinhamento ideológico ou partidário entre os evangélicos, e mesmo nas questões morais em que há alinhamento, isso não se “constitui uma fronteira definidora de uma identidade englobante dos evangélicos na política”.

Todavia, algumas denominações já se projetam em determinados partidos específicos. O PRB (Partido Republicano Brasileiro)⁸⁷, por exemplo, disputa sua primeira eleição em 2006 e possui estreitos laços com a IURD (GUTIERREZ, 2015). Contudo, não se constitui um partido dessa denominação, fato que é constantemente negado pela liderança do partido. Porém, todos os deputados que pertencem à IURD foram eleitos, por coincidência, por esse partido. Na verdade, todos os deputados desse partido no período analisado pertencem à FPE. Em discurso, o PRB é encarado por alguns líderes como uma possibilidade para que o “povo de Deus possa participar, propor idéias, lutar pelo futuro do Brasil e participar da democracia” (vereador Jean Madureira, pastor da Universal, *apud* GUTIERREZ, 2015, p. 51).

Em nota, a IURD declara “que é uma instituição religiosa e não exerce qualquer atividade política ou partidária. Assim, qualquer integrante de seu corpo eclesiástico - bispo ou pastor - que decida ingressar na carreira política, obrigatoriamente, licencia-se da Igreja para se ocupar da atividade pública de modo exclusivo”⁸⁸.

Quanto à AD, a preferência até então é pelo PSC, quadro que tende a mudar nas próximas eleições, pois, não obstante a negativa de se criar um partido evangélico, esta denominação toma a frente dos demais e inicia o processo de criação do PRC (Partido

⁸⁷ Destaque para o crescimento do partido desde sua criação: em 2006 elege um deputado (IURD), 2010 oito deputados (sete IURD, 1 AD) e 2014 vinte e um. Destes últimos, 28% pertencem à FPE, todos da IURD, indicando o monopólio da denominação frente ao partido em relação às demais denominações ao mesmo tempo em que o partido amplia a ocupação de suas cadeiras por parlamentares não evangélicos. A religião deixa de ter o monopólio na Câmara no PRB.

⁸⁸ <http://www.uol/eleicoes/especiais/politica-e-religiao.htm#projeto-politico-e-religioso>, acesso em 29 de setembro de 2016.

Republicano Cristão), partido da denominação. Portanto, se constituirá num forte braço da AD, tornando-se o primeiro partido de fato pertencente a uma denominação. Em entrevista⁸⁹, o pastor Lélis Marinho, pastor da AD e membro do Conselho Político das AD, órgão responsável pela aproximação da igreja com o meio político e assessoria da mesma na escolha e seleção dos candidatos aos cargos eletivos, assim se expressa sobre a necessidade da atuação dos evangélicos na política:

Faltava-nos ainda uma ferramenta, através da qual a gente pudesse trabalhar melhor e direcionar melhor (sic) a atuação desses deputados. E essa ferramenta é exatamente o partido político que é a ferramenta apropriada para se fazer política. Dos nomes surgidos, estava o Partido Republicano Cristão. Se eu dissesse que é unanimidade, certamente estaria faltando com a verdade, não é unanimidade, mas a grande maioria defende e sente a necessidade do partido.

A “grande maioria” refere-se exclusivamente à liderança da igreja, uma vez que, segundo Lélis, uma boa parte dos membros da igreja não acompanha a vida política do país e “talvez não soubessem opinar”, o que demonstra o entendimento que a igreja AD tem de democracia, uma verdadeira aristocracia, uma administração de poucos capacitados para guiar a massa desprovida de senso político. Essa mentalidade não é simplesmente abandonada quando se migra para a política partidária, podendo refletir o entendimento que estes legisladores possuem do povo, incapaz de saber o que é melhor para a nação. Cabe, portanto, aos eleitos pelo povo e por Deus, direcionar os rumos da nação. Ainda segundo ele, o PRC nasce da necessidade que o país possui de um partido de linha conservadora, um “conservadorismo que praticamente não existe no país”.

Dado que deve ser observado é constante mudança partidária desses deputados no decorrer de sua trajetória política. Quando indagada sobre essa questão, a assessora⁹⁰ legislativa da FPE não concorda que há excessiva mudança partidária:

Não vejo que haja, eu discordo de você um pouco, não acho que há uma constante mudança, existem parlamentares que estão no partido há 10, 15 anos. Existem outros parlamentares que mudam de partido com muita constância, existem outros parlamentares que ajudaram a fundar partidos. Isso varia de qualquer pessoa, a questão da fidelidade partidária não é um problema peculiar da frente, é uma questão que está posta para o parlamento.

⁸⁹ Documentário “Púlpito e Parlamento”, 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mKCveyZw0Gc>, acesso em: 17 de maio de 2016.

⁹⁰ Entrevista dada em 13/05/2015

Na primeira legislatura analisada, 76% dos parlamentares evangélicos trocaram de partido durante sua jornada política. Número que sobe na 53ª legislatura para 77%. Esse quadro muda a partir legislatura 54ª, possivelmente devido ao projeto de lei 4470/2012, do deputado pastor Lincon Portela (PRB). O PL prevê que a migração partidária que ocorrer durante a legislatura, não importará na transferência dos recursos do fundo partidário e do horário de propaganda eleitoral no rádio e na televisão. Freston (2014)⁹¹, em entrevista à Revista Exame afirma que a infidelidade partidária é decorrente da relação direta entre o eleito e seu eleitorado advindo de determinada igreja e a tentativa do primeiro em responder as demandas de seu público, numa relação de clientelismo. Na mesma direção, Leonildo Campos (2003), afirma que o sistema partidário pouco importa para o político de Cristo, antes o compromisso esta com a igreja que o elegeu.

Além do compromisso eclesial, há ainda um maior que rege a atuação do parlamentar evangélico: seu compromisso com a bíblia e a interpretação que dela se faz. Sobre esta questão, assim se expressa a assessora legislativa da FPE:

agora, que a bíblia é o norteador de toda pessoa que professa a fé evangélica, sim. Aí que de repente pode ter um viés mais social, mais esquerdista, sim. Que ele pode ter um viés mais pra iniciativa privada, ou como queiram chamar, mais direitista de alguma forma, sim⁹².

Daí casos de deputados serem expulsos de seus partidos pela falta de compromisso ideológico com os mesmos. Cabo Daciolo, por exemplo, foi expulso do PSOL em 2015 por infidelidade partidária após lançar a chamada PEC dos apóstolos que prevê a alteração da constituição na qual afirma que “todo poder emana do povo” substituindo pela expressão “todo poder emana de Deus”. Sobre esta questão, assim se posiciona o deputado⁹³:

(...) há pouco tempo nos colocamos aqui uma PEC, colocando que todo poder emana de Deus e que o exerce de forma indireta também através do povo. Têm muitos que se dizem ser cristão, que dizem ser homens de Deus que negam essa fala, esse pronunciamento, esse dizer, que todo poder emana de Deus, e haverá uma cobrança encima disso, eu creio isso. Eu considero que sofri uma perseguição dentro do PSOL, discriminado dentro do PSOL, mas eu respeito muito.

⁹¹ Disponível em: <http://exame.abril.com.br/brasil/noticias/afinal-qual-e-o-peso-do-voto-evangelico-nestas-eleicoes>, acesso em 27 de maio de 2016.

⁹² Entrevista dada em 13/05/2015.

⁹³ Documentário “Púlpito e Parlamento”, 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mKCveyZw0Gc>, acesso em: 17 de maio de 2016.

Outro exemplo é do deputado Henrique Afonso, expulso do PT em 2009 por atuar contra a descriminalização do aborto. Portanto, fidelidade para como a ideologia partidária parece estar em segundo plano. Suas convicções religiosas e estratégias antecedem à mesma. Todavia, não é esta a principal questão pelas mudanças partidárias e sim o fato da existência de um poder legislativo centralizado cuja agenda segue o ritmo do presidente da Mesa e do colégio de líderes. Isso incentivaria a busca estratégica de melhor se posicionar junto ao núcleo de decisões da Câmara, mudando de partido de acordo com a necessidade (MELO, 2000). Assim, a mudança partidária é uma estratégia para maximizar as chances de sucesso na carreira política.

5.3 Distribuição dos Parlamentares por Regiões

A distribuição dos deputados federais por regiões obedece a lei da proporcionalidade da população, sendo que nenhuma Unidade da Federação deve possuir menos de oito ou mais que 70 deputados federais⁹⁴. Neste sentido, indaga-se se há correspondência entre o número de deputados federais e a população evangélica por região? A resposta a esta pergunta pode lançar alguma luz sobre o eleitorado desses parlamentares: a correspondência ou não entre a população evangélica de uma região e o número de deputados evangélicos eleitos.

Para 52ª legislatura, o fez-se uso dos dados censitários do IBGE ano 2000. Para a 54ª o censo de 2010. Na primeira legislatura analisada, considerando que a população evangélica do país era de 15,4%, destaca-se Estado de Rondônia cuja população evangélica era de 27,21%, acarretando no índice mais elevado entre todos os Estados de deputados possíveis em proporcionalidade, 37,5%. Interessante que após envolvimento na chamada máfia das ambulâncias, os dois deputados envolvidos da Assembléia de Deus não se elegeram, restando apenas o deputado Natan Donadon (PMDB/RO) na próxima legislatura. Cargo que pouco ocupou, sendo condenado à prisão – aliás, primeiro caso, após Constituição de 1988, de um parlamentar com prisão decretada no exercício do cargo. Posteriormente, teve seu mandato cassado.

Destaque deve ser dado a Assembléia de Deus. Essa denominação foi a que melhor pulverizou seus deputados nas Unidades Federativas, estando ausente apenas no Acre, Alagoas, Piauí, Rio Grande do Norte, Distrito Federal, Mato Grosso, Espírito Santo e Rio

⁹⁴ <http://www2.camara.leg.br/a-camara/conheca/quantos-sao-e-de-que-forma-e-definido-o-numero-de-deputados>, acesso em 20 de abril de 2018.

Grande do Sul. Portanto, dos Estados que possuem algum deputado da FPE, apenas cinco deles não possuem algum deputado dessa denominação. Cabe dizer que a região do Nordeste possui os únicos Estados que não elegeram nenhum deputado da FPE, sendo os mesmos que a Assembléia de Deus não elegeram nenhum deputado, reflexo da menor população evangélica de todas as regiões, apenas 10,27%, caindo este percentual para 7,98% dentre os que não elegeram nenhum deputado da FPE.

Apesar do Nordeste possuir o menor número de evangélicos, é justamente aí que a IURD obteve êxito: dos 17 deputados eleitos, 29,41% deles são oriundos dessa região. Mas a grande força dessa denominação ainda advém do Sudeste, com 52,94% dos deputados, com destaque para o Rio de Janeiro, com 23,53%, justamente onde essa denominação nasceu.

No Estado do Rio Grande do Sul pesou a tradição do protestantismo de imigração, representado pela igreja luterana. Dos cinco deputados da FPE, três eram luteranos, o que corresponde a 60%. O restante são neo/pentecostais. Portanto, não houve espaço para o protestantismo de missão neste Estado, ao mesmo tempo em que o luteranismo não possui força política se não no Sul do país. A 53ª legislatura foi marcada pela diminuição dos parlamentares pertencentes à FPE. Boa parte em razão do envolvimento desses parlamentares, 41,42% deles, no escândalo de corrupção que ficou conhecido como “máfia das ambulâncias” ou “sanguessugas”. A maioria dos envolvidos era de igrejas pentecostais/neopentecostais, tendo a IURD e AD como principais representantes.

No caso da IURD, dos 17 deputados, 15 deles tiveram seus nomes citados no esquema. Nenhum deles se reelegeu. Como a IURD era a principal denominação do Nordeste para FPE, essa região foi diretamente afetada na representação evangélica. A AD teve dez parlamentares envolvidos no esquema, nenhum deles se reelegeu.

Interessante notar a trajetória dos deputados do Estado com maior porcentagem de evangélicos do Brasil, Rondônia. Na legislatura 52ª conseguiram emplacar três deputados, sendo 2/3 deles da Assembléia de Deus. Estes, envolvidos no escândalo das Sanguessugas, não se elegeram na próxima eleição (53ª). Poderia se pensar que o evangélico possui menos tolerância para com deputados envolvidos em corrupção. Todavia, Nilton Capixaba (PTB/RO), denunciado por corrupção, retorna para Câmara na legislatura 54ª. Apenas Natan Donadon (PMDB/RO) consegue se eleger nas três legislaturas, tendo, porém, seu mandato cassado em 2013 por corrupção.

Vale dizer que dos oito deputados possíveis na legislatura 54ª, metade deles pertencem à FPE, indicando a eficácia do capital religioso neste Estado como atributo para ser eleito. O

índice da região do Nordeste não é mais alto devido ao Estado de Tocantins que perde gradativamente seus candidatos evangélicos, como por exemplo, Pastor Amarildo (PPB/TO), envolvido no esquema da máfia das ambulâncias. Roraima também não tem tido eficácia em capitalizar o voto evangélico, apesar de mais de 30% da população se declarar evangélico. O Pará é dominado pela Assembléia de Deus e IEQ, denominações que captam 100% dos deputados evangélicos desse Estado.

Já a região Centro-Oeste, apesar do alto índice de população evangélica, esse capital não foi transformado em votos: dos 41 possíveis deputados, elegeram-se somente três, o que faz dessa região a menos capitalizada pelo segmento evangélico na busca pelo voto, seguida de perto pela região Nordeste e Sul.

A IURD perdeu poder na Câmara. De 17 deputados eleitos, cai para seis conseguindo pequena melhora na última legislatura analisada, sete deputados. A grande perda foi na região Nordeste, elegendo apenas um deputado nesta região (53^a) e dois na 54^a. Outra questão, se outrora eles estavam pulverizados em vários partidos, na 54^a, 100% deles pertencem ao PRB, indicando claramente que houve uma construção gradativa de um relacionamento entre o partido e a denominação.

5.4 Projetos Propostos

Aqui analisamos os projetos propostos pela FPE. O recorte foi dado a partir de projetos que podem vir a se transformar em norma jurídica. De acordo com o Regimento Interno da Câmara, uma proposição constitui-se toda matéria sujeita à deliberação da Câmara, considerados os principais aqueles que dão origem às normas. São eles: “Propostas de Emenda à Constituição (PEC), Projetos de Lei Complementar (PLP), Projetos de Lei Ordinária (PL), Projetos de Decreto Legislativo (PDC) e Projetos de Resolução (PRC)”⁹⁵. Neste sentido, foram analisados 4.341 projetos, sendo 1.776 da legislatura 52^a, 1.165 da 53^a e 1400 da 54^a. Aqueles propostos por mais de um parlamentar foram contabilizados apenas uma vez e, projetos parecidos em conteúdo e com numeração diferente foram considerados como distintos. Após escolha, dividiu-se os projetos em áreas temáticas, seguindo as orientações de

⁹⁵ <http://www2.camara.leg.br/participe/fale-conosco/perguntas-frequentes/processo-legislativo>, acesso em 31 de maio de 2016.

Figueiredo e Limongi (1999) ⁹⁶, distinção já utilizada por Maia (2012) em análise da legislatura 53^a da FPE, dividindo em quatro grandes áreas: econômica, social (subdivida em ambiental, direitos civis, trânsito, direito penal, saúde, educação e comunicação), político-institucional e homenagens. Toma-se a liberdade de realizar algumas alterações nessas classificações, acrescentando áreas de caráter moral, a saber: aborto, homossexualidade e biosegurança. Bem como, uma área específica para matérias que envolvam a religião de maneira direta. Tal classificação não é exata na medida em que um mesmo projeto pode enquadrar-se em mais de uma área. O resultado segue na tabela abaixo:

Tabela 8 - Projetos Propostos FPE (%)

Religião	Econômica	Social	Pol. Institucional	Homenagens
2,81	5,99	83,79	4,77	2,63

Fonte: Banco de dados elaborado pelo autor (2016)

Dos projetos sociais, 4,04% são direcionados para questões ambientais, 9,35% para saúde, 8,06% para o direito penal, 8,31% para educação, 2,53% para comunicação, 44,36% para o direito civil, 13,94% para questões trabalhistas, 2,61 assuntos morais, 0,03% para o esporte e 6,77% são projetos que envolvem matéria de trânsito.

5.5 Projetos Religiosos

Dos 1.776 projetos analisados na primeira legislatura em questão, 51 deles são voltados para questões religiosas, correspondendo apenas a 2,87% dos projetos. Dos 1.166 da 53^a legislatura, 31 são de caráter religioso (2,65%) e na legislatura 54, dos 1400 projetos 41 são religiosos (2,92%). Estes são divididos de acordo com a temática abordada. São elas: Datas e homenagens para alicerçar a cultura evangélica no Brasil, projetos relacionados ao

⁹⁶ Figueiredo e Limongi (2008) dividem os projetos em cinco áreas: “administrativa, econômica, social, político-institucional e, por fim, uma referente a homenagens. Grande parte das leis compreendidas na área administrativa é da competência exclusiva do Executivo ou do Judiciário. Referem-se a: criação e extinção de cargos e órgãos públicos; definição de competência, composição e funcionamento de órgãos governamentais; fixação de efetivos da força militar ou policial; fixação de vencimentos e gratificações de funcionários públicos. Foram também incluídas na categoria de Leis administrativas as doações e alienações de bens móveis ou imóveis da União, a anistia de dívidas, o estabelecimento de limites entre estados da Federação etc. As leis econômicas referem-se a leis salariais, tributárias e de regulamentação geral das atividades econômicas nas diferentes áreas – industrial, comercial, financeira etc. As leis sociais compreendem não só leis referentes a programas sociais *stricto sensu* em áreas como saúde, educação, previdência, habitação, trabalho, mas também aquelas que regulam uma gama mais ampla de atividades sociais, tais como meio-ambiente, justiça, profissões, direitos civis etc. As leis político-institucionais regulam a organização dos poderes, os sistemas eleitorais e partidários etc. Sob o rótulo ‘homenagem’ se incluem as leis que dão nomes a monumentos, ruas, estabelecem feriados, dias nacionais etc.” (p. 60-61).

novo Código Civil, projetos Vinculados à liberdade de culto e Credo e ampliação de direitos, projetos religiosos relacionados à educação e projetos religiosos e outros temas.

Datas e homenagens para alicerçar a cultura evangélica no Brasil

A criação de datas comemorativas é regida pelo artigo 1º da lei 12.345/2010: cujo critério obedece à alta significação para os diferentes segmentos da sociedade. Visam cimentar a identidade evangélica no país. Refere-se àqueles cuja característica é o uso de datas comemorativas, equivalendo a 18,69% dos projetos religiosos. Exemplos são o PL2067/2003 que institui o dia 31 de outubro sendo dia da Reforma Protestante. A justificativa do PL inicia com uma citação da bíblia para em seguida realizar uma explanação histórica teológica da Reforma Protestante. O PL 2828/2003 concorre com o anterior na escolha do dia: 31 de outubro como “Dia Nacional da Proclamação do Evangelho”. Este PL acabou por se transformar na Lei Ordinária 13246/2016. A justificativa é o perigo que a família se encontra na atual sociedade.

A proclamação do Evangelho seria, portanto, uma eficaz maneira de salvaguardar a instituição familiar. Tal perspectiva reflete a cosmovisão pueril do povo evangélico de que basta converter o indivíduo que a sociedade automaticamente será mais justa e igualitária, como se o mundo social fosse a soma dos indivíduos.

O PL 2506/2003 segue na mesma direção ao instituir o dia 28 de junho “dia nacional da renovação espiritual”, e homenagear Irineu, um dos primeiros teólogos do cristianismo. Na mesma linha, o PL 2986/2011 institui o “Dia Nacional da Oração e celebração a Deus”. Como justificativa, o PL visa demonstrar que o “caminho para o melhor viver é exatamente a busca constante de Deus”. Busca também combater a criminalidade e a imoralidade que permeia a família através do exercício da oração. Ainda na mesma perspectiva, o PL 3359/2012, que institui o segundo sábado de março como o “Dia de adoração a Deus”, invocando a cultura religiosa brasileira. O PL 7305/2014 celebra o “Dia do Perdão” a ser comemorado no dia 30 de agosto, com o objetivo de “estimular a prática do Perdão como medida pacificadora e cristã”, uma vez que essa prática “atende aos ensinamentos bíblicos” e que “Jesus ensinou aos homens que perdoar é necessário”. O PL 881/2011 visa modificar uma lei já existente – Lei 781 de 1949 – que versa sobre o “Dia de ações de graça”. O PL tende através do “poder público” incrementar “valores éticos e morais” por meio de preceitos religiosos.

O PL 7878/2014, que institui o “Dia das filhas de Jó”, a ser comemorado no dia 20 de outubro. A justificativa remonta à Ordem Internacional das Filhas de Jó, criada nos EUA, chegando ao Brasil em 1993. O fundamento remonta à passagem bíblica de Jó 42:15. Para homenagear o capelão evangélico, criam o PL 2807/2011 e PL 8030/2014 a ser celebrado dia 21 de junho. Nesta data, recomenda o projeto serão promovidas reuniões religiosas e palestras. A justificativa é a esperança da vida eterna que existe em Cristo que é proclamada por esses profissionais.

O PL 5126/2005 institui o dia 10 de março como dia comemorativo referente ao primeiro culto protestante realizado no Brasil. A justificativa do PL bem posiciona a importância das datas comemorativas: “A instituição de datas comemorativas é instrumento possibilitador da construção da identidade histórico-cultural do povo brasileiro”. Projeto mais abrangente é o PL 3313/2008, que institui o dia 25 de dezembro o “dia da fé cristã”, não remetendo exclusivamente à fé evangélica.

Mas no geral, os projetos que criam datas comemorativas com caráter religioso são voltados exclusivamente ao universo evangélico. O PL 3541/2008, transformado na lei ordinária 12328/2010 é um exemplo: institui o dia 31 de novembro o “Dia Nacional do Evangélico”, com direito à reserva do Congresso para sessão solene. Afirma o projeto que, ao contrário da maioria dos católicos, o evangélico leva a fé a sério, pois passou por um processo de conversão, uma escolha de seguir o evangelho, o que o torna mais fiel à sua fé. Um pouco mais ousado é o PL 2766/2011 que institui não apenas um dia para o evangélico, mas uma semana toda, de 26 de outubro a 31 de novembro. Nesta semana, as igrejas evangélicas farão uso de espaços públicos para promover eventos e os custos serão arcados pela igreja promotora, mas, se necessário, suplementadas. A origem do suplemento não fica claro no projeto.

Há ainda projetos mais bairristas, como o PL 2623/2003 que objetiva instituir o dia 9 de julho “Dia Nacional da Igreja Universal do Reino de Deus”. A justificativa do texto inicia com uma citação bíblica e passa a discorrer sobre a história dessa instituição. Aponta para os trabalhos sociais e espirituais realizados como fator principal para a criação de um dia para a instituição. No mesmo caminho percorrem os PL 4811/2012 e PL 3853/2012, transformado em lei ordinária 13279/2016, que institui o dia 3 de março como o “Dia Nacional da Igreja O Brasil para Cristo”. A justificativa é a importância dessa igreja nos trabalhos desenvolvidos para o desenvolvimento da nação. Outras igrejas também recorrem para ter seu próprio dia no calendário civil: o metodismo. Mediante os PL 1413/2011; PL 3954/2012 e PL 4810/2012,

instituem o dia 24 de maio como “Dia Nacional do Metodismo Wesleyano”, como justificativa a importância do metodismo para o país.

A intenção é fomentar a cultura evangélica no Brasil. Neste sentido, há projetos que o fazem não via criação de datas, mas para a valorização do universo gospel. O PL 58/2011 é um bom exemplo. Este objetiva reconhecer a “arte evangélica como cultura no Brasil”. Entende-se como “arte evangélica” a “vigília, marchas proféticas, música, gravação de cd’s, publicação de livros, dança, artistas plásticos, shows e eventos, dentre outros que no decorrer dos anos se perpetuaram como elementos intrínsecos da cultura do povo evangélico”. A Lei 12.025 de 2009 – “Dia Nacional da marcha para Jesus” é um bom exemplo. A necessidade de tal projeto é dada uma vez que o segmento evangélico também é partícipe do processo civilizatório da nação e atuam como mecanismo positivo que contribui para o “processo de evolução da nossa cultura”. Ao tornarem-se cultura oficial do país, teriam direito de receberem benefício legal previsto na legislação federal de incentivo à cultura. Sobre esse assunto específico, criam o PL 7654/2006 que declara a música gospel como manifestação cultural.

Outro projeto cujo escopo é fortalecer a crença evangélica é o PL 6588/2013, que denomina “‘Rodovia Pastor Estevam Ângelo de Souza’ o trecho da rodovia BR-135 que liga os Municípios de São Luís a Alto Alegre do Maranhão, no Estado do Maranhão”. A justificativa para o projeto é a dedicação desse pastor em ganhar almas para Jesus e de seus muitos trabalhos sociais.

Mas não é somente rodovias o alvo dos evangélicos. O PL 1332/2011 proclama a cidade de Camboriú – SC como “Capital Nacional das Missões Cristãs”. A justificativa é o evento anual “Encontro Internacional de Missões” que acontece na cidade. Evento este que já possui patrocínio público via lei municipal para custear despesas de infra-estrutura (Lei Municipal nº2.289/2011).

Se as datas comemorativas do calendário brasileiro outrora eram voltadas para o universo católico, com a chegada dos evangélicos ao poder, pinceladas de novas cores inspiram o tempo. Fica clara a disputa por ganhar uma fatia mais nobre na luta pelo universo simbólico religioso, antes exclusivo do catolicismo. Ao olhar para o passado e fixar marcos históricos rememorados, uma sociedade afirma como quer se constituir no presente e se projetar no futuro. Daí no Brasil “a instituição de datas comemorativas sempre foi objeto de interesse por parte das elites políticas e intelectuais” (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2012,

p.8). Portanto, as datas oficiais mudam de acordo com o interesse de governos e grupos organizados. Ao se construir esta ou aquela memória, a identidade nacional é forjada.

Projetos relacionados ao novo Código Civil

Sobre esta questão, merece destaque o PL 2389/2003 que versa sobre o novo código civil. Este teve a participação de 28 de 70 deputados da FPE, 40%. Esta sinergia era uma resposta ao novo código civil que movimentou inúmeras lideranças eclesiais, renderam livros, artigos e palestras sobre o assunto. Outros projetos sobre o mesmo assunto também foram lançados, como o PL 1651/2003, 1766/2003, PL 634/2003 e PL 635/2003. Aponta, portanto, para a união desses parlamentares quando veem a possibilidade de seus direitos eclesiais serem alterados, controlados ou discriminados pelo Estado. Ao entenderem que a liberdade religiosa estava sob risco, a reação foi imediata.

É o que descreve o PL 1773/2003, que questiona a relação entre o Estado e a Religião. Segundo o PL, “a entrada do novo Código Civil suscitou discussões sobre a natureza jurídica das entidades religiosas e se seria cabível enquadrá-las no capítulo destinado a Associações”. O PL visa garantir a liberdade de crença, a partir do texto constitucional artigo 19 que “veda ao Estado embaraçar o funcionamento de cultos religiosos ou igrejas”, afirma o PL 1010/2003. Ao serem incluídas as instituições religiosas como Associações, segundo eles, a liberdade de culto e crença estariam em perigo, como por exemplo, a admissão ou exclusão de membros. “Para os membros de organizações religiosas, esses aspectos não podem seguir a sistemática de associações civis, uma vez que envolve o exercício da fé, a obediência aos princípios religiosos e aos mandamentos divinos, próprios de cada crença”. Na mesma direção os PL 2076/2003; PL 1904/2003, PL 2107/2003, PL 28/02/2008 que atenta para o caráter distinto das instituições religiosas de demais tipos de Associação, e não fazê-lo “desvirtuaria sua natureza espiritual”.

Também tentam caracterizar as instituições religiosas como instituições sem fins econômicos. Caso do PL 2029/2003. Apesar de não visarem lucros, vale lembrar a reportagem da revista Forbes que lista os líderes religiosos mais ricos do Brasil⁹⁷. Há de se

⁹⁷ Edir Macedo, 2 bilhões; Valdemiro Santiago 400 milhões; Silas Malafaia 300 milhões; R.R Soares 250 milhões. Disponível em <https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2013/01/18/forbes-lista-os-seis-lideres-milionarios-evangelicos-no-brasil.htm>, acesso em 14 de junho de 2017.

dizer que está em debate o fim da imunidade tributária para as instituições religiosas mediante a Sugestão Popular 2/2015.

Sendo as instituições religiosas pessoas jurídicas de direito privado, o PL 734/2003 intenta que as mesmas possam “promover políticas públicas governamentais”. Afirmo o PL que estas instituições são capazes de melhor “racionalizar o uso do dinheiro público” no que se referem políticas voltadas para o “atendimento básico alimentar e de primeiros socorros de populações assistidas”.

Outros PLs buscam apenas mais tempo para se adequar à nova situação jurídica imposta pelo Novo Código. Caso dos PL 982/2003, PL1273/2003 que pede dois anos para que as igrejas se adaptem. Ou ainda, que o Estado proteja o nome designativo das Igrejas, como o PL 2768/2011. O receio é que se faça mal uso de nomes de entidades religiosas já firmadas e que se evitem “enganos e oportunismo daqueles que fundam novas organizações religiosas, valendo-se de nomes e designações tradicionais para atrair fiéis”.

Projetos Vinculados à Liberdade de Culto e Credo e Ampliação de Direitos

Uma ação civil pública é regida pela lei 7347/85 e visa proteger os interesses da coletividade. De acordo com a lei, a mesma poderá ser proposta pelo Ministério público pela Defensoria Pública, pela União, os estados, municípios, autarquias, empresas públicas, fundações, sociedades de economia mista e associações interessadas, desde que constituídas há pelo menos um ano. Como forma de ampliar o direito de agentes legalmente constituídos para propor uma ação civil pública, elaboram o PL 3227/2004. A justificativa é a proximidade das instituições religiosas da população, podendo assim, “agir em defesa dos interesses de seus fiéis e/ou da comunidade em que atuam”. Na mesma linha de ação civil pública encontra-se o PL 4575/2004, que visa tornar objeto desse tipo de ação “ações por danos morais e patrimoniais causados por grupos raciais, étnicos e religiosos”. Justifica-se o PL na medida em que preenche uma “lacuna da lei que regula a ação civil pública, que não abriga ações que visem a coibir agressões a valores que fazem parte da própria alma do povo brasileiro”. Portanto, na mesma medida em que expande às instituições religiosas o direito de propor uma ação civil pública, amplia-se o objeto da mesma.

O PL 2386/2007 dispõe sobre a colaboração entre a União, Estados, Distrito Federal e Municípios e entidades religiosas para o interesse público. A ideia é repassar recursos públicos para organizações religiosas que tenham algum projeto que beneficie pessoas

carentes, crianças, idosos ou portadores de deficiência. Todavia, consta na Constituição Federal em seu artigo 19 veda a União em estabelecer tal tipo de parceria, sendo a mesma contrária ao Estado Laico.

Mais ousado é o PEC 99/2011 ⁹⁸ que dão o direito às associações religiosas de proporem ação de inconstitucionalidade e ação direta de constitucionalidade⁹⁹. Segundo o PEC, após longo debate entre os parlamentares da FPE, deliberou-se por apresentar a proposta cuja situação hoje se encontra pronta para o plenário. Segundo o PEC, os evangélicos nascem no Brasil associados ao sentimento de liberdade cívica, atuando como promotores da liberdade de crença. A justificativa é que não raras vezes, agentes do estado legislam contrários ao exercício da liberdade de crença. Todavia, caso aprovado, a atuação dessas entidades religiosas no que se refere a ADIU não se restringirá às questões relacionadas à liberdade de culto. Alçar essas instituições a tal patamar é colocar em risco a laicidade do Estado brasileiro e à liberdade de pensamento e expressão.

A luta pela liberdade de culto é um dos principais motes dos evangélicos. Os PL's que versam sobre o código civil tinham como principal pretexto a proteção do Estado à liberdade de credo. Todavia, no entendimento de alguns deputados da frente evangélica, há necessidade de aprimorar essa livre escolha. Caso do PEC 341/2004 e PEC 424/2005. Nestes, pede-se que sejam explícitos os limites de elaborações legislativas, proibindo o Estado de interferir na “criação, no funcionamento, na organização, estruturação e registro dos atos constitutivos das igrejas e cultos religiosos, sob pena de se vulnerar o próprio direito à liberdade de crença e religião, assegurado no nosso Estado laico”. Tais projetos objetivam antecipar e impedir ocorridos como se deu no novo código civil.

Estes atos constitutivos podem estar na contramão de outras leis, como por exemplo, crimes ambientais decorrentes de poluição sonora. E, como se sabe, um culto pentecostal não raras vezes é feito em alto e bom som. Como forma de proteger esse aspecto litúrgico, lançam os PL 3377/2004 e PL 5899/2005, excetuando as manifestações religiosas de estarem sujeitas

⁹⁸ As entidades citadas no PEC que teriam esse direito seriam aquelas de caráter nacional, como a “CGADB - Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil, CONAMAD - Convenção Nacional das Assembléias de Deus no Brasil Ministério Madureira, CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil, Convenção Batista Nacional, Colégio Episcopal da Igreja Metodista, etc.)”

⁹⁹ Atualmente tal prerrogativa é dada somente ao: Presidente da República; a Mesa do Senado Federal; a Mesa da Câmara dos Deputados; a Mesa de Assembléia Legislativa; a Mesa de Assembléia Legislativa ou da Câmara Legislativa do Distrito Federal; o Governador de Estado ou do Distrito Federal; o Procurador-Geral da República; o Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil; partido político com representação no Congresso Nacional e confederação sindical ou entidade de classe de âmbito nacional.

aos dispositivos da lei 9605 de 12 de fevereiro de 1998, capítulo V, seção III, que tratam sobre os crimes ambientais sonoros. Segundo o autor do projeto, enquadrar os templos religiosos seria uma forma de embaraço à liberdade de culto. Há de se lembrar que alguns templos já foram fechados por esta questão ¹⁰⁰. A solução encontrada resultou no PL 2330/2007, que fixa limites para as atividades religiosas em templos. Estes “não poderão ultrapassar o limite de 65 decibéis de propagação sonora no ambiente externo durante o dia e 50 decibéis durante a noite”.

O Templo para o evangélico é mais que meramente uma construção: é um lugar sagrado. Nele a presença do divino é mais densa. É o local coletivo instituído para a busca do desconhecido pela fé. Possíveis manifestações seculares de desrespeito não são bem vindas. Ondas seculares devem ser deixadas de fora. Neste sentido, a conversação por celulares deveria ser evitada. O PL 1325/2003 visa justamente proibir a conversação por meio de aparelhos celulares em salas de aula, teatros, cinemas e igrejas.

O PL 2634/2011 questiona os motivos dos embaraços para construção de templos em ambientes comerciais. Indaga o autor do projeto: “o que mais gera desconforto à vizinhança o bar que fica aberto a noite quase toda ou a igreja em locais de comércio, com cultos no máximo 4 (quatro) vezes por semana e em horários que não passam das 22h?”. Na mesma direção estão os PL 1905/2003 e PL 5901/2005, que visam limitar a lei 10.257 de 10 de julho de 2001, conhecido como Estatuto Cidade, voltado para políticas urbanas.

Neste sentido, os templos ficariam desobrigados ao estudo prévio de impacto de vizinhança (EIV). Este estudo prévio tem por finalidade contemplar os efeitos positivos e negativos de empreendimentos urbanos quanto à qualidade de vida da população em questão. Defendem que tal lei gerou alguns “efeitos colaterais”, e o PL visa corrigir esse embaraço que pode proibir a construção de um templo em “áreas urbanas onde não sejam bem-vindas pela vizinhança”. Segue o projeto afirmando que o direito das minorias está sendo tolhido na medida em que se impede “a instalação de igrejas onde a maioria da vizinhança se opuser”, fato que tem gerado uma “ditadura da maioria”. Na mesma direção encontra-se o PL 2865/2004 e o PL 6253/2005. Os mesmos intentam desobrigar a consulta à comunidade local

¹⁰⁰ <https://noticias.gospelmais.com.br/templo-igreja-mundial-fechado-justica-causa-barulho-64578.html>; <https://noticias.gospelprime.com.br/templo-da-igreja-mundial-e-fechado-por-conta-do-barulho/>; são alguns exemplos. Acesso em 21 de julho de 2017.

para a construção de templos religiosos, assim como dispensa do EIV quanto envolver templos religiosos.

Os PL 3499/2004, o PLP 134/2004 e o PL 5728/2009 protegem os templos religiosos. Advogam os projetos a “impenhorabilidade dos templos de qualquer culto e prevê condições para a sua desapropriação por utilidade pública ou interesse social”. Portanto, tais imóveis e seus e seus equipamentos internos não estariam sujeitos a qualquer tipo de dívida comercial ou civil, fiscal ou previdenciária. A justificativa para tal privilégio remonta às bases familiares, mas neste caso, a família espiritual e sua moradia.

O PL 3938/2004 intenta alterar alguns dispositivos do código penal da lei 2848/40 como forma de proteção aos templos religiosos que são acometidos de crime. Objetiva o PL dar mais rigor aos crimes mencionados além de acrescentar dispositivos especiais caso o crime seja contra aparatos religiosos. Na mesma direção encontra-se o PL 2024/2007 que intenta tornar mais severa a pena do artigo 208 do Código Penal que trata do crime de escárnio de alguém por motivo de crença ou perturbar a ordem do culto. Ainda relacionado à legislação penal está o PL 7099/2010 que objetiva tornar crime hediondo o crime de pedofilia se praticado por sacerdote.

O PL 5865/2005, PL 3991/2008 e PL 3045/2011 intentam que não haja incidência de contribuição social para pagamento de mão-de-obra de templos religiosos, afirmando que tais pagamentos são um embaraço à livre manifestação religiosa. Apensado ao PL 3991/2008 encontra-se o PL 5544/2013 que objetiva equiparar as entidades religiosas na categoria colaboradoras de interesse público. Assim, conquistariam benesses da lei 12.101/2009, dentre as quais as isenções de contribuição social.

Os PL 7371/2010 e PL 3044/2011 objetivam possibilitar o uso do FGTS para construção de templos religiosos. Justifica-se a aquisição de tal direito na medida em que tais locais são promotores da cidadania e fomento de participação comunitária. Também relacionado à construção de templos encontra-se o PL 5865/2005. Intenta o projeto que as igrejas estejam isentas da contribuição social no pagamento de mão-de-obra na construção de templos religiosos. Segundo o PL, “o pagamento de tributos na construção dos templos religiosos não se harmoniza com os princípios básicos da Constituição, e significa um embaraço à livre manifestação da religiosidade”

O PL 6933/2013 intenta fazer uso de mão-de-obra para prestação de serviço voluntário junto a obras religiosas de condenados em regime semi-aberto. A justificativa é a

possibilidade de o infrator ser reintegrado à sociedade pelo contato com a religião afirmando que raramente se vê um evangélico ou católico praticante no banco dos réus.

Relacionado à construção de templos encontra-se o PL 2864/2004. Segundo o PL, os embaraços para construir, ampliar ou reformar contidos no artigo 60 da lei 9605/98 não deve ser aplicado quando tais ações forem executadas para templos religiosos. A possibilidade de o referido artigo ser aplicado contra a religião e a plena liberdade de culto é a justificativa para ajustes na legislação.

PEC 297/2004 e PLP 65/2011 discutem a amplitude da imunidade tributária dos templos religiosos em relação ao Imposto Predial e Territorial Urbano. Neste sentido, deseja assegurar que templos que funcionam em locais que outrora eram destinados a outros fins tenham os mesmos direitos, mesmo que o local não pertença à instituição. O PEC 330/2004 pretende dar imunidade tributária às entidades religiosas. No mesmo sentido, o PL 436/2011 almeja conceder isenção tributária a todos os templos uma vez que, segundo o PL, os templos não objetivam lucro, e sim prestar assistência à comunidade, agindo como um complemento do Estado.

Atualmente as instituições religiosas já possuem isenção na declaração do imposto de renda no que se refere aos dízimos e ofertas. A proposta é ampliar para demais impostos, como o IOF, PIS, COFINS, taxas de iluminação pública e coleta de lixo. Na mesma linha encontra-se o PL 4270/2004 que pretende “desonerar as entidades religiosas da contribuição previdenciária incidente na prestação dos serviços que oferecem a seus fiéis”. O PL 4769/2005 visa isenção de pagamentos de foro e taxas de ocupação para templos construídos em terrenos da Marinha. A justificativa é a ausência de fins lucrativos dessas entidades, cabendo a União desonerá-los.

O PL 5806/2009 pretende isentar o pagamento de tarifas bancárias pessoas jurídicas do direito privado sem fins lucrativos, o que incluiria as igrejas. Justifica-se na medida que tais instituições dão suporte ao Estado na realização do bem comum. O PL 7020/2010 isenta do pagamento de Imposto sobre Produtos Industrializados incidentes sobre veículos utilizados por entidades religiosas. Como justificativa, destaca o PL os serviços de cunho social prestados pelas organizações religiosas.

Já, por meio do PL 5598/2009 foi a maneira que os evangélicos encontraram para se opor ao acordo entre o Brasil e a Santa Sé, pois segundo o autor do projeto favorece somente a igreja Católica. O PL, conhecido como Lei Geral das Religiões, visa dar as mesmas oportunidades a todas as religiões, defendendo o Princípio da Igualdade. Segundo

reportagem¹⁰¹, a bancada evangélica usou de todos os artifícios para impedir a votação do acordo, tentando ao mesmo tempo aprovar o PL referido que se constitui quase uma cópia do Acordo, alterando-se a expressão católica por “todas as confissões religiosas”. Quanto ao ensino religioso, o Acordo afirma que “o ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental”, enquanto que o PL retira o termo católico. Atualmente o PL aguarda a apreciação do Senado Federal.

Os PL 1621/2011 e 2756/2011 visam assegurar o direito dos profissionais da fé de exercerem os atos litúrgicos em conformidade com sua crença. Forma de resguardar-se da possibilidade de serem forçados a realizar uma união homoafetiva, por exemplo. O PL teve a participação de 24 deputados dos 68, o que equivale a 35,29% da FPE.

A justificativa do projeto é embasada, em parte, nas informações do site Wikipédia e conta também com o apoio católico. Mais explícito sobre esta questão está o PL 1411/2011 que afirma a liberdade religiosa desobriga tais instituições de efetuar um casamento que esteja em desacordo com suas crenças. Vai além, ao possibilitar a recusa de entrada de pessoas ao culto que não estejam em conformidade com seus valores. Na prática, um homossexual pode ser proibido de assistir um culto. A justificativa encontra-se na liberdade de consciência de crença, sendo a prática da homossexualidade algo em desacordo com muitas religiões, podendo, portanto, de púlpito expressar seu entendimento sobre a questão sem nenhum tipo de cerceamento. Destarte, pregar contra a homossexualidade não poderia ser enquadrado na lei 7.716 de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Asseguraria igualmente, perspectivas teológicas que entendem que os africanos são amaldiçoados. Um exemplo dessa maldição seria o vírus ebola, como já afirmou o deputado Marco Feliciano em pregação¹⁰².

Difícilmente, uma igreja evangélica efetuará um casamento homoafetivo. Restaria, então, aos interessados realizarem um culto para celebrar sua união fora da igreja. Para evitar tal procedimento, lançam o PL 7924/2010 que “atribui às igrejas a exclusividade para realizar culto de celebração de união, independente do sexo”. Apesar do PL contemplar a possibilidade da união entre pessoas do mesmo sexo, não seria pequena a dificuldade dessas

¹⁰¹<https://extra.globo.com/noticias/brasil/evangelicos-tentam-impedir-acordo-com-santa-se-323222.html>, acesso em 19/06/17.

¹⁰²<https://www.youtube.com/watch?v=CyAc5og83uk>, acesso em 19 de junho de 2017.

peessoas de encontrarem uma entidade eclesiástica disposta a tal procedimento. Assim, ao mesmo tempo em que advogam que as igrejas não podem ser constrangidas a realizar tal união, defendem o monopólio dessa instituição para tal procedimento, estreitando o caminho àqueles que buscam efetivar seus laços matrimoniais homoafetivos.

Ao mesmo tempo em que lutam pela liberdade de crença e de expressão ritualística de fé, são contrários a determinadas manifestações religiosas. O PL 4331/2012 intenta criminalizar a prática de sacrifício de animais para rituais religiosos. Ao que parece a defesa pela liberdade de consciência de crença é somente para alguns. A questão é delicada e está na pauta do STF para ser julgada.

Uma das características marcantes de um culto evangélico é o louvor. O valor dado a este aspecto da liturgia é tão sagrado quanto à leitura da bíblia. Tal é a importância dada a este momento que o PL 2217/2007 que declara a música e os eventos gospel como manifestação cultural.

A questão musical foi objeto de demanda no que diz respeito aos direitos autorais, regidos pela lei 9.610/98. Estariam as igrejas sujeitas a pagar direitos autorais das músicas tocadas em seus cultos? Sobre esse assunto, encontram-se os PL 5902/2005, PL 6226/2005, PL 6231/2005, PL 860/2007, PL 1550/2007, PL 5204/2009, PL 3364/2012 e PL 6247/2013. Todos com a intenção de impedir que sejam cobrados direitos autorais das músicas ministradas nos cultos, alegando que não há finalidade lucrativa ao executar o louvor em um culto. Declaram que as músicas tocadas nos cultos seriam uma forma de propaganda gratuita para os autores, agindo, portanto em benefícios dos mesmos.

Voltado para a esfera das comunicações encontra-se o PL 7046/2006. Este pretende alterar a lei 9.612/98 que institui o serviço de radiodifusão comunitária que proíbe em seu artigo 3º qualquer tipo de proselitismo. O PL visa justamente conceder às emissoras de radiodifusão comunitária o direito de veicular conteúdo estritamente religioso. Alegam que a religião faz parte da cultura do povo brasileiro e, sendo assim, a atual lei estaria obstaculizando a fomentação de determinado aspecto cultural essencial à comunidade.

De igual modo voltado à área de comunicação encontra-se o PDC 406/2011 que intenta sustar a suspensão dada à Empresa Brasil de Comunicação (EBC) de veicular programa de cunho religioso. Esta é uma estatal que opera a TV Brasil e mais oito emissoras

de rádio. Os quatro programas ¹⁰³ religiosos foram suspensos em setembro de 2011 e imediatamente o PDC foi lançado.

Outros projetos pretendem regulamentar o exercício da profissão dos que fazem carreira e se ocupam da fé. Dentre estes está o PL 3660/2004 que aspira alterar a lei 9982/00 que dispõe sobre a assistência religiosa em ambientes hospitalar e prisional. O PL propõe que o profissional da fé poderá prestar assistência fora dos horários normais de visitação pública.

O PL 4345/2008 regulamenta de forma mais minuciosa a prestação de assistência religiosa, sendo voltado exclusivamente às entidades de saúde, intitulada pelo autor de “Lei do bom Samaritano”. O PL 2563/2007 regulariza o atendimento religioso em plataformas de petróleo situadas nas proximidades do litoral brasileiro, uma vez que, segundo o PL, estes profissionais ficam distantes de qualquer tipo de assistência religiosa. O PL 1856/2007 cria o serviço voluntário de capelania em todas as embaixadas e consulados do Brasil com o objetivo de atender espiritualmente os funcionários e o público em geral que frequentam estas repartições.

O PL 2806/2008 assegura a unicidade aos diversos segmentos religiosos protestantes no que se refere à proporcionalidade na quantidade de capelães de cada confissão, em que todos os evangélicos se enquadrariam na qualidade de protestante. Se este PL deseja suprir a discrepância existente entre os próprios evangélicos, o PL 5205/2009 regulamenta os concursos voltados ao exercício de capelania. Visa o PL dar isonomia de tratamento para provimento do cargo para católicos e evangélicos.

O PL 4922/2005 regulamenta a profissão de teólogo. Postula o PL suas atribuições e responsabilidades diante da comunidade. Uma das justificativas seria a tentativa de conter pessoas, que sem “escrúpulos e desprovidos de conhecimentos teológicos” usem a “religião para obter lucro fácil e ilícito, ludibriando a boa vontade e fé das pessoas sinceras em busca de Deus”. O autor do projeto pertence à IURD, denominação que possui inúmeros processos judiciais por estelionato. Na mesma direção, encontra-se o PL 6982/2006, que regulamenta a profissão de ministro de confissão religiosa, classificando-o na mesma categoria dos profissionais liberais. O PEC 301/2008 intenta desobrigar os eclesiásticos do serviço militar. Por fim, o PL 4909/2012 que institui o Conselho Nacional de Ministros de Confissão

¹⁰³ Quatro programas foram atingidos pela decisão do órgão: na TV Brasil, os católicos A Santa Missa e Palavras de Vida, exibidos aos domingos, e o evangélico Reencontro, aos sábados; e na Rádio Nacional de Brasília, a missa católica dominical.

Religiosa, cujo intento é valorizar o ofício confessional e dotar seus integrantes de reconhecimento público.

Projetos religiosos relacionados à educação

Não é de hoje que a Educação no Brasil busca sua autonomia diante do Estado. Já em 1932, no Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova, esse assunto é discutido. A luta por esse espaço tem acirrado no Brasil. Se de um lado alguns defendem uma “escola sem partido” (PL 193/2016), do Senador Magno Malta (PR), outros lutam pela liberdade de ensinar chamam de “lei da mordaza”. Entendem os defensores do projeto que os alunos são ingênuos e inexperientes e facilmente ludibriados e captados por uma ideologia. Se isso é verdade, a educação torna-se um forte instrumento ideológico capaz de direcionar a pessoa a comprometer-se com determinada visão de mundo. Interessante que no PL 6314/2005, o autor, no objetivo de que o crime de difamação e injúria não possa ser aplicado aos ministros religiosos quando discorre este sobre seus valores e crenças, afirma que o “professor dentro da sua atividade de ensino tem que permitir ao educando, na busca do pleno conhecimento, a análise crítica dos acontecimentos e da história”. Portanto, exclui-se tanto o ministro evangélico quanto o professor de serem passíveis de punição de difamação e injúria.

Tendo a bíblia como principal livro de suas doutrinas, um instrumento de fé e prática, criam o PL 1579/2011 que obriga as bibliotecas públicas a possuírem um exemplar da bíblia em braile. Na mesma direção lançam os PL 2327/2003, PL 6533/2006 e PL 2865/2008 que obrigam as bibliotecas das escolas públicas e privadas a manterem no mínimo dois exemplares do livro. Como justificativa para tal obrigatoriedade, afirmam “atender aspirações da comunidade cristã”, pois nesse livro contém a narrativa do “Povo escolhido em sua caminhada na terra”, sendo a “obra literária mais antiga, mais traduzida, mais editada e mais lida de todos os tempos”, constituindo-se ainda no “alicerce de todas as ciências e, também, da própria sociedade”. Cabe à administração escolar, aos professores, funcionários e alunos zelar pelo livro, “podendo para tanto criarem condições específicas nesse sentido”. O projeto ainda prevê o estímulo aos “alunos a conhecerem, manusearem e respeitarem o livro base do cristianismo”. Sabe-se que o respeito e conhecimento se devem a todos os livros sagrados. Privilegiar esta ou aquela literatura num ambiente de ensino não parece ser o melhor caminho para o conhecimento e para Ciência.

Não há nada de errado em ter tal livro em uma biblioteca, aliás, local apropriado para tal. Todavia, no momento em que as justificativas para tal projeto são de grosseiros erros

históricos e epistemológicos e, na medida em que se privilegia este ou aquele livro sagrado, o princípio da laicidade está claramente em risco, na medida em que se dá tratamento diferenciado a determinado livro sagrado em detrimento dos demais e de outras manifestações de fé¹⁰⁴.

Sabe-se que a grade curricular de ensino não é um elemento neutro, mas nele estão inseridos relações de poder, transmitindo concepções de mundo sociais particulares e interessadas (MOREIRA, 2011, p.8). Portanto, a composição curricular não se refere tão somente a uma questão educacional, mas envolve questões políticas e ideológicas. Neste sentido, tornar obrigatório o Ensino Religioso no país é uma das formas de manter uma concepção de mundo mágica e não secularizada. É o que propõe o PL 309/2011, que torna obrigatório o ensino religioso nas escolas. Essa é uma discussão antiga no Brasil.

Já na transição da ditadura os evangélicos lutavam pelo ensino laico, uma vez que havia o monopólio da Igreja Católica na educação religiosa do país. Segundo Cunha (2005, p.4), a mudança dos evangélicos se deu em troca do “apoio católico a sua demanda de legalização do controle, pelas igrejas, dos meios de comunicação de massa, fez com que eles, em contrapartida, apoiassem a oferta obrigatória do ER nas escolas públicas, mas facultativa para os alunos”. Todavia, na prática, não é isso que está acontecendo. É o que afirma a reportagem¹⁰⁵ do jornal O Globo em que 49% das escolas públicas o ensino é obrigatório e não facultativo como diz a Lei de Diretrizes e Bases da educação (LDB).

Portanto, além de prever que o profissional deve ser capaz de viver a experiência do sagrado e sintetizá-lo a partir de sua experiência, o PL direciona o tipo de experiência com o sagrado que o profissional deve ter. De fato, as pessoas devem se aprofundar em sua fé e busca espiritual, mas seria a escola o lugar para tal empreitada? Não seria no berço de sua família ou no seio de sua própria confissão religiosa? Ao espiritualizar o ensino religioso, retira-se a possibilidade de refletir na religião como um empreendimento puramente humano.

Apesar de que o projeto prevê tal perspectiva e diz ser a mais apropriada. Na mesma linha de pensamento, está o PL 1021/2011 que institui o “Dia do Papai do Céu na Escola” com a intenção de nortear a disciplina de ensino religioso e “disseminar, de uma maneira

¹⁰⁴ Caso da professora que foi retirada da escola por ter feito uma boneca afro. <http://g1.globo.com/espírito-santo/educacao/noticia/professora-que-fez-boneca-afro-retirada-de-escola-por-pastor-diz-que-projeto-continua.ghtml>, acesso em 18 de agosto de 2017.

¹⁰⁵ <https://oglobo.globo.com/sociedade/educacao/ensino-religioso-obrigatorio-em-49-de-escolas-publicas-contr-lei-7928028>, acesso em 6 de junho de 2017.

lúdica, a diversidade religiosa do país, os valores morais, a cultura da paz e o respeito às diferentes crenças”. O projeto tem a intenção de resgatar o ensino religioso no país afim de que um dia se possa “ver os filhos desta Nação olhando para a imensidão do cosmos e dizendo: HÁ UM PAPAI DO CÉU QUE CUIDA DE NÓS!”.

Caso o Brasil não resgate essa disciplina nos currículos escolares, corre-se o risco de cairmos numa “ditadura das mais sanguinárias”, pois o ensino religioso é “base histórica dos princípios morais e éticos da sociedade”. As Cruzadas e a Inquisição que o digam. Interessante ainda é que o projeto visa combater a intolerância religiosa, mas o autor do projeto, Deputado e pastor Marco Feliciano (PSC), foi investigado por crime de preconceito contra a religião. Quando nos atentados na França em 2015, o mesmo deputado entende que tal ocorrido é em decorrência da luta desse país pela liberdade sexual, luta pela legalização do aborto e pelo fato dos franceses não terem filhos e permitirem a entrada do islamismo no país, religião esta que persegue o cristianismo, segundo o deputado. Em outro momento em pregação, chama o catolicismo de “religião morta e fajuta”¹⁰⁶. Portanto, entre aquilo que de *júri* se advoga e o que de *facto* se dá, parece haver uma discrepância.

Como forma de garantir que a educação religiosa seja respeitada, o PL 7180/2014 advoga que os valores familiares “têm precedência sobre a educação escolar nos aspectos relacionados à educação moral, sexual e religiosa, vedada à transversalidade ou técnicas subliminares no ensino desses temas”. Cabe aqui lembrar que o PL 867/2015, conhecido como “Escola sem Partido” foi apensado ao 7180/2014.

A justificativa apela para a Convenção Americana de Direitos Humanos, assinada na conferência do Pacto de São José da Costa Rica, ratificada pelo governo brasileiro. O autor do projeto recorta a questão religiosa da convenção, inciso IV do artigo 12, onde afirma que “Os pais e, quando for o caso, os tutores, têm direito a que seus filhos e pupilos recebam a educação religiosa e moral que esteja de acordo com suas próprias convicções”, cabendo ao Estado garantir essa prerrogativa. Por fim e não menos importante, é o PL 8099/2014, que insere na grade curricular do ensino público e privado conteúdos sobre a doutrina do Criacionismo que, apesar de não citar a fonte, o projeto é uma quase total cópia do PL 594/2007 do então deputado Artagão Junior do Paraná.

¹⁰⁶https://www.youtube.com/watch?v=dE_6xGTfUhs, acesso em 6 de junho de 2017.

De acordo com o projeto, -“os conteúdos referidos neste artigo devem incluir noções de que a vida tem sua origem em Deus, como criador supremo de todo universo e de todas as coisas que o compõe”.

Como justificativa afirma o PL que “a maioria da população brasileira crê no ensino criacionista”. O fundamento é livro bíblico de Gênesis que afirma que há um Deus que criou todas as coisas. Apela ainda para Constituição Federal que garante a liberdade de crença. Afirma ainda que ensinar o evolucionismo tem deixado as crianças confusas:

As crianças que frequentam as escolas pública tem se mostrado confusas, pois aprendem nas suas respectivas escolas noções básicas de evolucionismo, quando chegam a suas respectivas Igrejas aprendem sobre o criacionismo em rota de colisão com conceitos de formação escolar e acadêmica.

Se tal linha de pensamento é plausível como justificativa para proposição de um projeto desse conteúdo, a recíproca seria verdadeira: um professor poderia propor um projeto que inserisse o ensino da evolução nas igrejas, pois os alunos chegam confusos nas escolas acreditando no criacionismo. Como se percebe, a questão não é essa, mas sim uma discussão da ideologia curricular e de questões inerentes ao que se entende por Ciência. Ao tentar elevar o Criacionismo ao nível de Ciência, vai à contramão epistemológica do que é Ciência e seus postulados (KUHN, 2001, POPPER, 1999; MORAIS, 1988; CHAUI, 1996; FREIRE-MAIA, 1998).

Observa-se, portanto, que a questão que tornea projetos voltados à educação é “que conhecimento é mais valioso?” Ou “que tipo de conhecimento vale mais?” Nesse sentido, o contexto discutido ultrapassa o universo Educação e se carrega de um tom político. Lembre-se que “quer reconhecamos ou não, o currículo e as questões educacionais mais genéricas sempre estiveram atrelados à história dos conflitos de classe, raça, sexo e religião” (APPLE, 2011, p.49). Sendo, portanto, eminentemente político, Apple (2011), redireciona a pergunta para “o conhecimento de quem vale mais?”. No caso em questão, refere-se a um grupo de políticos cuja agenda perpassa por uma cosmovisão religiosa que objetiva inserir seus valores para toda uma sociedade, fazendo uso do meio escolar para tal.

Ao que parece, a Educação no Brasil ainda carece de autonomia, estando ainda subordinada a interesses transitórios de Governos. Se de um lado há interferência do Estado ditando currículos, é desse próprio Estado que se reivindica a autonomia e proteção para o ensino público. E uma dessas proteções refere-se à laicidade. Deve, portanto, posicionar-se contrário ao proleto exercido por qualquer religião.

Projetos religiosos: demais temáticas

Faz parte da fé evangélica a crença na segunda volta de Jesus Cristo. Antes, porém, creem que o Anticristo (Besta) virá e marcará as pessoas na testa ou na mão direita. Essa marca é entendida por alguns como sendo a implantação de um chip eletrônico. Para evitar que os crentes sejam enganados e recebam a marca da Besta, criaram dois projetos sobre o assunto: O PEC 372/2005e o PL 7561/2014. O primeiro mais racional na exposição argumentativa dos motivos pelos quais se deve proibir a implantação de tais chips, faz uso de justificativas como: a invasão do direito da privacidade, uso de informações do cidadão pelo Estado ou grandes corporações ou os riscos à saúde. Termina o PEC afirmando estar certo “de que os nobres pares poderão avaliar a importância e o alcance da presente proposta, contamos com a sua aprovação” (grifo nosso).

A importância e o alcance do projeto podem ser vislumbrados no segundo PL que faz uso direto das crenças cristãs para justificar tal medida. Cita o PL o livro de Apocalipse 13:16,17 que fala sobre o marca da Besta. Em um tom apocalíptico, garante que o fim do mundo se aproxima e afirma: “o povo brasileiro não se deve iludir com tais artificios, que escondem uma verdade nua e cruel: há um grupo de pessoas que busca monitorar e rastrear cada passo de cada ser humano, a fim de que uma satânica Nova Ordem Mundial seja implantada”. Esta é a mentalidade de boa parte dos parlamentares da FPE.

Os PL 4736/2012 e PL 4724/2012 tentam tornar obrigatória a inscrição “Deus seja louvado” em todas as moedas nacionais. Como justificativa, afirma o PL que “dizer que o Estado brasileiro é laico e, portanto, deve estar completamente desvinculado de qualquer manifestação religiosa, é um equívoco”, pois a sociedade brasileira é, sobretudo, uma sociedade religiosa. A pergunta que poderia ser feita é qual deus se quer louvar com a inscrição dessa frase no dinheiro, pois Mamon é um termo bíblico utilizado com conotação de adoração aos bens materiais e as riquezas. Talvez, neste sentido, a inscrição proposta possa ter significado. Os PL são uma resposta à Procuradoria da República do Estado de São Paulo que pediu a retirada da frase das moedas por ferir os princípios da laicidade do Estado, segundo a Procuradoria.

Todavia, existem projetos cujas demandas são secularizantes e se norteiam via princípio laico. Exemplos são os PRC 202/2009, PRC 203/2009 e PRC 205/2009. O primeiro pede que deixe de ser obrigatória a presença da Bíblia sobre a mesa durante os trabalhos na Câmara. Tal obrigatoriedade encontra-se no regimento interno da Câmara que assim expressa

no artigo 79: “§ 1º A Bíblia Sagrada deverá ficar, durante todo o tempo da sessão, sobre a mesa, à disposição de quem dela quiser fazer uso”. O Segundo PRC “revoga o Projeto de Resolução n. 63 de 1960, que autoriza a Mesa da Câmara dos Deputados a mandar entronizar no recinto das sessões a Imagem do Cristo Crucificado”. Na mesma direção o último PRC pede a retirada do crucifixo que se encontra no plenário da Câmara. Como justificativa, apelam os Projetos de Resolução para o artigo 19 da Constituição Federal e para o princípio do Estado Laico.

O PL 6783/2010 institui o programa “Disque Discriminação Religiosa” cujo intento é atender pessoas vítimas de intolerância e discriminação por suas crenças. Termina-se assim, a análise descritivas de todos os projetos religiosos propostos no período das três legislações (52ª, 53ª e 54ª).

5.6 Projetos Morais

Classificou-se como projetos de caráter moral aqueles que se relacionam com aborto, união homoafetiva, clonagem, assuntos relacionados álcool e fumo, assuntos relacionados às questões sexuais, como pornografia e prostituição. A eliminação de cães da raça Pit Bull também foi classificada como uma questão moral. Nestes critérios encontraram-se 95 projetos.

Especial atenção é dada pela FPE para a questão do aborto. Inúmeros projetos são elaborados sobre esta questão com a intenção de impedir esta prática. As estratégias são variadas, desde a criação de um dia comemorativo à vida, intitulado “Dia do Nascituro” (PL 1190/2011), o qual evoca o sagrado, em uma linguagem bastante evangélica e grifada pelo autor do projeto como justificativa para criação do projeto “Efetivamente, **só Deus é o Senhor da Vida. A vida é uma dádiva de Deus, desta forma, nenhum homem, por mais poderoso que seja, pode se sobrepor ao Senhor e tirar a existência de seu semelhante**”, ao endurecimento de penas para os envolvidos.

Exemplos são os PL 7443/2006 que “dispõe sobre a inclusão do tipo penal de aborto como modalidade de crime hediondo” equiparando ao homicídio; PL 5166/2005 que “dispõe sobre os crimes de antecipação terapêutica de parto de feto anencefálico ou inviável”, cuja justificativa apela para a crença ao afirmar que “não é desejo, portanto, **de nosso Bendito Criador** que a porção feminina de sua obra aborte ou antecipe o parto mediante alguma intervenção cirúrgica” (grifo nosso); PL 5069/2013 que “tipifica como crime contra a vida o anúncio de meio abortivo e prevê penas específicas para quem induz a gestante à prática de

aborto”; PDC 565/2012 e PDC 566/2012 que visa sustar “a aplicação da decisão do supremo tribunal federal proferida na arguição de descumprimento de preceito fundamental nº 54, que declara não ser crime a ‘antecipação terapêutica de parto’ de anencéfalos” sob a justificativa de estar havendo uma interferência do Judiciário no Legislativo. Ou ainda penalizando o médico, como PL 1545/2011 que “tipifica o crime de aborto praticado por médico quando não for os tipos admitidos no código penal”.

Também como forma de conter esta prática, criaram o PL 8116/2014 e o PEC 164/2012, estabelecendo que a vida inicia desde a concepção e precisa ser objeto de cuidado do Estado. Desta forma, os fetos ganham o direito da inviolabilidade do direito a vida. Criminaliza, portanto, qualquer forma de aborto, mesmo aqueles decorrentes de estupro.

Já os PL 6055/2013 e PL 6033/2013 são uma resposta à Lei 12.845 de 1 de agosto de 2013 que no entendimento do propositor tem por objetivo preparar o terreno político para a total legalização da prática abortiva. Segundo o projeto a “Lei foi realmente promulgada tendo como principal objetivo introduzir o aborto no Brasil” e não para dar um atendimento especial às vítimas de violência sexual. Em contrapartida, entendem que o atendimento da vítima de violência sexual deve ter outro tipo de tratamento. Este pode ser verificado nos PL 4966/2005, PL 1763/2007 e PL 3748/2008. O primeiro refere-se à criação de CAIM – Centros de Atendimento Integrado a Mulher, com o objetivo de centralizar o atendimento dessas pessoas. Os demais oferecem à mulher vítima de estupro e ao filho decorrente desde crime assistência em forma de assistência social e o benefício de um salário mínimo até a criança completar 18 anos ou 21 na proposta de 2008.

No entendimento dos propositores, não se deve punir a futura criança com a pena de morte pelo erro do pai. Além disso, o filho decorrente do estupro passará a ser o preterido pela mãe no caso dessa a vir a ter mais filhos. Advoga ainda que a prática do aborto decorrente de estupro deve ser criminalizada. Portanto, mediante uma ajuda de custo mensal, objetiva-se incentivar a mulher a conceber a criança, algo tentador no caso da vítima ser de origem social menos abastada.

Na contramão desses projetos que visam incentivar a mulher vítima de estupro que engravidam a terem o filho, há os PL 4725/2009 e PL 1085/2011 que não só estimulam a mulher a abortar, como também propõe uma ajuda de custo por três meses para arcar com despesas psicológicas. Denota-se portanto, que há vozes que destoam no entendimento da prática abortiva, apontando para a heterogeneidade de pensamento no interior da FPE. Vozes que não obstante serem a minoria, ecoam fora do tom do coral religioso.

Outra maneira de barrar a prática do aborto foi o controle da gravidez mediante os PL 1820/2007 e PL 7022/2010 que dispõe sobre o registro público da gravidez. Desta forma, a pessoa que engravida precisa dar conta ao Estado do desfecho dessa gravidez, se a criança nasceu ou não e se não qual foi fato que gerou a morte do feto.

Outra estratégia foi a tentativa de proibição da pílula do dia seguinte mediante o PL 5376/2005, também sob justificativas de cunho religioso:

toda vida, ainda no ventre, tem um plano pré- estabelecido por Deus. É uma obra da Sua Criação e significará, em maior ou menor grau, um componente indispensável na relação que se estabelece entre todos os seres vivos. E como podemos ter certeza de que cada vida traz um plano pré- estabelecido por Deus? Basta lembrarmos de Maria, nossa Mãe, que ouviu do Senhor Quem ela carregaria no ventre e a importância daquela Criança para a humanidade.

Como se percebe, parte da justificativa é de clara característica religiosa cristã. Mesmo quando visa esclarecer que a vida possui um plano divino, acaba por apelar para a fé, resumindo que é suficiente recordarmos de Maria que falou com Deus sobre o nascimento de Jesus. Somente em um segundo momento o autor do projeto refere-se às questões de saúde pública.

Outro assunto que incomoda os parlamentares é a união entre pessoas de mesmo sexo. A principal estratégia da FPE para barrar legalmente a união civil entre pessoas do mesmo sexo é a aposta de que a maioria da sociedade brasileira é contrária a esta prática. Eduardo Cunha (PMDB) já havia afirmado em culto na Igreja Vitória em Cristo: “Mas não sou eu que não vou deixar a pauta progressista andar, não sou eu que sou conservador. A maioria da sociedade pensa conforme nós pensamos. É só deixar que a maioria seja exercida e não a minoria”¹⁰⁷.

Nesta linha de pensamento, lançam os PDC 2076/2005, PDC 232/2011, PDC 495/2011 e PDC 521/2011. Estes projetos de decreto legislativo convocam a sociedade para um plebiscito para opinar sobre a questão. Esquecem, todavia, que a democracia não é a ditadura da maioria, nem mesmo esquece do direito das minorias.

Assunto relacionado à união civil entre pessoas do mesmo sexo é a adoção. Esta é a única forma desses casais terem um filho, uma vez que naturalmente isso não é possível ainda. O PL 7018/2010 trata justamente deste assunto. Como justificativa para a proibição da

¹⁰⁷ <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/03/1596687-maioria-no-brasil-e-conservadora-diz-cunha-em-culto.shtml>, acesso em 29 de maio de 2017.

adoção por casais do mesmo sexo, apelam para o constrangimento que a criança passará ao tentar explicar na escola o porquê de ter dois pais ou duas mães. Afirmam ainda que a educação e formação da criança devam ser dadas em “ambiente adequado e favorável ao bom desenvolvimento intelectual, psicológico, moral e espiritual”. Não teriam esses casais uma espiritualidade ou moral? Ao que parece pré-supõem a ausência ou inadequada forma de expressão dos valores morais da sociedade brasileira.

A atenção dada pela FPE para estas questões advém do lastro que fundamenta e guia a ação desses parlamentares, a saber: a família dada nos moldes bíblicos. Logo, o que se está colocado em xeque é o conceito de família. Daí afirmações como “Tais ‘casais’ – por assim dizer -- não constituem uma família, instituição que pode apenas ser constituída por um homem e uma mulher unidos pelo matrimônio ou pela estabilidade de sua união” (PL 7018/2010). Entendimento diverso teve o STF. O parecer da ministra Carmen Lúcia, o conceito de família abrange também pessoas do mesmo sexo e “o conceito contrário implicaria forçar o nosso Magno Texto a incorrer, ele mesmo, em discurso indisfarçavelmente preconceituoso ou homofóbico”¹⁰⁸.

Preconceito que pode ser observado no PL 2177/2003 que versa sobre a reorientação sexual. Nele, em seu artigo 2º, alerta para a necessidade de prevenção social da homossexualidade. Interessante o apelo ao Estado como interventor para que uma pessoa que deseja retornar a heterossexualidade o faça legalmente amparado, uma vez que não se coloca o mesmo peso e medida aos que desejam, por exemplo, assumir sua homossexualidade. Para esses, não precisa de apoio psicológico e médico especializado.

5.7 Projetos Transformados em Norma Jurídica

Tabela 9 – Projetos Transformados em Norma Jurídica Legislaturas 53 a 54

Tipo	Quantidade	%
Administrativo	2	2,41
Político Institucional	21	25,30
Econômico	9	10,84
Social	33	39,76
Homenagens	12	14,46

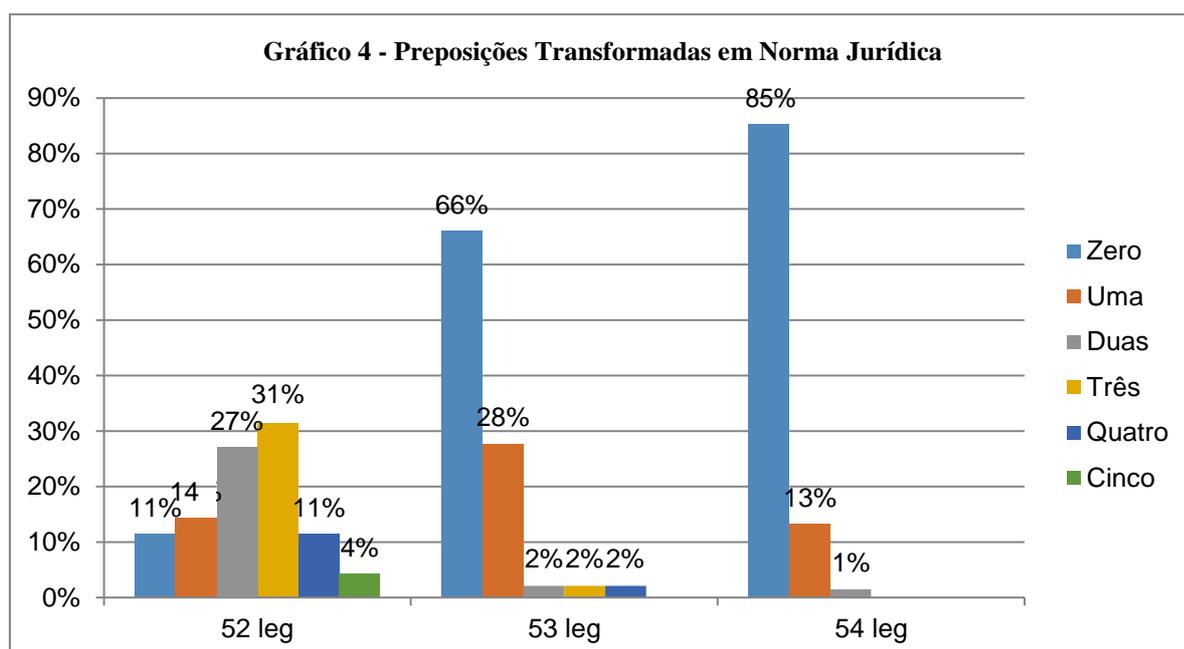
¹⁰⁸ <http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2015/03/ministra-do-stf-reconhece-adocao-de-crianca-por-casal-homoafetivo>, acesso em 29 de maio de 2017.

Religião	6	7,23
Total	83	100

Fonte: Banco de Dados do Autor (2016)

Apesar da FPE possuir a religião como principal componente aglutinador desses parlamentares, a atuação destes recai primordialmente para o social e político institucional e não para questões diretamente associadas à religião.

Na análise dos projetos transformados em norma jurídica, observa-se que a primeira legislatura foi mais eficaz, conforme gráfico 4 aprovando projetos como o PL 1753/2007, que confere ao Município de Não-Me-Toque o título de “Capital Nacional da Agricultura de Precisão”, ou ainda PL 1821/2007 que institui o dia da cooperativa de Crédito. Já na 53ª legislatura 66% dos deputados não aprovaram nenhum projeto, crescendo este número para 85% na 54ª legislatura, o que poderia indicar o baixo poder desses deputados, pertencentes ao chamado baixo clero, mas também a dificuldade burocrática em se aprovar um projeto na Câmara. Deve-se considerar de igual forma que muitos dos projetos foram lançados em conjunto com outros deputados, como por exemplo, a PEC 138/2003, na qual 36 deputados da FPE participaram.



Outra questão que deve ser considerada aqui é o que aponta a coordenadora legislativa da FPE¹⁰⁹. Segunda ela, o Brasil passa pelo problema da “microlegislação feita pelo poder executivo com invasão de áreas de competência do poder legislativo e isso suprime debates relevantes pra casa que tem sido travados em outros âmbitos do poder”. Essa “invasão” aboliria o debate que deveria ser tratado no âmbito legislativo e acaba por ser discutido em outras esferas. No caso do executivo, tal invasão se dá por meio de medidas provisórias. Em suas palavras:

A medida provisória é uma iniciativa do poder executivo que atrapalha muito o legislativo de ter os seus debates na casa porque são temas que vem como urgência e relevância e que nem sempre tem urgência e relevância. A medida provisória é um filhote de um instrumento jurídico chamado decreto lei que era um instrumento jurídico que existia na época do regime militar. Permitiu-se na constituinte permanecer a medida provisória porque exista uma expectativa até do próprio Ulysses, isso era uma coisa que era muito difundidos bastidores da casa que é essa história de ter passado um parlamentarismo no plebiscito que teve pra essa questão e ai depois não passou, permaneceu o presidencialismo e ficamos com um instituto que já vem da época do Fernando Henrique sendo utilizado pra normatizar tudo o que se deseja normatizar, inclusive fazer alterações na legislação previdenciária (...), então, quero dizer, a questão da medida provisória é uma das coisas que trava não só os parlamentares da frente parlamentar evangélica, mas de uma forma geral.

Outro aspecto, este ligado à burocracia, que dificulta a aprovação de um projeto é o caminho que o mesmo deve percorrer para admissão, isto é, os rituais que determinam os procedimentos legais. Neste sentido, a coordenadora legislativa, na mesma entrevista, assim afirma:

Tramitação da forma como ela se dá hoje é uma coisa que nós temos debatido. Pra ir primeiro de repente pra CCJC, que é a comissão de constituição e justiça e de cidadania pra ser feita uma análise prévia e posteriormente pras comissões de mérito. Então a gente tem ai, via de regra, podendo as proposições irem até três proposições temáticas e obrigatoriamente pra CCJC. Algumas proposições vão ser conclusivas só pro âmbito de comissões que elas têm muita força na casa, e outras não. Ainda vão ter que ir ao plenário e esperar essa fila imensa. Então de fato, aprovar uma legislação no Brasil hoje, não só o parlamentar evangélico, qualquer parlamentar, não é algo que seja simples.

¹⁰⁹ Entrevista dada no dia 13/05/2015.

Estes seriam os motivos apontados que dificultariam a aprovação dos projetos. Este capítulo apresentou a primeira análise empírica sobre o perfil da FPE no Brasil. Em particular, o desenho de pesquisa examinou uma base de dados original elaborada a partir de dados secundários do sítio da Câmara dos Deputados, do Departamento Intersindical dos Parlamentares (DIAP), do Instituto Brasileiro de Geografia e Pesquisa (IBGE) e do Tribunal Superior Eleitoral (TSE). A amostra contemplou as legislaturas 52^a, 53^a e 54^a (2003-2014) e a base de dados foi publicamente disponibilizada com o objetivo de dar transparência aos procedimentos adotados e fomentar possíveis estudos voltados para esta temática.

Os principais resultados indicam que existe uma diferença estatisticamente significativa no nível de escolaridade entre os deputados da FPE e o restante do Congresso. Enquanto 58,37% dos deputados da FPE possuem ensino superior, a escolaridade do restante do Congresso é de 79,87% , com uma diferença de 21,5%. Esses resultados demonstram uma correspondência entre o perfil do eleitorado (evangélicos neo/pentecostais) e seus representantes.

O compromisso com o casamento é outro fator a ser considerado. Enquanto que a média do Congresso é de 72% de parlamentares casados, a FPE é de 90,8%. Indicando assim, o compromisso desses parlamentares com a família, instituição que é o centro discursivo legitimador da FPE. Além disso, um candidato separado teria dificuldades de angariar votos de seus fiéis, uma vez que 44,33% fazem uso do capital religioso para eleger-se e 90% utilizam a família como mote para as eleições. Há, neste sentido, uma equivalência entre o discurso e a prática desses parlamentares.

Quanto ao sexo, a FPE reflete o Congresso: média de 91% são homens. Resultado da formação histórica e social brasileira cuja orientação é patriarcal. Associa-se à dominação tradicional, ao “ontem eterno”, pautado no conformismo. A ação, neste sentido, é orientada pelo passado, espaço da tradição, da hierarquia e da religião (WEBER, 1999). As relações sociais que emergem desse tipo de dominação não se fundamentam na impessoalidade objetiva, mas na piedade e pessoalidade. Tal composição social ainda é uma característica da política brasileira.

Ligado ao autoritarismo patriarcal é o tipo de evangélicos que compõem a FPE, que são os pentecostais e neopentecostais que juntos representam 65%. Resultado da composição social brasileira que, do total de evangélicos do último censo, 60% deles são neo/pentecostais. Maranhão (2009) associa o discurso e a prática neopentecostal ao autoritarismo. Esse tipo de

religiosidade cria novas demandas de bens simbólicos re-configurando não só o campo religioso, mas também a esfera política.

Relacionado a esta questão está a preferência partidária. Sendo a média de 56,86% orientado para direita, 28,7% para o centro. Percebe-se um gradativo afastamento desses parlamentares à ideologia de esquerda, o que reforça seu alinhamento histórico com a direita. Dado que o alinhamento é concentrado na direita e centro, os projetos deveriam refletir o compromisso com ideais liberais. Contudo não foi o observado. Ao fazerem uso de justificativas religiosas em seus projetos, estão em desacordo com o que Rawls (2000) denomina de doutrinas razoáveis. Portanto, utilizar o poder político para reprimir doutrinas razoáveis diferentes das suas, não seria correto e estaria em conflito com os princípios do liberalismo. Da mesma maneira, adotar uma concepção de mundo religioso para justificar a razoabilidade de suas proposições também não o seria. Os projetos devem ter por fundamento valores políticos e não religiosos. Os parlamentares da FPE nem sempre não seguiram esse critério, como foi observado ao longo da pesquisa.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Definir quem são os evangélicos foi o primeiro desafio desse trabalho. Demonstrou-se a dificuldade em rotular grupos tão variados. Optou-se por uma classificação histórico-institucional de base sociológica o que conduziu a percepção de que os evangélicos são um grupo heterogêneo com distintas perspectivas teológicas e políticas. Logo, não se deve colocar todos sob o mesmo olhar analítico. Dentre as muitas variações, os principais envolvidos na FPE são os pentecostais e neopentecostais. Estes foram os que melhor captaram o ritmo da sociedade moderna brasileira, tendo como principal aliado à sua projeção a mídia, alicerçando um projeto instrumental de ascensão ao poder. Possuem, portanto, uma racionalidade eleitoral fundada no apoio institucional.

Em um segundo momento destacou-se a trajetória histórica do envolvimento desses grupos com a política partidária tendo documentação histórica como base. O período analisado foi dividido em três principais épocas: de 1964-1985, destacando o envolvimento dos evangélicos com a ditadura militar; 1985-2003, demonstrando a mudança de postura dos crentes em relação ao envolvimento com a política; 2003-2014, período de formação e atuação da FPE.

O terceiro capítulo enfatizou a relação existente entre religião e espaço público, tendo como base os conceitos de secularização, Estado laico e razão pública. A partir da idéia de que a secularização deve ser contextual uma vez que o fenômeno é múltiplo e variado de acordo com determinados condicionamentos históricos, buscou-se pensar como se deu esse processo no caso brasileiro. Todavia, percebeu-se que não obstante o discurso secularizante visar abafar os discursos religiosos na esfera pública, no caso brasileiro a plasticidade religiosa conseguiu adequar-se ao novo formato republicano. Daí o uso de um referencial antropológico para compreender essa questão no Brasil. Desdobra-se dessas perspectivas que a religião foi co-participante do processo de secularização, o que acaba por deixar porosa as fronteiras no que se refere à ação religiosa na esfera pública.

Assim, o Estado laico no Brasil mantém proximidade com as questões religiosas. Juridicamente, deveria separar-se de qualquer confissão religiosa, salvaguardar a liberdade de culto e fundar-se na neutralidade. Discutiu-se a diferença entre Estado laico e laicista. Este refere-se ao Estado que é avesso à religião, aspecto que definitivamente não é o caso brasileiro. Finalizando este capítulo pensou-se o Estado laico a partir do conceito de razão pública. Objetivou-se analisar como, em uma democracia, pode-se dar voz às pessoas religiosas sem ferir os princípios do Estado secular. Para tanto, destacou-se os conceitos de

proviso e tradução cooperativa como meios de participação na esfera pública dos discursos religiosos e, ao mesmo tempo, manter a separação entre Estado e Religião.

O último capítulo realizou uma análise descritiva da FPE. Observou-se que a composição da FPE é formada basicamente por adeptos do pentecostalismo e neopentecostalismo (65%), representados, sobretudo pelas igrejas AD e IURD. São na sua maioria homens (91%), casados (90,8%) cujo grau de escolaridade é abaixo do restante da Câmara. São em sua maioria profissionais liberais (56%) que ocupam os meios de comunicação (17,58%). Quanto ao uso do capital religioso, 44,33% fazem uso do mesmo. A maioria desses deputados são eleitos de forma direta (81,48%). Portanto, no Brasil, pastores e partidos que não consideram a variável religiosa evangélica nas suas candidaturas correm sério risco de não alcançar seus objetivos.

Quanto às preferências partidárias, apesar de não existir um único posicionamento, percebeu-se que a clara opção para ideologias de centro e direita. Nessa linha, pulverizam os candidatos em inúmeros partidos como estratégia de eleger seus candidatos. Há um alto índice de troca de partidos (76%), o que denota o descompromisso com a ideologia partidária. Portanto, fidelidade para como a ideologia partidária parece estar em segundo plano. Suas convicções religiosas a antecedem. Todavia, não é esta a principal questão pelas mudanças partidárias e sim o formato centralizado do processo legislativo, com o Executivo, presidente da Câmara e Colégio de Líderes determinando a agenda governamental. Isso conduz os parlamentares a buscarem um melhor posicionamento no sistema. Para tanto, mudar de partido é uma estratégia racional no jogo político, uma maneira de maximizar as chances de sucesso na carreira política.

Regionalmente, a denominação que melhor abrange o Brasil é a AD, estando presente em quase todos os Estados da Federação. Na região sul, especificamente no Rio Grande do Sul, predomina o protestantismo de imigração.

Nos projetos propostos os parlamentares voltam-se àqueles de caráter social (83,79%). A análise focou naqueles ligados à religião que correspondem a 2,81%. Quanto aos temas, as principais questões que envolvem os parlamentares da FPE se referem à moralidade. Assuntos como aborto e homossexualidade são os que conseguem unir a frente para o embate. Nos demais, segue-se a orientação partidária. Portanto, não há uma “bancada evangélica” que vota em bloco independente da questão em pauta. Pode-se dizer que a atuação desse grupo aponta para ideologia de dominação sociopolítica para concepções de cristianização da sociedade pelo sistema, quer dizer, pela via político-partidária e pela mídia.

Quanto à legitimidade ou não desses grupos, questão que deve ser posta uma vez que o Estado é laico, advoga-se aqui que os mesmos são legítimos, pois, numa democracia, as diferenças de visão de mundo são autênticas e devem ser toleradas. Grupos que pensam diferente possuem o mesmo direito de lutar contra essas idéias como aqueles que as defendem. Portanto, não se percebe aqui a religião como algo que deve ser relegada à esfera privada e que seus símbolos sejam excluídos da esfera pública. O que deve estar sempre no horizonte é a separação entre religião e poder do Estado.

Desse modo, deve-se fazer distinção entre a separação entre Igreja e Estado, religião e política e público e privado. Não obstante o diálogo entre essas três esferas, não se deve incorrer no engano de que estes são totalmente equivalentes e mutuamente requisitam-se. Tal erro conduz ao entendimento que a separação entre Igreja e Estado implica na exclusão de todas as formas religiosas da esfera pública, o que é um equívoco. Neste aspecto, é errôneo relegar as manifestações religiosas e suas percepções ao mundo privado exclusivamente. Constitucionalmente não existem motivos que excluam os grupos religiosos da arena política. Possuem total direito de pronunciarem-se contra ou a favor de determinadas demandas sociais. A religiosidade assim posta fomenta a democracia na medida em que é canal de inserção de indivíduos que não fosse a religião permaneceriam excluídos do sistema político e sem representação de seus interesses.

Todavia, não se pode pensar que tudo é válido. Esses mesmos grupos podem tornar-se empecilho ao fomento dos valores democráticos na medida em que administram o Estado de maneira empresarial fazendo uso do mesmo como instrumento para garantir uma moralidade universal, interferindo nos fundamentos das liberdades individuais, tomando o poder coercitivo do Estado para reprimir visões de mundo distintas de suas crenças.

Portanto, utilizar o poder político para reprimir doutrinas razoáveis diferentes das suas, não seria correto e estaria em conflito com os princípios democráticos. Da mesma maneira, adotar uma concepção de mundo religioso para justificar a razoabilidade de suas proposições também não o seria. Os projetos devem ter por fundamento valores políticos e não religiosos.

Por fim, ressaltam-se as limitações e adversidades encontradas para realização do trabalho: pouca literatura específica voltada para o estudo do tema e dificuldade para marcar agenda com os deputados da FPE. As lacunas da pesquisa que devem ser supridas dizem respeito às despesas de campanha desses parlamentares e sua relação com os votos obtidos, isto é, os candidatos evangélicos, devido ao capital social que dispõem, tendem a ter uma receita inferior aos demais candidatos não evangélicos?

Com este trabalho espera-se contribuir com a literatura voltada para as relações entre política e religião no Brasil, marcando um tempo de recomeço, de diálogo entre a Ciência Política e o estudo do fenômeno religioso.

REFERÊNCIAS

ABREU, Alzira Alves (org.). **Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1984.

ALMEIDA, Luciane Silva de Almeida. **O comunismo é o ópio do povo: representações dos batistas sobre o comunismo, o ecumenismo e o governo militar na Bahia (1963 – 1975)**. Dissertação (Mestrado em História). UEFS, Feira de Santana, 2011.

ALMEIDA, Adroaldo José da Silva. **Pelo Senhor Marchamos: os evangélicos e a ditadura militar no Brasil (1964-1985)**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2016.

ALMEIDA, Ronaldo. **A universalização do Reino de Deus**. Campinas: Dissertação (Mestrado em Antropologia), Departamento de Antropologia Social, IFCH/UNICAMP, Campinas, 1996.

ALMEIDA, Vasni. **Metodistas e Ditadura Militar No Brasil: Silêncios, Contestação, Ensino**. In: MNEMOSINE – Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFCG. **O Protestantismo e o Regime Militar no Brasil: perspectiva**. Vol. 5, Campina Grande, 2014.

ALONSO, Victor. **Laicidad y constitución**. Centro de estudos políticos e constitucionales. Madrid, 2012.

ÁLVAREZ, Tomás Prieto. **Liberdad religiosa y espacios públicos: laicidad, pluralismo, símbolos**. Madri: Editorial Civitas, 2010.

ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1982.

_____. **Protestantismo e Repressão**. São Paulo: Ed. Ática, 1979.

ANTONIAZZI, Alberto. **A Igreja Católica frente à expansão do pentecostalismo (Pra começo de conversa)**. In: **Nem anjos, nem demônios - interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

ANTUNES, Anderson. **The Richest Pastors in Brazil**. **Forbes**. Disponível em <<http://www.forbes.com/sites/andersonantunes/2013/01/17/the-richest-pastors-in-brazil>>. Acesso em 30 de janeiro de 2013.

APOLINÁRIO, Carlos. **O desafio político evangélico**. **Instituto Cristão de Pesquisa**. Disponível em <<http://www.icp.com.br/77entrevista.asp>>. Acesso em 10 de agosto de 2013.

APPLE, Michel. **Repensando Ideologia e Currículo**. In.: MOREIRA, Antonio Flávio; TADEU, Tomaz (Orgs). **Currículo, cultura e sociedade**. São Paulo: Cortez, 2011.

AQUINO, Felipe. **Para entender a Reforma Protestante**. São Paulo: Cleofas, 2016.

ARAUJO, João Dias. **Inquisição sem fogueiras**: vinte anos de história da igreja presbiteriana do Brasil: 1954-1974. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

_____. Esfera Pública e Pós-Secularismo. In: **Pluralismo e Justiça. Estudo sobre Habermas**. Loyola: São Paulo, 2010.

ARROYO, Millán. La fuerza de la religión y la secularización en Europa. 2005

BAILEY, Tom; GENTILE, Valentina (orgs.). **Rawls and religion**. Nova York: Columbia University Press, 2015.

BANDEIRA, Moniz. **O governo João Goulart**: as lutas sociais no Brasil (1961-1964). Rio de Janeiro: Renavan; Brasília: Unb, 2001.

BAPTISTA, Saulo. **Pentecostais e neopentecostais na política brasileira**: um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil. São Paulo: Annablume; São Bernardo do Campo: Instituto Metodista Isabela Hendriz, 2009.

BARROS, José. **História, espaço e tempo: interações necessárias**. Belo Horizonte: Varia hist., v. 22, n. 36, p. 460-475, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-87752006000200012&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 27 de setembro de 2017

BARROS, Mônica. **A Batalha do Armagedon**: uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UFMG. Belo Horizonte, 1995.

BAVARESCO, Agemir. **A ideia rawlsiana de razão pública**: Limites e alternativas a partir de Habermas. Revista Sol Nascente, 2015. Disponível em <http://www.ipsn.org/sites/default/files/magazine/articles/N2%20art6.pdf>, acesso em 10 de outubro de 2017.

BECKER, Howard. **Uma teoria da ação coletiva**: De que lado estamos? Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1994.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BINDE, João Luis. **Rezas e romarias pela ordem e pelo progresso**: uma análise das relações entre o Catolicismo e o processo de transição da Monarquia para República e do regime escravo para o livre na Perspectiva de Gilberto Freyre. Revista Fatos&Versões, V.4, no8, 2012.

BIRMAN, Patricia. **O Poder da fé, o milagre do poder**: mediadores evangélicos e deslocamento de fronteiras sociais. Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, ano 18, n.37, jan.-jun. 2012

BITTENCOURT, José. Abordagem fenomenológica. In: Rolim, Bittencourt e Hortal. **Novos movimentos religiosos na Igreja e na sociedade**. São Paulo: AM Edições, 1996.

_____. **As seitas no contexto do protestantismo histórico**. Cadernos do ISER 21, Igrejas e seitas no Brasil, 1989.

_____. Crescimento dos evangélicos. Notas a propósito do CIN-1992. Tempo e Presença, 1993.

_____. Matriz religiosa brasileira - notas ecumênicas. Tempo e Presença, 1992.

_____. Remédio amargo. In: Vários autores. Nem anjos, nem demônios - interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.

BITUN, Ricardo. **Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso Neopentecostal**. Tese de doutorado pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, PUC: São Paulo, 2007.

BOAS, T. C. "Pastor Paulo vs. Doctor Carlos: professional titles as voting heuristics in Brazil". Journal of Politics in Latin America, p. 39-72, 2014.

BOBBIO, Norbert. **Teoria do ordenamento jurídico**. São Paulo: Edipro, 2011.

_____. **Cultura laica y laicismo**. Disponível em: <<http://www.elmundo.es/1999/11/17/opinion>>. Acesso em 19 de setembro de 2017.

BOBSIN, Oneide. **Pentecostalismo - desafio e perspectivas pastorais**. Revista de Cultura Teológica, 13, Out/Dez, 1995.

BOHN, Simone. Evangélicos no Brasil. Perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral. Campinas: Opinião Pública, volume X, nº 2, Outubro, 2004.

BOSCH, David. **Missão transformadora: mudança de paradigma na teologia da missão**. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade- Lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BOSSI, Fernando. Latinoamerica frente a los planes anexionistas de los estados unidos. Disponível em: <http://www.oocities.org/proyectoemancipacion/documentossantafe/documentos_santa_fe.htm>. Acesso em 11.fev.2016

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2001. p.26-78.

BRACHO, Carmen Vallarino. **Laicidad y Estado Moderno: definiciones e procesos.** Questões políticas, no. 34, Faculdade de Ciências Jurídicas y Políticas, 2005.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (Org). A participação da pesquisa no trabalho popular. In: _____. **Repensando a Pesquisa participante.** São Paulo: Brasiliense, 1984.

BRAUDEL, Fernand. “A Longa Duração”. In: História e Ciências Sociais. Lisboa: Editorial Presença, 1976.

BRUM, Henrique. Habermas: Teoria da Democracia e religião na esfera

BURITY, Joanildo. **Fé na revolução: protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961-1964).** Rio de Janeiro: Novos diálogos, 2011.

_____. **Os protestantes e a revolução brasileira 1961-1964: a Conferência Nordeste.** Dissertação (Mestrado em Ciência Política)UFPE, Recife, 1990.

_____. **Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica.** Revista de Estudos da Religião, São Paulo, n. 4, p. 27-45, 2001.

_____. Religião, voto e instituições políticas: notas sobre os evangélicos nas eleições de 2002. In: BURITY, J. A.; MACHADO, M. D. C. **Os Votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil.** Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 2006.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Datas comemorativas e outras datas significativas.** Brasília, Câmara dos Deputados, Edição Câmara, 2012.

CAMARGO, Cândido. **Católicos, Protestantes, Espíritas.** Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMPOS JÚNIOR, Luís. **Pentecostalismo: sentidos da palavra divina.** São Paulo: Ática, 1995.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado - organização e marketing de um empreendimento neopentecostal.** Petrópolis: Vozes, 1997.

CAMPOS, Leonildo; SILVA, Eliane; BELLOTI, Karina (Orgs.). **Religião e Sociedade na América Latina.** São Bernardo do Campo: UMEP, 2010.

_____. **Evangélicos nas eleições de 2002 – os avanços da Igreja Universal do Reino de Deus.** Cadernos Adenauer, Eleições e Partidos, ano IV, nº 1. Rio de Janeiro: Fundação Konrad Adenauer, 2003.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. “A realidade das religiões no censo do IBGE-2000. In: TEIXEIRA, Fustino; MENEZES, Renata (Orgs). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas.** Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

CARDOSO, Ruth. (Org). **A aventura Antropológica**. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

CARDOSO, Sérgio. O olhar viajante (do etnólogo). In: Novaes, Adauto. (Org.). **O olhar**. São Paulo: Cia das letras, 1995.

CARREIRÃO, Yan de Souza. **A Decisão do voto nas eleições presidenciais brasileiras**. Florianópolis: UFSC; Rio de Janeiro: FGV, 2002.

_____. **Ideologia e partidos políticos: um estudo sobre coligações em Santa Catarina**. Campinas: Opinião Pública, v. 12, n. 1, p. 136-163, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-62762006000100006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 17 de agosto de 2017.

CARREIRO, Gamaliel da Silva. **A Desinstitucionalização do Sagrado: um estudo sobre o pentecostalismo celular do Distrito Federal**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Brasília. UnB, 2003.

CASANOVA, José. **Civil society and religion: retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam**. Social Research, v.68 n.4, 2001.

_____. Dimensiones públicas de la religión en las modernas sociedades occidentales. Iglesia viva, 1995.

_____. **Public religions in the modern world**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

_____. **Rethinking secularization: a global comparative perspective**. After Secularization, vol. 8, nos. 1-2 -7-22, 2007

CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césares: secularização, laicidade e religião civil**. Coimbra: Almedina, 2006.

CAVALCANTI, Robson. **Religião e política: teoria bíblica e prática histórica**. Viçosa: Ultimato, 1985.

CERVEIRA, Sandro Amadeu. **Secularização em declínio? A potência dos valores religiosos na esfera política ocidental**. IX Congresso Alacip, Montevideu, 2017. Disponível em <https://goo.gl/FEGUED>, acesso em 20 de setembro de 2017.

CERVI, Emerson; COSTA, Luiz; CODATO, Adriano; PERISSINOTO, Renato. **Dinheiro, profissão e partido:** a vitória na eleição para deputado federal no Brasil em 2010. Brasília: Soc.estado., v.30, n.1, p.189-205,2015.Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922015000100189&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 de setembro de 2016.

CESARINO, Letícia. **Ascendendo as luzes da ciência para iluminar o caminho do progresso:** ensaio de antropologia simétrica da Lei de Biossegurança brasileira. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) UnB, 2006.

_____. **Nas fronteiras do “humano”:** os debates britânico e brasileiro sobre a pesquisa com embriões. *Mana*: Rio de Janeiro, v.13, n. 2, p.347-380, 2007.

CHAUÍ, Marilena. Contingência e necessidade. In: NOVAES, Adauto. (Org.). **A crise da razão.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CIARALLO, Gilson. **A secularização do Brasil:** autonomização, pluralização e privatização da religião. *Soc. estado.*, Brasília, v. 20, n. 1, p. 265-266,2005. Disponível em:<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922005000100015&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 20 de setembro de 2017.

CIFUENTES, Rafael. **Relações entre a Igreja e o Estado.** 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

CIPRIANI, Roberto. **Sécularisation ou retourdusacré?**Paris: Archives de Sciences des Religions, v. 52, n. 2, p. 141-150, 1981.

Congregação Cristã no Brasil, Reuniões e Ensinamentos. São Paulo: Editora Augusto, 2002.

CONSORTE, Josildeth. **Mentalidade Messiânica.** In.: A vida em meio a morte em um país do terceiro mundo. São Paulo: Paulinas, 1983.

CORTEN, André. Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil. Petrópolis:Editora Vozes. Rio de Janeiro, 1996.

CRUZ, Álvaro; DUARTE, Bernardo. **Além do positivismo jurídico.** Belo Horizonte: Arraes, 2013.

CUNHA, Luiz Antônio. **Autonomização do campo educacional:** efeitos do e no ensino religioso. Comunicação apresentada pelo autor no colóquio *Éducation, Religion, Laïcité*, em

outubro de 2005, promovido pela *Association Francophone d'Éducation Comparée – AFEC*, realizado em Sèvres, França.

DANTAS, Marcos. **Governo se aproxima das igrejas protestantes**. Revista Tempo e Presença, no.177, 1982.

DELLA CAVA, Ralph. **Igreja e Estado no Brasil do século XX**: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1916-64. CEBRAP, 1975.

Departamento de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2010. Disponível em: <<http://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/1418/1/DireitosHumanosDemocracia.pdf>>. <https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/15530/1/Diss%20Franciele.pdf>. Acesso em 18 de outubro de 2017.

DIAS, Zwinglio. **As igrejas protestantes/evangélicas e o golpe-militar de 1964**. Dossiê: o golpe civil-militar de 1964 e as religiões no Brasil. Revista Interações – cultura e comunidade. Belo Horizonte, V.9, n15., 2014.

DOBBELAERE, Karen. **Secularization**: a multi-dimensional concept. Current Sociology, London: Sage Publications, v.29, n.2, 1981.

DREHER, Martin. **Igreja e germanidade**. Porto Alegre: Sinodal, 1984.

DREHER, Martin. Protestantismo de imigração no Brasil: sua implantação no contexto liberal-modernizador e as consequências desse projeto. In: DREHER, Martin N. **Imigrações e história da Igreja no Brasil**. Aparecida: Editora Santuário, 1993, p. 109- 31.

DREHER, Martin. Reflexões em torno de Lutero II. Sinodal, 1984.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESTÊVÃO, José Carlos; RAMALHO, José Ricardo. **Igreja e Estado**. Jornal Opinião, 1976.

FERNANDES, Rubem César et al. **Novo Nascimento**: Os Evangélicos em Casa, na Igreja e na Política. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

FILHO, José Bittencourt. ISAL e seu contexto. In: ROSA, Wanderley (ORG). **Cristo e o processo revolucionário brasileiro. A Conferência do Nordeste 50 anos depois.** Rio de Janeiro: Mauad, 2012.

FINKE, Roger. The consequences of religious competition: supply-side explanations for religious change. In: Young, Lawrence A. (Org.), **Rational choice theory and religion: summary and assessment.** Nova Iorque: Routledge. 1997.

FITZGERALD, Timothy. **Religion and Politics in International Relations: The Modern Myth,** Continuum: London, 2011.

FONSECA, Alexandre. **A Maior bancada evangélica.** Tempo e Presença, n.302, nov. -dez. 1998.

_____. **Relações e privilégios: Estado, secularização e diversidade religiosa no Brasil.** Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

FOOTE-WHYTE, William. Treinando a observação participante. In: ZALUAR, Alba. **Desvendando máscaras sociais** (Org). Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1980.

FREIRE, Wescley. Religião, esfera pública e pós-secularismo: o debate rawls-habermas acerca do papel da religião na democracia liberal. V.1, no. 10. Natal: Revista Saberes, 2014.

FREIRE-MAIA, Newton. **A ciência por dentro.** Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: **Nem anjos, nem demônios - interpretações sociológicas do pentecostalismo.** Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: Vários autores. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo.** Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. **Dilemas de naturalização do protestantismo étnico: a igreja luterana no Brasil.** Florianópolis: Revista de Ciências Humanas, v.16, 1998.

_____. **Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético.** Curitiba: Encontro, 1994.

_____. **Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment.** Tese (Doutorado em Sociologia). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993.

_____. Protestantismo e Democracia no Brasil. **Lusotopie**, 1999.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2003.

FRIGERIO, Alejandro. **O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso**. Tempo Social: revista de sociologia da USP, São Paulo, v.20, n. 2, p.17-36, 2008.

GALINDO, Florencio. **O fenômeno das seitas fundamentalistas**. Petrópolis: Vozes, 1995.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1989.

_____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 2001.

GERTZ, René E. **O luteranismo no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Teocomunicação, vol. 13, n° 4, p. 359-68, 1983.

GIUMBELLI, Emerson. **A presença do religioso no Espaço Público: modalidades no Brasil**. Rio de Janeiro: Religião e Sociedade, vol. 28, n.2: 80-100. 2008.

_____. **A vontade do saber: tipologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro**. Rio de Janeiro: Revista religião e sociedade, 2000.

_____. **O fim da religião**. Rio de Janeiro: Attar Editorial, 2002.

_____. **Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios**. São Paulo: Estudos avançados, v. 18, n. 52, p. 47-62, Dec. 2004. Disponível em :<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 11 Setembro de 2017.

GODELIER, M. **Antropologia**. São Paulo: Ática, 1981.

GOLDEMBERG, Miriam. **A Arte de Pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: RECORD, 2002.

GOMES, Edlaine de Campos. **A era das catedrais: a autenticidade em exibição**. Uma etnografia. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

GONZALES, Justo. **A era dos Reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 1994.

GOUVÊIA, Evalberto. **Xô Satanás !!! Mas afinal, quem é Satanás?** Revista de Cultura:Vozes, 1996.

GUTIERREZ, Benjamim; CAMPOS, Leonildo Silveira (Orgs). **Na força do Espírito: os pentecostais na America Latina: um desafio às igrejas históricas**. São Paulo: Pendão Real. 1996.

GUTIERREZ, Carlos. Igreja Universal e política: controvérsias em torno do secularismo. In: <<https://www.uol/eleicoes/especiais/politica-e-religiao.htm#fe-no-voto>>, Acesso em 29 de setembro de 2016.

MONTERO, Paula. **Religiões e Controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos**. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

HABERMAS, Jünger. **A inclusão do outro: Estudos de Teoria Política**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

_____. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. **Fé e saber**. São Paulo: Unesp, 2013.

_____. **Mudança estrutural na esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Pensamento pós-metafísico: Estudos Filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

_____. RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. Aparecida: Ideias & Letras, 2007.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HEILER, Jeison Giovani; VIANA, João Paulo Saraiva Leão; SANTOS, Rodrigo Dolandeli dos. **O custo da política subnacional**: a forma como o dinheiro é gasto importa? Relação entre receita, despesas e sucesso eleitoral. Campinas: Opinião. Pública, v. 22, n. 1, p. 56-92, 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-62762016000100056&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 de setembro de 2016.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HORTAL, Jesús. As novas tendências religiosas: uma reflexão sobre as suas causas e consequências. In: **CNBB. A igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil (III)**. São Paulo: Loyola, 1994a.

_____. **Um caso singular de pentecostalismo autônomo**: a Igreja Universal do Reino de Deus”. Teocomunicação, 24, 106, Dez, 1994b.

_____. **E haverá um só rebanho** - história, doutrina e prática católica do ecumenismo. São Paulo: Loyola, 1989.

_____. **Um caso singular de pentecostalismo autônomo**: a Igreja Universal do Reino de Deus(mimeo). Recife, Congresso Internacional *As novas religiões – missões e missionários*, 1994.

<http://dx.doi.org/10.1590/0103-335220141404>.

<http://www.ibge.gov.br/home/> - IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Acesso em 1 de junho de 2015.

http://www.oocities.org/proyectoemancipacion/documentossantafe/documentos_santa_fe.htm, acesso em 11 de fevereiro de 2016.

IBGE. Censo Demográfico 2000 – Características gerais da população – resultados da amostra. Rio de Janeiro, 2003.

IANNACCONE, Laurence. Rational choice: framework for the scientific study of religion. In: YOUNG, Lawrence A. (Org.), **Rational choice theory and religion: summary and assessment**. New York: Routledge, 1997.

JIMENEZ, Keila. Apóstolo da Igreja Mundial está interessado na compra da MTV. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 3 de setembro de 2013.

JOVER, Adoración. **Laicidad y actividad positiva de los poderes públicos**. Disponível em: <<http://www.olir.it>>. Acesso em 19 de setembro de 2017.

JULIA, Dominique. História religiosa. In.: LE GOFF, Jacques (org.). História: novas

KEPEL, Gilles. **A Revanche de Deus**. São Paulo: Ed. Siciliano, 1991.

KINZO, Maria. O quadro partidário e a constituinte. In: LAMOUNIER, Bolívar (org.) **De Geisel a Collor: o balanço da transição**. São Paulo: IDESP / Sumaré, 1990.

KRISCHKE, Paulo José. As relações Igreja-Estado no Brasil. **Jornal Opinião**, 1977.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 6. Ed São Paulo: Perspectiva, 2001.

LAFER, Celso. Estado Laico. In: **Direitos Humanos, Democracia e República – Homenagem a Fábio Konder Comparato**. São Paulo: Quartier Latin do Brasil, 2009.

LAPLANTINE. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

LEITE FILHO, Tácito da Gama. **Seitas neopentecostais**. Rio de Janeiro: JUERP, 1990.

LEITE, Fábio Carvalho. **O Laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil**. Rio de Janeiro: Religião e sociedade, v.31, n. 1, p. 32-60, 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872011000100003&lng=en&nrm=iso. Acesso em 13 de setembro de 2017.

LEMOS, Leany Barreiro; MARCELINO, Daniel; PEDERIVA, João Henrique. **Porque dinheiro importa: a dinâmica das contribuições eleitorais para o Congresso Nacional em 2002 e 2006**. Campinas: Opinião Pública, v. 16, n. 2, p. 366-393, nov. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-62762010000200004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 de setembro de 2016.

LEONILDO, CAMPOS. **Evangélicos nas eleições de 2002 – os avanços da Igreja Universal do Reino de Deus**. Cadernos Adenauer, Eleições e Partidos, ano IV, nº 1. Rio de Janeiro: Fundação Konrad Adenauer, 2003.

LIMA, José. **Protestantes e o golpe militar de 64 em Pernambuco: uma análise da cruzada de ação básica cristã**. Dissertação (Mestrado em ciências da religião). Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2008.

LINDBERG, Carter. **História da Reforma**. São Paulo: Thomas Nelson, 2017.

LLANO CIFUENTES, Rafael. **Relações entre Igreja e o Estado**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

LUNA, Naara. **Aborto no Congresso Nacional: o enfrentamento de atores religiosos e feministas em um Estado laico**. Brasília: Revista Brasileira de Ciência Política. n. 14, 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522014000200083&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 03 de janeiro de 2015.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios**. Rio de Janeiro: Universal Produções, 1988.

_____. Nada a perder: momentos de convicção que mudaram a minha vida. São Paulo: Planeta, 2012.

MACHADO, Adriano Henriques; CRUZ, Heloisa de Faria. **O debate em torno do Movimento pela Anistia nas Igrejas Evangélicas:** posicionamentos e tensões no caso das Igrejas Luterana e Metodista. *Religare*, v.11, n.2, setembro de 2014.

MACHADO, Maria. **Política e religião:** a participação dos evangélicos nas eleições. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

_____. **Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais.** Florianópolis: Revista Estudos Feministas, v.13, n.2, p.387-396,2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000200012&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 18 de fevereiro de 2016.

MACHADO, Maria; BURITY, Joanildo. **A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos.** Rio de Janeiro: Dados, v. 57, n.3, p.601-631,2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582014000300601&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 de maio de 2016.

MACLURE; Jocelyn; TAYLOR, Charles. **Laicidad y libertad de consciencia.** Madrid: Alianza, 2011.

MAFRA, Clara. **Na posse da palavra:** religião, conversão religiosa e liberdade pessoal em dois contextos nacionais. Rio de Janeiro: Tese (Doutorado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, MN/UFRJ, 1999.

MAIA, Eduardo. **A política evangélica:** análise do comportamento da Frente parlamentar evangélica (2007-2010). Tese (Doutorado em Sociologia Política). Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, 2012.

_____. **Religião e política: o fenômeno evangélico.** Dissertação (Mestrado em Sociologia Política). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.

MALDONADO, Luis. **Religiosidade popular:** nostalgia de lo mágico: Madrid: Cristiandad, 1975.

MALERBA, Jurandir. (org). **Representações.** Contribuição a um Debate Transdisciplinar. Campinas: Papyrus, 2000.

MALLIMACI, Fortunato. **Catolicismo y Liberalismo: Las etapas del enfrentamiento por la definición de la Modernidad Religiosa en América Latina.** Revista Sociedad e Religión, no. 20, 2000. Disponível em <<https://goo.gl/3cZBzR>,> acesso em 20 de setembro de 2017.

MANCUSO, Wagner Pralon. **Investimento eleitoral no Brasil:** balanço da literatura (2001–2012) e agenda de pesquisa. Curitiba: Sociologia Política,v. 23, n. 54, p. 155-183, 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-44782015000200155&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 de setembro de 2016.

_____; FIGUEIREDO, FIGUEIREDO FILHO, Dalson; SPECK, Bruno; SILVA, Lucas; ROCHA, Enivaldo. **Corporate Dependence in Brazil's 2010 Elections for Federal Deputy.** Brazilian Political Science Review, 2016.

INEP. **Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova**. Brasília: Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos., nº 150, maio/agosto 1984.

MARANHÃO, Eduardo. **O discurso religioso na modernidade líquida**. Polissemia e autoritarismo no neopentecostalismo brasileiro contemporâneo. São Leopoldo: Protestantismo em Revista, n 19, 2009.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2003.

MARIANO, Ricardo. **Secularização do Estado, Liberdades e Pluralismo Religioso**. Trabalho apresentado no III Congresso Virtual de Antropología y Arqueologia, 2002. Disponível em http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm, acessado em 12/9/2017.

MARIANO, Ricardo. **Igreja Universal do Reino de Deus: a magia institucionalizada**. Revista USP, 31: 120-131, 1996a.

_____. **Os neopentecostais e a teologia da prosperidade**. Novos Estudos CEBRAP, 44: 24-44, 1996b.

_____. A reação dos evangélicos ao novo código civil. Revista Civitas, V. 6, n 2, 2006.

_____. **Análise sociológica do crescimento pentecostal**. Tese (Doutorado em Sociologia) - São Paulo:F.F.L.C.H. USP, 2001.

_____. **Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religioso sobre as igrejas pentecostais**. Porto Alegre:Revista Civitas, v3. No. 1, 2003. Disponível em <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/download/112/108>, acesso em 26 de setembro de 2017.

_____. **Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal**. São Paulo: Estudos Avançados.v.18, n.52, p.121-138,2004.Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300010&lng=en&nrm=iso >. Acesso em: 24 de Junho de 2016.

_____. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. **Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando**. São Paulo: Dissertação (Mestrado em Sociologia). Dpto Sociologia/FFLCH/USP, 1995.

_____; PIERUCCI, Antônio Flávio. **O envolvimento dos pentecostais nas eleições de Collor**. Novos Estudos CEBRAP, n 34, 1992.

_____. **Revista Eclésia**, Abril – 2000, p.46.

MARIZ, Cecília. **Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e neopentecostalismo**. Revista de Cultura Teológica- Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 13, 1995.

_____. A dinâmica das Classificações no Pentecostalismo Brasileiro (comentários ao prof. Mendonça). In: Beatriz M. de Souza; Eliane H. Gouveia; José Rubens Jardimino. (Org.). **Sociologia da Religião**. São Paulo: PUC&UMESP, 1998.

_____.; GRACINO, Paulo Jr. As igrejas pentecostais no Censo 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.

MARLOW, Sergio Luiz. **Confessionalidade a toda prova: o sínodo evangélico no Brasil e a questão do germanismo e do Nacional-Socialismo alemão durante o governo de Getúlio Vargas no Brasil**. Tese (Doutorado em História Social) São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/USP, 2013.

MARRAMAIO, Giacomo. **Céu e terra: genealogia da secularização**. São Paulo: Unesp, 1997.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna: entre a secularização e a Dessecularização**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MEIRELLES, Mauro; ALVES, Daniel. Somos todos iguais? Religião e renda no Censo 2010. **Revista Horizonte**, Dossiê: Religião e o Censo IBGE 2010. Acesso em 4 fevereiro de 2013.

MARTINS, Ives; NOBRE, Milton (Orgs.). **O Estado Laico e a Liberdade religiosa**. São Paulo: LTR, 2011.

MELO, Carlos. **Partidos e migração partidária na câmara dos deputados**. Rio de Janeiro: Dados, v. 43, n. 2, 2000. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582000000200001&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 26 de maio de 2015.

MENDONÇA, Antônio. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.

_____. A inserção do presbiterianismo no Brasil. In.: José Manoel da Conceição, o primeiro pastor brasileiro. São Paulo: Mackenzie, 2001.

_____. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: Mendonça e Velasquez Fo. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola/IMS, 1990.

_____. Notas a respeito das seitas. Mimeo, CEDI, 1986.

_____. **O neopentecostalismo**. Estudos de Religião- Instituto Metodista de Ensino Superior, 9 (9): 147-59, 1994.

_____. Pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação. In: Souza, Gouveia e Jardimino (orgs.). **Sociologia da religião no Brasil**. São Paulo: PUC-SP, 1998.

_____. **Sindicato de mágicos: pentecostalismo e cura divina (desafio histórico para as igrejas)**”. Estudos de Religião- Instituto Metodista de Ensino Superior, 6 (8): 49-59, 1992.

_____. **Um panorama do protestantismo brasileiro atual**. Cadernos do ISER(Tradições religiosas no Brasil), 22, 1989.

_____. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. **Religiosidade no Brasil: imaginário, pós-modernidade e formas de expressão**. Revista de Estudo e Pesquisas em Religião. UMESP, XVII, n 15, 1998.

_____. **Um caso de Religião e Cultura**. São Paulo: Revista USP, no 74, 2007.

_____; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.

MIGUEL, Luis Felipe; MACHADO, Carlos. **Um equilíbrio delicado: a dinâmica das coligações do PT em eleições municipais (2000 e 2004)**. Rio de Janeiro: Dados, v. 50, n. 4, p. 757-793, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582007000400005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 17 de agosto de 2017.

MILANI, Daniela Jorge. **Igreja e Estado: relações, secularização, laicidade e o lugar da religião no espaço público**. Curitiba: Juruá, 2015.

MIRANDA, Jorge. **Estado, liberdade religiosa e laicidade** In.: MARTINS, Ives Gandra da Silva Filho; NOBRE, Milton Augusto de Brito (Orgs.). **O Estado Laico e a Liberdade religiosa**. São Paulo: LTR, 2011.

MIRANDA, Júlia. **Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso e do político**. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1999.

_____. **Horizontes de Bruma: os limites questionados do religioso e do político**. São Paulo: Maltese, 1995.

MONTEIRO, Douglas. (1979), Igrejas, seitas e agências - aspectos de um ecumenismo popular. In: E. Valle e J.J. Queiroz. (Org.). **A cultura do povo**. São Paulo: Cortez, 1979.

MONTEIRO, Yara Nogueira. **Pentecostalismo no Brasil: os desafios da pesquisa**. Revista de Cultura Teológica- Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 13, 1995.

MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: S. Miceli. **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)** - Antropologia. São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS/CAPES, 1999.

_____. **Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso**. Religião e sociedade, vol.32, n.1, pp. 167-183, 2012.

_____. **Max Weber e os dilemas da secularização:** o lugar da religião no mundo contemporâneo. *Novos Estudos CEBRAP*, 65: 34-44. 2003.

_____. **Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil.** *Novos Estudos CEBRAP*, n. 74: 47-65, 2006.

_____. **Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso.** In.: *Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología*, 2002. Disponível em: http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm. Acesso em 10 de outubro de 2012.

_____. **Secularização e espaço público:** a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, vol.13, n.1, pp. 07-16, 2009. Disponível em <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65612009000100002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 20 set. 2017.

MORAES, Rafael. **A igreja católica e o Estado laico.** In.: MARTINS, Ives Gandra da Silva Filho; NOBRE, Milton Augusto de Brito (Orgs.). *O Estado Laico e a Liberdade religiosa*. São Paulo: LTR, 2011.

MORAIS, Regis. **Filosofia da ciência e da tecnologia.** São Paulo: Papyrus, 1988.

MOREIRA, Alberto. *Novas igrejas e movimentos religiosos: o pentecostalismo autônomo.* *Cadernos do IFAN*, 15:7-58.1996.

MOREIRA, Antonio Flávio; TADEU, Tomaz (Orgs). **Currículo, cultura e sociedade.** São Paulo: Cortez, 2011.

MORIN, Edgar. *O Método III. O conhecimento do Conhecimento.* Portugal: Europa-América, 1986.

MOUFFE, Chantal. *Religião, democracia e cidadania.* In.: BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores. Orgs. **Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil.** Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2006.

MOUFFE, Chantal. **Religião, democracia e cidadania.**In.: BURITY, Joanildo; NETTO, Gabriela; SPECK, Bruno. *O dinheiro importa menos para os candidatos evangélicos?* Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/op/v23n3/1807-0191-op-23-3-0809.pdf>, acesso em 12 de abril de 2018.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Intervenção.* In: MOREIRA, Alberto e ZICMAN, Renée (orgs.). **Misticismo e novas religiões.** Petrópolis, Vozes/USF/FAN, 1994.

“O Jornal Batista”, número 15, ano LXIV, disponível em: <http://acervo.batistas.com/visualizar.html>, acesso dia 22 de fevereiro de 2016.

“O Jornal Batista”, número 43, ano LXIII, disponível em: <http://acervo.batistas.com/visualizar.html>, acesso dia 22 de fevereiro de 2016.

ORLANDI, Eni. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. Campinas: Pontes, 1997.

_____. **As formas do silêncio**. Campinas: Unicamp, 2002.

ORLANDI, Eny. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. Campinas: Pontes, 1997.

ORO, Ari Pedro. **Podem passar a sacolinha: um estudo sobre as representações do dinheiro no pentecostalismo autônomo brasileiro atual**. REB, 210: 301-23, 1993.

_____. **Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?** Debates do NER, 1: 10-36, 1997.

_____. **A Política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e políticos brasileiros**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v.18, n.53, out. 2003.

_____; SEMÁN, Pablo. **Neopentecostalismo e conflitos éticos**. Religião e Sociedade, 20 (1): 39-54, 1999.

_____; URETA, Marcela. **Religião e política na américa latina: uma análise da legislação dos países**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 281-310, jan./jun. 2007.

PASQUINO, Gianfranco. **Grupos de Pressão**. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política. Brasília: UNB, 1998**.

PEAGLE, Eduardo. **A posição política da IPB nos Anos de Chumbo (1965-1985)**. Dissertação (Mestrado em História). Univ. Federal de S. Catarina, 2006.

PEREIRA, J. Reis. **Breve história dos batistas**. Rio de Janeiro: Casa Puplicadora Batista, 1979.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000**. São Paulo: Estudos Avançados, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 10 de julho de 2017.

_____; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Humanismo, 1996.

_____. **Ciências Sociais e religião: a religião como ruptura**. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

_____. **Liberdade de culto na sociedade de serviços**. Novos Estudos CEBRAP, 44: 3-11, 1996.

_____. Sociologia da religião - área impuramente acadêmica”. In: S. Miceli. **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)** - Sociologia. São Paulo: Editora Sumaré, 1999.

_____. **Eleição 2010: Desmoralização eleitoral do moralismo religioso**. Novos Estudos, São Paulo, n.89, mar. 2011.

_____. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Org.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997a, p. 249-262.

_____. **Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião**. Novos Estudos Cebrap, n. 49, p. 99-117, nov. 1997.

_____. **Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido**. São Paulo: Revista brasileira de Ciências Sociais, v. 13, n. 37, p. 43-73, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 26 de setembro de 2017.

POPPER, Karl. **O mito do contexto: em defesa da ciência e da racionalidade**. Lisboa: 1999.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan Willian. Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica. Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, v. 29, n2, 2017.

PRANDI, Reginaldo. **Cidade em transe: religiões populares no Brasil no fim do século da razão**. Revista USP, v. 11, 1991.

_____. Religião paga, conversão e serviço. In: PIERUCCI, Antonio Flavio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.

Pública. Revista Ítaca, n 29, 2015. Disponível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/3494/2681>, acesso em 18 de outubro de 2017.

PROENÇA, Wander. **Magia, prosperidade e messianismo**. Curitiba: Quatro Ventos, 2003.

_____. **O Método da Observação Participante: Contribuições e aplicabilidade para pesquisas no campo religioso brasileiro**. Dossiê Religião N.4 – abril 2007/julho 2007.

QUEIROZ, Antonio Augusto. **A influência das bancadas informais no processo decisório**. In: Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (DIAP). Disponível em: <http://www.diap.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=24563:ainfluencia-das-bancadas-informais-no-processodecisorio&catid=46:artigos&Itemid=207>. Acesso em 21 de maio de 2015.

QUEIROZ, José. Prefácio. In: M. Oliva. O Diabo no “Reino de Deus”. **Por que proliferam as seitas?** São Paulo: Musa Editora, 1997.

QUEIROZ, Maria. Isaura. P. Relatos orais: Do “indizível” ao “dizível”. In: SIMSON, Olga. (Org.). **Experimentos com Histórias de vida**. São Paulo: Vértice, 1988.

RACHEL, Andrea Russar. **Brasil: a laicidade e a liberdade religiosa desde a Constituição da República Federativa de 1988.** Teresina: Revista Jus Navigandi, ISSN 1518-4862, ano 17, n. 3300, 14 jul. 2012. Disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/22219>>. Acesso em: 17 set. 2017.

RANQUETAT, Cesar. **Laicidade à brasileira: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos.** Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2012.

_____. **Laicidade, laicismo e secularização:** definindo e esclarecendo conceitos. Revista Sociais e Humanas, UFSM, Vol. 21, no. 1, 2008.

RAWLS, John. **Justiça como equidade:** uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **O Direito dos Povos;** seguida de “Idéia de razão pública revista”. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Uma Teoria da justiça.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

REILY, Ducan. História documental do protestantismo. São Paulo: ASTE, 1984.

REZENDE, Elaine Regina de Oliveira. **E a Igreja se faz empresa:** um estudo sobre a Igreja Mundial do Poder de Deus. Universidade Presbiteriana Mackenzie. Dissertação de Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões. São Paulo, 2011.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro:** a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

Revista Mensageiro da Paz, 9/1986.

Revista Veja, Edição 1130, 16/05, 1990.

RIVERA, Paulo. **Tradição, transmissão e emoção religiosa:** sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina. São Paulo: Olho d'Água, 2001.

RODRIGUES, Eder. **Estado laico e símbolos religiosos no Brasil:** as relações entre Estado e Religião no constitucionalismo contemporâneo. Curitiba: Juruá, 2014.

RODRIGUES, Leôncio. **Partidos, ideologia e composição social.** São Paulo: RBCS, v. 17, n. 48, p. 31-47, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092002000100004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 30 de agosto de 2016.

ROLIM, Francisco. **O Que é Pentecostalismo?** São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. **Pentecostais no Brasil:** uma análise sócio-religiosa. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **Pentecostalismo. Brasil e América Latina.** Petrópolis: Vozes, 1995.

ROSA, Júlio. O evangelho Quadrangular no Brasil. S/E, 1978.

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à 'cultura católico-brasileira'. In: **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo.** Petrópolis: Vozes, 1994.

SANTOS, Rodrigo; SAMPAIO, Thiago. **Análise do comportamento da Frente Parlamentar Evangélica no Brasil (2011-2015).** Revista eletrônica de Ciência Política. Vol. 6, n2, 2015.

SARMENTO, Daniel. **O crucifixo nos tribunais e a laicidade do Estado.** In.: MAZZUOLI, Valério de Oliveira; SORIANO, Aldir Guedes (Orgs.). Direito à liberdade religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI. Belo Horizonte: Fórum, 2009.

SCHERKERKEWITZ, Iso Chaitz. **O Direito de Religião no Brasil.** Revista da PGE. Disponível em <<http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/revistaspge/revista2/artigo5.htm>>. Acesso em 18 de setembro de 2017.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político.** Petrópolis, Vozes, 1992.

SELL, Carlos Eduardo. **A secularização como sociologia do moderno: Max Weber, a religião e o Brasil.** Revista Brasileira de sociologia. Vol. 3, no. 6, dezembro de 2015.

SENHORAS, Eloi; SANTOS, Alexandre; CRUZ, Ariane. A Expansão do protestantismo no Brasil e suas configurações na Amazônia Legal. Ciências Sociais e Religião. Porto Alegre, ano 18, n 25, 2016.

SIEPIERSKI, Paulo. **Pós-pentecostalismo e política no Brasil.** Estudos Teológicos, 37 (1): 47-61, 1997a.

_____. Poder e participação no (pós) pentecostalismo. Contexto Pastoral, 41:7, 1997b.

SILVA, Elizete da Silva. **Os batistas e o governo militar: Deus salve a pátria.** In.: MNEMOSINE – Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFCG. O Protestantismo e o Regime Militar no Brasil: perspectiva. Vol. 5, 2014.

SILVA, Elizete. **Protestantismo e questões sociais.** In: Sitientibus, n. 14. Feira de Santana: UEFS, 1996.

SILVA, José Afonso. **Curso de Direito Constitucional Positivo.** São Paulo: Malheiros, 1999.

SILVA, Vagner. **Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo.** Mana, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 207-236, 2007. Disponível em: <<https://goo.gl/qud8nZ>>. Acesso em: 24 de junho de 2016.

SILVA, Vagner. **Orixás da metrópole.** Petrópolis: Vozes, 1995.

SIMÕES, Eduardo. **Evangelicalismo Latino-Americano: Uma perspectiva histórica.** Anais do Congresso da ANPTECRE: Religião, Direitos Humanos e Laicidade. Vol. 5, 2015.

SMALL, Mario Luis. **How the conduct mixed methods study:** recent trends in a rapidly growing literature. The annual review of sociology, 2011. Disponível em <<http://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.soc.012809.102657?journalCode=soc>>, acesso em 15 de junho de 2016.

SMITH, Adam. **A Riqueza das Nações.** Nova Cultural, 1988.

SOFIATI, Flávio. **Weber e Gramsci:** elementos sociológicos para uma teoria da religião. Cadernos Cemarx, 5, 2009.

SOUZA, Beatriz. (1969), **A experiência da salvação.** Pentecostais em São Paulo. São Paulo:

SOUZA, Silas. IPB apoia a gloriosa revolução. In.: MNEMOSINE – Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFCG. **O Protestantismo e o Regime Militar no Brasil:** perspectiva. Vol. 5, 2014.

STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. **The future of religion:** Secularization, revival, and cult formation. Berkeley: University of California Press, 1985.

_____; IANNACCONE, Laurence. **Rational choice propositions about religious movements.** Religion and the Social Order, 3A: 241-261, 1993.

STOLL, Sandra Jacqueline. **Púlpito e palanque:** religião e política nas eleições de 1982 num município da Grande São Paulo. Dissertação de mestrado, Universidade de Campinas, 1986.

TAVOLARO, Sergio. **Existe uma modernidade brasileira?** Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro. São Paulo: RBCS, v. 20, n. 59, p. 5-22, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092005000300001&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 20 de setembro de 2017.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. **Entre a Cruz e a Espada:** Jesuítas e a América Portuguesa. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1995.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs). **As religiões no Brasil:** continuidades e rupturas. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

THOMPSON, Paul. **A voz do Passado.** São Paulo: Paz e terra, 1998.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América.** São Paulo: FSP, 2010.

TOLEDO, Gastão. **Grupos de pressão no Brasil.** Brasília: Instituto dos Advogados de São Paulo – Programa Nacional de Desburocratização, 1985.

TOMÉ, Júlio. **Estado versus religião: as perspectivas liberais de Rawls e Habermas e os argumentos religiosos e não-religiosos na esfera pública.** Monografia: UFSC, 2015.

VAGGIONE, Juan Marco (2005). **Reactive politicization and religious dissidence: the political mutations of the religious**”. *Social Theory and Practice*, v. 31, n. 2, p. 233-255.

VALLE, Rogério e SARTI, Ingrid (orgs.). **Nem anjos, nem demônios** - interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.

VAZQUES, Rodolfo. Laicidad, religión y deliberación pública. In.: VASQUEZ, Rodolfo; MIGUEL, Alonso. Et. All. **Democracia, religión y constitución.** Madrid: Fundacion Coloquio Jurídico Europeo, 2010.

VITAL, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. **Religião e Política: uma análise da atuação dos parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil.** Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012.

WEBER, Max. **A Ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **A Ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Pioneira, 1996.

_____. **A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais.** Ensaios comentados. São Paulo: Ática, 2006.

_____. As rejeições religiosas do mundo e suas orientações. In: _____. **Ensaios de sociologia.** Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

_____. **Economia e Sociedade.** UNB: Brasília, 1999.

_____. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva, vol. 1.** Brasília: UNB, 2004.

_____. **Ensaios de Sociologia.** Rio de Janeiro: LTC, 1982.

_____. **Ensaios de Sociologia.** Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

WILSON, Bryan. **La religión en la sociedad.** 1.ed. Espanha: Labor, 1969.

WOLTERSTORFF, N.; AUDI, R. **Religion in the public square: the place of religious convictions in political debate.** Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1997.

ZALUAR, Alba. Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas. In: RUTH, C.L. **A aventura Antropológica** - Teoria e Pesquisa. (Org). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

ZEPEDA, José. **Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização.** São Paulo: RBCS, v. 25, n. 73, p.129-141, 2010. Disponível em: <<https://goo.gl/TA2MFp>>. Acessado em 20 de setembro de 2017.

ZUCCO, Cesar Jr.; LAUDERDALE, Benjamin. **Distinguishing Between Influences on Brazilian Legislative Behavior.** *Legislative Studies Quarterly*, XXXVI, 3, 2011.

**APÊNDICE A – DISTRIBUIÇÃO DA FPE POR UNIDADES FEDERATIVAS 52ª.
LEGISLATURA**

DISTRIBUIÇÃO DA FPE POR UNIDADES FEDERATIVAS						
UF	População	População Evangélica	%	Deputados	Deputados Evangélicos	%
Acre	557.526	113.520	20,36	8	1	25
Amapá	477.032	88.559	18,56	8	2	12,5
Amazonas	2.812.557	593.551	21,10	8	2	12,5
Pará	6.192.307	1.119.823	18,08	17	3	17,65
Rondônia	1.379.787	375.483	27,21	8	3	37,5
Roraima	324.397	72.947	22,49	8	1	12,5
Tocantins	1.157.098	186.601	16,13	8	2	25
Total Norte	12.900.704	2.436.964	19,77	65	13	20
Alagoas	2.822.621	254.600	9,02	9	0	0
Bahia	13.070.250	1.462.399	11,19	39	5	12,82
Ceará	7.430.661	612.847	8,25	22	2	9,09
Paraíba	3.443.825	303.151	8,80	12	1	8,33
Pernambuco	7.918.344	1.072.503	13,54	25	2	8
Maranhão	5.651.475	649.970	11,50	18	1	5,56
Piauí	2.843.278	170.917	6,01	10	0	0
Rio Grande do Norte	2.776.782	247.755	8,92	8	0	0
Sergipe	1.784.475	129.797	7,27	8	2	25
Total Nordeste	447.741.711	4.903.939	10,27	151	13	8,61
Distrito Federal	2.051.146	400.061	19,50	8	2	25
Goiás	5.003.228	998.802	19,96	17	1	5,88
Mato Grosso	2.504.353	418.149	16,70	8	2	25
Mato Grosso do Sul	2.078.001	378.654	18,22	8	1	12,50
Total Centro-Oeste	11.636.728	2.195.666	18,87	41	6	14,63
Espírito Santo	3.097.232	773.129	24,96	10	3	30
Rio de Janeiro	14.391.282	3.163.741	21,98	46	8	17,39
Minas Gerais	17.891.494	2.437.186	13,62	53	8	15,09
São Paulo	37.032.403	6.311.233	17,04	70	8	11,43
Total Sudeste	72.412.411	12.685.289	17,52	179	27	15,08
Paraná	9.569.458	1.590.378	16,62	30	4	13,33
Santa Catarina	5.356.360	802.395	14,98	16	2	12,50
Rio Grande do Sul	10.187.798	1.456.791	14,30	31	5	16,13
Total Sul	25.113.616	3.849.564	15,33	77	11	14,29

Fonte: Elaboração do autor a partir de dados do IBGE

**APÊNDICE B – DISTRIBUIÇÃO DA FPE POR UNIDADES FEDERATIVAS 54ª.
LEGISLATURA**

DISTRIBUIÇÃO DA FPE POR UNIDADES FEDERATIVAS						
UF	Pop.	População Evangélica	%	Deputados	Deputados Evangélicos	%
Acre	732.793	239.589	32,70%	8	2	25
Amapá	668.689	187.163	27,99%	8	1	12,5
Amazonas	3.480.937	1.085.480	31,18%	8	2	25,0
Pará	7.588.078	2.026.332	26,70%	17	2	11,76
Rondônia	1.560.501	528.150	33,84%	8	4	50
Roraima	4.51.227	136.480	30,25%	8	1	12,5
Tocantins	1.383.453	318.776	23,04%	8	0	0
Total Região Norte	15.865.678	4.521.970	28,50%	65	12	21,53
Alagoas	3.120.922	496.472	15,91%	9	0	0
Bahia	14.021.432	2.440.925	17,41%	39	3	7,69
Ceará	8.448.055	1.236.435	14,64%	22	0	0
Paraíba	3.766.834	571.015	15,16%	12	1	8,33
Pernambuco	8.796.032	1.788.973	20,34%	25	2	8
Maranhão	6.569.683	1.130.399	17,21%	18	4	22,22
Piauí	3.119.015	302.982	9,71%	10	0	0
Rio Grande do Norte	3.168.133	487.948	15,40%	8	0	0
Sergipe	2.068.031	243.330	11,77%	8	2	25
Total Região Nordeste	5.307.8137	8.698.479	16,39%	151	12	7,95
Distrito Federal	2.562.963	690.982	26,96%	8	1	12,50
Goiás	6.004.045	1.685.680	28,08%	17	2	11,76
Mato Grosso	3.033.991	745.178	24,56%	8	0	0
Mato Grosso do Sul	2.449.341	648.831	26,49%	8	0	0
Total Região Centro-Oeste	14.050.340	3.770.671	26,84%	41	3	7,32
Espírito Santo	3.512.672	1.164.242	33,14%	10	4	40
Rio de Janeiro	15.993.583	4.696.906	29,37%	46	13	28,26
Minas Gerais	19.595.309	3.957.520	20,20%	53	7	13,21
São Paulo	41.252.160	9.937.853	24,09%	70	12	17,14
Total Região Sudeste	80.353.724	19.756.521	24,59%	179	36	20,11
Paraná	10.439.601	2.316.213	22,19%	30	4	13,33
Santa Catarina	6.249.682	1.252.495	20,04%	16	0	0
Rio Grande do Sul	10.695.532	1.959.088	18,32%	31	2	6,45
Total Região Sul	27.384.815	5.527.796	20,19%	77	6	7,79

Fonte: Elaboração do autor, dados do IBGE

APÊNDICE C – ASCENÇÃO POLÍTICA IURD ANTES DA FORMAÇÃO DA FPE

Ano	Deputado Federal	Deputado Estadual
1990	4	3
1994	6	6
1998	14	26

Fonte: Elaborado pelo autor