



Ministério da Educação – Brasil
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM
Minas Gerais – Brasil
Revista Vozes dos Vales: Publicações Acadêmicas
Reg.: 120.2.095 – 2011 – UFVJM
ISSN: 2238-6424
QUALIS/CAPES – LATINDEX
Nº. 09 – Ano V – 05/2016
<http://www.ufvjm.edu.br/vozes>

AS METAMORFOSES DO CAMALEÃO PATRIMONIALISTA: O NEOPENTECOSTALISMO SOB A LENTE DA CULTURA POLÍTICA

Prof. Dr. Márcio Achtschin Santos
Doutor em História e Cultura Política - UFMG
Docente da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri
Campus Mucuri - Teófilo Otoni - UFVJM – Brasil
<http://lattes.cnpq.br/1328175237194027>
E-mail: marcio.achtschin@ufvjm.edu.br

Resumo: Esse artigo tem como objetivo fazer uma revisão da literatura acadêmica produzida quanto à presença dos neopentecostais na política brasileira. A proposta é contrapor as análises até então realizadas, que tomam como referência o controle ideológico utilizado pelas lideranças evangélicas dentro de uma lógica capitalista, com o uso de categorias relacionadas com sentimentos mais próximos às representações ligadas ao imaginário social. Assim, esse estudo secundariza uma perspectiva fundada em ações estritamente racionais e se aproxima às categorias alinhadas com a Cultura Política. Traz, desse modo, como resultado a aproximação da política com o neopentecostalismo como expressão de uma coletividade evangélica que se legitima nas relações de poder através de uma cultura patrimonialista.

Palavras-chave: Neopentecostalismo, Patrimonialismo, Cultura Política, Imaginário Social.

INTRODUÇÃO

A participação de grupos evangélicos, com destaque para os neopentecostais, cresceu na política brasileira nas últimas décadas, especialmente no poder legislativo. Segundo o Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (DIAP), em 2003 eram 68 parlamentares evangélicos, em 2007 o número reduziu para 32, voltando a crescer em 2011, com 78 parlamentares. Ainda segundo o DIAP, nas eleições de 2014 foram identificados 74 deputados federais compondo a chamada Bancada Evangélica, número que chegou em 2016 para 92 deputados..

Junto com esse crescimento veio uma grande capacidade de organização política dos neopentecostais, resultando no surgimento da Frente Parlamentar Evangélica (FPE). A FPE foi criada em 18 de setembro de 2003, desdobrando a partir da sua fundação braços de apoio, com destaque para a Assessoria aos Parlamentares Evangélicos (GAPE), desencadeando uma rede de relações em diversos estados federativos. É uma bancada suprapartidária, sendo um conjunto de parlamentares que defendem princípios de uma coletividade com objetivos e metas delineadas e tem uma participação efetiva nesse grupo dos neopentecostais, especialmente as Igrejas Assembleia de Deus, Evangelho Quadrangular e Universal do Reino de Deus.

Acompanhando a inserção dos neopentecostais na política brasileira, avolumou nos últimos anos uma quantidade significativa de estudos acerca das suas práticas. Multiplicou-se no meio acadêmico trabalhos que procuram, dentre outros temas, traçar o perfil do eleitorado, como são suas práticas, qual o contexto histórico que justifica o aparecimento desses atores, o que pode significar para o Brasil a presença evangélica nas relações de poder. A abordagem recorrente nas análises produzidas é identificar os neopentecostais na política como prática pertencente a uma elite manipuladora, resultado de uma ideologia construída a partir do capitalismo. Há uma tendência em considerar as práticas desses grupos religiosos com a finalidade de politizar questões morais, tendo como bandeira os princípios bíblicos e censura de alguns costumes, caso dos homoafetivos, do uso de drogas e do aborto. A análise clássica nas relações de poder, tendo como ponto central o Estado e as relações institucionais, reforça essa predisposição.

A questão posta nesse artigo é se essas análises até então produzidas são suficientes para pensar a presença do neopentecostalismo na política brasileira. Tendo como aporte teórico as categorias produzidas pelos estudos realizados no campo da Cultura Política, a proposta é repensar o caráter ideológico e manipulador até então construídos pela literatura acadêmica acerca da presença dos evangélicos no jogo do poder. O que aqui é proposto é incluir nessa questão uma abordagem que privilegie as manifestações espontâneas e não organizadas de múltiplos atores envolvidos nesse processo. Aproximando a categoria Imaginário Social de uma Cultura Política Patrimonialista, o objetivo é rever as análises realizadas quanto à politização dos neopentecostais até então feitas pelas produções acadêmicas.

Como justificar esse crescimento dos neopentecostais no mundo contemporâneo na política que tenderia diante da lógica capitalista a um comportamento racional? Se há uma conduta capitalista para a inserção dos evangélicos na política, como relacionar esse fato com as crescentes denúncias envolvendo políticos evangélicos ligados à corrupção?¹ Como analisar em um perfil eleitoral que busca de forma crescente a moralidade pública com uma conduta que sugere, diante de permanentes denúncias, uma atitude inversa do receituário político? De que modo pensar na proposta inclusiva apresentada pelo Estado Democrático de Direito com a inflexibilidade do discurso religioso?

Para tanto, foram divididos esse artigo em três subcapítulos, sendo que o primeiro, tendo como referência as produções acadêmicas até então realizadas, faz uma abordagem do crescimento do neopentecostalismo, suas bases e a caracterização desse segmento na política brasileira. O segundo momento faz uma discussão acerca de Cultura Política e sua relação com o patrimonialismo. Por fim, o terceiro capítulo se propõe a rever as análises dos trabalhos realizados sobre a politização do neopentecostalismo tendo como referência o Imaginário Social aliado a uma Cultura Política Patrimonialista.

¹ Em 2012, 57% da Frente Parlamentar evangélica enfrentavam problemas na justiça segundo a <http://noticias.gospelmais.com.br/bancada-evangelica-processos-justica-32704.html>, Acesso em 28 de janeiro de 2015

1. O NEOPENTECOSTALISMO E A CULTURA POLÍTICA

1.1. O Crescimento do neopentecostalismo

Segundo Ricardo Mariano (2004) o crescimento do pentecostalismo é um fenômeno que vem ocorrendo ao longo do século XX no sul do Pacífico e da África, no leste e sudeste asiático, mas principalmente na América Latina. Desse grupo (Censo do IBGE, 1991), três quartos das Igrejas Pentecostais concentram-se entre a Assembleia de Deus, Congregação Cristã do Brasil e Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). De acordo com Nina Gabriela Rosas (2009) o número de evangélicos cresceu de forma acelerada nas últimas décadas, ocorrendo, segundo o IBGE, um aumento de 67,3% nas últimas décadas dos seguidores das chamadas Igrejas neopentecostais.

Colaborando com essas informações, Maria das Dores Campos Machado (2012), indica a partir dos dados do IBGE, que houve um declínio das representações da população católica, de 82,3% em 1991 para 73,8% em 2000 e 64,6% em 2010. Enquanto os evangélicos evoluíram no mesmo período de 9%, para 15,6%, chegando em 2010 correspondendo a 22,2% da população brasileira. Esse crescimento está relacionado com o aumento do pentecostalismo, que representa 60% dos evangélicos, tendo como protagonista, mas não exclusivamente, a Igreja Universal do Reino de Deus.

Na tentativa de apresentar um quadro geral desse segmento religioso, os estudos revelam que boa parte dos pentecostais são trabalhadores de até três salários mínimos e de escolaridade baixa (MARIANO, 2004). De acordo com Isabel Cristina Veloso de Oliveira e Andreia Cidade Marinho (2013) o eleitor pentecostal tem um caráter individualista e não partidário. No perfil socioeconômico dos neopentecostais, a partir dos dados do Estudo Eleitoral Brasileiro (ESEB), estes são os de menores rendas em comparação a outros movimentos religiosos. Apenas 7% tem ensino superior, 57% possuem o ensino fundamental completo ou incompleto. Mas são assíduos frequentadores da Igreja se comparados com os católicos. Estes têm apenas 36% que vão ao culto uma ou mais vezes na semana, diferente dos 83% de alta frequência dos neopentecostais.

Tradicionalmente tem-se dividido o desenvolvimento do pentecostalismo no Brasil em três fases. O primeiro momento tem seu marco nos anos de 1910,

influenciado por religiosos estrangeiros, tendo maior penetração na população de baixa renda, com comportamentos ascéticos quanto à vida terrena e forte resistência ao catolicismo . A segunda “onda” também presente majoritariamente na população mais empobrecida, tem seu marco na metade do século XX. Sob a influência de bispos norte-americanos, com poucas variações da primeira fase, tinha ênfase no dom da cura divina.

A terceira fase já consolidou com a designação de neopentecostalismo e iniciou na segunda metade dos anos de 1970. Distanciando da ética ascética protestante com contornos analisados por Max Weber (1981), a realização dos neopentecostais deve ser obtida ainda em vida, na satisfação terrena com a conquista de bens. Se houve uma aproximação do pentecostalismo tradicional pela crença e como sua cura no espírito santo e de práticas como cura de enfermos, realização de milagres e expulsão de demônios, ocorreu também uma ressignificação da doutrina cristã.

Há uma inversão dos valores do cristianismo até então defendidos, pois traz a fé não como redenção da vida após a morte, mas como meio de conseguir realizações terrenas, como saúde e dinheiro. Sob influência da Teologia da Prosperidade, a certeza da fé não apenas afugenta os males do demônio, mas também é um caminho para alcançar as graças, o que significa atingir as riquezas materiais. Diante desses princípios, esse formato de religiosidade blinda o fiel de qualquer autocrítica, pois qualquer dúvida é vista como a falta de fé. Há uma relação direta entre a fé e as conquistas materiais. Para a Teologia da prosperidade é

a crença de que a crucificação de Jesus Cristo redimiu os homens de seus pecados e, devido a isso, todos possuem o direito de desfrutar das grandezas de Deus . . . qualquer sofrimento humano indica falta de fé . . . as realizações dos cristãos devem ser alcançadas ainda em vida. (OLIVEIRA; MARINHO, 2013, p. 5)

Segundo Antônio Flávio Pierucci (1996), ainda que não haja uma identidade única entre os evangélicos, existem pontos comuns como a guerra contra o diabo e a Teologia da Prosperidade. Ocupando maior espaço na mídia, se suprimiu algumas características tradicionais do pentecostalismo, como liberação de uso de roupas e diversos entretenimentos, mas permanecendo como proibições do álcool, do tabaco e do homossexualismo. Para Mariano (2004), o sucesso do neopentecostalismo de perfil próximo à IURD se deve a sua liderança e eficiência do clero, dedicação de

forma integral inclusive dos militantes, do investimento em comunicação de massa e a aproximação do “serviço mágico” a interesses materiais do segmento mais empobrecido da sociedade.

1.2. O que se tem discutido sobre a política e o neopentecostalismo

De modo geral, os trabalhos voltados para as análises do neopentecostalismo na política se divide em variações que giram em torno de dois eixos básicos: valores morais e o sagrado; liderança e organização.

1.2.1. Valores morais e o sagrado

Antônio Flávio Pierucci (1996), acredita que o objetivo de inserção política pentecostal é fazer frente a posições que abalem a estrutura familiar, caso do aborto e de união de casais do mesmo sexo. Corroborar com essa análise Isabel Oliveira e Andreia Marinho (2013), entendendo que a presença dos pentecostais na política está relacionada a posições conservadoras que se opõem a mudanças como questões ligadas ao aborto, à liberdade sexual e à união homoafetiva. Igualmente, Maria das Dores Campos Machado (2012) aponta como uma das aproximações entre os evangélicos é a luta contra a descriminalização do aborto e oposição às propostas das comunidades LGBTT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais). De forma sintética, Oliveira e Marinho (2013) justificam que a entrada na política dos neopentecostais objetiva a defesa da moral pública e da ética através de parlamentares com valores cristãos.

Há um consenso nas produções envolvendo o tema de que o ethos pentecostal tem como referência o pecado. Para Saulo de Tarso Cerqueira Baptista (2007), os neopentecostais apontam como objetivos e metas em comum na política a preservação das famílias tradicionais e dos costumes que se aproximam dos pregados na bíblia. Em suas práticas, negam as formas tradicionais de manifestações, recusando a participação em greves, passeatas e outras contestações. Contrariando essas ações, o jeito de fazer política compõe um ativismo que não desenvolve uma consciência crítica, usando em campanhas políticas todos os artifícios, como boatos e calúnias, para obtenção do voto. Resulta daí uma frágil separação entre o público e privado, uma fragmentação de identidades coletivas em grupos, o que precarizam os espaços públicos, pois sobrepõem os interesses particulares em detrimento da coletivização republicana, gerando toda ordem de práticas patrimonialistas. “A ética aplicada pelos políticos

pentecostais não elabora adequadamente a relação entre o que é público e o que é privado” (BAPTISTA, 2007, p. 227).

Pablo Semán (2001) entende que houve um processo de nacionalização do pentecostalismo e considera que sua inserção na política como fenômeno contemporâneo, tendo como recorte temporal para justificar a penetração evangélica nos jogos do poder a transição democrática no Brasil. Segundo Séman, ocorreu nesse período um desgaste de representações políticas tradicionais em função do impacto negativo, especialmente na população empobrecida, trazido com as políticas neoliberais. Uma ideologia baseada numa representação diferente de moralidade, fundada no mundo do sagrado, acabou por mobilizar parte desses grupos menos favorecidos economicamente. Segundo Semán, do mesmo modo que os programas partidários, a intervenção religiosa na política se fundou na ética e justiça social.

Conclui Séman que ocorreu na mentalidade cosmológica pentecostal uma relação entre o que chama de "pobreza ética" e o demônio, gerando uma mobilização política de cunho religioso. O ingrediente novo foi a percepção para o neopentecostal de uma “Guerra Espiritual” em curso. A Guerra espiritual tem como ideia central a existência de “demônios” agindo sobre áreas geográficas e grupos familiares, sendo responsáveis por todos os males, inclusive os sociais. Os avanços ou dificuldades na política estão relacionados diretamente com os confrontos entre a ordem divina e os espíritos demoníacos. Ligados a estes estão a corrupção e correlatos. Daí se justifica a inserção de pentecostais na política, o que vai ao encontro com o discurso maniqueísta da Teologia da Prosperidade. Essa relação entre demônio e ética na vida pública vai potencializar a penetração da religião na política. Há nas práticas neopentecostais uma articulação eficiente entre o perfil multifacetado da cultura brasileira com a racionalidade capitalista: “Ao mesmo tempo em que se apoia nos mecanismos de sua face moderna, presentifica o rosto cosmológico que a compõe” (SEMÁN, p. 96, 2001). Igrejas como IURD conseguem captar a modernidade com o mundo cosmológico da sociedade brasileira.

1.2.2.Liderança e organização

Para Tiago D. P. Borges (2007) houve uma aproximação da população empobrecida com a política tendo os políticos evangélicos como interlocutores. De acordo com Paul Freston (1992) ocorreu um fortalecimento dos líderes pentecostais por parte da população evangélica para fazer frente ao tratamento preferencial dado pelo Estado ao catolicismo.

Segundo Maria das Dores Campos Machado (2012) o sucesso eleitoral está relacionado com a formação de lideranças e a politização dos evangélicos, incluindo o discurso religioso na política. Contribuiu para o crescimento político as estratégias adotadas pelas Igrejas para captação de votos. Há, para Ari Pedro Oro (2001), no êxito dos protestantes no Brasil atual uma estrutura eclesial carismática e centralizada, dispendo de seus recursos materiais e símbolos para a luta política, ainda que na campanha não use necessariamente os meios institucionais.

Nesse sentido é adotado como importante ferramenta para propaganda política o púlpito e a midiática. Dentro dessa prática, a literatura aponta para um perfil neopentecostal na política marcado por uma estrutura autoritária, patrimonialista e manipuladora, agregados a práticas fisiologistas, nepotistas e atos ilícitos. Ari Pedro Oro (2001) analisando as eleições em Porto Alegre, indica que há um modelo de atuação política eleitoral nas práticas nacionais do neopentecostal que se aproxima da troca de favores do tipo paternalistas e clientelistas, independente do seu partido, quer seja de esquerda ou de direita.

Para Pablo Semán (2001) estabeleceu na dimensão organizacional característica do neopentecostalismo um caráter empresarial e burocrático. Ocorre a utilização de forma deliberada um novo estilo de estruturas comerciais, somadas à comunicação de massa e imagem de consumismo. Segundo Isabel Cristina Veloso de Oliveira e Andreia Cidade Marinho (2013), existe uma série de estratégias que vem sendo adotadas pelas Igrejas neopentecostais para conquistar o voto dos fieis, como o uso da comunicação midiática e dos cultos para angariar apoio político.

Segundo Baptista (2007), existe uma concentração de poderes nas mãos de lideranças religiosas bem como uma obediência incondicional por parte dos fieis a esses dirigentes, o que resulta em um distanciamento às mudanças na participação popular dentro da política bem como um afastamento dos princípios republicanos. Consolida o que chama de sacerdotização das trocas de serviços, em uma relação

de dependência e passividade dos membros diante dos pastores, que assumem o papel de verdadeiras oligarquias. As análises tomam como ponto de partida a forte presença do pastor, dando a política neopentecostal um caráter manipulador: “. . . tem-se um número significativo de eleitores que votam segundo a orientação dos seus líderes religiosos” (BAPTISTA, 2007, p. 235). Dessa leitura reguladora dos líderes, Baptista chama de “Religiosidade Total”: “. . . condição de entrega absoluta e indispensável para que o controle das mentes e corações dos indivíduos seja exercido plenamente pela instituição” (BAPTISTA, 2007, p. 248). Ainda segundo Baptista, o ethos pentecostal tem como referência uma hierarquização baseada no pecado, mas com critérios adotados a partir do controle dos pastores. Estes detêm os privilégios através de manipulação do curral eleitoral em benefício de oligarquias religiosas:

Regras são exteriorizadas e enunciadas de forma objetiva, mas não tem inspiração em conteúdos éticos que deem sentido profundo para a vida. A política pentecostal pode ser exemplificada como segue: para um seguidor de regras não é pecado legislar em favor de banqueiros, como ocorre no Brasil, e sonegar recursos para alimentação, moradia e saúde, que supriria multidões de necessitados. (BAPTISTA, 2007, p. 448).

Baptista ainda aponta para uma tendência passiva e manipuladora ao tratar das práticas atuais do clero pentecostal. Clientelismo, nepotismo, autoritarismo, todos são tratados como resultado de uma modernização patrimonialista a serviço do poder capitalista, criando obstáculos para o desenvolvimento de consciências críticas: “o neopentecostalismo reproduz a relação de dominação que caracteriza a sociedade capitalista” (BAPTISTA, 2007, p. 159).

2. DISCUTINDO CULTURA POLÍTICA

Uma das lacunas apresentadas em relação à ciência política é que esta tende a privilegiar em seus estudos as práticas e comportamentos dos atores a partir de condutas racionais, quer seja através de ações manipuladoras ou nas representações ideológicas. De um modo geral, as pesquisas realizadas partem de elementos ideológicos a serviço de determinado grupo político, em uma direção já apontada por Raoul Girardet, ao afirmar que “. . . todos tendem a restringir sua exploração ao domínio exclusivo do pensamento organizado. . .” (GIRARDET, 1987, p. 09). No entanto, diante das fragilidades das instituições políticas no Brasil, a

abordagem tradicional já não consegue, por si só, responder a diversas questões relacionadas às disputas coletivas pelo poder.

Para Georges Balandier (1982) a manutenção do poder foge às práticas e ações estritamente racionais. Não se inclui exclusivamente no domínio do pensamento lógico e cartesiano, sob o risco de empobrecer a análise da complexidade que envolve a política. A existência de representações como imagens e símbolos não se utilizam apenas em uma lógica manipuladora: “. . . o poder exposto debaixo da iluminação exclusiva da razão teria pouca credibilidade” (BALANDIER, 1982, p. 07).

Desse modo, a política não pode ser analisada apenas em função da racionalidade, pois no jogo do poder também estão presentes sentimentos, valores, emoções. É impensável falar as relações de poder sem mencionar suas representações, que envolvem também seus aspectos inconscientes, fazendo forte ligação entre política e cultura, considerando diversas representações que incluem “. . . Ideologia, linguagem, memória, imaginário e iconografia, e mobilizam, portanto, mitos, símbolos, discursos, vocabulários . . .” (MOTTA, 2009, p. 21).

A partir dessas perspectivas, deve-se considerar o poder como sendo partilhado por diversos atores, daí seu caráter dialógico. As relações de força na política precisam ser pensadas como práticas compartilhadas e utilizadas nas suas diversas hierarquias. O exercício do poder não são permanentemente ações apenas manipuladoras, mas se legitimam em grande parte nas teias sociais e práticas que, no microcosmo replicado e reproduzido são referências de valores inculcados no “andar de baixo”. Ou seja, as representações são construções elaboradas e nas experiências sociais vivenciadas no cotidiano e que têm funções não apenas nas manifestações de controle e manipulação.

O uso da Cultura Política pode contribuir no sentido de preencher parte desse vazio teórico e metodológico, uma vez que envolve sentimentos e emoções não apenas de atores que disputam o voto, mas também quem os legitimam, os eleitores “Toda a força da categoria Cultura Política reside na percepção de que parte das pessoas adere menos pela concordância com as ideias e mais por identificar-se com os valores e as tradições representadas pelo grupo” (MOTTA, 2009, p. 28).

Serge Berstein (1988), ao formular uma noção à Cultura Política, apontou para os cuidados na sua aplicação:

E se a Cultura Política responde melhor a sua expectativa é porque ela é, precisamente, não uma chave universal que abre todas as portas, mas um fenômeno de múltiplos parâmetros, que não leva a uma explicação unívoca, mas permite adaptar-se à complexidade dos comportamentos humanos (BERSTEIN, 1988, p. 350).

Para tanto, o uso da Cultura Política deve considerar dois aspectos destacados por Berstein (1988): a sua análise além de aspectos exclusivamente ideológicos, bem como sua pluralidade considerando o momento histórico e sua abrangência regional. A Cultura Política propõe, para analisar as diversas relações de poder, o uso de categorias de diferentes áreas, que entram no território da política dando novas dimensões para a compreensão das disputas coletivas pelo poder, oportunizando a inserção de atores dentro ou fora do Estado. O que a Cultura Política procura explicar são os motivadores que justifiquem determinados comportamentos adotados por grupos sociais. Essas motivações humanas, individuais e ao mesmo tempo coletivas, em ações diversas e contraditórias, compartilhadas por uma sociedade e conduzindo comportamentos políticos numa mesma conjuntura é de grande relevância. Conforme enfatiza Berstein

. . . o interesse de identificação desta cultura política é duplo. Permite em primeiro lugar pelo discurso, o argumentário, o gestual, descobrir as raízes e as filiações dos indivíduos, restitui-las à coerência dos seus comportamentos graças à descoberta das suas motivações . . . Mas, em segundo lugar, passando da dimensão individual à dimensão coletiva da cultura política, esta fornece uma chave que permite compreender a coesão de grupos organizados à volta de uma cultura. Fator de comunhão dos seus membros, ela fá-los tomar parte coletivamente numa visão comum do mundo, numa leitura partilhada do passado, de uma perspectiva idêntica de futuro, em normas, crenças, valores que constituem um patrimônio indiviso, fornecendo-lhes, para exprimir tudo isto, um vocabulário, símbolos, gestos, até canções que constituem um verdadeiro ritual (BERSTEIN, 1988, p. 362-363).

2.1. Cultura política e Imaginário Social

Essa atual perspectiva propõe o uso de novas categorias ou a reelaboração das já aplicadas, que entram no território da política, dando novas dimensões para se analisar as disputas coletivas pelo poder, oportunizando a inserção de múltiplos atores dentro ou fora do Estado. É o caso do Imaginário Social. Balandier considera que o passado e suas tradições se incorporam às relações de poder, o que se torna possível pela reprodução das diversas representações do passado: “ . . . o passado coletivo, elaborado em uma tradição, em costume, é a origem da legitimação. É uma

reserva de imagens, de símbolos, de modelos de ação; permite empregar uma história idealizada, construída e reconstruída . . .” (BALANDIER, 1982, p. 07).

Há uma função de multiplicidade e complexidade no uso das representações coletivas no poder político, onde o imaginário assume um importante e diversificado papel, quer seja no uso dessas representações como forma de legitimar o poder ou da recusa dessa dominação. O imaginário social é um aspecto de uma coletividade, onde se elaboram representações próprias que respondem a conflitos, tensões e consensos. Este se torna visível a partir da produção dos discursos, onde agregam em formas de representações comuns através dos símbolos de linguagem.

Os sistemas simbólicos mais estáveis tornam-se motivações para existência e ação dos grupos sociais, operando no imaginário social a partir das experiências somadas a desejos, temores, esperanças, etc. Há no imaginário social a construção de símbolos que asseguram a um grupo social interpretações diversas e complexas, propondo uma adesão de sistemas de valores, levando o indivíduo a ações comuns e construindo modelos de comportamento onde “. . .suas funções são múltiplas: designar o inimigo no plano simbólico; mobilizar as energias e representar as solidariedades; cristalizar e ampliar os temores e esperanças difusos.” (BACKZO, 1985, p. 316). Essas representações, sendo forças que regulam a vida coletiva, produzem identidades que delimitam territorialidades ambientais ou representativas, formando alianças e rivalidades.

Os sentimentos individuais se entrecruzam com o imaginário coletivo, dando sustentação a sentimentos pessoais em ações comuns (BACKZO, 1985). O imaginário traduz a seu modo a realidade e motiva à ação, o que não implica constantemente e nem necessariamente em motivação racional, mas potencializa a orientações carregadas de sentimentos e afetividade:

Os sistemas simbólicos em que assenta e através do qual opera o imaginário social soa construídos a partir da experiência dos agentes sociais, mas também a partir dos seus desejos, aspirações e motivações . . . o dispositivo imaginário suscita a adesão a um sistema de valores e intevém eficazmente nos processos de SUS interiorização pelos indivíduos, modelando os comportamentos, capturando as energias e, em caso de necessidade, arrastando os indivíduos para uma ação comum.(BACKZO, 1985, p. 311).

As representações e seus desdobramentos estão ligados ao imaginário com forte apelo emocional, como sonhos, princípios morais, desejos, etc. Isso não quer dizer que no imaginário, com seu caráter afetivo, haja a ausência da razão, mas ocorre um distanciamento do raciocínio lógico como justificador das ações políticas, distanciando do conceito de ideologia. Essa afetividade existente desafia o pensamento científico, mas não retira do imaginário uma lógica interna, produzido a partir das experiências históricas e toda sua carga de valores, sentimentos e projeções construídos.

Esse trabalho do imaginário social opera em oposições que se articulam por intermédio de uma rede de símbolos, como mobilizar/desencorajar ou incluir/excluir, utilizando linguagens dos mais diversos campos: religião, política, filosofia, etc. Para a garantia do domínio simbólico é fundamental que se controlem os meios de difusão.

Bronislaw Backzo (1985) entende que o imaginário social não só “traduz” a realidade como implica em atitudes comuns, envolvendo experiências humanas carregadas de afetividades e emoções, ou seja, não necessariamente racionalizadas, inclusive na arena política. A imaginação social trata-se de aspectos da própria vida em sociedade, um dos muitos sistemas simbólicos produzidos pela vida em grupo. É pelo imaginário que a coletividade constrói sua identidade e se representa, estabelece crenças em comum, produz posições e hierarquias:

Assim é produzida, em especial, uma representação global e totalizante da sociedade como uma ‘ordem’ em que cada elemento encontra o seu ‘lugar’, a sua identidade e a sua razão de ser . . . O imaginário social é, deste modo uma das forças da vida coletiva. (BACKZO, 1985, p. 309).

Para Roger Chartier (1990), os discursos e suas representações, inclusive o imaginário, ao ser analisado, necessariamente deve ter relação direta com o seu recorte temporal e espacial, estabelecidos pelos interesses dos grupos envolvidos no estudo. Chartier entende que essas representações são legitimadoras de uma posição política, traduzindo interesses de grupos que pensam a sociedade à sua maneira ou o modo como a idealizam, dentro de um processo histórico definido, superando o caráter universalizante e trans-histórico dado pela fenomenologia. Chartier analisa a imagem a partir de compreensões plurais e variáveis de uma representação a um objeto ausente, reconstituído em memória, algumas vezes produzidos por bens materiais, outras por relações simbólicas. De um modo ou de

outro, correspondem a estratégias de grupos para construção de sua identidade, ainda que em configurações contraditórias, mas que buscam o reconhecimento de uma identidade social.

Desse modo, pensar nos diversos formatos assumidos nas relações de poder conduz necessariamente a perceber como cada nação produziu sua forma de fazer política. Exige ferramentas novas. Realizar investigações direcionadas à dominação patrimonialista na ótica da Cultura Política é uma proposta rica e que pode contribuir para novas leituras sobre as análises das relações de poder existentes no Brasil.

2.2. Cultura política e patrimonialismo

O Patrimonialismo é uma prática já fartamente estudada por diversas tendências da literatura política brasileira: Faoro (1975), Holanda (1985), Fernandes (1987), Uricoechea (1978), DaMatta (1997), dentre outros. Esses autores privilegiam pertinentes aspectos ligados à máquina política e administrativa, a burocratização, a leis favorecendo grupos (ACHTSCHIN SANTOS, 2015). Mas, ainda que se considere não existir Patrimonialismo sem Estado, ele só se efetiva, ganha vigor e legitimidade no campo das representações através da penetração de toda sociedade., ou seja, incluindo os múltiplos atores que participam desse processo. Assim, se constrói uma Cultura Política patrimonialista numa relação extremamente complexa, no qual interpenetra em diversos sentidos na vida social brasileira.

Nesse aspecto, a produção da dominação patrimonialista e seus desdobramentos se fazem no cotidiano. Ao se pensar nas práticas da elite em manter o domínio nos moldes patrimonialistas, não se inclui participação e as leituras feitas por quem se submete a esse controle. E que, ainda que ocorra a penetração de princípios liberais capitalistas, há a continuidade de valores patrimonialistas, obedecendo um ritmo de mudanças lentas típicas da cultura.

Há, dentro dos princípios racionais uma recusa legal e moral das práticas tradicionais, daí a presença de uma conduta patrimonialista estar contraditoriamente visível, mas não reconhecida. Dentro do poder estatal de propostas liberais a cultura patrimonialista se constrói pela informalidade, não se assumindo de maneira institucional. E é nesse sentido que a Cultura Política tem a contribuir, pois atinge as diversas formas de construção do poder que a análise política tradicional não tem penetração. As ações políticas assumem contornos que em diversos momentos

fogem à arena institucional e de uma lógica compreendida unicamente através de um modelo cartesiano.

As diversas formas de dominação não estão isoladas, incluem todos os agentes nela envolvidos e o sentido político dado pela elite constitui, a sua maneira, também modelos de representações absorvidos por quem está excluído do poder decisório. Assim sendo, o silêncio ou a concordância por parte da sociedade brasileira aos discursos e práticas patrimonialistas propõe pensar que não é apenas pela tradição autoritária da política nacional que essa forma de poder se perpetua. O que é apenas parte da análise. Mas leva a reconhecer que existe também a receptividade por proximidade e identidade de uma cultura brasileira que naturalizou o patrimonialismo como exercício cotidiano. No caso específico da política, o Estado se confunde, interage e é respaldado também pelas representações populares.

O modelo culturalista na política, sem tratar de aspectos estritamente racionais, consegue fazer uma releitura envolvendo a dinâmica e o entrecruzamento das diversas formas de dominação, especialmente ao incluir os atores do “andar de baixo”, ignorados pelos modelos analíticos convencionais. Carregada de tensões, ambiguidades e contradições, as representações e suas categorias derivadas fazem parte e correspondem a um importante elemento de sustentação de dominação e incorporam valores nos segmentos dominados.

Pensar no Patrimonialismo como um traço da Cultura Política brasileira requer uma revisão com o domínio das análises que partem exclusivamente do campo institucional e de condutas envolvendo atores em ações e pensamentos racionalmente conduzidos. Mesmo reconhecendo representações ideológicas, é necessário privilegiar a política a partir da tradição.

Portanto, apontar a manipulação e elementos fundados em uma ideologia dominante como forma de preservação do patrimonialismo apresenta uma leitura simplista e mecanicista do processo. Cultura e poder se entrecruzam e se imbricam em mão dupla, envolvendo atores múltiplos. É, sem dúvida, uma construção histórica excludente, mas não existem apenas nas práticas e representações das elites, ocorrendo também uma aceitação e reprodução nos segmentos dominados. Vivências e representações não se separam, está incorporada no dia-a-dia, inculcada nos valores, na memória, no vocabulário, nos mitos e nos rituais dos brasileiros.

3. REPENSANDO CULTURA POLÍTICA E NEOPENTECOSTALISMO

3.1. O Contexto no Brasil com o crescimento neopentecostal

Baczko (1985) chama a atenção para os momentos em que uma dada legitimidade é posta em dúvida em situações de intensa disputa, sofrendo riscos para a sua permanência. Destaca o poder reativo de uma determinada forma de legitimidade que se vê ameaçada diante de novos modelos que emergem no processo capitalista. Nesse caso, é necessário estratégias no domínio do imaginário social para fazer frente ao conflito, ajustado diante de uma realidade vivida no contexto específico e historicamente determinado:

[Em] épocas de crise de um poder serem também aquelas em que se intensifica a produção de imaginários concorrentes e antagonistas, e em que as representações de uma nova legitimidade e de um futuro diferente proliferam e ganham difusão e agressividade. . . Quando uma coletividade se sente agredida pelo exterior - por exemplo, uma comunidade de tipo tradicional agredida por um poder centralizado moderno de tipo burocrático - ela põe em marcha, como meio de autodefesa, todo o seu dispositivo imaginário, a fim de mobilizar as energias dos seus membros, unindo e guiando sua ações. (BACZKO, 1985, p. 310).

Aponta Baczko ainda para os períodos de crise e conflitos como momentos de construção mais intensa de imagens, agregando forças mobilizadoras para superação das crises ou na manutenção do poder ao garantir a obediência pelo uso dos símbolos. Cargas simbólicas ligadas ao poder são produzidas, fazendo da comunidade um agente coletivo, assegurando uma influência nos comportamentos coletivos, construindo através de rituais expectativas e sonhos, traçando situações futuras para si e para os outros num repertório simbólico que funde esperanças, utopias e mitos.

Ainda que os tentáculos do capital penetrassem em todo mundo, esse processo assumiu em sua dinâmica uma construção não homogeneizadora. No caso específico da Globalização, Stuart Hall (2006) chama a atenção da tensão entre o universal e o local e das múltiplas diferenças dentro das próprias regiões. As representações globais se relativizam e se multiplicam produzindo “ . . . complicados cruzamentos e misturas culturais . . . ” (HALL, 2006, p. 88). Stuart Hall destaca que se esperava era

Que o apego ao local e ao particular dariam gradualmente vez a valores e identidades mais universalistas e cosmopolitas ou internacionais . . . Entretanto, a globalização não parece estar produzindo nem o triunfo do global nem a persistência, em sua velha forma nacionalista, do local. Os

deslocamentos ou os desvios da globalização mostram-se, afinal, mais variados e mais contraditórios do que sugerem seus protagonistas ou seus oponentes. (HALL, 2006, p. 97)

O regime militar pós 1964 no Brasil se prendeu em um forte discurso de moralidade, blindando a penetração de mudanças que ocorriam quanto à igualdade de direitos que crescia no mundo ocidental, como o caso das questões de etnias e gêneros. A censura durante a ditadura adiou os debates e as mudanças que vinham ocorrendo no mundo liberal. A dificuldade de penetração de propostas fundadas em valores típicos do discurso do liberalismo democrático até os anos 70 conseguiram “empurrar” para o período de abertura política debates que já estavam na ordem do dia do ocidente, discursos que incorporavam temas como especialmente vinculados à união afetiva ou direitos humanos. Exemplo desse movimento pode ser dado com a Primeira Parada do orgulho LGBT ocorrida em Nova York em 1970.

Com o processo de abertura dos anos 80 vieram à tona novas propostas de lutas políticas, especialmente aquelas defendidas pelo Estado Democrático de Direito. O discurso de luta de classes perdeu fôlego e deu lugar a outras bandeiras, mais pulverizadas, identificadas a busca por conquistas relacionadas à questão ambiental, étnica, de gênero. São nos anos de 1980 que emerge a chamada “segunda onda” do movimento LGBT no Brasil, dando maior visibilidade a suas demandas. Marca também nesse período o fortalecimento dos movimentos em favor dos direitos da mulher, em especial a luta contra a violência doméstica e a legalização do aborto. Com a Constituição de 1988 se fortaleceu ainda mais no discurso e na lei o direito às minorias e o respeito às diferenças.

3.2. Neopentecostalismo e a Cultura Política Patrimonialista

Parte da sociedade brasileira que carrega valores fortemente marcados por uma Cultura Política Patrimonialista, não se identificou com a legitimidade construída pelo Estado Democrático de Direito com a abertura política dos anos 80. E com a dificuldade de alternativa de fazer frente e neutralizar o discurso de inclusão e igualdade, se revigorou os valores tradicionais, que ao buscar legitimidade nos tempos de ontem não necessita e nem estimula a justificativa de privilégios em uma lógica sustentada em argumentos racionais. O poder reativo de parte da sociedade diante desse contexto reforça e reestrutura um discurso fundado na tradição,

traduzido em ações que podem ser exemplificadas nas propostas da redução da maioria penal e na condenação de práticas como o casamento de homoafetivos e o aborto. Portanto, o que está em jogo nessas bandeiras levantadas pelos evangélicos é a sobreposição de um discurso fundado na tradição e que na arena política se aproxima do patrimonialismo.

O que deve ser posto como aspecto central nas disputas do poder na inserção dos neopentecostais como atores políticos é a igualdade prevista pela penetração de valores ligados ao Estado Democrático de Direito legitimados pela racionalidade, e o outro a resistência, procurando assegurar as práticas patrimonialistas que perdem espaço com a lógica típica das representações capitalistas. Polímorfo em valores e imagens diversas, a proposta neopentecostal se confunde e emaranha entre princípios democráticos e autoritários, que nega, mas afirma, que repudia, mas admira. Interesses e valores se entrecruzam em ações nem sempre manipuláveis, mas movidos a sentimentos e emoções que não necessariamente se relacionam mecanicamente com manobras estratégicas conscientes e deliberadas de grupos e classes privilegiadas. E que gera uma tensão crescente entre os múltiplos discursos modernizantes e a penetração de valores neopentecostais na política.

O imaginário social fundado em uma cosmologia que tem como referência o confronto entre uma ordem divina e o espírito demoníaco se ajusta na política com as práticas cotidianas construídas pela Cultura Política patrimonialista. Nas representações políticas do modelo neopentecostal o mal social é o modelo racional de fazer política, pois exige no cotidiano o comportamento de uma lógica que não pertence a sua lógica. Decorre daí uma blindagem nas práticas relacionadas com interferências privadas na vida pública através das obscuras leituras religiosas. Nessa construção, a mediação incorporada ao culto evangélico precisa ser vista como um meio que dá maior visibilidade ao patrimonialismo. A apropriação da massificação na comunicação por parte do clero neopentecostal por si não é integrante dessa Cultura Política.

Com a incorporação de valores capitalistas fundados na racionalidade como base da legitimidade do poder, a cultura patrimonialista busca no recurso ilegítimo uma expressão indesejável, uma recusa formal daí a busca de presença informal. Seria uma “identidade às avessas”, e sendo freada em institucionalizar de forma direta o modelo tradicional, recorre à legitimidade através do discurso religioso

neopentecostal. As representações patrimonialistas encontraram nos novos princípios pentecostais um refúgio, um canal que se identificou e conduziu no discurso religioso um veículo dessa Cultura Política.

Diante de uma identidade às avessas produzida historicamente a partir de representações que foram inculcadas por séculos por grande parte da sociedade brasileira, as práticas patrimonialistas construíram uma dinâmica própria, conservada pela fixidez típica do modus operandi da imaginação social. O que leva a pensar no patrimonialismo quando o analisa a partir do seu aspecto cultural é que ao determinar a tradição como referência legitimadora do poder há a condução para o confronto com a dominação racional, especialmente em uma sociedade onde não se tem demarcado de forma clara os espaços públicos e privados.

Na prática, o resultado é uma adequação permanente ao formato de dominação patrimonialista, representado na política pela ascensão dos neopentecostais, na força de uma Cultura Política que entrecruza e vai assumindo os mais diferentes formatos à medida que soluções racionais são propostas. Fica compreensível a penetração e a receptividade por parte do eleitor a candidatos com o discurso distante de propostas relacionadas ao Estado Democrático de Direito. São colocados no poder por proximidade da maioria dos votantes que conseguem identificar na política essencialmente as representações e práticas patrimonialistas. Pois isso apenas se torna possível por serem os candidatos respaldados pelo voto.

O patrimonialismo obstaculiza o universo racional capitalista, resultado de um estranhamento nos agentes sociais que vão executar as determinações propostas. Por não se identificar com o comando dado, pois está inculcado como valor uma Cultura Política patrimonialista, ocorre uma distorção de valores liberais, adequando às práticas tradicionais. Ou seja, para executar as medidas propostas pelas vias racionais tal qual era apresentada, o poder patrimonialista e seus valores incorporados em parte da sociedade estariam decretando sua autodestruição, daí a resistência e a recusa.

Desse modo, a abordagem tratada nesse artigo vai de encontro à literatura produzida quanto à inserção política dos neopentecostais, pois ao privilegiar a ideologia como categoria e secundarizar outras formas de representações acaba por distorcer uma leitura da política brasileira. O que se evidencia na farta produção até então realizada sobre a prática política neopentecostal ganha contornos ideológicos,

a partir de ações bem definidas, estratégias com objetivos de se obter benefícios, secundarizando outras formas de representações, presentes especialmente na informalidade patrimonialista. Acrescida a esse tipo de análise, os religiosos seguidores da crença neopentecostais se tornam atores indefesos e facilmente manipulados. Portanto, é um equívoco analisar o neopentecostalismo a partir do controle capitalista. A leitura deve ser inversa, ou seja, identificar na força do movimento político neopentecostal uma permanente obstrução de uma legitimidade patrimonialista fortemente consolidada na Cultura Política brasileira. Esta vai se ajustando e se impondo diante da dinâmica capitalista e seus símbolos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do muito já discutido sobre o patrimonialismo na política nacional e das eleições realizadas, uma abordagem através da Cultura Política pode trazer novos ingredientes para um tema vivo e em permanente reconstrução. Por intermédio dessa perspectiva, torna-se possível buscar alternativas que não apenas um paradigma estritamente institucional, bem como um afastamento de raciocínio lógico como condutor ou justificador das ações nas relações de poder.

De um modo geral, há, segundo a literatura produzida até então, na prática neopentecostal uma reprodução das relações de dominação do capitalismo, ocorrendo por parte dos membros uma submissão a esse poder. Esse projeto político faz parte de uma concepção de modernização conservadora incorporando práticas patrimonialistas que preservam formas autoritárias mescladas com toda ordem de ações que fundem o público com o privado. Estas leituras entendem que essa religiosidade no Brasil é expressão de dominação e reprodução do capital, que através do controle ideológico manipula a população empobrecida.

O que foi proposto nesse artigo é uma alternativa quanto às análises até então adotadas por essas abordagens a respeito da relação entre política e neopentecostalismo. Nesse trabalho essa leitura é invertida e tem como princípio que parte da sociedade brasileira encontrou identificação na teologia da prosperidade como forma de preservar valores de uma cultura patrimonialista que estava ameaçada

Analisando nessa perspectiva, os valores patrimonialistas solidamente enraizados no Brasil não são apenas impostos no sentido de quem detêm o poder, mas compartilhado, ainda que a partir de um processo histórico excludente, também por quem está afastado desse poder. Ainda que o patrimonialismo tenha sido um elemento construído como ferramenta de controle, as práticas foram sendo incorporadas a diversos segmentos sociais, se instituindo à margem e a revelia em um processo contraditório de proximidade e repúdio. É possível pensar que o instituído não se sustenta, ao analisar a política brasileira, de forma predominante.

No entanto, não significa afirmar que, ao apresentar uma Cultura Política patrimonialista apropriando de valores neopentecostais, esteja ocorrendo uma proximidade de todos os movimentos evangélicos surgidos recentemente com essas formas de representação. Tão pouco não é proposto nesse trabalho uma Cultura Política patrimonialista como sinônimo de brasilidade (se é que seja possível identificar esse sentimento). Há múltiplas Culturas Políticas construídas a partir do campo religioso do mesmo modo que são produzidos diversos formatos de representações patrimonialistas. O que está sendo considerado é que ocorreu em uma quantidade significativa da sociedade brasileira uma identificação, a partir de uma Cultura Política patrimonialista, com o discurso neopentecostal. Se a recente penetração evangélica nos jogos do poder em outros países da América Latina ganhou um formato mais próximo ou mais distante do que no Brasil somente uma pesquisa comparativa poderá responder.

Por fim, o grande desafio para uma análise da política e da cultura patrimonialista no Brasil contemporâneo são elementos que deem sustentação teórica para identificar indicativos dessa prática, pois suas ações são realizadas na informalidade, distante tanto discurso como na prática da política legítima proposta pelo Estado de Direito. São bases sustentadas na negação das relações de poder estabelecidos pelo universo racional capitalista e que, contraditoriamente, coexistem e fazem parte do uso da coisa pública. Se em uma sociedade tradicional é possível perceber suas formas de dominação, pois é reconhecida por seus membros, no caso brasileiro atual sua prática é realizada, mas negada, em um jogo de dupla face de recusa/sacraliza, numa tensa relação difícil de ser superada até então.

REFERÊNCIAS

- ACHTSCHIN SANTOS, Márcio. Patrimonialismo *versus* legal/racional: o nó na legitimidade do poder no Brasil nas lentes da Cultura Política. *Vozes dos Vales*, nº 08, ano IV, 10/2015.
<http://site.ufvjm.edu.br/revistamultidisciplinar/files/2015/11/MAchtschin.pdf>. Acesso em 08 de janeiro de 2016.
- BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: ROMANO, Ruggiero (org.) *Enciclopédia Emandi*. V. 5. Lisboa: Imprensa Nacional-casa da Moeda, 1985.
- BALANDIER, Georges. *O poder em cena*. Trad. Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- BAPTISTA, Saulo de Tarso Cerqueira. *Cultura política brasileira, práticas pentecostais e neopentecostais: a presença da Assembleia de Deus e da Igreja Universal do Reino de Deus no Congresso Nacional (1999-2006)*. São Bernardo do Campo (SP): Universidade Metodista de São Paulo, 2007, 562 p. Tese (doutorado).
- BERSTEIN, Serge. A cultura política. In RIOUX & SIRINELLI (org.). *Para uma história cultural*. p. 362-363. Lisboa: Estampa, 1988.
- BORGES, Tiago Daher Padovezi. *Representação partidária e a presença dos evangélicos na política brasileira*. São Paulo: USP, 2007. 162 p. Dissertação (mestrado).
- CAMPANTE, Rubens Goyatá. O patrimonialismo em Faoro e Weber e a sociologia Brasileira. *Dados*. Vol. 46. Num. 1. Instituto Universitário de Pesquisas do Rio De Janeiro. p. 153-193.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. Lisboa: DIFEL, 1990.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- FALCON, Francisco. História e representação. In CARDOSO, Ciro. F & MALERBA, J. *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papyrus, 2000.
- FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da constituição ao impeachment.*, São Paulo: Unicamp, 1992, 308 p. Tese (doutorado).

GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11 ed. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1985.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião, cultura e política. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, 32 (2): p. 29-56, 2012.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostais no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*. 2004, vol. 18, . 52, p. 121-138. [http:// dx. Doi. Org/10.1590/so103.40142004000300010](http://dx.doi.org/10.1590/so103.40142004000300010). Acesso em 02 de janeiro de 2016.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá Motta. Desafios e possibilidades na apropriação de cultura política pela historiografia. In *Culturas políticas na história: Novos estudos*. Rodrigo Patto Sá Motta (org.) Belo Horizonte: Argumentum, 2009.

OLIVEIRA, Isabel Cristina Veloso de. MARINHO, Andreia Cidade. O voto neopentecostal no Brasil: atores religiosos no estado laico. *Sociologia da Religião*, ALAS, Santiago- Chile, 2013. http://actacientifica.servicioit.cl/biblioteca/gt/GT21/GT21_Veloso_Cidade.pdf. Acesso em 07 de Dezembro de 2015.

ORO, Ari Pedro. Religião e política nas eleições 2000 em Porto Alegre (RS). *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 2, n. 3, setembro de 2001. [http://hdl. Handle. Net/10183/20933](http://hdl.handle.net/10183/20933). Acesso em 29 de novembro de 2015.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Liberdade de culto na sociedade de serviços. In PIERUCCI, A. F., PRANDI, R. (org.). *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: 1996, HUCITEC.

SEMÁN, Pablo. A Igreja Universal do Reino de Deus: um ator e a suas costuras da sociedade brasileira contemporânea. *Debates do NER*, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, ano 2, n. 3, setembro de 2001. p. 87-96.

ROSAS, Nina Gabriela. O desenvolvimento do neopentecostalismo brasileiro: esboços sobre a particularidade da experiência religiosa nos dias de hoje. Sociabilidades religiosas: mitos, ritos e identidade. *XI simpósio nacional dos associados brasileiros da história das religiões: 25 a 27 de maio de 2009*. Goiânia, UFG.

URICOECHEA, Fernando. *O minotauro imperial: a burocratização do Estado Patrimonial brasileiro no século XIX*. Rio de Janeiro: Difel. 1978.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 2 ed. São Paulo: Pioneira, 1981.

Processo de Avaliação por Pares: (*Blind Review* - Análise do Texto Anônimo)

Publicado na Revista Vozes dos Vales - www.ufvjm.edu.br/vozes em: 14/06/2016

Revista Científica Vozes dos Vales - UFVJM - Minas Gerais - Brasil

www.ufvjm.edu.br/vozes

www.facebook.com/revistavozesdosvales

UFVJM: 120.2.095-2011 - QUALIS/CAPES - LATINDEX: 22524 - ISSN: 2238-6424

Periódico Científico Eletrônico gratuito (Acesso Aberto) divulgado nos programas brasileiros

Stricto Sensu (Mestrados e Doutorados) e em universidades de 38 países,

em diversas áreas do conhecimento.