



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. 10 – Ano V – 10/2016  
<http://www.ufvjm.edu.br/vozes>

## **Religião e política no Brasil: do catolicismo colonial ao pentecostalismo**

Prof. MSc. José Carlos Freire  
Mestre em Filosofia pela Faculdade de São Bento - SP  
Docente da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri  
Campus Mucuri - Teófilo Otoni - UFVJM - Brasil  
<http://lattes.cnpq.br/3375778270337196>  
E-mail: [freire.jose@ufvjm.edu.br](mailto:freire.jose@ufvjm.edu.br)

Dayse Amaral dos Santos  
Graduada em Ciências Econômicas pela Universidade Federal dos  
Vales do Jequitinhonha e Mucuri - UFVJM  
Campus Mucuri - Teófilo Otoni - UFVJM - Brasil  
<http://lattes.cnpq.br/1169445520162057>  
E-mail: [daysinhah@yahoo.com.br](mailto:daysinhah@yahoo.com.br)

**Resumo:** O campo religioso brasileiro passa por mudanças significativas ao longo do século XX. Além do catolicismo romano, presente nestas terras desde a descoberta e do protestantismo tradicional, presente em definitivo em nosso solo a partir do século XIX, surge uma modalidade de cristianismo distinta: o pentecostalismo. Desenvolvendo-se a partir das décadas de 1910 e 1920, esta modalidade encontra na década de 50 um crescimento vertiginoso. A partir dos anos 70, há o terceiro momento de destaque na história desta forma de igreja cristã, contexto em que passam a usar os meios de comunicação como veículo da mensagem e se adotam formas empresariais de organização das instituições. É neste estágio de desenvolvimento do pentecostalismo que ocorre sua investida na esfera político-parlamentar, o que nos exige compreender as implicações daí decorrente.<sup>1</sup>

**Palavras-chave:** Catolicismo, Protestantismo, Pentecostalismo, Política.

<sup>1</sup> Este trabalho é fruto do Projeto de Iniciação Científica “Evolução História do Pentecostalismo no Brasil”, realizado na UFVJM, no período de 04/06/2014 a 03/06/2015.

## Introdução

O tema da religião no Brasil tem ganhado novo vigor a partir das últimas décadas. Fatores como a redemocratização pós-1985, o chamado processo de globalização, o avanço das comunicações, entre outros, provocam uma modificação significativa no campo religioso brasileiro.

Não obstante a discussão sobre o processo de secularização das sociedades contemporânea, o Brasil apresenta um quadro que, no mínimo, nos exige reflexão mais atenta. Isso pode ser analisado do ponto de vista estrutural da sociedade brasileira e também de um enfoque conjuntural. No primeiro caso, altera-se o campo religioso brasileiro em geral; no segundo, há implicações para além do fator religioso, pois a religião não só não perde importância como interfere cada vez mais no âmbito da comunicação e da política de modo contundente.

Num enfoque estrutural, tomemos como referência o censo demográfico do IBGE (BRASIL, 2014) para destacar dois aspectos: a estabilidade do cristianismo na sociedade brasileira e o significativo aumento dos evangélicos.

**Quadro 1: Evolução das Principais Religiões no Brasil – 1970 a 2010**

	1970	1980	1991	2000	2010
Católicos	91,8	89	83,3	73,9	64,6
Evangélicos	5,2	6,6	9	15,4	22,2
Sem religião	0,8	1,6	4,7	7,3	8
Outras	2,2	2,8	3	3,4	5,2
Total de Cristãos	97	95,6	92,3	89	87

Fonte: Censo Demográfico do IBGE (BRASIL, 2014).

O quadro nos indica uma ainda vigorosa vantagem do cristianismo sobre o conjunto de todas as outras religiosidades e sobre os sem religião. Embora o número destes tenha crescido de 0,8 para 8% em 40 anos e o total de outras religiões tenha passado de 2,2 para 5,2%, a queda do número total de cristãos oscila de 97% em 1970 para 87% em 2010. Diante da alardeada perda dos valores religiosos é curioso perceber que o Brasil ainda se constitui como um país majoritariamente cristão.

O outro dado, mais significativo para nossa pesquisa, é o que mostra o crescimento dos evangélicos, incluídos nessa nomenclatura oficial do IBGE os protestantes e os pentecostais. O número total de evangélicos passa de 5,2% em 1970 para 22,2% em 2010, um aumento de 17 pontos percentuais. Enquanto isso, a queda do número de católicos é de 27,2 pontos de 1970 para 2010, oscilando de 91,8% para 64,6%.

A continuar nessa tendência, em trinta ou quarenta anos o número de evangélicos ultrapassará o número de católicos no Brasil. Considerando que em 1870 o Brasil tinha cerca de 99% de católicos, trata-se de um fato histórico e sociológico da maior relevância.

Tratando do crescimento do pentecostalismo não só no Brasil, mas no mundo, Campos (2005, p.102) não hesita a em situar o pentecostalismo com um dos fenômenos religiosos mais importantes do século XX. No que se refere ao Brasil, Sanchis (1997, p.30), ao analisar o último quartel do século XX afirma que “o fenômeno mais visível no campo cristão brasileiro é o da entrada maciça dos pentecostais”.

Do ponto de vista conjuntural, é possível verificar igualmente a crescente importância do pentecostalismo na sociedade brasileira. O visível aumento de igrejas evangélicas nas cidades brasileiras e a crescente aparição em meios de comunicação de pastores e bispos que participam também do espaço político parlamentar encontram nesses dados uma comprovação de enorme relevância para o estudioso da religião no Brasil.

Mas é na política que, de fato, interessa-nos apontar o crescente papel dos evangélicos. Figuras como Benedita da Silva, Marina Silva, Marcelo Crivela, Marco Feliciano, Eduardo Cunha entre tantos outros ocuparam e ocupam espaço nas discussões políticas do Senado e do Congresso.

Pensar a relação entre religião e política no Brasil contemporâneo apresenta-se como um grande e necessário desafio<sup>2</sup>. Trata-se de uma continuidade dos inúmeros

---

<sup>2</sup> A terminologia em torno de protestantismo e pentecostalismo não é consensual. Para fins metodológicos, adotaremos a seguinte nomenclatura: “protestantes históricos” quando nos referirmos às igrejas reformadas tradicionais; “pentecostais” quando se tratar das igrejas originadas a partir do início do século XX no Brasil com maior ênfase no pentecostes e na ação do Espírito Santo. Muitos autores dividem este ramo entre pentecostais e neo-pentecostais. Usaremos “evangélicos” quando tratarmos do conjunto que abarca protestantes históricos e pentecostais. Evidentemente, quando citarmos os autores manteremos a nomenclatura utilizada por cada um deles.

trabalhos que vem sendo desenvolvidos sobre o crescimento evangélico e participação política desde o processo de redemocratização.

Para isto, faremos uma abordagem inicial sobre o campo religioso brasileiro, destacando o papel do catolicismo em nossa formação sócio-histórica. Na segunda parte, trataremos da evolução histórica do pentecostalismo, tomando suas raízes no protestantismo. Por fim, faremos uma discussão genérica sobre a participação dos pentecostais na política a partir de 1986, na chamada redemocratização do país.

## 1. O campo religioso brasileiro

A reflexão sobre a religião no Brasil ganha espaço crescente no âmbito das ciências. Tal efervescência resulta de um processo de maior complexidade no que se convencionou chamar de *campo religioso*. Sem a pretensão de uma longa incursão no pensamento de Pierre Bourdieu, o que foge ao nosso propósito aqui, vale reter alguns aspectos essenciais apontados pelo autor.

Para Bourdieu (1978, p.39), o âmbito da religião apresenta instâncias “de gestão de bens de salvação por um *corpo de especialistas* religiosos, socialmente reconhecidos como detentores exclusivos da competência específica”.

Como nos recorda Oliveira (2003, p.177), Bourdieu “propõe uma teoria da religião que visa englobar, de modo original, as contribuições de Marx, Durkheim e Weber”. Resulta desse esforço a articulação de elementos como o *mercado religioso*, a *divisão social do trabalho* e os papéis assumidos por *sacerdotes*, *profetas* e *magos*.

Interessa-nos, diretamente, destacar a compreensão de Bourdieu sobre o caráter concorrencial interno e externo a um determinado grupo religioso. Internamente, a relação se estabelece entre agentes especializados e leigos – “ou *profanos*” (BORDIEU, 1978, p.39), em que estes legitimam o papel daqueles. Em sociedades simples, com pouca divisão do trabalho, o sentido religioso é compartilhado sem maiores elaborações ou doutrinas; na medida em que as sociedades se tornam mais complexas, aparece a distinção entre *agentes*

*especializados e leigos*. Quanto mais clara a divisão, mais forte a religião como instituição.

Externamente, grupos religiosos distintos concorrem entre si, em busca da maior legitimidade dentro de um conjunto social; donde se compreende a relação entre instâncias distintas de bens simbólicos como *mercado religioso*<sup>3</sup>. De acordo com Oliveira (2003, p.184), “aí reside o princípio da constituição de um *campo religioso*, que compreende o conjunto das relações que os agentes religiosos mantêm entre si no atendimento à demanda dos ‘leigos’”.

Feita esta brevíssima conceituação inicial, passemos a tratar do *campo religioso brasileiro*, tomando como referência central as considerações de Pierre Sanchis. Ao pensar a religião no Brasil e sua dinâmica, o autor dos recorda um aspecto básico da análise sociológica: a de pensar o instituinte sempre como emergindo do instituído. Daí sua consideração lapidar: “estudar a atualidade talvez implique um olhar insistente sobre o passado” (SANCHIS, 1995a, p.81).

Nesta perspectiva, parece-nos interessante discutir dois aspectos: em primeiro lugar como o autor compreende o papel do catolicismo no Brasil. Seguindo as pistas do próprio Sanchis, faz-se necessário compreender como se forma, em linhas gerais, o Brasil na perspectiva de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Jr – esse recuo teórico aos clássicos nos parece importante para compreender o tema do sincretismo<sup>4</sup>. Um segundo aspecto tratará do momento presente em que se torna imperativo o pluralismo religioso.

Feita esta consideração sobre o campo religioso brasileiro será possível, em seguida, apontar a mudança não só quantitativa, mas, sobretudo qualitativa

---

<sup>3</sup> Esta categoria remete a Peter Berger, para quem, no contexto da sociedade secularizada, as religiões competem entre si pela adesão dos fiéis, ou seja, “a religião não pode ser mais imposta, mas tem que ser posta no mercado” devendo-se levar em conta os desejos dos consumidores “em relação ao bem de consumo em questão” (BERGER, 1985, p.156). Cabe ressaltar, como nos lembra Oliveira (2003,p.185, nota nr.9), a contestação feita pelos críticos de Bourdieu em aplicar o modelo capitalista de mercado ao campo religioso: “Talvez ela seja válida para religiões com pretensão universal (como o cristianismo) mas não para as que pretendem ser apenas um caminho de aperfeiçoamento humano (como o budismo)”.

<sup>4</sup> As obras de Gilberto Freyre - *Casa Grande & Senzala* –, Sérgio Buarque de Holanda - *Raízes do Brasil* – e Caio Prado Júnior - *Formação do Brasil Contemporâneo*, publicadas respectivamente em 1933, 1936 e 1942, são um marco do pensamento social brasileiro. Cada um ao seu modo desbrava horizontes novos, ousa interpretar e reinterpretar questões antigas e, principalmente, suscitam o questionamento sobre o devir da sociedade brasileira. Não mais um devir romântico ou meramente novelesco, mas fundado numa base histórica e sociológica de análise. Para uma visão mais aprofundada destas obras e de outros clássicos sobre o Brasil, cf. Mota (1999).

decorrente do crescimento dos evangélicos no Brasil e seu reflexo direto na participação destes atores na política posterior à redemocratização do país.

### **1.1 O catolicismo na formação sócio-histórica brasileira**

Interessa-nos, neste momento, verificar a existência de uma “cultura católico-brasileira”, ou seja, a partir do processo histórico da colonização e seus desdobramentos torna-se “impensável um Brasil que não se defina, entre outros traços, pelo catolicismo” (SANCHIS, 1994, p.146).

Visitando os clássicos sobre a formação social do Brasil, Sanchis (s/d) discute o sincretismo brasileiro sobre a seguinte base: o contato estabelecido por três matrizes étnicas desenraizadas e situadas em uma imensidão geográfica.

De Gilberto Freyre, Sanchis retém, sobretudo, o tema da convivência de contrários e a mistura cultural. Consideremos brevemente os argumentos de Freyre para captar a sua importância no entendimento sobre o campo religioso brasileiro por Sanchis.

*Casa Grande & Senzala* constitui o trabalho de maior relevância de Gilberto Freyre para a explicação do que é o Brasil. Trata-se de um clássico, por mais questionáveis que possam ser suas teses. O objetivo de Freyre é dado no subtítulo da obra: estudar a formação da família brasileira no regime de economia patriarcal. Elementos como o patriarcado, a interpenetração das culturas e etnias que nos formaram e os trópicos funcionam como aspectos verdadeiramente importantes, contrastando Freyre com as leituras sociológicas de autores do passado fundadas no dado biológico ou racial como determinantes (BASTOS, 1999).

Nesse sentido, português, índio e africano constituem ao seu modo o povo brasileiro, legando traços desde a moralidade até o imaginário infantil, passando pela culinária e pela sexualidade. Não há oposição: a formação brasileira é um processo de equilíbrio de antagonismos: “híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça” (FREYRE, 2006, p.160).

A formação brasileira não se processou, portanto, no sentido da europeização: “em vez de dura e seca (...) a cultura europeia se pôs em contato com a indígena, amaciada pelo óleo da mediação africana” (FREYRE, 2006, p.115)<sup>5</sup>.

No que toca à religião, há uma farta referência ao longo de *Casa Grande & Senzala* que poderia ser resumida em uma expressão, dada a dificuldade em separar o ser católico do ser brasileiro: “o catolicismo foi realmente o cimento de nossa unidade” (FREYRE, 2006, p. 92).

Foi a fé católica que estabeleceu no Brasil como em Portugal uma solidariedade social: “Essa solidariedade manteve-se entre nós esplendidamente através de toda a nossa formação colonial, reunindo-nos contra os calvinistas franceses, contra os reformadores holandeses e contra os protestantes ingleses” (FREYRE, 2006, p.91)

Diferentemente do rígido sistema das nações reformadas, o catolicismo português será lírico e doce, com uma liturgia mais social que religiosa e com aspectos de intimidade e humanização dos entes sagrados.

Somos, portanto, de um “rude naturalismo”, em contraste com as “reticências” dos anglo-saxões. Daí certa lassidão moral e uma ênfase nos santos humanizados, inclusive com aspectos de fertilidade como Nossa Senhora do Bom Parto, São Gonçalo do Amarante etc. Um catolicismo fluido, quase pagão, que se articula muito bem com a solidariedade proveniente do encontro das três raças.

No diálogo com Caio Prado Jr., Sanchis destaca o fato de que o processo colonizatório compreendido como expansão comercial europeia – que na prática resultou em ciclos econômicos sucessivos, orientados para o mercado externo – acarreta uma dificuldade concreta: o povoamento e a configuração do território.

Na obra *Formação do Brasil Contemporâneo*, Caio Prado Júnior evidencia que a descoberta e a colonização do Brasil formam parte de um movimento maior promovido pelo capital mercantil europeu, especificamente ibérico. Nossa

---

<sup>5</sup> Construído de maneira original, a obra de Gilberto Freyre, embora suscite ardorosos debates em torno de suas posições um tanto idílicas do processo de formação brasileira, apresenta-se como grande contribuição à interpretação de nosso passado. São três as principais contribuições, de acordo com (BASTOS, 1999): a superação das explicações sócio-biológicas e de determinismos geográficos; o método original de coleta de dados; e o uso do discurso sociológico que possibilitou grandes desdobramentos posteriores.

colonização é uma grande empresa comercial, sem a finalidade de construir uma sociedade integrada, unitária (LAPA, 1999).

Uma empresa de exploração que relegou à colônia o papel de fornecedor de produtos tropicais para os mercados europeus:

Se vamos à essência de nossa formação, veremos que na realidade nos constituímos para fornecer açúcar, tabaco, alguns outros gêneros; mais tarde o ouro e diamantes; depois, algodão, e em seguida café, para o comércio europeu. Nada mais que isso (PRADO JR., 2000, p.20).

É nesta lógica comercial de exploração que o historiador, ao reler o passado, entrevê, na origem, um *sentido*, uma orientação que depois será mantida e, quando possível, aprofundada. Olhando do período de passagem da colônia para o Brasil independente, pode-se chegar a um balanço duro sobre o que nos ficou: o estatuto colonial, pesando sobre nossos ombros quando a história nos coloca o desafio de criar uma nação autônoma e livre:

É este o verdadeiro *sentido* da colonização tropical, de que o Brasil é uma das resultantes; ele explicará os elementos fundamentais, tanto no econômico como no social, da formação e evolução histórica dos trópicos americanos (PRADO JR., 2000, p.20).

O elemento unificador de toda a estrutura social é a grande propriedade que concentra em si a monocultura, o latifúndio e o trabalho escravo. Desse modo, os elementos fundamentais de nossa formação colonial: “de um lado, esta organização da produção e do trabalho, e a concentração da riqueza que dela resulta; do outro, a sua orientação, voltada para o exterior e simples fornecedora do comércio internacional” (PRADO JR., 2000, p.123).

Cabe-nos, então, perguntar: qual o papel da religião nesse processo? Este não é objeto principal de investigação de Caio Prado Jr. na obra. Porém, dado que a colonização terá, evidentemente, desdobramentos sociais, é na vida social que o papel da religião católica poderá ser observado. Ele aparece subliminarmente, quase imperceptível, mas sempre presente. Em momentos e aspectos mais evidentes, a religião salta aos olhos do historiador, bastando como exemplo o fato de que as ordens religiosas “foram as primeiras a aceitar, a promover mesmo a escravidão africana” (2000, p.284).



Mas, no geral, o papel do catolicismo subjaz ao resultado social maior da colonização e nele tem sua parcela de responsabilidade inescapável. Em outros termos, o catolicismo contribuiu para que a sociedade brasileira se configurasse como um “aglomerado incoerente e desconexo, mal-amalgamado e repousando em bases precárias que é a sociedade colonial brasileira” (2000, p.285). O resultado não poderia ser outro que “a ausência de um nexo moral” (2000, p.353). Não é de se estranhar o reflexo deste conjunto de fatores decorrerá para o tema da religião, já que o processo de enraizamento do grupo – e conseqüentemente do sagrado – somente pouco a pouco se produziu no Brasil (SANCHIS, 1995b).

Subordinado e subserviente ao “clã patriarcal” a Igreja assume um papel coadjuvante, constituindo a “segunda esfera administrativa da colônia” (PRADO Jr., 2000, p.294). A presença do catolicismo na empresa comercial portuguesa não resultou em nenhum espírito religioso que pudesse consolidar, por conseqüência, um espírito civil, nacional:

O culto fica nos ritos externos, estes sim rigorosamente observados. Quanto à moral, era-se de uma tolerância infinita (...) O resultado de tudo isso não é de admirar portanto que tenha sido aquela religião reduzida a um esqueleto de práticas exteriores e maquinais vazio de qualquer sentimento elevado, e que é ao que e reduziu o catolicismo na colônia.

Ao aspecto da mistura de raças e ao problema do povoamento e constituição do território soma-se um terceiro: a aversão ao rigor, o que nos remete a Sérgio Buarque de Holanda.

Em *Raízes do Brasil* Sérgio Buarque de Holanda nos apresenta outro ponto de partida histórico. Enquanto Caio Prado Jr. se situa no final da colônia para fazer o balanço da sociedade colonial, Sérgio Buarque procura captar a transição do mundo rural para o urbano como a questão chave de entendimento sobre o Brasil de ontem e o que poderia ser o Brasil de amanhã.

O autor busca, portanto, nos anos 1930 (1ª edição da obra) e nos anos 1940 (2ª edição) compreender o processo de transição sócio-política vivida pela sociedade. Em outros termos, trata-se de identificar qual passado estava para ser superado e qual futuro embrionário aquele momento continha (SALLUM Jr., 1999).

Nesse sentido, o livro começa pela discussão sobre as raízes mais profundas de nossa identidade ibérico-brasileira, discute aspectos variados de nossa formação,

não necessariamente em forma de relato histórico, para chegar ao capítulo final em que se esboça com clareza o caráter de nossa revolução, isto é, o deslocamento da vida social dos domínios rurais – e toda implicação que isso traz para a superação de nossas marcas ibéricas ultrapassadas – para os centros urbanos (SALLUM Jr., 1999).

O legado daquilo que pode ser definido como “falta de coesão em nossa vida social” (HOLANDA, 1989, p.5) estabelecerá, no limite, o desafio premente da primeira metade do século XX, ou seja, o descompasso entre as expressões políticas herdadas do passado e as condições urbanas industriais (SALLUM Jr., 1999).

O catolicismo aparece em nossa formação como o tipo de religiosidade apropriada ao personalismo – marca central do português que aqui chegou. Nesse caso, o protestantismo com “seu espírito de organização espontânea” (HOLANDA, 1989, p.9) nunca vingou entre nós: “Nas nações ibéricas, à falta dessa racionalização da vida, que tão cedo experimentaram algumas terras protestantes, o princípio unificador foi sempre representado pelos governos” (HOLANDA, *idem*).

Portanto, mais que aspecto meramente institucional da Igreja, ainda que este seja de inestimável importância, entrevê-se na obra de Sérgio Buarque uma concepção de religião no Brasil como elemento formador da cultura. Mostra-se, portanto, uma interessante chave de leitura: o contraponto entre o que representou o protestantismo nos países saxões e, em contrapartida, o que resultou do catolicismo nos países de colonização ibérica.

A ideia de solidariedade, a coesão tão própria das sociedades modernas, esbarra, entre os espanhóis e portugueses, na ausência da moral do trabalho. Dado seu traço personalista,

A bem dizer, essa solidariedade, entre eles, existe somente onde há vinculação de sentimentos mais do que relações de interesse – no recinto doméstico ou entre amigos. Círculos forçosamente restritos, particularistas e antes inimigos que favorecedores das associações estabelecidas sobre plano mais vasto gremial ou nacional (HOLANDA, 1989, p.10).

Numa sociabilidade assim constituída, manda-se com a mesma naturalidade com que se obedece. Centralização do poder e obediência como marcas indelévels de nossas raízes: “A vida íntima do brasileiro não é bastante coesa, nem bastante

disciplinada, para envolver e dominar toda a sua personalidade, integrando-a, como peça consciente, no conjunto social” (HOLANDA, 1989, p.115).

Desta plataforma inicial da obra podemos lançar voo para dois aspectos explorados pelo autor, de interesse especial ao tema do catolicismo brasileiro: um é a tipologia estabelecida entre trabalhador e aventureiro; outra é sobre o homem cordial.

Comparados aos castelhanos, o domínio português, foi “em geral, brando e mole” (HOLANDA, 1989, p.22). O peculiar da vida brasileira não será a ética do *trabalhador*, mas sim o do *aventureiro*, dado ao afetivo, ao irracional, ao passional. Sem qualidades ordenadoras, disciplinadoras e racionalizadora, ou seja, “exatamente o contrário do que parece convir a uma população em vias de organizar-se politicamente” (HOLANDA, p.31)

Explica-se, desse modo, tanto o fracasso dos holandeses protestantes no Brasil quanto o sucesso dos portugueses católicos. Enquanto os holandeses buscaram “fazer do Brasil uma extensão tropical da pátria européia (...) o português entrou em contato íntimo e frequente com a população de cor” e para isso “cedia com docilidade ao prestígio comunicativo dos costumes, da linguagem e das seitas dos indígenas e negros” (HOLANDA, 1989, p.34).

Deste ponto sobre o espírito aventureiro, dois desdobramentos que nos parecem relevantes. Primeiramente o sincretismo religioso que desde o início será não um empecilho ao catolicismo, mas sim sua marca essencial. Segundo, e mais importante, o caráter plástico e universalista do catolicismo. Novamente, o contraponto entre modo protestante e modo católico de cristianismo:

Ao oposto do catolicismo, a religião reformada, trazida pelos invasores, não oferecia nenhuma espécie de excitação aos sentidos ou à imaginação dessa gente, e assim não proporcionava nenhum terreno de transição por onde sua religiosidade pudesse se acomodar aos ideais cristãos (HOLANDA, 1989, p.35).

Quanto ao *homem cordial*, trata-se de uma tipologia adotada por Sérgio Buarque para destacar o fundo afetivo e emotivo do modo de vida do brasileiro, não se confundindo nem com boas maneiras ou com a bondade. O homem que atua com o coração (do latim *cordis*: coração).

A implicação direta da cordialidade no campo religioso será o caráter de intimidade estabelecido entre o católico e as entidades sagradas, os santos, Nossa Senhora ou mesmo Jesus, tornados companheiros, parentes, membros do círculo afetivo: “O que representa semelhante atitude é uma transposição característica para o domínio do religioso desse horror às distâncias que parece constituir, ao menos até agora, o traço mais específico do espírito brasileiro” (HOLANDA, 1989, p.110). O resultado será um catolicismo festivo, plástico, cujo rigor do rito se afrouxa e se humaniza.

A uma religiosidade de superfície, menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias do que ao colorido e à pompa exterior, quase carnal em seu apego ao concreto e em sua rancorosa incompreensão de toda verdadeira espiritualidade; transigente, por isso mesmo que pronta a acordos, ninguém pediria, certamente, que se elevasse a produzir qualquer moral social poderosa (HOLANDA, 1989, p.111).

Tal religiosidade, que ao invés de conformar um mundo o deforma, não tem forças para impor ordem ou qualquer nexos moral ou social. “Não admira, pois”, conclui Sérgio Buarque, “que nossa República tenha sido feita pelos positivistas” (*idem*).

Do aspecto do *homem cordial*, dois desdobramentos. Primeiramente, podemos constatar que o ponto mais fraco do protestantismo no Brasil terá sido a enorme distância com que apresenta o sagrado. Uma religiosidade sem santos e sem mediadores, sem a pessoa do sacerdote ou de Nossa Senhora que torna o céu mais próximo, o protestantismo jamais se consolidaria em nossas terras de homens cordiais e personalistas.

Segundo, e mais relevante: ao pensar o dado da independência feito por maçons, Sérgio Buarque nos leva a pensar os limites impostos pelo catolicismo à formação nacional em sua difícil transição para uma modernidade mais racionalizada e mais organizada.

Todo este processo, apenas sinalizado aqui, tem implicações econômicas, políticas e sociais diversas. Interessa-nos, de modo específico, o aspecto religioso. Ocorre que a formação social brasileira, em que toma parte inerente o catolicismo, estabelece um modo específico de espaço sócio-cultural no qual, como afirma

Sanchis (s/d, p.8), é possível “ser ao mesmo tempo isto e aquilo”. Isso nos remete ao sincretismo<sup>6</sup>.

Tema da maior relevância para o estudo da religião no Brasil, o sincretismo é abordado por Sanchis em muitos textos e de modo amplo<sup>7</sup>. Interessa-nos, particularmente, a distinção feita entre o sincretismo religioso brasileiro e o português. A herança do catolicismo sincrético lusitano, desenvolvida de modo singular em nossas terras, deixa para os tempos atuais um traço de acomodação de vários matizes que, para além da perda da hegemonia do catolicismo, merece ser considerado.

Em sua produção ao longo dos anos 90, Sanchis empreende uma retomada do conceito de sincretismo que havia sido rechaçado no final da década de 70. Naquele contexto, associava-se o sincretismo à dominação de classe. Como nos recorda Mariz (2005, p.191), assumia-se, assim, que “o sincretismo era um processo que alcançava apenas os dominados ou a cultura dos dominados”. Foi exatamente “a ênfase nos caminhos ideológicos, através dos quais, em qualquer sociedade, os dominantes obtêm o consentimento dos dominados”, explica o autor, que “levou cientistas sociais a interpretar a categoria de ‘sincretismo’ como um ardil epistemológico” (SANCHIS, 1995b, p.123).

O que se coloca, portanto, é a tentativa empreendida por Sanchis de “reabilitar o conceito de sincretismo apontando seu enorme potencial analítico” (MARIZ, 2005, p.191) e superando a visão sobre ele como confusão ou degradação.

A partir daí, torna-se possível como *processo histórico* “polimorfo e causador em múltiplas e imprevistas dimensões, que consiste na percepção – ou na construção – coletiva de homologias de relações entre o universo próprio e o universo do Outro em contato conosco”. Esta percepção, que desencadeia

---

<sup>6</sup> Impossível, nas limitações de um projeto, não deixar à margem inúmeras considerações sobre o sincretismo feitas por Sanchis. Nesse sentido, dois textos auxiliares são importantes: Rodrigues (2012), que apresenta a obra de Sanchis no período de 1994 a 1997; e Mariz (2005) que trava um diálogo crítico com o autor. Neste trabalho, além de apresentar a importância de Sanchis, Mariz problematiza o fato de ele explicar o sincretismo brasileiro pelo catolicismo e aponta a necessidade de se travar paralelos com outros países da África, Ásia e América hispânica.

<sup>7</sup> Além dos textos acima citados, Sanchis (1995a; s/d). Para esta parte, tomamos como referência Sanchis (1995b), no qual o autor discorre sobre as “tramas” do sincretismo brasileiro.

transformações no universo próprio, torna o sincretismo uma forma de “constante redefinição da identidade social” (SANCHIS, 1995b, p.124)<sup>8</sup>.

Tomando-se o cristianismo, são perceptíveis dois princípios contraditórios: ao mesmo tempo em que ele assenta uma nova forma de relação entre o homem e Deus, portanto, prescindindo do aparato institucional, busca também, para se assentar como religião, a afirmação de nova institucionalidade. Para Sanchis (1995b, p.127), “não resta dúvida de que a tendência a valorizar o segundo [princípio] e a fazer cada vez mais do cristianismo uma ‘religião’ caracterizará o que vai acabar emergindo na História como catolicismo”.

É no processo de crescimento, próprio do catolicismo que aparecerá uma “marca sincrética”:

Nos seus vários níveis institucionais, desde os conceitos que suas teologias carregam até os ritos de passagem que ele fomenta e os personagens que venera, ele será constantemente chamado a modular-se e redefinir-se historicamente em função dos campos onde se implanta, dos universos simbólicos que pretende substituir, dos cosmos socializados onde seu sistema de símbolos encontra sentido. É assim que definimos o sincretismo (SANCHIS, 1995b, p.127).

No entanto, há uma distinção, segundo o autor, entre o sincretismo católico em Portugal e no Brasil<sup>9</sup>. Em Portugal ocorre um processo de enculturação. Há uma valorização do passado, uma “importância primordial do grupo social local, a aldeia”, processo no qual a unidade assume, em cada etapa os “estratos anteriores de sua definição”, ou seja, um “sincretismo diacrônico, uma identidade ‘que *pro-vem*’ ” (SANCHIS, 1995b, p.127-128).

Já no Brasil, ocorre o oposto: uma ruptura com o grupo social local e sua história que implica, como vimos ao tratar do povoamento, um desenraizamento no qual “o negro, como o português, como o índio manso, tinha sido arrancado à matriz – topológica e social – de seu universo de significação”, cujos processos de tornar-se católico só poderia se basear em um “sincretismo que ‘ad-vem’” (SANCHIS, 1995B, p.128).

---

<sup>8</sup> Ressalta-se, ainda, no entendimento do autor, que o “processo de sincretismo não é próprio do campo da religião, mas estende-se ao campo, genérico, da cultura” (Idem, *ibidem*).

<sup>9</sup> Trabalhamos nesta parte com Sanchis (1995b). Em dois textos posteriores (SANCHIS, 1997a; 1997b), o autor retoma de modo mais sintético a distinção entre o sincretismo de Portugal e Brasil.

O catolicismo brasileiro, portanto, não dialoga com – e nem integra – o passado. O tempo da dominação colonial, e o seu reverso religioso de cristianização, é aquele em que “para ser considerado brasileiro, o [negro] recém-trazido, ou o [índio] recém-descoberto, ou ainda o [português] recém-chegado devia ser católico ou receber o batismo e passar a professar o catolicismo” (SANCHIS, 1997b, p.28). É esse o motivo pelo qual se tornam “porosas as identidades” (SANCHIS, 1995B, p.128).

A porosidade das identidades somada à multiplicidade de processos de construção de um sujeito plural contribuirão para a

formação de um campo religioso em que os recortes, diferenças e eventuais oposições entre universos simbólicos e cosmovisões institucionalmente estabelecidos não correspondem necessariamente a experiências religiosas individuais, segmentárias mas não isolantes. Instaura-se assim, em torno das componentes “sincréticas” da cultura, uma verdadeira dialética (SANCHIS, 2001, p.27).

A partir destes apontamentos sobre o catolicismo brasileiro, genuinamente sincrético, passemos a aspecto mais breve que pretendemos destacar: a situação contemporânea da religião no Brasil, em que o pluralismo se estabelece definitivamente.

## **1.2 Pluralismo religioso contemporâneo**

O quadro das religiões se altera muito no período republicano brasileiro, após a separação entre Igreja e Estado. Como sinalizamos na introdução, as décadas recentes apontam uma situação aguda de mudança. Longe de esquecer esse dado histórico, Sanchis parte exatamente da constatação de que a Igreja Católica perdeu sua hegemonia, aspecto que desenvolve em vários de seus textos (1994; 1997a; 1997b; 2001)<sup>10</sup> para considerar algo de permanente do catolicismo. O que nos remete à tipologia estabelecida por Sanchis das três modernidades.

---

<sup>10</sup> Outra referência para a perda da hegemonia católica encontra-se em Freston (2010, p.19): “o pentecostalismo é a primeira religião de massas a rejeitar definitivamente a hegemonia institucional católica no campo religioso e a propor uma alternativa que podemos chamar de *pluralista competitivo*”. Para Mariano (2003) o fato que detona este processo é a separação entre Igreja e Estado no Brasil. Daí em diante, com a perda do monopólio católico, abre-se espaço para a liberdade e os pluralismos religiosos.

Em seu estudo sobre o campo religioso contemporâneo no Brasil, Sanchis (1997a), tem como ponto de partida a constatação de que a diversidade religiosa não é novidade no Brasil, mas seu grau de intensidade sim. Como alternativa a uma descrição minuciosa do campo religioso, o autor propõe uma tipologia de *três modernidades*: o *pré-moderno* equivalendo ao tradicional; o *moderno* como representação ideal do indivíduo racional; e o *pós-moderno* como construção eclética que recorta universos simbólicos diversos<sup>11</sup>.

A importância desta simplificação “ideal-típica” está em três constatações: primeiramente, não se tratam de momentos ou etapas sucessivas – o que nos levaria a entender, por exemplo, um catolicismo pré-moderno, seguido de uma modernidade racionalizante e uma pós-modernidade que retoma a religião de modo plural. Ao contrário de um evolucionismo, como salienta Sanchis (1997a, p.105), “trata-se mais de ‘lógicas’, *co-presentes* em combinações variadas nas mesmas situações”; em suma, o Brasil parece ter sido sempre plural<sup>12</sup>.

Segunda constatação: “quem amoldar-se a esta dia-sincronia, e articular com plausibilidade na sua definição identitária estes três vetores [as três modernidades] sai ganhando nesta situação” (SANCHIS, 1997a, p.112).

Terceira constatação: entre os três momentos, há a permanência de um deles, “uma pré-modernidade duradoura e constantemente revestida” cujo efeito é uma “porosidade das identidades” (Idem).

Esta terceira constatação, que se articula intimamente com as duas anteriores, merece um rápido complemento. Como nos recorda Camurça (2009, p.176), no diálogo com Pierre Bourdieu, considerar a matriz tradicional como leito que

---

<sup>11</sup> Não é nosso intuito aqui, nem é a proposta de Sanchis, apresentar todo o debate sobre o tema da pós-modernidade, por demais exigente e polêmico. Restringimo-nos à proposta do próprio Sanchis: tomar o termo *pós-moderno* como expressão da forma atual plural e multifacetada que a religião ganha no Brasil.

<sup>12</sup> Em seu texto sobre o campo religioso brasileiro, Huff Jr. (2009) faz, na primeira parte, uma consideração sobre o aspecto da heterogeneidade que, no que toca ao catolicismo, é muito sugestiva, já que historicamente ele se desenvolve na pluralidade: “O cristianismo brasileiro é, na verdade, em sua origem, já plural. Basta pensar no grande espaço de diversidade que é o catolicismo brasileiro. Pode-se nele encontrar, por exemplo, coabitando, uma igreja institucional, hierárquica e formal; outra mais popular, com crenças e práticas heterodoxas e informais; ainda outra carismática, em franco trânsito simbólico com um carisma de origem protestante; e ainda outra libertária, engajada politicamente à esquerda e próxima dos pobres e excluídos – todas tendências convivendo não raramente de modo conflituoso sob o guarda-chuva institucional da Igreja Católica Apostólica Romana e mais ou menos submissas ao sumo pontífice” (HUFF Jr., 2009, p.2).



proporciona “o fluxo onde ocorrem as hibridizações nas religiões brasileiras” nos leva a pensar a importância do mito:

A noção de crença, dentro do mito, difere radicalmente da racionalidade ocidental, na qual a crença diz respeito a conjecturas, especulações de um sujeito em direção ao desconhecido, ao não palpável e provado. A crença dentro do mito, ao contrário, é de caráter totalizante, um dado que se impõe, pois o mito preexiste e preenche toda a realidade. Não se concebe um sobrenatural, pois tudo é percebido como natural. Natural este que está em toda parte, pois sempre esteve desde todo o sempre.

O que implica dizer que – reforçando o argumento de Sanchis sobre a co-presença das três *modernidades* – a trama própria do pluralismo religioso que se desenvolve no Brasil, sobretudo com o advento do pentecostalismo, não estabelece uma negação absoluta do pré-moderno: ao contrário, é sobre a base sincrética tradicional que o pluralismo se assenta e nela vai se configurando.

É claro que há disputas e processos de *demonização* do outro, como no caso da relação entre pentecostais e religiosidades afro-brasileiras – longe estamos de considerar esse aspecto irrelevante; no entanto, o fator preponderante é, sem dúvida, a assimilação, a acomodação de aspectos distintos. Em suma, permanecemos sobre aquela velha estrutura sócio-genética apontada anteriormente por Sanchis em que se pode “ser ao mesmo tempo isto e aquilo”<sup>13</sup>.

\* \* \*

Seguindo nosso referencial teórico sobre a formação brasileira é possível verificar nos três autores a importância da religião. Ainda que em Gilberto Freyre o catolicismo apareça como o elo orgânico da sociedade e, de maneira diversa, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Jr. tendam a ver no catolicismo muito mais o fator de desagregação, de ausência de nexos morais e sociais sólidos, fato é que ele costura – positivamente ou anulando os fatores de unidade racional – o tecido social.

O aspecto lírico do catolicismo – em Freyre – e plástico – em Holanda – estabelece um tipo de religiosidade muito peculiar, que aproxima o sagrado do profano, quase que se confundindo.

---

<sup>13</sup> Como é recorrente nas reflexões sobre a religião no Brasil, vale lembrar figura de Riobaldo na obra *Grande Sertão: Veredas* de Guimarães Rosa, uma espécie de figura tipicamente brasileira no quesito religião “Muita religião seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio. Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue”.

Está aqui, aliás, um ponto que nos parece importante e que em Gilberto Freyre e Sérgio Buarque aparece de modo vigoroso, mas também pode ser observado em Caio Prado Jr.: a diferença entre o catolicismo e o protestantismo. Seja com certa benevolência como na *Casa Grande & Senzala*, seja com um pesar evidente como em *Raízes do Brasil* o fato é que o Brasil se formou católico e isso lhe foi determinante em muitos aspectos.

Seja para entrever certo aperfeiçoamento de nossa solidariedade como projeto futuro, como pode indicar o texto de Gilberto Freyre; seja para completar nossa transição da colônia para uma nação autônoma, como em Caio Prado; seja para a transição do mundo rural para o urbano, como em Sérgio Buarque, o aspecto da religião deve ser considerado como um dos elementos fundamentais de nossa formação social.

Isto posto, e avançando para a observação mais específica do campo religioso brasileiro contemporâneo verifica-se uma permanente “intercomunicação entre os sistemas simbólicos” (SANCHIS, 1997b, p.33) que nos impede de ver como estranho o crescimento do pentecostalismo. Trata-se de uma modalidade do cristianismo que equilibra o elemento moderno do indivíduo autônomo com os paradigmas pré-modernos do afeto, do encantamento e da magia (SANCHIS, 1997b, p.37). Num terreno fértil de religiosidade como o brasileiro, tal modalidade que responde ao apelo moderno e ao mesmo tempo reinventa o tradicional só pode crescer.

Portanto, o sincretismo que persiste, modernizando-se (SANCHIS, 1997b), aponta-nos um dado emblemático: “é no próprio coração da vanguarda moderna que encontraremos as marcas do passado. Não como sobrevivência, mas como tradição ativa e inconscientemente reinventada” (SANCHIS, 1997b, p.40). As identidades institucionais são vividas como cruzamentos e porosidades.

A partir desta breve incursão sobre o campo religioso brasileiro, embora nos falte ainda uma apresentação sobre a evolução do pentecostalismo no Brasil, é possível já afirmar que ele – marcadamente em sua terceira vaga, no período pós 1970 – distintamente do protestantismo histórico, adapta-se à cultura religiosa brasileira, passando da resistência inicial ao sincretismo para a sua assimilação. Num processo complexo e contraditório, o pentecostalismo amolda-se, assimila o

*pré-moderno* (tradicional), transmutando o *moderno* (escolha individual, racional) em *pós-moderno* (afeto, emoção).

## 2. Evolução do Protestantismo e do Pentecostalismo no Brasil

Compreendido como o conjunto das igrejas oriundas da Reforma, pode-se dizer que o protestantismo no Brasil só terá o seu primeiro impulso como decorrência da abertura dos portos brasileiros ao comércio inglês (1810) e do incentivo à imigração europeia (MENDONÇA, 1990, p.12). O mesmo autor salienta que embora não bem sucedidas, devem ser lembradas as duas tentativas anteriores de implantação do protestantismo no Brasil: os franceses no Rio de Janeiro entre 1555 e 1560 e os holandeses no Nordeste entre 1630 e 1654.

Num plano geral, o período que vai de 1810 a 1916 – momento em que nossa pesquisa passará a se concentrar no pentecostalismo – pode ser dividido entre protestantismo de imigração (1810-1850) e missionário (1850 ao início do século XX)<sup>14</sup>.

De acordo com Mendonça (1990, p.13), o “protestantismo brasileiro segue sendo uma projeção do protestantismo norte-americano”. Isso alimenta, nas igrejas brasileiras, um ideário de religião civil norte-americana que, em nossa cultura encontra dificuldades.

O resultado é um visível descompasso com a sociedade. Isso se explica do seguinte modo:

No momento em que o protestantismo foi inserido na sociedade brasileira, esta se achava num estágio de desenvolvimento significativamente anterior à sociedade norte-americana; por isso o protestantismo foi recebido como vanguarda do progresso e da modernidade. Hoje, quando movimentos neoconservadores e reformistas atingem a sociedade e as Igrejas norte-americanas, tentando recuperar antigos valores, as Igrejas Brasileiras, na esteira desses movimentos, agitam-se na busca de valores que nunca fizeram parte da sociedade brasileira (MENDONÇA, 1990, p.13).

Noutras palavras, o protestantismo brasileiro que no seu início era vanguarda, hoje caminha para trás. Nessa lacuna se compreende melhor o avanço do pentecostalismo e, posteriormente, ainda mais do neopentecostalismo.

---

<sup>14</sup> Em seus estudos, Mendonça (2005) estabelecerá uma periodização do protestantismo no Brasil nos seguintes termos: período de implantação (1810-1916); projeto de cooperação e unionismo (1916-1952); chegada de teologias novas (1952-1962); repressão e isolacionismo (1962-1983);

Desse modo, se o protestantismo não se extingue no Brasil tampouco cresce. Ele vem dos EUA, fruto do processo missionário, mas não “chega” de fato à nossa cultura, tornando-se uma religiosidade reservada, de pequenos círculos. Como afirma Mendonça,

O ideário norte-americano, que se expressa civilmente, isto é, de preferência extra-eclesialmente, impulsiona seu protestantismo para a América Latina, que o recebe como elemento estranho e, por esse fato, o aprisiona em bolsões isolados e estanques, como faz qualquer organismo ao se defender de intrusos (1990, p.14).

Como afirma Mendonça (1990, p.15), o período vigoroso das Missões percorre todo o século XIX, chegando até a I Guerra Mundial, correspondendo, na economia, ao período expansionista do capitalismo mundial. Parece-nos, portanto, sugestivo pensar a relação entre o projeto missionário protestante e a fase de consolidação do modo imperialista do capitalismo, nesse mesmo período, alternando lentamente da Inglaterra para os EUA. Ocorre que, seja por dificuldade de diálogo com a cultura brasileira, seja por um estilo cultural fechado em si, o protestantismo não produz os frutos esperados.

Será necessário aguardar 100 anos para que, por meio do pentecostalismo, as missões norte-americanas finalmente encontrarão sucesso. Tanto que, ao fim da primeira metade do séc. XX, já será possível falar de um pentecostalismo brasileiro, totalmente adaptado no conteúdo e na forma. Não será por acaso que, no desdobrar de um século com enormes contradições e convulsões sociais, de difícil construção de um projeto nacional e democrático, o pentecostalismo navegará de vento em polpa no agitado mar da sociedade brasileira.

O estudo sobre o pentecostalismo exige, de antemão, a delimitação do conceito, uma vez que o mesmo é usado para representar grupos e teologias distintas, embora partindo de um ponto comum que é o acento na pneumatologia, ou melhor, na obra e ação do Espírito Santo.

Há um consenso em se afirmar a origem do chamado *pentecostalismo brasileiro* a partir da raiz norte-americana como Mendonça e Velasques Filho (1990) Mariano (1999), Souza (1969) entre outros. O foco inicial do movimento pentecostal foi a Escola Bíblica de Topeka, EUA, onde Charles Parham, nos primeiros anos do século XX, defendeu a idéia de que o falar em línguas era um dos sinais que

acompanhavam o batismo no Espírito Santo (MENDONÇA, 1990, p.47). O pregador W. J. Seymour deu ao batismo no Espírito Santo o nome de *terceira bênção*, sendo as duas anteriores a justificação e a santificação. Mais tarde, W. H. Durham afirmou que, visto ser justificação o início da santificação, o batismo no Espírito Santo seria a *segunda bênção*. É este sentido que formou o elemento central do pentecostalismo (MENDONÇA, 1990, p.47).

Um dos membros da igreja de Durham, Daniel Berg, juntamente com Gunnar Vingren, fundam no Brasil, em Belém do Pará, no ano de 1911, a igreja "Assembleia de Deus", principal expoente histórico brasileiro do pentecostalismo. Ainda no início do mesmo século, já surgira a "Congregação Cristã do Brasil", em São Paulo, no ano de 1910. Anos depois surgirão outras como a "Evangelho Quadrangular", em 1954, e a "O Brasil para Cristo", no ano de 1956 (SOUZA, 1969, p.25-46). A partir dessa época, muitos outros grupos pentecostais menores se espalharam pelo Brasil.

Necessário se faz enfatizar a raiz histórica do pentecostalismo brasileiro. De acordo com Mendonça,

Modernamente circulam três palavras para designar a tendência mais emocional da vivência religiosa cristã: a primeira é o "entusiasmo", que aparece na literatura anglo-saxã européia; a segunda é o "iluminismo", de preferência francesa; a terceira é "pentecostalismo", mais norte-americana e, *por extensão, latino-americana* (1990, p.47, grifo nosso).

Os autores divergem quanto à terminologia aplicada às igrejas pentecostais. Às quatro primeiras igrejas pentecostais acima, Jardimino dará o nome de "religiões do espírito" (1994, p.39). A mesma expressão fora utilizada por Mendonça, que contrapôs o primeiro grupo de igrejas pentecostais (as religiões do espírito) ao grupo das igrejas menores que se espalharam, sobretudo a partir de 1970 no Brasil, às quais chama de "agências de cura divina" (MENDONÇA, 1990, p.54-55).

O mesmo autor, em outro trabalho fez a distinção entre o primeiro grupo das igrejas pentecostais como sendo o "pentecostalismo clássico" e o segundo grupo como "neopentecostalismo" (MENDONÇA, 1997, P.159-192). Em seu estudo, um dos pioneiros sobre o pentecostalismo no Brasil, Souza definira em 1969 os dois grupos apenas como "igrejas pentecostais maiores" ou "menores" (1969, p.47-52).

Para fins de precisão terminológica, adotaremos a divisão histórica apresentada por Mariano (1999): a implantação do pentecostalismo entre 1910 a 1950, quando surgem a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil; o período de desenvolvimento e expansão do pentecostalismo entre 1950 e 1970, ocasião das chamadas Cruzadas de Evangelização (MENDONÇA, 1990; SANCHIS, 1995), quando surgem as Igrejas Evangelho Quadrangular (São Paulo – 1953), O Brasil para Cristo (São Paulo – 1955), Deus é Amor (São Paulo – 1962), Casa da Bênção (Belo Horizonte – 1964) entre outras menores; e o período que compreendemos por neopentecostalismo, que começa nos anos 1970 e se consolida no decorrer das décadas de 1980 e 1990, no qual surgem a Universal do Reino de Deus (Rio de Janeiro – 1977); Internacional da Graça de Deus (Rio – 1980), Cristo Vive (Rio – 1986), Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (Goiás – 1976), Comunidade da Graça (São Paulo – 1979), Renascer em Cristo (São Paulo – 1986) entre outras<sup>15</sup>.

Em linhas gerais, pode-se dizer que o pentecostalismo realiza um descolamento crescente em relação à raiz protestante. Na medida em que se espalham novas igrejas pentecostais, a distinção entre dois tipos vai se evidenciando: enquanto o protestantismo histórico, fiel ao caráter próprio de uma Igreja (Mendonça, 1990, p.46), orienta-se por uma estabilidade e um corpo de doutrinas delineado, as pentecostais, “a maioria dos grupos geralmente pequenos, são empreendimentos locais e de liderança individual, sem estabilidade e sem doutrina definida” (Mendonça, *idem*)<sup>16</sup>.

Aqui entra o aspecto da adaptabilidade maior do pentecostalismo à cultura brasileira do que o protestantismo. Este, como dissemos, encontra grande dificuldade de penetração na sociedade brasileira. Cabe refletir as razões dessa maior adaptação.

Ocorre que, como vimos, se o catolicismo diminui em termos quantitativos, isso, longe de apontar para um processo vertiginoso de secularização – o número dos que se declaram sem religião, embora cresça, avançou apenas de 4,7% em

---

<sup>15</sup> Mariano (1999) atribui a esses três períodos a seguinte nomenclatura: pentecostalismo clássico, deuterpentecostalismo e neopentecostalismo. No presente projeto, embora adotemos a mesma periodização, preferimos trabalhar com a classificação: implantação do pentecostalismo, desenvolvimento e neopentecostalismo.

<sup>16</sup> Não por acaso Mendonça enquadra esses grupos pequenos não com igrejas, mas como “agências de cura divina” (1990, p.46).

1990 para 8% em 2010 – indica um trânsito dos adeptos do tradicional catolicismo e para outros ramos. Não sendo o protestantismo o ramo que mais cresce, evidencia-se que é o pentecostalismo o receptor destes fiéis.

### 3. Participação dos evangélicos na política a partir de 1986

A participação dos evangélicos na política ganha notoriedade a partir das discussões sobre a reformulação da Constituição Brasileira de 1988. Segundo Novaes (2001, p.74), “toda uma mobilização foi feita diante da suspeita de que a nova Constituição poderia declarar o Brasil como um país oficialmente católico”.

São eleitos 32 deputados federais evangélicos em 1986, formando-se a primeira “bancada evangélica”, que “funcionou, sobretudo, para votar questões consideradas de interesse das várias denominações que a compunham” (Idem, ibidem). Há, portanto, um processo inicial com um número grande de deputados na Assembleia Constituinte de 1986 que, no pleito seguinte diminui e depois passa a aumentar gradativamente.

O quadro abaixo pretende mostrar a evolução dos deputados federais evangélicos nos pleitos eleitorais:

**Quadro 2: Deputados Evangélicos Eleitos – 1982 a 2014**

1982	1986	1990	1994	1998	2002	2006 <sup>17</sup>	2010	2014
12	32	23	26	44	49	40	70	72

Fonte: Novaes (2001); Souza (2009); Machado (2006) DIAP (s/d), Cunha (2014).

A primeira etapa, de 1986 a 1990 foi resumida por Freston (1999, p.335-336) em quatro fases: 1) *A política corporativista de algumas grandes Igrejas pentecostais*. Igrejas como Assembleia de Deus, a Quadrangular e a IURD passam a apresentar candidatos oficiais; 2) *O surgimento de uma esquerda evangélica*, ligada à corrente teológica *evangelical*; 3) *O fracasso das tentativas de criar uma entidade representativa dos protestantes* como a Confederação evangélica do Brasil,

<sup>17</sup> A eleição de 2006 é o único momento das últimas 9 eleições em que o número decresce. Isso se deve diretamente ao episódio que ficou conhecido como “mensalão”. De acordo com Souza (2009, p.11), dos 72 congressistas acusados, 23 deputados eram evangélicos, dentre os quais se destacaram Adelor Vieira (PMDB), ligado à Assembleia de Deus e na época líder da Frente Parlamentar Evangélica; e Carlos Rodrigues (PL), da Igreja Universal do Reino de Deus.

1987; a Associação Evangélica Brasileira, 1991; o Conselho Nacional dos Pastores do Brasil, 1993; 4) *O surgimento político da Igreja universal do reino de Deus* que impõe uma aspiração hegemônica.

A partir de 2002, há o que poderíamos chamar de uma forma mais organizada de participação dos evangélicos. Parece-nos que dois são os elementos que potencializam esse processo, ambos recordados por Burity (2006, p.176): a candidatura presidencial evangélica de Antony Garotinho e a aliança entre Luiz Inácio Lula da Silva e José de Alencar, representando um pacto entre o Partido dos Trabalhadores e a Igreja Universal do Reino de Deus, fatos que “refletem um pensamento estratégico sobre a contribuição evangélica à sociedade brasileira e sobre o peso da cultura evangélica na religião civil do país”. Em 2003 há a formação da Frente Parlamentar Evangélica, contando com 49 deputados e 3 senadores.

Mesmo com a adversidade do chamado “mensalão” em 2005, que teve, como vimos, reflexo direto no número de deputados evangélicos, chega-se a 2013 com um fato da maior relevância, em nosso ponto de vista e que exemplifica nossa discussão: a Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM), pela primeira vez, passa a ser presidida por um deputado evangélico – o Pastor Marco Feliciano (PSC)<sup>18</sup>. Sua eleição para a presidência da CDHM gerou uma série de controvérsias em órgãos de imprensa, movimentos sociais e na cúpula da Igreja católica<sup>19</sup>.

A insatisfação, no entanto, não impediu que o deputado permanecesse na presidência até o final de 2013. Em 2015, Marco Feliciano volta à CDHM como membro titular e um dos vice-presidentes, ao lado do deputado Jean Wyllys (PSol).

Associando o caso específico da CDHM com o que discutimos anteriormente, devemos dizer que o crescimento dos evangélicos no Brasil pode ser percebido não só pelo número de igrejas ou fiéis que assim se declaram, nem apenas pelo fato de

---

<sup>18</sup> De acordo com o site do órgão, a “Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) é uma das 21 comissões permanentes da Câmara dos Deputados, onde atua como órgão técnico constituído por 18 deputados membros e igual número de suplentes, apoiada por um grupo de assessores e servidores administrativos [...]. A CDHM foi criada em 1995, na esteira do processo de redemocratização do país iniciado em 1985, quando as instituições passaram a ser mais permeáveis e sensíveis aos direitos humanos, o que foi intensificado com a participação do Brasil na Conferência da ONU sobre Direitos Humanos em Viena em 1993 (CÂMARA DOS DEPUTADOS, s/d)..

<sup>19</sup> Para ficar somente em quatro exemplos: O Dia (2013) mostra a insatisfação dos internautas na campanha “Feliciano não me representa”, que chegou a mais de 20.000 “curtidas”; Brasil247 (2013) trata do abaixo-assinado pela internet, com mais de 450 mil nomes, exigindo a renúncia do deputado Feliciano; Campanerut (2013), destaca a reação da CNBB, pelo seu órgão Comissão de Justiça e Paz, questionando a permanência, à época, de Feliciano à frente da CDHM; e Martins (2013), sobre a tentativa de cassação do deputado Feliciano pela OAB.



haver maior presença evangélica nos meios de comunicação. A presença evangélica na política é, também, um diagnóstico de alteração do campo religioso brasileiro. São fatores, na verdade, correlatos e complementares.

Este brevíssimo quadro nos dá elementos suficientes para realizar duas considerações de ordem geral sobre religião e política no Brasil contemporâneo. Primeiramente, sobre até a que ponto a participação dos evangélicos representaria um risco à democracia ou uma moralização da política determinada pela religião. A segunda consideração dirá respeito sobre a suposta mudança cultural, evidenciada pela participação política, capaz de reestruturar política e economicamente o país sobre bases mais modernizadas e racionais.

### **3.1 Evangélicos na política e o suposto risco à democracia**

Quanto à primeira consideração, um aspecto central se apresenta. A participação dos evangélicos na política estabelece um duplo desafio, como nos recorda Burity (2006): de um lado, são introduzidos nas instituições representativas lideranças sem tradição de participação política; de outro, introduz-se na linguagem política elementos religiosos. Alteração, complexificação.

Esta ponderação inicial se torna importante para estabelecer a perspectiva de nossa abordagem: não tomamos a participação dos evangélicos como um fato isolado e muito menos como um problema, um *desvio* da normalidade. Seguindo a senda de Freston (2006), cabe distinguir relação – ou melhor, a separação – entre Igreja e Estado da relação entre religião e política. Parece-nos um equívoco estabelecer uma necessidade de separação entre religião e política com base na separação entre Igreja e Estado.

O processo histórico brasileiro e a conseqüente alteração do campo religioso possibilita esta participação e cabe ao investigador compreender sua relevância sociológica. Além disso, o impacto dos evangélicos na política indica uma mudança de ordem cultural (SANTIAGO FILHO, 2012)<sup>20</sup>. Ou seja, não só mudou o campo religioso ou os evangélicos encontraram um novo canal de atuação: mais que isso, a sociedade comporta, com tensões e resistências que são normais de qualquer

---

<sup>20</sup> Em sua dissertação, o autor propõe uma interessante discussão sobre o “tempo da política”, no diálogo com Palmeira e Heredia (1997), mostrando que ele serve como laboratório para se observar a mudança do campo religioso brasileiro.

processo histórico, uma associação entre religião e política que não consiste mais no modelo do padroado, mas sim dentro de uma ordem institucional, republicana e democrática.

Em seu levantamento sobre as pesquisas que tratam de religião e política no Brasil nas últimas décadas, Novaes (2001) enfatiza a mudança de visão sobre o pentecostalismo – antes avesso, agora ligado à política. A autora nos adverte sobre o risco de se estabelecer – tomando a referência da modernidade sobre a religião – uma “oposição entre o político (*locus* da razão, da ordem pública) e religioso (*locus* do simbólico, da ordem da vida privada)” e completa: “Trata-se, antes, de apreender os efeitos da religião sobre a política e vice-versa” (NOVAES, 2001, p.61).

De acordo com Freston (2006, p.10), religião e política podem, sim, misturar-se: “Uma pessoa pode ser inspirada por sua fé religiosa a ingressar na política e defender certas propostas. Política confessional, sim; Estado confessional, não”. Na mesma direção, Chantal (2006) sustenta que a separação entre Igreja e Estado<sup>21</sup>, entre política e religião entre público e privado – elementos essenciais do surgimento da sociedade civil – são distintas; o problema está em entendê-las como equivalentes<sup>22</sup>. A tarefa da política, portanto, não seria eliminar as paixões ou relegá-las à esfera privada e sim mobilizá-las para fins democráticos<sup>23</sup>.

Em seu texto sobre o processo de transição, tanto católica quanto protestante, Freston (2010) propõe escaparmos das rotulações, sobretudo de influência europeia, para pensar o processo latino-americano. Seu processo é distinto: “a América Latina é uma cristandade católica [...], que está sendo transformada pelo voluntarismo evangélico sem passar primeiro por uma reforma nacional protestante como no norte da Europa” (FRESTON, 2010, p.17). Prospectivamente, isso nos leva a pensar que o futuro não precisa ser necessariamente relativista – fruto da secularização – ou fundamentalista: “A América Latina, então, nos incentiva a

---

<sup>21</sup> Sobre a separação entre Igreja e Estado, vale a observação de Burity (2006) de que nenhum modelo histórico representa de forma radical a separação entre as duas esferas, nem mesmo a França, onde, aliás, o desafio da liberdade religiosa ainda está colocado (MARIANO, 2003).

<sup>22</sup> A autora propõe uma interessante distinção entre o pluralismo que se funda no *antagonismo* e outro no *agonismo*: “Daí a importância de distinguir entre dois tipos de relações políticas: um de antagonismo entre inimigos, e uma de agonismo entre adversários” (MOUFFE, 2006, p.23).

<sup>23</sup> Elucidativo, neste caso, a referência à democracia feita pelo deputado Marco Feliciano ao deixar a Comissão de Direitos Humanos e Minorias em dezembro de 2013. Falando da polêmica gerada por suas posições ao longo do trabalho da Comissão naquele ano, Feliciano afirmou: “Democracia é o convívio entre os diferentes. Podemos divergir sem nos desrespeitar. Podemos ser adversários, mas não precisamos ser inimigos” (PORTAL FÓRUM, 2013).

pensar em ‘terceiras opções’ para o futuro da religião em tempos de globalização, para além da dicotomia relativismo/fundamentalismo” (Idem, *ibidem*)<sup>24</sup>.

Não está colocado, portanto, uma fatalidade: ou *avancaremos* na racionalização moderna – cujo efeito seria o a secularização – ou *permitiremos* um retrocesso ao horizonte religioso – cujo resultado seria o fundamentalismo. Intimamente ligada a esta falsa polarização, dado que o futuro está aberto, está outra que também não se sustenta: ou garantiremos uma autonomia radical do político em relação ao religioso ou retrocederemos à contaminação daquele por este.

Deveras pertinente a observação de Freston (1999) em seu estudo sobre a relação entre protestantismo e democracia. Para o autor, são necessários parâmetros para se pensar esta relação no Brasil e uma definição cautelosa de que protestantismo e que democracia se considera.

Se tomados as fases da reflexão sobre protestantismo e democracia no Brasil, será possível perceber que o protestantismo não é, essencialmente, uma religiosidade que corrobora com a democracia ou que se coloca contra ela: as várias conjunturas mostram nuances significativas<sup>25</sup>. Isso permite ao autor entrever que a fase atual, em que o pentecostalismo se destaca, poderia ser lida como “protestantismo de massas”<sup>26</sup>, cujo efeito poderá ser democratizante, ao seu modo, com foram, por exemplo, a Reforma, no caso protestante, e o Concílio Vaticano II, do lado católico. No limite, portanto, resta considerar que a “concorrência religiosa acirrada não é necessariamente incompatível com democracia” (FRESTON, 1999, p.331).

Esse horizonte ainda encontra no plano ideal. Por enquanto, há oscilações de vários tipos, desde a dificuldade da esfera política em assimilar a participação de religiosos até a dificuldade deste em entender que não estão, no parlamento, do

---

<sup>24</sup> Em outro texto, já citado, Freston (2006) defende a ideia de que o envolvimento político evangélico no Brasil não é idêntico ao radicalismo islâmico, nem cópia da direita cristã norte-americana. Teríamos, portanto, outras possibilidades.

<sup>25</sup> Tomadas de modo resumido, as quatro fases seriam: “1) *Até os anos 1950 : o protestantismo como parte da democratização da Sociedade [...]*; 2) *Anos 1960 e 1970 : o protestantismo como baluarte da ditadura [...]*; 3) *Anos 1980 : na queda do regime militar, o contraste entre os papéis do catolicismo e do protestantismo*; 4) *Anos 1990 : consolidação democrática*” (FRESTON, 1999, p.332-333).

<sup>26</sup> O tema da popularização do protestantismo é por demais exigente. Santiago Filho (2012) propõe um levantamento sobre as diversas abordagens distintas sobre este tema.

mesmo modo que no púlpito. Será necessário esforço de ambos os atores, do político não religioso e o religioso que atua na política<sup>27</sup>.

### **3.2 Implicações culturais do crescimento evangélico**

Passemos à segunda consideração sobre até que ponto a expansão evangélica implica uma mudança cultural modernizante, da qual, portanto, a participação na política seria um indicativo. Seguindo as indicações de Mariano (1999, p.89), percebe-se que o a expansão evangélica, ou a “explosão protestante” não tem potencial para transformar a cultura e modernizar a economia latino-americana, isto porque “o pentecostalismo não é portador das virtualidades modernizantes contidas na ética calvinista analisada por Weber”.

A questão central é:

o pentecostalismo, o responsável pela expansão evangélica na América do Sul, à medida que passa a formar sincretismos, a se autonomizar em relação à influência das matrizes religiosas norte-americanas, a promover sucessivas acomodações sociais, a abandonar práticas ascéticas e sectárias, a penetrar em novos e inusitados espaços sociais, a assumir o *status* de uma grande minoria religiosa e a almejar prestígio e reconhecimento social, cada vez menos tende a representar uma ruptura com a cultura ambiente (MARIANO, 1999, p.90)

Neste sentido, o neopentecostalismo se mostra cada vez mais aculturado, incorporando a cultura e nela se desenvolvendo. A propósito de conquistar fiéis, tornando-se cada vez mais hábeis no espaço da TV e da mídia em geral (NOVAES, 2001), as igrejas neopentecostais “optaram por adaptar sua mensagem às demandas mágicas dos estratos populares, por se dessectarizar, por romper com o ascetismo contracultural e se acomodar progressivamente à sociedade e à cultura de consumo” (MARIANO, 1999, p.100).

Pensando a expansão pentecostal, Mariano distingue dois movimentos: um processo “por baixo” que consiste exatamente na adaptação apontada acima; outro processo, “por cima” trata da mídia e da política. As reflexões do autor, que data do

---

<sup>27</sup> Quanto a isto, Freston (2006, 1997) já nos advertia: “No Brasil, a nova realidade pluralista exigirá, nas próximas décadas, ajustes na esfera pública, tornando-a mais genuinamente não-confessional e superando os resquícios, de um lado, da versão branda de « nação católica » e, do outro lado, do projeto secularista (liberal e marxista) que excluía a religião da vida pública”. Neste sentido, algumas reclamações protestantes procedem. Mas outras vão além, em direção a uma « nação evangélica ».

final da década de 90, parecem ainda manter sua atualidade no que se refere à dificuldade de os evangélicos emplacarem um processo unificado e organizado de atuação, não obstante a constituição de bancadas e a formação da Frente Parlamentar Evangélica.

Dizemos isso porque, tanto na década de 90 quanto na atualidade, os evangélicos se veem obrigados a fazerem “alianças com representantes eleitos do executivo e do legislativo e contam com a debilidade dos partidos políticos” (MARIANO, 1999, p.109).

Em outro texto o mesmo Mariano (2003, p.115), ao longo das últimas décadas, várias igrejas pentecostais, ao tentar

superar a concorrência religiosa várias igrejas pentecostais, no afã de superar a concorrência religiosa e de atingir metas evangelísticas as mais ambiciosas, vêm perseguindo essa lógica. Algo que pode ser observado já na adoção que, nas últimas décadas, elas vêm fazendo de um modelo de organização e gestão denominacional de molde empresarial, cujo efeito é acentuar ainda mais a concentração e verticalização do poder eclesiástico e a centralização administrativa e financeira.

Pesa, sobremaneira, o corporativismo como fator preponderante. É o que anula o potencial de mudança radical da cultura que o crescimento evangélico teria. Fator que parece confirmar a constatação feita por Machado e Burity (2014) em pesquisa recente com líderes religiosos de diversas capitais brasileiras: para a maioria a participação no Poder Legislativo é interpretada, primeiramente, como sobrevivência e, em segundo lugar, como pretensão de reconhecimento e influência.

Deste modo, se em nossa primeira consideração percebemos que a participação evangélica não significa uma ameaça à democracia, esta segunda consideração demonstra que a participação tampouco significa um avanço ou um salto qualitativo radical da própria democracia<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Um esclarecimento se faz necessário neste ponto. Em nossa reflexão tratamos a categoria *democracia* sem maiores problematizações. Deve-se observar que, ao pensar a atuação de evangélicos na política, estamos considerando o referencial liberal-burguês de democracia. Ou seja, não estamos colocando em discussão a *democracia* e sim o modo como *nesta democracia* atua o elemento religioso. Se usássemos a chave interpretativa de Fernandes (1981, p.347), por exemplo, poderíamos apresentar as limitações deste referencial, aquilo que ele define como *democracia restrita*: “a democracia entre iguais, isto é, entre os poderosos, que dominam e representam a sociedade civil”. Neste caso, a relação entre religião e política deveria ser pensada não apenas a partir do referencial liberal-burguês – *dentro da ordem* – mas também com vistas a outro referencial – o que o autor denomina *para além da ordem*. Esta discussão deveras interessante, no entanto, foge ao escopo de nossa pesquisa, pois nos remeteria ao estudo de processos históricos concretos em

Como afirma Burity (2006), há algumas razões que justificam o fato de que a participação evangélica não tenha o impacto que poder-se-ia supor, uma espécie de “clivagem religiosa” da política brasileira. Estas razões podem ser assim resumidas: a) não há um alinhamento evangélico com um a única tendência partidária ou ideológica; b) não há uma questão de natureza religiosa ou polarizadora de posicionamentos; c) em geral, a cultura política dos políticos e eleitores evangélicos não destoa significativamente do conjunto da população.

Tem-se, portanto, na política, o mesmo processo de assimilação do pentecostalismo às questões culturais brasileiras que verificamos no estudo do campo religioso. Há uma *pré-modernidade* permanente que amolda os processos, religiosos e políticos.

### **Considerações Finais**

Embora o campo religioso tenha-se alterado ao longo do século XIX – com a chegada ao Brasil do protestantismo oriundo da Reforma – e do século XX – com o desenvolvimento do pentecostalismo –, há a permanência do elemento básico do sincretismo no Brasil, cujas consequências principais são o caráter adaptativo à cultura por parte das várias matrizes religiosas e, no caso do pentecostalismo, um ajuste que faz com que, embora traga elementos tipicamente *modernos*, garanta a continuidade de elementos do modelo *tradicional* do catolicismo original.

É notória a capacidade demonstrada pelo pentecostalismo de assimilação e ressignificação de elementos do catolicismo e mesmo das religiões afro-brasileiras. Se o pentecostalismo teve como marca inicial de visibilidade, no início do século XX, a “ruptura com as tradições religiosas brasileiras” (SANCHIS, 1997, p.30), com o seu desenvolvimento ocorre o processo de sincretismo com elementos católicos. Mendonça (2008, p.139) recorda que, no lugar da ênfase na Bíblia – marca histórica do protestantismo da Reforma – e mesmo dos traços iniciais do movimento pentecostal inicial aparecem outros aspectos:

---

que o cristianismo foi pensado e vivido numa chave revolucionária anti-capitalista como em Freston (1985), Löwy (1991) e Lemes (2011), para ficar em três exemplos, que debatem os casos de El Salvador, Nicarágua e Cuba.

Em lugar desses elementos, entram aspectos mágicos com o instrumental herdado das religiões correspondentes ao imaginário social, como noventas (...), bênção da água tornando-a milagrosa (água benta), óleo, flores, chaves, etc. Os atos de exorcismo entram como instrumental de reorganização do universo dos clientes, separando o bem do mal.

Ocorre, portanto, aquilo que poderíamos chamar de uma modernização do cristianismo – pela ênfase no indivíduo e ruptura com o mundo católico tradicional – ao mesmo tempo em que se conserva e reedita elementos da religiosidade mais profunda e de traços coloniais – como o aspecto mágico e a permanente tensão entre forças demoníacas e divinas no cotidiano. Um tipo de modernização com conservação do tradicional<sup>29</sup>.

Nesta perspectiva, parece-nos que a crescente participação dos evangélicos na política se representa, de fato, uma nova modalidade de atuação política orientada pela religião não implica em uma grande mudança. Esta modalidade de atuação, por um lado, não *corrompe* necessariamente a democracia – por um suposto recuo à confusão entre Igreja e Estado. Por outro lado, não significa uma ruptura radical com o corporativismo e fisiologismo característicos da política brasileira – por seu caráter supostamente *modernizante*. Trata-se, antes de tudo, de uma requalificação da esfera política pela presença organizada e expressiva do agente religioso.

Por fim, cabe ressaltar que este novo contexto da política marcada pela presença dos evangélicos acarreta desafios tanto ao ator político secularizado quanto ao ator religioso não-evangélico: ao primeiro, cabe a tarefa de aprender a lidar com a religião como elemento constitutivo da disputa política dentro dos marcos democráticos; ao segundo, provoca a reflexão sobre a necessidade de passar da posição de condenação à militância política evangélica para a posição de uma atuação na política motivada por outros referenciais religiosos.

---

<sup>29</sup> Embora esteja fora dos propósitos desta pesquisa, não deixa de ser sugestivo para investigações futuras a relação possível entre esse aspecto do pentecostalismo e a reflexão feita sobre autores como Celso Furtado e outros do campo da economia quando pensam o processo de desenvolvimento brasileiro nesta mesma tensão de modernização dos padrões de consumo e conservação de traços tradicionais ou mesmo coloniais da sociedade. Parece-nos que o âmbito religioso e o econômico, longe de estarem dissociados, compõem uma mesma lógica que marca o século XX brasileiro em todas as áreas da vida social.

## Referências

- BERGER, Peter Ludwig. “A secularização e o problema da plausibilidade”. In: *Dosset Sagrado*. São Paulo: Paulus, 1985, p.139-164.
- BOURDIEU, Pierre. “Gênese e Estrutura do Campo Religioso”. In: *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1978, p.27-78.
- BURITY, Joanildo. “Religião, voto e instituições políticas: notas sobre os evangélicos nas eleições de 2002”. In: BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores Campos. *Os votos de Deus*. Evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Editora Massangana, 2006, p.173-213.
- BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores Campos;. “Ascensão política dos pentecostais no brasil na avaliação de líderes religiosos”. In: DADOS – *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 57, no 3, 2014, p.601-631.
- BRASIL247 – Jornal Digital. “AVAAZ entrega petição contra Feliciano ao PSC”. 27/03/2013. Disponível em: <http://www.brasil247.com/pt/247/poder/97309/Avaaaz-entrega-peti%C3%A7%C3%A3o-contra-Feliciano-ao-PSC.htm> Acesso: 05/07/2016.
- CÂMARA DOS DEPUTADOS. *Comissão de Direitos Humanos e Minorias – Histórico e Atribuições*. s/d. Disponível em <http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/conheca-a-comissao/oquee.html> Acesso: 08/08/2016.
- CAMPANERUT, Camila. “Órgão da CNBB chama de ‘retrocesso’ ter pastor Feliciano na CDH. In: Uol notícias – Política. 22/03/2013. Disponível em <http://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2013/03/22/cbjp-chama-de-retrocesso-ter-feliciano-como-presidente-de-comissao-na-camara.htm> Acesso: 08/08/2016.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. “Entre sincretismos e guerras santas: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro”. *Revista USP*, v. 81, p. 173-185, 2009.
- CUNHA, Magali do Nascimento. “Evangélicos e as eleições 2014”: listagem final dos/as deputados/as evangélicos/as eleitos/as e um balanço pós-5 de outubro”. In: *Mídia, Religião e Política*. 12/10/2014. Disponível em <http://midia-religiaopolitica.blogspot.com.br/2014/10/evangelicos-e-as-eleicoes-2014-listagem.html> Acesso: 08/08/2016
- DIAP – DEPARTAMENTO INTERSINDICAL DE ASSESSORIA PARLAMENTAR. *Evangélicos crescem no Congresso; PSC tem mais representantes*. s/d. Disponível em [http://www.diap.org.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=14637-evangelicos-crescem-no-congresso-psc-lidera-em-numero-de-parlamentares](http://www.diap.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=14637-evangelicos-crescem-no-congresso-psc-lidera-em-numero-de-parlamentares) Acesso: 08/08/2016
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51º ed. São Paulo: Global, 2006.
- FRESTON, Paul. *Cuba e Nicarágua*. Uma análise dos processos revolucionários. São Paulo: ABU Editora, 1985.



\_\_\_\_\_. “Protestantismo e democracia no Brasil”. In: *Lusotopie*. 1999, pp. 329-340.

\_\_\_\_\_. “Religião e política se misturam; Igreja e Estado, não – Introdução”. In: FRESTON, Paul. *Religião e política, sim; Igreja e Estado, não: os evangélicos e a participação política*. Viçosa: Ultimato, 2006a, p.9-12.

\_\_\_\_\_. “As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina”. In: *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, ano 12, n. 12, p. 13-30, outubro de 2010.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 21º ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

HUFF, Jr. “Campo religioso brasileiro e história do tempo presente”. In: *Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH*. Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009, Disponível em <http://www.dhi.uem.br/qtreligiao/pub.html>. Acesso em 02/06/2015.

LEMES, Maxiliano Franciso Trujillo. *El pensamiento católico en Cuba em la década de los 60*. Santiago: Editora Oriente, 2011.

LÖWY, Michael. *Marxismo e teologia da libertação*. São Paulo: Cortez, 1991.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Política e Religião*. A participação dos evangélicos nas eleições. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

MARIANO, Ricardo. “O futuro não será protestante”. In: *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 89-114, set. 1999a.

\_\_\_\_\_. “Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais”. In: *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, nº 1, jun. 2003, p.111-125.

MARIZ, Cecília L. “De vuelta al baile del sincretismo’: Un diálogo con Pierre Sanchis”. In: *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, vol.7, n.7, 2005, p. 189-201.

MARTINS, Dan. “OAB vai pedir a cassação dos mandatos do pastor Marco Feliciano e de Jair Bolsonaro”. In: *Gnotícias - Política*. 07/07/2013. Disponível em: <http://noticias.gospelmais.com.br/oab-vai-pedir-a-cassacao-de-marco-feliciano-e-jair-bolsonaro-5789.html> Acesso: 08/08/2016.

MOUFFE, Chantal. “Religião, democracia liberal e cidadania”. In In: BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores Campos. *Os votos de Deus*. Evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Editora Massangana, 2006, p.15-27.

NOVAES, Regina Reyes. “A divina política. Notas sobras as relações delicadas entre religião e política”.In: *REVISTA USP*. São Paulo, n.49, p. 60-81, março/maio 2001.

O DIA. *Internautas criam campanha 'Feliciano não me representa'*. 22/03/2013. Disponível em: <http://odia.ig.com.br/portal/brasil/internautas-criam-campanha-feliciano-n%C3%A3o-me-representa-1.563774> Acesso: 08/08/2016.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. "A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu". In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da Religião*. Petrópolis: Vozes, 2003, p.177-195.

PALMEIRA, Moacir; HEREDIA, Beatriz. Política Ambígua. In: BIRMAN, Patrícia (Org). O mal à brasileira. Rio de Janeiro: UERJ, 1997, p. 159-184.

PORTAL FÓRUM. *Feliciano deixa a Comissão de Direitos Humanos e Minorias*. 19/12/2013. Disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/blog/2013/12/feliciano-deixa-a-comissao-de-direitos-humanos-e-minoria/> Acesso: 08/08/2016.

PRADO JR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. Colônia. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000.

RODRIGUES, Elisa. *Da ética católica ao "espírito" do neopentecostalismo*. Texto para Aula. Juiz de Fora: UFJF, 2012.

SANCHIS, Pierre. "O Repto Pentecostal à 'Cultura Católico-Brasileira'". In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP. Vol. 37 (1994), p.145-181.

SANCHIS, Pierre. "O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?". In: HOORNAERT (org.). *História da Igreja na América Latina e do Caribe: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1995a, p.81-131

\_\_\_\_\_. "As tramas sincréticas da história. Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 28 (1995b), p.123-138.

\_\_\_\_\_. "O campo religioso contemporâneo no Brasil". In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (orgs). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997a, p.103-115.

\_\_\_\_\_. "As religiões dos brasileiros". IN: *Horizonte*. Belo Horizonte, vol. 1, n. 2, p.28-43, 2º. Sem. 1997b, p.28-43.

\_\_\_\_\_. "Religião, religiões... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro". In: SANCHIS, Pierre (org). *Fiéis & cidadãos*. Percurso de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001a, p.9-57.

SANCHIS, Pierre (org). *Fiéis & cidadãos*. Percurso de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001b.

\_\_\_\_\_. *Seria o Brasil uma terra de sincretismo?* Mimeo. s/d.

SANTIAGO FILHO, Elio Roberto Pinto. "Em nome de Deus: o significado de ser evangélico no tempo da política". In: *PLURA, Revista de Estudos de Religião*. Vol. 3, nº 2, 2012, p. 177-197.

SOUZA, André Ricardo de. "O desempenho político-eleitoral dos evangélicos de 1986 a 2008". In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. Vol. 1, n. 3, 2009. Disponível em [http://www.dhi.uem.br/qtreligiao/rbhr/o\\_desempenho\\_politico\\_eleitoral\\_dos\\_evangelicos.pdf](http://www.dhi.uem.br/qtreligiao/rbhr/o_desempenho_politico_eleitoral_dos_evangelicos.pdf). Acesso: 08/08/2016.

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

Publicado na Revista Vozes dos Vales - [www.ufvjm.edu.br/vozes](http://www.ufvjm.edu.br/vozes) em: 10/10/2016

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

[www.ufvjm.edu.br/vozes](http://www.ufvjm.edu.br/vozes)

[www.facebook.com/revistavozesdosvales](https://www.facebook.com/revistavozesdosvales)

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

Periódico Científico Eletrônico divulgado nos programas brasileiros *Stricto Sensu*

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

em diversas áreas do conhecimento.