

A divina política.

Notas sobre as

relações delicadas

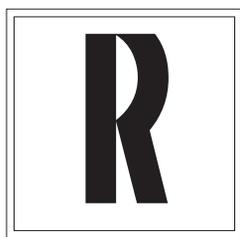
entre religião e

política

REGINA REYES

NOVAES é professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do IFCS-UFRJ, editora da revista *Religião e Sociedade* e autora, entre outros, de *Os Escolhidos de Deus. Pentecostais, Trabalhadores e Cidadania* (Marco Zero) e *De Corpo e Alma. Catolicismo, Classes Sociais e Conflitos no Campo* (Graphia).

Política Partidária



Religião e Política são dimensões distintas da vida social. Conformam espaços sociais diversos, com instituições, finalidades e inserções temporais específicas. Porém, as fronteiras entre elas não são estanques e impermeáveis.

Não há como compreender as instituições religiosas sem localizá-las nas disputas históricas que conformaram o campo político. A política não é feita apenas de razão prática. Não há política sem símbolos. Vários recursos do “fazer político” provêm do campo religioso. Os símbolos religiosos têm sido inseridos em todas as questões humanas e sempre aproveitados para fins políticos. Mas os símbolos religiosos não esgotam seus significados quando são usados de maneira instrumental. Enfim, o desafio analítico maior está em reconhecer tais especializações, historicamente construídas na modernidade, sem reificar a oposição entre o político (*locus* da razão, da ordem pública) e religioso (*locus* do simbólico, da ordem da vida privada). Trata-se, antes, de apreender os efeitos da religião sobre a política e vice-versa.

Em outras palavras, quando se considera uma religião apenas como uma “força política” entre outras, sem levar em conta o simbolismo verbal e ritual que encerra, não é possível compreender o peso e o lugar da religião na política. É da utopia, do mito, das crenças religiosas partilhadas que as igrejas retiram tanto a legitimidade para estar junto a grandes faixas da população quanto a sua própria convicção de competência (1).

Por outro lado, em nome da “República dos nossos sonhos”, “exorcizar”, ou mesmo deixar de considerar analiticamente, a presença da religião na política é colocar

¹ Sobre o assunto ver: Sanchis, 1985, p. 277.

para debaixo do tapete variáveis constitutivas de processos políticos em curso.

São delicadas as relações entre religião e política. Por isso mesmo o objetivo deste artigo é modesto. Ancorada em resultados de pesquisas e na literatura disponível, gostaria apenas de explorar aqui alguns significados e certas repercussões do pertencimento religioso – sobretudo na dimensão da sociabilidade e nas formas de participação política – em determinados segmentos católicos e pentecostais.

UMA IGREJA E MUITAS POLÍTICAS

“Eu estou hoje (fantasiado) de palhaço, lembrando que nosso país não está legal. E lembrando que o papel da Igreja é também olhar para a questão social do país. Não há comunidade com a situação caótica em que está. A nossa questão social e a dimensão humana desse país está uma coisa trágica. O religioso tem que assumir este papel, o papel de agente transformador, né?” (seminarista José Mario de Oliveira Brito, Bahia, depoimento a José Joffily, diretor do filme *O Chamado de Deus*, 2000)

“A Igreja não deve, realmente, se meter em política, na situação econômica da nação. Mas ela deve também dar suas opiniões, o que seria muito importante. Mas minha opinião é que a Igreja não deve tomar parte nisso porque já deu muito problema” (seminarista Luiz Carlos Vitorino, São Paulo, depoimento a José Joffily).

Quem viu o filme *O Chamado de Deus*, de José Joffily, um documentário de longa-metragem, que entrou em cartaz, no circuito cinematográfico comercial, em maio de 2001, teve a chance de conhecer as razões e as emoções que levam, ainda hoje, certos jovens a deixarem família, amigos, namoradas, profissão para se fazerem padres. O filme reconstrói trajetórias pessoais e percursos de decisão. Leva-nos aos bairros populares, onde ficam as casa desses jovens, permite-nos conhecer seus familia-

res e amigos. Registra palavras, gestos, afagos de suas mães que – em doses diferentes – exibem diante da câmera sentimento de orgulho e de perda. Através do filme podemos ver vários aspectos do “catolicismo vivido” no Brasil. Pode-se conferir a existência de católicos com diferentes graus de participação na Igreja; as clássicas combinações que permitem alguém se definir como “católico e umbandista”, ou/e do candomblé, ou/e espírita; gestos de solidariedade entre quem tem pouco, motivados pela idéia de caridade cristã.

Contudo, apesar de tantos pontos comuns que aproximam esses vocacionados jovens brasileiros dos estados de São Paulo e Bahia, há algo que os distingue. Justificam sua escolha pela vida sacerdotal de forma muito diferente. Para uns: “Deus é que chama, mas é a realidade que convoca”. Para outros: “não adianta a gente pensar na dimensão humana do sacerdote. O sacerdote vem do coração de Deus. É Deus que escolhe”... Voltando agora para os dois depoimentos do início, a identificação é quase imediata: de um lado, está a inspiração da Teologia da Libertação, de outro, da Renovação Carismática. Se é verdade que estas não são as únicas “correntes” que convivem no seio da Igreja Católica no Brasil, parece-me que são as que mais produzem discussões sobre a relação religião e política. Vejamos um pouco da história de cada uma dessas expressões do catolicismo moderno no Brasil.

A pastoral dos pequenos grupos: novas “elites populares”

Foi o “mundo moderno”, representado pela facção vitoriosa da burguesia ocidental, que solicitou às igrejas que “fossem ao povo, reconquistassem as massas, deslocassem suas bases sociais das classes médias para as classes subalternas” (Paiva, 1985, p. 57). Assim, no plano internacional, em uma conjuntura pós-guerra, a evangelização em massa apareceu como

remédio, como forma de exorcizar o fascismo e evitar o avanço em direção ao comunismo. No Brasil, nos anos 60, a Igreja Católica, afinada com os princípios do nacional-desenvolvimentismo, chegou a apostar na realização de certas reformas de base, encarregou-se de fundar sindicatos entre trabalhadores do campo e agrupamentos de operários nas cidades.

Se é verdade que em 1964 a Igreja Católica apoiou, através de documento oficial, o golpe militar que teria salvado o Brasil do comunismo, a harmonia Igreja/Estado durou pouco. Após ter nutrido esperanças nos programas sociais propostos pelo governo Castelo Branco, já sintonizada com as mudanças propostas pelo Concílio Vaticano II, em 1968, os representantes da Igreja Católica passaram a interpelar moralmente o regime que seguidamente violava os mais elementares “direitos humanos”. Após o Ato Institucional nº 5, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) explicitou publicamente suas incompatibilidades com o regime militar. Sentindo-se moralmente autorizada a falar em nome da “reprimida sociedade civil” (Della Cava, 1986, p. 20), a Igreja definiu novos aliados e circunscreveu inimigos (Cardoso, 1982, p. 54). De fato, a “ação direta” da Igreja junto às massas foi viabilizada pela sua “incompatibilidade com o regime e incapacidade deste de cortar também à Igreja a possibilidade de contacto inter-classes” (Paiva, 1985, p. 65). Em outras palavras, determinada coincidência cronológica entre o panorama da Igreja transnacional (2) e a conjuntura política e econômica do país levou a chamada “Igreja progressista” a apoiar reivindicações por melhores condições de vida e de trabalho no campo e na cidade.

No âmbito interno da Igreja Católica, pelo país afora, nos anos de 1970 até os meados de 1980, configuravam-se inúmeros grupos que se definiam através de sua “opção preferencial pelos pobres”. Eram leigos, religiosos, parte do clero e católicos engajados que se transformavam em “agentes de pastoral”. Buscavam transformar a Igreja hierárquica e paroquial em uma Igreja

horizontalizada: uma reunião de “comunidades eclesiais de base”.

No mesmo período, certos bispos católicos, ligados ao projeto de Igreja/Povo de Deus, influenciaram politicamente a transição democrática. Interpelavam os poderes políticos do ponto de vista religioso, sem usurpar o espaço propriamente político. Através de um simbolismo verbal (categorias descritivas e não analíticas, como “povo”, “pobres”, “comunidade”, grandes imagens motoras como a da “libertação do Egito” e a “terra prometida”, o reino de Deus, a comunidade dos bens dos primeiros cristãos) e do simbolismo do sacrifício e da comunhão (3) chamavam a atenção sobre as mazelas da nação. No maior país católico do mundo, não havia como desconsiderar totalmente denúncias de injustiça social feitas através de linguagem com características proféticas. O que a chamada Teologia da Libertação trouxe de novo para os católicos das pastorais e comunidades? Anos antes, no início dos anos 60, quando tinha como pano de fundo apenas a doutrina social expressa nas Encíclicas de Leão XIII e João XXIII, a Igreja evocou princípios cristãos e fundou sindicatos rurais. Naquela ocasião não se colocava em questão a necessidade de transformação do universo religioso propriamente dito. Foi sob os auspícios da religiosidade preexistente, sobretudo através do poder legitimado dos párocos locais, que a Igreja fez valer sua posição de religião dominante e desempenhou seu “papel supletivo”. Já nos anos 70, a *Igreja/Povo-de-Deus* não se satisfazia mais em apenas desempenhar um “papel supletivo”. Trata-se agora de construir Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) como espaços propícios para unir Fé e Vida. Neste contexto a Bíblia ganha destaque. Através da Bíblia, fonte de inspiração para a “reflexão e ação”, convidava-se o “povo de Deus” para participar da “caminhada em direção de uma nova Igreja”. A nova proposta articulava mudanças no universo religioso e na vida “aqui e agora”. Ou seja, “ser cristão” passa a significar participar da transformação tanto da Igreja quanto da sociedade...

2 As resoluções do Concílio Vaticano II foram reafirmadas durante a II Conferência de Bispos Latino-americanos, que se realizou na Colômbia, em Medellín, no mês de outubro de 1968. Segundo Della Cava (1986, p. 16), Medellín representou “um esforço monumental para traduzir os ensinamentos do Concílio Vaticano II em termos da realidade desta parte do III Mundo”. Nos documentos dessa Conferência dos Bispos Latino-americanos destacaram-se a noção de *pecado social*, a denúncia da *violência institucionalizada* (referência direta às ditaduras militares do continente), o acento na questão da *libertação* e o apoio às CEBs emergentes.

3 Ver Sanchis, 1984, p. 276.

Padres, freiras, leigos e demais agentes aprenderam e disseminaram uma linguagem, um gestual, um código de conduta sobre as possibilidades e os limites da união entre Fé e Política no espaço da Igreja Católica. A valorização de certas passagens bíblicas soma-se à premissa de “dar voz a quem não tem voz” (4). Mesmo que essa premissa não possa ser nunca tomada ao pé da letra, pois toda mediação resulta no mínimo em um híbrido entre o preexistente e o que é trazido de fora, a *convicção* com que ela foi anunciada produziu efeitos políticos. Nas reuniões para “estudar a Bíblia à luz da realidade local” categorias e símbolos religiosos são colocados à disposição de grupos e – complementados com informações sobre leis e direitos – produzem interpretação da realidade e sentimentos de pertencimento. Nos anos de 1970 e inícios dos anos de 1980, nesses espaços, alimentaram-se resistências em conflitos sociais urbanos e rurais, formaram-se lideranças, construíram-se identidades político-religiosas.

Contudo, as Comunidades Eclesiais de Base não lograram transformar, como gostariam, a Igreja. Embora se desejasse uma Igreja horizontalizada, o poder dos bispos foi, paradoxalmente, reafirmado. Justamente porque a ação pastoral se fazia em uma Igreja e uma sociedade, ambas hierárquicas e autoritárias, a importância da hierarquia foi vital para a disseminação da Teologia da Libertação. Os bispos, como autoridades socialmente reconhecidas, atuaram no espaço público e deram seu aval para formação das CEBs. Implantaram-se melhor as CEBs e Pastorais que estavam em territórios de bispos considerados progressistas. A importância do bispo ficou clara nos anos 90: as CEBs se enfraqueceram quando o chamado “movimento restaurador” começou a dividir diocese e a transferir bispos, com o objetivo de diminuir o poder de influência da Teologia da Libertação.

Além desse fator de “política” interna da Igreja, a “crise” que foi reconhecida (5) nas CEBs e Pastorais, no final dos anos 80, teve outro vetor: as mudanças na política e na sociedade. Isto é, deveu-se também ao

engajamento de seus quadros em partidos, associações e sindicatos. Embora a “participação” fosse um objetivo a alcançar, surgiram conflitos e tensões novas em torno da manutenção de laços entre aqueles que assumiram responsabilidades políticas, associativas e sindicais e suas “comunidades” de origem. Para ilustrar lembro uma frase que ouvi de uma jovem nos anos 80: “Os padres e assessores passaram anos falando para a gente participar e agora dizem o tempo todo ‘cuidado com este pessoal do Partido’”. Em muitos lugares, as dificuldades de conciliar a lógica própria do pertencimento religioso e do fazer político produziram “autocríticas” sobre a “instrumentalização política da fé” e propostas de maior atenção ao lado espiritual. O que, aliás, encontrava ressonância tanto no chamado “movimento restaurador” de João Paulo II, quanto em uma onda difusa de “busca de espiritualidade” que marcou o final do século (6).

Por outro lado, nas eleições que aconteceram nos anos 90, constatou-se, também, que o capital político acumulado nesses espaços de minorias religiosas militantes não era automaticamente somado ou transferível para a política partidária. Pelo Brasil afora muitas expectativas eleitorais foram frustradas. É verdade que o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), criado em 1985, que teve seu berço na Comissão Pastoral da Terra (CPT), foi fazendo, aos poucos, seus deputados estaduais e federais. Assim como é possível localizar “quadros de Igreja” entre parlamentares do PT por todo o país. Mas, em cada caso analisado, o sucesso da eleição foi resultado de uma conjugação de fatores que – se não prescindiu do apoio do “pessoal da Igreja” – ultrapassou seus muros e sua vontade. Para o sucesso das candidaturas contaram também fatores que costumam influir no campo político, tais como: lealdades locais, regionais, trocas de favores, preconceitos arraigados, avaliações de perfis de candidatos em disputa e hábitos de classe. Passando por esses filtros, hoje muitos já foram eleitos prefeitos, outros estão no poder Legislativo municipal, estadual e

4 Este foi um argumento convincente também para a interlocução com outros setores da Igreja. Apresentando-se apenas como veículo (mero canal para dar “voz do povo”) os agentes de Pastoral dificultavam a caracterização de sua ação como própria do campo da política.

5 Sobre os contornos dessa crise ver: Boff et al., 1997.

6 Ver Amaral, 2000.

federal. Pesam no debate político. Possuem um perfil específico identificável no espectro geral das Câmaras, Assembléias, Congresso e Senado.

Hoje, nos partidos políticos, particularmente o PT, nos sindicatos, nas centrais sindicais, nos movimentos populares urbanos, nas associações de moradores, nos movimento de mulheres, no movimento negro encontramos lideranças que vieram das CEBs. Em algumas situações isto significa pertencer, ou pelo menos estar conectado, a uma corrente política que atua nesses vários espaços – a Articulação –, em outras significa apenas o reconhecimento de um ponto de partida comum.

Porém, de qualquer forma, pode-se dizer que fazem parte de uma extensa rede (com presença por todo o país, das capitais aos mais afastados rincões) que tem poder de se autoconvocar e se apresentar publicamente em determinados momentos políticos através de encontros, abaixo-assinados e campanhas. Vez por outra, são organizados encontros específicos para discutir Fé e Política. Por exemplo, em 2 e 3 de dezembro de 2000, “Mística e Militância” foi o tema que reuniu três mil participantes, entre os quais uma pequena parcela de “evangélicos progressistas”. O encontro levou a Santo André, São Paulo, como palestrantes, Luis Inácio Lula da Silva, presidente de honra do PT, o sindicalista Vicentinho, João Pedro Stédile, da Coordenação do Movimento de Trabalhadores Sem Terra, o teólogo Leonardo Boff, o bispo de Santo André D. Décio Pereira, o bispo de Goiás e presidente da Comissão Pastoral da Terra, D. Tomás Balduino, Frei Betto. Na ocasião, a senadora do PT, do Acre, Marina da Silva falou sobre “valores da mística na militância política”.

Ao mesmo tempo, nos dias de hoje, tanto na academia como na imprensa e na opinião pública, fala-se no desaparecimento das CEBs, Pastorais, Teologia da Libertação. É verdade que não houve organicidade e o crescimento geométrico esperado por seus idealizadores. Porém, esta vertente da Igreja Católica ainda tem sua influência no espaço público. Apresenta-se hoje uma

espécie de “comunidade lingüística” cujas marcas de fé aparecem logo nos primeiros momentos de conversa, como no caso do depoimento do jovem seminarista baiano transcrito no início deste trabalho. Ainda no mesmo filme *O Chamado de Deus*, no depoimento de uma jovem também aparecem palavras/sinais dessa comunidade: “Acho que a opção pela vida religiosa brota dentro de você. Se você acha que você tem condições de ajudar ao próximo, levando junto a palavra do Evangelho, aí sim, tem essa semente junto de você”. Ela, que vive lá no interior da Bahia, de onde nunca saiu, pretende ser freira e se sente conectada com uma “Igreja” específica dentro da Igreja. Ou seja, se é verdade que essa vertente do “catolicismo popular” não se apresenta em grandes números (7), não se pode negar que ela é formadora de minorias ativas. Trata-se de uma fábrica de grupos de “elites populares”. Certamente, estão longe da maior parte do “povo” que, por sua vez, está distante da chamada “agenda cidadã” proposta pela rede da Pastoral Social. Preocupam-se com isto. Querem ampliar. Não por acaso, o último Encontro Nacional das Comunidades Eclesiais de Base, realizado no Maranhão, teve como tema a “cultura de massa”. Buscavam estratégias para se relacionar com os meios de comunicação, para sair do “gueto” dos “organizados”. Estão atentos à penetração dos movimentos pentecostais e carismáticos nas bases da sociedade, particularmente na base católica.

Pentecostes entre católicos: a aeróbica da fé

Quase ao mesmo tempo das CEBs, e aos poucos, uma onda carismática ganhou espaços no interior da Igreja Católica no Brasil. Ao que se sabe, a Renovação Carismática Católica começou em 1967, na cidade norte-americana de Pittsburg, entre professores e estudantes universitários que se dedicavam a “buscar o batismo com o

7 Em documentos da CNBB, fala-se em 1,5% dos católicos. No momento em que aguardamos os resultados do Censo 2000, todos os números estão sob suspeita.

Espírito Santo” e o desenvolvimento dos dons carismáticos. Logo em 1969, esse movimento foi introduzido no Brasil. O núcleo central do movimento foi Campinas, no estado de São Paulo. Ali começaram as buscas do “batismo de fogo”, os “grupos de oração”, “grupos de partilha”, os “aconselhamentos”, uma maneira especial de devoção à Virgem Maria.

Nos inícios fizeram-se visíveis como pequenos grupos “renovados com o Espírito Santo” no espaço das paróquias de diferentes estados brasileiros, depois foram se apresentando publicamente enquanto Movimento da Renovação Carismática Católica (RCC), com suas lideranças, consignas, símbolos e causas, fazendo aliados, reticentes e críticos no interior do clero e dos fiéis (8). Segundo informações do Escritório Nacional da Renovação Carismática, datadas de fevereiro de 2000, a Renovação Carismática está presente em 6.000 das 8.300 paróquias existentes no Brasil. Essa presença (9) se dá de maneira muito heterogênea. Há uma espécie de *continuum*. Em um extremo há situações em que o “grupo da Renovação” é apenas um ao lado de muitos outros de irmandades, pastorais, de crisma, etc., que se reúnem no espaço físico de uma igreja. Em outro extremo estão igrejas conhecidas pelo estilo Renovação Carismática, que vivem cheias e atraem fiéis de outras paróquias para suas animadas missas e retiros. Nos anos 70 e 80, segundo as informações disponíveis (Ribeiro, 1978), os católicos que freqüentavam a Renovação Carismática eram predominantemente oriundos das “classes médias ou abastadas”, a ênfase era na “libertação interior. Já nos anos 90, observa-se uma expansão nas camadas populares. Amenização dos conflitos familiares e das dificuldades financeiras passa também a fazer parte da pauta da Renovação Carismática.

Compondo um conjunto de situações diversificadas, há hoje um fenômeno carismático católico visível no Brasil. Sua repercussão ultrapassa as fronteiras do movimento estruturado que – via de regra – externa posições consideradas conservadoras no campo político e, ainda que timi-

damente, chega a anunciar apoios a candidatos e partidos. Há iniciativas concomitantes e, muitas vezes, independentes entre si. Não se trataria tanto de uma “comunidade lingüística”, como no caso das Pastorais acima descrito. Embora haja um vocabulário comum, o foco está na partilha da “vivência” sempre descrita em termos de “intimidade pessoal com Deus”, a alegria do contato emocional com o sagrado. Através de missas muito cantadas, com coreografias animadas e, sobretudo, através de padres cantores, o catolicismo carismático chega às massas. E chega com todos os recursos tecnológicos de nosso tempo. O CD do padre Zeca, líder carioca do movimento “Deus é Dez” se chama *Digo sim a Deus* e está entre os mais vendidos no mercado. No filme *O Chamado de Deus* há tomadas que revelam o tamanho e o entusiasmo do público da “Igreja de padre Marcelo Rossi” (10). Os grandes jornais noticiam as imensas concentrações em estádios e nas vias públicas, por exemplo no Dia de Finados em São Paulo. E quem quiser saber mais pode usar seu endereço eletrônico, escrever para padre Marcelo – pmarcelo@usa.net. Além de escrever e de receber resposta, através da *homepage* pode-se também adquirir um “terço bizantino”. Padre Marcelo adaptou-o “a fim de torná-lo mais acessível ao modo ocidental de rezar e pensar”. Na página tem mais lugares para navegar: testemunhos/reze via internet/oração/livraria/programação/entre em contato. Indo um pouco mais adiante, outra seção: testemunho/uma grande graça (clique aqui para escrever). Depois, livraria: o ministério de padre Marcelo se dá através dos meios de comunicação. Estão disponíveis CDs, fitas cassete, VHS e livros que contêm mensagens, orações e músicas.

Nos CDs, vendidos em grande escala, encontra-se o conteúdo e o ritmo para a “aeróbica da fé”. Os títulos e refrões das músicas são significativos: “Enche-me Espírito”; “Enche-me Espírito de Deus”; “Basta Querer”; “Mãe, Mãe, Mãe”; “Reunidos Aqui”; “Não sei se a Igreja subiu ou se o céu desceu”; “Festinha para Jesus”;

8 Sobre a Renovação Carismática no Brasil ver: Ribeiro et al., 1978; e Prandi, 1997.

9 Em uma pesquisa feita pelo Datafolha em 1994 estimou-se que os carismáticos seriam 4 milhões de católicos, enquanto as CEBs envolveriam a metade desse número.

10 No mesmo filme, vale a pena prestar atenção no depoimento de uma mulher que é entrevistada no pátio da Igreja de padre Marcelo: seu discurso inflamado sobre o desemprego poderia ser feito em um ambiente de CEBs. Isto nos faz ver que a “massa” contabilizada como carismática não é composta de indivíduos homogêneos e não necessariamente tem as mesmas opiniões políticas que suas lideranças religiosas.

“Eu Tenho um Barco”; “O Nome de Jesus É Doce”; “Dê um Sorriso Só”; “Senhor me Queima”; “A Alegria (Aeróbica do Senhor)”. Quem nunca ouviu: “O Senhor Tem Muitos Filhos...”? A coreografia é fácil porque já foi muito vista pela televisão: “Erguei as mãos... e dai glória a Deus...”

A Rede Vida, inaugurada em 1995, é a emissora católica onde há espaço para os padres cantores. Mas não é esta a mídia de sua “opção preferencial”. Padre Marcelo já esteve no programa da Hebe Camargo, no da Xuxa, do Faustão, do Gugu, etc. Parece haver uma afinidade entre o estilo e estética entre os chamados “programas de auditório” e padre Marcelo Rossi. À “alegria” das músicas e animação dos gestos, soma-se o fato de se ter “um padre” na programação. Do ponto de vista dos meios de comunicação, valoriza-se o fato de ter um padre – personagem de acesso escasso – na programação. Para padre Marcelo, estar ali faz parte de sua “missão”.

No mesmo filme de José Joffily, aqui tantas vezes mencionado, padre Marcelo é entrevistado. Indagado sobre sua presença na mídia, afirma: “Agora eu vou voltar para a mídia. Eu parei por um tempo porque quis. Conversando com meu bispo vi que chegou a hora de parar. Eu acho que a televisão é uma bênção, mas ela também desgasta. Eu adoro xadrez, senti que estavam me dando xeque-mate, chega, parei. Agora é hora de voltar e, querendo ou não... uma coisa eu vou falar... não em política... mas querendo ou não vai influenciar em tudo. O nosso Brasil só vai mudar a partir do momento que eu amá-lo de verdade. Então eu pensei comigo: ‘como eu estou tendo, graças a Deus, uma influência muito forte com as crianças através do trabalho, e com adolescentes, por que não restaurar o Hino Nacional?’”

Como se vê, padre Marcelo prefere não usar a palavra “política” mas também quer “influenciar” nos rumos do país. Lá na Bahia, vendo padre Marcelo na fita da missa/show exibida pelo cineasta José Joffily, o aspirante a frade franciscano José Mario de Oliveira Brito comenta: “É tudo *marketing!*”

Certamente, padre Marcelo não é unanimidade entre os católicos (11). Quem fala em nome dos chamados “progressistas” ou é da “Libertação” se preocupa tanto com a falta de conteúdo e com a “leveza” da mensagem, quanto com sua submissão à lógica comercial da mídia e do mercado fonográfico. Outros menos engajados são mais ambíguos. Embora critiquem a romaria de padre Marcelo pelos programas de auditório de TV e revistas de variedades, embora se preocupem com o comércio de terços bizantinos, CDs e outros fetiches por ele produzidos, não condenam abertamente seu astro popular. Padre Marcelo e o Movimento Carismático garantem igrejas cheias. À boca pequena, fala-se que o padre cantor, coqueluche do momento, reunindo multidões em megaeventos, demonstra o poder de reação da Igreja Católica frente à expansão evangélica.

Certamente, em termos de hierarquia católica, há tensões e negociações constantes. Em 1994, a CNBB edita o primeiro documento com orientações sobre o Movimento Carismático. A ênfase do documento é no sentido de evitar o “paralelismo eclesial”. Na ocasião, o Movimento da Renovação Carismática Católica estava sendo acusado por outras correntes da Igreja de articular encontros que prejudicavam as demais atividades paroquiais. Quanto ao padre Marcelo Rossi, fala-se em alertas, não em proibições ou punições.

Quando se mostra em público, aos 33 anos, Marcelo Rossi não se apresenta como militante do Movimento Renovação Carismática Católica. Faz questão de anunciar obediência ao “seu bispo”. Diz que conheceu a Renovação Carismática Católica, na infância e adolescência, através de sua família. Assim como diz que conheceu, no seminário, a Teologia da Libertação. Diz que se tornou padre sem nenhuma identificação especial com uma dessas duas vertentes. O marco para sua mudança pessoal foi, segundo ele, a morte de um primo. O sofrimento produziu o desejo de “renovar toda a Igreja”.

Enfim, nos últimos vinte anos, o catolicismo se renovou tanto através das Pasto-

11 Mas reações negativas individuais, às vezes virtuais. Havia uma *homepage* em que a chamada era a seguinte: “Eu ainda odeio o Padre Marcelo. Você ainda odeia esse padreco aeróbico dos diabos? Então saiba que você ainda tem espaço para mostrar seu ódio”. Foi tirada do ar.

rais e Comunidades Eclesiais de Base, quanto através da linha da Renovação Carismática. Se é verdade que diminuem os que se declaram católicos só porque foram batizados na Igreja Católica, pode-se dizer que há indícios de que tem aumentado a participação religiosa de segmentos “católicos praticantes”. Contudo, não tenho notícias de casos de católicos que passaram das Comunidades de Base para a Renovação Carismática, ou vice-versa.

Por outro lado, em uma pesquisa que realizei, há registros de pentecostais que voltaram para a Igreja Católica para “louvar com padre Marcelo”. Em uma entrevista, uma dona de casa de 40 anos, afirmou: “Eu era crente, voltei para a Católica. Com padre Marcelo tem louvor e não precisa pagar o dízimo”. Por outro lado, há registros de gente das Comunidades Eclesiais de Base que se tornou “crente”, em busca de uma “igreja mais forte no Espírito Santo”. Na verdade, para compreender certas dinâmicas no interior do catolicismo, é preciso considerar as relações com outras religiões que disputam a mesma população.

Passemos, pois, aos evangélicos pentecostais.

OS EVANGÉLICOS E A REPÚBLICA DOS NOSSOS SONHOS: O QUE NÃO ESTAVA NO PROGRAMA

O pentecostalismo no Brasil deve ser analisado como um produto histórico singular. É o resultado de um encontro cultural entre os elementos do cristianismo universal – na Europa reformado e no Novo Mundo reavivado – em um território nacional historicamente construído como católico, com suas heranças indígenas e, religiosamente, marcado pela presença de povos africanos.

A literatura especializada costuma diferenciar os pentecostais dos chamados protestantes históricos considerando a época de origem, a procedência geográfica e cer-

tas ênfases doutrinárias. Para os protestantes históricos a referência geográfica é a Europa e a Reforma do século XVI. Para os pentecostais, de berço protestante, a referência é os Estados Unidos e o início do século XX. Foi no Novo Mundo que aconteceram múltiplas aproximações culturais entre movimentos avivalistas – desencadeados por trabalhadores migrantes europeus – e a religiosidade negra norte-americana.

O pentecostalismo já nasceu transnacional. O Brasil foi, desde o início, parte integrante do movimento pentecostal mundial. A história das duas mais antigas denominações pentecostais no Brasil é praticamente simultânea com a história norte-americana. Ela está relacionada a três personagens: dois migrantes suecos e outro italiano que aqui chegaram, na primeira década do século XX, via Estados Unidos. O italiano Luigi Francescon em Recife (estado de Pernambuco) fundou a Congregação Cristã do Brasil, em 1910. Os suecos Daniel Berger e Gunnar Virgen, fundaram em Belém (estado do Pará) a Assembléia de Deus, em 1911 (12).

De maneira geral, os pentecostais partilham da espera de uma segunda vinda de Cristo e acreditam ter acesso, no dia-a-dia, aos dons e carismas do Espírito Santo. À ação do Espírito Santo atribuem curas dos males do corpo e da alma. Em suas igrejas, se expressam religiosamente através das palmas, do falar em línguas estranhas (glossolalia), dos rumorosos louvores e evocações, dos peculiares movimentos corporais, dos exorcismos. Os “testemunhos” são muito importantes em seus cultos. Através deles os fiéis dão publicamente a conhecer os problemas e as soluções encontradas para questões pessoais e familiares, de ordem financeira, afetiva, de saúde. Frequentando assiduamente suas igrejas, os “crentes” ou “evangélicos” – como se autodenominam – reafirmam seu pertencimento à “comunidade de irmãos” e se consideram apartados das “coisas do mundo”, o que pode se traduzir em diferentes graus de sobriedade no vestir e em diferentes formas de condenação dos prazeres do mundo. Mas, no geral, rejeitam o fumo, as dro-

12 Essa igreja posteriormente se ligou à denominação Assembléia de Deus, que naquele momento se formava internacionalmente. Segundo dados disponíveis no Iser (Instituto de Estudos da Religião, Rio de Janeiro), a Assembléia de Deus é a maior igreja pentecostal do mundo. As estatísticas variam de 5 milhões a 8,5 milhões de fiéis.



gas e a bebida. O pentecostalismo faz de cada “crente” um evangelizador, um militante que deve propagar sua fé: este é, sem dúvida, o denominador comum a diferentes denominações

Os primeiros interessados em buscar explicações sociológicas para a existência de inúmeras pequenas igrejas, que começavam a ganhar a visibilidade pelo Brasil afora, foram estudiosos pertencentes a outras igrejas protestantes e católica. A Igreja Católica, já nos anos 50 e 60, em suas publicações, alertava para os perigos das “heresias modernas: o espiritismo, o pentecostalismo e a maçonaria”. Na década de 70 a Igreja Católica encomenda várias pesquisas sobre as razões da conversão de católicos ao pentecostalismo.

Nos anos 60 e 70, as explicações – produzidas na academia e/ou nos espaços de igrejas – convergiram. Não escaparam aos paradigmas desenvolvimentistas disponíveis na época para caracterizar o “atraso” da América Latina. Ou seja, o êxodo rural, o “inchamento” das cidades, a falta de urbanização e a industrialização explicariam tanto o crescimento pentecostal quanto o conservadorismo de seus membros (13). Nesse contexto, o migrante perdido na cidade grande se convertia para ter acesso à “comunidade de irmãos na fé” reproduzindo – em uma nova situação – os velhos mecanismos de clientelismo e conformismo. Enfim, as “falhas” (na modernização do país, na educação política e na formação religiosa) é que explicaram o fundamentalismo e a função das denominações pentecostais.

Buscou-se também explicar o pentecostalismo através de conceitos advindos do campo teórico marxista. Situado no interior do “modo de produção capitalista” e, particularmente, inserido na “formação econômica e social brasileira”, o pentecostalismo reforçaria a ideologia dominante impedindo a emergência de uma consciência de classe (14). Com base nas ênfases doutrinárias da “espera da segunda vinda de Cristo” e do “afastamento das coisas do mundo”, os pentecostais se negariam, sempre e em quaisquer circunstâncias, a parti-

13 Cf. o pioneiro livro de Souza, 1969.

14 Cf. Rolim, 1977.

cipar da vida política.

Os dois diagnósticos convergiam em um só veredicto: o pentecostalismo é conservador porque produz indiferença em relação à vida política. O que não ficava claro, tanto na primeira quanto na segunda explicação, eram os termos da comparação. Conservador e alienado em relação a quem? Aos católicos? Aos espíritas, aos adeptos do candomblé ou da umbanda? Ou à parcela minoritária dos trabalhadores que naqueles anos estava organizada em partidos ou sindicatos? Pesquisas posteriores chamaram a atenção para a necessidade de explicitação sobre o que estava se entendendo por “político” e a necessidade de situar o fator religião em configurações sociais específicas.

Nos anos 70, estudos sobre as Ligas Camponesas (15) que se organizaram sobretudo no Nordeste, nos anos de 1960, revelaram um interessante fenômeno. Vários “crentes” foram verdadeiros dirigentes daquelas organizações. Em seu livro intitulado *O que São Ligas Camponesas?*, o ex-deputado Francisco Julião, principal advogado das Ligas, registrou a presença e a importância dos evangélicos naquelas organizações. É ele que relata uma interessante conversa com João Evangelista, líder da Liga de Jaboatão, Pernambuco:

“A Liga era legal. Queríamos dar esse caráter de absoluta legalidade, pondo placa, convidando as autoridades, mas muitos se negavam a ir ou não iam. O prefeito de Jaboatão disse a João Evangelista: ‘Não vou neste negócio porque é comunismo’. João, que era protestante, disse: ‘Olha, minha religião é Jesus Cristo. Estou com Jesus’. ‘Não, você pensa que está com Jesus Cristo, mas está servindo o comunismo’. João respondeu: ‘me explica o que é comunismo’. O prefeito disse: ‘Comunismo é tomar o que é dos outros, é fazer mal à filha dos outros, é empatar a religião dos outros’. João Evangelista pensou um pouco e disse: ‘Pois então estamos nele, homem. Você sabe que tenho uma filha bonita mas vem o dono da terra, ou o capataz, ou o gerente da usina, ou o capanga e me

infelicitava a menina. Já perdi e aí ela se prostituiu, porque ele não se casa com ela. Vivo na propriedade de D. Fulana de tal que é católica e ela não permite que eu faça o culto na minha casa. Então, ela tá empatando minha religião. Outra coisa: a gente planta pé de café, a bananeira, a manga, faz uma casa, faz um barreiro, um dia vem o proprietário e diz que quer a terra, nos expulsa de lá com 24 horas e não paga nada. Se a gente resiste manda matar ou põe a polícia em cima da gente. Tá tomando o que fiz com meu trabalho. Então é comunismo. A Liga vem para acabar com essa lei e fazer justiça”.

Ao que tudo indica, romper com a religião católica forneceu a João Evangelista a liberdade e os argumentos tanto para interpretar a realidade local quanto para justificar sua participação política. Naquela situação de conflito social, a conversão radicalizava disposições morais e éticas preexistentes, permitia-lhe conectar entre militância religiosa e política. Como sabemos, o golpe militar interrompeu bruscamente a experiência das Ligas Camponesas.

Mais tarde, em plena vigência do regime militar, o estudo de Carlos Rodrigues Brandão (1978), na cidade de Mont-Mor, estado de São Paulo, e a minha própria pesquisa em Santa Maria, estado de Pernambuco (1985), descrevem a opção pentecostal inserida no processo de constituição e mudanças no interior do campo religioso brasileiro. Nos dois estudos acima citados, o catolicismo se fazia presente no calendário das festas das cidades, nas imagens das praças, nos momentos rituais mais importantes, ainda que os católicos frequentassem, regular ou esporadicamente, centros espíritas ou terreiros de religiões afro-brasileiras, ainda que houvesse uma minoria protestante com número estabilizado de adeptos. Em resumo: o catolicismo dominante convivia com outras opções religiosas subordinadas. Mas a grande novidade nos dois municípios era a penetração do pentecostalismo no seio das classes populares. Foi essa penetração que modificou o conjunto de relações no campo religioso: o pentecostalismo introduziu a concorrência

15 Ver Novaes, 1985.

religiosa explícita através do proselitismo e da exigência de exclusividade.

Naquelas situações sociais, “ser crente” significava romper com a “religião de família”, abandonar devoções aos santos, interromper ciclos de promessas, romper também com eventuais ou correntes idas aos terreiros de umbanda e candomblé e aos centros espíritas. Como contrapartida, sentir-se “escolhido por Deus”. Ter acesso à Bíblia. Poder adicionar mais uma rede de sociabilidade e ajuda mútua: a “comunidade de irmãos”. Assim como buscar entre compadres, vizinhos e familiares clientela para o proselitismo e evangelização.

No caso que estudei, “ser crente” significava também incluir a possibilidade de transferir as certezas e determinações adquiridas no espaço religioso, sobretudo através de determinadas passagens bíblicas, para a “busca de direitos” no Sindicato de Trabalhadores Rurais que, naquela ocasião – ali naquele município –, apresentava-se como canal de reivindicação dos agricultores. Outros estudos, realizados no campo e nas cidades, também analisaram as igrejas pentecostais como espaços de agregação social onde, muitas vezes, se aprendia a ler e, sempre, se perdia a inibição de usar a palavra em público.

Em resumo, e sem pretender qualquer generalização, em determinadas circunstâncias sociais, nos anos 70 e 80 a participação em Igrejas Evangélicas também produziu certos efeitos políticos. Enquanto as CEBs *politicavam categorias religiosas*, no mesmo período e muito mais localizadamente, pentecostais *religiogizavam categorias políticas* e entravam em lutas sociais “em nome de Jesus”. Muitos casos se tornaram conhecidos no processo de democratização do país quando apareceram *crentes* nos movimentos por “eleições diretas”, nos Congressos, para fundar Centrais Sindicais e em vários sindicatos de base.

A trajetória da senadora Benedita da Silva – mulher, negra, favelada e membro da Assembléia de Deus – tornou-se um exemplo sempre citado. Segundo suas próprias palavras: “Como na Bíblia está escrito que ‘quando o justo governa, o povo se

alegra’ (Pv 29:2) [...] ao optar pela fé, optei pela vida. Foi assim que pude enveredar pela política [...]. O crescimento espiritual na fé cristã fez de mim um ser tranqüilo e preparado para agir diante do conflito. Tranqüila sim, mas não resignada. A indignação faz parte da justiça [...]. Vale dizer que se trata do prenúncio de uma resistência que, para milhões de cristãos como eu, soa politicamente divina” (16).

Mesmo vistos como “exceções”, os casos que se deram a conhecer contribuíram para questionar a existência de uma espécie de “essência” que definiria as denominações pentecostais “naturalmente” conservadoras ou ausentes da política.

Até os anos 70 e 80, entretanto, ainda eram poucos os estudos acadêmicos sobre esta alternativa religiosa. O *boom* dos estudos sobre pentecostalismo aconteceu nos anos 90 e passou ao largo dos pares clássicos de oposição: alienante *x* conscientizador ou conservador *x* progressista. Os significados políticos do crescimento pentecostal vão ser buscados agora através de outros nichos, a saber: violência urbana/favelas, manipulação/meios de comunicação e – invertendo a preocupação anterior de indiferença política – excessiva presença na política eleitoral.

Os anos 90: os pentecostais se tornam visíveis na sociedade e na política

A expansão pentecostal no Brasil, segundo Freston (1994), pode ser pensada através de três momentos. Uma primeira onda compreende os anos 1910-50, época em que 80% da população brasileira vivia no campo. Nesses anos a expansão se fez, sobretudo, a partir das regiões Norte (através da denominação Assembléia de Deus) e Nordeste (Congregação Cristã do Brasil). A segunda, que compreende os anos 1950-70, tem o pólo irradiador em São Paulo e coincide com a urbanização e a

¹⁶ Frases retiradas do artigo “Fé, Religião e Política”, assinado por Benedita da Silva (*Jornal Soma*, nº 10, janeiro de 2001). Atualmente Benedita da Silva é vice-governadora do estado do Rio de Janeiro.

formação de uma sociedade de massas (por exemplo, as denominações Igreja Quadrangular e Brasil para Cristo, Deus é Amor). A última começou no final dos anos 70 e tem berço carioca, coincidindo com a modernização autoritária do país, principalmente na área das comunicações e, também, com a derrocada do milagre econômico (entre elas se destacam a Igreja Universal do Reino de Deus, fundada em 1977, e a Igreja Internacional da Graça de Deus, fundada em 1980).

Hoje, são muitas e contraditórias entre si as imagens sobre os “evangélicos” que circulam na sociedade. Por um lado, o barulho dos templos incomoda os vizinhos e o proselitismo constante é motivo de piadas. A exigência de contribuição financeira – o dízimo – é alvo de crítica externa e também é um obstáculo que afasta potenciais adeptos. Aos “pastores”, geralmente sem formação escolar e teológica, reserva-se a desconfiança de charlatanismo e de “manipulação” da boa-fé popular. Aos seus seguidores atribui-se ignorância ou certa ingenuidade que – ao fim e ao cabo – desqualifica sua opção religiosa.

Mas, por outro lado, e ao mesmo tempo, há donas de casa católicas que buscam agências especializadas em empregadas domésticas evangélicas. Há desempregados que se valem de sua filiação religiosa como um atributo positivo a mais na disputa por postos de trabalho. Em igrejas evangélicas funcionam escolas, cursos supletivos, postos de atendimento de saúde. As curas e exorcismos, muitas vezes, substituem médicos e psiquiatras.

De fato, hoje, quando se fala sobre os pentecostais, fala-se dos “pobres” nas cidades. Fala-se de um Brasil que chegou ao final do século XX com menos de 30% da população brasileira no campo e mais de 70% na cidade, principal *locus* de reprodução de desigualdades sociais. Se é verdade que o pentecostalismo no Brasil não cresce apenas nas camadas populares, existindo entre seus adeptos grupos e pessoas definidas como de “classe média” e até como “empresários”, é nas áreas pobres que igrejas pentecostais se alastram.

Uma pesquisa realizada em 1992 pelo Núcleo de Pesquisa do Instituto de Estudos da Religião (Iser), sob a coordenação do antropólogo Rubem César Fernandes, na área metropolitana do Rio de Janeiro, constatou a existência de 4.000 instituições evangélicas nessa área. Com o objetivo de avaliar o ritmo desse crescimento, recorreu-se a registros publicados pelo *Diário Oficial* (17) nos três anos anteriores. Os resultados desse levantamento foram surpreendentes: nesses anos, mais de cinco novas igrejas foram fundadas e registradas por semana, ou seja mais do que uma igreja por dia útil. E, entre as 710 igrejas fundadas, durante três anos, e circunscritas à cidade do Rio de Janeiro e sua periferia, nada menos do que 91,26% são pentecostais e 80% delas se localizam nas áreas mais carentes. Em outras palavras, na região metropolitana do Rio de Janeiro, quanto mais pobre é a área, menos católica ela continua sendo e mais pentecostal ela se torna. Quanto à relação com o local, outro dado da mesma pesquisa chama atenção: entre 52 denominações ali descritas nada menos do que 30 foram criadas no Rio de Janeiro, isto é, inauguravam uma nova denominação nascida em solo carioca.

No caso do Rio de Janeiro, como se sabe, o clima de insegurança e medo é produto de uma conjugação de fatores. O narcotráfico internacional, os escusos interesses políticos e econômicos, a corrupção no interior das instituições policiais somam-se ao desemprego estrutural, e têm seus efeitos potencializados em espaços onde há ausência de instituições escolares e políticas de saúde. É nesse cenário que a conversão religiosa se destaca. O expediente de “aceitar Jesus” para deixar o mundo do crime, evitando retaliações, ampliou-se significativamente nos últimos quinze anos (18). As conversões misturam sentimentos religiosos e senso de oportunidade de quem conhece o mundo a seu redor. Com a conversão, através da “graça de Deus, se renasce”. Começar nova vida é esquecer tudo que se fez e, principalmente, tudo que o convertido viu outros fazerem. Templos evangélicos têm funcionado como sinais

17 No Brasil as instituições religiosas que querem se institucionalizar devem se registrar em um organismo de estado; esse registro deve ser publicado no *Diário Oficial* que, no caso do Censo Institucional Evangélico, tornou-se uma fonte de pesquisa.

18 Já em 1985, em um artigo publicado sobre a carreira dos “bandidos”, no bairro periférico carioca chamado Cidade de Deus, Zaluar escreveu: “As poucas histórias de regeneração que ouvi contar passavam por sessões de cura em igrejas pentecostais ou uma conversão radical e dramática à igreja dos crentes, o que implicava o abandono das coisas do diabo (as festas, a bebida, o samba, a umbanda, os amigos assaltantes, a arma de fogo, etc.)”. Anos depois a imprensa passou a divulgar casos de conversão de chétes de áreas do tráfico. O número 1 da *Revista Vinte*, “A revista Gospel do Brasil”, de novembro de 1995, por exemplo, destacou em sua capa a seguinte matéria: “José Carlos Gregório, o Gordo, ex-líder do Comando Vermelho, conta como se converteu”. O papel dos evangélicos nos presídios já tem sido bastante anunciado pela imprensa.

sagrados em territórios minados. De certa forma eles ajudam a evitar que se homogeneíze a visão desses espaços como “lugares que só têm bandidos”. Em uma grande e conhecida favela do Rio de Janeiro, logo na entrada há um novo monumento: uma grande e colorida Bíblia.

Certamente, pode se tratar de um fenômeno de mão dupla. Conhecendo essa possibilidade de “limpar o terreno” através da religião, os próprios contraventores podem fazer uso de igrejas e submeter pastores. O que, sem dúvida, acaba fragilizando a todos. Contudo, até agora, segundo informações de pesquisas, ainda predomina o efeito de agregação social e ajuda mútua. Além de modificar o rumo de trajetórias e de aumentar o estoque de “auto-estima” dos moradores, hoje também já são percebidas presenças evangélicas na construção/reconstrução do associativismo local. No Rio de Janeiro já há um número significativo de pastores e fiéis evangélicos na liderança de organizações locais (associações de moradores e centros comunitários) em favelas (19).

Em síntese: os evangélicos são os que mais chegam às margens da sociedade. Chegam a lugares onde nenhuma outra instituição civil ou religiosa ousa se aproximar. Essa presença, nas margens periféricas da sociedade, representa um expediente de ordenação social. Mesmo sendo explicada por “falta” (de presença de estado, de educação cívica, de emprego, etc.), chega a produzir alívio, sobretudo em autoridades políticas responsáveis pela segurança pública. Porém, como os pentecostais não estão apenas nas margens – estão também no centro, isto é, nos meios de comunicação e no Parlamento –, também causam preocupação.

Os evangélicos no rádio e na TV

A história do pentecostalismo no Brasil acompanha de perto a evolução de nossas telecomunicações. As igrejas pentecostais que aqui chegaram no início do século e as

que vieram nos anos de industrialização usaram principalmente o rádio para transmitir suas mensagens. Depois as igrejas acompanharam a dinâmica das concessões de rádio e TV – sobretudo as feitas durante a ditadura militar –, que desenharam a estrutura atual dos meios de comunicação no Brasil. As denominações fundadas no final dos anos 70, desde o início, fizeram uso intensivo dos meios de comunicação de massa.

Cultos, curas, testemunhos, pregações podem hoje ser acompanhados ao vivo pelo rádio, pela televisão. Transmite-se a distância a palavra da Bíblia e a emoção decorrentes da “presença do Espírito Santo”. Na TV, as imagens transmitidas mostram pastores e fiéis que têm a cara do “povo brasileiro”. São eles que falam da Bíblia e a relacionam com questões da “vida real”: desemprego, falta de dinheiro, problemas afetivos, traições, alcoolismo, drogas. Nesse sentido, são mais fáceis de ser “produzidos” pois dispensam requisitos do ritualismo, exigidos – por exemplo – na transmissão da missa católica

Também a segmentação e a autonomia das denominações protestantes, históricas e/ou pentecostais favorecem o uso ágil dos meios de comunicação de massa. Para quem assiste nem sempre estão claras as diferenças entre as várias denominações independentes entre si. Através da televisão se faz um involuntário *ecumenismo interdenominacional*. Mesmo sem intenção de cooperação ou diálogo entre denominações, do ponto de vista dos receptores, e no cômputo geral, umas favorecem às outras, o conjunto ganha em visibilidade. É verdade que umas denominações também podem denegrir as imagens das outras. Anões do orçamento ou os escândalos que envolvem os negócios do bispo Edir Macedo, da Igreja Universal do Reino de Deus, acusados de corrupção e enriquecimento ilícito, desgastam os “evangélicos” em geral. No entanto, justamente porque – diferentemente do que ocorre com a unidade sacramental e hierárquica da Igreja Católica –, como as denominações pentecostais são muitas, autônomas e diversas, não há escândalos

19 Nas favelas de Nova Divinéia e Formiga, na zona norte do Rio de Janeiro, as duas principais lideranças são mulheres evangélicas. Interessante notar que quando o assunto é a “comunidade” (interesses coletivos) ninguém fala sobre ser espírito, da umbanda ou do candomblé. No entanto, para falar de “comunidade”, via de regra, fazem-se referências ao apoio da Igreja Católica ou de padres católicos ou a pastores ou líderes locais que são evangélicos.

que possam atingir ao mesmo tempo e da mesma forma todo o conjunto. Sempre é possível dizer: “Aqui é diferente”, “Isto é perseguição dos poderosos contra os crentes”, “É uma perseguição do Papa”. Por outro lado, a despeito da TV, as pesquisas mostram que a grande maioria das conversões se fazem através de mediadores de carne e osso. Ou seja, parece valer mais o “testemunho” de pessoas já convertidas pertencentes a redes de relações pessoais de vizinhança, de parentesco e de amizade. Em outras palavras, existem os dispositivos culturais preexistentes que são canais para levar “os que estão sofrendo”, “os aflitos”, aos cultos. A existência dessas redes de sociabilidade – que são freqüentemente acionadas nas conversões – permite relativizar as preocupações com a “lavagem cerebral” que estaria ocorrendo através do rádio e da TV.

É verdade que a dobradinha “religião e mídia” pode ser poderosa. Como fontes doadoras de sentido para a vida, são dois terrenos férteis para fabricações de significados. Mas o movimento nunca é de mão única. A mídia não uniformiza a sociedade, apagando as diferenças entre pessoas com experiências e identidades diversas. Ninguém ouve emissões de rádio, ou assiste a programas de televisão, como se fosse uma folha de papel em branco. A idéia de uma mídia todo-poderosa, como sabemos, traz consigo a preconceituosa pressuposição de que os espaços populares são vazios de relações sociais e totalmente predispostos à manipulação. Os receptores das mensagens fazem escolhas e interpretam o que vêem a partir de sua própria posição de classe, trajetória de vida, experiência religiosa e necessidades do momento.

Portanto, mesmo sem descartar a relevância da mídia no crescimento pentecostal (ou no sucesso de padre Marcelo com suas ofertas de alegria e emoção carismática), o resultado não é homogêneo, linear e cumulativo. Valores e sentimentos provenientes de outras agências socializadoras também entram no jogo, na disputa por adesão religiosa e/ou política.

Os templos como celeiros de votos

A visibilidade dos evangélicos na política veio junto com a reformulação da Constituição Brasileira de 1988. Toda uma mobilização foi feita diante da suspeita de que a nova Constituição poderia declarar o Brasil como um país oficialmente católico. Elegeram 32 deputados federais em 1986. Esse grupo, com exceção de seis deputados identificados como de esquerda ou de centro-esquerda, compôs a conservadora “bancada evangélica”, que funcionou, sobretudo, para votar questões consideradas de interesse das várias denominações que a compunham. Contudo, embora as denominações continuassem crescendo, o êxito eleitoral na eleição seguinte não foi o mesmo. Para a legislatura de 1990 foram eleitos 23 deputados. Já em 1994 o número subiu para 30 congressistas (26 deputados e 4 senadores).

Entre as denominações dos eleitos em 1994, destacou-se a Igreja Universal. Pesquisa realizada pelo Iser em 1994, entre fiéis evangélicos, já indicava que os fiéis da Universal superam (78%) as outras denominações evangélicas (56%) na opinião a respeito da questão: “o político que traz benefícios para minha Igreja merece meu voto”. Esse mesmo padrão se repete quando a questão é se “o político evangélico é mais confiável e honesto do que os políticos em geral”.

Entre as demais denominações, a Universal inaugurou um novo estilo de fazer política nas igrejas. Trata-se de um “corporativismo religioso” que, se explica as mudanças nos apoios dados/recebidos pela Igreja Universal do Reino de Deus, dificulta um enquadramento definitivo da igreja no espectro ideológico do quadro partidário. Depois de apoiar Collor em 1989, nas eleições nacionais de 1994, a *Folha Universal* demonizou a candidatura Lula que, a seu ver, era, de uma só vez, comunista e ligada à Igreja Católica. Na ocasião deu um apoio morno a Fernando Henrique. Já em 1998, após confrontos com o governo federal em questões que atingiam a “liberdade” das Igrejas Evangélicas, a *Folha Universal* não

fez campanha contra Fernando Henrique, mas o governo recebeu críticas nas questões sociais como desemprego, educação e seca no Nordeste. Na mesma ocasião, a *Folha Universal* entrevistou Enéas, Brizola e duas vezes Lula. Segundo Conrado (2000, p. 24), a maior novidade nessa campanha foi a veiculação de uma outra imagem de Lula. A edição número 317 da *Folha Universal* descreve Lula:

“Com uma bagagem política muito mais farta e sem a radicalidade que o fez perder muitas oportunidades nas eleições passadas, o candidato do Partido dos Trabalhadores entra na briga pelas urnas este ano com chances maiores de vencer [...]. Com uma consciência de classe bem definida e possuidor de uma franqueza e força pouco vistas em outros políticos, Lula se encaixa no estereótipo que o partido e o povo desejam [...]. Ao contrário do que aconteceu nas eleições passadas, Lula mostra-se bem mais afinado com as questões religiosas e até disposto a ouvir o povo evangélico”.

Lamentavelmente, não há dados sobre como votaram nas últimas eleições para presidente os fiéis da Igreja Universal. Conrado (2000) chega a dizer que uma parte dos fiéis da Universal no Rio de Janeiro – levando em conta a aliança PT-PDT que veio a unir dois evangélicos, Benedita da Silva e Anthony Garotinho – votou em Lula. Mas, se isso aconteceu, nada garante que aconteça de novo. Outra eleição será outra história.

No entanto, se a igreja não tem investido seu poder de persuasão nas campanhas majoritárias, as candidaturas proporcionais têm sido muito bem-cuidadas. Programas de TV, matérias em seu jornal *A Folha Universal* (20), reuniões em igrejas para discutir eleições, distribuição espacial de candidaturas para vereador, deputado estadual e federal em torno de templos são exemplos de expedientes da Universal. Tais investimentos surtem efeitos. No conjunto, em 1998 foram eleitos 43 parlamentares evangélicos, só a Igreja Universal do Reino de Deus elegeu 15 representantes

federais, além de 26 deputados estaduais em 17 estados e no Distrito Federal.

Essas inovações da Igreja Universal, por outro lado, produziram efeitos em outras Igrejas Evangélicas e até mesmo entre candidatos católicos. Em 2000, nas últimas eleições para vereadores, vários candidatos declinaram suas religiões nos guias eleitorais. Isto é, a ofensiva da Universal na política produziu efeitos no campo religioso, de certa forma está levando a modificações no padrão anterior através do qual se fazia política dentro das igrejas (mesmo quando se afirmava o tempo todo que “na igreja não se fala de política”). Contudo, apesar de todo esse sucesso, os votos dos “evangélicos em geral” não são como “favas contadas”. Para prever o peso do eleitorado evangélico, deve-se levar em conta, pelo menos, quatro aspectos:

1) *Segmentação constante, lealdades múltiplas*. Vinte anos depois do início da terceira onda pentecostal, o conjunto dos evangélicos se apresenta hoje como um complexo mosaico. Há disputas entre as denominações. As tentativas de articulá-las em organismos têm esbarrado em várias dificuldades. Além das denominações grandes e conhecidas há um imenso conjunto de microdenominações independentes entre si. Em muitas situações se resumem a “ponto de culto” localizado em casas ou salas em uma favela ou bairro periférico. É possível que esses fiéis evangélicos busquem por iniciativa própria e/ou do pastor votar em candidatos evangélicos. No entanto, nada garante que outros tipos de pertencimentos, lealdades e adesões familiares e/ou locais não influenciem os votos dos membros da igreja. Em resumo, não há garantia de consensos entre denominações, nem de que evangélicos votem necessariamente de acordo com a orientação do pastor, nem podemos dizer que evangélicos votam sempre em evangélicos.

2) *Eleições proporcionais, eleições majoritárias*. Também não há garantia de que o atributo “evangélico” resulte em um diferencial positivo para a imagem de um

20 Ver Conrado (2000) para uma análise do conteúdo da *Folha Universal* por ocasião da eleição de 1998. Sobre evangélicos e os meios de comunicação ver Fonseca (1997).

candidato a uma eleição majoritária. Por um lado, há uma imagem ambivalente dos evangélicos na sociedade que combina respeito com desconfiança (21). Por outro lado, se em uma eleição para deputado estadual ou federal pode-se falar – a partir de referências bíblicas – sobre os interesses das Igrejas Evangélicas que são “perseguidas” pelas autoridades, em maioria católicas, este argumento perde sua eficácia em uma eleição majoritária. Afinal prefeitos, governadores e presidentes devem governar para todos.

3) “*É evangélico*” e... o que mais? O peso deste atributo “ser evangélico” só pode ser avaliado em relação com outras variáveis do jogo político no momento eleitoral. Cada eleição apresenta uma configuração dos aliados e opositores determinantes na disputa em questão. Por exemplo, Anthony Garotinho, governador do Rio de Janeiro, é evangélico. É possível que os votos evangélicos tenham sido o “diferencial” que o fez vencer. Mas esses votos foram somados a outros conseguidos por outras vinculações e pela configuração de seus adversários daquele momento. Portanto, analisar as chances de candidatos evangélicos a prefeito, governador ou presidente da República exige análise do quadro partidário, das alianças possíveis e dos diferentes perfis do eleitor brasileiro em geral e evangélico, em particular.

4) *Diferenças entre clientelismo político e religioso*. No contexto eleitoral, se é possível identificar a existência de um certo tipo de “clientelismo religioso”, sua descrição deve levar em conta a especificidade da instituição em pauta. Diferentemente do clientelismo político, caracterizado pela manutenção do “curral eleitoral” do coronel e da troca de voto por proteção e/ou dinheiro, o poder dos pastores é de outro tipo. A Igrejas Evangélicas atuam em um terreno em que a *escolha individual e a adesão voluntária* são as idéias fortes. Através delas se produzem conversões e se mantém a participação dos fiéis. Mesmo

porque há muitas e simultâneas ofertas de pertencimento religioso entre as denominações evangélicas: muda-se com facilidade de “pastores”, de templos e mesmo de denominações. Nesse sentido, compreende-se por que dentro das igrejas as estimativas eleitorais são menos otimistas do que parecem ser (22) e por que – passadas as eleições – não há perguntas e/ou cobranças sobre os votos dos fiéis.

Frente a essas virtualidades, resta saber como avaliar o impacto do chamado “voto evangélico” na chamada “cultura política brasileira”. Para responder a esta indagação, vale fazer outra pergunta já esboçada acima. Como votariam esses eleitores-cidadãos brasileiros-evangélicos se não votassem nos candidatos indicados por suas igrejas? No geral, quando não se faz essas perguntas, relaciona-se esses votos – religiosamente motivados – com um “retrocesso” da democracia republicana. É como se “os evangélicos” tivessem chegado para desmanchar sólidas e generalizadas práticas de participação democráticas preexistentes. É como se a maioria de nossos eleitores votasse de acordo com os preceitos cívicos contidos nos manuais da ciência política levando em conta programas e partidos. Será o “fundamentalismo evangélico” o vilão que está nos distanciando da República de nossos sonhos?

A mesma questão pode ser vista de outro ângulo. Os evangélicos pentecostais, como já foi afirmado, estão sobretudo em segmentos da população brasileira onde predomina o desemprego, a falta de escolaridade, a insegurança. Observação e entrevistas revelam que para muitos evangélicos a participação na Igreja Universal do Reino de Deus representa a primeira experiência de “conversar sobre política”, de valorizar o voto como escolha baseada em programas e interesses. Para muitos a *Folha Universal*, distribuída gratuitamente, é o único jornal onde já leram sobre “política do país”. Assim como a *Folha Universal* é um veículo de constante “prestação de contas” dos eleitos aos seus eleitores (ver Fonseca, 1997).

21 Há sempre alguém a lembrar os “anões do orçamento”, processo de desvio de verbas em que – entre os acusados – estavam deputados evangélicos.

22 Segundo informação obtida por Conrado (2000) trabalha-se com a expectativa de 20% de votos de fiéis de cada igreja.

Argumentando, ainda, sobre a necessidade de se evitar comparações entre o Brasil real e um Brasil ideal, podemos observar mais um outro aspecto da mesma questão. Não é por acaso que a cada eleição vem aumentando o interesse de todos os partidos e candidatos pelo eleitor evangélico. O interesse também vem da constatação de que é baixo o índice de participação de brasileiros em partidos, sindicatos e associações civis. Onde encontrá-los congregados no período eleitoral? As Igrejas Evangélicas têm alto índice de frequência e são vistas como celeiros de eleitores congregados. E, de fato, se olharmos em nossa volta, veremos que não há outra instituição que reúna tantas vezes as mesmas pessoas na mesma semana.

Assim sendo, a despeito de todas estas ressalvas relativizadoras sobre o peso do “voto evangélico”, é preciso reconhecer que os espaços de agregação de evangélicos fazem hoje diferença no jogo eleitoral. Ainda que as possibilidades de sucesso de candidatos evangélicos dependam, também, das experiências pessoais e de outros vínculos políticos que cada fiel-eleitor possa ou não ter paralelamente, “ser evangélico” tornou-se uma nova variável. Uma importante variável entre outras que configuram as relações entre campo político e no campo religioso.

PARA CONCLUIR: TRÊS PONTOS PARA UMA AGENDA DE PESQUISA

Política e religião: disputas e ofertas via mídia

Há muito tempo católicos, evangélicos, afro-brasileiros e espíritas têm seus programas de rádio. Agora, bem de acordo com o “espírito da época”, também a religiosidade “nova era” (não-institucional e difusa) se faz presente em programas de rádio

e na telinha da televisão. Fazem sucesso programas de entrevistas e debates que convidam o ex-dominicano Leonardo Boff, o *best-seller* Paulo Coelho, ecologistas espiritualizados e personagens do mundo esotérico.

Por outro lado, para além da Rede Vida e do padre Marcelo, o catolicismo também faz sua peculiar “política” através da mídia. A imagem do papa João Paulo II é extremamente conhecida no mundo todo através da televisão. O polonês, filho de trabalhadores braçais e primeiro papa vindo de fora da Itália em 450 anos, ficou conhecido através de suas viagens fartamente cobertas pela imprensa mundial. E, a despeito da disciplina rígida imposta aos teólogos considerados dissidentes e de suas posições acerca da ordenação religiosa feminina, do aborto, do uso de anticoncepcionais, desperta simpatia entre jovens em várias partes do mundo.

Com efeito, através de viagens e visitas recebidas, a Igreja Católica esteve presente em momentos-chaves da política internacional. Anos depois de apoiar o sindicato polonês Solidariedade, já em novembro de 1989, o papa, antes de ir aos Estados Unidos, recebeu uma importante visita. Mikhail Gorbatchov – na época secretário-geral do Partido Comunista da União Soviética – em plena *glasnost* parou em Roma para uma audiência com João Paulo II. Em janeiro de 1998, o papa visitou Cuba. Após a passagem do papa, o comunismo da ilha não *caiu*, como desejavam cubanos exilados e, talvez, os poucos e mais aguerridos representantes da Renovação Carismática Católica no Brasil. Talvez a imagem da ilha socialista tenha até melhorado, afinal todas as TVs do mundo fizeram reportagens com imagens de povo caloroso que tomou as ruas. A figura do Santo Papa, representante de Deus, ao lado de Fidel Castro, para muitos a própria encarnação do demônio, produziu significativos efeitos visuais. Para orgulho de alguns católicos ligados à Teologia da Libertação, com os quais conversei, todas as emissoras transmitiram olhares respeitosos, apertos de mãos e cenas de conversas amenas entre dois carismáticos

septuagenários. A força das imagens enfraquecia o poder de persuasão dos locutores e entrevistados mais críticos ao regime cubano. As visitas mais recentes vão no mesmo sentido, não são inseqüentes para o fortalecimento institucional da Igreja Católica e sua eficácia está diretamente relacionada à repercussão na imprensa.

Não fosse a circulação de imagens como essas pela TV, a presença do catolicismo no mundo não seria a mesma. No Brasil, em 1992, muitos católicos com diferentes níveis de participação na igreja se emocionaram com a presença do papa no Brasil, na cidade, *dentro de sua casa*, bem à maneira pentecostal. Nessa ocasião registrei casos de pedidos feitos por católicos e umbandistas ao papa, através do aparelho de televisão, naquele momento sacralizada. E como a TV não garante “reserva de mercado” religioso, nessa mesma ocasião entrevistei uma senhora de 60 anos, ativa participante da Igreja Universal do Reino de Deus que, após me contar sobre as observações críticas de seu pastor sobre a vinda do papa ao Rio de Janeiro, fez longos comentários sobre o que ela tinha visto e ouvido o papa falar em sua casa, pela televisão.

Sem dúvida, os meios de comunicação revolucionaram a política. Manipulações e circulação de informações andam juntas. Para o bem ou para o mal, não há política sem mídia. Também as religiões não seriam as mesmas sem o uso que fazem da mídia. Na televisão há um cardápio religioso para a escolha do telespectador. Pela mídia circulam ofertas de símbolos e pertencimentos religiosos. Cada qual a seu modo, católicos e pentecostais tiram vantagem do lugar destacado que a televisão ocupa no cotidiano dos brasileiros.

Porém, faltam pesquisas que deixem de recortar seu objetos, como se só os evangélicos estivessem na mídia. Há diferenças de graus de proselitismo, de situação dominante ou minoritária no campo religioso, de estilo. Mesmo porque, enquanto *a palavra* é fundamental no cristianismo evangélico, são os rituais que fazem o cimento do pertencimento católico. Mas, mesmo considerando as formas diversas de



uso do rádio e da televisão por religiões e grupos religiosos diferentes, seria necessário investigar como se produzem interpretações e apropriações, em uma mesma conjuntura e configuração social, considerando como receptores pessoas pertencentes a mesmo segmento social. Só assim seria possível conhecer melhor a eficácia da mídia religiosa para reforçar ou modificar valores religiosos e/ou para obstaculizar ou motivar formas de participação social.

Voto e religião

Com variações surpreendentes em termos de perfil ideológico de candidatos e partidos, instâncias da Igreja Católica, denominações evangélicas históricas (e mesmo líderes das religiões espíritas e afro-brasileiras que não tratamos no decorrer deste artigo), ao longo do tempo, participaram e modificaram circunstanciais acordos eleitorais. Para além das diferenças entre as religiões – no tempo e no espaço – há um denominador comum. Os vários tipos de “funcionários religiosos” sabem que nos templos, nas igrejas (centros e terreiros) não se faz política da mesma maneira que se faz no partido ou no sindicato. A eficácia da política no espaço religioso implica a busca de manutenção dos laços religiosos que unem aqueles que partilham da mesma fé. Caso contrário enfraquece-se a “comunidade religiosa” colocando em risco sua razão de ser.

Assim, a “unidade católica” comporta diferentes leituras dos “sinais dos tempos” e da participação política. Una e múltipla, a Igreja Católica, sob o controle potencial de Roma, tendo como referência a “Doutrina Social da Igreja”, suporta diversidade no que diz respeito à ação pastoral e às maneiras de articular Fé e Política. No decorrer dos anos, várias instâncias da Igreja Católica, a exemplo da Liga Eleitoral Católica (LEC), influenciaram no voto de seus fiéis. Assim como, durante o processo de abertura democrática e também em todas as eleições que ocorreram nesses três go-

vernos civis, a Pastoral Social e as CEBs sempre produzem cartilhas que buscam incentivar o “voto consciente”. Encontra-se, a cada dia, expedientes para fortalecer representações e práticas presentes no Partido dos Trabalhadores (o PT) e, ao mesmo tempo, não se identificar totalmente com ele. Por outro lado, os carismáticos ainda não fizeram bem visíveis suas intenções de influenciar na política. Talvez ainda lhes falte suficiente “convicção de competência”, que é – sem dúvida – mais fácil de ser construída entre setores cristãos que podem acionar mais imediatamente as imagens do “povo de Deus perseguido” em busca de Justiça.

No que diz respeito aos evangélicos, é verdade que hoje podemos dizer que as ligações entre religião e votos são mais diretas. Como já foi dito, aliam o sentimento de perseguição dos “escolhidos por Deus” com a assiduidade, a frequência ao templo, a ênfase na palavra (leitura, comentário, testemunho), que aproximam a religião com o calendário da vida real. Contudo, é preciso lembrar que não há um centro que responda por todos. Não há quem possa dizer que controle a capilaridade das novas denominações autônomas e independentes entre si. Se não é fácil entender esse fenômeno que às vezes parece ser único, orgânico e poderoso e, outras vezes, parece ser múltiplo, segmentado e frágil, mais difícil ainda é prever suas conseqüências políticas eleitorais.

Em termos de pesquisa, vale a pena acompanhar os votos dos evangélicos, católicos das CEBs e Pastorais e católicos carismáticos nas próximas eleições. Mas, além de suas declarações de voto, seria importante indagar *se* e *como* escolheram candidatos em eleições passadas, como seus vizinhos e familiares escolhem em quem votar...

A Bíblia nas mãos do “povo”

“O padre, o Juiz, o promotor, o delegado de polícia, todas as autoridades dependem

do grande senhor de terras que rodeiam as cidades. Quando começamos a defender os camponeses os vigários mais reacionários começavam a denunciar que se tratava de uma coisa perigosa, contra a religião e contra Deus. Vi muitos camponeses preocupados em perder a alma, não poder batizar os filhos, casar na igreja [...]. A religião protestante era ainda muito perseguida no Brasil. Então eu dizia a eles: ‘Vocês são a religião oprimida. Os camponeses também estão sendo oprimidos. Por que não se juntam comigo para fazer um trabalho no campo? Podem cantar seus hinos, recitem seus trechos de grandes profetas... Peguem a Bíblia que eu vou com o código civil’. Isto deu certo, em pouco tempo os camponeses encheram este vazio, mesmo sendo analfabetos recebiam a Bíblia”.

São do falecido ex-deputado pernambucano Francisco Julião estas afirmações sobre a importância do Código Civil e da Bíblia para a mobilização dos camponeses nos anos 60. Os pentecostais já foram chamados de “os Bíblias”. Como se sabe, para ter acesso direto a este livro sagrado muitos se motivaram para aprender a ler. Através da Bíblia, em certas situações, “religiogizam a política”. Por outro lado, a possibilidade de acesso e interpretação da Bíblia também é central para a união entre Fé e Política proposta pela Teologia da Libertação, nas CEBs. Antes, só os padres tinham “direito” à Bíblia. Através dela, em certas situações, politizam categorias religiosas.

Outros exemplos de interpretações mais livres da Bíblia podem ser encontrados em movimentos políticos libertários em vários lugares do mundo, como, por exemplo, aquela que está na origem do movimento rastafári (23). No Brasil de hoje, além da inspiração bíblica presente na assumida “mística” constitutiva do MST, a Bíblia também se faz presente em outro importante espaço de crítica social: o movimento hip hop. É só ouvir o último CD dos Racionais MCs, intitulado *Sobre-*

vivendo no Inferno, que vendeu um milhão de cópias: “Refrige minha alma, guie-me pelo caminho da Justiça”, dizem, em coro. Os salmos bíblicos permeando músicas de protesto concebidas na ótica das favelas e periferias (onde o Estado é pouco e as violências são muitas).

“Deus fez o mar, as árvores, as crianças e o amor.

O homem lhe deu favela, o crack, as armas, a bebida, as putas.

Eu tenho a Bíblia e a pistola automática. Estou tentando sair desse inferno” (vinheta falada na faixa “Gênesis”).

Se, como afirma Geertz (1978), a religião é uma fonte de concepções gerais que ultrapassam o contexto especificamente religioso, fornecendo um arcabouço de idéias que dão forma significativa a uma parte da experiência intelectual, moral e emocional dos agentes sociais, é preciso atentar especificamente para o lugar da Bíblia – com seus símbolos e grandes imagens motoras – na constante invenção de novas formas de religiosidade e participação social. Na era da informação, em pleno século XXI, a Bíblia continua sendo um poderoso “recurso cultural” para a compreensão do mundo e para ancorar escolhas religiosas com efeitos políticos.

No Brasil, o fato de a Bíblia ser uma fonte de saber religioso socialmente reconhecida, ontem e hoje, por católicos, evangélicos, afro-brasileiros (24), no campo e na cidade, por bandidos e policiais, por moradores do centro e da periferia, por políticos e eleitores, não é sem conseqüências para uma análise da configuração do chamado espaço público, para as virtualidades da política... Outras pesquisas poderiam trazer mais elementos para melhor análise sobre a polifonia da simbologia bíblica que não se esgota nem como alavanca para a construção de identidades religiosas, nem como linguagem e instrumento de negociação política.

23 Segundo Cunha (1993), na Jamaica movimentos que tinham vínculos com associações religiosas e igrejas do Sul dos Estados Unidos e do Caribe, a partir de uma interpretação étnica da Bíblia – e da territorialização do mito bíblico –, realizaram uma ruptura radical com toda a ideologia colonial e protestante que durante séculos justificou a escravidão apoiada em interpretações religiosas.

24 A autonomia dos grupos e denominações faz muitos arranjos possíveis. É o caso de um grupo de jovens baianos, da pequena favela da Gamboa em Salvador, que semanalmente em seus cultos pentecostais combinam citações bíblicas com as formas de protesto étnico contido no reggae e ao rastafarianismo (Cunha, 1993).

BIBLIOGRAFIA

- BOFF, C. et al. *As Comunidades de Base em Questão*. São Paulo, Paulinas, 1997.
- BRANDÃO, C. R. "O Número dos Eleitos: Religião e Ideologia Religiosa em uma Economia Agrária no Estado de São Paulo", in *Revista Religião e Sociedade*, 3, outubro de 1979.
- CARDOSO, R. "Duas Faces de uma Experiência", in *Novos Estudos Cebrap*, v. 1, São Paulo, 1982.
- CONRADO, F. C. *Cidadãos do Reino. Representações, Práticas e Estratégias Eleitorais (Um estudo da "Folha Universal" nas Eleições de 1998)*. Dissertação de mestrado. IFCS-UFRJ, 2000.
- CUNHA, Olívia Maria Gomes da "Fazendo a 'Coisa Certa': Rastas, Reggae e Pentecostais em Salvador", in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 23, ano 8, outubro de 1993.
- DELLA CAVA, R. "A Igreja e o Estado no Brasil no Século XX: Sete Monografias Recentes sobre o Catolicismo Brasileiro 1916/64", in *Novos Estudos Cebrap*, 12, 1975.
- FERNANDES, R. C. "Governo das Almas", in *Revista do Rio de Janeiro*, 2, UERJ, 1993.
- FERNANDES et al. *Novo Nascimento. Os Evangélicos em Casa, na Igreja e na Política*. Rio de Janeiro, Mauad, 1996.
- FONSECA, A. B. *Evangélicos e Mídia no Brasil*. Dissertação de mestrado. IFCS-UFRJ, 1997.
- FRESTON, P. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese de doutorado, Unicamp, 1993.
- GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- MARIZ, C. "Alcoolismo, Gênero e Pentecostalismo", in *Religião e Sociedade*, 16-3, 1994.
- MARIZ, C. e MACHADO, M. D. "Sincretismo e Trânsito Religioso: Comparando Carismáticos e Pentecostais", in *Comunicações do Iser*, 45, 1994.
- MUNIZ DE SOUSA, B. *A Experiência da Salvação. Pentecostais em São Paulo*. São Paulo, Perspectiva, 1969.
- NOVAES, R. *Os Escolhidos de Deus. Trabalhadores, Pentecostais e Cidadania*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1985.
- NOVAES, R. "Pentecostal Identity in Rural Brazil", in *Social Compass*, 41, sept./1994.
- OLIVEIRA, P. et al. *Renovação Carismática Católica. Uma Análise Sociológica*. São Paulo, Vozes, 1978.
- PAIVA, V. "Anotações para um Estudo sobre o Populismo Católico e Educação no Brasil", in *Problemas e Perspectivas da Educação Popular*. Rio de Janeiro, Graal, 1984.
- PIERUCCI, F. "Origens e Desenvolvimento das Comunidades de Base", in *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, 1982.
- PRANDI, R. *Um Sopro do Espírito: a Reação Conservadora do Catolicismo Carismático*. São Paulo, Edusp/Fapesp, 1997.
- ROLIM, F. C. "A Propósito do Pentecostalismo de Forma Protestante", in *Cadernos do Iser*, 6, 1977.
- SANCHIS, P. "Igreja e Questão Agrária: um Pós-fácio", in Vanilda Paiva (org.), *Igreja e Questão Agrária*. São Paulo, Loyola, 1985.
-