

PAUL FREESTON

**PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL:
DA CONSTITUINTE AO IMPEACHMENT**

Tese de doutorado apresentada ao
Departamento de Ciências Sociais do Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas.

Este exemplar corresponde à
redação final da tese defendida e
aprovada pela Comissão Julga-
dora em 3/12/93.


Orientador: Prof. Dr. Sergio Miceli Pessôa de Barros

AGRADECIMENTOS

Este trabalho contou com o apoio de inúmeras pessoas que mandaram materiais, me hospedaram em viagens, realizaram pesquisas eleitorais em igrejas, transcreveram entrevistas e me indicaram os múltiplos caminhos do protestantismo brasileiro. A colaboração dos mais de cem entrevistados, tanto líderes políticos e eclesiásticos quanto simples membros ou ex-membros de igrejas, foi da maior importância para um trabalho que, por se tratar de *história contemporânea* e de *correntes religiosas populares*, não se contentava apenas com fontes escritas. Na impossibilidade de fazer justiça a todos, menciono somente os apoios recebidos de forma mais institucional e/ou permanente:

- Ibope-SP (acesso aos dados de audiência da mídia evangélica), Dr. Oliveiros Ferreira (acesso ao arquivo de *O Estado de São Paulo*) e Dr. Assad Deixara da Igreja Adventista do Sétimo Dia (acesso à pesquisa do IBOPE sobre o público de programas religiosos);

- Drs. David e Bernice Martin (London School of Economics) e David Lehmann (Universidade de Cambridge), pela interação proveitosa sobre várias ideias da tese;

- o pessoal do CEDI (especialmente a bibliotecária Christine Born), do IDESP e da ABU, pelo apoio constante;

- Alba Zaluar e Evelina Dagnino, membros da banca de qualificação;

- Renata Maria Ghedini Ramos, pela ajuda abnegada com a impressão final desta tese.

Foi indispensável o apoio financeiro recebido da Unicamp (Bolsa de Incentivo Acadêmico) FAPESP (Bolsa de Doutorado) e ANPOCS (Programa de Dotações para Pesquisa, com recursos da Fundação Ford).

A colaboração eficiente e entusiasmada do meu assistente de pesquisa, Alexandre Brasil da Fonseca, foi de grande incentivo em momentos difíceis da investigação.

Embora os defeitos deste trabalho sejam do autor somente, os méritos são, em grande parte resultado da orientação paciente recebida do Dr. Sergio Miceli ao longo de vários anos. Tanto nas linhas gerais como, muitas vezes, em questões específicas, seus comentários foram fundamentais para elucidar o sentido dos complexos fenômenos protestantes.

A maior ajuda foi, como sempre, da minha família. Na esperança de que lucrem com o resultados tanto quanto sofreram com a elaboração, dedico esta tese a Yolanda, Rodrigo, Giovanni e Raphael. Eles valem muito mais...

ÍNDICE

Introdução: Nova República: Novos Atores na <i>Res Publica</i>	1
Parte 1: Os Novos Atores em Foco: O Estudo do Protestantismo Brasileiro e da Sua Política	
Capítulo 1: Fanáticos, Fisiológicos e Fundamentalistas: Os Protestantes em Debate... e os Debatedores Também	6
Parte 2: Os Novos Atores em Contexto: O Campo Protestante no Brasil	
Capítulo 2: O Mapeamento dos Protestantes Brasileiros	27
Capítulo 3: O Protestantismo Histórico	42
Capítulo 4: Metamorfoses do Protestantismo Histórico	54
Capítulo 5: A Primeira Onda do Pentecostalismo Brasileiro	64
Capítulo 6: A Segunda Onda do Pentecostalismo Brasileiro	82
Capítulo 7: A Terceira Onda do Pentecostalismo Brasileiro	95
Capítulo 8: O “Carismatismo” Protestante de Classe Média	113
Capítulo 9: As Entidades Paraeclesiásticas	122
Capítulo 10: A Mídia Evangélica	135
Parte 3: Os Novos Atores em Ação: Os Protestantes na Política Brasileira	
Capítulo 11: Da Independência à <i>Abertura</i>	149
Capítulo 12: A Irrupção Pentecostal na Política (I)	180
Capítulo 13: A Irrupção Pentecostal na Política (II)	208
Capítulo 14: A Bancada Evangélica na Constituinte	222
Capítulo 15: Os Protestantes na Eleição Presidencial de 1989	250
Capítulo 16: Das Eleições de 1990 ao Impeachment	267
Conclusão: Os Novos Atores em Perspectiva: Pentecostais e Democracia	278
Bibliografia	289
Anexo 1: Repertórios Biográficos	304
Anexo 2: Jornais e Periódicos Protestantes Pesquisados	304
Tabelas	
Tabela 1: Deputados Federais e Senadores Protestantes, 1933-1987	160
Tabela 2: Deputados Federais e Senadores Protestantes, 1987-1992	182
Tabela 3: Atuação dos Constituintes Protestantes, 1987-1988	227
Tabela 4: Os Parlamentares Protestantes e o Impeachment.	271

GLOSSÁRIO DE SIGLAS PROTESTANTES

AD	Assembléia de Deus
AEVB	Associação Evangélica Brasileira
BPC	Igreja Evangélica Pentecostal Brasil para Cristo
CBB	Convenção Batista Brasileira
CC	Congregação Cristã
CEB	Confederação Evangélica do Brasil
CONIC	Conselho Nacional de Igrejas Cristãs
IECLB	Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
IEQ	Igreja do Evangelho Quadrangular
IPB	Igreja Presbiteriana do Brasil
IPDA	Igreja Pentecostal Deus é Amor
IPI	Igreja Presbiteriana Independente
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus

INTRODUÇÃO: NOVA REPÚBLICA: NOVOS ATORES NA RES PUBLICA

O que têm em comum:

- o organizador do livro de não-ficção mais vendido na história da literatura brasileira (Brasil: Nunca Mais)?
- o candidato da esquerda à presidência da Constituinte?
- o Ministro da Agricultura responsável pelas três "super-safras" do governo Sarney?

E ainda:

- o autor da emenda que deu cinco anos ao Presidente Sarney?
- o candidato a presidente que teria vendido sua vaga para Sílvio Santos?
- o deputado federal cassado por supostas ligações com o tráfico de drogas?
- o deputado federal do PFL nomeado Ministro da Educação no auge da crise do governo Collor em 1992?

Aos quais, juntam-se:

- a única mulher negra do Congresso brasileiro.
- o único piloto-índio do país, fundador da União das Nações Indígenas e candidato a deputado federal em 1990.
- a figura religiosa mais comentada pela imprensa nos últimos anos, e cuja prisão preventiva mereceu visita pessoal de Lula.¹

A resposta é que todos esses atores políticos do Brasil redemocratizado são *protestantes*. Falar de protestantes e política hoje é falar de quase todos os temas centrais da história brasileira recente: a restauração do Estado de direito; a Constituinte; a eleição presidencial de 1989; a corrupção; o poder da mídia; a infiltração do narcotráfico; a censura; e temas comportamentais como aborto e homossexualismo.

A atuação destacada dos protestantes (ou *evangélicos*²) na política é fenômeno da Nova República, apesar da antiguidade das igrejas. Imigrantes alemães a partir de 1823 trouxeram a fé luterana, mas as primeiras igrejas em língua portuguesa com finalidade missionária datam da década de 1850. O trabalho pioneiro de congregacionais e presbiterianos foi seguido por metodistas e batistas, sendo os missionários, na grande maioria, norte-americanos. Costuma-se

1 Pela ordem, os personagens são: Jaime Wright, Lysáneas Maciel, Iris Rezende, Matheus Iensen, Armando Corrêa, Jabes Rabelo, Eraldo Tinoco, Benedita da Silva, Marcos Terena, Edir Macedo.

2 No Brasil, "evangélico" é geralmente sinônimo de "protestante". Segundo Mendonça (1989:42), "evangélico" é preferido por membros das igrejas e por historiadores comprometidos com as mesmas, enquanto "protestante" é usado por historiadores e sociólogos não comprometidos. O IBGE oferece duas categorias: "protestante tradicional" e "protestante pentecostal". A auto-identificação problemática reflete uma identidade forjada em oposição à igreja dominante e a falta de unidade interna. Esta decorre não só da concorrência missionária original, mas do crescimento rápido no qual todos os grupos encontram um lugar ao sol. A segmentação resultante precisa ser complementada por uma identidade unificadora. "Evangélico" é a identificação que une e permite ações conjuntas; e o nome denominacional ("batista", "metodista" etc.) é a identificação que diferencia e justifica a existência de organizações múltiplas. A ressalva que fazemos a Mendonça é que, nos últimos anos, a imprensa consagrou o termo "evangélico", o qual adquiriu espaço em publicações acadêmicas e deixou de ser privativo dos "comprometidos". Por questão de estilo, usaremos "protestante" e "evangélico", sem diferença de sentido.

denominar essas igrejas de *históricas*, para distingui-las das *pentecostais* que entram em cena em 1910. Até 1986 os protestantes não tiveram presença marcante na política. Os históricos elegeram alguns deputados a partir da década de 30, com um período de ebulição antes de 1964, mas no todo não passaram de uma atuação marginal e discreta. Os pentecostais, que se distinguem teologicamente pela ênfase nos dons do Espírito Santo, como línguas, curas e profecias, e sociologicamente pela evangelização quase sempre das camadas pobres, caracterizaram-se quase totalmente por uma auto-exclusão da política.

A eleição de 1986 para a Constituinte iniciou uma nova presença protestante em termos quantitativos (número de deputados) e qualitativos (novas igrejas representadas, novos tipos de político e novas estratégias de ação). A novidade foram os pentecostais, que de dois deputados saltaram para dezoito. Jornalistas e sociólogos fizeram comparações com os Estados Unidos; mas a maior significação internacional era outra. O Brasil era o primeiro exemplo de presença eleitoral e parlamentar significativa por parte de minoria protestante num país de tradição católica.

Outros países da América Latina logo seguiram o mesmo caminho. No Peru, a virada de Fujimori em 1990 levou ao parlamento 19 evangélicos, além do segundo vice-presidente. Na Guatemala em 1991, Jorge Serrano tornou-se o primeiro protestante praticante a chegar à presidência de nação latino-americana pelo voto popular. Iniciativas em outros países sugerem que Brasil, Guatemala e Peru são apenas a ponta do iceberg. O foco da militância política protestante está mudando da Holanda, Escandinávia e países de língua inglesa para a América Latina. A tímida brecha protestante aberta no *monopólio* religioso católico no século XIX agora constitui ameaça à *hegemonia* católica. Uma publicação católica pergunta: "Os evangélicos vão tomar o poder no continente católico?"³ E um bispo brasileiro afirma: "A América Latina está se tornando protestante mais rapidamente do que a Europa Central no século dezesseis."⁴

Tudo isso foi surpresa até para os especialistas em religião e política, os quais pensavam que a grande figura político-religiosa do Brasil redemocratizado seria a ala progressista da Igreja Católica. Quando, em lugar de líderes das CEBs apareceram pastores pentecostais, a esperança era de que não passassem de momento fugaz no caminho para a maturidade democrática.

Eventos subsequentes no Brasil e na América Latina mostraram que tratava-se de mudanças mais profundas. A isso, podemos acrescentar a conjuntura mundial de "ressacralização da política". Do fundamentalismo islâmico à Maioria Moral; da Teologia da Libertação à Igreja Católica na Polônia; da Irlanda do Norte à África do Sul; cada vez mais as religiões fornecem o idioma da política. Em 1991 a *Review of African Political Economy* fez sua primeira edição dedicada a religião e política na África e reconheceu que "os compartimentos intelectuais nos quais classificávamos a *crença* (os compartimentos do "imperialismo", da "ideologia" e do "pessoal") já não são satisfatórios... como explicações dos

3 Metalli, Alver. "Mais Poder aos Protestantes", **30 Dias**, 9, outubro de 1990, p. 48-55.

4 Boaventura Kloppenburg, citado em Stoll 1990:xiv.

fenômenos de ressurgimento, conversão e *crença* religiosos em grande escala, que ocorrem... no mundo inteiro" (Roberts & Seddon 1991:3). Outro sinal dos tempos é o *Fundamentalism Project* da *American Academy of Arts and Sciences*, o qual examina leque enorme de militâncias religiosas na política dos cinco continentes.

Não há uniformidade no ressurgimento. Certos ambientes incentivam a ênfase no simbolismo religioso na política, mormente quando uma religião associa-se a uma identidade nacional ameaçada ou oprimida. Em casos menos críticos, a religião ressurgue na esteira das decepções com a modernidade.

Apesar do avanço contínuo da ciência, vivemos em meio a uma ânsia religiosa sem precedentes... Mas por que apesar? Talvez o correto fosse dizer: Em decorrência... (Alves 1982:77)

O pós-modernismo, quer na forma fundamentalista ou ecológica, enfraquece "o domínio modernista do imaginário político", abrindo espaço cultural para novas formas de política (Falk 1988:381). A volta da religião à esfera pública parece ocorrer nas sociedades de mercado principalmente em duas circunstâncias: quando o sistema, mesmo funcionando a todo vapor, leva a um impasse e ressurgem debates a respeito de *finis* (a crise ecológica); e quando o sistema é incapaz de gerar a necessária "boa-vontade desinteressada". Por isso, Wilson (1982:52) conclui que "as virtudes nutridas essencialmente em comunidades locais, em contextos religiosos... a longo prazo se mostrarão tão indispensáveis para a sociedade do futuro quanto o foram para as comunidades do passado". Nisso, se junta a venerável linhagem de pensadores, tanto marxistas quanto conservadores, para quem o individualismo e racionalismo do mercado tendem a erodir as bases morais necessárias para seu funcionamento mas herdadas de outras formações sociais. Do lado socialista, a necessidade das virtudes tradicionalmente criadas pela religião era evidente muito antes da crise do socialismo real. Por isso, não parece correto encarar a atual onda de militância religiosa na política como mero resíduo destinado a desaparecer com o avanço inexorável da secularização. Altos e baixos de militância são normais; mas a tradicional imagem linear que vai da religiosidade para a secularidade já não é mais plausível do que a alternativa proposta por Ellul (1975), de que um período de secularização é sempre estágio temporário entre a derrota de uma religião dominante e o surgimento de outra. Como diz Martin, talvez a Europa secularizada seja exemplo somente do que acontece quando a religião fica presa ao Estado e às velhas elites. Os Estados Unidos já ilustram uma trajetória diferente, na qual a religião se emancipa. Agora, na América Latina, diz Martin, a trajetória histórica decorrente de 1789 se esgota; estão em estado terminal as espirais de antagonismo em torno da religião que atormentaram todos os países com igreja monolítica. Quando emancipada, a religião se mostra bastante adaptável à cidade moderna (1990:4,295).

A religiosidade popular protestante é fenômeno recente na América Latina e a análise de seu impacto a nível *macro* apenas se inicia. O protestantismo poderá ter papel de relevo na sociedade brasileira nas próximas décadas. Mas qual será esse papel, ou melhor, dada a segmentação do campo protestante, esses papéis? A presença protestante na política brasileira precisa ser analisada deixando de lado o tom de espanto (ou de indignação, ou de humor condescendente) diante da entrada de religiões militantes na política. É necessário

problematizar o debate público que o crescimento evangélico tem suscitado na imprensa, na academia e no campo religioso.

PARTE 1
OS NOVOS ATORES EM FOCO:
O ESTUDO DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO
E DA SUA POLÍTICA

CAPÍTULO 1

FANÁTICOS, FISIOLÓGICOS E FUNDAMENTALISTAS: OS PROTESTANTES EM DEBATE... E OS DEBATEDORES TAMBÉM

Já se disse que a família indígena é composta de pai, mãe, filhos e antropólogo, uma vez que a pesquisa já perturba a realidade nativa. Guardadas as devidas proporções, uma igreja pentecostal hoje é composta de pastores, seguidores, Roberto Marinho, Dom Luciano Mendes e dois ou três cientistas sociais.

Há alguns anos, o crescimento dos evangélicos, sua entrada na política e sua presença nos meios de comunicação atraem as atenções de instâncias formadoras de opinião. Às vezes, essas análises são tomadas simplesmente como fontes para a pesquisa do protestantismo, e sobretudo do pentecostalismo. O que sai na imprensa é aceito *at face value*, enquanto os pronunciamentos dos próprios pentecostais são cuidadosamente interpretados. Tal procedimento é discutível, pois "as definições correntes sobre quaisquer objetos são parte do objeto que se pretende desvendar" (Miceli 1988:154). O que se diz a respeito dos pentecostais na imprensa, nas publicações católicas e até nos estudos acadêmicos, pode muito bem ser fonte de informações mas, antes de mais nada, constitui *o lado obscuro do próprio objeto*. O "pentecostalismo" não é apenas aquilo que os atores sociais chamados pentecostais dizem e fazem; é também o que outros atores sociais dizem e fazem a seu respeito. Para que ele não nos apareça tingido com as lentes de observadores nem sempre simpáticos, precisamos problematizar as definições dadas por outros, desvendando o lugar social e os pressupostos intelectuais das análises. É necessário introduzir em cena os personagens que se escondem atrás da atividade de vendedores de imagens. Quem veicula determinadas imagens dos pentecostais, e o que estas nos dizem a respeito de seus veiculadores? Somente depois de fazer essas perguntas é que teremos condições mínimas de *ver* e *ouvir* os próprios pentecostais.

Três instâncias sociais têm veiculado imagens dos pentecostais: os meios de comunicação, a hierarquia católica e os meios acadêmicos.

Os Meios de Comunicação de Massa

Somos mais propensos a tratar de forma desumana pessoas que, em razão de crenças, práticas ou modos de vida radicalmente distintos dos nossos, podemos considerar não inteiramente humanas e racionais. Ao demonstrar o caráter humano significativo de mundos sociais diversos, o sociólogo espera contribuir para eliminar um elemento principal da intolerância, o elemento da ignorância.

Roy Wallis (1979:7)

A partir de 1987, aumenta o volume de notícias sobre o pentecostalismo na grande imprensa e na televisão. A "descoberta" dos pentecostais talvez se relacione com a constatação da fragilidade da "Igreja popular". Esta se torna politicamente menos necessária (com o fim do regime militar) e institucionalmente mais exposta (com os ataques dos conservadores na Igreja Católica). A mídia começa a perceber o crescimento evangélico e os novos níveis de presença social.

Num primeiro momento o carro-chefe das notícias é a "bancada evangélica" na Constituinte, culminando com ampla reportagem no *Jornal do Brasil* (7/8/88) intitulada "A

Constituição segundo os Evangélicos", cujo teor depreende-se dos sub-títulos: "Uma rádio, pelo amor de Deus" e "A santa fisiologia". A reportagem teve dois efeitos: foi estopim de debate interno ao mundo protestante em torno da ética e ideologia dos constituintes evangélicos; e atraiu pesquisadores para o tema. As notícias procuravam desqualificar social e culturalmente alguns de seus integrantes, cujas falas evidenciaram mais dificuldade em passar do registro religioso para o político; e enfatizaram o fisiologismo, que se distinguia da cultura política circundante pela dose maior de hipocrisia. Embora reconhecendo que nem todos eram iguais, a imagem veiculada foi de conservadorismo acentuado nos campos econômico, político e de costumes, e de despreparo para a vida pública.

Após a Constituinte, o destaque passou a ser a Igreja Universal do Reino de Deus. Inicialmente ela é "enxergada" pelo ângulo dos exorcismos. No final de 1989, o ângulo passa a ser o da compra da Rede Record, a qual transforma a outrora curiosidade religiosa em concorrente. Mas concorrente que ainda é possível não tratar diretamente como tal, mas sim como "penetra". Em 1990, as redes de televisão começam a se manifestar, utilizando o instrumental mais imbuído da aura de "objetividade" de que dispõem: o documentário.¹ Edir Macedo chega às capas da *Veja* e da *Isto É/Senhor*.

Em suma, os pentecostais têm se incorporado à consciência do público da grande imprensa e das principais redes de televisão desde 1987, de forma geralmente negativa. Na formação dessa visão, destacam-se certos jornais e as redes de televisão que não abrigam programas evangélicos. Como é construída essa visão?

Primeiro, através do *vocabulário*, que visa sugerir o *excêntrico*, o *ilegítimo* ou o *sinistro*. A Globo (15/5/90) procura mostrar "como o culto da Universal *explora* a emoção dos fiéis" (em vez de, por exemplo, *vai de encontro a*). As pessoas entrevistadas, pobres, são ridicularizadas. Uma mulher "confunde milagre com correção monetária". Outra, que faz a crítica evangélica tradicional ao culto dos santos, é fulminada com a pergunta: "Então, São Francisco de Assis para você é um demônio?" "Qual é a fórmula que a Igreja Universal utiliza para tirar delas o senso crítico?" pergunta a Globo. Segundo um padre, "o povo simples... não tem senso crítico para discernir o autêntico fenômeno religioso do charlatanismo". Parece, então, que a Universal não precisa de fórmula alguma para tirar o senso crítico dos seus fiéis, pois já não têm nenhum. Um enfoque tipicamente elitista, incapaz de admitir que os pobres possam aproveitar inteligentemente as opções no mercado e reinterpretá-las segundo suas próprias experiências.

A imprensa tem o recurso das manchetes, que podem generalizar para "os evangélicos" uma matéria sobre determinado grupo, ou manipular indevidamente a atribuição religiosa, como na manchete "Brasileiro evangélico é preso nos Estados Unidos acusado de violentar crianças" (*Folha de São Paulo*, 5/7/91). Um editorial do *Jornal do Brasil* (9/10/91) fala dos:

... falsos profetas, reunidos num sem-número de seitas, que em nome de Cristo manipulam consciências e se locupletam, iludindo, com sua má-fé, a boa-fé alheia. Se não devem ser vistas como organizações representativas do que há de mais genuíno na instituição protestante, as seitas evangélicas, feitas para explorar a ignorância do povo, tiveram um crescimento de 100% nos

¹ Documento Especial (Manchete) de 4 e 11 de maio, *Globo Repórter* de 15 de maio, *Programa Sílvia Poppovic* (SBT) em junho e *Canal Livre* (Bandeirantes) de 17 de outubro.

últimos dez anos. Espalham, hoje, templos de charlatanismo por todo o país.

Os termos depreciativos se atropelam: *falsos profetas* (ilegítimos); *sem-número* (sinistros); *seitas* (ilegítimas)... No mesmo jornal (18/4/92), lemos que Edir Macedo

... sagrou-se... o grande showman da Sexta-Feira da Paixão. Ele conseguiu transformar o estádio num grande auditório da fé... No palco, os seis pastores e o bispo berravam o nome de Deus...

Termos religiosos e da indústria cultural são justapostos para sugerir a ilegitimidade: showman - Sexta-Feira da Paixão; auditório - fé. Os pastores não *falam alto*, mas *berram*. Este tratamento não é reservado para a Universal. Até os cultos da Assembléia de Deus, a maior igreja evangélica do país, são "recheados de muito fanatismo" (*Jornal do Brasil*, 17/6/90).

As palavras não são casuais, mas fixam imagens que neutralizam o objeto. Não se discute a teologia pentecostal; enfocam-se as motivações ("indignas") e os comportamentos ("fanáticos"), para desqualificar esses grupos como atores legítimos no campo religioso. Daí que Edir Macedo é sempre *bispo* em itálicos ou entre aspas, ao contrário dos bispos genuínos. E acusações na área de dinheiro e sexo têm certa plausibilidade universal, independente das evidências. Nos Estados Unidos, a área mais rentável para escândalos (religiosos e políticos) é o sexo, ao passo que, no Brasil, é o dinheiro. Há poucas matérias jornalísticas acusando pastores evangélicos de práticas sexuais, mas muitas acusando-os de práticas monetárias. No Brasil (tradição cartorial e formação católica), as implicações do livre-mercado em religião ainda não foram largamente aceitas; daí que escândalos monetários rendem mais do que escândalos sexuais. Nos Estados Unidos (tradição *laissez-faire* e formação puritana) dá-se o contrário. Assim, o *Jornal da Tarde* (19/11/91) noticiou, com ar sinistro de página policial, que o governo estaria querendo investigar o avanço dos evangélicos na mídia; investigação que seria claramente inconstitucional. Em suma, o ângulo policial e a generalização são características das reportagens. Insinuam-se o fanatismo e a ilegitimidade. Os fiéis são desumanizados, pois quando não são fanáticos e ignorantes, são vítimas indefesas. Não se compreendem as implicações do mercado religioso, principalmente na viabilização econômica.

Por que o pentecostalismo recebe esse tratamento dos principais órgãos de comunicação? Os líderes pentecostais têm suas próprias idéias. Segundo um autor da Assembléia de Deus, a grande imprensa está comprometida ou com o marxismo ou com o espiritismo (Sylvestre 1988:27). Outro atribui o desdém da mídia ao fato de que entre os maiores anunciantes estão os fabricantes de cigarros e de uísque" (Oliveira 1989:99). Segundo o presidente da Assembléia de Deus, por trás dos ataques à Igreja Universal haveria uma "tentativa de desmoralizar todo o movimento pentecostal".² A própria Universal, como é de seu feitio, põe matéria paga na *Veja* transcrevendo artigo jornalístico. Se o artigo foi originalmente encomendado pela igreja, não sabemos, mas segue uma linha típica da Universal: a comparação com as outras confissões e a apropriação de uma terminologia intelectualmente "simpática" (um dos traços que colocam a Universal a anos-luz das outras igrejas pentecostais) para devolver a acusação ao acusador. O artigo diz haver

2 *Mensageiro da Paz*, agosto de 1990, p. 14.

... apoio generalizado dos meios de comunicação de massa e seus escribas no sentido de inibir a conscientização das massas populares de sua histórica espoliação e, conseqüentemente bloquear sua atividade política organizada mediante a estratégia da alienação através do consumismo e assentada nos apelos ao sensualismo e ao erotismo... e [no] culto da violência... Macedo está na mira desses escribas... [porque] afasta pessoas... da influência dessa estratégia.³

Todas essas explicações pentecostais recorrem a uma *teoria da conspiração*. Nisso, estão em boa companhia, pois o próprio crescimento pentecostal é freqüentemente interpretado como uma *conspiração norte-americana*. Pouco interessa qual das teorias é mais plausível, pois nenhum dos lados baseia-se numa apuração cuidadosa dos fatos. São manobras num jogo de posições.

Provavelmente, não há uma razão única pelo *status* noticioso dos pentecostais. Vários fatores se entrelaçam: às vezes, são "aproveitados" como flanco exposto de um alvo maior. Outras vezes, são vítimas, não de conspirações, mas de incompreensões, pois representam estágio novo na história religiosa do país. Fundamental, porém (como veremos adiante), é sua condição de pobres que se expressam autonomamente.

Alguns fatores internos deixam o pentecostalismo peculiarmente exposto a esse tratamento. O mundo protestante é fragmentado, e carece de instância central que exclua ou desautorize os indesejáveis e "limpe" sua imagem. Além do mais, por uma contingência histórica a ser explicada, dos anos 60 até 1991 o protestantismo brasileiro não dispunha de órgão minimamente representativo que fosse interlocutor obrigatório para quem investigasse questões evangélicas.

Já mencionamos a prática de chamar Macedo de "bispo" entre aspas. Por parte de alguns, isso é estratégia de desqualificação, mas é copiado por outros devido a um problema sociológico: Macedo é bispo segundo um princípio de organização do campo religioso que diverge do princípio prevalecente na história brasileira. Na tradição cristã há dois conceitos de "vocação" ao ministério (Bruce 1985:193-194). Algumas igrejas têm sistemas de credenciamento pelos quais a vocação subjetiva é aprovada pela instituição. Por outro lado, há um conceito que se opõe a essa iniciativa organizacional e insiste que a "vocação" é um mistério que se comprova pelos frutos. Na tradição brasileira, os "trabalhadores autônomos" religiosos existem, mas em clara subordinação social à hierarquia "legítima". Trabalham nos interstícios, sem fundar organizações independentes e *exclusivas*. Por isso, uma figura como Macedo que funda sua própria igreja e se intitula bispo é sociologicamente anômala. Historicamente, porém, se insere numa velha tradição teológica.

Esses dois conceitos de vocação tendem a produzir tipos sociológicos diferentes, e nisso reside outra razão pelo tratamento antipático dado aos pentecostais. O funcionário da grande instituição religiosa goza de *status* social e segurança financeira (ainda que modesta). Seu "estilo" reflete não só a formação privilegiada mas também a proteção que a instituição lhe dá do impacto direto do mercado religioso. Livre da necessidade de ser bem-sucedido numericamente, pode cultivar a "nobreza" de sua profissão, mesmo que dentro dos limites de tolerância da instituição. O conformismo é o preço da segurança. O "autônomo", por outro lado, está livre de controles institucionais, mas paga o preço da precariedade financeira.

3 F. C. de Sá e Benevides. "O Bispo e os Escribas". Veja. 24 de julho de 1991, p. 36.

Resulta disso o "estilo" empresarial que tanto ofende aqueles para quem o "estilo" de líder religioso deve ser o do agente de uma corporação monopolística ou oligopolística.

A tradição brasileira dominante entende que o poder eclesiástico é legitimado por dois critérios: a seqüência histórica ininterrupta da "sucessão apostólica" e a comunhão com Roma. Nessa tradição, então, há três tipos de bispos: i) os católicos, que preenchem os dois critérios; ii) os anglicanos que cumprem apenas o primeiro requisito; e iii) bispos como Edir Macedo que não cumprem nenhum dos critérios e são totalmente ilegítimos. Na medida em que a imprensa, por influência direta da Igreja Católica ou por simples inércia cultural, assimila essa ótica, Macedo é "bispo" entre aspas.

A não-assimilação das implicações de outro modelo de inserção da religião na sociedade é às vezes acompanhada por um ataque direto, não ao pentecostalismo, mas a outro alvo socialmente mais difícil de atingir. Em 1992, *O Estado de São Paulo* publicou artigos sobre "A Força dos Crentes". O verdadeiro alvo, porém, era a CNBB: os pentecostais avançam porque esta se tornou política, isto é, cativa da Teologia da Libertação. Resultado: "as igrejas pentecostais... realizam da mesma forma que a CNBB a mescla do sagrado com o profano... [e podem ser um perigo não apenas] para a Igreja Católica, mas também para a vida democrática brasileira." O recado é claro. A CNBB deve livrar-se da Teologia da Libertação e voltar a pastorear o rebanho.

Na mesma linha, vemos o tratamento dado pela Rede Globo à Renovação Carismática e à Igreja Universal. O programa sobre a Renovação (*Fantástico* de 5/5/91) não incluiu sequer um comentário crítico. Não mostrou um único ato de cura e entrevistou somente pessoas de classe média e alta. Em contraste, o documentário sobre a Universal frisou o "fanatismo". Quando Edir Macedo riu, a produção fez sua risada ecoar sinistramente, qual filme de terror. O presidente do Conselho Médico do Rio de Janeiro disse que não houve cura nenhuma no Maracanã; mas ele não foi convidado para opinar sobre as curas da Renovação. O Globo interessa criticar a Universal, que é dona da TV Record, e promover a Renovação, que concorre com a Teologia da Libertação. Acena com a "ameaça" dos pentecostais, como arma na disputa pelo controle do papel político da Igreja Católica.

Da mesma forma, os evangélicos são o flanco exposto em outra briga política. Vários órgãos da mídia se preocuparam em apresentar visão negativa da Constituinte. Na desmoralização da classe política, o político evangélico encontra um lugar de destaque porque é a epítome da "hipocrisia".⁴

Quanto à Igreja Universal do Reino de Deus, o que faz com que seja alvo de freqüentes críticas na mídia é sua penetração em áreas de *poder* onde as "seitas pentecostais" não costumam entrar. É como arrivista que Edir Macedo é combatido. Significativamente, numa época em que os cultos afro-brasileiros já saíram das páginas policiais, o pentecostalismo as freqüenta. Tornou-se o alvo preferido para "escândalos religiosos". Não há nada de "natural" nisso; há várias formas de religiosidade que poderiam ser alvos de polêmicas semelhantes. Aos elementos da resposta já sugeridos, é necessário acrescentar a posição culturalmente exposta do pentecostalismo. Este ainda não tem as raízes profundas na cultura popular dos seus concorrentes, nem o prestígio da associação com algum conceito de "identidade nacional". Faltam-lhe defensores eruditos, e falta-lhe também o prestígio cultural de que gozam

4 Não se trata de inocentar a "bancada evangélica", mas de colocar o seu desmascaramento em contexto.

atualmente, em todo o Ocidente, as correntes esotéricas. O pentecostalismo é uma religião de pobres e, portanto, sem defensores eruditos próprios, que também carece do prestígio do "popular", do "nacional" ou do "místico" para atrair defensores intelectuais.

A última parte da explicação pela posição exposta do pentecostalismo na mídia tem a ver com a Igreja Católica. Como grande instituição, esta se preocupa mais com a perda de fiéis para outros grupos que congregam as pessoas em comunidades *exclusivistas*, cortando totalmente os vínculos com o catolicismo, do que com a ameaça mais difusa das várias formas de espiritismo e esoterismo (este, muito mais distante da fé católica do que o pentecostalismo e, a longo prazo, uma ameaça mais insidiosa). A diferença está no nível de perigo para a hegemonia institucional a curto prazo. A *instituição* reage mais facilmente a ameaças *institucionais* do que à erosão de uma visão de mundo cristã.

A Hierarquia Católica

O passado mostra que os protestantes não manifestaram menos capacidade de transformação social do que os católicos... Ora, os protestantes dos séculos XVI-XVIII eram muito semelhantes às seitas populares de hoje.

Pe. José Comblin (1986:23)

O Conselho Vaticano II inaugurou nova fase nas relações com os protestantes. Na América Latina, várias iniciativas ecumênicas apareceram. Já no final dos anos 70, porém, havia certa desilusão católica com o esforço ecumênico. Nos anos 80, novamente tornou-se respeitável que um líder católico manifestasse preocupação com o crescimento protestante (Stoll 1990:31). Não se falava mais contra "os protestantes"; falava-se agora das "seitas".

Em 1981, o Vaticano pediu às conferências episcopais informações sobre as "seitas". A CNBB enviou um parecer em 1984, o qual evita o termo "seitas" por ser prejudicial ao movimento ecumênico. Em 1986, o Vaticano publicou uma síntese das respostas de várias partes do mundo.⁵ Em seguida, por insistência da CNBB, o CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs), realizou seminários dos quais resultaram os volumes intitulados *Sinais dos Tempos* (Landim [org.] 1989a, 1989b, 1990). O tema ocupou lugar mais central nas Assembléias Gerais da CNBB a partir de 1990. Pouco antes, o Papa falara sobre a nova evangelização para deter o proselitismo das seitas entre migrantes, com a sugestão de que a Igreja deveria estar "ao lado do migrante". De passagem, notemos a distinção entre *evangelização* (atividade legítima que a Igreja faz) e *proselitismo* (atividade ilegítima que as "seitas" fazem). Notemos também que nenhum pastor pentecostal exortaria seus fiéis a estarem "ao lado do migrante"; eles próprios o são, e às vezes o pastor também.

Em 1991, houve um Seminário Nacional sobre o Pluralismo Religioso no Brasil, o qual sugeriu que se promovesse a participação leiga e abrisse mais espaço à expressão das emoções. Em seguida, a CNBB deu maior aprovação episcopal à Renovação Carismática, decisão que revela claramente a influência do pentecostalismo no Brasil.

A Igreja Católica está numa situação difícil. Sente que precisa contra-atacar mas, com toda a herança de igreja nacional, hesita em entrar em cheio no mercado religioso. Contudo, os pudores vão se enfraquecendo. *O Jornal de Opinião* (ligado à CNBB) fala da "contra-ofensiva católica diante da 'invasão' protestante" na América Latina (17-23/2/91). A revista *30 Dias*

⁵ Ver Comunicado Mensal da CNBB, julho de 1986, p. 936-949, e *L'Osservatore Romano*, 29 de junho de 1986.

(ligado ao Vaticano) comenta a preocupação com o crescimento protestante na política latino-americana (outubro de 1990:48-55). A "ofensiva evangélica" revela uma "belicosidade impressionante" que aproveita a "ignorância" do povo. A "contra-ofensiva católica" inclui o apelo à "proteção legal".

Com um pouco de pudor, mas em alguns lugares de forma aberta -- incluindo certos meios progressistas -- a intervenção repressiva dos governos [é] desejada em nome da 'ameaça aos valores fundamentais da nacionalidade'.

No Brasil, a hierarquia não apela a esse tipo de ação (para o qual dificilmente haveria respaldo), mas continua imersa numa visão do campo religioso cada vez mais irrealista. O *Jornal de Opinião* (17-23/2/91) reclama que "Seitas Invadem a Política", isto é, estão onde não deveriam estar, pois a política é lugar da(s) "igreja(s)". Sob a manchete "Lição dos Evangélicos", diz que "é impossível... negar o 'sucesso'... [das] seitas" mas que estas "quase sempre conduzem a uma mística imagem religiosa do mundo, um conformismo e conservadorismo... [e] favorecem o charlatanismo." Cada seita que surge é "uma dívida não paga pela igreja... Entre 20 a 30 milhões de católicos migraram para as seitas nos últimos anos." Esta é uma afirmação extraordinária. Em nossa pesquisa de campo poucos pentecostais consideram que tinham uma filiação religiosa significativa na época de sua conversão. Ou seja, a Igreja Católica os vê como católicos que foram "arreatados", mas eles certamente não se vêem assim. Percebe-se no artigo uma visão estática da cultura, como se uma religião possuísse uma pessoa e não *vice-versa*.

Membros da hierarquia revelam a mesma dificuldade de pensar as "seitas" em outros termos que os do monopólio (ou oligopólio) religioso. Dom Luciano Mendes, o presidente da CNBB, diz que "as seitas são um fenômeno da crise".⁶ Isso seria o que Levine (1991:21) chama o modelo "crise-consolo" para explicar o crescimento pentecostal, ao qual Levine contrapõe o modelo "crise-oportunidade", no qual as crises possibilitam o uso criativo de novas oportunidades. As "seitas" seriam, então, um fenômeno da liberdade, como o foram na Guerra Civil Inglesa. Por sua vez, Dom Lucas Moreira Neves, o primaz do Brasil, diz que as "seitas", entre elas a Assembléia de Deus, são "mais movimentos do que igrejas" e praticam o aliciamento por todos os meios.⁷ Mesmo seus 7 milhões de fiéis não bastam para que a Assembléia de Deus alcance a dignidade de "igreja".

Vendo-se ainda como a instituição religiosa (mais) legítima no continente, a Igreja Católica tinha que ver o crescimento das "seitas" como indicativo de falhas no seu próprio trabalho. Isso levou a propostas de imitação seletiva.

Infelizmente, tais idéias não eram novas. Boa parte da igreja tentava implementá-las havia décadas. Esta circunstância ajuda a explicar por que tantos católicos necessitavam de uma segunda explicação, de natureza política, pela multiplicação evangélica. (Stoll 1990:34)

Assim, foi ressuscitada a velha teoria da conspiração: as "seitas" crescem graças a dinheiro norte-americano politicamente motivado. A teoria nasce com a romanização da igreja

6 *Jornal do Brasil*, 5 de fevereiro de 1988.

7 *Folha de São Paulo*, 9 de fevereiro de 1988.

brasileira, que marca o fim da fase inicial de recepção bastante positiva que o protestantismo teve dos elementos jansenistas e regalistas da igreja. Nos anos 30, Dom Sebastião Leme via a expansão do protestantismo como complô de milionários americanos (Mainwaring 1989:60). Nos anos 80 a teoria voltou à moda. A CNBB disse suspeitar que as "seitas" se difundiam por obra da CIA.⁸ A expressão clássica da teoria no livro *Os Demônios Descem do Norte* foi recomendada aos agentes de pastoral pelo bispo responsável por ecumenismo. Um relatório latino-americano de 1991 ao Vaticano afirmou:

*As seitas... têm sido promovidas por interesses alheios à nossa própria vida... Alguns governantes... também promovem a expansão... o que faz com que o poder da Igreja Católica, sobre o povo, se vá enfraquecendo gradualmente... Cresceu ainda mais a idéia de que não é necessário ser católico... para manter a grandeza da identidade nacional.*⁹

No entanto, um livro recente que examina a influência da direita americana no protestantismo latino-americano, conclui que, "a julgar pelos lugares onde as igrejas estavam crescendo rapidamente, parecia que a receita do sucesso era que os missionários fossem embora" (Stoll 1990:72). Da mesma forma, Rubem César Fernandes (1981b:79): "as igrejas que mais crescem pouco devem às missões internacionais".

Não são somente os conservadores que usam a teoria da conspiração; alguns progressistas também a adotam. D. Pedro Casaldáliga afirma que as seitas têm financiamento externo, mas o objetivo, para ele, é de longo prazo. "Dentro de duas ou três gerações, as pessoas se cansarão das seitas e estarão mais ligadas no materialismo, favorecendo aos interesses dos países do Primeiro Mundo."¹⁰ Já para Frei Betto, a explicação é mais simples: "Essas seitas preocupam à medida em que são monitoradas pelos Estados Unidos, que têm a intenção de tornar o povo abnegado diante da miséria."¹¹ Por que os progressistas aderem a essa visão elitista? Porque seu projeto depende da existência de grandes resíduos da Cristandade, de uma massa de religiosidade católica latente que possa ser mobilizada nas Comunidades de Base. O crescimento pentecostal ameaça a *base humana* do projeto libertacionista. No fundo, a Teologia da Libertação levaria a uma protestantização eclesiológica, e essa tendência tem sido a causa principal do cerco do Vaticano aos progressistas. Nesse dilema, estes poderiam optar por levar às últimas conseqüências a sua eclesiologia, aceitando o risco de um cisma. Mas, ao descartarem essa opção, são obrigados a permanecer na Igreja Católica com chances cada vez menores de influir nos seus rumos. Sua frustração só pode se expressar contra alvos externos, e alguns passam a engrossar o coro dos que falam da "invasão das seitas", não tanto por serem estas politicamente alienadas ou conservadoras, mas porque estão constituindo uma massa cristã não católica, provavelmente irrecuperável para a Igreja.

A palavra "seita" foi incorporada à sociologia da religião por Weber, e posta a salvo de suas anteriores conotações pejorativas. No entanto, ela não é usada nesse sentido técnico na polêmica que acabamos de ver. Antes, a definição implícita em termos de grupos proselitistas

8 Veja. 19 de julho de 1990. "A Fé Multiplicada".

9 L'Osservatore Romano. 21 de abril de 1991, p. 7.

10 Jornal da Tarde. 18 de abril de 1991.

11 Diário do Povo (Campinas). 28 de abril de 1991, p. 20.

(ou seja, contestadores do *status quo* religioso) deixa transparecer a preocupação hegemônica. É um discurso do *centro religioso* e revela a não aceitação de um mercado em que o capital inicial da empresa religiosa seja tão pequeno e esteja ao alcance de muitos. As "seitas" não são definidas positivamente, mas por oposição a um centro legítimo. O centro ainda procura definir o que é "genuíno" nas expressões populares; significativamente, não se aplica ao pentecostalismo o termo prestigioso de "religiosidade popular". As "seitas" criam grupos *institucionalizados* que rompem decididamente com o vínculo católico. Embora D. Lucas as chame de "movimentos", o problema católico é que as "seitas" pentecostais justamente não são "movimentos", e sim *contra-instituições*.

Na polêmica sobre as "seitas", as explicações pelo crescimento sempre desmerecem o povo. Os adeptos são "vítimas", ou dos métodos dos propagadores ou do dinheiro estrangeiro. O povo é incapaz de adaptar uma religião às suas próprias necessidades, precisando ser protegido pela mãe igreja ou pelo Estado paternalista. Nessa visão, as "seitas" somente crescem graças a situações patológicas, ou no campo religioso (deficiência das pastorais católicas) ou no campo social (miséria, anomia). Nunca são vistas como sinal de saúde no corpo social.

Há, no entanto, vozes católicas discordantes. José Comblin (1986:23-24), por exemplo:

O passado mostra que os protestantes não manifestaram menos capacidade de transformação social do que os católicos. Pelo contrário... Ora, os protestantes dos séculos XVI a XVIII eram muito semelhantes às seitas populares de hoje... As comunidades católicas populares podem contar com a ajuda ideológica e com a condução estratégica de elites sociais e políticas... [Os pentecostais] são totalmente independentes... Defendem-se contra a pressão das igrejas eruditas que os desprezam... [É verdade que] assimilam facilmente fragmentos da ideologia das classes dominantes. Mas os católicos também... Mais importante é que essas Igrejas constituem um mundo popular independente de organizações de classes dirigentes. A longo prazo, tal situação é mais favorável do que a situação das massas populares católicas. (Grifo nosso)

A Academia

... aquele mínimo de simpatia que é necessário para a compreensão do alheio.

Rubem César Fernandes (1984:14)

Com relação à sociologia do protestantismo no Brasil, a recente politização pentecostal nos apresenta uma grande *lacuna de pesquisa* e um *desafio de interpretação*.

Em primeiro lugar, a *lacuna de pesquisa*. Os poucos trabalhos sociológicos tratam somente do aspecto político e, mesmo assim, com limitações advindas da falta de familiarização com o objeto religioso. Pierucci (1988) caracteriza o fenômeno como "a mais nova irrupção do conservadorismo ativo". O protestantismo conservador busca a visibilidade. Para a direita, traz um fenomenal aporte de recursos culturais e retóricos, além de recursos humanos e organizacionais de base. Traz, também, demandas tradicionais e moralistas. Assim, embora minoritário, consegue falar com plausibilidade em nome da "maioria moral". Na Constituinte, os evangélicos foram de direita em questões comportamentais e sócio-

econômicas. São uma "nova direita cristã", como a Moral Majority norte-americana.

No trabalho pioneiro de Pierucci, falta um exame da atuação da "bancada" evangélica *em comparação com a de seus pares não evangélicos*; falta diferenciar internamente a "bancada", para além de uma distinção maniqueísta entre "direita" e "esquerda"; e falta sobretudo uma visão interna do mundo protestante para compreender a razão dessa reviravolta pentecostal, a extensão do seu projeto político e seus reflexos dentro do campo religioso.

Caldeira (1988) examina aspectos da composição da "bancada" evangélica, sem critérios oriundos do campo religioso (como a distinção fundamental entre pentecostais e históricos), e analisa a atuação num leque amplo de votações. Sua preocupação é com as relações entre moral, direito e modernidade, frisando a tensão cultural e política que a moral religiosa introduz no direito moderno e no Estado laico. Conclui que os políticos evangélicos "transacionam com o Estado laico como se fosse uma empresa, porém querem instrumentalizar este Estado para que se torne garantidor de uma moralidade conservadora, privatista e repressiva... [Ao mesmo tempo] apóiam alternativas de modernização capitalista que corroem as bases do individualismo e da tradição religiosa conservadora" (1988:91).

Tanto Pierucci como Caldeira tratam puramente das implicações políticas. Não examinam as origens e os reflexos desta politização no campo protestante, o qual permanece um enigma. Pierucci o brutaliza, classificando sete dos deputados como "de esquerda", 26 como "de direita", e um (apenas) como "de centro-direita". Caldeira não polemiza tanto com o seu objeto, mas contrasta as estratégias da CNBB e dos evangélicos como se fossem instâncias comparáveis. Nesse contraste, a estratégia da CNBB é *lida ingenuamente* enquanto que a dos evangélicos é *interpretada*. Falta uma percepção do campo religioso em si, de suas demandas específicas e de sua relação de forças.

Surpreendentemente, não há trabalhos sobre o tema por especialistas na sociologia do protestantismo, apesar da literatura sobre a alienação política dos pentecostais. Houve estudos a respeito dos evangélicos nas eleições de 1982 (Stoll 1986; Soares 1985; Novaes 1982a, 1982b; Kliwer 1982), mas nada sobre as eleições legislativas posteriores. Talvez porque, ao contrário de 1982 quando o parco engajamento pentecostal foi de "bases" dissidentes, de 1986 em diante a maior parte foi iniciativa das cúpulas eclesiásticas, representando um tipo de política que supostamente não voltaria mais com a redemocratização (cf. para a umbanda, Brown 1986:208).

Outro elemento nesse cenário é o *desafio de interpretação*: o fato de que há poucas pistas seguras na literatura sobre o pentecostalismo brasileiro para a compreensão da participação política comandada pela cúpula desde 1986.

Com exceção do trabalho do educador e pastor presbiteriano Erasmo Braga (The Republic of Brazil, 1932), os primeiros estudos do protestantismo brasileiro foram de acadêmicos estrangeiros radicados no país. O francês Emile Léonard publicou na Revista de História (1951-52) amplo estudo histórico. Foi atraído para o tema pelas semelhanças entre a realidade religiosa do Brasil e a da Europa do século XVI. O alemão Emilio Willems fez estudos sociológicos em torno do estrangeirismo do protestantismo brasileiro e a função deste nas transformações sociais. Concluiu que os protestantes, inclusive os pentecostais, são fator de modernização na sociedade brasileira.

Nos anos 60, inicia-se nova fase na sociologia do protestantismo com a entrada de

cientistas sociais brasileiros de origem protestante (sobretudo, ex-presbiterianos). Em boa parte, seus estudos "salientavam o caráter alienador, reflexo da preocupação com a situação do país... Era necessário excitar o 'potencial revolucionário' do povo e delimitar os grupos que dificultavam este projeto, logo rotulados de alienados" (Leonardos 1987:15). Teve influência sobre essa fase o livro do suíço Lalive D'Épinay, *O Refúgio das Massas* (1970), fruto de estudo sobre o pentecostalismo chileno encomendado pelo Conselho Mundial de Igrejas. O livro "contribuiu uma peça importante para a literatura cismática de intelectuais protestantes [abrigados em entidades ecumênicas]... contra suas igrejas de origem" (Fernandes 1977:49-50). Manifesta um "preconceito anti-liberal" e "descobre um fosso estrutural entre pentecostalismo e engajamento político". No Brasil, os estudos desse período refletem "os dilemas existenciais e teóricos da intelectualidade cristã nas décadas de 1950-60" (Ibid:53-59). Devido à crise das igrejas históricas nos anos 60 (ver Parte 2), os sociólogos do protestantismo eram todos "ex-pastores, ex-seminaristas, ex-líderes leigos" (Alves 1978:134); sua produção era polêmica, "apoiada em pesquisas literárias... na fronteira entre a curiosidade analítica e a indignação" (Fernandes 1984a:13).

Embora questionada desde o final dos anos 70 por nova leva de estudiosos, ainda há representantes dessa fase polêmica, principalmente em instituições ecumênicas bastante distanciadas da massa protestante do país. Estes ainda têm influência a nível dos estudos *macro*, uma vez que os trabalhos mais nuançados são geralmente de antropólogos sensíveis à vivência concreta das várias religiões no contexto local mas sem visão de conjunto do campo protestante. O resultado é que o mundo protestante a nível *macro* ainda é conhecido através de análises brutalizantes, obscurecendo "debates cada vez maiores entre os evangélicos" (Stoll 1990:10). Falando das análises politicamente normativas da religiosidade brasileira, Rowan Ireland (1991:159) alerta:

Intérpretes... que não gostam das conseqüências políticas precisam ter cuidado de não estabelecer seus próprios sonhos de transformação... como se fossem realidade. E de não julgar a ignorância, rejeição ou incompreensão desses sonhos como má-fé (por parte dos agentes) e comportamento robótico (por parte dos clientes).

Talvez agora, num momento de agnosticismo quanto a fórmulas dogmáticas para a sociedade, possamos superar a tendência de enquadrar os grupos protestantes de acordo com sua aproximação a alguma proposta social "correta".

Em geral, quem sai mais prejudicado dessas análises são os pentecostais, porque a inserção ecumênica no Brasil (ver Parte 2) leva o analista a uma visão bastante próxima ao "centro" religioso. Fica difícil uma sociologia compreensiva dos grupos olhados com desconfiança pelo "centro", num contexto institucional que espera, acima de tudo, o rechaço ao "proselitismo". A própria marginalização desses estudiosos no campo protestante também incentiva as análises dicotômicas que explicam favoravelmente essa marginalização através do uso globalizante do termo pejorativo "fundamentalismo".

Os principais estudos macro-sociológicos recentes do protestantismo brasileiro são de Antônio Gouvêa Mendonça. Seu artigo, "Um panorama do protestantismo brasileiro atual", compõe a parte sobre essa religião na série Sinais dos Tempos (Landim [org.] 1989b), produzida a partir de seminários

convocados pelo Conselho Nacional de Igrejas Cristãs, à insistência da CNBB, para estudar o avanço das "seitas". Para Mendonça, porém, "o protestantismo brasileiro... aponta para o passado". Ele caracteriza o protestantismo histórico de missão como desajustado à cultura brasileira: o protestantismo de imigração, como em crescente ajustamento; e o catolicismo e pentecostalismo como ajustados e com estabilidade relativa (Ibid:51). Como, porém, o seminário foi convocado para explicar por que o catolicismo perde terreno rapidamente para o pentecostalismo, a análise teria que distinguir esses "ajustamentos" tão dispares.

O mais recente livro de fôlego sobre o protestantismo brasileiro é de Mendonça e Velasques (1990). Bastante negativo, o livro repete os velhos juízos enquanto a dinâmica histórica vai deixando-os para trás. Velasques fala da "presença virtualmente insignificante dos protestantes no mundo... dos esportes" (Ibid:165), ignorando a existência dos Atletas de Cristo que reinem integrantes da seleção de futebol, campeões de surf, corredores automobilísticos, etc. O capítulo sobre a conversão tem o título "Sim' a Deus e 'Não' à Vida". A luz de relatos de conversão ao pentecostalismo, tal enfoque é por demais elitista. Falta às análises globalizantes um pouco de pesquisa de campo, para matizar os juízos e explicar a atração dessa religião para tanta gente. Apenas dois dos onze capítulos versam sobre o pentecostalismo, e mesmo estes são mais filosóficos do que históricos ou sociológicos. Mendonça chega a afirmar que o pentecostalismo "cresce principalmente à custa do protestantismo" histórico (Ibid:235); afirmação matematicamente improvável, dadas as grandezas envolvidas, mesmo que não existissem estudos como os de Rolim (1985) e outros para indicar o contrário. Segundo Mendonça, o catolicismo é essencialmente místico e o protestantismo essencialmente lógico, a ponto de "não haver mais espaço para a recuperação do simbólico" no protestantismo (Ibid:238). Contudo, as explicações de vários autores para o fracasso relativo das Comunidades de Base e o sucesso do pentecostalismo precisamente invertem esse juízo. Enfim, a análise essencialista de Mendonça e Velasques caricatura seu objeto e esteriliza a história.¹² Opera com uma camisa-de-força que ignora a grande flexibilidade sociológica do cristianismo protestante, da qual a notória recuperação do simbólico na Igreja Universal do Reino de Deus é apenas o exemplo mais recente.

Evidentemente, os sociólogos da religião podem ter toda uma gama de biografias pessoais. Podem estar identificados com grandes correntes dentro do seu campo religioso (o caso de muitos estudiosos do catolicismo); cientistas sociais com tal inserção no campo evangélico brasileiro apenas começam a aparecer. Mais importante é a nova fase inaugurada no final dos anos 70 por cientistas sociais (principalmente antropólogos) sem vínculos passados ou atuais com o protestantismo. Fizeram a viagem antropológica com "aquele mínimo de simpatia que é necessário para a compreensão do alheio" (Fernandes 1984:13-14). Fizeram-se as perguntas de Fernandes:

Será que pertencer a uma igreja pentecostal ao invés de a um centro de umbanda faz alguma diferença para o comportamento político...? Antes de respondermos com noções gerais sobre a "natureza" social de uma ou outra religião, deveríamos ser capazes de mencionar dados empíricos... Será que há um sentido unívoco no comportamento pentecostal?... O conservadorismo atual das igrejas pentecostais é decorrente de uma dada conjuntura...? Como a igreja católica tem evidenciado, as posições relativas das diversas igrejas não são estáticas. (1977:57-58)

12 As afirmações de Mendonça só fazem sentido se se entende que, para ele, o pentecostalismo não é verdadeiramente protestante: cf. Bastian (que é do mesmo tipo de inserção eclesial) sobre México e América Central. Mas tal compreensão depende de argumentos elitistas, ahistóricos e eurocêntricos.

Na viagem antropológica, concluíram que:

'Tempo de eleições' é o tempo de barganha... A conversão à Assembléia de Deus não muda esta visão... Os pentecostais seriam os únicos 'alienados' nos grupos e classes a que pertencem? (Novaes 1985:127-8, 133).

A diferença [entre pentecostais e membros de Comunidades Eclesiais de Base] está mais no nível dos valores ideais... Os valores vividos não são tão diferentes... Levanto a hipótese de que, a longo prazo, as diferenças de comportamento sócio-econômico e político... não serão muito grandes (Mariz 1988:10-11,17).

Compararam-se positivamente os frutos do pentecostalismo com a realidade social daquela camada da população, ao invés de compará-los negativamente com algum papel para a religião idealizado por intelectuais.

Entre os entrevistados, os crentes me chamaram a atenção. Certa postura, um sentimento de 'escolhido por Deus', tornava-os diferentes de outros trabalhadores entrevistados quando se relacionavam com o pesquisador do Rio de Janeiro... Havia neles uma dignidade recomposta, apesar da deterioração visível de suas condições de vida. (Novaes 1985:7. Grifo nosso)

Como dizem os agricultores não-pentecostais, "quando o cabra entra pro Sindicato ou quando vira crente: vira logo cidadão. Ergue a cabeça, até parece que tem estudo!" (Ibid:136). O pentecostalismo, diz a autora, organiza os pobres, rompe com determinadas inibições, forma lideranças.

Se, de um lado, temos excelentes estudos *micro* e, de outro lado, o predomínio de estudos *macro* um tanto polêmicos, a exceção é Francisco Rolim, autor da principal obra de macro-sociologia do pentecostalismo (1985). Rolim vai mais longe em algumas direções que exploraremos aqui: trabalho de campo, dados estatísticos e até um pouco de pesquisa histórica das grandes instituições pentecostais. Descobre que na gênese do pentecostalismo esteve não a Assembléia de Deus, de maioria branca, mas as igrejas negras onde

... a dimensão política vem andando junto com a fé pentecostal... O pentecostalismo não é um campo uno e uniforme... e o que medrou em nosso meio não trouxe a experiência originária... Os esporádicos... ensaios de mudança de ótica, a partir do final da década de 50... exprimem tentativas de rompimento com a orientação inicialmente implantada [no Brasil] (Rolim 1985:69-72,248).

O apoliticismo alienante não é resultado essencial da doutrina pentecostal; não podemos simplesmente tachar os pentecostais de alienados, como se as crenças respondessem por isso. Rolim termina sua obra profetizando: "Traços novos poderão compor-lhe uma nova fisionomia bem diferente da que teve outrora" (Ibid:255,260).

No entanto, os únicos cenários contemplados, implicitamente, por Rolim são: i) a continuidade do apoliticismo, e ii) tentativas isoladas, das bases, de rompimento com a proibição de unir o religioso ao social. Nada no livro nos prepara para o que já estava começando na data de publicação. Essa mudança não é apontada mesmo na melhor literatura. Por que? Talvez porque os melhores estudos são locais, enquanto os estudos genéricos deixam de lado as lideranças. Não se estudam as igrejas pentecostais nas dinâmicas internas de institucionalização e na visão de mundo de suas elites.

Pluralismo versus Sincretismo

All the Lord's people are become prophets.

John Milton (saudando o surgimento de grupos religiosos populares na guerra civil inglesa)

Na nossa exposição do tratamento dado aos pentecostais pela imprensa, pela hierarquia católica e pela academia, dois temas se sobressairam: a posição intelectualmente exposta do pentecostalismo, e a incompreensão do modelo de pluralismo religioso que ele implica.

Um recente estudo observa que "às CEBs é dado o estatuto de *movimento social*, e às igrejas pentecostais, não" (Ireland, V. 1991:5). Já que quem atribui esse rótulo socialmente simpático são intelectuais, não é coincidência que, de todas as religiões populares no Brasil, o pentecostalismo é aquele que menos dispõe de quadros e contatos intelectuais. As CEBs, além de ligadas à hierarquia católica, têm vínculos com "agentes de pastoral" de classe média. Intelectuais foram importantes na sistematização das religiões afro-brasileiras (Barreto 1989:99,103). No estudo destas, há uma tradição de envolvimento pessoal (Bastide 1971; Prandi 1991); não há notícia de cientista social brasileiro que tenha se tornado pentecostal para estudar o pentecostalismo. Ademais, das principais religiões do Brasil, somente o protestantismo nunca conseguiu associar-se a alguma idéia de "identidade nacional", ou seja, a um conceito poderoso de brasilidade. O catolicismo liga-se ao mito de origem da nação e a umbanda se apresenta como a religião verdadeiramente brasileira resultante da integração das "três fontes" lusa, africana e ameríndia (Queiroz 1988:69-71).

Se o pentecostalismo fica intelectualmente exposto porque é *popular* (sem defensores acadêmicos) e porque é *protestante* (sem gancho com algum mito de brasilidade), há também uma terceira razão: ele rompe com a tradição do campo religioso brasileiro e opera com os pressupostos do pluralismo.

Se a imprensa e, sobretudo, a hierarquia católica têm dificuldade com o modelo pluralista, não esperaríamos o mesmo da academia: afinal, o pluralismo faz parte do seu credo. Na prática, porém, diante de manifestações concretas do pluralismo religioso, as reações nem sempre são tão pacíficas. Existe um certo ânimo culturalista contrário a mudanças no *status quo* religioso. Certa vez, ouvimos uma destacada cientista social lamentar: "A Igreja Universal está acabando com os terreiros; isso é uma tragédia". Tal postura dificulta tremendamente o estudo isento de um fenômeno como a Igreja Universal ou qualquer "seita conversionista" (Wilson).

Alguns estudiosos parecem fazer analogia implícita entre cultura e ecologia. Vêem culturas como espécies em extinção: um pai-de-santo que se converte ao pentecostalismo seria perda irreparável para a raça humana. A analogia, evidentemente, é falsa. O quadro cultural não é um sistema ambiental que precise ser mantido em equilíbrio. Historicamente, formações culturais e religiosas nascem e morrem, crescem e minguam. Não só é inviável congelar o processo, como também desnecessário, pois a re-criação é constante. Quantas formações religiosas se perderam com a expansão do cristianismo pela Europa ou do budismo pelo Oriente, e nem por isso o cristianismo e o budismo se mostraram culturalmente estéreis. A

Igreja Universal pode ser criticada em vários aspectos, mas não tem que prestar contas a cientistas sociais conservadores do *status quo*. Evidentemente, pode-se querer defender um determinado culto religioso pelos valores que tem. Mas, então, que se faça isso entrando em debate com os defensores de valores conflitantes, e não apelando para uma pretensa legitimidade científico-social que os outros não possuem, nem querendo estabelecer uma reserva artificial de legitimidade religiosa baseada em critérios inalcançáveis para o concorrente.

Se os pentecostais fossem um *grupo étnico*, seus costumes diferentes seriam valorizados e sua contribuição aos valores nacionais reconhecida. Mas são um *grupo proselitista exclusivista*. Este é o cerne da questão. O "mal" do pentecostalismo consiste sobretudo em romper com o padrão brasileiro de organização do campo religioso a nível de massas. Como disse Weber (1974:393): "*Com exceção do judaísmo e do protestantismo*, todas as religiões... tiveram que adotar de novo o culto dos santos, dos heróis ou dos deuses funcionais, ao adaptarem-se às necessidades das massas" (grifo nosso).

A tradição religiosa brasileira é *sincrética*, mas o modelo que se firma no país é o *pluralista*. A diferença é matemática: no sincretismo, as religiões se somam; no pluralismo, elas se subtraem. O modelo sincrético é de uma relação não-exclusiva; no Brasil, temos um *sincretismo hierárquico*, o qual combina a relação não-exclusiva com a aceitação da hegemonia institucional católica. O modelo pluralista é de várias opções em pugna.

A diferença pode ser simbolizada por dois incidentes durante a visita do Papa em 1991. No dia em que visitou Salvador, os terreiros deixaram de funcionar em respeito a ele; este é o modelo sincrético hierárquico. Por outro lado, a Rádio Maranata, evangélica, de Jaboatão-PE, recusou-se a entrar na cadeia nacional obrigatória que transmitiu o discurso do Papa; este é o modelo pluralista. A polêmica em torno do pentecostalismo tem a ver com a formação de uma religiosidade popular protestante, a primeira religiosidade popular a rechaçar conscientemente o campo de forças institucional da Igreja Católica.

Na teoria, o relativismo do sociólogo o obriga à adesão tácita a uma "eclesiologia protestante", ou seja, à auto-gestão eclesiástica. Na prática, ele às vezes se espanta diante de manifestações concretas do pluralismo. Alguns cientistas sociais têm dificuldade em aceitar que uma religião cresça às custas de outra, enquanto que no pluralismo essa é a coisa mais normal. Os praticantes da religião expansionista são rotulados de "fanáticos" e "agressivos", quando apenas agem de acordo com o modelo. Querer uma dedicação exclusiva à sua religião e a maior fatia possível do mercado religioso é o próprio motor do modelo pluralista. Por outro lado, querer que as pessoas somem as suas adesões e não se subtraíam de um campo-de-forças geral é precisamente o modelo sincrético hierárquico, com uma grande instituição hegemônica, qual sol, e satélites tolerados ao redor.

As potencialidades políticas desse novo modelo são descritas por Martin (1978b:63):

Uma única religião todo-envolvente não consegue fornecer máscaras variadas suficientes para os novos rostos sociais emergentes... Cada grupo emergente acaba adotando as máscaras secularistas fornecidas pela intelligentsia metropolitana.

O pluralismo religioso poderá fazer com que a religião forneça estoque mais variado de

máscaras. Enfim, o declínio da hegemonia católica poderá resultar, não em menos, mas em mais religião na política brasileira.

Enfim, é necessário conhecer melhor o protestantismo para compreender a recente relação com a política. As perspectivas inovadoras na sociologia do protestantismo limitaram-se ao nível *micro*. Está na hora de a sociologia da religião lançar-se ao *estudo das grandes igrejas pentecostais enquanto instituições em evolução dinâmica*. Estudar seu passado e seu presente com a sensibilidade para discernir *entre elas*, bem como entre grupos em conflito *dentro delas*.

Por uma Macro-Sociologia do Pentecostalismo Brasileiro

O enfoque do nosso trabalho será a relação entre as comunidades protestantes e a política no Brasil, com ênfase para o período de 1986 até hoje.

Já falamos da importância do tema para a sociologia da religião. É também de *importância política*. Com a redemocratização, ficou patente o cacife eleitoral evangélico. O tamanho numérico e a expansão rápida já seriam motivo de interesse. Outros fatores aumentam o potencial político: o alto índice de prática e o forte sentimento de minoria, aliado à natureza sectária da socialização pentecostal, fazem dessa comunidade um reservatório político relativamente fácil de atingir. É possível que o voto evangélico tenha definido a eleição presidencial de 1989. A compreensão dessa nova realidade política e de suas tendências tornar-se-á vital para um entendimento das perspectivas para a democracia brasileira, na medida em que estas se vinculam à questão da cultura política.

Privilegiaremos a relação entre comunidades evangélicas e política eleitoral e parlamentar. Será um estudo *macro*, frisando os níveis nacional, parlamentar e institucional. Evidentemente, boa parte da interação entre protestantes e política não acontece nesses níveis. Mas há duas razões para a nossa escolha. Primeiro, o nível *micro* já foi estudado por Novaes, Mariz, Brandão, Rowan Ireland, Burdick e outros, mas os estudos esbarram em limitações de conhecimento quando tentam colocar o caso local em contexto maior. Rowan Ireland se sentia livre para enfocar os aspectos locais e culturais do catolicismo porque sabia que os aspectos institucionais e nacionais haviam sido analisados por outros (1991:xi). É este arcabouço que falta para o pentecostalismo.

A segunda razão para o nosso enfoque é o momento político.

[Nos anos 70] os movimentos populares [geraram] muitas expectativas. Líderes políticos e intelectuais viam esses movimentos como um desafio à cultura política autoritária... Desde 1982, entretanto, [estão em] declínio... As instituições políticas tradicionais [eleições e partidos] competiram e, até certo ponto, substituíram as organizações populares. (Mainwaring 1989:229, 261)

Os pentecostais entraram na política precisamente por meio dos veículos tradicionais de partidos e eleições. Urge, pois, examinar esse nível, onde a influência protestante crescerá, podendo ultrapassar logo os 20% do eleitorado. Em vista disso, nosso corte será basicamente *nacional*, tratando da *política eleitoral e parlamentar de 1986 em diante*, e das *elites políticas e eclesiásticas evangélicas*, com ênfase nos pentecostais.

A maior visibilidade protestante na política ocorre no contexto de uma entrada em várias esferas sociais antes negligenciadas. O exemplo mais conhecido, o da televisão, merecerá tratamento à parte, devido ao vínculo íntimo com a política. Outros exemplos são os atletas,¹³ a classe empresarial e executiva,¹⁴ a polícia,¹⁵ os criminosos¹⁶ e os ciganos.¹⁷ Está se formando um protestantismo de massas, o qual vai assumindo funções da religiosidade popular: igrejas em lugar de terreiros nas favelas,¹⁸ pentecostais com o dom da cura em vez de rezadores e curandeiros (Rolim 1989:113; Burdick 1990).

O nosso trabalho examinará a face política desse processo multifacetado de expansão evangélica. Para isso, é necessário levar em conta o conceito de "missão" que uma instituição religiosa possui. Falando da tradição de análise institucional da Igreja Católica, Mainwaring faz uma ressalva.

A idéia básica da análise institucional é que podemos compreender as mudanças nas instituições como uma tentativa de defender seus interesses...[Mas esses estudos] tendem a uma reificação da noção de interesses institucionais e deixam de perceber que diferentes modelos de Igreja resultam em diversas concepções de seus interesses... A mudança dentro da instituição resulta do conflito entre grupos com diferentes concepções de fé, e não de uma tentativa por parte da instituição de promover alguns interesses que todos os setores conflitantes percebem como prioritários... [Por isso] a forma com que a Igreja intervém na política depende fundamentalmente da maneira pela qual se percebe sua missão religiosa... (1989:17-21)

Naturalmente, uma igreja é influenciada pelas mudanças sociais, também. Aliás,

... de modo geral, as práticas sociais e as identidades institucionais não se modificam porque surgem novas idéias, mas, sim, porque o conflito social leva a uma nova maneira de se compreender a realidade...[Mas] devemos evitar reduzir a análise de uma Igreja... a um problema de classes... Todas as instituições têm uma maneira específica de reagir às mudanças sociais... Igreja nenhuma jamais se situa acima da política... Entretanto, uma Igreja pode acreditar que se situa acima da política... Nesse caso, ela geralmente é

13 *Atletas de Cristo*, fundada em 1978, conta com dois mil participantes de várias modalidades esportivas, dos quais mais da metade convertidos através do trabalho. Seis dos 22 integrantes da seleção brasileira na Copa do Mundo de 1990 eram dos *Atletas*. Uma entidade irmã, *Surfistas de Cristo*, reúne campeões dessa atividade distanciada da imagem tradicional dos evangélicos.

14 Há duas entidades brasileiras ligadas a movimentos internacionais sediados nos Estados Unidos: a Associação de Homens de Negócios do Evangelho Pleno (Adhonet), e o Comitê Cristão de Homens de Negócios (CCHN). Alguns empresários evangélicos de ponta alcançam destaque com programas sociais organizados em departamentos da própria empresa.

15 *O Dia* (Rio de Janeiro), 24/9/89.

16 "O mito de que o caminho da bandidagem não oferece volta aos seus componentes encontra uma segura exceção na conversão destes ao evangelho" (Lins & Silva 1990:172) Neste caso, o "casulo" (Martin 1990) que as comunidades evangélicas mais rigorosas criam é não apenas funcional mas, literalmente, vital. O convertido "terá direito... ao perdão dos outros bandidos. Pois os evangélicos são tidos como pessoas especiais, cujas vidas são regidas por um código de ética muito rígido, o que acaba provocando a segregação deles do mundo social local, ao contrário dos católicos e espíritas" (Ibid). Com os presidiários, dá-se o mesmo. Na Casa de Detenção em São Paulo, a Assembléia de Deus tem uma congregação com 220 fiéis. Seu programa radiofônico é transmitido diariamente pelos alto-falantes. A conversão pode representar um seguro de vida num ambiente hostil: há uma ala habitada exclusivamente por crentes (*O Globo* 19/5/91, p. 11).

17 Quase a metade dos ciganos de Campinas são pentecostais (*Folha de São Paulo*, 8/9/91).

18 *Jornal do Brasil*, 30 de julho de 1990.

menos afetada pelo processo político... Precisamos compreender a auto-identificação da instituição como se expressa através de seu discurso e de suas práticas, assim como as mudanças sociais que possam alterar essa identidade. (Ibid:25-26)

A variedade de reações pentecostais diante da política (Assembléia de Deus *versus* Igreja Universal *versus* Congregação Cristã), bem como os conflitos internos da Assembléia, ilustram a necessidade de abordagem parecida com a de Mainwaring. Nosso enfoque é protestantes e política, não apenas protestantes na política, ou seja, estudaremos o engajamento político recente das comunidades evangélicas à luz das especificidades do campo religioso no qual se origina, e elucidar os reflexos desse engajamento sobre o próprio campo religioso. Daí a importância de compreendermos o campo protestante: não se entende a ação política da Assembléia de Deus, por exemplo, sem entender a estrutura, o *ethos*, as lutas internas, a relação de seus políticos com a liderança eclesiástica, e os mecanismos pelos quais a igreja consegue uma representação política. Como diz Fernandes (Soares 1983b:12):

Qualquer teoria que pretenda aproximar-se dos fenômenos religiosos precisa incorporar a mediação das fronteiras institucionais e simbólicas... [e] reconstruir as regras internas de cada agrupamento religioso, definindo, a partir daí, os seus moldes específicos de inserção no jogo das alianças políticas.

É verdade que, "onde os pentecostais operam numa sociedade pré- ou pós-literária... o principal meio de comunicação não é o livro ou o jornal, mas o provérbio, o cântico, a piada, o testemunho" (Hollenweger 1974:23), o que dificulta o conhecimento da vida interna dessas igrejas. Significa também que os pentecostais estarão em desvantagem sempre que o critério de avaliação for erudito. Não dispondo de quadros eruditos, eles não produzem declarações sofisticadas. Devemos ter cuidado de não tratar os pronunciamentos políticos da Igreja Luterana, por exemplo, e de uma igreja pentecostal como se tivessem a mesma função interna.

Vemos a importância das fontes não-escritas para descobrir por que (alguns) líderes pentecostais apresentam candidatos em eleições políticas e por que (alguns) fiéis votam nesses candidatos. Embora o entrevistador possa ser visto como ameaça, especialmente por grupos que "crêem possuir a verdade completa e impoluta" (Wallis 1979:212, 194), não há alternativa para o contato direto. Nas palavras de Bruce (1989:ix):

Se você quer saber o que as pessoas estão fazendo e por quê, vá e pergunte-lhes. Elas nem sempre sabem, ou talvez saibam e não queiram contar, mas todas as outras fontes são inferiores.

Realizamos mais de cem entrevistas com líderes protestantes, tanto políticos como eclesiásticos.¹⁹ Entre alguns políticos havia uma desconfiança inicial que geralmente foi

19 Falamos com 22 dos 29 deputados federais e senadores evangélicos à época da pesquisa. Com os outros, incluindo cinco ex-constituíntes, não foi possível falar sequer por telefone, apesar do esforço de um mês inteiro em Brasília. Pode haver muitas razões para tal indisponibilidade: desejo de se distanciar de um rótulo desgastado ("político evangélico"); desconfiança diante dos objetivos da pesquisa; desejo de evitar publicidade a respeito de suas atividades políticas...

possível superar. A maioria foi receptiva, até nos dedicando várias horas.²⁰ No caso dos líderes eclesiais, a receptividade variou de uma extrema boa-vontade até a recusa absoluta (o próprio campo pentecostal incluiu ambas as reações).

No caso dos políticos, o objetivo das entrevistas não foi de colher muitos dados suscetíveis de tratamento quantitativo, mas de construir modelos de mentalidades e de trajetórias. No caso dos líderes eclesiais, interessavam não só opiniões e dados biográficos, mas também a história oral das denominações e dos eventos políticos recentes.

Embora a explicação de por que as pessoas fundam ou participam de um movimento social não se esgote com seus próprios relatos, ela deve pelo menos levá-los em conta... As afirmações dos participantes e informantes devem ser avaliadas à luz do papel destes na estrutura da situação (têm alguma posição a defender?); sua experiência biográfica (têm interesse ou ressentimento particular?); sua idéia do público (têm algo a esconder ou alguém a impressionar?); sua proximidade aos eventos (foram testemunhas oculares?); sua confiabilidade e consistência (produzem versões diferentes em circunstâncias diferentes?)... [Nem sempre é possível verificar todas as informações. Mesmo assim, como diz Wilson] 'saber de quem, numa instituição, certos pronunciamentos e políticas originaram, em que circunstâncias foram apresentados, a que público endereçados, e que contradições, retratações ou desvios de políticas anteriores eles representaram, é o princípio de uma compreensão viva de uma organização'. (Wallis 1979:6-7)

Usamos também outras fontes, algumas delas pouco exploradas na sociologia do protestantismo brasileiro. No tocante à atuação política, pesquisamos em repertórios biográficos; em arquivos dos principais jornais; em dossiês de material jornalístico;²¹ e em órgãos de compilação de notícias jornalísticas sobre o protestantismo (*Aconteceu, AME, Contexto, Contexto Pastoral, Recorte DIVAP*). Observamos vários congressos políticos evangélicos. Examinamos materiais variados, como propaganda eleitoral, material dos gabinetes dos deputados, e literatura produzida por grupos evangélicos de ação política. Foram obtidas dos Tribunais Regionais Eleitorais informações a respeito da distribuição do voto. Para preencher parcialmente a lacuna de informações seguras sobre como os fiéis realmente votam, coordenamos²² uma pesquisa entre mais de dois mil eleitores protestantes. Por fim, vasculhamos mais de 30 periódicos protestantes do período 1985-1991.

No que toca à compreensão da dinâmica interna do mundo protestante, utilizamos não só os periódicos mencionados, mas outras fontes como: histórias e biografias eclesiais; dados das sedes denominacionais; a produção das editoras; e observação de cultos e eventos evangélicos. Conversamos com "tele-evangelistas", analisamos o conteúdo das programações e obtivemos junto ao IBOPE o perfil da audiência para programas religiosos.

Para colocar a política evangélica no contexto da atuação de outras confissões, entrevistamos alguns deputados católicos e umbandistas, e pesquisamos em entidades católicas

20 Destacaram-se nesse particular, os (à época) ex-deputados federais Daso Coimbra, Lysâneas Maciel e Lézio Sathler.

21 Os excelentes dossiês preparados pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) no Rio de Janeiro.

22 Contamos, para essa fase, com o apoio voluntário de vários amigos pertencentes a diversas igrejas protestantes, aos quais registramos profundo agradecimento.

a respeito da preocupação com as "seitas".

Finalmente, fizemos uma revisão da bibliografia nacional e comparativa.

Na Parte 2, examinaremos o campo protestante brasileiro, tratando das principais denominações e de fenômenos de importância política como as entidades paraeclesiais e a mídia evangélica. A Parte 3 enfocará a atuação política protestante, sobretudo desde 1986. Na Conclusão, olharemos as implicações para o campo religioso e para a democracia.

PARTE 2
OS NOVOS ATORES EM CONTEXTO:
O CAMPO PROTESTANTE NO BRASIL

CAPÍTULO 2

O MAPEAMENTO DOS PROTESTANTES BRASILEIROS

O Número dos Santos

A Assembléia de Deus...[começou] em Belém do Pará, o que... foi sua grande vitória, pois outros movimentos evangélicos iniciados no Sudeste... ainda hoje não atingiram o Norte... enquanto o nosso com rapidez admirável cobriu todos os Estados.

Alcebiades Vasconcelos (1983:25)

As características demográficas e a segmentação institucional do protestantismo brasileiro são elementos importantes para a compreensão de sua política. Neste capítulo, veremos as contribuições de uma radiografia demográfica e outra tipológica para o pano-de-fundo interno da política evangélica.

Os censos religiosos nunca foram totalmente confiáveis, mas a falta dos dados do Censo de 1991 aumentou a incerteza em torno do tamanho do protestantismo brasileiro. Isso dá margem a manipulações, e líderes evangélicos frequentemente exageram o tamanho de seus rebanhos e da comunidade evangélica como um todo. As estimativas são dados sociológicos mais do que estatísticos. Há 30 anos, era necessário acrescentar 30% às estimativas das igrejas pentecostais, tal o receio que tinham da vanglória humana (Read 1967). Hoje, é necessário diminuir as estimativas por uma fração maior. A mudança de comportamento reflete uma nova relação com a sociedade e novas ambições.

A relação entre tamanho numérico e presença política não é automática. Uma certa força numérica é *sine qua non* para eleger candidatos pelo voto corporativo; mas uma igreja pequena pode ter grande influência através de membros seus que elegem-se pelo voto não-religioso. No caso inverso, uma igreja numerosa pode manter um forte apoliticismo. O crescimento não é explicação suficiente para a entrada na política. Cada grupo reage às oportunidades de acordo com suas características internas.

A principal fonte de dados sobre religião no Brasil são os censos de 1890, 1900, 1940, 1950, 1960, 1970 e 1980.¹ Para tendências recentes, temos a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 1988. Entre 1955 e 1969, publicou-se anualmente a Estatística do Culto Protestante, com dados remetidos pelas igrejas. Rolim (1985) inclui tabelas baseadas nesta e nos censos. Há também levantamentos não-governamentais. Estimativas das próprias denominações se encontram em Read & Ineson (1973), Pinto (1985) e Mendonça (1989). Em 1992, o ISER publicou um Censo Institucional Evangélico, feito no Grande Rio de Janeiro.

Há vários problemas com os Censos. A questão da auto-identificação não é tão grave para os evangélicos quanto para os "espíritas afro-brasileiros" (os quais seriam apenas 0,12% na Bahia em 1980); mas nos censos antigos, muitos pentecostais classificavam seus filhos não batizados

1. O censo de 1872 distinguiu apenas católicos e não-católicos. O de 1920 omitiu a religião. O de 1900 é suspeito por várias razões: muitos evangélicos teriam escondido a identidade para se pouparem a perseguições (Rolim 1985:21).

como “sem religião”. Hoje, o IBGE orienta que, em caso de dúvida, o registro deve ser o da religião da mãe.

O IBGE ainda luta, porém, com a classificação interna do mundo evangélico. O censo de 1980 foi o primeiro a discriminar entre “protestantes tradicionais” (os *históricos*) e “protestantes pentecostais”. Contudo, as listas das igrejas em cada categoria são sempre incompletas diante da efervescência denominacional.

A maior dificuldade com os censos, porém, é a das fronteiras. Nos meios populares, freqüentar várias religiões é um valor positivo, ligado à preservação da autonomia pessoal (Macedo 1986:125). Embora o protestantismo tente romper a tradição de uma religiosidade “com os menores compromissos e fidelidades institucionais possíveis” (Hortal s/d:9), o proselitismo faz com que haja sempre certo número de freqüentadores não filiados. A prática plural invade o espaço protestante, não somente *apesar* do modelo (como no caso-limite de pastores de pequenas igrejas que tomam *passes* em terreiros para vencer a concorrência²), mas *por causa* dele. O ideal de rompimento é vivido em grande parte pelos membros, mas o proselitismo borra as fronteiras porque o processo de filiação pode ser lento e incerto.

Quando a mensagem em si não pode ser testada, a plausibilidade do meio é a plausibilidade da mensagem... Muitos neófitos fazem o possível para ‘testar’ a inovação. Começam a fazer o papel de [pentecostais, etc.] com um grau de distanciamento. Somente quando se sentem mais confortáveis no papel é que se deixam absorver por ele. (Bruce 1990b:125-127)

Dai em parte a migração entre igrejas evangélicas e para fora delas. Já que as pessoas possuem religiões e não *vice-versa*, a identidade religiosa é uma trajetória que pode incluir idas e voltas. Um levantamento na Costa Rica revelou quase o mesmo número de ex-evangélicos quanto de evangélicos atuais.

Quantos são os protestantes brasileiros? Na falta do censo de 1991, o caminho mais seguro é o censo de 1980 e a PNAD de 1988. O censo de 1980 deu um total de 7.885.846 evangélicos, ou seja, 6,63% da população, ao passo que a PNAD de 1988 registrou 10,8% de evangélicos. Assim, o crescimento anual de 1980 a 1988 estaria acima dos 8%. Extrapolando para 1992, teríamos em torno de 20 milhões de evangélicos no país, um pouco mais de 13% da população. Uma cifra expressiva, porém abaixo das estimativas triunfalistas de líderes eclesiais.³

2. O Estado de São Paulo. 15/1/91, p. 17.

3. Não nos ocuparemos aqui das razões do crescimento pentecostal. Evidentemente, as teorias que retratam o povo como ignorante, ou como indefeso ante a manipulação, devem ser questionadas. Às vezes, vislumbra-se, nas análises, um modelo implícito de sociedade sábia em que prevaleceria um certo tipo de religiosidade (o do autor) ou, então, religiosidade nenhuma (também a preferência do autor). Droogers (1991) comenta as explicações muito divergentes pelo crescimento pentecostal e faz um apelo por uma perspectiva eclética baseada na ambivalência da religião. Cremos que é o melhor caminho (embora ainda não uma resposta); as explicações tão diversas e até contraditórias nos fazem desconfiar que não haja uma ou duas razões centrais. O pentecostalismo é muito flexível. É necessário explicar não só por que o pentecostalismo cresce, mas por que não cresce mais e por que alguns tipos crescem mais que outros.

Em 1991, um levantamento do DataFolha entre as classes B, C e D de São Paulo, Salvador, São Luis e Goiânia, deu 72% de católicos, 6% de pentecostais e 4% de protestantes tradicionais⁴. Uma pesquisa de 1990, da Arquidiocese de Belo Horizonte, deu 73,3% de católicos, 9% de "evangélicos" e 3,4% de "protestantes"⁵. No mesmo ano o Instituto Gallup fez uma pesquisa estimulada e outra não-estimulada, em cidades de mais de 50.000 habitantes. A diferença nas respostas foi grande: os católicos caíram de 76,2% na não-estimulada para 58,8% na estimulada. Os "sem religião" (mas não necessariamente ateus) subiram de 9,2% para 18,7%. Os protestantes subiram de 7,2% para 9,6%.⁶ Vemos que a diferença entre as perdas do catolicismo e os ganhos do protestantismo parece aumentar, especialmente na classe média; e que a maior flexibilidade religiosa do país contribui para alargar a margem flutuante do protestantismo (um ganho de 33% na pesquisa estimulada).

Esses números podem ser colocados num contexto comparativo. Para a América Latina as estimativas sóbrias são de 40 milhões de protestantes (Martin 1990:50); assim, o Brasil representa 50% (um pouco acima do seu peso populacional). Em termos proporcionais, entretanto, está aquém da Guatemala, El Salvador, Nicarágua e Chile. Em meados dos anos 80, os protestantes já eram 23% dos "hispanicos" nos Estados Unidos.

No mundo de língua inglesa a comparação mais instrutiva não é com a população nominalmente protestante. Um *survey* de 1978 para os Estados Unidos utiliza a distinção entre "evangelicals" e "liberal Protestants"⁷. O resultado foi 22% de "evangelicals", 35% de "liberal Protestants" e 30% de católicos (Hunter 1983:49). Como a esmagadora maioria dos evangélicos brasileiros seria classificada como "evangelicals", o Brasil já tem a metade do percentual de "evangelicals" dos Estados Unidos. Num *survey* norte-americano de 1984, 39% dos protestantes de todos os matizes teológicos disseram ter ido à igreja na semana anterior (Bruce 1990a:178), ou seja, 22% da população. Se há 13% de protestantes no Brasil, dos quais 76,9% reivindicam a frequência semanal e 16,5% mensal,⁸ temos mais de 10% da população brasileira em igrejas protestantes cada semana.

Na Grã-Bretanha, por outro lado, somente 15% da população é membro de alguma igreja cristã, e somente 11% assiste a um culto numa semana típica. Essa cifra inclui católicos, e protestantes de todos os tipos teológicos. O total de membros de igrejas cristãs na Grã-Bretanha não passa de 7 milhões; no Brasil, a Assembléia de Deus sozinha tem o mesmo número. A Igreja Metodista da Inglaterra, de tanta importância histórica, está reduzida a 430.000 membros.⁹ meia-dúzia de igrejas pentecostais brasileiras batem-na com facilidade.

Na Europa como um todo, a assistência dos protestantes aos cultos não passa de 5% (Martin 1978b:152). Vemos o alto grau de protestantização do Brasil *vis-a-vis* os centros históricos. Em nível de prática, o Brasil já superou em muito a Europa.¹⁰ É o segundo país do mundo em índices absolutos de prática protestante, perdendo somente para os Estados Unidos; relativo à população, fica aquém de, talvez, uns oito países, encabeçados pela Guatemala ou pela Coreia do Sul e seguidos pelos Estados Unidos, El Salvador, Nicarágua, Chile, e duas ou três nações africanas.

4. *Aconteceu*, 579, 14 de novembro de 1991, p. 8.

5. *Correio Braziliense*, 14 de outubro de 1991, suplemento especial, p. 12.

6. Citado em Hortal s/d.

7. Estes termos serão explicados em capítulo posterior.

8. PNAD, 1988.

9. Dados sobre a Grã-Bretanha do *Europa Year Book 1991*.

10. Com exceção da Escócia, Irlanda do Norte, País de Gales e regiões da Noruega.

A força social do protestantismo brasileiro vem da prática religiosa *frequente e exclusiva*. Consegue, em grande parte, romper com a tradição brasileira de prática plural. Ademais, o ritmo de crescimento parece acelerar.

Quadro 1
Crescimento Protestante no Brasil

	População Total (crescimento por década)	População Protestante (crescimento por década)
1890 - 1900	22%	25%
1900 - 1940	24%	57%
1940 - 1950	26%	62%
1950 - 1960	35%	62%
1960 - 1970	33%	70%
1970 - 1980	28%	64%
1980 - 1990	21% ?	116% ?

Fontes: Censos Demográficos, PNAD 1988

Enquanto o crescimento populacional chega ao auge nos anos 50 e depois cai, o crescimento protestante segue percurso diferente. O ritmo entre 1890 e 1940 é incerto. Se a suposição de Rolim, de que o número de protestantes para 1900 é baixo, for correta, teremos uma taxa média mais baixa para 1900-1940. Mas, quando ocorre a elevação para o patamar que vigorou até 1980? Rolim sugere 1935, “quando medidas de exceção... começaram a debilitar e abafar os movimentos operários” (1985:80). Para ele, há um vínculo entre repressão política e crescimento pentecostal.

Teria sido pura coincidência haver chegado ao Brasil uma experiência intensamente sacral... numa época [os anos 10] em que os trabalhadores urbanos eram sacudidos por outra experiência... germinadora de lutas e movimentos operários?... Em 1945... poder-se-ia pensar que, mudadas as condições sociais, o crescimento pentecostal perderia um suporte social. Continuou entretanto. Atente-se para o fato de que a liberdade foi então relativa... Os sindicatos permaneceram organizações estatais. (Ibid:73, 83)

É uma re-edição da teoria de Thompson para o metodismo. O ativismo político seria transformado em retirada para a religião. Hobsbawm questionou essa teoria, sugerindo que o metodismo avançava concomitantemente com o radicalismo político (Hill 1973:192-197). É questionável se a evidência sustenta a tese de Rolim. Para demonstrar que a Congregação Cristã, que começou entre imigrantes italianos, cresceu às custas do movimento operário, teríamos que saber muito mais sobre sua história. É possível que diferenças regionais dos imigrantes tenham influenciado a relação dos dois movimentos. Enfim, quando Rolim pergunta com ar sinistro, “teriam sido exclusivamente religiosos os motivos que decidiram a vinda dos líderes pentecostais?” (Ibid:73), temos que responder: no caso da Congregação Cristã, provavelmente sim, pois o fundador foi primeiro para Buenos Aires e depois para São Paulo, seguindo o roteiro da emigração italiana em ordem de importância. E no caso dos suecos que fundaram a Assembléia de Deus (AD), certamente que sim. Ou será que foram para Belém do Pará, para depois se embrenharem na Ilha de Marajó, para finalmente chegarem a São Paulo quase vinte anos mais tarde, em função de algum plano para salvar o Brasil de uma iminente revolução operária? Quanto ao momento de explosão

pentecostal, não há evidência que aponte para 1935. Estatísticas para o pentecostalismo são precárias, mas as que temos indicam uma aceleração no final dos anos 40 (Read 1967:182; cf. para templos pentecostais, Rolim 1985:95).

Somente a partir de 1980 é que os censos discriminam “pentecostais” e “tradicionais”. A PNAD de 1988 volta a não discriminá-los. Não há dúvida, porém, onde está o crescimento dinâmico. O censo de 1980 ainda deu ligeira maioria aos “tradicionais”.¹¹ Hoje, é provável que os pentecostais sejam 60% dos protestantes. A estagnação das igrejas históricas tem muito a ver com as mudanças católicas desde o Vaticano II, as quais permitiram mais pluralismo interno e desestimularam a conversão ao protestantismo (Alves 1982:101-102). As perdas católicas de classe média agora vão mais para as formas religiosas esotéricas.

O Censo Institucional Evangélico feito no Rio de Janeiro pelo ISER em 1992 mostra características do crescimento evangélico: é rápido (um novo templo por dia útil no Grande Rio); é opção sobretudo dos pobres (quanto mais carente a região, mais templos evangélicos *per capita*); e a iniciativa é independente das elites sociais e é brasileira (“não faz mais sentido pensar o protestantismo como uma ‘religião estrangeira’” [Fernandes 1992:19]). A religião evangélica é fenômeno *popular e nacional em rápida expansão*.

Qual a distribuição geográfica dos protestantes? É uma religião urbana: 73% *versus* a média nacional de 67% em 1980. Mas há diferenças entre igrejas. Dos históricos, presbiterianos e metodistas são mais rurais e batistas mais urbanos. Dos pentecostais, há poucos crentes rurais da Quadrangular, Brasil para Cristo e Deus é Amor, e quase nenhum da Universal. A AD é bem menos urbana. Isso afeta seu *ethos*; até hoje, muitos líderes são de origem rural.

A PNAD de 1988 mostra a força relativa do protestantismo em cada região (taxa de 1980 entre parênteses): Sul = 13,3% (10,2); Norte = 12,1% (8,4); Centro-Oeste = 12,0% (7,8); Sudeste = 11,7% (7,1); Nordeste = 6,9% (3,4). O Nordeste avança mas ainda puxa a taxa nacional para baixo. O Sudeste já reúne mais da metade dos protestantes do país, apesar do peso morto que é MG. O Sul começa a sair da estagnação secular: o luteranismo declina, mas os pentecostais fortalecem a presença outrora fraca no RS e SC. Centro-Oeste e Norte mostram avanços.

Para distinguir por Estado, e entre tradicionais e pentecostais, é necessário recorrer ao censo de 1980.

Quadro 2
Protestantes na População por Região, 1980

	Todos os Protestantes	Tradicionais	Pentecostais
Norte	8.43%	3.22%	5.21%
Nordeste	3.40%	1.50%	1.90%
Sudeste	7.11%	3.47%	3.64%
Sul	10.18%	6.71%	3.47%
Centro-Oeste	7.80%	3.14%	4.66%

Fonte: Censo de 1980

Os tradicionais ganham somente no Sul, graças aos luteranos de ascendência alemã. O domínio dos pentecostais é maior no Norte; a AD começou em Belém, e espalhou-se numa região quase sem protestantes. No Sudeste, os históricos ainda concorrem com os pentecostais.

11. Devido a diferenças em suas estruturas etárias, em 1980, os históricos (54,4%) ainda lideravam os pentecostais (45,6%) por uma larga margem entre a população adulta (15 anos ou mais).

Até 1980 os pentecostais tinham força relativa na fronteira agrícola (Norte e Centro-Oeste). A PNAD de 1988 sugere que os anos 80 viram um reforço relativo do pentecostalismo nas cidades do Sudeste. Surge um pentecostalismo de mentalidade mais urbana, o qual coincide com a entrada na política.

Quadro 3
Protestantes na População por Estado, 1980:
Tradicionais *versus* Pentecostais
 (Posição entre parênteses)

	Todos os Protestantes	Tradicionais	Pentecostais
RO	17.16% (1)	7.71% (4)	9.45% (1)
AC	6.92% (15)	2.83% (13)	4.09% (10)
AM	7.37% (12)	4.20% (6)	3.17% (14)
RR	6.16% (16)	3.43% (11)	2.73% (16)
AP	10.79% (3)	2.89% (12)	7.90% (2)
PA	7.66% (10)	2.19% (17)	5.47% (4)
MA	4.97% (19)	1.43% (21)	3.54% (11)
PI	1.93% (26)	0.78% (24)	1.15% (24)
CE	2.07% (25)	0.68% (26)	1.39% (22)
RN	2.62% (22)	0.92% (23)	1.70% (21)
PB	2.25% (24)	1.15% (22)	1.10% (25)
PE	5.33% (17)	2.16% (18)	3.17% (14)
AL	2.70% (21)	0.75% (25)	1.95% (20)
SE	2.42% (23)	1.55% (20)	0.87% (26)
BA	3.31% (20)	2.10% (19)	1.21% (23)
ES	13.62% (2)	9.28% (1)	4.34% (9)
RJ	8.25% (9)	4.94% (5)	3.31% (13)
MG	4.98% (18)	2.58% (15)	2.40% (17)
SP	7.22% (13)	2.82% (14)	4.40% (8)
PR	9.49% (6)	4.00% (9)	5.49% (3)
SC	10.06% (5)	7.84% (3)	2.22% (18)
RS	10.90% (4)	8.84% (2)	2.06% (19)
DF	7.59% (11)	4.20% (6)	3.39% (12)
GO	7.21% (14)	2.31% (16)	4.90% (6)
MT	8.60% (8)	3.67% (10)	4.93% (5)
MS	9.00% (7)	4.15% (8)	4.85% (7)

Fonte. Censo de 1980

O Estado de Rondônia é o mais protestante do Brasil. Em 1970 havia apenas 5% de protestantes lá; agora, deve estar com bem mais de 20%. Na zona rural, em 1980, um em cada cinco pessoas (21,00%) era protestante; um em cada oito (12,06%) era pentecostal. Rondônia é o único caso de superposição dos dois tipos de protestantismo popular brasileiro: o pentecostalismo e o luteranismo. Com as transformações fundiárias no Sul, deslocou-se uma massa de agricultores luteranos para a fronteira do noroeste.

No extremo Sul, o pentecostalismo padece de uma “nordestinização” (taxas baixas). Para Rolim (1985:62,94), essa situação resulta do luteranismo (não proselitista) que nada contribuiu para que o pentecostalismo fincasse pé na região. A nosso ver, o fator inibidor no luteranismo seria

a natureza imigratória e minoritária que criou uma identidade entre etnia e religião. Mas a fraqueza pentecostal talvez se explique antes pelo catolicismo mais europeu e tridentino, mais próximo do clero e um celeiro de vocações sacerdotais (Antoniazzi 1989:17-18).

Os protestantes históricos são mais fortes nas áreas de imigração luterana e nos lugares onde batistas e/ou presbiterianos implantaram uma modalidade mais fraca de protestantismo popular. Tal é o caso do ES. Nos dois lados da divisa com Minas, há cidades onde os primeiros colonos eram presbiterianos; até hoje, a região (devido à relativa estagnação econômica e às instituições educacionais da igreja) é o celeiro de vocações pastorais para a Igreja Presbiteriana do Brasil.

O RJ é atualmente o Estado que elege mais evangélicos, apesar do nono lugar na taxa de protestantes. A força protestante sempre esteve no interior. Os batistas constituem a base (40% de todos os batistas do país). Os históricos ainda dominavam o campo protestante no Rio em 1980, em contraste com o predomínio pentecostal em São Paulo.

Quadro 4
Protestantes na População, Estado do Rio de Janeiro, 1980

	Todos os Protestantes	Tradicionalistas	Pentecostais
Município do Rio	6.05%	4.18%	1.87%
Municípios do Grande Rio (D. de Caxias)	7.96%	4.75%	3.21%
(Nova Iguaçu)	(10.35%)	(4.31%)	(6.04%)
(Resto do Estado)	(11.70%)	(5.65%)	(6.05%)
Resto do Estado	9.22%	5.57%	3.65%

Fonte: Censo de 1980

Até 1980, a cidade do Rio tinha poucos pentecostais. Isso talvez tenha a ver com o fato de 3,40% dos habitantes *se declararem* adeptos da religião “espírita afro-brasileira”, comparado com a média nacional de 0,57%. Desde 1980, a Igreja Universal do Reino de Deus vem pentecostalizando mais a cidade, com seus ataques diretos à “macumba”. A penetração da Universal pode ser medida pela votação no seu candidato à Constituinte em 1986. Obteve 1,13% do voto do eleitorado total no município do Rio, mais de 0,80% em três municípios da Baixada e quase nada no resto do Estado. Em contraste, o candidato oficial da AD recebeu apenas 0,54% no Rio, mas 1,54% em Nova Iguaçu.

Em SP os pentecostais ganham dos históricos, sobretudo no interior. Há fortes concentrações regionais. Votorantim tinha 19,94% de protestantes em 1980. Quase um em cada seis habitantes é pentecostal, muitos deles da Congregação Cristã. Em termos protestantes, MG pertence mais ao Nordeste. O catolicismo leigo das irmandades e, posteriormente, a ação pastoral relativamente eficaz, frearam a expansão protestante (Antoniazzi 1989:17).

Maranhão e Pernambuco são “oasis” pentecostais na seca do Nordeste. Rolim (1985:28) considera que o catolicismo devocional estanca o êxodo para o protestantismo; é possível que a emigração regional também contribua. Já o Norte foi o berço da AD. Lá, a pentecostalização do protestantismo chega ao auge.

A distribuição geográfica de cada denominação é bastante desigual.

Quadro 5
Distribuição Geográfica de Algumas Denominações, 1970

	Assem- bléia de Deus	Batis- tas (todos)	Presbi- teria- nos (todos)	Congre- gação Cristã	Lutera- nos (todos)	Metodistas
Norte (AM) (PA)	9,4% (6,5%)	2,8% (1,2%)	0,9%	0,0%	0,0%	0,0%
Nordeste (PE) (BA)	25,6% (7,2%)	23,2% (6,7%) (7,8%)	4,4% (4,9%) (3,5%)	0,3%	0,1%	0,6%
Sudeste (MG) (ES) (RJ) (SP)	39,8% (7,6%) (15,7%) (14,6%)	61,1% (8,2%) (7,6%) (32,9%) (12,4%)	65,2% (21,6%) (6,1%) (10,0%) (27,5%)	67,5% (4,3%) (62,0%)	10,1% (7,0%)	73,3% (15,7%) (21,6%) (32,0%)
Sul (PR) (SC) (RS)	18,3% (7,6%)	9,1%	11,7% (9,8%)	29,3% (29,3%)	89,7% (6,3%) (27,6%) (55,9%)	23,2% (6,7%) (15,7%)
Centro-Oeste (GO)	6,9%	3,8%	7,7% (4,8%)	2,9%	0,1%	2,9%

Fonte: Read & Ineson (1973:82-89).

As estimativas são de 1970, mas a única grande mudança é a presença luterana no Norte e no Centro-Oeste. As quatro grandes denominações não incluídas aqui (Brasil para Cristo, Quadrangular, Deus é Amor, e Universal do Reino de Deus) são mais novas e não cobrem todo o país. As únicas igrejas verdadeiramente *nacionais*, e não apenas *regionais*, são a AD e a Igreja Batista. Mesmo assim, os batistas têm uma concentração regional muito forte. A distribuição da AD é bem mais uniforme; em alguns lugares, o protestantismo praticamente se reduz a ela.

Quadro 6
Assembléia de Deus como Porcentagem
de Todos os Protestantes, 1970 (Estimativa)

Norte	73.9%	Nordeste	54.0%
RO	86.6%	MA	57.1%
AC	84.1%	PI	59.3%
AM	38.9%	CE	70.5%
RR	90.0%	RN	70.4%
PA	79.7%	PB	48.2%
AP	83.7%	PE	53.7%
		AL	67.6%
Sul	16.5%	SE	29.2%
		BA	39.7%
PR	19.7%	Sudeste	24.2%
SC	12.6%		
RS	15.8%	ES	13.7%
		MG	30.2%
Centro-Oeste	42.8%	RJ	39.1%
		SP	17.1%
MT/MS	35.1%		
GO	50.9%		
DF	30.9%		

Fonte: Dados tomados de Read & Ineson (1973:82-89)

Com a exceção do AM, o protestantismo do Norte em 1970 era basicamente a AD. Até no RS e SC, ela representa quase 40% do protestantismo de conversão (excluídos os luteranos). Somente em SP, PR e ES é que ela se torna apenas uma denominação entre outras. São raros os Estados onde perde para outra igreja que não a luterana nas áreas de imigração (batistas e presbiterianos no ES, Congregação Cristã em SP e PR).

É verdade que, de 1970 para cá, outras igrejas pentecostais se expandiram. Destas, a Quadrangular está mais próxima de se tornar *nacional* em extensão. Mas vai demorar para apagar o legado do passado. Durante metade de sua história, a AD tinha o campo pentecostal para si, com a exceção da Congregação Cristã em São Paulo e Paraná. A única grande igreja a implantar-se e irradiar-se fora do eixo Rio-São Paulo,¹² a Assembléia firmou uma presença nos pontos *de saída* do futuro fluxo migratório. A mudança de postura política por parte da AD em 1985 foi fundamental para que o fenômeno político protestante tivesse abrangência nacional. Tanto pelo tamanho (uns 35% do campo protestante) como pela dispersão geográfica, era a única igreja capaz de imprimir uma dimensão nacional à irrupção política.

Tipologias do Protestantismo Brasileiro

Queremos que todos sejam como nós, mas nós não somos iguais: somos batistas, presbiterianos, pentecostais...

Deputada Federal Benedita da Silva

O campo protestante brasileiro não só cresce rapidamente, mas se fragmenta cada vez mais em centenas de grupos autônomos ou “denominações”. Se no mundo católico todos os caminhos

12. A primeira igreja batista foi fundada na Bahia, mas o Rio logo se firmou como o centro de irradiação. Não levamos em conta aqui a Igreja Luterana, que apenas seguiu os imigrantes.

levam a Roma, no mundo protestante muitos terminam onde começam: em algum morro carioca ou subúrbio paulistano.

Rompendo com a unidade em torno do Bispo de Roma, o protestantismo estabeleceu a Bíblia como instância máxima. Essa estrutura deu ao protestantismo uma alta propensão ao cisma. Questões teológicas não explicam a grande maioria dos cismas, e sim, fatores organizacionais e sociais. O divisionismo protestante no Brasil iniciou-se com os missionários, fincou pé na tradição brasileira de catolicismo leigo e terreiros concorrentes, e alimenta-se agora da enorme expansão de um público religioso flutuante. A tendência ao cisma, manifestada sobretudo no pentecostalismo, é funcional nesse contexto. A flexibilidade o torna capaz de continuar alcançando as massas e criar vertentes apropriadas para os que estão ascendendo socialmente (Martin 1990:53).

O mundo protestante, então, contém uma imensa diversidade organizacional, teológica, litúrgica e política. Qualquer dissidente pode fundar uma igreja nova, *sem sair do mundo evangélico*.¹³ Um resultado disso é que correntes teológicas atravessam as divisões institucionais, possibilitando o surgimento das entidades interdenominacionais ou para-eclesiásticas, as quais fogem ao controle das estruturas denominacionais.

Outro resultado dessa fluidez institucional é que as tipologias podem ser construídas sobre uma variedade maior de critérios do que as tipologias católicas. Estas geralmente usam cortes *teológicos* ou *políticos*. No caso protestante, pode haver cortes *institucionais*, os quais, por sua vez, podem optar entre um leque de critérios: i) os tipos ideais de *igreja-denominação-seita*;¹⁴ ii) o modo de transplante para o Brasil; iii) a antigüidade no contexto brasileiro; iv) critérios teológicos como o posicionamento frente aos “dons do Espírito Santo”; v) uma árvore genealógica de “famílias eclesiásticas”; vi) origem social dos fiéis; e vii) raio (local, regional ou nacional) de ação.

De fato, a propensão ao cisma não é infinita; ainda é possível fazer um panorama do protestantismo brasileiro falando de um número relativamente pequeno de denominações que cobrem grande parte do terreno. Isso se aplica até ao campo pentecostal. Que luz as tipologias protestantes, e especialmente pentecostais, lançam sobre as igrejas que têm entrado na política?

Já mencionamos alguns conceitos comuns nas tipologias institucionais: igrejas *históricas* (divididas entre as *de imigração* e as *de missão*) e igrejas *pentecostais*. O desenvolvimento mais

13. A questão das fronteiras do protestantismo não pode ser decidida por *fiat* institucional, mas há grande consenso interno a respeito. D'Epina (1975:17) usou como definição provisória: “O conjunto de pessoas e grupos que, além da confissão do Deus trino, se apropriam de um dos grandes princípios da Reforma: sola scriptura”. Isso exclui os que reivindicam outra autoridade mediatrix, como os mórmons, as Testemunhas de Jeová e a seita Moon (Igreja da Unificação).

14. Ao longo desta obra, a ocorrência destes termos em itálicos indicará que estão sendo usados no sentido sociológico enquanto tipos ideais. *Igreja* significa uma grande instituição religiosa cujas fronteiras se confundem com as da nação ou da etnia. *Igreja* tem alto *status* social, muitas vezes vinculado ao Estado, um clero profissional de treinamento formal rigoroso e laços fracos entre os fiéis, os quais se filiam por nascimento e abrangem todas as classes sociais. *A seita* é o extremo oposto em muitos sentidos: rejeita a religião dominante e prega a adesão voluntária e desvinculamento do Estado. A liderança se estabelece por critérios carismáticos, com pouco ou nenhum treinamento formal. Os adeptos vêm geralmente da classe baixa. Deles, se exige um alto nível de participação no grupo e de consenso teológico: sua vida é controlada rigorosamente pela liderança, a qual espera a separação do “mundo” e a ausência de participação autônoma na vida pública. *A denominação* pode ser vista como meio-termo entre a *seita* e a *igreja*, pois surge no contexto de pluralismo religioso, separada do Estado mas favorecendo a integração social dos fiéis enquanto cidadãos. Os adeptos tendem a ser de uma só classe social (especialmente da classe média), mas os laços comunitários são mais fracos do que os da *seita*. Geralmente tem um clero profissional. Em um sentido, a *denominação* é o extremo oposto da *seita* e da *igreja*: não reivindica um monopólio da verdade, mas se vê como apenas um dos nomes (“denominações”) da verdadeira igreja.

sofisticado dessa tipologia é o de Lalive D'Épinay (1975) para Argentina e Chile, levando em conta o tipo sociológico no país de origem (variável estrutural) e o modo de transplante para a América Latina (variável histórica). Para a variável estrutural, ele usa quatro tipos: *seita*, *seita estabelecida*, *denominação*, e *ecclesia* (equivalente à igreja protestante territorial na Europa). Quanto ao transplante, o emissor poderia ser missionários ou imigrantes protestantes, e o receptor, imigrantes protestantes ou a população inteira. Do cruzamento do tipo original com o modo de transplante, resultam oito categorias (D'Épinay 1975:113), das quais cinco se repetem em casos brasileiros importantes:

- A' = Ecclesia + imigrantes para imigrantes (luteranos).*
- C = Denominação + missionários para todos (presbiterianos e metodistas).*
- D'' = Seita estabelecida + missionários para todos (batistas).*
- E'' = Seita + missionários para todos (pentecostais).*
- E' = Seita + imigrantes para todos (Congregação Cristã).*

Para nossa finalidade, há limitações com essa tipologia.¹⁵ Primeiro, o problema das igrejas nascidas no Brasil, mais numerosas do que no Cone Sul de 20 anos atrás. Diz D'Épinay: “Para as igrejas sul-americanas cismáticas, se reteve como variável histórica o modo de instalação da sociedade religiosa da qual ela se separou” (1975:117). Mas, com as cisões sucessivas, a herança original vai se diluindo (por exemplo, a seqüência: Batista - AD - Nova Vida - Universal). Contudo, a limitação mais séria é que todas as igrejas pentecostais estariam numa única categoria (E’).¹⁶ O protestantismo histórico, nascido na Europa, é visto corretamente como um campo diversificado, mas o pentecostalismo, em boa parte nacional, é massificado.

Tipologia mais recente é a do CEDI (1991:12). Utiliza os critérios de transplante, antigüidade e teologia (“dons carismáticos”):

- Protestantismo de missão:*
batistas, congregacionais, episcopais, metodistas, presbiterianos.
- Protestantismo de migração:*
anglicanos, luteranos, reformados.
- Pentecostais:*
Assembléia de Deus, Congregação Cristã no Brasil, Igreja de Deus, Igreja Pentecostal.
- Pentecostais Autônomos:*
Casa da Bênção, Deus é Amor, Evangelho Quadrangular, Maranata, Nova Vida, O Brasil para Cristo, Universal do Reino de Deus, outros.
- Carismáticos:*
Batistas de Renovação, Cristã Presbiteriana, Metodistas Wesleyanos, outros.
- Pseudo-Protestantes:*
adventistas, mórmons (Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias), Testemunhas de Jeová.

15. Costas (1976:31) critica D'Épinay por separar os batistas dos presbiterianos e metodistas, não havendo diferença na forma de penetração na América Latina.

16. É verdade que D'Épinay coloca a Congregação Cristã (ou seja, a similar argentina, a Assembleia Cristiana) em E', mas isso é questionável. A igreja foi criada entre imigrantes italianos por um italiano residente nos Estados Unidos. Foi o único estrangeiro a atuar na igreja. Os italianos que a difundiram no Brasil não eram, como diz D'Épinay, “imigrantes protestantes”, mas recém-convertidos do catolicismo.

17. Além do fator étnico que operou nos primeiros anos da CC.

Essa tipologia discrimina mais o mundo pentecostal, bem como os cismas carismáticos (pentecostalizantes) das igrejas históricas. Distingue entre “pentecostalismo clássico” (de origem missionária norte-americana) e “pentecostalismo autônomo” (“denominações dissidentes... e/ou formadas em torno de lideranças fortes”). Esta, no entanto, inclui a Igreja do Evangelho Quadrangular, a única grande igreja pentecostal no Brasil de origem verdadeiramente americana.

Outra tipologia recente é a de Mendonça (1989:43-44). Utiliza o conceito de ramos (“famílias”) de uma árvore genealógica protestante. O quadro inclui a origem dos missionários e a composição étnica de cada comunidade.

1. *Anglicanos (Henrique VIII e Isabel I, da Inglaterra):*
 - 1.1. *Anglicanos propriamente ditos (ingleses e seus descendentes)*
 - 1.2. *Episcopais (de origem norte-americana - brasileiros e japoneses e seus descendentes)*
 - 1.3. *Metodistas (de origem do sul dos Estados Unidos - brasileiros)*
2. *Luteranos (Lutero)*
 - 2.1. *Luteranos ligados à Alemanha (IECLB - alemães e seus descendentes)*
 - 2.2. *Luteranos ligados aos Estados Unidos (Sinodo de Missouri - alemães e seus descendentes - IELB)*
3. *Reformados (Calvino)*
 - 3.1. *Prebiterianos (missões norte-americanas - brasileiros)*
 - 3.2. *Congregacionais (missões inglesas, norte-americanas e outras - brasileiros)*
 - 3.3. *Reformados Europeus - igrejas de colônias (holandeses, húngaros, franceses, etc.)*
4. *Paralelas à Reforma (anabatistas)*
 - 4.1. *Batistas (missões do Sul dos Estados Unidos - brasileiros)*
 - 4.2. *Menonitas (missões norte-americanas, alemãs, etc. - principalmente descendentes de alemães)*
5. *Pentecostais (movimento historicamente difuso)*
 - 5.1. *Propriamente ditos ou clássicos*
 - 5.1.1. *Assembléia de Deus*
 - 5.1.2. *Congregação Cristã*
 - 5.1.3. *Evangelho Quadrangular*
 - 5.1.4. *O Brasil para Cristo*
 - 5.2. *Cura Divina*
 - 5.2.1. *Deus é Amor*
 - 5.2.2. *Numerosas outras*

As ausências dessa tipologia rica são a Igreja Universal, as igrejas “carismáticas” e as novas “comunidades” carismáticas. Mendonça diverge do CEDI na divisão do pentecostalismo: em vez de “autônomos”, fala em “agências de cura divina”. Estas não seriam realmente igrejas, pois “não possuem corpo de fiéis fixo” (Ibid:72). A maior delas seria a Igreja Deus é Amor, a qual “não exige das pessoas nenhum compromisso” (Ibid:80). Na realidade, é a igreja *mais exigente* de todas.

O conceito de “cura divina” (Monteiro 1979) é de hipertrofia da cura (às custas da doutrinação) e clientela flutuante. Obviamente a Igreja Universal não se encaixa na categoria. O modelo de “clientela” tem utilidade limitada. Somente uma “empresa” religiosa pequena pode se viabilizar economicamente enquanto depende de clientela flutuante. Após certo nível, uma comunidade sólida de adeptos é essencial. Não rende muito pensar a Universal em termos de clientela, como não rende pensar a Igreja Católica nesses termos, embora ambas ofereçam serviços para pessoas que as procuram de forma descompromissada. Aliás, o oferecimento de serviços (inclusive por pagamento) não é característico

somente das diminutas seitas de clientela mas também das grandes igrejas que se pretendem universais ou territoriais. O que nos parece “cura divina” é apenas estágio inicial de acumulação, a ser superado, nos casos bem-sucedidos, pela formação de uma comunidade estável com doutrinação ampla.

Até agora, vimos que as tipologias não distinguem internamente o campo pentecostal de forma satisfatória e desconhecem as “comunidades” carismáticas, as quais, embora sem o peso que têm na América Central (onde produzem presidentes), já possuem certa força eclesial e política. Outro autor que trata da tipologia protestante é Brandão (1986). Divide o campo religioso de uma pequena cidade paulista verticalmente (catolicismo, protestantismo e religiões mediúnicas) e recorta cada coluna horizontalmente pelo critério de classe.

As relações mais ativas de concorrência... não são agora entre [as igrejas históricas e as pentecostais, mas]... entre as igrejas estáveis do pentecostalismo tradicional... versus as pequenas seitas do pentecostalismo popular e os movimentos de cura divina. (Ibid:110)

As igrejas “pentecostais tradicionais” são agências de âmbito *nacional*, com “raízes em outros mundos e em outras classes sociais”. O “nacional” e o “popular” não se misturam: “as unidades efetivamente populares são as pequenas seitas... de âmbito no máximo regional”. A fronteira entre a religião erudita e a popular são as igrejas “de mediação” (como a AD), nas quais os socialmente subalternos têm presença participada, ao passo que nas pequenas seitas têm presença dirigente. Nas igrejas “de mediação” a conquista de respeitabilidade obriga a igreja a reclassificar os afiliados segundo critérios ocultos de classe (Ibid:109). A medida em que as principais igrejas crescem, se institucionalizam e se aburguesam, os pequenos grupos se espalham para preencher os espaços “em baixo”. O protestantismo é mais suscetível à diferenciação por classe social (e, principalmente, por nível educacional) do que outras confissões, devido à centralidade da *palavra*, a qual diferencia mais do que o *rito*. Veremos que a irrupção pentecostal na política em 1986 foi das principais igrejas “de mediação”.

Temos, então, as seguintes sugestões de classificação do mundo pentecostal:

<u>CEDI</u>	<u>Mendonça</u>	<u>Brandão</u>
Pentecostalismo clássico	Pentecostalismo clássico	Igrejas de Mediação
Pentecostalismo autônomo	Cura Divina	Pequenas seitas

A fronteira entre os dois níveis é disputada: uma igreja como a Quadrangular está no andar de cima ou não? As três versões do andar inferior não se referem à mesma coisa. O CEDI cita grandes igrejas de alcance nacional. A “cura divina” de Mendonça inclui uma entidade com trabalho em 17 países; nada mais distante do critério de Brandão para as pequenas seitas populares. Por outro lado, essas pequenas seitas não parecem ter a clientela flutuante que caracteriza a “cura divina”.

Não é nossa intenção aqui sugerir outra tipologia exaustiva; apenas constatar as limitações das tipologias existentes para a compreensão da política protestante. O campo protestante no

Brasil é muito dividido: a segmentação é funcional para a expansão (estímulo à flexibilidade, à concorrência e à oferta localizada) mas não para a ação política conjunta. Ou seja, uma característica do sucesso numérico impede a conversão da força numérica em bloco político evangélico.

Se a base doutrinária do protestantismo autoriza a segmentação em princípio, a incidência real tem muito a ver com fatores externos ao campo religioso. No século XIX, a segmentação refletiu o fator étnico (luteranos alemães) e o fator missionário (transplante de denominações). No século XX, o crescimento do pentecostalismo em denominações separadas das históricas refletiu o fator social.¹⁷ “O aumento na distância social entre as classes [com a diferenciação social] é um fator principal no desenvolvimento de diferentes ênfases dentro da mesma tradição religiosa” (Bruce 1990a:97). Ademais, sendo religião da *palavra*, o protestantismo é especialmente propenso a dividir-se em igrejas monoclássistas. Desde os anos 50, a segmentação interna do pentecostalismo aumenta rapidamente, sobretudo por iniciativa brasileira (Fernandes 1992:21). Na quase infinidade de grupos protestantes, vemos o modelo pluralista se firmando num contexto favorável, tanto social (urbanização rápida, carências sócio-econômicas) como jurídico (facilidade legal para registrar uma igreja) e cultural (enfraquecimento institucional católico mas ausência de secularização; aceitação social da conversão religiosa).

Mas, de fato, a segmentação não é infinita. A despeito da legião de igrejas de âmbito local, umas poucas igrejas maiores abarcam uma grande parcela do protestantismo popular. Um fator nisso é o histórico: o pentecostalismo tem 80 anos, e há grupos que já firmaram posições no mercado. Essa dimensão histórico-institucional explica em boa parte a força da AD. Por outro lado, há uma dimensão cultural que permite o surgimento de novos grupos e a alteração do quadro histórico (o caso da IURD). Para entender a política das grandes igrejas pentecostais, essas dimensões são fundamentais; por isso examinaremos as seis maiores igrejas pentecostais por meio de um corte histórico-institucional que traz à tona as atualizações culturais do protestantismo popular na sociedade brasileira.

No mundo protestante, porém, o corte institucional é *necessário* mas *insuficiente*; nem tudo acontece segundo as fronteiras denominacionais. É possível contornar as hierarquias com entidades para-eclesiásticas. Por isso, é necessário complementar as tipologias institucionais com as trans-institucionais.

Gramsci disse que toda religião é na realidade uma pluralidade de religiões distintas e frequentemente contraditórias. Por isso, as tipologias teológicas e políticas têm sido especialmente marcadas pela biografia dos seus inventores: a tipologia trina que acaba no próprio autor, ou a redução a dois pólos que, com maior ou menor sutileza, equivalem a mocinhos e bandidos eclesiásticos. Exemplo da última tendência é Bastian (1984). Dividindo o protestantismo latino-americano em dois lados, sendo que um deles não passa de 5%, ele quase nada esclarece sobre o restante, o qual apenas “reagrupa as forças reacionárias e conservadoras seguindo linhas norte-americanas” e legitima “todo regime político que defenda a civilização cristã e ocidental contra o marxismo”. O lado dos mocinhos, por outro lado, é descrito na linguagem dos próprios adeptos: levam “o testemunho cristão até as últimas conseqüências”.

É instrutivo comparar o tratamento dado à Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL) por Bastian e por David Stoll. Bastian (editor protestante da revista *Cristianismo y Sociedad* financiada pelo Conselho Mundial de Igrejas [Ibid:60]) diz que a FTL é “bíblico-fundamentalista”

17. Além do fator étnico que operou nos primeiros anos da CC.

e “vanguarda ideológica dos interesses norte-americanos e das burguesias nacionais”. Por outro lado, Stoll (antropólogo agnóstico) vê virtudes na FTL:

Impressionados pela dedicação... da Teologia da Libertação, alguns evangélicos tentavam desenvolver seu próprio equivalente ‘bíblico’... Definiam o pecado tanto em termos sociais como individuais. Reconheciam que a dicotomia fundamentalista entre evangelismo e ação social não estava nas Escrituras. Reconheciam também que a leitura da Bíblia era formada pela história e pela cultura... Mas, ao mesmo tempo, criticavam a Teologia da Libertação... Em vez da ‘libertação’ como paradigma, escolheram a ‘contextualização’. (1990:22,131-132)

Exemplo de um *continuum* que acaba no próprio autor é Bittencourt (1989). Ele não reduz o campo a dois pólos. Mas as posições intermediárias (“neo-conservadoras”) são instáveis e marcadas por “avanços” (dos bem-intencionados que ainda não perceberam que vivem uma contradição que só se resolverá quando abraçarem a posição do autor) e “retrocessos” (dos fundamentalistas disfarçados). Novamente, a dicotomia entre mocinhos e bandidos, entre “ecumênicos” e “fundamentalistas”. Já que os bandidos são a grande maioria, o campo protestante permanece um enigma e seus milhões de habitantes são desprezados por um enfoque elitista.

O uso de “fundamentalismo” nas tipologias teológicas é questionável. O termo não foi retrabalhado sociologicamente como foi a palavra *seita*; até seu emprego acadêmico é elástico e muitas vezes marcado pela origem recente numa disputa religiosa. Precisamos nuançar o quadro teológico e político do protestantismo, o que será feito sobretudo no capítulo sobre as paraeclesiásticas.

Os capítulos seguintes darão um quadro atualizado do protestantismo brasileiro na sua relação com a sociedade, como transfundo para a compreensão da política protestante. O peso penderá para os pentecostais, mais numerosos mas menos conhecidos. Faremos um exame mais detalhado de onze denominações (listadas a seguir, com a data de fundação):

Denominações históricas:

- 1) Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) - 1823.
- 2) Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) - 1859.
- 3) Igreja Metodista do Brasil - 1867.
- 4) Convenção Batista Brasileira (CBB) - 1882.
- 5) Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPI) - 1903.

Denominações pentecostais:

- 6) Congregação Cristã no Brasil (CC) - 1910.
- 7) Assembléia de Deus (AD) - 1911.
- 8) Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) - 1951.
- 9) Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo (BPC) - 1955.
- 10) Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA) - 1962.
- 11) Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) - 1977.

CAPÍTULO 3 O PROTESTANTISMO HISTÓRICO

O Protestantismo de Imigração

Toda a perspectiva intelectual [do luteranismo] pertence, essencialmente, ao tipo igreja.

Ernst Troeltsch (1931:477)

Convivo com a cúpula luterana de esquerda.

Deputado Federal luterano Werner Wanderer (PFL)

O luteranismo é o protestantismo mais antigo do Brasil, mas representa um tipo sociológico diferente, o qual limitou sua influência sobre o conjunto. A diferença resulta de dois fatores: é uma fé de *imigrantes*, e é o único grande grupo protestante no Brasil que é *igreja*.

A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) tem as características de uma *igreja* e não de uma *denominação* ou *seita*. Mas, de uma *igreja imigratória*, que deixou o espaço político que tinha no país de origem e abraçou um espaço definido pela etnia (D'Epinay 1975:124). Imigrantes luteranos chegaram a partir de 1823, trazidos por motivos sócio-econômicos. Aqui, sofreram a marginalidade cultural. Com exceção de um ou outro pastor que acompanhou os migrantes, ficaram abandonados religiosamente até 1864, quando a Igreja da Prússia começou a enviar ministros. Após a unificação alemã em 1870, solidificou-se a identificação de germanismo e luteranismo. As comunidades começaram a estruturar-se em quatro sínodos, vinculados à Alemanha mas sem vínculos entre si.¹

A Primeira Guerra Mundial mostrou os males da dependência, mas não bastou para abalar a ideologia germanizante. Diante do nazismo, a Igreja insistiu na separação entre a esfera espiritual e a esfera política, mas a tradicional identificação de fé e germanismo deixou a Igreja exposta à ação proselitista dos *deutsche christen* simpatizantes do nazismo (Magalhães 1993:221). O Estado Novo proibiu a educação em alemão, fechando as escolas paroquiais. Com a guerra, o uso do idioma alemão nas prédicas foi proibido. Embora, em 1947, o Sínodo Rio-Grandense tenha feito uma campanha ostensiva contra as proibições, elegendo vários deputados estaduais, o pós-Guerra marcou o início do divórcio entre fé e germanismo. Fundou-se uma faculdade de teologia, rompendo com a tradição de mandar todos os seminaristas para a Alemanha. O ensino, porém, continuou sendo, em boa parte, em alemão.

Em 1949, organizou-se a Federação Sinodal, a qual assumiu o nome atual de IECLB em 1954. Em 1955 a IECLB entrou no Conselho Mundial de Igrejas e em 1958 na Confederação Evangélica do Brasil. Mas as mudanças mais profundas vieram na década de 70, e revelaram o paradoxo da *naturalização das igrejas-diáspora* (D'Epinay 1975:292): o papel fundamental de contatos *estrangeiros* para que as igrejas se conscientizassem de sua inserção *brasileira*. Nem sempre a autonomia tardia e a dependência financeira (em 1981, a igreja alemã ainda fornecia

¹ Na realidade, nem todas as igrejas e sínodos que vieram a formar a IECLB eram "luteranos", mas sim, "igrejas protestantes alemãs". Isso se deve à complexidade do quadro protestante na Alemanha dos principados (ver Reily 1984:199-201).

22% do orçamento [Reily 1984:415]) implicam em alienação política. Kliewer (1977:7) diz que a formação de um pastorado nacional fez surgir a preocupação social e política. As igrejas históricas de missão mostram que esse fator em si é insuficiente. O estopim foi a Assembléia Geral da Federação Luterana Mundial que se realizaria em Porto Alegre em 1970. Em protesto contra a situação dos direitos humanos no Brasil e o silêncio da IECLB, a Assembléia foi transferida para a França. A liderança da igreja brasileira conscientizou-se de que, aos olhos de suas igrejas-irmãs, era vista como responsável pelo país em que vivia. Em seguida, lançou o Manifesto de Curitiba, entregue ao Presidente Médici. Ao contrário da época do nazismo, a IECLB agora reivindicava "uma função crítica - não de fiscal, mas antes de vigia... e de consciência da nação". O documento é cauteloso ("notícias alarmantes sobre práticas desumanas"), mas foi o único pronunciamento público de igreja protestante a criticar o regime, e não ficou cronologicamente atrás da CNBB nesse sentido.

Por que a IECLB foi a igreja protestante mais crítica? A ideologia da maioria dos membros ainda era individualista, e a separação Igreja/Estado era entendida como limitação da atividade política da Igreja. O Manifesto foi obra de um grupo de pressão (Kliewer 1977:8-10). Sem dúvida, os bríos ofendidos ajudaram a maioria da liderança a aprová-lo.

Iniciava-se a evolução que D'Epinau previu para a *igreja de imigração*. Esta, ao transplantar-se, adquire um traço *sectário*, o apoliticismo. Mas, ao contrário da *seita* que o justifica teologicamente ("a igreja não é deste mundo"), a *igreja de imigração* o justifica pragmaticamente ("somos estrangeiros aqui"). Mesmo quando não há mais pressões do Estado, a preservação da etnia parece exigir a despolitização. Mas, diz D'Epinau (1975), há uma evolução possível, em direção à "igreja minoritária", reivindicando nova identidade nacional e um engajamento coletivo. A *igreja de imigração* é herdeira de uma tradição teológica que insiste nas dimensões sócio-políticas da fé. Essa herança é esquecida enquanto ela se considera estrangeira, mas é redescoberta no momento de tomar consciência da nova identidade nacional. O reparo que fazíamos a D'Epinau é que, nessa redescoberta, o vínculo estrangeiro é fundamental para que a tradição teológica seja retomada.

A IECLB já evoluía nesse sentido, mas o regime militar acelerou o processo, com a polarização ideológica e a capitalização do campo no Sul, trazendo conseqüências para a base rural luterana. Nesse momento, a intelectualidade urbana produzida pelas mudanças no sistema de formação desde a Guerra e atingida por novos ventos teológicos alemães após o cataclismo, encontrou espaço para a atuação eclesial que desejava.

Não é por acaso que a única igreja protestante a contestar oficialmente a repressão é precisamente a única *igreja de imigração*. A natureza multiclassista da IECLB lhe deu, ao mesmo tempo, a capacidade de sentir a realidade social e a condição de protestar contra ela. Essa combinação é única no mundo protestante e assemelha a IECLB ao contexto sociológico da Igreja Católica. Outras igrejas ou careciam de uma base popular que provocasse crise pastoral em parte do clero, ou eram de pobres sem condições de protestar sem ficarem expostas a todo o peso da repressão. É significativo que mesmo a IECLB sentiu necessidade de aliar-se à Igreja Católica em questões políticas e sociais (Kliewer 1977:12). As igrejas pentecostais dificilmente teriam condições religiosas internas (porque exigiria a revisão radical de mentalidade arraigada) de se aliar à Igreja Católica para adquirir uma certa imunidade. A exceção parcial confirma a regra: a Igreja O Brasil para Cristo foi, ao mesmo tempo, a única

igreja pentecostal a se manifestar, de alguma forma, contra o regime militar, e a única a se filiar a entidades ecumênicas. Esta filiação tanto incentivou como tornou menos arriscada a crítica ao regime. No caso da IECLB, igreja multiclassista com uma massa de adeptos de pouca prática mas fortes vínculos afetivos (e contatos internacionais que esperavam uma atitude crítica), o regime teria que ser mais cauteloso na reação. A igreja é mais protegida na adoção de posturas politicamente arriscadas. Isso não significa que as adotará, mas que terá condições mais propícias para fazê-lo, caso outros fatores a impulsionem nessa direção.

A década de 70 trouxe mudanças profundas na IECLB. Na Faculdade Teológica o português tornou-se o idioma principal de formação. A liderança da igreja se manifestou periodicamente sobre temas sociais e políticos. A Igreja participou dos diálogos que levaram à criação do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC). A Teologia da Libertação alcançou posição preponderante na Faculdade Teológica na segunda metade da década. Logo em seguida, começaram a surgir Comunidades de Base luteranas. No início do mandato do Presidente Geisel, de origem luterana, o presidente da IECLB era recebido com certa frequência e fazia trabalho discreto de intercessão por prisioneiros políticos. Depois, quando a igreja tornou-se mais crítica em questões de direitos humanos e política econômica, e alguns pastores luteranos assumiram a defesa de posseiros e índios em conflitos de terra, o acesso diminuiu (Dantas 1982:15).

Não é por acaso que a única igreja protestante a formar algo parecido com Comunidades de Base é a IECLB. Como igreja tradicional de corrente migratória policlassista, ocupa o lugar estrutural da Igreja Católica em algumas localidades. Possui reservatório amplo de religiosidade latente na classe popular, sobretudo em áreas rurais. O modelo das CEBs depende não só de determinada realidade sócio-econômica mas também religiosa. Daí o dilema dos libertacionistas em outras igrejas protestantes brasileiras: para atingirem o *mesmo efeito sócio-político*, teriam que elaborar *estratégias pastorais diferentes* das dos católicos e luteranos.

Como na Igreja Católica, a Teologia da Libertação luterana conquista os centros de formação mais facilmente do que a cúpula eclesiástica. Esta tem que levar em conta a reação das bases. Novamente, o dilema de uma igreja se impõe, a necessidade de ter uma mensagem com apelo universal. Como no caso católico, as Comunidades de Base não são somente fruto de uma visão de transformação política, mas também estratégia pastoral diante da perda de adeptos. Por um lado, elas são incentivadas pela perda de grande contingente de empobrecidos que deixaram de se sentir atingidos pela pregação. Por outro lado, elas são arriscadas, pois "teme-se que, atuando preferencialmente junto aos membros pobres ou afastados da IECLB, acabar-se-á perdendo também aqueles membros fiéis de que ela ainda dispõe" (Hoch 1989:58-59).

A IECLB perde fiéis com a mesma rapidez da Igreja Católica. O censo interno de 1987-88, que se esperava desse um total de 800 mil membros (Schneider 1988:28), revelou apenas uns 600 mil. O censo anterior (1974) dera 750 mil (Mendonça 1989:55). O secretário-geral atribuiu a queda ao processo migratório e de urbanização. Já não é mais uma igreja tipicamente de pequenos agricultores. É mais difícil conseguir pastores adequados para o meio urbano; para os membros criados nas cidades, o pastorado já não é caminho de ascensão social. A IECLB ainda é "a igreja dos alemães", sendo 92,6% dos fiéis daquela origem étnica. Apenas

1,5% entraram por profissão de fé.²

Nesse contexto de declínio, assume importância um movimento interno chamado *Encontrão*. Representa o pietismo alemão tradicional e o *evangelicalismo* latino-americano. Tem organização própria dentro da IECLB, fornece boa parte das vocações e tem uma proposta de missão conversionista para dentro e para fora da etnia. Um dos seis pastores regionais (equivalentes a bispos) e em torno de 25% dos pastores participam dele.

O *Encontrão* começou nos anos 60 por influência de um missionário luterano norte-americano. Sua ênfase na conversão e avivamento espiritual, embora minoritária na IECLB, encontrava eco na tradição pietista alemã. A composição social, no tocante aos leigos, era inicialmente operária, mas hoje está mais diversificada. Nos anos 80, parte do movimento, e especialmente a liderança, começa a refletir as ênfases sociais e teológicas da Fraternidade Teológica Latino-Americana, ou seja, um relativo conservadorismo teológico e um certo progressismo político e renovação pastoral sob o lema da "contextualização". As novas ênfases não são assimiladas por todos no movimento, o que lhe dá uma feição política diversificada, desde o PT até o conservadorismo. Há diversidades regionais: no oeste de SC, o *Encontrão* não tem espaço porque silenciou-se a respeito da controversa construção de barragens na região.

O *Encontrão* está em conflito há anos com a Faculdade de Teologia controlada pelos teólogos da libertação. A força numérica do movimento não se traduz na formação dada na instituição. A centralidade do conflito em torno da Faculdade de Teologia se deve ao grande peso desta no orçamento da IECLB, um traço típico de *igreja*. A Faculdade oferece cursos de doutorado e tem tradição de docência em tempo integral. Em 1992, o conflito chegou ao ponto da abertura pelo *Encontrão* de um centro de formação próprio, mas sem o mesmo *status* da Faculdade. É solução tipicamente de *igreja*: evita-se o cisma, criando instituições semi-autônomas internas que permitem dar continuidade à *ecclesiola in ecclesia*. A Faculdade estaria praticando um "distanciamento das comunidades", "um desrespeito à expressão de fé de muitos vocacionados" e "a unilateralidade teológica" (*in* Longuini 1991:39).

Graças ao alto nível de formação, as duas correntes em disputa, os libertacionistas e o que chamaremos mais tarde de *evangelicais* (a liderança do *Encontrão*), conseguem projeção inédita para luteranos no mundo protestante brasileiro. No cerne da disputa entre a Teologia da Libertação (TL) e o *Encontrão* estão modelos diferentes de igreja. A TL encarna um modelo pastoral tipo *igreja* e perpetua o contexto étnico (já que não é conversionista). O *Encontrão* representa um modelo pastoral tipo *denominação* e uma progressiva ultrapassagem das fronteiras étnicas. São propostas alternativas de *naturalização* da IECLB. A TL implicará (na prática) uma "igreja minoritária" (D'Epinay) teuto-brasileira, agindo pastoralmente no papel de *substituta* da "igreja majoritária" católica entre a massa protestante de origem alemã, e politicamente no papel de *parceira menor* da Igreja Católica na transformação da sociedade. O *evangelicalismo* do *Encontrão* implicará uma gradual transformação da IECLB em "denominação meta-étnica" (D'Epinay), mesmo mantendo traços de *igreja*, agindo pastoralmente em efetiva concorrência com a Igreja Católica e politicamente em independência dela (embora não necessariamente em oposição a ela). Esses modelos diferentes encarnam

posturas diversas diante do mercado religioso. A TL implica uma ação defensiva contra as "seitas", buscando maximizar a reserva cativa que a IECLB ainda possui. O *Encontrão* significa aceitar os termos do jogo das "seitas" e oferecer um "produto" melhor, inclusive para fora da comunidade alemã. A sua maneira, ambos oferecem uma proposta para inverter o declínio numérico.

As igrejas de imigração acabam assumindo as características do campo cristão do novo país (Niebuhr 1929:204). Nesse sentido, a IECLB, depois de romper no pós-Guerra com a identificação de fé e germanismo, começa a indagar-se, alguns anos depois, a respeito das opções de *naturalização*. Não por acaso, estas são variantes dos dois grandes modelos religiosos no Brasil: o modelo clássico da grande *igreja*, na vertente pós-Vaticano II de CEBs e Pastorais calcada na teologia latino-americana da libertação; e o modelo *denominacional* de mercado religioso, na vertente da teologia *evangelical* latino-americana da contextualização.

A IECLB está de fato se abasileirando? Não no sentido de ser menos definida pela etnia. Sim, no sentido de participar do CONIC, fazer pronunciamentos sobre problemas nacionais e acompanhar as lutas do campesinato em áreas de colonização germânica. Não é por acaso que a única grande igreja protestante a fazer parte do CONIC é uma *igreja de imigração*; esta mantém a lealdade por critérios como etnia, tradição e localidade que a protegem em boa parte das forças do mercado. A *denominação*, por outro lado, precisa manter a lealdade precária dos membros através do cultivo da diferenciação marginal do seu produto. A IECLB é a "Igreja Católica da imigração protestante alemã". Somente o *Encontrão* contesta efetivamente esse papel; seu conceito de missão é mais próprio da situação de mercado. Embora a identidade entre etnia e religião ainda proporcione à IECLB uma proteção do mercado, o declínio numérico vai erodindo essa proteção e acabará obrigando-a a lançar-se ao mercado. Não é por acaso que um movimento como o *Encontrão* surge nos anos 60, uma geração após os primeiros passos tímidos para romper o isolacionismo, e precisamente no momento em que o campo está sendo capitalizado e a urbanização se acelera, colocando em risco a clientela tradicional. Não é por acaso, também, que o seu apelo vai crescendo à medida em que os solventes do mercado religioso vão criando na IECLB uma consciência de crise parecida com a da Igreja Católica.

O Protestantismo Histórico de Missão

O Brasil foi o maior triunfo da Reforma, desde o século XVI, num povo de origem européia.

Émile Léonard (in Pierson 1974:242)

O protestantismo [histórico na América Latina] foi um veículo de autonomia e avanço para alguns setores da classe média... Esta semente protestante veio junto com o vaso -- 'a visão de mundo, o ethos e a ideologia dos países capitalistas prósperos'... Todo o estilo protestante permaneceu distante das massas.

David Martin (1990:230)

O *protestantismo histórico de missão* refere-se principalmente às igrejas que se

instalaram por meio da obra missionária na segunda metade do século XIX. Distingue-se do protestantismo de imigração pelo objetivo de conquistar adeptos brasileiros. Distingue-se dos pentecostais pela antigüidade e pela não-aceitação da doutrina e prática pentecostal de glossolalia, profecias, curas e exorcismos. Em média, as igrejas históricas atraem uma classe social mais elevada do que as pentecostais. Sociologicamente, são *denominações*, com tudo que isso implica de maior liberdade individual, menor intensidade de vida comunitária e menor rigor ascético, em comparação com as *seitas* pentecostais. A partir dos anos 60, surgem cismas pentecostalizes (ou "carismáticos") nas igrejas históricas. Estes representaram, não a descida das igrejas históricas para as massas brasileiras, mas a subida e adequação desses fenômenos para novos patamares sociais.

Hoje, os históricos de missão são menos numerosos do que os pentecostais. Mas até recentemente eram tão predominantes numericamente quanto mais influentes socialmente. O Brasil se destaca no continente como o único caso protestante bem-sucedido em que os pentecostais não constituem esmagadora maioria. A presença política protestante antes de 1986 foi quase totalmente dos históricos.

Os históricos tiveram êxito relativo antes de 1930 e constituíram sólida classe média (Martin 1990:50). Em 1925, o Brasil tinha dois-terços dos protestantes latino-americanos (Frase 1975:318). As razões para isso podem ser resumidas nas palavras de Martin (1990:59):

As melhores chances para o protestantismo existem onde a Igreja [Católica] foi drasticamente enfraquecida mas a cultura continua profundamente religiosa... Onde, no entanto, houve uma secularização abrangente da cultura, o protestantismo avança pouco.

No Brasil imperial, o padroado colonial foi fortalecido pela ideologia regalista, a primeira forma de "religião civil" brasileira (Azevedo 1981:48), resultando na fraqueza institucional e na independência do Vaticano. Na década de 1830, houve propostas, com o apoio do Regente Feijó, de separar a Igreja brasileira de Roma. O regalismo era reforçado pelo jansenismo, cuja piedade austera, amor pelas Escrituras e independência de Roma criava, em parte do clero, um sentimento quase ecumênico para com os primeiros protestantes no Brasil (Vieira 1980:31).

Se o jansenismo, o regalismo e o desejo de atrair imigrantes abriam brechas para o protestantismo no topo da escala social, mais em baixo o tipo de catolicismo vivido pelo povo também ajudou: o caráter leigo da piedade popular; o elemento bíblico nas festas; a falta de prestígio do clero; e a tradição de movimentos dissidentes e sectários, com padrões ascéticos.

Nesse contexto político-religioso, o protestantismo (que fora excluído da Colônia) finca pé lentamente a partir da abertura dos portos. É inicialmente tolerado no Império para estrangeiros, mas permanece ambíguo para cidadãos brasileiros. A Constituição de 1824 permitia as religiões não-católicas "com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo" (art. 5º). O *status* legal da missão protestante entre brasileiros foi se aclarando na prática com a existência de conversos a partir de 1858, e ficou definitivamente resolvido com a separação de Igreja e Estado em 1890.

A primeira tentativa de evangelização de brasileiros, por metodistas norte-americanos entre 1836 e 1840, foi cautelosa. Não chegou a estabelecer igrejas, limitando-se à distribuição de Bíblias. Recebeu apoio de alguns políticos liberais e de setores do clero. Vemos aí o

primeiro "projeto" protestante para o Brasil: a reforma da igreja nacional, em que a vontade política de rompimento com Roma seria acompanhada por uma reforma de doutrina e costumes provocada pelo conhecimento das Escrituras.

A distribuição de Bíblias não bastou para que ocorresse uma "reforma anglicana". Teve, no entanto, mais tarde, papel importante na expansão protestante. "Em torno dessa difusão de Bíblias formaram-se inúmeras comunidades religiosas... originalmente indenominacionais" (Mendonça & Velasques 1990:166). É o que se esperaria, à luz das circunstâncias sócio-religiosas propícias, pois representava um dos primeiros usos sistemáticos de um meio de comunicação de massa no Brasil.

O projeto de reforma da igreja nacional aparece novamente na figura do primeiro pastor protestante brasileiro, o ex-padre José Manoel da Conceição.

Ele não desejava o estabelecimento de uma igreja protestante transplantada... mas um movimento profundo de Reforma... que tornasse possível a criação de um cristianismo brasileiro... evangélico, mas enraizado nas tradições e hábitos populares. (Ribeiro 1979:206)

No final da vida, Conceição rompeu com os missionários presbiterianos, adotando estilo pobre e itinerante de vida, semelhante aos primeiros franciscanos, evitando a polêmica e dedicando-se à caridade e instrução religiosa dos mais humildes.

No Brasil, o kardecismo e o positivismo foram transformados em religiões místicas (Brown 1986:18,23). O seu contemporâneo de chegada ao Brasil, o protestantismo, também encontrou a sua versão mística, o pentecostalismo, mas com 50 anos de atraso e através de separação institucional. De todas as correntes importadas da época, *o protestantismo foi a exceção e não a regra*, pois foi introduzido (e, no seu desenvolvimento inicial, controlado) por estrangeiros. Mas havia outras opções.

Como vimos, o protestantismo poderia ter entrado no Brasil da mesma forma que nos países do norte da Europa: por meio de uma reforma da igreja nacional. Uma segunda possibilidade era que o protestantismo entrasse da mesma forma que o espiritismo e o positivismo: na "bagagem" de brasileiros que voltassem do exterior e se encarregassem de difundi-lo autonomamente. A dificuldade para isso era que havia mais contatos intelectuais com a França do que com os países protestantes. Outra possibilidade era que missionários estrangeiros se limitassem a fundar congregações autônomas de neoconvertos. Podemos especular que, uma vez desiludido da ideia de reformar a igreja nacional, Conceição teria apoiado essa solução, deixando, de forma indelével, a sua marca sobre o nascente protestantismo brasileiro (maior compreensão da religiosidade popular; a simplicidade franciscana de vida, isenta de traços de aburguesamento; a espiritualidade mística mais próxima da herança latina).

Finalmente, havia a possibilidade que se concretizou: a transposição, via missionários, das denominações existentes no exterior. A primeira igreja de brasileiros (1855) foi iniciativa pessoal de um médico escocês, Robert Kalley, um "desses propagandistas anglo-saxões, aristocratas ou burgueses ricos que, por motivos culturais ou de saúde, tornavam-se grandes

viajantes, e que utilizavam fortuna e turismo na difusão da fé protestante" (Léonard 1963:49). Num trabalho paciente de pregação e contatos com a elite imperial, estabeleceu uma pequena igreja que incluía damas da corte e forçou o reconhecimento da legalidade do culto protestante em português e dos direitos civis dos não-católicos no tocante aos ritos de passagem.

Essa igreja, que veio a chamar-se Congregacional, foi logo seguida por missionários norte-americanos enviados por estruturas denominacionais fortes, que fundaram as Igrejas Presbiteriana (1859), Metodista (1867) e Batista (1882). Encontraram nos liberais um apoio contra as pretensões do clero ultramontano. Vieira (1980) destaca a cooperação entre elementos liberais, maçônicos, republicanos, protestantes e outros grupos minoritários (espíritas e judeus) contra o poder político da Igreja Católica. Os liberais queriam a imigração protestante. Mas, como diz Martin, o maior problema para os protestantes era que seus aliados liberais apenas os consideravam a versão menos desprezível da velha superstição chamada cristianismo (1990:62). Disse Tavares Bastos: "Ataquemos [o catolicismo] não para substituí-lo pelo protestantismo, mas por uma igreja nacional, modelada pela doutrina filosófica do *unitarianismo*" (in Vieira 1980:252). Iniciativas favoráveis à separação de Igreja e Estado, a partir de 1866, contaram com a colaboração de políticos liberais e de protestantes. A contemporização entre governo e Santa Sé que pôs fim à Questão Religiosa virtualmente paralisou a imigração protestante (Ibid: 375-377).

Do lado dos protestantes, a aliança tinha outra função. Transplantar igrejas existentes nos Estados Unidos significava uma solução *denominacional* numa realidade que ainda não a comportava. A tradição religiosa brasileira ainda não estava pronta para o "cada-um-por-si" da tradição americana. Daí a aliança com o liberalismo secularista e maçônico, para livrar essas denominações de sua realidade local de *seitas*. De fato, houve uma sectarização das denominações no contexto brasileiro, tanto na polêmica religiosa como na ruptura com a cultura.

Outro fator nessa sectarização protestante é a sua face oculta, a *romanização* da Igreja Católica. Esta, na realidade, foi mais uma nova corrente estrangeira no Brasil. Se o jansenismo e o regalismo haviam despertado esperanças de uma Reforma Protestante, o que veio a acontecer foi o oposto: a Contra-Reforma Tridentina. Já sem o poder político de erradicar o nascente protestantismo brasileiro, mas pondo fim à recepção simpática que muitos membros do clero lhe haviam brindado.

Vemos algo do jogo dinâmico entre as confissões no Brasil. O que conhecemos como o protestantismo brasileiro não é resultado somente do tipo de protestantismo que veio, mas também do tipo de catolicismo que enfrentou crescentemente (e com momentos de maior conflito) entre 1870 e 1960.

O protestantismo que veio era de terceira mão: da Europa passara para os Estados Unidos e depois para o Brasil. Na trajetória certas coisas aconteceram: o *padrão britânico* de relação entre religião e sociedade foi transformado no *padrão americano*, o qual foi introduzido no Brasil em plena vigência do *padrão latino*.

O padrão britânico. O establishment político-religioso é parcialmente desalojado por dissidências amplas. A religião em si não é problemática politicamente, embora haja certos alinhamentos entre denominações e

partidos... As instituições religiosas são atenuadas mas as crenças continuam amplamente disseminadas, embora de maneira amorfa.

O padrão americano. Desfaz-se a relação entre o establishment político aristocrático e o establishment religioso. Um pluralismo quase ilimitado se associa a uma cultura religiosa popularizada e quase universal. A secularização, quando ocorre, se refere mais ao ethos do que às instituições e crenças. A religião em si não é politicamente problemática...

O padrão latino. As autocracias barrocas eliminam a dissidência religiosa substancial. Crescem forças dentro do sistema em direção a uma revolução com uma ideologia explicitamente secular... A religião em si é freqüentemente uma questão política... Na medida em que o secularismo alcance êxito, há uma tendência parcial à erosão conjunta de adesão institucional e crença. (Martin 1978b:5-6)

A denominação (invenção britânica universalizada nos Estados Unidos) não se entende como possuidora de uma verdade e autoridade únicas; é institucionalmente (mas nem sempre moralmente) tolerante. (Martin 1962:4-5). Vê-se como uma expressão entre muitas da verdadeira igreja.

O denominacionalismo americano do século XIX se caracterizava pelo impulso expansionista. O alto índice de prática religiosa na sociedade americana é fruto desse período conhecido como a "era metodista". O metodismo era o "pentecostalismo" da época: entusiasta, móvel e leigo. Acompanhou a fronteira, adaptando suas reuniões e estruturas. As outras igrejas acabaram se "metodizando" (Reily 1984:22).

A religião da fronteira, vista positivamente por Niebuhr (1929:141-144), era emocional e avivalista, favorecia a democracia religiosa contra o clero formado, e ensinava uma ética de responsabilidade individual. Vista negativamente por Wach (1944:281), se baseava no medo e era anti-intelectualista e individualista.

Outra forte experiência social marcava o protestantismo americano: a escravidão. No Norte havia uma integração de avivalismo e reforma social: o evangelista Finney dizia que "impedem-se os reavivamentos quando igrejas assumem posições erradas com respeito a direitos humanos" (in Cook 1985:212). No Sul, protestantes refugiavam-se na "doutrina espiritual da igreja" que dizia que a política "pertence a César". Todas as denominações se dividiram por causa da escravidão em alas nortistas e sulistas. O que veio para o Brasil até o fim do século era basicamente o cristianismo sulista (Reily 1984:226).

Marcados pela ruína pós-Guerra do Sul escravagista, pela religião da fronteira e pelo *padrão americano* de denominacionalismo exuberante num quase *establishment* cultural do protestantismo, os missionários não tinham facilidade em lidar com uma elite intelectual secularizada, formada no *padrão latino*. Erasmo Braga, um dos poucos protestantes brasileiros à altura de tal diálogo, reconheceu o problema.

O protestantismo brasileiro é, por um lado, muito saxônico, por outro, muito ignorante para impressionar os intelectuais... A classe culta deve ser alcançada por uma literatura que refletisse mais a orientação do protestantismo francês... [para] aproveitar o prestígio da cultura [francesa]. (in Ferreira 1975:137, 59)

Nada mais distante dos horizontes dos missionários do *Deep South*.

Na passagem da Europa para os Estados Unidos, uma coisa que se perdeu foi a ética protestante do ascetismo intramundano.

[Os calvinistas] eram... autodisciplinados agentes de reconstrução social e política... [que] se sentiam responsáveis pelo seu mundo e, acima de tudo, pela sua reforma continua. (Walzer 1965:vii,12)

Weber (Gerth & Mills 1946:326) contrasta o *ascetismo intramundano* com a *fuga ascética do mundo*, a ética *pietista* que produz o funcionário fiel e o empregador patriarcal mas não o reformismo calvinista. Na Alemanha, de industrialização tardia e incentivada pelo Estado, a piedade ascético-burguesa se encarnou na burocracia (Weber 1974:382). Esta é a ética do protestantismo brasileiro: uma ética "interiorizada e individualizada... de conformidade para com as estruturas racionais e burocráticas... Uma ética de funcionários" (Alves 1982:94,127).

O pietismo se originou na Alemanha como reação contra a escolástica luterana. O tipo sociológico era a ecclesiola in ecclesia: pequenos grupos de renovação que rejeitam o cisma. Penetrou outras igrejas na Europa numa posição subalterna. No contexto americano de mercado religioso, tornou-se religião de classe média e acentuou a tendência ao pragmatismo de escasso conteúdo teológico. Ao contrário das seitas populares anteriores, tendentes ao radicalismo social e político, o pietismo se limitou à ética individual (Niebuhr 1929:65; Troeltsch 1931:718).

No Brasil, certas características se exacerbam no confronto com a Igreja Católica. A cultura ambiente, católica e atrasada, tem que ser evitada. A contestação política dos primeiros anos continua até a garantia dos direitos dos protestantes; aí, volta-se à *ecclesiola*.

Tudo isso é a visão padrão do pietismo. Contudo, há vários reparos a fazer. Em primeiro lugar, não devemos "ler" a política somente a partir da doutrina.

[O pietismo] passa por períodos quando permanece politicamente latente e outros quando se torna ativo... Forneceu as bases sociais da chamada 'velha esquerda' da política norueguesa... O impulso político do pietismo... pode ser podado por circunstâncias adversas, ou dissolver-se em retirada política, ou então emergir como a consciência radical de uma camada ou região. (Martin 1990:15,17,18)

Em segundo lugar, no caso latino-americano, o pietismo é geralmente visto como portador da ideologia liberal. Mas na consciência dos atores, essa ideologia se expressava em termos religiosos: o protestantismo era a resposta para os males do Brasil, a causa dos quais era o catolicismo. Era uma leitura da história que não era peculiar aos missionários. O popularizador foi o economista belga de Laveleye, um católico liberal (Azevedo 1983:355). O protestantismo era portador do progresso, da educação e da alfabetização; vários liberais brasileiros colaboravam com empreendimentos protestantes.

Considerando que algumas explicações pelo atraso brasileiro na virada do século

baseavam-se em fatores como clima e raça, a explicação religiosa era "progressista". Ao contrário da tese climática, havia uma solução possível (a mudança de religião). Ao contrário da tese racista (que propunha o embranquecimento via imigração), a solução era democrática, pois não excluía parcelas da população atual.

O elemento religioso ainda não desapareceu por completo das análises dos contrastes americanos. Darcy Ribeiro, ao comparar os "povos-transplantados" da América do Norte e da América do Sul, rejeita a explicação religiosa, que confunde causa e efeito, em favor da fundiária (o latifúndio impediu a formação de uma classe média rural). Mas acrescenta: "Elementos correlatos deste paralelo [entre religião e desenvolvimento] são mais explicativos. Tal é a preocupação dos protestantes com a alfabetização de todos os crentes... Nenhuma sociedade moderna alcançou o desenvolvimento sem generalizar a educação primária... [Outro] có-fator de atraso das áreas católicas [foi] o caráter de religião de cruzados do catolicismo ibérico... difundido a ferro e fogo como religião oficial... [Também] o gosto pela opulência... Não há comparação possível entre o custo social das catedrais e mosteiros católicos da América Latina e a singeleza das igrejas de tábuas dos protestantes" (Ribeiro 1983:63-64).

Ora, alfabetizar, evitar os gastos dos cultos e festas católicas e desvincular a religião do Estado para que forme a consciência do povo por meios pacíficos - estes eram elementos básicos da ideologia dos missionários pietistas.

Em terceiro lugar, embora participando do "pathos civilizador" da expansão imperialista, as missões não precedem mas acompanham a incorporação da América Latina nessa órbita. Por isso, sua função legitimadora é muito limitada (Míguez 1977:169). Em quarto lugar, os próprios missionários são portadores, não só da crítica liberal à sociedade tradicional, mas também da tradição radical das Escrituras (Ibid). Daí os exemplos de missionários que se tornam advogados dos direitos dos países latino-americanos, como na Revolução Mexicana.³

Em quinto lugar, tem havido uma certa revalorização do individualismo protestante. Alves se refere ao "teimoso individualismo" que assume o orgulho de ser diferente, de contrapor a voz da consciência individual à voz das autoridades (1982:14). É o protesto clássico de Lutero. Mas também entre os pentecostais, a valorização do indivíduo no casulo protetor da *seita*, em meio a uma realidade social que o esmaga, precisa ser examinada novamente, sem os "preconceitos coletivistas" (Fernandes 1984a:14) do passado.⁴

Mesmo assim, o pietismo marcou as atitudes políticas do protestantismo brasileiro. Na situação proletária, o individualismo pietista se evapora em conformismo, pois deixa as pessoas entregues a si mesmas na esfera sócio-política (Tillich, *in* Alves 1982:92-93). O pietismo vê

3 "Os protestantes mexicanos, com ajuda de alguns norte-americanos, fizeram campanhas informativas nas igrejas dos Estados Unidos para que se opusessem à política intervencionista" (Mondragon 1991:67).

4 Ao falar do individualismo protestante, devemos lembrar que a doutrina da salvação (abolição da intermediação sacerdotal) nem sempre se associa à análise social individualista (Bruce 1990b:157); e que o individualismo centrado na *consciência* não é assimilável ao "individualismo utilitarista" centrado no *interesse* (Bellah 1986:21). Podemos perguntar, por exemplo, quem são os defensores do individualismo, quando quase todos os protestantes se opõem à liberalização do aborto e seus adversários a defendem na base do "direito à escolha".

PROTESTANTISMO E O BRASIL
pessoas mas não estruturas. Contudo, essa incapacidade de perceber a dimensão estrutural não é monopólio pietista: outros exemplos religiosos são os bispos católicos dos anos 30 (Mainwaring 1989:49) e a nova consciência religiosa de hoje.⁵ A indole do pietismo foi também reforçada pelo próprio meio popular.

Quando [os moradores da periferia tratam] de avaliar a atuação de um governo concreto..., só se referem à pessoa e sua vontade... [Por isso] a única esperança... é a de que [o governante] mude de vontade, ou de que o lugar seja ocupado por uma pessoa boa. (Caldeira 1984:215-217)

De acordo com essa visão, uma característica do protestantismo histórico foi o investimento em colégios para alcançar as elites, as quais mudariam a sociedade segundo padrões americanos. Construiu-se uma vasta rede não-planejada de colégios. O contraste com o pequeno investimento na formação de pastores, e o controle missionário sobre os colégios, contribuiu para dissensões nacionalistas. O resultado em conversões da elite foi decepcionante. Nove constituintes de 1934 eram ex-alunos do Instituto Mackenzie, mas nenhum era protestante (Frase 1975:408). O esforço educacional foi aceito sobretudo pela classe média urbana ascendente, pois os métodos americanos representaram um pioneirismo pedagógico. Quando a sociedade brasileira chegou à altura, evaporou-se o pioneirismo (Ramalho 1976).

Outro resultado decepcionante foi a incapacidade de ganhar ou mesmo formar intelectuais. O pragmatismo de fronteira poucas condições tinha para criar uma intelectualidade capaz de conquistar o respeito, muito menos a adesão, dos eruditos formados no *padrão latino*. A mentalidade de sítio, a desconfiança dos valores estéticos e o estrangeirismo da *solução denominacional* levaram à criação de um rol ilustre de ex-protestantes, encabeçado por Gilberto Freyre (Freston 1987:2-12).

5 Um adepto do Santo Daime diz que enquanto alguns desejam transformar os homens através da transformação das estruturas, "a gente acredita no oposto" (in Landim [org.] 1989a:85).

CAPÍTULO 4

METAMORFOSES DO PROTESTANTISMO HISTÓRICO

A Igreja Metodista

Aqueles que estão falando em Teologia da Libertação na Igreja Metodista são excelentes burgueses que recriminam o proselitismo. Se você tem uma instituição que garanta o seu salário, você pode ter esse discurso. [Mas] se você vive... da oferta dos crentes, você tem que pensar... em igreja cheia.

Rev. Sylla Franco (1984:26-27).

O metodismo nasce no século XVIII como *ecclesiola in ecclesia* na Igreja Anglicana. Em muitos sentidos, foi o "pentecostalismo" da Revolução Industrial. Carecia da visão milenarista de renovação social, embora Wesley tivesse preocupações sociais. Após a morte deste, a maioria adotou postura conservadora: como disse o sucessor de Wesley, o metodismo era contra a democracia porque era contra o pecado (Hill 1985:64). Nos Estados Unidos, tornou-se a maior igreja, deixou o avivalismo e investiu em esforços educacionais e sociais. Por isso, não teve no Brasil o papel avivalista que tivera nos países anglo-saxões.

Aqui, o metodismo concentrou os esforços iniciais no interior (Reily 1984:279). Hoje, é denominação de tamanho médio: dados internos para 1990 estimam uma comunidade de 124.000 pessoas.¹ O crescimento é vegetativo. Devido a acordos com outras missões, o metodismo limitou-se a certas regiões: tem certa força no RS e no Sudeste mas está ausente do resto do país. Mas a pequenez se deve mais a outros fatores: o centralismo e a ênfase na educação em lugar do evangelismo direto. Em 1990, contava com 149 entidades sociais e 34 instituições educacionais, inclusive duas universidades. Com o crescimento lento e os pesados investimentos, a autonomia veio tarde (1930, após 63 anos). Mesmo depois, a dependência da missão continuou por muito tempo. O empreendimento educacional obedecia o princípio já observado; nas palavras do bispo (missionário) em 1920: "O Brasil deve sentir o pulsar da vida social, intelectual e religiosa que construiu os Estados Unidos, e [este é] o dever solene do metodismo" (*in* Frase 1975:385).

A Igreja Metodista é o melhor exemplo brasileiro da possível evolução de uma *denominação de implantação missionária*. Segundo D'Epinay (1975), esta permanece apolítica enquanto dependente da missão. Mas, por ser *denominação de conversão*, poderá descobrir através dos fiéis uma identidade nacional e reencontrar a tradição de engajamento político própria da igreja-mãe. Aí poderá contribuir para um novo tipo sociológico (junto com a *igreja de imigração* que se naturaliza): a *igreja minoritária*. Para isso, é necessário cortar os laços com o país de origem, perder o espírito proselitista e reivindicar uma nova identidade nacional. Indo além, a *igreja minoritária* poderá assumir função contestatória face ao capitalismo dependente, chamando a um engajamento coletivo na edificação da Cidade de Deus. Isso resulta de uma radicalização da tradição teológica redescoberta, sob o impacto da experiência da injustiça social.

¹ Dos quais, 82.000 membros professos e 42.000 não-professos (menores, simpatizantes, etc.), assistidos por 315 pastores.

D'Epinau escrevia quando a revolução anti-capitalista latino-americana batia à porta e o futuro do protestantismo parecia estar com a *igreja minoritária contestatária*. Hoje, no Brasil, a Igreja Metodista é quem melhor encarna o modelo, e as suas dificuldades são instrutivas. Mas nos idos de 1970, ela não evoluía nesse sentido. Talvez o atraso com relação ao que D'Epinau observou no Cone Sul se deva à implantação precoce do regime de segurança nacional no Brasil, de maneira que a radicalização de certas denominações a partir da cúpula se deu com a abertura da segunda metade dos anos 70, e não com a efervescência política do final dos anos 60. A TL se firma no seminário luterano em 1977; em 1978, a nata intelectual egressa da Igreja Presbiteriana do Brasil funda a Presbiteriana Unida (IPU)²; no ano seguinte, a influência libertacionista aumenta na Faculdade Teológica metodista. Temos também o caso fraco da Igreja Presbiteriana Independente, onde o grupo expulso do seminário em 1968 toma o poder em 1981.

É significativo que a Igreja Metodista é a única *denominação* de certo tamanho a fazer parte do CONIC. Sua presença dá ao CONIC certa credibilidade; representaria a evolução exemplar de uma denominação conversionista. A filiação não foi consensual, mas contribuiu para ela a ênfase wesleyana na primazia da experiência e a tradição irênica: o metodismo não começou como *seita*, mas como *ecclesiola in ecclesia*.

É outra versão do caso luterano: as igrejas históricas com as linhas oficiais mais politicamente progressistas são as que mais atrasaram a sua autonomia e mais têm vínculos internacionais. O contraste com a Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) é forte: sendo um caso fraco da mesma evolução dos anos 50 e da mesma crise dos anos 60, a Igreja Metodista, a partir do final dos anos 70, evoluiu em sentido totalmente contrário ao da IPB, e uma das diferenças chaves é a tradição ecumênica de contatos internacionais.

Em 1960, Willems julgou a IPB mais politizada do que a Igreja Metodista, porque a primeira estava presente nos estratos sociais mais altos e se sentia mais à vontade na participação pública (1967:214,225). Mas, nos anos 60, a juventude universitária e os seminaristas metodistas pleitearam uma igreja mais voltada para a ação social e política, encorajados pela Junta de Ação Social da igreja. Como pequena ilha protestante num mar católico, a descoberta da responsabilidade social e o diálogo teológico com a cultura muitas vezes levava a uma reavaliação do catolicismo. Havia muitas razões para isso: falta de opções teológicas próprias; desejo de eficácia na ação social; necessidade de proteger-se da repressão; e pressupostos teológicos que já não justificavam a ação proselitista. Em 1968 uma greve de seminaristas, possivelmente em função de contatos com a UNE, levou a igreja a fechar temporariamente o seminário, temendo um conflito com o regime.

O impulso educacional foi o fator crítico nas mudanças seguintes. A explosão quantitativa da educação superior, com destaque para grupos privados, foi feita sob medida para a tradição metodista. Duas universidades foram criadas: Unimep (Piracicaba) e Instituto Metodista Superior (IMS - São Bernardo do Campo). O crescimento do IMS ao lado da Faculdade Teológica acabou transformando esta. Um mestrado em teologia foi criado e, em 1980, transferido para o IMS com o nome de Ciências da Religião. Tornou-se ecumênico e, em 1990, abriu um doutorado em Ciências da Religião em conjunto com os luteranos. A base

2 Na forma inicial de Federação Nacional de Igrejas Presbiterianas (FENIP).

para a cooperação é a Teologia da Libertação. O vínculo com o mundo universitário, tão natural na Europa mas raro no protestantismo brasileiro, superou o conservadorismo eclesiástico. A reflexão teológica passou a responder menos à igreja e mais ao mundo acadêmico.

Mas o resultado também lembra a Europa: o descompasso entre cúpula e bases. Um dos riscos da descoberta do mundo acadêmico por uma igreja, sem reflexão sobre a própria inserção sociológica, é que poderá abrir janelas para a sociedade e ao mesmo tempo fechá-las para as bases da igreja. A TL numa *denominação* terá que ser diferente da similar católica para alcançar efeitos semelhantes; se for igual, será uma idéia fora do lugar. A não-resolução dessa questão político-pastoral cinde a Igreja Metodista.

Há uma "permanente tensão entre a Igreja Metodista e a sua Faculdade de Teologia" (Reily 1989:83). Weber (1974) descreve como a religião pode se descolar das demandas sociais através da formação de uma classe sacerdotal detentora do poder de definir a mensagem. O sistema metodista brasileiro, no qual os leigos perderam espaço e grande percentual do orçamento vai para a educação superior (Cook 1985:207), possibilita esse descolamento. A cúpula cindida e protegida da base tem a possibilidade de isolar-se dos membros da sua igreja como os *outros* com quem dialoga e de quem deseja o reconhecimento, em troca de *outros* fora da igreja. Quando se trata de igreja com tradição educacional, é provável que esses novos *outros* sejam do mundo acadêmico.

Além de assinar os documentos do CONIC, a Igreja Metodista faz pronunciamentos políticos próprios numa linha bastante progressista. Assim como a IECLB, não indica candidatos a eleições mas conscientiza os membros a votarem em candidatos comprometidos com a justiça social. Em 1991, o Concílio Geral emitiu uma mensagem à nação, na qual tratou da dívida externa, extermínio de crianças, pena de morte e os 500 anos ("tempo de contrição").³ A abordagem é parecida com a dos comunicados da CNBB; das igrejas protestantes, somente a IECLB e as pequenas Episcopal e IPU a imitam.

A Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB)

A massa, por definição, não deve nem pode dirigir sua própria existência.

Rev. Sabatini Lalli, no segundo turno da eleição presidencial (*O Brasil Presbiteriano*, 12/1989, p. 2)

A IPB é a mais antiga das grandes denominações de conversão e exerceu, por cem anos, liderança entre os protestantes. Pertence ao ramo *reformado* que remonta a Calvino, ligando-o ao tipo sociológico do *ascetismo intramundano*. Embora inicialmente uma *igreja nacional*, o calvinismo continha as sementes de ruptura com o Estado. Em séculos posteriores, boa parte do mundo calvinista abandonou o ideal de *igreja nacional* em favor da "igreja livre num Estado livre".

Quanto da doutrina social calvinista chegou ao Brasil? O ascetismo intramundano e o conceito de reformismo social para a glória de Deus perderam-se, amestrados pelo pietismo e pela experiência sulista americana. A eclesiologia presbiteriana teve papel nisso. O sistema

³ Aconteceu 571, 26/7/91, p. 9.

sinodal permitiu a adaptação aos interesses locais que fez com que, na África do Sul por exemplo, a Igreja Reformada Holandesa apoiasse o *apartheid*, ao passo que a Igreja Anglicana, na qual as perspectivas centrais prevaleciam, se converteu em baluarte da luta anti-racial (Bruce 1989:12-13).

Niebuhr diz que, no ambiente americano, mesmo as antigas igrejas territoriais se tornaram mais democráticas (1929:205). No ambiente brasileiro, mesmo as denominações democráticas se tornaram mais autoritárias.⁴ Exemplo cabal disso é a IPB, na qual o autoritarismo é reforçado pela tradição de formação em seminários internos, deixando o pastor (muitas vezes oriundo da zona rural e para quem o pastorado representa ascensão social) sem outras opções profissionais.

A IPB pagou pelo sucesso precoce no Brasil rural. Ainda hoje, um terço dos membros são da Zona da Mata de MG e ES. Em SP e PR também, a igreja cresceu na fronteira agrícola e adquiriu forte *ethos* rural que subsiste até hoje. Não é surpreendente que a IPB tenha passado por graves abalos no Brasil urbano das décadas 50 e 60. Nesses anos, iniciou-se processo de descoberta da identidade nacional e de transformação teológica. Uma fonte disso era o trabalho de mocidade, influenciado pelo mundo universitário e pela União Cristã de Estudantes do Brasil (UCEB). Outra fonte foi o seminário de Campinas, considerado então o melhor da América Latina, pelo qual passou uma geração de alunos de nível acadêmico excepcional, encabeçada por Rubem Alves. A grande influência foi o missionário do Norte dos Estados Unidos, Richard Shaull, que introduziu as correntes européias da teologia neo-ortodoxa, defendia o engajamento político e mandava os alunos fazerem estágios em fábricas. Uma terceira fonte foi o Setor de Responsabilidade Social da Igreja, da Confederação Evangélica do Brasil, dominado por jovens pensadores presbiterianos em diálogo com as ciências sociais e com as correntes de esquerda.

A reação não demorou. Os paralelos com a repressão nacional são notáveis, mas o ambiente do regime militar apenas reforçou uma reação que já vinha desde 1960. Antes do golpe, porém, as medidas conservadoras foram mais ambivalentes. Assim, embora a independência do trabalho da mocidade tenha sido extinta em 1960, em 1962 foi divulgado um Pronunciamento Social da IPB. O documento segue uma via média entre as correntes em pugna no governo Goulart.

Com o golpe, a necessidade de contemporizar desaparece. Vários líderes leigos assumem posições de importância no novo regime. Geremias Fontes é designado governador do RJ. A família Gueiros ocupa vários cargos (Eraldo se torna governador de PE; Nehemias é o redator do AI-2). *Newsweek*, em 1966, fala em uma "proliferação de legislação calvinista" (*in* Araújo 1976:67). Pastores são convidados para cursos da ADESG. Expurgos internos de pastores, professores e seminaristas começam em 1966. O sistema eleitoral é manipulado (dissolução de presbitérios na véspera de eleições) para permitir o continuísmo. A oposição acusa os líderes de motivações escusas, ao unirem a direção da igreja com os rentáveis postos de comando do Instituto Mackenzie.

Contrastando com o caso metodista, a IPB passa a isolar-se. Efetivamente abandona a Confederação Evangélica do Brasil, rompe com a Aliança Mundial de Igrejas Reformadas e até

4 Se bem que o próprio modelo missionário do transplante denominacional já cria a contradição: um governo democrático implantado de maneira autoritária (D'Epinay 1975:174).

com as missões presbiterianas dos Estados Unidos. É exemplo de como o isolamento internacional pode ser sinônimo de um *sectarismo* estranho à origem *denominacional*.

A repressão provocou um movimento cismático que veio a ser a Presbiteriana Unida. Embora pequena (5.560 membros em 1991), ela contém uma nata intelectual e alguns políticos (Celso Dourado, constituinte; Joaquim Beato, suplente de senador). Faz pronunciamentos políticos na linha da Igreja Metodista

A crise da IPB enfraqueceu a contribuição do protestantismo histórico na política brasileira, deixando o campo mais para os pentecostais. A IPB era candidata "natural" para fornecer os líderes que, com a explosão numérica dos evangélicos, assumiriam a face pública da relação com a sociedade brasileira. Hoje, ela opera um modelo elitista de formação (cinco anos em regime interno) mas sem o investimento e seriedade acadêmicos que caracterizam o similar católico, e sem as vantagens católicas de prestígio social e/ou acesso ao povo para compensar a falta de títulos seculares. Numa época em que as possibilidades de formação secular se multiplicaram, a IPB escolheu o pior caminho possível: nem se livrou do modelo elitista, que antigamente atraía pessoas capazes porque representava caminho de ascensão mas que hoje representa apenas um entrave (e com a agravante de criar pastores descontentes porque deslocados do meio de origem mas pouco integrados na classe média à qual o modelo deveria integrá-los); nem optou por levar o modelo a sério na sociedade brasileira de hoje, o que significaria esforço de elevação do nível acadêmico e integração ao mundo universitário.

A IPB, que em 1989 tinha 315.000 membros concentrados no Sudeste (58%) e Centro-Oeste (20%), não costuma emitir declarações políticas no estilo da Igreja Metodista mas publica artigos em *O Brasil Presbiteriano*, os quais dão o recado conservador da cúpula de forma indireta. Adota posição intermediária entre as igrejas mais ecumênicas e as pentecostais. Afirma a legitimidade da participação individual e o compromisso com a democracia, entendida como legado histórico da fé reformada. De maneiras diversas, tanto ecumênicos como pentecostais são mais claros na definição de candidatos. Estes dão nomes, aqueles dão perfis, mas os presbiterianos são cautelosos. Os concílios das igrejas devem evitar "dar apoio ostensivo a partidos ou a candidatos... exceto... àqueles oriundos de igrejas evangélicas, de reconhecida idoneidade moral e político-social".⁵

A Igreja Presbiteriana Independente (IPI)

O nacionalismo... limitou-se à independência eclesiástica das missões. Nunca envolveu a teologia ou a relação da fé com a cultura brasileira.

Paul Pierson (citado em Cook 1985:216).

Em termos políticos e sociológicos, a IPI é um meio-termo entre a Metodista e a IPB. Nasceu da separação de parte da IPB em 1903. O estopim foi a questão maçônica. Muitos missionários eram maçons e sua aceitação pelos primeiros protestantes foi facilitada pela

⁵ *O Brasil Presbiteriano*, outubro de 1990.

tendência anti-maçônica na Igreja Católica romanizante. A IPI é a única denominação explicitamente anti-maçônica. Mas havia razões mais profundas para o cisma: o papel dos missionários e a ênfase educacional como estratégia de evangelização indireta. Com estas ressalvas, porém, a IPI manteve o mesmo modelo. Seu nacionalismo somente se expressava em termos de autonomia da missão, mas não em uma "nacionalização" da mensagem.

Em 1989 a IPI tinha 70.000 membros comungantes, com concentração regional muito forte (70% em SP e PR).

A IPI passou pelos anos 60 e 70 como modalidade fraca da IPB e nos anos 80 tornou-se modalidade fraca da Metodista. Teve sua repressão interna após 1966 e forneceu quadros importantes para o regime.

A filial de São Paulo [da Assessoria Especial de Relação Públicas da Presidência da República] foi entregue ao pastor e jornalista presbiteriano independente, Rev. Sérgio Paulo Freddi que, ao lado do presbítero de sua igreja, Coronel José Walter Faustine (chefe do poderoso serviço secreto do II Exército) formava uma dobradinha responsável, respectivamente, pela propaganda e combate ao terrorismo e subversão. (Campos, L. 1988:7)

Em 1968, o seminário foi fechado; o deão foi acusado de ser elo de contato entre os estudantes e a subversão promovida pelo Conselho Mundial de Igrejas. A partir daí, a IPI cultivou uma imagem de proximidade ao regime, publicando artigos em *O Estandarte* elogiando a ideologia da segurança nacional.

Mas, ao contrário da IPB, a reação é temporária. Em 1981, na abertura do regime, a "geração de 68" se elege para a liderança da igreja. A partir de então, faz uma abertura ecumênica cautelosa, investe bastante em educação teológica e aceita um pluralismo teológico nos seminários. Resulta uma versão moderada da cisão entre cúpula e bases que caracteriza a Igreja Metodista. A base continua conservadora em questões eclesiais e políticas. A cúpula optou pela cautela. Não é para menos; a estrutura presbiteriana não permite que a cisão entre cúpula e bases se dê completamente. A abertura ecumênica produziu um pastorado profundamente dividido, e a cúpula se equilibra, de forma bonapartista, em cima das divisões. Ao contrário da IPB, a esquerda jovem de 1968 permaneceu na igreja, deu a volta por cima, e manteve-se com habilidade (como reconheceu um deles: estamos no poder "não porque estamos muito fortes; é que sabemos articular"). O renascimento do trabalho de juventude ajudou nessa permanência, e também forneceu a base para vôos ambiciosos na política nacional. Na eleição de 1990, vários elementos da cúpula foram candidatos a deputado federal e estadual pelo PSDB, com apoio da juventude da igreja. A IPI é a única igreja histórica em que a própria cúpula se candidata.

Como seria de se esperar, os pronunciamentos políticos da igreja pendem mais para os da Igreja Metodista e a Luterana, embora cautelosamente. Quando surge a demanda por um representante evangélico na Comissão Afonso Arinos, *O Estandarte* opina que seria melhor lutar pela ampla participação do povo.⁶ Mas *O Estandarte* faz a média: antes da eleição presidencial, um artigo repete a teologia usada para ajustar-se à escravidão nos Estados

6 *O Estandarte*, 30/6/85.

Unidos: "A missão da Igreja é meramente espiritual. O cristianismo não apresenta qualquer doutrina social".⁷

A Convenção Batista Brasileira

Duas mil igrejas batistas, duas mil trincheiras!

Líderes batistas, em audiência com Carlos Lacerda,
sobre seus planos para 1965 (*in* Aguilera 1988:55)

Muitos batistas reivindicam uma continuidade de grupos independentes desde a igreja primitiva e recusam ser chamados de protestantes. Na época da Reforma, surgem igrejas anabatistas ("rebatizadoras"), representando o tipo sociológico da *seita* e rejeitando a cristandade. Os antecedentes diretos dos nossos batistas, porém, são grupos ingleses do início do século XVII. Mas estes atenuam o protesto social dos anabatistas do Continente (pacifismo, rejeição da participação no Estado, às vezes comunismo). Os batistas do começo do século XX pouco lembravam os grupos dos quais supostamente descendiam.

Retêm apenas o princípio da adesão voluntária e as exigências da disciplina moral; quanto ao resto..., reconhecem o Estado, o direito e a vida econômica. Assim, cortaram seus laços exclusivos com as classes inferiores e ganharam adeptos de todos os níveis sociais... [Junto com os calvinistas,] prepararam o caminho para a democracia moderna e lhe deram um suporte espiritual. (Troeltsch 1931:707-708, 640)

Assim, se o luteranismo e o presbiterianismo nascem na Europa como *igrejas*, e o metodismo como *ecclesiola* na Igreja Anglicana, os batistas são de origem bem diversa. Embora nas circunstâncias americanas houvesse tendência de *denominacionalização*, não foi tão unívoca quanto diz Troeltsch. Certas correntes reforçavam o *sectarismo*, como o *landmarkismo* que via a eclesiologia batista como a única válida.

A Convenção Batista do Sul (SBC), a qual implantou a obra batista no Brasil, sofria essa influência mais *sectária*. Era também adepta da "doutrina espiritual da igreja", pois fora fundada precisamente para defender o escravagismo. O interesse em mandar missionários foi reforçado pela vinda de imigrantes sulistas para Santa Bárbara d'Oeste-SP depois da Guerra Civil.

Os primeiros missionários exemplificam a origem de boa parte da obra missionária norte-americana. Um era filho de pioneiros do Texas. O outro era de Mississippi, de família arruinada na Guerra Civil. Um terceiro fundador da primeira igreja exemplifica outra característica da obra batista. Era um ex-padre brasileiro que passara pelo metodismo. Iniciou a tradição batista do uso de ex-padres em turnês evangelísticas. As grandes polêmicas eram travadas principalmente entre missionários batistas e sacerdotes europeus (Frase 1975:352).

O caso do ex-padre ilustra o ponto de apoio que os batistas tinham para os primeiros esforços na comunidade protestante que já tinha 25 anos de existência. Ao contrário dos presbiterianos e metodistas, os batistas, como os pentecostais depois, fizeram vistas grossas à

⁷ *Ibid*, outubro de 1989, p. 15 (Rev. Roberto Themudo Lessa).

concorrência, crendo na superioridade de sua versão da religião evangélica. Não é de surpreender que tenham tido mais sucesso que os presbiterianos, mas que depois tenham sido eclipsados pelos pentecostais. A relação é simbolizada nas primeiras adesões de cada grupo: o primeiro batista havia sido presbiteriano; e a primeira igreja da AD resultou de cisma numa igreja batista. A maioria dos convertidos posteriores dos dois grupos veio da população católica; mas o laboratório de ensaio do novo produto foi o protestantismo existente.

Os batistas "frisaram mais o evangelismo [em vez da educação]... tinham um estilo mais participativo e... eram capazes de alcançar os pobres e as pessoas de cor" (Martin 1990:63). Embora acabassem montando uma rede educacional, esta atendia mais às necessidades dos próprios membros (Cook 1985:218). Antecipando os pentecostais, pregaram nas ruas, ordenaram pastores sem seminário, e concentraram os esforços iniciais em Salvador e Rio de Janeiro, as duas maiores cidades. Por tudo isso, são a igreja histórica que mais cresce e que tem a média social mais baixa, embora ainda acima dos pentecostais. Mas a entrada em níveis sociais inferiores os colocou em contato com concorrentes espíritas que não sabiam enfrentar (Crabtree 1937:118). O pentecostalismo, que lidava com o espiritismo nos próprios termos, salvou o protestantismo popular no Brasil.

Em 1991, a Convenção Batista Brasileira tinha uns 900.000 membros, o que significava uma comunidade (incluindo os familiares e freqüentadores não-batizados) de quase um milhão e meio. Quase 40% vivem no RJ. O governo eclesiástico é congregacional e eletivo. Mas há fortes laços entre as igrejas (inclusive pressão dos concílios de pastores sobre igrejas divergentes), especialmente depois do crescimento de órgãos burocráticos ("juntas") para cuidar de literatura, missões, etc. A Convenção Batista Brasileira segue o modelo da Southern Baptist Convention, a qual tem se tornado mais burocrática e centralizada. O controle de juntas e seminários é palco de confrontos. O centro cobiçado (editora, juntas) vira cabide de emprego para pastores e não é administrado com critérios modernos de eficiência. O congregacionalismo deixa o centro eclesiástico empobrecido, enquanto os pastores fortes constróem impérios locais. Isso contribui para a dificuldade de tomar posições políticas em conjunto. Segundo nos disse o secretário geral da Convenção:

Não há um órgão que fale pelos batistas... Temos uma posição visceralmente contrária a todo envolvimento com o governo... [Por isso] o deputado batista não pode se considerar representante dos batistas, e não fazemos pronunciamentos [em nome dos batistas]

Mas, na realidade, há órgãos que permitem uma tomada de posição política. Segundo a história oficial da denominação:

A Revolução de 1930... tinha como seu principal objetivo... o voto secreto... [Por isso] pôde contar com a simpatia dos batistas... Assim, a não convocação de eleições... causou decepção. Todavia... se abstiveram de quaisquer manifestações. A posição normal dos batistas é de respeito aos governos constituídos... desde que respeitem a liberdade religiosa... É possível que algum batista se tenha filiado ao grupo comunista e alguns se filiaram ao grupo integralista. Uns e outros não seriam bons batistas. (Pereira 1982:129-130)

O "bom batista" respeita o governo mas, ao mesmo tempo, simpatiza com uma revolução armada contra ele.

Havia quem temesse: a Campanha [Nacional de Evangelização] estava sendo marcada para 1965, e esse era ano de eleições... Em fins de março [de 1964], veio a Revolução, e os temores relacionados com um ano agitado, de eleições, desapareceram. (Ibid:203)

É o único reflexo do golpe no livro. Evidentemente, o compromisso com o voto secreto ("a liberdade de voto se harmonizava bem com a prática democrática, tão cara aos batistas" [Ibid:129]) não ia muito longe.

Oficialmente, os batistas brasileiros não assumem posições políticas... [mas são] contrários ao jogo... [e] à pornografia... São amigos da ordem, mas também amigos da liberdade, e nessas condições não podem ser classificados como de direita ou de esquerda: sua posição é centrista, moderadamente conservadora. (Ibid:317-318)

Vemos a pretensão, nessa obra publicada durante a abertura (1982), de colocar toda a denominação numa posição política "correta".

Outro órgão de transmissão da política oficialista é *O Jornal Batista*. Houve vários editoriais apoiando o novo regime após o golpe. Mas isso não fere o princípio de separação do Estado, pois o jornal "não opina sobre temas de política nacional. Quando nos referimos ao comunismo ou ao fascismo, estamos tratando de ideologias que têm caráter internacional".⁸ O retorno não demora: "Em várias das Assembléias da Convenção Batista Brasileira, a partir de 1964, temos contado com a presença dos governadores estaduais".⁹ Isso se diz para justificar a presença do Presidente Figueiredo numa cruzada do Pastor Fanini no Maracanã, na qual se fez ostensiva campanha pelo PDS e da qual resultou a concessão da TV Rio para o mesmo Fanini.

A posição da hierarquia ficou tão notória que o Presidente Carter, diácono batista, evitou se reunir com os batistas brasileiros quando visitou o país. Em 1986, o jornal se manifesta favoravelmente a candidaturas batistas, mas a título pessoal.¹⁰ Não se indica candidatos, nem se traça perfis do candidato ideal. Porém, com a posse de Collor, "renasce a esperança".¹¹ Desde 1989, há uma tentativa de tratar de assuntos sociais na revista usada nas Escolas Dominicais. Apesar da abordagem cautelosa, tem havido dificuldades de aceitação.

Os vínculos estrangeiros da Convenção Batista Brasileira são mais fortes do que em qualquer outra grande igreja protestante. Há 400 missionários colaborando com a Convenção, e o dinheiro americano contribui grandemente para a editora, a produção radiofônica e televisiva e os seminários (Ibid:175,269). Mesmo após cem anos, a presença americana ainda aumenta. Há convênio com a Convenção Batista do Texas, a qual envia anualmente milhares

8 *O Jornal Batista*, 23/10/77.

9 *Ibid*, 19/9/82.

10 *Ibid*, 19/10/86.

11 *Ibid*, 1/4/90.

de pastores e leigos para fazer evangelismo e outros projetos (Aguilera 1988:228).

A Southern Baptist Convention não é uma igreja qualquer. É a maior denominação americana (talvez a maior do mundo), com 14 milhões de membros. O Sul tem passado por um *boom* econômico, transformando-se no "sunbelt", o qual tem muito a ver com o ressurgimento do "Bible belt", do velho fundamentalismo do Sul na sua nova face política de Nova Direita Cristã (Bruce 1988:45-49). A SBC não pode ser assimilada à Nova Direita. Mas os fundamentalistas aumentaram sua influência na SBC, até tomar o poder em 1986 (Stoll 1990:55). Essas mudanças se refletiram na educação teológica batista no Brasil no final dos anos 80.

Vemos o efeito de tudo isso por um exemplo contrário, a Nicarágua. Lá, o vínculo batista era com os American Baptists, do Norte dos Estados Unidos. O *ethos* dessa missão e a sua ênfase em educação teológica, fizeram dos batistas nicaraguenses a igreja mais favorável ao sandinismo (Haslam 1987:11-13).

Os batistas brasileiros passaram pelos embates internos das denominações históricas de forma muito atenuada. Antes de 1964, alguns pastores mantiveram uma polêmica em *O Jornal Batista* sobre a ação social da igreja. Em 1963, a Ordem dos Ministros Batistas emitiu um Manifesto que começa com uma lista de "profetas" batistas que inclui Walter Rauschenbusch, fundador do "Evangelho Social",¹² e Martin Luther King, e afirma que "a legitimidade de qualquer regime... [está] condicionada à medida em que possibilita à criatura a plena realização da sua humanidade". Coloca-se contra regimes feudais de propriedade, a injusta distribuição de riquezas e a remessa dos lucros extraordinários para o exterior. Defende a realização de reformas de base na vida nacional".¹³ Com o golpe de Estado, o Manifesto foi rapidamente esquecido.

Os conflitos mais brandos na Convenção Batista, em comparação com a IPB, IPI e Igreja Metodista, devem-se a várias características. Sendo de classe social mais baixa, os batistas não foram tão atingidos por correntes de secularização e de contestação estudantil. A falta de independência do trabalho da juventude roubou os pastores mais progressistas de um ponto de apoio e os obrigou à moderação. O isolamento eclesial dos batistas (nunca participaram da Confederação Evangélica) os protegeu de ventos novos, e a maior descentralização impediu que os conflitos chegassem a ter conseqüências tão dramáticas.

12 Corrente teológica do final do século XIX nos Estados Unidos, favorável ao socialismo.

13 *Cadernos do ISER*, 7, novembro de 1977, p. 36-39.

CAPÍTULO 5

A PRIMEIRA ONDA DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO

As Três Ondas do Pentecostalismo Brasileiro

A dissidência protestante... vem em três ondas [calvinista, metodista e pentecostal]... em níveis [sociais] cada vez mais baixos... O metodismo não expande onde as igrejas calvinistas oficiais foram bem sucedidas, [e] se restringe basicamente ao ambiente anglo-saxão... O pentecostalismo expande onde o metodismo e o calvinismo pouco penetraram: as sociedades católicas... e as áreas dominadas por igrejas oficiais luteranas.

David Martin (1978a:9-11)

O pentecostalismo brasileiro já tem 80 anos de existência e talvez 13 milhões de adeptos, mas ainda não conta com sequer uma história acadêmica. Isso prejudica a sociologia do fenômeno, pois, como diz Wach, sem o trabalho do historiador da religião o sociólogo fica desamparado (1944:2). Os bons estudos sincrônicos já produzidos não nos permitem captar o *movimento*.

A *História Documental do Protestantismo Brasileiro* (Reily 1984) dedica apenas 17 das 400 páginas aos pentecostais. Não há nada sobre a AD depois do episódio da fundação. Souza (1969) e Rolim (1985) tratam da variedade de grupos pentecostais, mas quase toda a evolução lhes escapa. Essa negligência acadêmica da dimensão histórica talvez esconda um desprezo inconsciente: já que os pentecostais não são históricos, não possuem história!

Até agora, as perspectivas inovadoras na sociologia do pentecostalismo limitaram-se ao nível *micro*. É hora de a sociologia da religião estudar *as grandes igrejas pentecostais enquanto instituições em evolução dinâmica*. Estas não são organizações estáticas que incham numericamente; estão em constante adaptação, e as mudanças são freqüentemente objeto de lutas. Ademais, o pentecostalismo possui grande variedade de formas, e cada nova espécie vai enterrando mais alguns mitos a respeito de "o pentecostalismo".

É verdade que a pesquisa histórica entre os pentecostais sofre da relativa escassez de fontes escritas. Alguns grupos se adequam mais a uma "História Anedótica" do que a uma "História Documental". Podemos distinguir o grau de dificuldade para se pesquisar as igrejas¹ do seguinte modo:

(1) considerável facilidade: Assembléia de Deus e Igreja do Evangelho Quadrangular -- muitas fontes escritas, inclusive histórias domésticas e facilidade para se fazer entrevistas;

(2) relativa facilidade: Brasil para Cristo e Igreja Universal do Reino de Deus -- poucas fontes escritas, mas certa facilidade para se fazer entrevistas;²

(3) relativa dificuldade: Deus é Amor -- pouquíssimas fontes escritas e

1 Consideraremos apenas as igrejas fundamentais para a compreensão do pentecostalismo no Brasil, as quais (ao que tudo indica) seriam também as seis maiores: Assembléia de Deus, Congregação Cristã, Quadrangular, Brasil para Cristo, Deus é Amor e Universal do Reino de Deus.

2 No caso da Universal, há farto material de imprensa, nem sempre confiável. O pesquisador não deve ler o material doméstico com desconfiança e aceitar o material de imprensa acriticamente. Isso seria apenas o reverso do procedimento do fiel.

dificuldade para se fazer entrevistas;

(4) extrema dificuldade: Congregação Cristã -- quase nenhuma fonte escrita e extrema dificuldade para entrevistas.

Com a exceção da última, todas possuem periódicos que às vezes publicam breves retrospectivas históricas. A Quadrangular tem uma história da denominação. A Assembléia têm várias histórias e biografias de líderes. Estas são úteis, pois o "padrão clientelista" de organização (Nelson 1988) favorece a construção da história em torno dos caciques.

Evidentemente, essas fontes exigem cuidado.

O trabalho de resgate e conservação da memória organizacional... constitui um dos principais obstáculos sociais à apreensão de pesquisadores leigos que não estejam... a serviço [da hierarquia]... [pois geralmente foi produzido] em resposta a demandas de algum segmento de interesses da própria corporação. (Miceli 1988:54,57)

Uma outra limitação decorre da relação entre pentecostalismo e história. O pentecostalismo toma o nome do incidente que está na *origem* da igreja cristã, a descida do Espírito Santo no dia de Pentecostes, e se vê como um retorno às origens. Não é por acaso que as histórias domésticas se concentram nas origens (épicas) da denominação. Eventos posteriores se reduzem virtualmente à expansão geográfica, ou seja, às *origens* em outras cidades. Não há muita idéia de desenvolvimento, pois tudo já está contido no evento paradigmático original. Assim, o pentecostalismo tem uma relação difícil com a história. Esta é reduzida a apenas três momentos -- a igreja primitiva, o momento da recuperação da visão (quando nosso grupo começou) e hoje -- e cada um desses momentos repete o anterior e descobre nessa repetição a sua única legitimidade.

Outro problema é a dificuldade dos pentecostais em aceitar o enraizamento dos seus fenômenos religiosos em ações analisáveis pelas ciências do homem. Em certo grau, todas as igrejas se incomodam com isso (apesar do princípio cristão da encarnação), mas quanto mais *sectárias*, maior a resistência. A *seita* tende a uma ideologia totalitária, e grupos totalitários não aceitam que um não-membro possa ter uma visão válida da sua estrutura e comportamento (Wallis 1979:211). Mas nem todos os pentecostais se encaixam, nesse aspecto, no tipo ideal de *seita* e, de qualquer maneira, o desconforto diante da investigação não é traço exclusivo das *seitas*, e nem das religiões. Quando o *Mensageiro da Paz* afirma que o pentecostalismo é "movimento do Espírito Santo e, por conseguinte, imune aos condicionamentos naturais das sociedades humanas", a teologia pode ser criticável mas o sentimento não é peculiar aos pentecostais.

Textos domésticos são escritos para edificação e frisam o heroísmo e os acontecimentos excepcionais. O normal e corriqueiro, com os quais a sociologia trabalha, não são destacados. Por isso, é preciso ler, entre as linhas extraordinárias, as entrelinhas comuns; ou seja, colocar os pés dos heróis docéticos novamente no chão.

Os dados disponíveis sobre as igrejas pentecostais são, em alguns casos, extremamente fragmentários. Na reconstrução, precisamos recorrer, cuidadosamente, ao que sabemos sobre grupos semelhantes e ao que os tipos ideais da sociologia da religião e das instituições nos

levam a esperar.

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de *três ondas* de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911). Estas duas igrejas têm o campo para si durante 40 anos, pois suas rivais são inexpressivas. A Congregação, após grande êxito inicial, permanece mais acanhada, mas a AD se expande geograficamente como a igreja protestante nacional por excelência, firmando presença nos pontos de *saida* do futuro fluxo migratório. A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é *Paulista*. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Novamente, essas igrejas trazem uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo. O contexto é fundamentalmente *Carioca*.

A vantagem dessa maneira de colocar ordem no campo pentecostal é que ressalta, de um lado, a versatilidade do pentecostalismo e sua evolução ao longo dos anos e, ao mesmo tempo, as marcas que cada igreja carrega da época em que nasceu.

As seitas tendem a ser mais influenciadas do que percebem... pelas facilidades seculares prevaletentes no período do seu surgimento. (Wilson 1982:106).

Grupos novos podem inovar com muito mais liberdade. Assim, a AD dos anos 80 não é a mesma dos anos 10, mas quando comparada com a Igreja Universal, percebemos os constrangimentos da história.

Por que as três ondas surgem nos momentos indicados? Há explicações diversas e contraditórias pelo próprio *crescimento* do pentecostalismo, e os surtos de *criação institucional* não devem ser mais enquadráveis em caracterizações globalizantes. Mas podemos sugerir pistas. A primeira onda é o momento da origem e expansão mundial do pentecostalismo. No Brasil, a recepção inicial é limitada. A segunda onda, dos anos 50, começa quando a urbanização e a formação de uma sociedade de massas possibilitam um crescimento pentecostal que rompe com as limitações dos modelos existentes, especialmente em São Paulo. O estopim é a chegada da Igreja Quadrangular, com seus métodos arrojados, forjados no berço dos modernos meios de comunicação de massa, a Califórnia do entre-guerras. Mas quem lucra com o novo modelo, no primeiro momento, não é a Quadrangular, demasiadamente estrangeira, mas sim a criativa adaptação nacionalista, Brasil para Cristo. A terceira onda começa após a modernização autoritária do país, principalmente na área das comunicações, quando a urbanização já atinge dois-terços da população, o milagre econômico está exaurido e a "década perdida" dos 80 se inicia. A onda começa e se firma no Rio de Janeiro economicamente decadente, com sua violência, máfias do jogo e política populista.

As Origens do Pentecostalismo Brasileiro

Houve precursores nacionais de um protestantismo místico. Além de José Manoel da Conceição (ver Capítulo 3), houve Miguel Vieira Ferreira e a Igreja Evangélica Brasileira (1879). Rompendo com os presbiterianos, Vieira pregava a necessidade de uma visão direta e sensível de Deus (Léonard 1963:339). Mas era uma igreja de ricos: no Império, as alternativas do protestantismo eram uma reforma da igreja nacional ou denominações para as camadas livres, mas dificilmente haveria condições para o pentecostalismo popular.

Havia também na tradição brasileira os movimentos messiânicos, proto-pentecostais por sua natureza popular autônoma e, às vezes, pelos *carismas* como profecia e glossolalia (falar em "línguas"). Os últimos grandes movimentos messiânicos coincidem com os primeiros passos do pentecostalismo. Depois, com o crescimento econômico (1930-80), a mobilidade social (Souza & Lamounier 1989:7) e a centralização burocrática e militar do país (Novaes 1980:91), não há mais movimentos messiânicos. Mas o pentecostalismo pode ser uma rearticulação da desconformidade através do religioso, já em forma pacífica e integrada ao processo produtivo (Ibid:92).

Embora aproveitando-se desses elementos, o pentecostalismo brasileiro de fato resultou de um movimento que surgiu nos Estados Unidos. A genealogia deste remonta ao metodismo que introduziu o conceito de uma segunda obra da graça, distinta da salvação. No século XIX, o movimento de santidade ("holiness") nos países de língua inglesa democratizou o conceito: em lugar da busca demorada, a experiência rápida e disponível a todos chamada "batismo no Espírito Santo". Este movimento, além de penetrar muitas denominações, produziu uma franja separatista de pequenos grupos "holiness". Foi entre estes que o pentecostalismo nasceu.

Havia uma expectativa, atizada pela virada do século, de que o iminente fim do mundo fosse precedido por um reavivamento do fenômeno glossolálico. A síntese doutrinária que permitiu o surgimento do pentecostalismo como movimento distinto foi alcançada por volta de 1900: as línguas eram a evidência do batismo com o Espírito Santo. Mas o estopim do movimento pentecostal internacional foi o trabalho de um garçom negro nascido como escravo, W. J. Seymour.

Em 1906, Seymour foi convidado a pregar em Los Angeles pela pastora de uma igreja negra "holiness". Lá, a glossolalia fez sucesso e ele alugou um armazém para sua "Missão de Fé Apostólica". A novidade e a localização favorável (Los Angeles era a cidade que mais crescia no país, com muitas minorias étnicas e *ethos* de fronteira) logo atraiu os brancos, mas a liderança de negros e de mulheres é marcante nos primórdios do pentecostalismo. Pastores brancos do Sul recebiam as ministrações dos líderes negros. Mas essa convivência inusitada não durou muito. O movimento pentecostal, originalmente concebido como uma renovação das igrejas, solidificou-se em grupos independentes, separados por querelas doutrinárias. Em cada segmento, a separação racial se deu dentro de uma década. Os brancos ordenados na Igreja de Deus em Cristo (predominantemente negra) saíram para fundar a Assembléia de Deus (quase exclusivamente branca) em 1914 (Anderson 1979:189).

A glossolalia em si não era a novidade do pentecostalismo, mas sim a elaboração doutrinária que lhe dava uma centralidade teológica e litúrgica. Com esse distintivo, o pentecostalismo se espalhou rapidamente pela rede organizada "holiness" (Ibid:74-75). Outros fatores ajudaram na expansão mundial: os muitos missionários americanos em contato com os acontecimentos na pátria, e os muitos imigrantes nos Estados Unidos em contato com seus

países de origem e com patrícios emigrados para outros lugares.

O pentecostalismo estava na sua infância quando chegou ao Brasil, um fator importante para sua autoctonia. Sem grandes recursos ou denominações estabelecidas, o movimento não estabeleceu as relações de dependência que caracterizavam as missões históricas.

A Assembléia de Deus (AD)

Não é costume [da AD usar] brincos, etc. Não somos retrógrados, desejamos [apenas nos conservar] irrepreensíveis... Não danifique a Assembléia de Deus, ame-a ou deixe-a.

Pr. José Wellington, presidente da Convenção Geral da AD, (*Mensagem da Paz*, 2/1991).

Está havendo uma deturpação dos postulados... [da AD pelos] efeitos negativos da institucionalização.

Pr. Jeremias do Couto, (*Mensagem da Paz*, 7/1989).

A AD tem um *ethos* sueco/nordestino. Começou com os *nórdicos* e passou para os *nordestinos*. Sem entender as marcas dessa trajetória, não se entende a AD.

A cidade em que o pentecostalismo mais cresceu nos primeiros anos foi Chicago, onde 75% da população eram imigrantes ou filhos de imigrantes. Era a segunda cidade do país, com condições graves de exploração industrial. A modernidade dos arranha-céus convivia com condições sanitárias horrendas. Lá, pululavam missões pentecostais das mais diversas etnias, inclusive dos suecos (Anderson 1979:128-129).

A Suécia ainda não era a próspera sociedade de bem-estar em que se transformou posteriormente. Era um país estagnado com pouca diferenciação social,³ forçado a exportar grande parte da população. A livre-iniciativa se implantou tarde (1864), numa série de reformas liberais que incluiu, formalmente, a liberdade religiosa (1860). Mas somente em 1905 houve o primeiro governo realmente parlamentar, e somente em 1907, o sufrágio masculino universal. A virada para a Suécia foi o *boom* para seus produtos na Primeira Guerra, o qual criou a base econômica para as reformas dos governos social-democratas a partir de 1932.

A liberdade religiosa, porém, ainda era relativa na virada do século. O *padrão escandinavo* (Martin 1978b:22-24,33-36) de relação entre religião e sociedade é de uma igreja estatal luterana com alto índice (95%) de adesão formal e de cumprimento dos ritos de passagem, e de baixo índice (5%) de prática. Não há catolicismo, e o pluralismo existente é mais interno (pietismo) do que institucional. Igrejas dissidentes aparecem somente na segunda metade do século XIX. É a formação protestante que mais parece com o padrão monolítico católico. Por isso, a social-democracia inicialmente se associa a elementos anti-clericais. Mas só inicialmente; depois, prevalece o caráter *protestante* da igreja, ou seja, não organicista e mais subordinada ao Estado do que a Igreja Católica e, em consequência, mais maleável com relação a mudanças no caráter deste. A religião se mantém, mas apenas como sentimento cultural. A igreja estatal tem alto *status* e um clero treinado nas universidades, mas as

³ Em 1870, somente 10% da população trabalhavam como artesãos ou na indústria (Bruce 1990a:97).

congregações são diminutas. As periferias religiosas tendem politicamente à centro-direita, em oposição à social-democracia dominante.

A Suécia da virada do século, pois, era um mundo muito diferente do denominacionalismo norte-americano. As pequenas dissidências protestantes eram reprimidas e marginalizadas. Muitos batistas preferiam emigrar. Foi no meio desses batistas, emigrados ou não, que o pentecostalismo se firmou. Não demorou para sobrepujá-los, confirmando a regra de Martin, de que "em culturas luteranas, a dissidência explícita tende a chegar tarde e a adquirir forte componente pentecostal" (1978a:11).

Os missionários suecos que tanto influenciaram os primeiros quarenta anos da AD no Brasil vieram de um país religiosa, social e culturalmente homogêneo, no qual eram marginalizados. Pertenciam a insignificante minoria religiosa num país onde vários trâmites burocráticos ainda passavam pelo clero luterano. Desprezavam a igreja estatal, com seu alto *status* social e político e seu clero culto e teologicamente liberal. Desconfiavam da Social Democracia, ainda tingida pelo secularismo. Haviam experimentado um Estado unitário no qual uma cultura cosmopolita homogênea não permitia à dissidência religiosa a construção de uma base cultural capaz de resistir à influência metropolitana. Por isso, eram portadores de uma religião leiga e contra-cultural,⁴ resistente à erudição teológica e modesta nas aspirações sociais. Acostumados com a marginalização, não possuíam a preocupação com a ascensão social tão típica dos missionários americanos formados no denominacionalismo. Na experiência escandinava, diante de uma sociedade centralizada dominada por um *establishment* cultural e religioso caracterizado pela "ilustração" e pela "descrença", as periferias reagiam com uma religiosidade fervorosa e um tanto anti-intelectualista, pois não tinham possibilidades de se defender com as mesmas armas do centro. Os missionários americanos, por outro lado, vinham de um contexto onde as periferias podiam se defender culturalmente, criando redes de instituições alternativas. Assim, não rejeitavam as instituições liberais em si, mas propunham a sua duplicação por outras controladas pelo grupo minoritário. Por isso, não somente por causa da disponibilidade de recursos, mas também em função da experiência histórica, o impulso de *institution-building* entre os americanos foi muito maior. Os pentecostais suecos, por outro lado, em vez da ousadia de conquistadores, tinham uma postura de sofrimento, martírio e marginalização cultural.

Tudo isso contribuiu para a maior liberdade da AD, em comparação com as igrejas históricas, de se desenvolver em mãos nacionais. As condições econômicas também ajudaram: a AD foi produto do esforço de um grupo pequeno e marginalizado de um país ainda relativamente pobre. Os missionários não tiveram condições de inundar a igreja com dinheiro, criando instituições poderosas que permanecessem nas suas próprias mãos⁵ ou que se tornassem palco de brigas internas. Forçosamente, suas vidas pessoais foram marcadas pela simplicidade, um exemplo que ajudou a primeira geração de líderes brasileiros a ligar pouco para a ascensão econômica. Assim, o *ethos* da AD evitou um aburguesamento precoce que antecipasse as condições oferecidas pela própria sociedade brasileira aos membros da igreja.

4 Exemplo disso é a ação de um futuro missionário no Brasil quando se converteu em 1916. Abandonou o ciclismo e jogou fora seus troféus e medalhas (Cohen 1986:20).

5 A missão presbiteriana de Nova Iorque, por exemplo, tinha "uma política consistente para impedir que os brasileiros adquirissem o controle legal das instituições" (Fraser 1975:394).

Outro fator é que o modelo sueco rejeitava a ênfase no aprendizado formal que reforçava o *status* do missionário frente aos adeptos nacionais. Os missionários suecos, por serem *culturalmente marginalizados*, resistiam à pretensão à ilustração. Assumiam que estavam formando uma comunidade de gente socialmente excluída (seja na Suécia luterana ou no Brasil católico) que não precisava de um clero diferenciado.

É nesse contexto que podemos entender a história dos pioneiros da AD, Gunnar Vingren e Daniel Berg. Os dois se complementavam: Berg, o robusto operário qualificado que viajava pelo interior; Vingren, o "intelectual proletaróide" (Weber 1974:404) na tradição judaico-puritana. Quando chegaram em Belém, Berg trabalhou como fundidor para sustentar os dois; história sem paralelo nos anais missionários americanos.

Gunnar Vingren, filho de jardineiro batista, interrompeu a educação com 11 anos de idade. Trabalhou como jardineiro até emigrar para os Estados Unidos. Teve vários empregos manuais e depois estudou no seminário dos batistas suecos em Chicago. Em seguida, pastoreou em igrejas batistas. Nesse período, tornou-se pentecostal e pentecostalizou a igreja que pastoreava.

Daniel Berg era filho de um líder batista e havia emigrado com 18 anos. Nos Estados Unidos, especializou-se em fundição de aço. Voltando à Suécia em 1908, descobriu que um amigo de infância se tornara pentecostal. Este era Lewi Pethrus, posteriormente líder do movimento pentecostal sueco e, no final da vida, fundador de um partido político. Pethrus, um sapateiro, havia perdido a fé na divindade de Cristo enquanto estudava num seminário batista. Esta experiência deixou marcas na AD do Brasil, devido à ascendência de Pethrus sobre os missionários suecos. Recuperando sua fé, tornou-se pentecostal e assumiu o pastorado de uma igreja batista em Estocolmo, a qual foi excluída da denominação em 1913. Esse rompimento foi fundamental para que a sua igreja assumisse uma ação missionária independente no Brasil, apoiando financeiramente o incipiente trabalho do amigo Berg e enviando outros missionários.

Influenciado por Pethrus, Berg também teve uma experiência pentecostal. Conhecendo Vingren nos Estados Unidos, os dois se uniram pelo ideal missionário. Orando com um profeta pentecostal sueco, este profetizou que deveriam ir a um lugar chamado Pará. Não sabendo onde ficava "Pará", localizaram-no em atlas da biblioteca pública.

A escolha do Pará para iniciar a AD não foi racional, mas acabou tendo uma racionalidade maior (no sentido de se fazer presente em todo o país) do que se começasse no Rio ou São Paulo. Acontece que havia certo contexto para a profecia. O pastor da igreja batista em Belém era um sueco emigrado para os Estados Unidos, que desde 1897 implantava igrejas em toda a Amazônia (Léonard 1963:319). É provável que o nome "Pará" já tivesse aparecido em relatos seus enviados à comunidade batista sueca nos Estados Unidos.

Vingren e Berg vieram para o Brasil sem sustento garantido e sem apoio denominacional. Ao que tudo indica, receberam doações esporádicas de amigos no exterior. Após sete meses em Belém, congregando na Igreja Batista, ocorreu um cisma a respeito da sua mensagem pentecostal. Dezenove pessoas foram excluídas da Igreja Batista e formaram a "Missão de Fé Apostólica". Era um dos nomes dos primitivos grupos pentecostais nos Estados

Unidos. O nome "Assembléia de Deus" já fora adotado em 1917 (Vingren 1982:93) e possivelmente antes. Mas, nos primeiros anos, ainda não estava claro que organização resultaria da nova mensagem.

A partir de 1914, outros suecos começaram a chegar. De 1915 a 1917, Vingren viajou pelo exterior, ocasião em que a Missão Sueca Livre foi oficialmente organizada por Pethrus. Os vínculos eram *principalmente* com a Suécia e *secundariamente* com a colônia sueca nos Estados Unidos. Esta ordem vale para o tempo que os pioneiros dedicavam em cada país quando de suas viagens, e para o número de missionários enviados. Provavelmente vale também para o apoio financeiro. Significativamente, os dois pioneiros voltaram para a Suécia para morrer.

O auge da presença sueca foi nos anos 30, com cerca de 20 famílias missionárias. Depois de 1950, o fluxo praticamente cessou, pois o Brasil já tinha a terceira comunidade pentecostal do mundo. Quando a última leva de missionários chegava, a sociedade sueca se transformava numa próspera social-democracia e, depois, na vitrine da sociedade permissiva. O pentecostalismo sueco adquiria maior respeitabilidade, estabelecendo uma série de instituições próprias.⁶ Mas essa nova fase não deixou marcas na AD do Brasil.

A expansão inicial da AD foi moderada. Nos primeiros 15 anos limitou-se praticamente ao Norte e Nordeste, onde a oposição católica e a dependência social de boa parte da população não eram favoráveis à mudança de religião. Espalhava-se não só com a ação planejada dos líderes mas também pela mão de leigos, geralmente pessoas simples. Aliás, a expansão para outros Estados parece ter sido provocada pelos leigos. Quase sempre, o trabalho se iniciava nas capitais. A expansão (segundo os dados de Vasconcelos 1983:27-39) foi:

1915: 3 Estados (1 do Norte, 2 do Nordeste).

1920: 9 Estados (3 do Norte, 6 do Nordeste).

1925: 15 Estados (4 do Norte, 6 do Nordeste, 3 do Sudeste, 2 do Sul).

1930: 20 Estados (4 do Norte, 9 do Nordeste, 4 do Sudeste, 3 do Sul).

O ano de 1930 marcou a autonomia da igreja com relação à Missão Sueca e a transferência efetiva da sede da denominação, de Belém para o Rio de Janeiro. A nacionalização da obra, portanto, é acompanhada pela mudança para a capital federal. Todos os templos que pertenciam à missão foram entregues às igrejas brasileiras. Esse ato de desprendimento parece ter tido muito a ver com a presença no Brasil do próprio Lewi Pethrus. Este, encarnando o *ethos* congregacional do pentecostalismo sueco, não aprovava a organização eclesial centralizada que o autoritarismo missionário estava criando. Ao mesmo tempo, entre os próprios líderes brasileiros a tendência autoritária se evidenciava.

A nacionalização ocorreu quando a igreja ainda era muito nortista/nordestina, o que contribuiu para sedimentar uma característica que subsiste até hoje. Na sala de espera do gabinete pastoral da Igreja de São Cristóvão, Rio de Janeiro, há retratos de todos os pastores-presidentes da igreja desde a fundação. Até certo momento, as fisionomias são nórdicas; depois, são típicas do Norte e Nordeste brasileiros. Uma proporção alta da cúpula nacional é

⁶ Devemos estas informações ao Dr. Simon Coleman da Universidade de Cambridge.

de nordestinos, geralmente de origem rural. A mentalidade da AD carrega as marcas dessa dupla origem: da experiência sueca das primeiras décadas do século, de marginalização cultural; e da sociedade patriarcal e pré-industrial do Norte/Nordeste dos anos 30 a 60.

Nas últimas décadas, o maior contato internacional tem sido com os Estados Unidos. Mas é reduzido. O primeiro missionário chegou em 1934, mas houve dificuldades de aceitação por parte dos suecos. Uma das razões deve ter sido financeira: quando um americano chegou em 1939, desembarcou com seu Chevrolet do ano e alugou um apartamento em Copacabana (Brenda 1984:89). Outros motivos de conflito eram a ênfase americana em educação teológica e a atitude menos severa na área de costumes.⁷ Os missionários americanos passaram a ser vistos como "mundanos", e tiveram que apelar para outras qualidades. Um líder brasileiro sintetizou bem a situação: "Os suecos têm a doutrina e os americanos têm os dólares".⁸

O auge da presença americana foi nos anos 70, com umas 20 famílias. A influência financeira da igreja americana é reduzida. O único missionário americano com algum destaque no contexto brasileiro é a exceção que confirma a regra: um filho de missionários, criado no Brasil, que tem um ministério próprio de cruzadas evangelísticas e educação teológica por extensão. Parece que a igreja americana deixa uma presença quase simbólica no país porque é interessante, do ponto de vista de levantamento de fundos nos Estados Unidos, poder dizer que trabalha junto com a AD brasileira, a maior do mundo.

O pregador de televisão Jimmy Swaggart, que era pastor da AD americana mas tinha um império próprio, financiava alguns projetos no Brasil. Sua queda significou o fim dessas doações, atrasando as obras da nova sede da Casa Publicadora.⁹

A influência americana se faz sentir principalmente na educação teológica. Os suecos admitiam apenas o modelo de Pethrus, de escolas bíblicas de poucas semanas. Acima de tudo, resistiam à vinculação do pastorado com a formação teológica. A tentativa de um americano de implantar um seminário em 1948 naufragou na resistência de suecos e brasileiros (Brenda 1984:119).

O sistema de governo da AD é oligárquico e caudilhesco. Surgiu para facilitar o controle pelos missionários e foi reforçado pelo coronelismo nordestino. A AD, na realidade, é uma complexa teia de redes compostas de igrejas-mães e igrejas e congregações dependentes. Cada rede não habita necessariamente uma área geográfica contígua, o que dá margem a controvérsias sobre "invasão de campo". O pastor-presidente da rede é, efetivamente, um bispo, com grande concentração de poder. É escolhido por voto unânime do "ministério", um corpo composto de pastores, evangelistas e presbíteros. "Embora aconselhado pelo ministério, o pastor-presidente permanece a fonte última de autoridade em tudo... assim como o patrão da sociedade tradicional que, mesmo cercado de conselheiros, maneja sozinho o poder" (Hoffnagel 1978:78).

A Convenção Geral, órgão máximo da denominação, na realidade é um centro fraco. Há 47 convenções estaduais e ministérios filiados (muitos Estados tem mais de uma convenção,

7 Nos Estados Unidos alguns tabus comportamentais que, no começo, atingiam atividades fora dos horizontes sociais dos membros, passaram a ser disfuncionais e foram relaxados. Esse processo foi mais rápido do que na Suécia ou no Brasil.

8 "Doutrina" no sentido pentecostal de costumes comportamentais.

9 *Mensageiro da Paz*, março de 1988, p. 3.

devido a desentendimentos históricos). A Convenção Geral não tem poderes para demitir ou nomear pastores, nem poder legal sobre as convenções estaduais. Isso a deixa exposta financeiramente.

Tradicionalmente, um homem chega a ser pastor vencendo uma série de estágios de aprendizado: auxiliar, diácono, presbítero, evangelista, pastor. Embora haja elementos clericais no sistema (ritos reservados aos pastores), não há abismo entre clero e laicato. O pastor é apenas aquele que chegou ao topo da escada, mas não se distancia do membro comum por uma formação especializada. A escada de aprendizado é forte meio de controle social nas mãos dos pastores-presidentes. A subida costuma ser lenta. Os pastorados geralmente são curtos até chegar a pastor-presidente; estes ficam 20 ou 30 anos. Não é difícil imaginar o estilo de atuação nesses casos: a familiaridade patriarcal com os mínimos detalhes; a organização burocrática antiquada, pois a modernização levaria a uma perda de controle; o formalismo no trato.

Este modelo, que deixa espaço para iniciativa leiga na expansão mas não no governo da igreja, produz as tensões típicas do caudilhismo, como as cartas anônimas contra os caciques,¹⁰ as acusações de gerontocracia,¹¹ e os cismas. É um modelo cada vez mais fora de sintonia com a moderna sociedade urbana. Há sinais de esvaziamento, e a renovação parece lenta demais para impedir que a AD entre numa fase conturbada.

O modelo caudilhista é desafiado cada vez mais por alguns pastores jovens que são produtos, não da escada de aprendizado prático, mas da rota alternativa de uma formação teológica em seminário, levando ao pastorado com vinte e poucos anos de idade. O primeiro seminário é de 1959, fundado contra muita oposição. Hoje, há uns 50 institutos bíblicos, inclusive quatro seminários internos. Em 1978, a Convenção Geral instituiu a obrigatoriedade (não retroativa) de curso bíblico para o pastorado. Houve, então, uma proliferação de institutos bíblicos, para impedir que os seminários internos ditassem o futuro da igreja.

Se a educação teológica já foi aceita em tese, os efeitos ainda não se fizeram sentir em larga escala. Para os formados dos seminários, não há garantia de emprego na igreja. Se esta via se tornasse mais aceita, teria um efeito sobre a postura política da AD, pois incentivaria o surgimento de um clero jovem e crítico com uma teologia política mais sofisticada. Segundo um seminarista, a maioria dos estudantes teria votado em Lula para presidente, apesar da campanha que a cúpula fez contra ele.

A AD, atualmente, enfrenta crises de vários tipos, resultantes do seu modelo, da ascensão social e da concorrência com novos grupos pentecostais.

A crise do modelo se revela mais nitidamente no cisma da Convenção de Madureira. É comum ouvir um membro da AD dizer que pertence a "Madureira" ou, então, à "Missão". Esta é o tronco principal que vem da obra da Missão Sueca, por sua vez dividido em inúmeros ministérios nem sempre amigos. Madureira é como mais um desses ministérios, mas que cresceu muito. É a concretização de uma das possibilidades do modelo: o caudilho que se tornou grande demais, ameaçando a sobrevivência dos outros. Para restaurar o equilíbrio do poder, ele acabou sendo eliminado.

¹⁰ *Ibid*, setembro de 1986, p. 21.

¹¹ *Ibid*, fevereiro de 1991, p. 9.

O fundador da Convenção Nacional das Assembléias de Deus de Madureira foi um gaúcho chamado Paulo Macalão. O pai era militar, subindo posteriormente a general. A mãe era de família culta e o jovem Paulo chegou a ter governanta; uma origem atípica para um futuro líder da incipiente AD. Estudou no Colégio Dom Pedro II. O pai queria que seguisse a carreira militar mas, com 20 anos de idade, Paulo teve contato casual com um grupo pentecostal da Igreja de Deus freqüentado por alguns assembleianos migrados do Nordeste. Converteu-se lá, pouco antes da AD resolver organizar uma igreja no Rio, a qual passou a assistir.

Macalão logo entrou em desacordo com os missionários suecos. "A convicção com que dirigia seus ataques violentos contra o pecado vinham sendo... motivo de censura... [Por isso, ele] decidiu pregar exclusivamente nos subúrbios da Central" (CPAD 1983:37). Foi consagrado pastor por Pethrus e se tornou efetivamente independente, embora sem cisma formal. Já em 1937, abriu um trabalho em São Paulo, seguido por outros Estados do Sudeste e Centro-Oeste.

Macalão era gaúcho numa igreja de nortistas e nordestinos. Era filho de general numa igreja de pobres. Mas, longe de levar a AD a subir de nível social, ele tornou-se o líder dos mais miseráveis. Com ele, diz a biografia oficial, "Jesus se apossava dos subúrbios" (CPAD 1983:35). Vestia "um surrado terno... e botas rústicas" (Macalão 1986:38); um homem de origem militar, feito líder religioso das massas urbanas. Com um estilo destemido e um rigorismo militar, entrou em choque com os missionários, mas compreendeu as possibilidades do momento. Convertera-se sem a ajuda dos suecos, e sua classe e formação social não o faziam disposto a aceitar as peias desses homens que, embora estrangeiros, eram socialmente seus inferiores. Mas a estrutura caciquista então em formação permitiu que sua cisão autonomista produzisse apenas um novo "ministério" dentro da AD, e não uma nova denominação independente. Há indícios de uma influência nacionalista, à qual Macalão, com seus vínculos militares, teria sido especialmente suscetível no período após a Revolução de 1930.

Macalão dirigiu sua obra com mão firme (e como presidente vitalício) até a morte em 1982. Sempre cultivou vínculos com os militares. Após sua morte, cresceram as acusações de "invasão de campo" e desrespeito às normas da Convenção Geral, culminando na exclusão de Madureira em setembro de 1989. Com isso, a Convenção Geral deixou de representar talvez um terço da AD.

O cisma é das lideranças e possivelmente será superado. Mas a duplicação institucional por parte de Madureira (editora própria, etc.) sugere que não. Editoras são importantes na institucionalização de igrejas pentecostais, pois dão poder financeiro a quem as controla e se tornam "cabides de emprego" para pastores. No caso da AD, a Casa Publicadora (CPAD), fundada em 1937, teve papel central. Ao contrário da educação teológica, o jornalismo não encontrou restrição por parte dos suecos, os quais iniciaram o primeiro jornal em 1917. O *Mensageiro da Paz* foi fundado em 1930. Em meados da década de 1980 chegou a 300.000 exemplares mensais. Em seguida, caiu para 50.000, evidenciando uma crise séria na AD. A CPAD tornou-se, nas palavras de um ex-diretor, "um cavalo de sela muito bem equipado que todo mundo quer sentar em cima". Era a principal fonte de renda para a Convenção Geral, a qual era deixada à míngua pelos caciques regionais. "Temos que começar a questionar o que

tem sido feito com o lucro da CPAD", brada um jornal assembleiano dissidente.¹²

A AD é a igreja que mais cultiva o que Weber chama de "intelectualismo pequeno-burguês", na tradição dos judeus, puritanos e intelectuais proletários socialistas e anarquistas (1974:404-406). A produção literária do pentecostalismo brasileiro deve ser bem maior do que a de outros segmentos da mesma classe. De uns 170 títulos no catálogo da CPAD, 140 são de autores nacionais.

A AD tem passado por um processo de ascensão social. Há preocupação com a respeitabilidade social e êxito educacional e profissional. A AD quer se distanciar de grupos como a Universal do Reino de Deus. Os cultos se tornam mais comedidos, principalmente nas igrejas-sedes para onde gravitam as pessoas em ascensão e onde os membros humildes das congregações de bairro já não se sentem à vontade. As características da igreja que se consideravam virtudes no passado (inclusive o apoliticismo), já são vistas por outra ótica. Exemplifica-se o paradoxo da *seita conversionista*: tendo prometido mobilidade social para seus fiéis depois da morte, acaba providenciando-a nesta vida (Wilson 1970:236). Aí, a própria *seita* muda. Os membros bem-sucedidos ou deixam-na ou a remodelam segundo sua nova posição social (Hill 1973:65). O desejo de respeitabilidade, anátema para os fundadores, agora justifica-se estrategicamente: o pobre se entrega mais a Deus quando vê o rico se entregando (Brandão 1986:262).

Um dos sinais da passagem para "igreja erudita" é a preocupação com a história (Ibid:213). Até 1980 havia somente uma história da AD (Conde 1960). Depois, publica-se uma série de histórias e biografias, movidas "pela necessidade de conhecermos nossa história... [e inclui-la] nos currículos" (Vasconcelos 1983:7).

Outro sinal de institucionalização e que tem influência direta sobre o esforço político pós-1986 é a re-estruturação da Convenção Geral em moldes mais burocráticos em 1979, o que permitiu que se encorajasse as convenções estaduais, muitas das quais tinham existência precária, a fazerem o mesmo. Essa maior burocratização foi, provavelmente, indispensável para o sucesso das candidaturas coordenadas à Constituinte.

Hoje, a AD parece uma enorme banheira com profundas rachaduras e água saindo de cima pelo "ladrão". Ficou muito diversificada socialmente para continuar como estava, mas hesita entre opções contraditórias. Já tem todas as classes, desde empresários de porte razoável até mendigos. Há uma tensão entre o desejo de aderir explicitamente a valores burgueses, e a tradição assembleiana de um certo populismo religioso que gloria-se na escolha dos humildes por parte de Deus. Mas a nova geração de homens de negócios rejeita não só os elementos disfuncionais do moralismo restritivo mas também a tendência de idealizar teologicamente a pessoa "humilde". Isso causa uma perda de atratividade "em baixo".

Bruce contrasta dois pregadores de televisão envolvidos em escândalos, ambos pertencentes à AD dos Estados Unidos.

Swaggart se ofendia com... a teologia da prosperidade de Bakker... Os Bakker construíram um parque de diversões cristão. Swaggart gastava seu dinheiro com a televisão, missões estrangeiras e um colégio... Se [os Bakker] eram o pentecostalismo ultra-moderno do novo Sul, próspero e confiante, Swaggart...

estava mais próximo às velhas tradições geradas num clima de fervor escatológico. (1990b:204-205)

Vemos a mesma divisão na AD do Brasil. O tipo Swaggart¹³ ainda predomina, mas o tipo Bakker tem o dinheiro e os contatos sociais e políticos.

Nos anos 50, nos Estados Unidos, a subida de *status* de uma camada de leigos ainda excluída das esferas decisórias pelo clericalismo da AD levou à formação da Associação de Homens de Negócio do Evangelho Pleno (Adhonet), a qual se implanta efetivamente no Brasil nos anos 80. Mas não basta para resolver o problema. Há uma série de vazamentos do topo da AD, na classe média e estudantil, de pessoas em contato com um mundo mais amplo. Estes vazamentos assumem a forma ou de transferências para igrejas "renovadas" ou do desligamento de igrejas inteiras da AD. O objetivo é o mesmo: manter a tradição de uma religião entusiasta mas sem os tabus legalistas.

Depois de algumas sangrias causadas pela questão dos "costumes", pode ser que a AD acabe aceitando suas novas igrejas de classe média e média alta. Mas se o fizer, acelerará o processo de mudanças: de "costumes", de estilo de culto, de formação de ministros e, por conseguinte, de linha política (fracionamento ideológico, atenuando a atual política corporativista).

A cúpula admite que o crescimento tem sido menor,¹⁴ mas a reação não promete mudanças substanciais a curto prazo. Procura-se reacender a chama *sectária* e a chama *conversionista*. Os anos 90 foram decretados pelas ADs do mundo inteiro a "Década da Colheita": a igreja do Brasil estabeleceu o alvo de 50 milhões de convertidos, ou seja, de que um em cada três brasileiros fosse membro da AD até o ano 2000.

Pode ser que alcance essa cifra no papel. A Divisão de Missões Estrangeiras da AD-EUA publica estatísticas para todos os países onde possui missionários. Segundo os dados de 1990, os Estados Unidos possuem 2 milhões de assembleianos; nenhum país estrangeiro chega perto disso exceto o Brasil, o qual registra 14.400.000 membros. Nem seus irmãos americanos escondem a descrença: "Os números brasileiros, como registrados pela igreja nacional... são difíceis de verificar independentemente. O Brasil não realiza um censo nacional desde 1980". Nossa estimativa seria em torno dos 7 milhões. A influência política está garantida por muito tempo, seja qual for o futuro: se continuar crescendo, pelo peso numérico; se estagnar, acelerando o processo de reformulação teológica, pela conversão do seu já amplo público em alvo de projetos políticos rivais de conteúdo mais nitidamente ideológico.

A Congregação Cristã (CC)

O operário italiano, Luigi Francescon, teve a glória de realizar... a Reforma Italiana que o século XVI vira surgir cheia de promessas, para logo... desaparecer.

Émile Léonard (1963:346)

13 Não nos referimos ao escândalo, mas ao tipo de pentecostalismo que Swaggart representava nas suas mensagens.

14 *Ibid.*, julho de 1988, p.6-7.

A CC, a igreja pentecostal mais antiga do Brasil, foi por quase quarenta anos a maior. Ainda hoje predomina em SP. O fundador, o único estrangeiro a trabalhar com ela, foi um italiano emigrado para Chicago. Nunca residiu no Brasil, mas fez onze visitas entre 1910 e 1948, totalizando uma estada de quase 10 anos.

Luigi Francescon¹⁵ nasceu em família católica na província de Udine, a trabalho sazonal na Áustria. Em 1890, com 24 anos, Francescon emigrou. Era artesão, mosaísta, e executava trabalhos em palacetes de Chicago, uma profissão que lhe daria liberdade para viajar em missão.

Em Chicago converteu-se e foi membro fundador da Igreja Presbiteriana Italiana. Mais tarde, foi batizado por imersão, desligando-se dos presbiterianos. Reuniu-se com a ojeriza à política que imprimiu na CC talvez se deva à sua criação numa região disputada secularmente por grandes potências. Era de família pobre que fez um grupo "holiness" até descobrir a mensagem pentecostal. Foi batizado com o Espírito Santo em 1907, e recebeu uma profecia para que levasse o pentecostalismo à colônia italiana (Francescon 1977:7-13; Anderson 1979:129). Em 1908, "o Senhor fez saber a mim e ao irmão G. Lombardi que deixássemos o nosso trabalho material, para dedicarmos-nos inteiramente à obra que Ele nos havia preparado; ambos nos encontrávamos em má situação financeira e cada um com seis filhos menores" (Francescon 1977:17-18). A "obra" era a evangelização do mundo italiano em geral e, assim, puseram-se a viajar, Francescon pelos Estados Unidos e Lombardi para Itália. Em 1909 uma "santa revelação" os dirigiu à Argentina. Em março de 1910, chegaram a São Paulo.

Os inícios não foram promissores, e pouco depois Lombardi voltou para a Argentina e Francescon foi a Santo Antônio da Platina-PR para visitar um italiano que conhecera em São Paulo. Lá, conseguiu conversões. Reanimado, voltou a São Paulo em junho de 1910 e pregou em italiano na Igreja Presbiteriana do Brás, provocando um cisma. Logo formou a CC com 20 membros, dos quais "uma parte eram presbiterianos e alguns batistas e metodistas e alguns também católicos" (Ibid:24).

Francescon ficou com eles até setembro, quando partiu para o exterior. Mas, com suas freqüentes visitas e o patriarcalismo da colônia italiana que foi a base inicial, ele tornou-se o cimento da igreja. Fala-se muito a seu respeito e seu breve relato sobre as origens, escrito em 1942, é a único texto narrativo que essa igreja de cultura oral se permitiu publicar. É uma exceção significativa. Francescon não veio jovem ao Brasil, como Vingren e Berg. Tinha 44 anos, e fez sua última visita com 82, morrendo aos 98 em Chicago. Sua idade inicial já madura e sua sobrevivência por mais 54 anos foram fundamentais para sedimentar uma igreja de tradição oral e familista e evitar o cisma. Ele unia o prestígio do pioneiro, o mistério do visitante de outro mundo e o respeito devido a um ancião. Nos Estados Unidos, por outro lado, parece que houve grupos dissidentes, e Francescon foi acusado de ter sido endeusado no Brasil.¹⁶

15 Devo várias informações sobre a CC ao sociólogo Key Yuasa, que está escrevendo uma biografia de Francescon.

16 Na Itália, a trajetória também foi diversa: Francescon presidiu o primeiro congresso nacional da igreja em 1928, mas nos anos 30 houve forte perseguição oficial. Mesmo no pós-Guerra, as leis fascistas

A CC começou totalmente italiana e expandiu-se para o interior seguindo a rota dos imigrantes. Mas a assimilação cultural dos italianos foi rápida, e logo a CC sentiu a necessidade de garantir a sobrevivência por meio da transição para a língua portuguesa. Ainda parece haver uma certa ascendência italiana: dos quatro homens que assinam o relatório de 1991/92, três têm sobrenomes italianos.

Hoje, o tamanho exato da igreja é desconhecido (estimamos entre um e dois milhões), mas outras características são fáceis de perceber através do relatório anual. A CC contabiliza templos e batismos (o que não equivale a novos membros). Em 1990 realizaram-se 77.351 batismos, dos quais 42% em SP, 12% em MG, 11% no PR, e 6% na BA. Continua uma igreja esmagadoramente paulista com focos secundários no PR e MG e crescimento na BA e na fronteira agrícola. A igreja não chegou até os imigrantes italianos do extremo Sul.

É uma igreja interiorana, como vemos pela distribuição dos templos:

1. SP: capital 305; grande capital 543; interior 2.058
2. PR: capital 42; grande capital 91; interior 1.014
3. MG: capital 41; grande capital 56; interior 1.294

Já iniciou trabalhos em vários países da América do Sul e Europa. Em 1992, enviou um nissei para o Japão.

Após um crescimento inicial rápido, foi ultrapassada pela AD no final dos anos 40 (Read 1967:182). A curva de crescimento e a distribuição geográfica revelam características importantes da igreja. A CC rejeita métodos modernos de divulgação. Não utiliza rádio, televisão, pregações em lugares públicos, ou literatura. O proselitismo é dentro dos templos e nos contatos pessoais. Ajuda na manutenção desse padrão o calvinismo que resulta da passagem de Francescon pelo presbiterianismo: a convicção de que Deus vai trazer para o seu convívio as pessoas que ele deseja salvar tem um efeito importante sobre a relação da CC com a modernidade. A predestinação a liberta da pressão de adaptar-se aos métodos de divulgação que as mudanças sociais e avanços tecnológicos indicam. O arminianismo,¹⁷ a doutrina prática de todas as outras igrejas brasileiras, impõe a obrigação da igreja modernizar-se como agência propagandística, em nome da preocupação com a eficácia. (Se as igrejas nem sempre se modernizam, isso se deve à vitória de interesses institucionais sobre o impulso proselitista.) Mas a doutrina da CC age como amortecedor, permitindo que ela se contente com os velhos métodos independentemente dos resultados. Isso dá à igreja uma estabilidade em muitas áreas. A predestinação responde pelos sucessos e fracassos; não precisa do auto-exame estratégico que galvaniza a mudança numa instituição religiosa.¹⁸ Mas a rejeição da propaganda pública tem um preço. A CC cresce mais em cidades pequenas onde a via familiar de divulgação funciona melhor.

A CC é caracterizada pelo "iluminismo" religioso, a preponderância da inspiração direta. Como disse um fiel: "até para viagens, negócios, casamento, a gente busca a revelação"

contra os pentecostais não foram imediatamente revogadas e a igreja organizou-se como Assembly of God, com ajuda financeira e doutrinária da AD-EUA (Hollenweger 1972:252).

17 Doutrina do predomínio do livre-arbítrio em matéria de salvação.

18 O calvinismo não leva necessariamente à indiferença com o sucesso proselitista, mas é uma atitude que às vezes resulta. Outra é a total abstenção de proselitismo; não é o caso da CC.

pessoal de Deus. Todas as decisões na igreja devem ser confirmadas por revelação. Os sermões nunca são preparados, nem se sabe de antemão quem vai pregar; Deus revela na hora. Toda literatura cristã é rejeitada, pois a cultura é inútil para a fé; "outras luzes não queremos".¹⁹ Mesmo assim, não se aceita "profecias estranhas à Palavra de Deus".²⁰ Como diz o principal ancião: a inspiração divina "não produz brigas entre os crentes" (Léonard 1953:104). Assim, o iluminismo religioso convive com a solidez comunitária.

O culto segue o estilo pietista, com ênfase nos "testemunhos". Ao contrário de outras igrejas pentecostais, o ambiente é de compenetração (Corrêa 1989:39). A CC não pratica o legalismo de outros pentecostais. Não se estabelecem regras casuísticas para vestimenta e comportamento; não se fala do dizimo nem da guarda do domingo. O uso moderado do álcool é aceito. O iluminismo rejeita a Lei e valoriza o Espírito, o que resulta em que, "fora de todo puritanismo de princípio, estabelece-se... uma moral comumente elevada e um rigorismo de fato" (Léonard 1963: 350).

Este rigorismo de fato é reforçado pelos fortes elementos *sectários*. Os sexos se separam no culto, as mulheres usando véus. A visão de mundo é de forte dualismo matéria/espírito. Os pecados graves após a entrada na igreja, como adultério, são punidos com a permanente "perda da liberdade"; nunca mais a pessoa poderá ocupar um cargo ou dar um testemunho. A CC não se considera protestante nem católica, e não coopera com outras igrejas, mesmo pentecostais. Há forte *ethos* de ajuda mútua. Pesquisa-se cada caso para ver se o indivíduo é merecedor de ajuda. Este traço da antiga ética protestante do trabalho se vê também na proibição de comprar "fiado" e na exortação de trabalhar dia e noite para não ser pesado ao próximo. Apesar dessa ética que leva à ascensão social, não parece ter havido transformações no culto, nos costumes e no apelo social da CC nas últimas décadas, como houve no caso da AD.

O iluminismo leva à rejeição da organização: o modelo das igrejas históricas e da AD representa a ingerência do humano na obra divina. O modelo da CC, segundo Nelson (1988), é o de *parentesco*, ou o *patriarcal*. A burocracia é mantida a um mínimo absoluto, e não há pastores, somente anciãos não remunerados. Provavelmente a figura de Francescon ajudou a solidificar esse modelo: ele representava uma autoridade incontestável mas quase sempre ausente. Outro fator é a estrutura familiar italiana. A liderança é por antigüidade mais do que por carisma ou por competência. A dependência da tradição oral fortalece essa liderança. O modelo é reforçado pelo imaginário de uma família extensa; a igreja é conhecida como "irmandade".

Essa característica familista provavelmente limita a capacidade de crescimento pela rejeição da aplicação do espírito empresarial à religião, mas também reduz a um mínimo a tendência ao cisma. Nunca houve saída de grandes grupos nem de indivíduos que depois se projetassem com igrejas próprias. A CC, ao contrário da AD, nunca foi estágio para futuros empresários religiosos independentes. O fato de não ter pastores pagos ajuda a manter a unidade, pois minimiza as disputas pelo poder, tirando-lhes o elemento carreirista e econômico. Em matéria de dinheiro a CC se distancia da imagem atual dos pentecostais. Não tendo funcionários pagos ou seminários teológicos, suas despesas são reduzidas. Não se ensina sobre

19 Como diz o *Resumo da Convenção* de 1936.

20 *Ibid.*

o dízimo, e não se fazem coletas. As contribuições são centralizadas a nível regional; apenas uma vez por ano há coleta para o templo central no Brás.

Não tendo literatura, a homogeneidade interna é fortalecida por freqüentes viagens para visitar a "irmandade" em outras cidades, e por uma convenção anual no Brás (Nelson 1984:554). A convenção também escolhe anciãos. Novamente, o *ethos* familista e iluminista prevalece: a escolha é por unanimidade dos líderes.

Há um forte pudor com respeito ao elemento humano na obra religiosa. Essa característica, uma barreira para o pesquisador, produz um purismo que contrasta com a manipulação do *status* religioso para fins pessoais e políticos que se observa cada vez mais em outras igrejas. O extremo "afastamento do mundo" protege a CC da ânsia de reconhecimento e *status* social e, conseqüentemente, a protege da ação de aproveitadores externos e internos.

O purismo faz com que os líderes sejam praticamente anônimos. Mas existe um personagem, principal ancião do Brás, que parece ser extra-oficialmente o continuador do papel de Francescon. Trata-se de Miguel Spina.²¹ As primeiras reuniões foram na casa da família Spina. O pai, imigrante italiano, era dono de uma gráfica. Os cinco filhos desenvolveram as Indústrias Reunidas Irmãos Spina: os irmãos liberavam Miguel para o trabalho da igreja, ganhando um salário da firma.²² Os ricos podem relativizar o embargo a pastores pagos.

A CC é a igreja que chega mais próxima do ideal apolítico. O ocupante de cargos na igreja é proibido de aceitar posições políticas, e o simples membro é aconselhado a não fazê-lo. As *Reuniões e Ensinamentos* de 1948 dizem:

Nas Congregações não são admissíveis partidos de espécie alguma; cada um é livre, cumprindo o seu dever de votar, que é uma determinação da lei. Todavia... nunca poderemos votar em partido que negue a existência de Deus e a sua moral.

Essa decisão foi tomada no início da Guerra Fria, no ano da cassação do Partido Comunista. Hoje, a CC continua afirmando a obrigação de votar, mas nunca se indica candidato nem perfil de candidato aceitável, exceto que não seja contra a existência de Deus (umbandista ou ateu). Em 1989 isso pode ter desestimulado o voto em Lula, embora nomes nunca sejam citados. Poucos dias antes do segundo turno, a direção tomou o passo excepcional de publicar uma nota de esclarecimento nos jornais. Face a notícias jornalísticas, reafirmou que não tinha preferência por candidato algum, "uma vez que aquele que deverá ocupar o cargo eletivo já está... predestinado por Deus".²³

Parece que Jânio Quadros tinha certa penetração eleitoral na CC. Em parte, isso refletia suas bases geográficas na cidade de São Paulo, mas também se devia a um contato mais direto. Ele visitava muito a CC, oficialmente em gratidão por ter sido curado pelas orações de uma empregada sua que pertencia à igreja. Outro político com certa base eleitoral na igreja, ao que tudo indica, é o batista Fausto Rocha. Mas a estratégia tem que ser diferente da usada em outras igrejas. A CC nunca convida um político para "saudar a igreja", como fazem outros

21 Miguel Spina faleceu em maio de 1993.

22 Devo a Key Yuasa boa parte das informações sobre Miguel Spina.

23 *Jornal da Tarde*, 8/12/89, p. 9.

grupos.

A cultura do apoliticismo só poderia mudar por meio de uma campanha de "revelações" por parte dos principais anciãos. Mas ela é menos propensa a isso do que outras igrejas, por várias razões. Fundamental é a rejeição dos meios de comunicação, os quais se associam facilmente à atividade política, quer pelo poder que dão aos seus detentores e atores, quer pela necessidade de respaldo político para seus donos. A organização familista não deixa espaço para a projeção dos profissionais da religião e seus protegidos. O custo operacional da igreja é baixíssimo, diminuindo a necessidade de contatos políticos. O *ethos* a protege da ânsia de *status* social, e o dualismo espiritualista dificulta a projeção humana revestida em linguagem religiosa. Tudo isso contrasta fortemente com a AD.

Contudo, para lembrar-nos que doutrina religiosa e prática política nem sempre são coerentes, surge a figura de um sindicalista, membro da CC desde a infância, ocupante de um dos cargos menores na igreja. "A gente devia ter um socialismo bem democrático", diz ele. Além da Bíblia, lê *Fidel e a Religião*. Participa de um grupo de sem-teto conhecido inicialmente como "o movimento dos crentes", pois os três coordenadores eram da CC. A porta de entrada para a política foi o sindicalismo rural, no qual se destacou porque sabia ler melhor. Já que a CC certamente não lhe passou esta visão, de onde a adquiriu? "Foi um dom que Deus me deu"; resposta perfeitamente adaptada ao *ethos* da CC, embora a atividade que se justifica não seja. Como concilia as duas visões de mundo? "Às vezes, me sinto acusado. Mas já fiz muito bem para as pessoas. Acho que Deus não vai me condenar". Uma das líderes femininas do assentamento também é da CC. Atuou abertamente até ser advertida pelos anciãos; depois, continuou a agir nos bastidores. Tanto no caso dela como no dos três homens, a ideologia anti-participativa da CC não foi internalizada; apenas a acatam o mínimo necessário para evitar o rompimento com a igreja.

CAPÍTULO 6

A SEGUNDA ONDA DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO

Nos anos 50 o pentecostalismo cresce aceleradamente e se fragmenta. Entre dezenas de grupos novos, nascem três grandes igrejas. Rolim diz que os ramos pentecostais mais antigos se aburguesavam e os grupos novos iam em direção às camadas mais baixas (1985:84). Mas não é só isso; é questão de estilo cultural. Os grupos novos tinham a liberdade de adaptar-se à sociedade urbana porque não carregavam 40 anos de tradição. Puderam inovar com técnicas modernas e uma nova relação com a sociedade.

A Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ)

[Há] pregadoras que, pela personalidade dominadora, beleza e talentos teatrais, têm o mesmo papel no movimento pentecostal que as grandes atrizes na sociedade.

Walter Hollenweger (1972:487-488).

A IEQ foi o estopim da segunda onda. Das seis grandes igrejas pentecostais no Brasil, é a única de origem realmente norte-americana. E mesmo assim, foi fundada por uma canadense.

A International Church of the Four-Square Gospel¹ nasceu numa Los Angeles que era a meca de grupos religiosos exóticos e da crescente indústria do entretenimento. A fundadora, Aimee Semple McPherson, apresentou o pentecostalismo numa roupagem adequada a essa mistura do que havia de mais moderno e bizarro nos anos 20. É a única grande denominação cristã iniciada por uma mulher. Nascida no Canadá em família metodista, Aimee teve uma experiência pentecostal aos 17 anos, logo em seguida casando-se com o pregador da ocasião. Após uma estada como missionária na China, onde perdeu o marido, casou-se novamente, mas deixou o segundo esposo para se lançar numa carreira de pregadora. Adquiriu uma tenda de lona e atravessou os Estados Unidos de carro, lotando auditórios para sessões de cura divina. Já que "a vida de Aimee se passava como uma fita de cinema, cheia de aventuras",² talvez fosse inevitável que acabasse se estabelecendo perto de Hollywood (1922).

Aimee nunca deixou de ser polêmica. Como reconhece a revista da IEQ, ela

1 O nome se refere a quatro qualidades de Cristo: Salvador, Batizador no Espírito Santo, Médico e Rei que voltará, ou seja: salvação, experiência carismática, cura divina e expectativa do advento.

2 *Mulher Quadrangular*, 1, agosto de 1991, p. 18.

"talvez tivesse vivido bem à frente de seu tempo... Soube conquistar seu espaço... [e] não aceitou rótulos".³ Apesar de intrigas familiares, processos legais e rumores de escândalos sexuais, ela manteve a trajetória ascendente, baseada no sucesso em "realmente transformar criminosos... e viciados em pessoas sadias" (Hollenweger 1972:488). Era jovem, bonita e distante da imagem tradicional de mulher pentecostal. Não é por acaso que a IEQ é menos repressora no tocante à roupa e aparência femininas do que outras igrejas pentecostais.

Aimee inovou no uso da mídia; já em 1922 tinha um programa de rádio, e adquiriu sua própria emissora em 1924. "Em Los Angeles, seu público veio da classe média baixa de migrantes rurais brancos, mais do que das classes mais humildes que freqüentavam as missões pentecostais menores." Em sintonia com esse público, ela às vezes pregava em reuniões do Ku Klux Klan. Após uns doze anos de funcionamento, a Four-Square Church tinha apenas 25 membros negros, organizados separadamente dentro da igreja (Anderson 1979:125,190-191).

A implantação no Brasil se dá alguns anos depois da morte de Aimee, quando o registro cultural da Four-Square começa a fazer sentido no Centro-Sul do país. O missionário responsável, Harold Williams, que em 1951 funda uma igreja em São João da Boa Vista-SP, fora ator em filmes de *far-west* (Rosa 1978:251). O salto para a fama vem em 1953, quando ele convida um amigo, pregador de tendas de lona, para uma campanha de curas em São Paulo. Sonda um descontentamento nas igrejas históricas, pois a campanha tem o apoio de pastores de diversas denominações. O evangelista é outro *ex-cowboy* de cinema que veste camisa xadrez e toca guitarra elétrica.

O sucesso de público e a cobertura da imprensa convenceu o evangelista de que o Brasil estava pronto para o velho método americano das tendas de lona. Nasceu a "Cruzada Nacional de Evangelização", cuja intenção inicial era de uma cruzada não-denominacional. Mas não deu certo: muitos pastores se opunham aos métodos e à mensagem, e havia um abismo entre o estilo das reuniões e o dos cultos normais das igrejas. Williams, então, fundou a igreja da Cruzada (1954). Em 1955, esta se estruturou como a IEQ. A Four-Square Church dos Estados Unidos manteve o direito de nomear o presidente. Boa parte da liderança nacional era oriunda da IPI e da Igreja Metodista.

O começo da IEQ foi lento, em parte pela organização frouxa que incentivou um alto *turnover* da primeira geração de líderes, mas principalmente porque a cisão nacionalista O Brasil para Cristo roubou as multidões e as atenções da mídia. Por muitos anos, a importância da IEQ se restringiu ao papel que jogara nos anos 50, de importadora de técnicas religiosas mais adequadas à nova sociedade de massas.

³ Ibid, p. 19.

Num processo de substituição de importações paralela ao que o país vivia, essas técnicas foram aprendidas e adaptadas por nacionais.

O historiador da denominação capta um aspecto da novidade da IEQ, e revela sua auto-imagem.

Quarenta anos depois de haver chegado o movimento pentecostal ao Brasil... alguma coisa estava errada... A mensagem... teria que ser apresentada às massas fora dos templos... [As igrejas existentes tinham] preconceitos tolos e regulamentações absurdas... [Praticavam uma] evangelização que acusa o próximo de pecador, o ameaça... com o fogo do inferno, e já no primeiro encontro, critica os costumes. (Rosa 1978:268,112-113)

A IEQ se vê como um pentecostalismo que não faz estas coisas: em que o *pecado* e o *inferno* perdem a centralidade, em favor do apelo às necessidades sentidas de cura física e psicológica (sinal de adaptação às sensibilidades da sociedade de consumo e às exigências do mercado religioso); e em que os tabus comportamentais são abrandados, pois já deixaram de ser funcionais para amplos setores urbanos.

O autor nos indica também a novidade metodológica da IEQ: locais "seculares", novo estilo de comunicação e maior arrojo no planejamento. A cura divina em si não era novidade, mas a sua massificação e prática em locais públicos, sim. A apresentação visual dos pregadores era mais moderna e urbana do que a de um pastor da AD.

Nos anos 80 a IEQ veio a tornar-se uma das mais expressivas igrejas evangélicas. O crescimento forçou o rompimento das amarras da igreja-mãe americana em 1988. A liderança brasileira tomou iniciativas para adequar a criação institucional ao tamanho da igreja. Implantou editora e gráfica. Aumentou a tiragem do seu jornal bimestral. Há mais preocupação com os pastores (treinamento e acompanhamento). O ensino, que a IEQ sempre frisou (seu Instituto Bíblico é de 1957, anterior ao primeiro seminário da AD), está sendo reforçado com vistas à implantação de uma Faculdade de Teologia. Existem 45 institutos bíblicos (quase todos recentes), mostrando a preocupação em generalizar o conhecimento formal. O curso bíblico seguido por oito anos de aprendizado prático é exigido para o nível de ministro. Missionários estão em vários países da América Latina e Europa. A presença estrangeira se reduz a um único missionário americano e ajuda financeira para projetos especiais.

Segundo dados internos, a IEQ tinha mais de 3.000 igrejas e 4.000 congregações em 1991, servidas pelo número alto de mais de 10.000 pastores. Uma característica dessa igreja fundada por uma mulher é que 35% dos pastores são mulheres,

inclusive 22% dos titulares. Há vários casos em que a pastora titular é a esposa e o pastor auxiliar é seu marido. Por quase toda sua história, o Instituto Bíblico Quadrangular teve uma diretora. Nenhuma igreja histórica, por mais avançado que seja seu discurso, chega perto dessas cifras. Enquanto o sacerdócio feminino na Igreja Católica fica cada vez mais distante e algumas igrejas protestantes históricas dão passos tímidos que não parecem encaixar efetivamente com a demanda feminina, o fato de uma igreja pentecostal desenvolver, sem alarde externo nem crise interna, um modelo surpreendentemente igualitário, deve fazer-nos desconfiar de certos estereótipos do campo religioso.

A IEQ é sobretudo uma igreja paulista, mineira, gaúcha e paranaense. O sistema eclesiástico lembra o metodista, de regiões eclesiásticas. Os superintendentes regionais nomeiam os pastores. A igreja local manda 5% de sua arrecadação para a sede nacional e 5% para a região. No topo, há um Conselho Nacional de Diretores, eleito pelos pastores em Convenção Nacional.

Hoje, o nível social dos membros parece ser o extremo superior do mundo pentecostal. A IEQ procura se distinguir dos movimentos de "cura divina", atacando-os com as mesmas acusações que as igrejas históricas e a imprensa secular faziam contra a IEQ nos anos 50 (Rosa 1978:125).

Outra mudança diz respeito à política. Nos anos 60, um político teve que deixar a IEQ e passar para a Igreja Brasil para Cristo para seguir suas ambições. Quando um dos atuais deputados da IEQ se candidatou em 1982, foi informado pelo presidente americano de que a política era "coisa do mundo". Hoje, além de escolher candidatos oficiais à maneira da AD, a cúpula é mais diretamente envolvida na política que a de qualquer outra igreja. A eleição para o Conselho Nacional em 1992 teve políticos como candidatos a cada um dos postos principais:

A presidente: deputado federal Mário de Oliveira.

A primeiro vice: deputado estadual Daniel Marins.

A secretário executivo: ex-constituente Jayme Paliarin.

A tesoureiro: vereador Luiz Carlos Pinto.

Apesar dos traços de evolução para *denominação*, a política na IEQ ainda é conduzida de maneira *sectária*. Diz o presidente: "Temos que esclarecer, conscientizar e [deixar os membros] livres quanto ao voto; e é natural que, se esclarecermos bem... qualquer membro... vai entender que deve apoiar seu irmão".⁴ A concepção liberal do cidadão autônomo que vota conscientemente é contornada na prática pelo *ethos sectário*.

⁴ *Ibid*, p. 6.

O político típico da IEQ é alguém que fez trabalho pioneiro como pregador e operador de milagres. Jayme Paliarin, deputado federal constituinte de São Paulo, por exemplo. Aos vinte e poucos anos, ele veio da Igreja Metodista para a incipiente IEQ e tornou-se pregador. Um incidente em São José do Rio Preto, em 1957, exemplifica sua atuação. "Uma moça cega clamou: 'Missionário, eu queria enxergar'. Ele, colocando as mãos sobre os olhos daquela moça, disse: 'Vê em nome de Jesus'. No mesmo instante, ela começou a enxergar... Ato contínuo, o povo avançava sobre o missionário, procurando tocá-lo... Jayme precisou ser tirado para fora, procurando fugir" (Rosa 1978:62). Em 1960, Paliarin ficou preso três dias em Araraquara por causa de suas reuniões. Dois anos depois, já se iniciava na carreira política como vereador em Bauru. Nos anos 70, chegou a secretário executivo da IEQ. Foi, também, evangelista oficial, cargo itinerante ideal para a construção de bases políticas.

Outro constituinte, Mário de Oliveira, teve projeção meteórica como menino-pregador nos anos 60. Recebia "revelações sobre pessoas que iam se suicidar, outras desenganadas, endemoninhadas, etc" (Ibid:146). Nos anos 70, implantou a IEQ em Belo Horizonte, tornando-se verdadeiro cacique local. Em 1982, nem precisou da bênção do presidente da igreja para se eleger deputado federal. Bastava sua projeção local em rádio e, depois, em televisão.

A Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo (BPC)

Enquanto convertemos um milhão, o diabo converte dez milhões através da fome, da miséria, do militarismo, da ditadura, e as igrejas continuam acomodadas.

Manoel de Mello, 1968 (in Reily 1984:389).

Entre as grandes igrejas pentecostais, a BPC foi a primeira a ter fundador brasileiro, a eleger políticos e a relacionar-se com entidades ecumênicas. Foi a sensação religiosa dos anos 50 e 60. Enquanto o país vencia 50 anos em cinco, um operário nordestino em São Paulo sintetizava o espírito nacionalista e populista, construindo um império religioso autônomo jamais visto até então no Brasil. Mas não durou.

Na literatura sociológica, a BPC tem estatuto mítico. O mito foi elaborado a partir das afirmações do fundador, sem verificação *in loco*, e repetido por autores posteriores. Segundo o mito, a BPC é enorme, no templo da Pompéia cabem 25.000

peças e Manoel de Mello é protótipo de um pentecostal progressista e ecumênico.

Mello foi o brasileiro da tradição pentecostal de igrejas fundadas por operários. Nasceu em 1929 em Pernambuco, sexto de nove filhos de agricultor arrendatário. O pai era católico e a mãe, da AD. Manoel foi criado na AD, onde se tornou menino-pregador. Vindo a São Paulo nos anos 40, trabalhou em construções, chegando a mestre de obras. Na AD, atuou como diácono, mas sentia-se limitado. Com a chegada das tendas, e impulsionado pela recuperação de uma doença, ligou-se à Cruzada Nacional de Evangelização.

[Numa campanha em Curitiba, Manoel era] anunciado como O Homem que Ressuscitou -- estivera morto uma hora e 45 minutos na infância... Naqueles dias, [cada evangelista da Cruzada] imitava o estilo dos americanos, e no mais fazia o que bem entendia... O sucesso foi total. (Rosa 1978:88)

As autoridades, a imprensa e até a liderança protestante acusaram-no de charlatanismo. *O Diário do Paraná* o descreveu como um "santo de cabeleiras, com ares de galã do cinema mexicano e o mais vulgar estilo radiofônico" (Ibid:95).

Não demorou para ele sentir que a Cruzada, tanto quanto a AD, o peava. Convenceu-se "da necessidade de um movimento com raízes exclusivamente brasileiras" (*in Frase* 1975:514). Mas provavelmente se tornaria independente de qualquer modo, pois havia um pipocar de igrejas novas. O primeiro nome de seu grupo foi Igreja de Jesus Betel; mas esse nome tradicional foi substituído (em fins de 1955 ou início de 1956) pelo atual.⁵ A veia nacionalista, além de distintivo útil, refletia a disposição de alcançar maior visibilidade social, livrando-se da mentalidade acanhada do pentecostalismo. A atitude conquistadora era mais otimista do que a tradicional de fortaleza sitiada. Se o Brasil podia vencer a batalha do "desenvolvimento", por que não podia ser "de Cristo" também? O rechaço à dominação estrangeira se popularizava, e a BPC era seu equivalente pentecostal. A visão era de uma igreja genuinamente brasileira, com independência econômica, liderança nacional, metodologia adaptada e o sonho de "ganhar a nação". Como dizia Mello: "Roma deu ao mundo a idolatria; a Rússia, os terrores do comunismo; os Estados Unidos, o demônio do capitalismo; nós brasileiros, nação pobre, daremos ao mundo o Evangelho" (Hollenweger 1972:101).

A BPC foi sucesso imediato. Se a IEQ inovava com tendas, trazendo a cura divina para fora dos templos, a BPC foi mais longe, alugando espaços seculares como cinemas, ginásios e estádios. Já em 1958 enchia o Pacaembu em feriados, com a

⁵ A rigor, "Brasil para Cristo" não fazia parte do nome oficial; era nome de "fantasia". Hoje, está incorporado ao nome oficial.

presença de autoridades civis e bandas do Exército. Nessas "Tardes da Bênção", os paralíticos ficavam no gramado aguardando a oração da fé. Essa relação com o secular era novidade no pentecostalismo brasileiro. A mentalidade *sectária* se escandalizava com a mistura do sagrado e do profano; esses locais eram a síntese da sociedade corrompida e o espaço público era lugar de perigo.

Outro exemplo disso é a mídia moderna. A BPC investiu pesadamente em programas de rádio e até de televisão. Embora um programa próprio de TV, ancestral longínquo da bateria de programas atuais, tenha durado pouco, os líderes aceitavam convites para comparecer a outros programas, mesmo àqueles que chocavam os pentecostais, como o da jovem Hebe Camargo.

A BPC era fenômeno paulista. O migrante nordestino percebeu que a própria cultura política da metrópole em explosão podia encontrar um equivalente religioso, como também que os políticos populistas precisavam abrir espaço em suas clientelas para os líderes do novo protestantismo popular. Apoiando Adhemar de Barros para prefeito, Mello ganhou um terreno onde construiu um tabernáculo de alumínio. Adhemar, já eleito e pressionado por segmento do clero, o demoliu. Essa constatação da relação de forças na política paulista teria convencido Mello a partir para outra estratégia: a eleição de candidatos próprios. Mas contar a história dessa forma passa por cima do fato de que ele quebrava um tabu pentecostal e tomava iniciativas que só vieram a ser imitadas por outros pentecostais nos anos 80.

Os anos 60 foram o auge da BPC. Em 1962, iniciou-se a construção do grande templo da Pompéia e elegeu-se um deputado federal. O elo entre os dois, permitindo um fluxo de recursos deste para aquele, seriam as obras sociais. Mello justificava o templo, dizendo que "as pessoas simples do Brasil precisam desse símbolo de poder" (Read 1967:156), alardeado como "o maior templo evangélico do mundo". Inaugurado em 1979, o templo abriga, na realidade, em torno de 8.000 pessoas.

A estratégia política era de apresentar o terreno como sendo basicamente para obras sociais; e como propriedade, não de *uma* denominação, mas de *todas* (Tavares s/d:54). Nessa disposição de apresentar uma obra religiosa sob um certo disfarce para poder participar do bolo público, Mello inovou entre os pentecostais e aproximou-se da tradição católica de relação com o Estado leigo.

Mello sabia atrair colaboradores de origem social e educacional mais alta e usá-los em áreas que queria penetrar, como a política e a ecumênica. Enquanto a parte espiritual ficava nas suas mãos, pessoas que não poderiam ser rivais como líderes de massas o representavam em ambientes socialmente diferenciados.

Em 1962, Mello elegeu como deputado federal um jovem assistente, Levy Tavares. Tavares era filho de pastor metodista e cursara o seminário daquela igreja. Pentecostalizou-se na Cruzada e foi acolhido na BPC. Serviu dois mandatos na

Câmara. O outro político da BPC foi Geraldino dos Santos, jovem pastor metodista que aderiu à IEQ, vindo a ser secretário executivo. Em 1963 candidatou-se a vereador em São Paulo. Não encontrando apoio, transferiu-se para a BPC. Em 1966, em dobradinha com Tavares, elegeu-se deputado estadual, os dois pelo MDB. Mas em 1970, a história foi outra. Havendo perdido o apoio de Mello, passaram para a Arena numa tentativa de salvar a vida política. Tavares foi derrotado, mas Geraldino se manteve por mais um mandato. Assim terminou a primeira fase política dos pentecostais.

O retorno não satisfizera. Primeiro, porque os eleitos tendiam a se tornar independentes. Em segundo lugar, porque a expectativa da igreja era maior do que a capacidade de entregar. O que vinha, ficava mais com Mello, deixando os outros pastores à míngua. E em terceiro lugar, porque o abismo entre o mundo da política e o da igreja era muito grande para permitir que a conduta dos deputados preenchesse as expectativas dos fiéis.

Contudo, o projeto político sofreu interrupção também porque igreja e país haviam mudado. Os poderes restritos dos legislativos no período autoritário não incentivavam, e a evolução interna da BPC já não facilitava, as mesmas iniciativas.

O pioneirismo político da BPC não foi seguido por outros pentecostais por quase um quarto de século. Não fosse o regime militar, o intervalo talvez fosse menor. Mas, por que o pioneirismo da BPC? Vários fatores contribuíram: foi a primeira grande igreja pentecostal fundada por cidadão brasileiro; não tinha o peso de uma tradição apolítica; tinha concentração de eleitores em um Estado; e esse Estado era justamente São Paulo, o mais politicamente aberto do país. Mas a diferença fundamental foi a liderança de Mello. Diferentemente da oligárquica AD, a BPC podia entrar na política eleitoral pelo desejo de um só homem. Os atuais líderes costumam fazer uma distinção entre a BPC na época de *movimento* e a BPC como *denominação*. As aventuras políticas pertenceram á época do *movimento*.

Os primeiros anos da BPC lembram a Igreja Universal do Reino de Deus: a lotação de estádios, a atuação na mídia e na política, os processos legais. Mas há um contraste fundamental: as bases organizacionais da BPC eram frágeis. Mello não soube montar uma estrutura duradoura. Faltavam-lhe qualidades administrativas e os recursos obtidos por vias políticas ou outras não foram bem aproveitados.

Tanto a BPC como a IEQ foram consolidações denominacionais de movimentos frouxos. Apesar da relativa fraqueza inicial, a IEQ se estruturou melhor ao longo dos anos. Talvez o mesmo fator explique os dois momentos: a ausência de uma liderança personalista na IEQ foi uma desvantagem nos anos 50 e 60, mas depois facilitou a transição. Na BPC, o legado de Mello deixou traumas ainda não superados.

A BPC hoje é uma igreja de tamanho médio, com uma organização que garante

a sobrevivência. A liderança personalista foi substituída por uma hierarquia burocrática. Houve dois momentos cruciais nesse processo; um, em meados dos anos 70, em torno da estruturação; outro, em meados dos 80, em torno da pessoa de Mello.

Com freqüência, o pioneiro de um movimento pentecostal acaba sendo expulso após uns 25 anos. As explicações oficiais variam (desvios doutrinários, tendências autocráticas, falhas morais), mas a razão básica é que o grupo desenvolveu formas institucionais e atraiu um novo tipo de pastor-administrador. Este entra em conflito com os pioneiros carismáticos (Hollenweger 1972:477). As palavras de Wilson sobre o fundador da maior igreja pentecostal inglesa se aplicam ao que aconteceu na BPC nos anos 70, com a criação de estatutos e convenções estaduais, e autonomia para as igrejas.

[Num primeiro momento], ele continuou publicamente como chefe titular, mas em particular seu poder foi limitado por uma nova estrutura organizacional... na qual o líder carismático... tinha que ceder o passo para o mestre da rotina organizacional. (Ibid:198-199)

A segunda crise, nos anos 80, girou em torno do incômodo que o fundador causava com seu comportamento. Com isto, ameaçava os interesses de dois segmentos: a família e os principais pastores. Mas, embora unidos na pressão contra o fundador, os dois lados tinham interesses conflitantes. Aos pastores, interessava evitar qualquer tendência dinástica. O plano original de Mello seria uma divisão do seu império entre seus dois filhos, cabendo a um a parte empresarial (de cuja montagem pouco se sabe) e a parte política, e ao outro a parte religiosa. A herança política do primeiro filho já dissipara: duas candidaturas não deram resultado. A herança religiosa do segundo filho reduziu-se ao templo da Pompéia.

Quando Manoel de Mello morreu em 1990, a igreja absorveu a perda. Hoje, a BPC é bastante descentralizada. Possui instituto bíblico recém-implantado, mas não uma editora. Segue mais ou menos o legalismo da AD, mas põe mais ênfase em curas e menos em línguas. A liderança reivindica uns mil templos, dos quais metade em SP e 20% no RS, principalmente em áreas urbanas.

Nos anos 60 Mello ficou conhecido como um líder pentecostal que criticava o governo militar, lutava pela justiça social e tinha uma visão ecumênica. Quanto disso é verdade?

A liderança atual afirma que os pronunciamentos de Mello eram pessoais e não refletiam a opinião da igreja. Quanto às raízes de seu progressismo político, parece ser uma mistura de preocupação genuína e estratégia. Sua experiência como

trabalhador na construção civil talvez tenha lhe proporcionado uma percepção mais estrutural da sociedade do que a de outros líderes pentecostais. Participou da fundação da CESE (Coordenadoria Ecumênica de Serviço), em reuniões quase clandestinas durante o governo Médici. Mas suas afirmações mais contundentes se dirigiam a públicos externos à BPC. Sem negar a natureza genuína de suas preocupações sociais, ele tinha uma percepção do custo-benefício em ambientes diversos: na BPC, o custo em termos de rejeição ou medo por parte dos membros poderia prevalecer; nos meios ecumênicos, o benefício em termos de prestígio e verbas para projetos compensava o risco. O progressismo de Mello não durou. No final dos anos 70 já tinha vínculos com o PDS. Suas aventuras legaram à BPC uma prevenção contra a política que somente hoje começa a ser superada.

A entrada da BPC no Conselho Mundial de Igrejas (CMI) foi um casamento de conveniências. Este necessitava de pentecostais para penetrar o Terceiro Mundo. Em 1961, duas pequenas igrejas chilenas entraram, mas a filiação da BPC em 1969 teve mais repercussão. No CMI, Mello tornou-se o grande representante do pentecostalismo do Terceiro Mundo, chegando a fazer parte do Comitê Central. Da sua parte, ele deixou claro que não concordava com a teologia dominante no CMI.

Estamos na era dos jatos e do ponto de vista religioso o Conselho Mundial está de bicicleta. Mas, ele está fazendo... a obra gigante da obra social... Não entraremos para receber orientação religiosa, mas orientação social... Mas há outra razão; temos que acabar com a mente tacaña que divide os homens em denominações. (in Reily 1984:389)

Não há por que duvidar dessa última razão; o pentecostalismo primitivo se via como um avivamento interdenominacional. Mello pretendia superar o isolamento pentecostal, tanto na sociedade brasileira como na comunidade cristã mundial. Mas, novamente, havia a questão do custo-benefício: a "orientação social" que esperava provavelmente incluía o necessário para a sua implementação.⁶

Quando da aposentadoria efetiva de Manoel de Mello em 1986, a BPC não perdeu tempo em se desligar do CMI. O desgaste, especialmente nas igrejas do Nordeste, não compensava o vínculo.

A Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA)

⁶ A atitude de Mello foi classificada por um líder ecumênico brasileiro como "fisiológica". Um juízo duro, uma vez que não é o único líder brasileiro a ter benefícios concretos com a filiação ecumênica. Quanto à rejeição do discurso teológico, este mesmo discurso já sofre séria revisão no próprio CMI. E a BPC não é a única igreja brasileira ligada ao Conselho cujas bases não se identificam com a filiação.

É permitido criança brincar de pipa... Mat. 19.14 e 1 Cor 13.11... Brincar com bola é permitido, desde que seja bola de plástico ou borracha e a idade da criança não ultrapasse 7 anos, 1 Cor 13.11... Assistir programa de TV ou de rádio mundano...: é proibido segundo a Bíblia... Punição: 1ª vez - 3 meses; 2ª vez - 1 ano... As irmãs de 16 até 18 anos poderão se casar com um irmão, até 28 anos, de 18 a 21 anos poderão casar-se com um irmão, até 36 anos... Punição: 90 dias de prova.

"Doutrina Bíblica para os Dias de Hoje" (IPDA)

O conceito de "pentecostalismo de cura divina" baseia-se na distinção durkheimiana entre religião e magia. A magia cria uma clientela e não uma comunidade. A IPDA é às vezes citada como exemplo da categoria de "cura divina", pois ela "não exige nenhum compromisso" e nela "o milagre é fim e não percurso" (Mendonça 1989:80). Nada mais distante da verdade.

O fundador David Miranda foi o quarto de cinco filhos de um sitiante paranaense. A família tinha certa condição financeira, mas Miranda fez somente o ginásio. Vindo a São Paulo, converteu-se na pequena Igreja Jerusalém. Não demorou lá. Em 1962, com 26 anos de idade e estando desempregado, aproveitou a indenização trabalhista para alugar um local na região de Vila Maria e inaugurou sua própria igreja.⁷

Logo mudou de estratégia, alugando uma sala na Praça João Mendes. Os transeuntes do centro seriam a base de expansão, e não um bairro operário. A pregação pentecostal seria inserida nas brechas do mundo do trabalho e da rua, e não apenas no contexto residencial das horas de lazer. A divulgação era feita também pelo rádio. Em 1979 adquiriu-se a chamada Sede Mundial na Baixada do Glicério.⁸ Este antigo armazém é o maior templo evangélico do Brasil, cabendo 10.000 pessoas. Acima do púlpito há placas com os nomes das mais de 50 rádios que levam o programa de Miranda, mostrando a centralidade desse meio na igreja. Segundo o quadro de avisos, a IPDA reivindicava (em julho de 1991) 5.458 igrejas, 15.755 obreiros⁹ e 581 horas diárias em rádios no Brasil; e dizia estar presente em 17 países estrangeiros (14 da América Latina, os Estados Unidos, Portugal e Cabo Verde).¹⁰

A IPDA é a igreja que mais investe no rádio, tanto uso como posse. A cura divina é adaptada para o meio; mas o vínculo entre rádio e igreja é sempre mantido,

7 Não é verdade, como dizem vários autores, que Miranda seja cunhado de Manoel de Mello, nem que tenha pertencido à BPC.

8 Sobre a vida de Miranda, ver *O Testemunho*, julho de 1991, p. 5.

9 O alto número de obreiros se deve aos vários cultos diários.

10 Com mais de 40 igrejas no Paraguai, Uruguai e Argentina. Muitos países têm menos de quatro, sugerindo expansão recente.

o primeiro sendo porta de entrada para a segunda. A televisão, porém, permanece sob interdito. É exemplo da determinação pelas condições sociais vigentes nos primórdios de uma seita.

Essa proibição da televisão é um dos traços do *sectarismo* acentuado da IPDA. Manifesta-se com relação a outras igrejas (nenhuma colaboração), à curiosidade social (resistência a entrevistas) e à sociedade (fórmulas rígidas de "afastamento do mundo"). Estas se acentuaram ao longo do tempo. A IPDA hoje oferece uma receita minuciosa e casuística de vida, com punições estipuladas para as menores faltas. Entre as proibições: jogos de qualquer espécie; o uso de anti-concepcionais; saltos de sapatos de mais de três centímetros, sendo salto fino, ou de quatro centímetros quando o salto for grosso... Algumas proibições são funcionais para manter a lealdade exclusiva e freqüência assídua. Todo membro tem um cartão, o qual deve estar carimbado com a assistência a determinados cultos para poder participar da Santa Ceia. Proíbe-se fazer curso de teologia ou aprender a tocar instrumento em outras igrejas. O aumento do legalismo nos últimos anos parece ligado a um aumento da "taxa de exploração" financeira; mas há sinais de que os limites já foram alcançados, levando a uma perda de membros.

Contudo, o legalismo não é totalmente redutível a cálculos monetários. Uma das proibições é a de portar armas de fogo, mesmo em trabalho, o que levaria logicamente a uma defesa do pacifismo. Podemos entender a atração da IPDA no mercado religioso através do seguinte exemplo. Um pintor de casas, com mais de 35 anos, após duas passagens pela AD, cai no alcoolismo. Sofre grave acidente e seu casamento se desfaz. Sua terceira tentativa de ser crente se dá na IPDA. Em poucos meses, já está reconciliado com a esposa e começa a colocar a vida profissional e financeira nos eixos. Tendo parâmetros de comparação com a AD, ele aceita pragmaticamente a "doutrina pesada" da IPDA. "Estou disposto a obedecer porque estou vendo que isso é para o meu próprio bem".

Como é fácil de imaginar, o apelo é sobretudo aos muito pobres. A miséria é mais visível nos seus cultos do que nos de qualquer das outras grandes igrejas pentecostais. Os sexos se separam nos templos. Há longas orações extáticas, e tentativas de ensinar a glossolalia através da repetição da palavra "glória". Vários elementos antecipam a Igreja Universal do Reino de Deus: as obreiras uniformizadas, as entrevistas com os demônios, o grito de "queima" para fazer o demônio sair de sua morada, as *correntes*... Mas é versão amadora, pobre e culturalmente ultrapassada. As diferenças entre a Universal e a IPDA são tão importantes quanto as semelhanças. Esta é, em muitos sentidos, precursora da terceira onda pentecostal, mas cronológica e sociologicamente pertence à segunda onda. Realizou possibilidades abertas pelo movimento das tendas, mas o preço foi o

alheamento permanente do mundo protestante e da respeitabilidade social. O próprio Miranda freiou o *aggiornamento* posterior com o desejo de manter um patrimônio estritamente familiar. A IPDA não se modernizou, não teve condições de atrair adeptos de uma condição social um pouco mais elevada, nem de fazer a expansão diversificada de um império religioso.

A organização é altamente centralizada na pessoa (ou agora, segundo alguns, no genro) do fundador. Isso significa que a proibição de envolver-se em assuntos políticos poderia mudar rapidamente. Mas, por enquanto, Miranda tem permanecido alheio à competição eleitoral, até mesmo negando apoio à sua própria irmã, pertencente à BPC, quando candidata a deputada estadual em 1990.

CAPÍTULO 7

A TERCEIRA ONDA DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO

Mostre-me o bispo que não procure esvaziar os bolsos do seu rebanho mais do que subjugar os vícios!

São Bernardo de Claraval (século XII).

Você pode ter uma casa grande com piscina e carro do ano. Mas tem que se mexer. Não adianta só dar o 'sacrifício' [uma oferta especial para a igreja] e ficar acomodado. Tem que dar o 'sacrifício' e pedir a conta no emprego, abrir um negócio qualquer. Como empregado você nunca vai ficar rico.

Sermão na Igreja Universal do Reino de Deus, 1991.

A terceira onda pentecostal acompanha novo surto de crescimento nos anos 80. Seu produto institucional mais famoso é a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), do Bispo Edir Macedo. Fundada em 1977, a IURD cresce na década seguinte. Outro grupo é a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), fundada em 1980 por R. R. Soares, cunhado de Macedo, após um cisma na IURD.

Os nomes das igrejas apontam para tendências econômicas diversas do nacionalismo dos anos 50 que influenciou a BPC. O país é outro, e o pentecostalismo da terceira onda adapta-se às mudanças: o aprofundamento da industrialização; o inchamento urbano causado pela expulsão de mão-de-obra do campo; a estrutura moderna de comunicações de massa que no final dos anos 70 já alcança quase toda a população; a crise católica e o crescimento da umbanda; e a estagnação econômica dos anos 80. Em contraste com a segunda onda de igrejas paulistas fundadas por migrantes de nível cultural simples, a terceira onda é sobretudo de igrejas cariocas fundadas por pessoas cidadinas de nível cultural um pouco mais elevado e pele mais clara. Iniciando-se no contexto de um Rio de Janeiro marcado pela decadência econômica, pelo populismo político e pela mafia do jogo, o novo pentecostalismo se adapta facilmente à cultura urbana influenciada pela televisão e pela ética *yuppie*.

Embora as controvérsias dificultem o exame isento, é necessário estudar a IURD pois, salvo grave acidente de percurso, poderá ter bastante influência na vida nacional. Seu significado não se reduz à questão da probidade pessoal dos líderes; o que importa é o modelo religioso, o qual suscita muito trabalho voluntário e no qual multidões colocam seus sonhos e reconstróem suas vidas. Tampouco é adequado estudar a IURD com o conceito norte-americano de *igreja eletrônica*. Há muita diferença entre os "ministérios" independentes dos *televangelistas* americanos e as produções televisivas da Universal, menos personalistas e totalmente integradas numa estratégia eclesiástica.

Edir Macedo é o quarto de sete filhos de um comerciante de Rio das Flores-RJ. A família mudou-se para o Rio de Janeiro e, com 17 anos, Edir empregou-se na Loteria do Estado. Lá, subiu de contínuo para posto administrativo. Começou um

curso universitário mas não chegou a se formar. Em 1977, aos 33 anos, deixou o emprego para se dedicar à religião. De origem católica, entrara na Igreja de Nova Vida na adolescência após breve passagem pela umbanda.¹ Os fundadores de três grupos da terceira onda (IURD, IIGD e Cristo Vive) foram membros da Nova Vida.² Não é por acaso. A Nova Vida foi pioneira de um carisma de classe média, um tanto à frente do seu tempo no Brasil. Por isso, e pelo estilo de liderança do fundador estrangeiro, não cresceu muito entre a classe média propriamente, mas atraiu pessoas de classe média baixa que aproveitaram o treinamento para elaborarem receitas inovadoras para o pentecostalismo de massas.

O fundador canadense da Nova Vida, Robert McAlister, rompeu com a AD em 1960 para elaborar um pentecostalismo menos legalista no estilo do incipiente renovação carismática norte-americana. Investiu muito na mídia. A organização era bastante centralizada e personalista. Foi a primeira igreja pentecostal a adotar o episcopado no Brasil; como estrangeiro influenciado pelo ecumenismo pragmático do movimento carismático, McAlister teve a liberdade de introduzir esse traço mais "católico".

A Nova Vida teve um momento de vanguardismo, mas ficou amarrada pelo personalismo e pelas ambições dinásticas. Sua maior contribuição foi como "estágio" para futuros líderes. Trabalhou com homens um pouco mais cultos e entendidos do mundo do que os líderes da primeira e segunda ondas, e sugeriu-lhes um modelo pentecostal mais culturalmente solto. Deu-lhes, também, uma formação indispensável para que se tornassem independentes: segundo um ex-pastor, "a primeira coisa que aprendi na Nova Vida foi como levantar uma boa oferta." Em sintonia com isso, a mensagem devia ser sempre positiva. Era o transplante do que havia de mais recente na religião americana, no estilo dos novos pregadores televisivos.

Edir se desligou da Nova Vida quando começou o que viria a ser a IURD. A primeira sede do grupo, então chamado Igreja da Bênção,³ foi uma ex-funerária na Abolição. Em 1977 veio o registro oficial da igreja com o nome atual, e o primeiro programa de rádio.

Macedo é o único do grupo de líderes saídos da Nova Vida⁴ que continua na IURD.⁵

O co-fundador que ficou mais tempo foi Roberto Augusto Lopes, filho de ferroviário e ex-jogador de futebol. Em 1981, Macedo e Lopes instituíram o episcopado na IURD, sagrando-se bispos mutuamente. Macedo sempre foi o líder geral e Lopes iniciou a igreja em São Paulo. Em 1986, este elegeu-se deputado federal constituinte no RJ. A indicação teria partido de Macedo.

1 Folha de São Paulo, 20 de junho de 1991.

2 Macedo, Soares e Miguel Ângelo respectivamente.

3 Roberto Augusto Lopes, ao falar dos primórdios da IURD, citou o nome "Cruzada Caminho Eterno", talvez refletindo uma fase anterior ao nome "Igreja da Bênção".

4 Segundo Roberto Augusto, eram cinco, dois dos quais saíram logo em 1977.

5 As informações sobre os primórdios da IURD vêm de publicações internas e entrevistas com pessoas não ligadas (mais) à igreja. Apesar do desejo de checar essas informações, não foi possível entrevistar o próprio Bispo Macedo.

Poucos meses depois, porém, Lopes desligou-se da IURD. É difícil saber se sua saída se deu contra a vontade de Macedo, ou se este a provocou quando percebeu uma ameaça à sua liderança. Não seria para menos; a combinação de liderança eclesial e político-partidária é rara em sociedades modernas. Segundo Bruce (1989:1), há somente dois exemplos, o holandês Abraham Kuyper e o norte-irlandês Ian Paisley. Evidentemente, Roberto Augusto não era, ainda, um líder partidário, mas fora o mais votado do PTB-RJ, o que lhe possibilitaria construir uma base política e ofuscar seu colega. Perdendo a batalha interna, seu mandato perdeu o sentido.

Macedo viveu nos Estados Unidos a partir de 1986. O significado dessa fase na sua estratégia não está claro. Talvez esperasse maior sucesso imediato entre os hispânicos, mas suas poucas igrejas lá continuam acanhadas. Talvez houvesse, também, o objetivo de assimilar seletivamente modelos religiosos americanos. É nesse período que a IURD explode no noticiário brasileiro. Parece haver, em 1987, uma inflexão na trajetória da igreja, iniciando a diversificação de atividades e penetração mais ousada de espaços sociais, o que resultou em maior atenção da mídia. Alguns alegam, também, uma mudança nas práticas financeiras da igreja e nas prioridades do próprio Macedo.

Macedo volta para o Brasil em 1989, a tempo de transferir a sede da igreja para São Paulo e adquirir a Rede Record. Como respaldo, precisava construir sólida base parlamentar em 1990. Os três deputados federais eleitos (dois do RJ e um de SP) não eram líderes espirituais como Roberto Augusto e, conseqüentemente, não podiam ameaçar a posição de Macedo.⁶

A disciplina eleitoral talvez seja a maior de todas as igrejas. No Rio, o voto Universal foi dividido por computador para garantir uma distribuição capaz de eleger dois deputados federais. Um deles residia em São Paulo e quase não precisou ir ao Rio, tal a eficiência dos pastores como cabos eleitorais. Fundamental nisso é a postura de perseguida cultivada pela igreja, criando um espírito solidário. É uma relação francamente pragmática com a política; todos os eleitos alegam a necessidade de defender os interesses da igreja (sobretudo relacionados com a Rede Record) como a razão de sua presença no Congresso.

No entanto, o cacife político não se limita aos deputados pertencentes à igreja. Esta tem outros aliados no Congresso e, provavelmente, no executivo. A força política nada desprezível (votos, dinheiro, TV, rádios) foi demonstrado claramente durante a prisão de Macedo em 1992.

O posicionamento ideológico da igreja tem sido de apoio a candidaturas conservadoras (Collor e Maluf) e hostilidade à esquerda. Há receio do que significaria um governo de esquerda para seu império de comunicações e para o

6 A igreja elegeu também quatro deputados estaduais (dois do RJ, um de SP e um da BA).

trabalho da própria igreja, reforçado pelo transfundo lacerdista de Macedo (*in* Rubim 1991:107), o individualismo de sua mensagem religiosa e a receita de enriquecimento baseado na libertação do trabalho assalariado. Resta saber a força relativa dos fatores pragmáticos e ideológicos nas decisões políticas. E saber se Macedo prefere uma política recessiva que lança as pessoas no mercado informal, ou uma política efetiva de fortalecimento do mercado interno e de apoio a micro- e pequenos empresários.

A IURD conseguiu em poucos anos o que levou gerações para outros grupos pentecostais: a diversificação substancial de sua base social. Mais do que isso, ocupou espaços sociais antes impensáveis para protestantes no Brasil. Embora exista a ameaça de rebelião interna, Macedo parece ter contornado os desafios imediatos. Em fins de 1991, já se sentia suficientemente seguro para consagrar mais bispos, dentre os quadros formados por ele.⁷ Problemas externos (com o judiciário e o executivo) representam agora o maior perigo. Seja pelas ameaças ou pelo efeito moderador do sucesso, o estilo da igreja começa a mudar. A tradicional concentração de 12 de outubro de 1991, no Maracanã, já não teve exorcismo em massa ou recolhimento de dinheiro.⁸

O tamanho da IURD é objeto de estimativas discrepantes. Algo em torno de um milhão de membros em mil igrejas servidas por uns 2.700 pastores parece plausível. A expansão geográfica é desigual, com forte concentração no RJ (capital e baixada) e, secundariamente, em SP e BA. É sobretudo uma religião das grandes cidades. Um pastor explicou com perspicácia as razões do crescimento lento na sua região: a IURD se expande onde há "macumba" e famílias dilaceradas; no interior paulista, o catolicismo tradicional e estrutura familiar mais forte não incentivam a conversão à IURD. Talvez haja um fator complementar: a relativa força do pentecostalismo mais antigo no interior de SP, e a fraqueza do mesmo na cidade do Rio e na Bahia. Haveria probabilidade diferenciada de expansão dos vários tipos de pentecostalismo, segundo as características sócio-religiosas regionais.

A IURD está também no exterior: em quase toda a América do Sul, Portugal, Estados Unidos (basicamente entre hispânicos) e Angola, e agora na Índia. As igrejas nos Estados Unidos não florescem, mas oferecem prestígio e a possibilidade de obter equipamentos e divisas, facilitando a expansão internacional.

Alguns evangélicos negam que a IURD seja evangélica, vendo-a como sincrética. Alegam que ela não aceita a doutrina e a ética comportamental clássicas do pentecostalismo.⁹ É verdade que a IURD segue uma estratégia de diferenciação: "já vivemos... a pregação protestante com Lutero..., a avivalista com João Wesley e

7 *Tribuna Universal*, s/d (começo de 1992), p. 2, 9.

8 *Aconteceu* 577, 18/10/91, p. 8.

9 *Kerygma*, IV, 18, julho/agosto de 1991, p. 18.

agora temos que sair da mera pregação carismática... para a pregação plena" (Macedo s/d:118). Mas o que Macedo propõe como "pregação plena" é bem pentecostal: "que Jesus Cristo salva, batiza com o Espírito Santo, mas também, e antes de tudo, que liberta as pessoas que estão oprimidas pelo diabo".

De fato, a IURD é vista como evangélica pela grande maioria dos evangélicos. Seus estatutos afirmam o princípio protestante da autoridade da Escritura somente. Por trás do sensacionalismo, vemos as ênfases típicas do pietismo. As histórias de conversão são contadas em linguagem tradicionalmente evangélica. A receita de Macedo (s/d:51) para a vida convertida é "a oração, a comunhão constante com Deus e a leitura da Bíblia, aliada a uma vida de pureza e integridade cristã".

A IURD ensina a "marca tribal" do pentecostalismo (Hollenweger 1972:485), a glossolalia como evidência do batismo com o Espírito Santo. Contudo, é verdade que os membros falam quase casualmente das línguas; o deslumbramento é transferido para a cura (associada muitas vezes ao exorcismo) e a prosperidade. Isso não reflete necessariamente uma diferença de experiência, mas de expectativa com respeito à ênfase apropriada nos "testemunhos".

Quanto à ética comportamental, a receita Universal de vida redimida diverge da pentecostal tradicional em apenas dois aspectos: em áreas como vestuário e embelezamento femininos as expectativas são mais liberais¹⁰; e em nenhuma área há controles disciplinares. Trabalhando com um conceito de *camadas* (mero assistente, membro, *obreiro*, pastor), abandonando a tradição pentecostal de usar um código de vestimenta como porteira da comunidade e abrindo mão dos controles disciplinares, a IURD atrai para seus cultos um tipo social que não se vê na AD.

O grau de explicitação das exigências comportamentais varia segundo a *camada* a qual a pessoa pertence. "Há mais cuidado com o testemunho dos *obreiros*", diz um pastor. Mesmo assim, esse cuidado se processa "sem normas". Há uma ideologia da interioridade como a única base para a vida transformada, em contraste com o que se considera o legalismo de outras igrejas. Mas as pregações deixam claro que se deve abandonar as drogas, o homossexualismo e a promiscuidade. Diz um pastor: "Um membro que bebe e fuma não tem Cristo. Mas nada de disciplina de membros".

Quanto à questão do sincretismo, é verdade que a IURD rompe com a pobreza simbólica do protestantismo brasileiro. Mas há limites; embora a igreja faça uso farto de símbolos, não há uso algum de imagens na adoração. O pentecostalismo anterior já democratizara a *palavra* por meio das línguas e profecias, mas hesitou em recuperar os outros sentidos. A IURD, porém, quebra a dependência protestante da palavra, fazendo amplo uso da visão, do tato e dos gestos. Em uma só página da

10 Com relação a certos tabus tradicionais, a IURD é, sem dúvida, mais liberal. Numa publicação da igreja, há um artigo sobre "Maquiagem"; não sobre a sua pecaminosidade, mas sobre como fazer uma boa maquiagem (Folha Universal, 14/6/92, p. 11).

Folha Universal lemos a respeito dos seguintes símbolos: o Pão da Fartura, a Maçã do Amor, a Rosa Consagrada, o Nardo Ungido, a Sarça dos Milagres, o Sabão em Pó Ungido e uma mesa de frutas simbolizando a prosperidade. Sem falar na Reunião da Paz ("os participantes comparecerão vestindo uma blusa branca e carregando uma rosa branca") e na Vigília do Clamor de Jonas ("os participantes se concentrarão dentro da representação simbólica de uma baleia").¹¹ A justificativa para tais recursos é parecida com a da Igreja Católica: segundo um pastor, as pessoas precisam deles como incentivo à fé, mas o que resolve é a fé.

Uma prática central na IURD é uma adaptação da novena católica: as *correntes*, períodos especificados (como sete quintas-feiras) de oração, jejum e freqüência à igreja, com vistas à obtenção de uma graça especial.¹² As igrejas Universal têm um esquema semanal quase idêntico:

Segundas-feiras: Corrente da Prosperidade
Terças-feiras: Corrente da Saúde
Quartas-feiras: Corrente dos Filhos de Deus
Quintas-feiras: Corrente da Família
Sextas-feiras: Corrente da Libertação (para "pessoas que têm problemas espirituais por obra de bruxaria, feitiçaria, macumba, inveja, olho-grande")
Sábados: Corrente da Grandeza de Deus (problemas financeiros, "traga seus materiais de trabalho")
*Domingos à tarde: Corrente Sentimental*¹³

Do ponto de vista do indivíduo, as *correntes* são um processo de limpeza do passado, permitindo que as coisas venham à tona e sejam tratadas pelo exorcismo; do ponto de vista institucional, elas ajudam a firmar a adesão eclesiástica. Mas não são vistas de forma mágica; antes, reforçam a transformação de vida. Como disse um membro: "Não adianta fazer corrente e continuar fazendo coisa errada, fumando, bebendo, cometendo adultério".

Enfim, a IURD é uma atualização das possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo. A frase de Macedo ("Jesus Cristo... *antes de tudo*, liberta as pessoas oprimidas pelo diabo" [grifo nosso]) é programática. A ênfase da primeira onda pentecostal foram as *línguas*; a da segunda onda foi a *cura*; e a da terceira é a libertação,¹⁴ pelo *exorcismo*, da possessão maligna relacionada principalmente com os cultos mediúnicos.

A mudança reflete, em primeiro lugar, a realidade social dos anos 80 entre uma

11 *Folha Universal*, 1, 12, 14/6/92, p. 3.

12 A IURD não foi o primeiro grupo pentecostal a lançar mão do método, mas o incorporou mais plenamente à sua estratégia.

13 *Plenitude*, IX, 55, agosto/setembro de 1991, p. 11.

14 O uso do termo "libertação" não é, como supõem Jardimino e Cardoso (1990:9), uma apropriação de um termo religioso da moda, pois o uso no pentecostalismo, no sentido de libertação do poder demoníaco, é anterior ao surgimento da Teologia da Libertação.

população imbuída de uma visão "encantada" do mundo. Entre os evangélicos há uma idéia bastante generalizada de que o Planalto está sob maléficas influências místicas desde o governo Figueiredo, ou seja, precisamente desde o começo da recessão. Falando da Nigéria, Marshall relaciona um aumento na incidência de medo dos "poderes do mal" com uma maior instabilidade social (Marshall 1991:34).

Uma outra razão, porém, pela maior ênfase no exorcismo é a percepção de que o catolicismo está em declínio e que a grande concorrente é a umbanda. Surge, então, uma forma de protestantismo que a ataca mais diretamente. Há um contraste com a AD aqui. Na IURD, contatos passageiros com a "macumba" são destacados nos "testemunhos". Em contraste, bem menos adeptos da AD reivindicam ter passado por tais práticas (Hoffnagel 1978:46). Isso pode refletir não só uma diferença real nos públicos, mas também uma diferença na forma de retrabalhar a autobiografia.¹⁵

No pentecostalismo tradicional, os demônios são mantidos à distância mais do que enfrentados. Mas na IURD (e nos movimentos de cura divina dos quais a IURD copiou algumas práticas), eles são buscados e enfrentados (Monteiro 1979:107).

Ao invocar os demônios para que se apresentem sob a forma de caboclos, pretos-velhos etc., os pastores 'acatam' todo o panteão afro-brasileiro... [Mostram que tais coisas] existem, mas que eles têm poder sobre elas... [Há] uma inversão de valores. As entidades existem, mas não são... protetoras... A eficácia da proposta... não está na criação de um novo modelo de relação com o sobrenatural, mas justamente na repetição de um modelo já existente. (Soares 1990:87-89)

Embora a IURD faça exorcismos sem exigir a conversão, à maneira de uma igreja territorial oferecendo serviços a todos os interessados, eles não são vistos como fim em si mesmos. Visa-se, em última análise, a conversão, ou seja, a reorganização da vida.

O sucesso da estratégia se deve à associação na mente do povo (após anos de pregação evangélica) entre o diabólico e a umbanda e o candomblé (Macedo, Carmen 1986:134). Estes cultos têm sido incapazes de enfrentar a IURD; entre outras razões,¹⁶ cabe ressaltar que as duas religiões não estão em simetria sociológica no Brasil. "Para muita gente de santo o candomblé é um corpo sem cabeça. A cabeça está na religião cristã" (Ibid:95). Isso deixa os cultos mais vulneráveis quando, pela primeira vez, se defrontam com uma atitude de enfrentamento por parte de cristãos. O catolicismo tolerava a dupla filiação; o protestantismo histórico, de mentalidade estrangeira, desconhecia o problema; e os pentecostais mais antigos mantinham-se à distância. A abordagem direta da IURD é incentivada pelo fato de que muitos

15 O alto índice de convertidos oriundos da umbanda põe em cheque a interpretação de Fry e Howe (1975) a respeito do crescimento simultâneo do pentecostalismo e da umbanda no Brasil urbano.

16 Como a adoção (invertida) pela igreja da visão de mundo afro-brasileira, e a ausência de uma noção de salvação nesses cultos, a qual faz com que não haja sentido querer a adesão exclusiva.

adeptos de cultos afro-brasileiros "falam dos crentes com uma certa inveja... No fundo, eles têm consciência de que a vida das pessoas melhora... [mas] sabem que não querem esse tipo de melhora para si mesmos" (Ibid:101). É esse impasse que a ação "agressiva" da IURD visa romper.

Várias técnicas da IURD foram copiadas das agências de cura divina (Monteiro 1979:84-101). Mas estas não formam comunidades e não doutrinam seus membros, contentando-se em atender demandas particularistas como a cura e a prosperidade. A IURD é combinação de igreja pentecostal e agência de cura divina, pois une a preocupação com as demandas particularistas e com a demanda espiritual de salvação.

Essa combinação aponta para uma das características mais interessantes: o relativo não-sectarismo. Assim como uma *igreja territorial*, a IURD une a prestação de serviços religiosos a todos os interessados e os conceitos cristãos de compromisso e comunidade. Todos os assistentes são incentivados a vir aos cultos de quarta-feira e domingo, nos quais ressalta-se o progresso espiritual mais do que algum benefício específico.

De acordo com um modelo de *igreja*, a IURD trabalha com um conceito de *camadas*. No nível mais baixo, oferecem-se serviços para uma clientela flutuante. No próximo nível, há os membros, mas destes ainda não se fazem muitas exigências comportamentais. Depois, vem o nível dos *obreiros* voluntários, para quem as exigências são maiores. Finalmente, vem o nível dos pastores pagos.

A IURD concorre no mercado popular onde as lealdades são frágeis. Oferece algo que dá para testar sem compromisso. Há uma abertura para a *rua* onde, segundo da Matta (1978:70-74), o brasileiro se sente aflito e desamparado. A entrada inicial é fácil e descompromissada, ao passo que em outras igrejas protestantes é mais determinante e geralmente ocorre através de contatos prévios. Sem o formalismo e o esforço de passar pela cultura escrita¹⁷ que caracterizam a AD, o estilo da IURD é sintonizado com a cultura pós-literária. Seu sucesso tem a ver com o cruzamento que faz entre duas pontes: uma que a liga à tradição religiosa nacional e outra à cultura urbana do Brasil moderno. O contraste entre os estilos culturais do pastor Universal e do pastor tradicional da AD é paralelo àquele entre o empresário moderno e o tradicional.

17 A IURD é ambígua quanto ao estudo. Encoraja a leitura da Bíblia, mas de forma assistemática, e não encoraja o uso de literatura sobre a Bíblia. Os convertidos não parecem ser incentivados a prosseguir nos estudos seculares; talvez devido à percepção de que a educação formal não é tão importante para a ascensão social nos anos 80 e 90. Quanto à formação dos pastores, a IURD experimentou com seminários pentecostais. Mas a formação não era apropriada para atender os tipos sociais que atraía (**Plenitude**, agosto/setembro de 1991, p. 15). A solução foi formar seus próprios quadros no Instituto Bíblico Universal. O curso é por convite, não tem duração fixa e frisa aspectos práticos.

Enquanto a velha classe empresarial... transpirava confiabilidade por meio de ternos sóbrios, modos contidos, controle e moderação... [os yuppies] exibem seu sucesso por meio de um estilo pessoal extrovertido e exibicionista... O andar apavonado, o consumo conspicuo e os trajes da moda são partes essenciais da sua atividade profissional. (Martin 1991:6)

Consoante com esse estilo, a Universal tem uma estratégia ousada de expansão diversificada. Está construindo uma relação com a sociedade brasileira que grupo protestante algum já teve (seja por causa de estrangeirismo, sectarismo ou simples falta de expressão numérica). Às vezes essa relação é atribuída a faro empresarial, mas não é só isso. A Universal tem uma visão de penetração da sociedade, um conceito arrojado de *missão religiosa*. Todo o império econômico (e força política) é funcional para a missão religiosa: as televisões (a Record e retransmissoras, e uma participação minoritária na TV Rio), as emissoras de rádio (mais de uma dúzia), o jornal diário (*Hoje em Dia*, de Belo Horizonte) e a gráfica para divulgar a mensagem religiosa; uma construtora para erguer os templos; uma fábrica de móveis para mobiliá-los; e um pequeno banco para facilitar as transações financeiras, inclusive para o exterior. Na amplitude de suas atividades, a IURD começa a parecer com a Igreja Católica ou com uma igreja protestante nacional da Europa.

Com relação à Rede Record, Macedo percebeu que era mais fácil comprar uma emissora do que ganhar uma concessão, mesmo que pudesse haver problemas junto à Secretaria Nacional de Telecomunicações. Nas negociações, mostrou desenvoltura. "Convencido de que a família Machado de Carvalho e o empresário Sílvio Santos... não teriam disposição para abrir negociações com uma igreja protestante nascida numa antiga agência funerária..., contratou [um empresário] amigo... de Sarney, para fazer as primeiras sondagens. E acionou outro empresário... para aparecer como... cabeça de um fictício grupo de catorze homens de negócios."¹⁸ (A luta política para manter controle da emissora é contada no Capítulo 10.)

A organização da Igreja Universal facilita o controle centralizado e a inovação metodológica constante. Em *Economia e Sociedade*, Weber mostra como a religião pode se descolar das demandas sociais através da formação de uma classe sacerdotal detentora do poder de definir a mensagem. A IURD procura minimizar a dependência das demandas leigas de várias maneiras. Primeiro, através da diversificação da origem dos ingressos. Em segundo lugar, por meio de um esquema eclesiástico que não cria fortes laços horizontais entre membros. Não se permite a participação congregacional a nível decisório, evitando que o tradicionalismo se imponha. Em terceiro lugar, através de mudanças frequentes dos pastores, evitando a formação de bases independentes. As transferências são facilitadas pela padronização: "quem viu uma igreja Universal, viu todas", dizem. E, em quarto

18 Dias Lopes, J. A., "O bispo não é santo". Veja, 17/7/91, p. 58-60.

lugar, pela economia de gastos por meio da utilização de muitos pastores baratos porque jovens, solteiros ou recém-casados sem filhos, muitas vezes com baixas expectativas de sustento porque recém-saídos das drogas ou outra forma de vida desorganizada. Para eles, o pastorado oferece várias vantagens: uma supervisão capaz de reforçar a recuperação; um contexto para compartilhar o deslumbramento da vida reconstituída; e um sentido de importância. Não menos importante é a garantia de sobrevivência, mesmo modesta. Alguns pastores ex-viciados estariam para a IURD um pouco como os "filhos da igreja" estavam para o catolicismo da República Velha: "donativos em espécie moldados pela corporação como mão-de-obra especializada" (Miceli 1988:103). A IURD também conta com a mão-de-obra gratuita dos muitos *obreiros* e *obreiras*.¹⁹ Vestindo um uniforme que lembra o de comissários(as) de bordo, recebem as pessoas, expulsam os demônios, cuidam das crianças e limpam o templo.

Quanto ao sistema de remuneração de seus pastores, a igreja faz mistério.²⁰ Temos a impressão de que a distribuição das receitas é bastante desigual, criando uma "aristocracia" e um "clero menor". Nada de novo aí na história das religiões. Mas, ao contrário de situações parecidas (o judaísmo neotestamentário, a Igreja Católica em muitas épocas), a IURD opera num contexto pluralista e tem que levar em conta as alternativas de emprego ou de autonomia no campo religioso. Por enquanto, a expansão rápida, oferecendo amplas oportunidades de promoção na hierarquia (de pastores regionais e estaduais para assistentes diretos de Macedo), ajuda a manter o sistema.

Hoje, Edir Macedo é o líder incontestado da Universal e de todas as suas atividades. Mas não está nos mesmos moldes dos grandes líderes da segunda onda, Manoel de Mello e David Miranda. A incapacidade administrativa de Mello e o familismo de Miranda limitaram o impacto de suas igrejas. Macedo, porém, além de líder religioso, é empresário e administrador (com certa formação universitária, algo que o distancia muito de Mello e Miranda). Tem mostrado capacidade na escolha de pessoas em posições-chaves (advogados, policiais, juizes, empresários, homens do mundo das comunicações) mas ele próprio mantém as rédeas nas mãos graças ao seu monopólio teológico e ideológico. Um outro contraste com Mello e Miranda é o estilo menos personalista (na televisão, por exemplo, Macedo se dilui). Embora possuindo

19 Em 1993, a IURD decidiu "ampliar o ministério feminino" e disse que 30% dos alunos do Instituto Bíblico eram mulheres (*Tribuna Universal*, março de 1993, p. 1).

20 Um ex-líder da igreja afirma que os pastores recebem um percentual sobre a arrecadação (*Jornal do Brasil*, 27/5/91, p. 10). Um pastor estadual nega isso, dizendo que o salário varia de acordo com a situação familiar, custo de moradia e necessidades do ministério. Segundo um artigo jornalístico, Macedo "permite que os pastores casem e tenham filhos, embora não o recomende, devido ao fato de que eles recebem somente uma pequena ajuda de custo e moradia e com frequência são obrigados a deslocar-se" (*VIP/Exame*, julho de 1992, p. 44).

fortes elementos de autoridade carismática (amplos poderes de inovação), a continuação da IURD não parece depender de sua sobrevivência. É instrutivo recordar o caso de uma entidade hoje respeitável, o Exército da Salvação, cujo fundador carismático e autocrático inicialmente registrou todas as propriedades do movimento em seu próprio nome e transmitiu a liderança para seu filho (Wilson 1970:61).

A IURD é uma porta principal de entrada no Brasil de uma corrente religiosa norte-americana conhecida como a Teologia da Prosperidade (TP) ou "health and wealth gospel".²¹ A TP é uma etapa avançada de secularização da ética protestante.

A corrupta igreja medieval pedia os bens deste mundo e prometia recompensas na vida futura. A igreja pós-reforma exigia o ascetismo intramundano como sinal da eleição que garantia recompensas na vida futura. Na sua primeira transformação, isso cedeu o passo à idéia de que as recompensas deste mundo eram produto do esforço intramundano. Alguns elementos da igreja eletrônica vão mais longe na secularização da ética protestante. Prometem que os salvos serão recompensados nesta vida com saúde e prosperidade. Ser rico não só é bom mas pode vir... sem a necessidade do esforço diligente. (Bruce 1990b:158-159)

A mola propulsora da TP é a "confissão positiva": "se você quer ser uma pessoa de sucesso... seja aquela que possui a confissão correta... Nunca confesse dúvidas, temores, doenças" (Soares s/d:9,46). A afirmação da cura é a necessária antecipação do estado desejado. Cria-se um círculo fechado que garante a afirmação pública do milagre. Admitir um problema de saúde é abrir-se aos poderes malignos e colocar em risco a cura que se almeja.

A TP ensina que a pobreza é resultado de falta de fé ou de ignorância. O princípio da prosperidade é a doação financeira, entendida não como gratidão ou devolução a Deus (como na teologia tradicional) mas como um investimento. Devemos dar a Deus *para que* ele nos devolva com lucro. Mas quem são os procuradores de Deus na terra? A TP frisa não a doação caritativa mas a eclesiástica; uma teologia funcional para convencer pessoas a financiarem ministérios caros (Gifford 1991:13).

A TP é uma das alternativas pentecostais diante dos bens materiais. "[Quem sofre privações] pode desenvolver um sistema no qual essas coisas são consideradas prejudiciais... ou um sistema que visa lhe dar posse delas" (Hollenweger 1972:484). A TP desenvolve-se quando o pentecostalismo norte-americano atinge base social mais ampla com a renovação carismática dos anos 50 e 60 (Stoll 1990:50).

O ascetismo intramundano... se encaixa melhor com os interesses

21 A IURD e a igreja de Soares popularizaram a TP entre a classe baixa e média baixa. Entre pequenos e médios empresários, a grande portadora é a organização chamada Adhonet.

materiais de uma classe social que tenha a oportunidade de ascender pela diligência... [Não é o caso dos negros americanos, o que ajuda a explicar a] popularidade de milagres no pentecostalismo negro... [O ascetismo] se encaixa melhor também com uma cultura orientada para a produção... As sociedades industriais modernas enaltecem os heróis do consumo... [Segundo Merton] há uma disjunção [nas] democracias modernas. Todo o mundo é incentivado a querer e esperar as mesmas 'coisas boas' da vida... Mas os meios... não são distribuídos igualmente. (Bruce 1990b: 159-160)

Mas somente pessoas já religiosas "vêm soluções para seus problemas econômicos em atividades religiosas" (Ibid:161). A religiosidade popular é a base para a expansão da TP no Brasil.

A plausibilidade da TP em contextos pobres é facilitada pelas expectativas modestas da religiosidade popular, na qual

... pede-se a cura desta doença, não da doença em geral... [Os pedidos] não se dirigem às 'leis' da existência, mas às incertezas. (Fernandes 1982:45-46)

Os projetos de vida [entre moradores da periferia] são sempre planos de ascensão social... [mas] quase sempre marcados pela modéstia e bom senso. (Caldeira 1984:179,181)

Além disso, mudou a atitude diante da pobreza.

Os pobres urbanos de hoje vivem a pobreza como privação... Perdeu-se o sentido religioso da redenção pelo sofrimento. (Zaluar 1985:115-116)

É a brecha para a TP, um discurso religioso negador da pobreza, rejeitando a tradicional teodicéia cristã.

Há outro discurso negador da pobreza no meio popular: o das Comunidades de Base. Se estas representam uma "religião de mudanças", a IURD é uma "religião de resultados". Ao contrário do que diz Rubim ("ao invés da alternativa de um mundo possível [a libertação sócio-econômica, a IURD] propõe um 'Reino de Deus' totalmente inacessível à grande maioria" [1991:97]), a proposta da IURD tem *mais* plausibilidade: como a loteria, oferece uma chance de saída da miséria. Há casos suficientes de pessoas que melhoram para manter a necessária plausibilidade.

No contexto do capitalismo selvagem, a IURD proclama a sobrevivência dos mais fiéis. Quem tiver fé, progredirá; os outros serão empregados a vida toda. A receita não se limita a ações dentro do campo religioso, mas abarca uma análise realista das oportunidades econômicas do Brasil dos anos 80 e 90. Como disse um pastor: "Tem que abrir um negócio qualquer. Como empregado você nunca vai ficar rico." A valorização do trabalho autônomo²² coincide com a cultura popular, no

22 Em outros ramos pentecostais sempre se valorizou o trabalho autônomo, não pelas possibilidades relativas de enriquecimento, mas pela facilidade de dar tempo para a igreja e evitar contato com

desejo de "não dar o tempo para ninguém" (Caldeira 1984:187).

O ideal da IURD, porém, não é ser autônomo mas tornar-se empregador. As revistas da IURD contêm sugestões práticas de ramos de atividades e o capital inicial necessário.²³ O fato de que este modelo só poderia ser vivido por uma minoria da população não prejudica a plausibilidade. Há múltiplas explicações pelo fracasso, as quais legitimariam a continuação de uma classe de empregados. Da mesma forma da magia azande estudada por Evans-Pritchard, o próprio sistema prevê os casos desviantes e os explica. Como disse um *obreiro* que lamentou seu próprio fracasso econômico: "o erro não está na palavra de Deus mas na própria pessoa". Supera-se, assim, a tensão experimentada pelos membros das CEBs, para os quais "o que se deseja é progredir, mas... junto com os outros... [o que dependeria de] um capitalismo sem contradições" (Macedo 1986:279).

Qual o efeito social da teologia da IURD: aciona mecanismos sociológicos de ascensão social, ou cria dependência de mecanismos não-rationais de enriquecimento? As recomendações são filtradas criticamente pelos membros. Como afirma uma senhora recém-convertida: "Não vou perder [meu emprego, para abrir um negócio], tenho que pegar minha aposentadoria. A gente tem que ter capital também. O pastor diz que Deus é dono do ouro e da prata, mas eu acho que não é tanto assim." Edir Macedo afirma que a solução para a crise econômica é espiritual.

*Só que isso não acontece automaticamente e de forma coletiva, e sim de pessoa em pessoa. Para cada pessoa que se revolta contra sua própria situação e chega até dizer 'Ou o Senhor é Deus e me abençoa, ou o Senhor me abandona de uma vez...', abre-se uma porta... Mas é preciso acreditar em Deus, em si mesmo, na força do seu trabalho e... lutar.*²⁴

A mensagem da IURD pode reforçar a ética do trabalho e a iniciativa empresarial num contexto adverso. Mas, ao contrário do puritanismo popular da "ética protestante", separa as questões de prosperidade e salvação. Falta-lhe o mecanismo psicológico (angústia quanto ao destino eterno) que teria impellido o puritano médio (mesmo em contradição com sua teologia oficial) à busca racional da prosperidade.

A ética da IURD contrasta com a da AD. Esta correspondia à ética tradicional do capitalismo primitivo, a luta longa e árdua para alcançar a modesta respeitabilidade pequeno-burguesa. A Universal, por outro lado, encarna uma versão religiosa da ética *yuppie*, o enriquecimento súbito através de jogadas audaciosas.²⁵

ambientes hostis à fé.

23 Por exemplo, *Tribuna Universal*, 2, outubro/novembro de 1991, p. 11.

24 *Ibid*, p. 12.

25 A AD não está imune a essas mudanças e tem defensores da TP. Mas a herança dos suecos ainda

Um dos aspectos mais controvertidos da atuação de Edir Macedo é seu próprio estilo de vida. Ele compara seu gosto por residências e automóveis caros com os "palácios de representação" do Papa. Certamente não é o primeiro líder eclesiástico a viver bem. Ademais, ao contrário de outros, ele não é hipócrita ao fazê-lo, pois apenas vive de acordo com a teologia proclamada diariamente de seus púlpitos. Se não faz "sacrifícios" como os fiéis pobres, é porque já alcançou a meta de ser rico. Não precisa ser exemplar no seu desprendimento porque já é exemplar na sua riqueza. Mesmo assim, a comparação com o Papa pode ser desgastante a médio prazo. A história mostra que dificilmente uma forma de cristianismo continua por muito tempo na utilização despudorada da riqueza, sem que suscite uma contestação interna que vise o resgate da religião para finalidades mais altruístas. Graças à sua natureza sociológica, a Igreja Católica desenvolveu mecanismos para incorporar tais reações; será muito mais difícil para a IURD fazê-lo.

Boa parte do debate público em torno da IURD tem a ver com aspectos financeiros: os métodos de arrecadação e a compra da Rede Record. Independentemente dos juízos éticos que queiramos fazer, é necessário situar a questão sociologicamente.

Toda organização religiosa precisa de dinheiro para viabilizar seus empreendimentos. Este fato é às vezes esquecido porque muitas igrejas tratam de diminuir, logo que possam, a visibilidade do seu substrato econômico. As opções básicas de viabilização, abstratamente consideradas, são as seguintes: financiamento do Estado ou do exterior; rendas de propriedades ou lucros de atividades econômicas; dinheiro dos fiéis por meio de doações ou de cobrança de serviços.

No Brasil, a Igreja Católica vive de todas essas opções (inclusive dinheiro do Estado, como fornecedora de serviços sociais e educacionais). Mas nem todas estão disponíveis (e certamente não nas mesmas proporções) para todas as igrejas. Na fase de acumulação primitiva de capital, duas são as opções mais viáveis: financiamento externo e doações dos fiéis. Os apelos insistentes por doações correspondem a essa fase.

No caso das igrejas pentecostais, a fase inicial é especialmente aguda. Como todos os protestantes, seus funcionários não são celibatários. Além disso, estão numa situação de mercado onde, ao contrário da situação de monopólio, é necessário produzir resultados imediatos. Ademais, os pentecostais atuam com os pobres. Seja qual for o método usado, será passível de crítica ("exploração dos fiéis", "subvenção da CIA...").

As igrejas antigas, do alto da sua acumulação secular de capital, ocultam melhor seu substrato econômico e podem se dar ao luxo de condenar os métodos das seitas, mesmo que os tenham usado no passado. A Igreja Católica na República Velha, por exemplo, teve que fortalecer-se institucionalmente após séculos de negligência sob o padroado. Alguns prelados recorreram "a expedientes 'condenáveis' que motivaram sérios atritos com autoridades civis. Ficaram conhecidos como estando interessados apenas em dinheiro, sendo por vezes acusados de desvio de recursos para pecúlio pessoal... Embora certas acusações tivessem algum fundamento..., boa parte... era consequência da crescente visibilidade institucional da corporação eclesiástica, ou, então,

freia a aceitação. Entre muitos membros simples, subsiste a velha desconfiança diante da riqueza e o populismo religioso que vê os deserdados como espiritualmente privilegiados.

provinha daqueles setores dirigentes que tiveram seus interesses políticos feridos" (Miceli 1988:87,148-149)

A situação de mercado religioso em que opera a IURD significa não apenas a concorrência, mas o colapso de estruturas monolíticas de plausibilidade. Sem a plausibilidade da igreja medieval, a IURD não pode vender indulgências para comutar tantos anos de purgatório. Suas promessas precisam ser mais imediatas e intramundanas.

Como muitas igrejas evangélicas, a Universal ensina o dízimo.²⁶ Ela também pede "ofertas" e "sacrifícios" (campanhas especiais que visam a doação de uma quantia excepcional).

Os pentecostais... desafiam o próprio dinheiro, entregando-o ousadamente, além das contas, para a obra de Deus... As pessoas de fora escandalizam-se com tanta bravata, e suspeitam charlatanismo. Esquecem-se, contudo, que a farsa, quando existe, pressupõe a possibilidade da versão verdadeira... A autoconfiança que [os pentecostais] encontram em meio às tribulações correntes não se explica pela manipulação comezinha de interesses menores.²⁷

Entrevistas mostram que os apelos geralmente são filtrados pelos membros. Uma senhora afirma que poucos dão "sacrifícios" porque "as coisas estão difíceis demais". Outro membro diz que participa "quando Deus me toca... Quando eu tenho condições, eu participo".

Para o membro comum, as doações muitas vezes substituem os antigos gastos com remédios, bebida ou drogas. Mesmo quando a conversão não traz uma economia direta, pode criar novas atitudes que resultam em vantagens financeiras. Para muitos membros, a doação à igreja e a racionalização do comportamento econômico são inseparáveis. Vieram juntas e fazem parte de um pacote de transformações; um pacote precário constantemente ameaçado pelos padrões antigos. A doação encarna o compromisso com o padrão novo e, como tal, não é necessariamente contra-producente da perspectiva da economia doméstica.

A IURD tem sido alvo não só de controvérsia mas de inquéritos, parecendo estar sempre à beira do desastre. Há três conjuntos de denúncias e investigações: da Polícia Federal e da Receita Federal sobre a origem do dinheiro para a compra da Rede Record; as denúncias de um ex-pastor de lavagem de narcodólares; e o processo movido por ex-membros, por estelionato, curandeirismo e charlatanismo.

Com respeito à compra da Record, conclui-se que Macedo tomou empréstimos

²⁶ A IURD espera indiferença do fiel quanto ao destino do dinheiro arrecadado; ela é "mediadora do pacto entre o fiel e Deus no plano financeiro" (Jardilino e Cardoso 1990:14). Embora poucas, as obras sociais se expandem. Entre elas, há um orfanato, um projeto de alfabetização e ajuda para vítimas de desastres.

²⁷ Rubem César Fernandes, *Jornal do Brasil*, 21/10/90, suplemento Idéias, p. 4-5.

a longo prazo sem juros da igreja (a qual tem isenção fiscal como entidade sem fins lucrativos). Em abril de 1992, Macedo e a igreja foram multados pela Receita Federal.²⁸

Carlos Magno, ex-pastor Universal no Ceará, acusou Macedo em 1991 de ter recebido um milhão de dólares de um traficante colombiano em dezembro de 1989. A igreja retrucou, acusando Magno de ter extorquido dinheiro da igreja e de ter se candidatado a deputado federal contra as recomendações da igreja.²⁹ O rompimento se deu logo após sua derrota eleitoral. Em outubro de 1991, Macedo depôs na CPI do Narcotráfico. Lá, houve um *lobby* discreto dos deputados evangélicos a seu favor, e o relator da CPI afirmou que "até agora, não vi grandes provas".³⁰ Magno não compareceu à acareação com Macedo marcada pela polícia,³¹ e acusou o relator da CPI de ter recebido financiamento de Macedo para sua campanha a deputado.³² Em junho de 1992, Magno foi condenado a um ano de prisão por difamação contra o relator.³³

O terceiro conjunto de investigações concerne o processo movido por cinco ex-membros da igreja em 1988, alegando haver gastado seus bens inutilmente na esperança de milagres. Em fevereiro de 1992, o juiz aceitou a denúncia da promotora, a qual destacou que "os seguidores do bispo são submetidos a exploração porque são `intelectualmente indefesos'".³⁴ O advogado de Macedo rebateu: "É da essência do pentecostalismo a busca da cura através do poder do Espírito Santo. Se isso é curandeirismo e charlatanismo, então todas as igrejas pentecostais teriam de ser condenadas." Ressaltou que a própria ciência já admite a possibilidade de cura em rituais ou cerimônias religiosas por sugestão ou catarse coletiva.³⁵

Macedo foi denunciado criminalmente por estelionato, charlatanismo, curandeirismo, vilipêndio a culto religioso e incitação a crime. Os promotores concluíram que ele "ludibriava" os fiéis. Uma lauda pericial teria concluído que a música tocada durante os cultos induz "a estados alterados de consciência através de enredo musical apropriado... As fitas induzem à cura por meios secretos e infalíveis", o que caracterizaria estelionato, charlatanismo e curandeirismo. A denúncia sobre vilipêndio a culto religioso se baseava num livro de Macedo, Orixás, Caboclos e Guias, o qual "ataca as outras religiões e provoca transformações nos fiéis". A acusação de incitação a crime foi baseada no caso de um jovem que confessara o assassinato de crianças no Rio, dizendo ter recebido "inspiração na Igreja Universal".³⁶

A acusação de "vilipêndio a culto religioso", se levada a sério, acabaria

28 Folha de São Paulo, 7/5/92, p.1-6.

29 Ibid, 2/6/91, "O Beijo de Judas".

30 Jornal do Brasil, 23/10/91.

31 Ibid, 9/11/91, p. 4.

32 O Povo na Rua (Rio), 20/11/91, p.6.

33 Jornal da Tarde, 1/6/92, p. 16.

34 Aconteceu, 7/2/92, p.8.

35 O Estado de São Paulo, 12/5/92, p. 12.

36 Jornal da Tarde, 22/5/92, p.12.

*com a tradição de polêmica religiosa no Brasil. Antigamente, a polêmica era mais protestante-católica. Agora, é mais de católicos contra as "seitas" protestantes e destas contra a umbanda e as correntes esotéricas. Os argumentos do livro de Macedo são comuns na literatura pentecostal.*³⁷

Apesar da extrema fragilidade das acusações, Macedo foi preso em maio de 1992, sendo cercado na rua por policiais com metralhadoras. Segundo o juiz, Macedo contava com "a colaboração de massas enfileiradas de pessoas incautas e incultas".³⁸ Após doze dias, ele foi libertado; o juiz que concedeu o *habeas corpus* caracterizou sua prisão como "indevida e imatura".³⁹

Os acontecimentos paralelos mostraram a força da Universal. A reação de líderes evangélicos foi de solidariedade, pois as acusações exigiam uma defesa do espaço social evangélico. Duzentos pastores protestaram na Assembléia Legislativa, alegando que a prisão fora obra de grupos ligados à área de comunicações e de religiosos.⁴⁰ Segundo a recém-criada Associação Evangélica Brasileira (AEVB), à qual a IURD não é filiada:

*O que nos preocupa é o exercício de pretensas leis promotoras dos parâmetros de saúde da prática religiosa... A prevalecerem tais critérios [subjetivos], o princípio de liberdade religiosa no Brasil sofrerá ameaças terríveis.*⁴¹

A Associação Evangélica também influenciou a reação política. Era previsível que deputados ligados politicamente (embora não religiosamente) à IURD saísse em defesa de Macedo. Assim fizeram Arnaldo Faria de Sá, Roberto Cardoso Alves e Gastone Righi.⁴² O que não era tão esperado foi a visita que Lula fez a Macedo na prisão. Políticos e candidatos de vários partidos também se pronunciaram. Vendo a solidariedade evangélica, os políticos cuidaram de não alienar de vez um segmento expressivo do eleitorado.

Há um aspecto interessante da mentalidade de sítio criada pela Igreja Universal. Em grande parte, seus membros comuns crêem que tudo que sai nos poderosos meios de comunicação contra Macedo é falso. É um segmento do "povão" rejeitando a versão "global". As *seitas* podem ser baluartes contra a massificação criada pela indústria cultural. Mesmo não sendo democráticas e tolerantes na sua vida interna, no seu efeito geral na sociedade, como parte de um jogo de forças, elas fortalecem a democracia.

A Igreja Universal sinalizou possibilidades inéditas, tanto no campo religioso

37 Por exemplo, "Guias de Luz ou Assassinos de Crianças?", *Mensageiro da Paz*, maio de 1986, p. 12-13.

38 *Correio Popular* (Campinas), 26/5/92, p. 13, grifo nosso.

39 *Folha Universal*, 14/6/92, p. 10.

40 *Folha de São Paulo*, 2/6/92, p. 1-4.

41 *Convergência* (da AEVB), 1, 2, p. 2.

42 *Diário Popular* (Campinas), 30/5/92, p.4.

em si como de desenvoltura de ação na sociedade por parte de um grupo religioso não-católico. Mesmo que o desfecho seja definitivamente negativo para a igreja, o caso também apontará os limites operantes na sociedade brasileira para iniciativas desse tipo; limites que deverão perder progressivamente a força. Nesse caso, teríamos que ver a Igreja Universal do Reino de Deus, pensando agora no seu aspecto religioso e social inovador e não em quaisquer ilegalidades objetivas que venham a ser comprovadas, como uma igreja à frente do seu tempo.

CAPÍTULO 8

O "CARISMATISMO" PROTESTANTE DE CLASSE MÉDIA

Já falamos das onze denominações principais do protestantismo brasileiro. São quatro de origem norte-americana (IPB, Metodista, Batista, Quadrangular), uma de origem alemã (Luterana), uma de origem sueca (AD) e cinco de origem brasileira (IPI, CC,¹ BPC, IPDA, IURD). Não há pesquisas que as ordenem com exatidão na escala social. O seguinte é uma classificação aproximada do nível médio do público de cada uma:²

Classe mais alta: Presbiteriana do Brasil
Presbiteriana Independente
Metodista
Convenção Batista
Evangelho Quadrangular
Universal do Reino de Deus
Assembléia de Deus
Congregação Cristã
Brasil para Cristo

Classe mais baixa: Deus é Amor

As igrejas pentecostais fundadas por estrangeiros (CC, AD, IEQ) sempre tiveram lideranças plurais e não passaram por crises sucessórias de *rotinização do carisma*. As pentecostais de origem brasileira são muito associadas aos nomes dos fundadores. O fundador falecido da BPC foi efetivamente afastado do comando em vida. A IPDA e a IURD continuam sob a direção dos fundadores.

Nos últimos 40 anos nenhuma igreja estrangeira se implanta e se torna expressiva no campo protestante brasileiro. A criação institucional parece definitivamente nacionalizada. No mesmo período, surge uma religiosidade popular protestante, a qual só não é mais reconhecida porque a ela se nega o termo simpático de "religiosidade popular". A linha divisória não-confessada entre "seitas" (inaceitáveis) e "religiosidade popular" (aceitável) é a *autonomia*. Com o protestantismo popular, pela primeira vez na história religiosa brasileira perde-se por completo a referência ao papel institucional do catolicismo.

Ainda falta examinar três fenômenos do campo protestante que têm peso político: o "carismatismo" de classe média, as entidades para-eclesiásticas e a mídia evangélica. Neste capítulo, trataremos do primeiro, o qual se divide em dois: i) a renovação nas igrejas históricas desde os anos 60; e ii) as "comunidades" carismáticas, produto sobretudo dos anos 80. Há uma precária literatura sobre a renovação, mas nada sobre as comunidades, as quais nem sequer figuram nas mais recentes tipologias do protestantismo nacional.

A Renovação Carismática Protestante

O movimento carismático... surgiu simultaneamente com a contra-cultura...

1 Incluímos a CC como brasileira porque o fundador italiano nunca residiu no Brasil e representou o único contato com o exterior.

2 Omitimos a IECLB, por ser *de imigração* e não *de conversão*.

[como] uma forma de existencialismo cristianizado... A exuberância desinibida, a propensão para as artes e a decadência da comunicação verbal levam a marca do Modernismo.

David Bebbington (1989:232-233;244)

A renovação carismática nas igrejas históricas precedeu a similar católica. Não sendo acolhida, houve cismas nas principais igrejas. A Convenção Batista Nacional (CBN; 1965) é o maior; hoje, tem 900 igrejas, principalmente em MG. Três deputados federais na legislatura 1987-91 eram da CBN, inclusive o secretário-geral. O presidente da igreja é conhecido por suas posições de direita. Na sua história oficial, afirma que a renovação "é uma voz do céu contra... o comunismo" (Tognini 1987:130).

A renovação mostrou a capacidade do fenômeno pentecostal de atingir setores sócio-econômicos mais privilegiados. Não alcançou somente as classes inferiores das igrejas históricas (Santos 1977). Daí a interpretação de que "insatisfações de ordem moral e intelectual", e não econômica, estariam levando essas pessoas a "refugiar-se no emocionalismo" (César 1974); a linguagem da patologia traíndo a antipatia.

Sempre houve indivíduos nas igrejas históricas atraídos pelos fenômenos carismáticos, mas somente nos anos 60 é que constituem número suficiente para se pensar em novas igrejas, as quais os colocariam num contexto atraente para a classe média, com cultos mais comedidos e sem os tabus pentecostais.

No seu estudo do protestantismo britânico, Bebbington frisa as afinidades da renovação com o modernismo cultural e, mais imediatamente, com a contra-cultura dos anos 60, a qual criou um clima favorável à sua recepção. Esse enfoque é um contrapeso para a idéia do carismatismo como uma "compensação interior contra o processo de secularização" (César 1974), ou como fuga mística que compensava a alienação política imposta pelas hierarquias eclesiásticas após 1964.³ O carismatismo não foi *incentivado* pelas lideranças como uma forma de abafar tendências politizantes; percebiam nele algo mais do que o simples oposto da religiosidade "engajada".

Após os cismas, as igrejas presbiteriana e metodista abrandaram suas atitudes para manter seus carismáticos. Muitas vezes, estes constituem os únicos focos de crescimento numérico na denominação. As denominações renovadas, porém, não cresceram como esperavam. A expansão protestante na classe média se dá principalmente através das novas Comunidades independentes.

As "Comunidades"

O evangelho não é para o céu mas para a terra!... A igreja faz e rege a história por meio da intercessão... A América Latina tem suportado o peso de uma dívida externa por décadas... Isto provém de pecados da escravidão negra, da exploração dos índios e dos pactos feitos com demônios, trazidos pelo sincretismo religioso afro-católico... Claro que não somos simplórios ao ponto de não vermos a ação do imperialismo do primeiro mundo sobre nós... Mas, levaram o ouro e a riqueza do Brasil para os bancos europeus e se oramos e quebrarmos esta maldição espiritual... toda esta riqueza que se foi

3 No contexto americano. Smidt (1988) mostra que a experiência carismática tende a acentuar o conservadorismo político.

voltará.

Pastor Robson Rodovalho, Comunidade
Evangélica de Goiânia (s/d:47,6,8-10).

No Brasil, as Comunidades carismáticas não têm a importância que têm na América Central, onde representam a maior parte do protestantismo de classe média e alta e produzem presidentes (Rios Montt e Serrano). Mas são um foco de conversão da classe média e atraem pentecostais em ascensão.

É fenômeno distinto de, e maior que, a renovação (Walker 1985:263). Existe em todo o mundo protestante ocidental, havendo difusos contatos internacionais. Espelhando tendências pós-modernas, as grandes instituições denominacionais cedem importância para as Comunidades novas. Algumas são completamente independentes; outras se vinculam em redes. Na teologia há temas comuns, mas também diferenças significativas; nem todas aceitam a Teologia da Prosperidade, por exemplo, e nem todas praticam um sistema autoritário de orientação dos membros (Wright 1991). Mas todas se reconhecem no conceito central de "restauração": os dons carismáticos requerem uma volta à estrutura da igreja neotestamentária. Crêem num último reavivamento antes da volta de Cristo, o qual se dará fora das denominações estabelecidas. A igreja primitiva será restaurada através de um sistema de "apóstolos" e de "discipulado" hierárquico; a vida de cada membro é assessorada ("coberta", como dizem) por alguém mais avançado na hierarquia.

Exemplo de Comunidade independente (não vinculada a uma rede) é a Igreja Renascer em Cristo (São Paulo), vanguarda da expansão evangélica na cultura jovem. A carreira do fundador, Estevan Hernandez, ilustra a tendência da religião de classe média se aproximar aos setores empresariais modernos e a seus padrões de organização. Hernandez é empresário do ramo de informática. Filho de imigrantes espanhóis de condições modestas, interrompeu a carreira ascendente após ter sido gerente de *marketing* da Xerox e da Itautec. Agora, deixa sua empresa de consultoria na mão dos sócios para se dedicar à igreja e à Rádio Gospel (Imprensa FM; alugada por 14 horas diárias). A Renascer começou em 1986 com executivos e profissionais, mas tornou-se conhecida pelo trabalho com jovens a partir da conversão de alguns roqueiros e sua transformação em roqueiros evangélicos. Funciona num antigo cinema; às segundas-feiras, mais de 5.000 jovens ouvem bandas de rock evangélicas e testemunhos por pessoas famosas do mundo dos esportes e das artes.

Os roqueiros convertidos mantêm a aparência externa mas seguem os padrões evangélicos comuns na área de sexo e drogas. Como roqueiros evangélicos, descobrem um mercado em rápida expansão. Não se trata propriamente de uma penetração do meio artístico pela igreja evangélica, pois nenhum dos roqueiros convertidos continua na profissão em ambiente secular. Mas o trabalho das bandas permite à Renascer tornar-se ponta-de-lança da expansão evangélica entre jovens de classe média, sendo (como ela mesma se vê) uma complementação da Igreja Universal em outro nível social. O estilo é mais moderado e as preocupações mais abrangentes, mas a visão expansionista, assim como a da Universal, é arrojada e essencialmente urbana.

A principal rede de Comunidades tem seu centro em Goiânia. Tem contatos fraternos e ideológicos com igrejas similares na Inglaterra, Estados Unidos e Escandinávia. O núcleo inicial (1973) era de jovens de classe média convertidos no trabalho de uma para-eclésiástica

americana, Mocidade para Cristo. Agora, tem 3.000 membros em Goiânia e uma rede de 100 igrejas no país todo, "ligadas espiritualmente". Vários membros têm empresas cujos lucros são revertidos para a igreja. Os cultos são emocionais, com cânticos aguerridos em ritmo forte. Há ênfase na reforma dos desestruturados pela cultura urbana jovem, oferecendo um contexto de autoridade e visão inspiradora da vida.

A Comunidade tem uma visão política, baseada numa teologia social não-individualista embora extremamente espiritualista. Há vínculos com a família do governador de Goiás, Iris Rezende. "Cremos numa mudança, influenciando pessoas em posições-chaves", diz um dos pastores. Alguns membros do governo estadual têm vínculos com a Comunidade, e em 1990 ela apresentou dois candidatos próprios, escolhidos em assembléia da igreja.

O fundamento da sua visão política é a idéia do lugar da igreja na "guerra espiritual" em curso entre Deus e o diabo. Nesta visão sobrenaturalista da história, os seres humanos agem mais pela sua participação ritualista na luta cósmica do que pela ação racional.⁴

Todas as áreas de cada região estão sob o governo de um príncipe. Seja área política, econômica, social, meios de comunicação... O propósito de Deus é que nós, como igreja, possamos amarrar os principados... tomando novamente para nós o governo da humanidade. (Augusto 1984:38)

Pecados sociais e envolvimento com religiões não-cristãs trazem maldições hereditárias. "Chamamos um irmão negro para que orasse representando sua raça, livrando-nos daquelas maldições [sobre o Brasil por causa da escravidão]" (Rodovalho s/d:12). A solução não é só ritualista; é também colocar as pessoas certas no poder. Os políticos evangélicos, até agora, têm sido "pessoas fracas de caráter e sem visão", porque impregnadas de um "predeterminismo apocalíptico fatalista" (Ibid:56-58). Estes políticos acham que o mundo vai de mal em pior e não há o que fazer; não sabem que a igreja é que tem que "reinar e traçar o destino" (Ibid:19). Antes que Cristo volte, os cristãos tomarão conta da nação.

Contrários ao individualismo pietista, os adeptos da "guerra espiritual" crêem num solidarismo na desgraça. É uma visão negativa da história negra, ameríndia e latina. A desgraça da América Latina provém dos pecados da escravidão negra e exploração dos índios (Ibid:10); como se os Estados Unidos não tivessem feito o mesmo. Mas o antigo discurso sobre o atraso das nações católicas (já difícil de sustentar com a ascensão do sul da Europa) é agora redirecionado para a religiosidade mística. "Os povos que praticam a magia são sempre os mais atrasados".⁵ No entanto, ao mesmo tempo em que a história dos países protestantes é enaltecida, perde-se a tradicional ênfase protestante na responsabilidade pessoal.

A "guerra espiritual" é a contrapartida protestante do re-encantamento do mundo ocidental. O que antigamente era "superstição" agora alcança a respeitabilidade na sociedade como "misticismo" e na igreja como "guerra espiritual". Não é por acaso. Falando dos pequenos grupos pentecostais populares, Brandão (1986:215) diz:

Até onde podem, os crentes de seita, que pouco suportam inovar sobre o celeste, sob o risco de serem exilados do campo evangélico, inovam sobre o demoníaco.

4 Cf. o grupo espírita estudado por Droogers (1992) e a seita esotérica do Vale do Amanhecer (Galinkin 1992).

5 *Jornal de Santa Catarina*, 8/7/91, p. 24.

No caso das Comunidades, é a classe média que inova sobre o demoníaco: a idéia de um "demônio da corrupção" pairando sobre as redondezas de Brasília é um exemplo típico, exprimindo a maior consciência e preocupação da classe média com as denúncias de corrupção na imprensa.

Nessa multiplicação de demônios, fica a critério de cada um identificar as manifestações culturais e sociais a receberem demônios específicos. A "guerra espiritual" torna-se metáfora útil para embates ideológicos. Como nos informou um adepto, filho de vereador no Rio de Janeiro, "gente do PT tem cara de oprimido"; a opressão no caso sendo demoníaca e não social.

Como em todas as guerras, a disciplina do povo é importante. A "autoridade" é conceito chave para as Comunidades; segundo um livro que recomendam:

Ofender a autoridade de Deus é uma rebeldia bem mais séria do que ofender a santidade de Deus... Quando servimos a Deus não devemos desobedecer às autoridades, porque isso é um princípio satânico... Onde quer que as pessoas encontrem autoridade, encontram Deus. (Nee 1979:11,12,69,72-73)

Estamos muito distantes do protesto em nome da consciência que marcou o início do protestantismo.

Qual o potencial político dessa corrente que abandona o individualismo pietista em favor de um solidarismo ritualista? Como diz Stoll sobre a Guatemala: "Guerra de oração contra maldições e demônios pode fornecer uma linguagem que realmente inspire uma reforma, ou pode tornar-se uma racionalização quase mágica para não tratar das causas estruturais do atraso". O protestantismo que começa a chegar na classe alta está "procurando maneiras de traduzir uma reforma da moralidade pessoal em uma reforma da moralidade pública". O exorcismo social pode ser a linguagem de um projeto de reforma a partir de cima.⁶

Antes disso, porém, o simbolismo do reinado e autoridade de Deus pode refletir o desejo de conquistar para os valores e símbolos protestantes um lugar central na esfera pública. A "guerra espiritual", em certo nível, é manifestação da concorrência protestante para fazer parte da "religião civil brasileira" (Azevedo 1981).

Exorcizar demônios de indivíduos pode dar resultados, mas exorcizar demônios de coletividades exigiria um ambiente coletivo parecido com o dos aborígenes australianos. Na falta deste, que efeitos poderia ter, além de energizar políticos protestantes? E que projeto político nortearia estes? A visão política das Comunidades é vaga nesse ponto. A lacuna é às vezes preenchida por alguma modalidade de uma teologia política norte-americana chamada "reconstrucionismo" ou "teologia do domínio". Embora de origem distinta das Comunidades, é nelas que o reconstrucionismo encontrou maior aceitação.

O Reconstrucionismo

As chamadas sociedades sub-desenvolvidas são sub-desenvolvidas porque são

6 Num trabalho inédito apresentado ao *Fundamentalism Project*.

socialistas, demonistas e amaldiçoadas.

Gary North, reconstrucionista (*in* Clapp 1987:19)

O reconstrucionismo é uma teologia política norte-americana nascida nos anos 60 mas que adquiriu força na década de 80. Uma parte da Nova Direita Cristã substituiu a visão pessimista da história do dispensacionalismo pela visão otimista pós-milenista do reconstrucionismo.

Este fala do destino dos cristãos de governar as nações segundo "princípios bíblicos", os quais se traduzem no conceito de "teonomia", o governo segundo as leis do Antigo Testamento. A teocracia de Israel não foi excepcional, mas um modelo a ser imitado literalmente, inclusive na aplicação da pena capital para homossexuais, adolescentes incorrigíveis, adúlteros etc. A família será patriarcal. Os endividados e os criminosos sofrerão um tipo de escravidão temporária até quitarem suas obrigações. Na prática, porém, a aplicação literal do Antigo Testamento é sempre seletiva. Algumas leis que teriam muita relevância para a América Latina, como a Lei do Jubileu que determinava uma reforma agrária radical a cada 50 anos, não são mencionadas. Na política econômica, a teonomia perde espaço para o neoliberalismo. O Estado deve limitar-se a um ministério da justiça e voltar ao padrão-ouro. A política externa pode ser imaginada: "A Bíblia nos diz que *os cidadãos do Terceiro Mundo devem se sentir culpados*, devem cair de joelhos e se arrepender de seus caminhos ímpios, rebeldes e socialistas" (North, *in* Clapp 1987:20).

Como a implantação deste equivalente cristão do Irã é vista como tarefa de longo prazo (por meio da conversão não-violenta da maioria dos cidadãos), poucos políticos da direita protestante defendem todo o "pacote" reconstrucionista. Mas muitos lançam mão seletivamente de elementos para suprir sua deficiência programática (como o pré-candidato republicano à presidência dos Estados Unidos em 1988, Pat Robertson). O reconstrucionismo fornece uma alternativa pronta e sofisticada (sua literatura consiste de grandes tomos escritos por doutores em economia e filosofia) para conservadores insatisfeitos.

Na América Central e alguns países da América do Sul, os defensores de uma versão moderada do reconstrucionismo estão na vanguarda do engajamento político protestante. No Brasil, a força dessa corrente está nas Comunidades e tende a crescer com elas. Mas não adquirirá a importância que tem na América Central. A composição do campo protestante brasileiro é outra: há um amplo protestantismo tradicional de classe média. Ademais, há um limite para a influência do reconstrucionismo devido à natureza da vanguarda política do protestantismo brasileiro. Esta é de líderes da AD, de certa idade e de origem social modesta, os quais subiram com grande esforço até a respeitabilidade da classe média baixa. Ao contrário dos líderes políticos protestantes na América Central, acostumados pela origem social elitista a pensar os problemas do país em termos globais, os líderes brasileiros não sentem tanto o apelo do reconstrucionismo. Os temas reconstrucionistas (elaborados num contexto de cidadania mais plena), a rejeição do dualismo pietista, o otimismo pós-milenista e a ênfase na análise e no debate, são estranhos para esses líderes. No engajamento político os líderes assembleianos estão distantes tanto dos reconstrucionistas como do Movimento Evangélico Progressista.

Isso não significa que o reconstrucionismo não tenha futuro no Brasil: oferece um projeto pronto para protestantes na política, capaz de canalizar o idealismo e atrair os

náufragos de aventuras políticas mais eclesiocêntricas e indefinidas.

A Associação de Homens de Negócios do Evangelho Pleno (Adhonep)

As camadas privilegiadas... atribuem em primeiro lugar à religião a função de 'legitimar' seu próprio estilo de vida... A um homem feliz não lhe [basta] o fato de sua felicidade, mas, frente ao menos feliz, [pretende] ainda ter 'direito' à sua felicidade.

Max Weber (1974:393)

A Adhonep é uma entidade paraeclesiástica dedicada à evangelização de empresários e executivos. É um foco de expansão carismática e, devido à clientela com a qual trabalha, de importância política.

É filiada à Full Gospel Businessmen's Fellowship International (FGBMFI), fundada nos Estados Unidos em 1951 por um grande pecuarista de origem armênia. No pós-guerra, ele percebeu que a AD perdia os homens que prosperavam, em parte pelos tabus sectários (Shakarian 1982:74) e em parte devido ao clericalismo (Hollenweger 1972:6,34). No Brasil, a Adhonep começou em 1975 mas foi reestruturada em 1982 e ganhou impulso. Cresce rapidamente, com grupos em quase todos os Estados. O líder brasileiro, Custódio Rangel Pires, é empresário de plástico e madeira. Filho de fazendeiro, Custódio tornou-se pentecostal na adolescência. Destacou-se como líder leigo da AD, chegando a diretor da Casa Publicadora.

A Adhonep, como paraeclesiástica, não possui vínculos com qualquer denominação, atraindo adeptos de várias e deixando os convertidos à vontade para escolher sua igreja. No entanto, havia elo estreito entre Adhonep e AD nos primeiros anos. O núcleo inicial foi de assembleianos em ascensão. Hoje, está mais distanciada da AD; atrai pessoas das igrejas carismáticas, e os convertidos dificilmente passam a frequentar a AD. Há também uma incompatibilidade cultural entre os dois modelos. O estilo de liderança e a tecnologia empregada representam mundos (e gerações) diferentes, e a liderança assembleiana não pode permitir que a mentalidade da Adhonep triunfe na AD nesta geração, sob pena de perder controle da denominação.

A Adhonep trabalha com a Teologia da Prosperidade (TP). Com eventos em restaurantes e hotéis caros, os próprios locais encarnam a mensagem. Apesar do sobrenaturalismo acentuado, a cultura do mundo dos negócios revela-se no planejamento meticuloso e profissionalismo de apresentação. Ensina-se a dar um "testemunho" completo em três minutos.

Empacotar o processo de conversão de forma sistematizada produz efeitos com paralelos na economia de mercado. Numa economia racionalizada, a produção em massa permite a ampla distribuição e consumo, mas mantém um alto grau de controle de qualidade. (Hunter 1983:83)

A Adhonep atrai, segundo o diretor, "desde caminhoneiro até juiz". Ultimamente, porém, houve influxo de pequenos e micro-empresários, mostrando a atração da TP num momento de crise. Nas reuniões, ouvem que "a fome campeia em muitos países... [porque] o povo tirou Deus de suas vidas"⁷; entende-se que quem tirou Deus são os que passam fome, não os que

⁷ Mensageiro da Paz, fevereiro de 1986, p. 5.

causaram-na ou a aceitam passivamente. Ou, nas palavras de um conferencista: "Ao entrar na Adhonet, fiz a seguinte oração: 'Senhor... preciso sair com urgência desta recessão, e *assim* encaminhar a ti outros homens de negócios'. Subi o meu dízimo imediatamente até 30%" (grifo nosso).⁸ (Faz-se uma exceção para os testemunhos de políticos que, mesmo invocando a bênção de Deus, não podem gabar-se de terem enriquecido demais.)

Como no caso da IURD, as ofertas fazem parte de um pacote de novas atitudes que reestrutura a vida após uma crise matrimonial ou de alcoolismo. Não é possível fazer uma seleção "racional" dos elementos do pacote, pois isso deixaria exposta a motivação econômica que geralmente vem embutida num conjunto de motivações.

A Adhonet não glorifica os valores da clássica "ética protestante" porque a realidade empresarial brasileira é outra. A sua receita, além de uma re-estruturação da vida, é de apelo ao milagroso. Não entra muito na área de ética profissional, e menos ainda numa reflexão teológica e política a respeito do sistema econômico. É a religião do comerciante, frisando as afinidades eletivas entre o protestantismo carismático e os interesses do segmento social. Assim como "as divindades chinesas, indianas e greco-romanas da prosperidade", a Adhonet também "oferece... uma representação adequada de suas necessidades e esperanças" (Wach 1944:259). É exemplo da acomodação evangélica ao hedonismo moderno, o qual, substituindo o antigo ascetismo, se expressa como "fixação com a potencialidade do ser humano 'sob o senhorio de Jesus Cristo'... em contraste agudo com a relativa desatenção ao bem-estar de grupos sociais desprivilegiados" (Hunter 1983:97-98).

A Adhonet é oficialmente apolítica mas de fato tem papel político importante no meio protestante. A maioria dos políticos pentecostais tem vínculos com ela; para alguns, foi a maneira de destacar-se no mundo religioso e costurar a candidatura. Além disso, a Adhonet procura contatos com líderes públicos não-protestantes. Em 1985, os dirigentes tiveram audiência com o presidente-eleito Tancredo Neves, na qual apresentaram três pedidos: a instituição oficial do Dia Nacional de Jejum e Oração; a retirada dos símbolos umbandistas (búzios) das moedas; e o estreitamento de relações diplomáticas com Israel (pois a partir do momento em que o Brasil "deu voto contrário a Israel na questão árabe, uma onda avassaladora de inflação incontrollável tem-se abatido sobre nossa pátria").⁹ Vemos nesses pedidos a influência da "guerra espiritual" e a concorrência por um lugar na religião civil.

A Adhonet envolveu-se nas articulações em torno de Iris Rezende para presidente da República em 1989. A entidade via nele a concretização de seu ideal de transformação social através de uma transformação dos homens no poder. É um projeto que a "Adhonet" centro-americana vem executando há mais de uma década, com livre curso entre chefes de Estado (Stoll 1990:226). Nas palavras de um dos líderes brasileiros da Adhonet:

*O Brasil está precisando urgentemente que os executivos e homens... do governo... abrandem o coração... É isto só Jesus lhes pode oferecer... O que tem arruinado a sociedade brasileira são os executivos que se julgam deuses.*¹⁰

8 *A Voz dos Homens de Negócio*, p. 47.

9 *Mensageiro da Paz*, fevereiro de 1985, p. 2. O último pedido tem a ver com a escatologia dispensacionista, a qual atribui papel importante ao Estado de Israel no iminente fim do mundo.

10 Pedro Paulo Barella, in *A Voz dos Homens de Negócio*, p. 126-7.

Com esta visão, concorda a cultura política popular.

[Para os moradores da periferia] a única esperança de mudança... é a de que [o governante] mude de vontade, ou de que o lugar seja ocupado por uma pessoa boa... A única esperança seria um governo capaz de conter os ricos. (Caldeira 1984:216-217,219)

CAPÍTULO 9

AS ENTIDADES PARAECLESIÁSTICAS

O exame da Adhonep nos introduziu às entidades *paraeclesiásticas* (ou *interdenominacionais*). À primeira vista, o caso confirma o juízo de Mendonça.

O fundamentalismo não se difunde eclesialmente... mas ideologicamente, através de instituições paraeclesiais preponderantemente estrangeiras. As raras nacionais são imitações que navegam nas mesmas águas. (1990:142)

Essa situação teria se desenvolvido quando as igrejas, cansadas do princípio de "quem dá o dinheiro manda", começaram a criar problemas para as missões, obrigando estas a mudar de estratégia e trabalhar com paraeclesiásticas, as quais representariam "sempre a extrema direita teológica" (Mendonça 1989:50) e agiriam em total independência das "igrejas oficiais" (Bittencourt 1989:29).

A realidade é mais complexa. A paraeclesiástica é típica do *denominacionalismo* no qual não há "igrejas oficiais" e nenhum grupo reivindica o monopólio da verdade.

A paraeclesiástica pode servir várias finalidades. Possibilita a evangelização conjunta. Permite expressar alianças e oposições contemporâneas, mais relevantes do que as velhas fronteiras denominacionais. É espaço alternativo para marginalizados nas denominações, ou uma forma de influenciar o conjunto do protestantismo, geralmente numa área específica da fé. Pode abrigar o trabalho de um único líder ou abrir espaço para a atividade de intelectuais. Finalmente, algumas paraeclesiásticas visam precisamente a cooperação inter-eclesiástica. A paraeclesiástica permite uma dupla militância (por exemplo, na Igreja Batista Renovada e na Adhonep) que supera o paroquialismo denominacional e contribui para preservar algo da vitalidade que, segundo Alves (1982:79), o protestantismo perde pelos cismas. Nesse sentido, todas elas são ecumênicas, pan-protestantes ou pan-cristãs.

Na divisão do trabalho religioso, a paraeclesiástica cumpre o mesmo papel das entidades católicas que transcendem a estrutura paroquial e diocesana, como as ordens religiosas, os movimentos leigos da Ação Católica, as Pastorais (da Terra, etc.) e os "novos movimentos" (Renovação Carismática e outros). A diversidade ideológica nesses exemplos católicos nos alerta para a possibilidade da mesma diversidade protestante. Mas há duas diferenças. Por um lado, as paraeclesiásticas têm mais liberdade, não podendo ser fechadas por hierarquias eclesiásticas. Por outro lado, a segmentação protestante dificulta o exercício, por parte das paraeclesiásticas, de um papel reformador de toda a igreja evangélica, como tiveram os movimentos de Ação Católica no catolicismo brasileiro nos anos 50 e 60.

Na realidade, as paraeclesiásticas variam muito e sua influência política tem aumentado em todos os pontos do espectro político. Há várias razões para isso. Uma já foi mencionada: podem constituir atalhos entre a direita religiosa norte-americana e as bases protestantes brasileiras. Mas devemos evitar teorias conspiratoriais reducionistas; algumas paraeclesiásticas jogam em times políticos bem diferentes.

Paraeclesiásticas conservadoras estrangeiras se multiplicaram a partir dos anos 50,

momento nas áreas de literatura, institutos bíblicos e encontros para jovens e pastores. A ascendência mundial, prosperidade econômica e crescimento das igrejas dos Estados Unidos impulsionavam a mão-de-obra religiosa para fora. Com o fechamento da China em 1949, boa parte do fluxo foi redirecionado para a América Latina. Mas, do lado brasileiro, as igrejas chegavam à maturidade organizacional, o campo protestante era muito disputado e o país passava por fase nacionalista. O modelo paraeclesiástico permitia oferecer "serviços" que independiam das demandas das lideranças nacionais.

A relação das paraeclesiásticas com a Nova Direita Cristã dos anos 80 é descrita por Stoll como uma série de círculos concêntricos.

No centro, estavam os grupos que promoviam os contras na Nicarágua... No segundo anel, estavam agências que não davam apoio explícito aos contras mas se identificavam a tal ponto com os interesses norte-americanos que faziam com que a evangelização parecesse uma apólice de seguros geopolítica para cristãos americanos... No terceiro anel, havia agências igualmente ligadas à direita religiosa... mas que preocupavam-se em manter uma frente apolítica... No quarto anel, havia organizações igualmente conservadoras mas que, devido à longa experiência na América Latina, mostravam mais desconforto com a direita religiosa... No quinto anel estavam os grupos mais propensos a opôr-se à direita religiosa. (1990:156-157)

No contexto brasileiro, podemos colocar paraeclesiásticas influentes como Portas Abertas no segundo anel; Palavra da Vida e Cruzada Estudantil no terceiro; Mocidade para Cristo e Sepal no quarto; e Visão Mundial no quinto.

O modelo paraeclesiástico, no entanto, é flexível e pode servir diversos fins. Se ajudou agências estrangeiras a dar a volta pelo congestionado campo eclesiástico dos anos 50, também ajudou alguns brasileiros a evitar a total exclusão do campo protestante nos anos 60.

As Paraeclesiásticas Ecumênicas

O Movimento Ecumênico dos anos 60-70 apontava para a sociedade e para a política... Confundiu-se com a história de um grupo de pessoas... [em] organizações autônomas que sobreviviam de financiamentos externos... [Constituíam] uma tribo... A política era o elemento... fundamental... [mas o Movimento] não era muito dado à piedade pessoal.

Edin Abumanssur (1991:8-9,58,85).

Os conflitos do protestantismo histórico nos anos 50 e 60 resultaram do impacto, sobre a juventude de classe média, da urbanização e das novas perspectivas intelectuais, no contexto de uma igreja de mentalidade rural e pragmática. Uma nova liderança leiga surgiu, questionando estruturas eclesiásticas e mostrando preocupação social.

A inspiração teológica inicial veio da neo-ortodoxia. A figura-chave na introdução (tardia) desta ao Brasil foi o missionário americano Richard Shaull. No Seminário Presbiteriano de Campinas e na União Cristã dos Estudantes do Brasil (UCEB), Shaull exerceu profunda influência sobre uma geração de jovens intelectuais protestantes. A UCEB lentamente abandonou a ênfase conversionista em favor da ação política como o meio de transformar a

sociedade. Shaul foi influente também no Setor de Responsabilidade Social da Confederação Evangélica do Brasil. A "Conferência do Nordeste" deste Setor, em 1962, teve muita repercussão pela inclusão de cientistas sociais não-protestantes (como Paul Singer e Celso Furtado) e pela adoção de categorias da esquerda.

Nos anos 60 essa intelectualidade protestante foi dizimada em meio à repressão política e eclesiástica. Uma parte se reorganizou, fundando paraeclesiásticas como CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação) e ISER (Instituto de Estudos da Religião).¹ O CEDI ilustra as estratégias. O Conselho Mundial de Igrejas (CMI) passou a apoiar esses grupos, e seu aval rendia financiamentos. Algumas missões norte-americanas também deram apoio (César 1988:13). O CEDI hoje é uma instituição diversificada, dividida em "programas" (sindicatos, povos indígenas, ecologia e até "pastoral"). O financiamento vem principalmente de agências européias. O lado religioso do trabalho, embora restrito, tem papel importante na consecução de fundos através do CMI. Como as fontes são limitadas, cria-se um "clima de sutil competição entre as organizações do Movimento Ecumênico" (Abumanssur 1991:67).

Nesse contexto, a auto-designação "ecumênico" cumpre duas funções: para fora, ajuda a levantar verbas; para dentro, é arma na polêmica religiosa. É aplicada às próprias atividades, seja qual for o grau de representatividade religiosa e os critérios de inclusão, e negada às atividades de outros grupos.

O Movimento Ecumênico [é]... um grupo de cristãos homogêneo... [‘Ecumenismo’ tornou-se] uma expressão tribal... que define os ‘de dentro’.
(Abumanssur 1991:58,8)

Esta "tribo", ironicamente, deu ao ecumenismo a mais ampla conceituação; a unidade das igrejas resultaria da transformação política da sociedade, e não *vice-versa*. "O discurso religioso era apenas instrumento de trabalho para explicar a realidade" (Ibid:92). Seguindo a moda teológica, a "tribo" falava do marxismo, da secularização e da autonomia do mundo.

Este discurso, obviamente, distanciava a "tribo" das igrejas, mas também refletia um distanciamento prévio. O Movimento era "mais afinado com [os] posicionamentos das igrejas do primeiro mundo" (Abumanssur 1991:51); no protestantismo brasileiro eram *outsiders*, e sua conceituação política do ecumenismo era a única que abria um lugar para si próprios. A distância das igrejas foi reforçada pela feroz repressão eclesiástica, pela polarização ideológica do país e pela esperança de uma revolução iminente.

Até hoje, as paraeclesiásticas ecumênicas não puderam diminuir seu distanciamento da massa protestante do país. A atitude elitista revela-se numa carta enviada por vários líderes ecumênicos ao *Jornal do Brasil* em 1989. Repudiando a maneira genérica do jornal referir-se à ação dos evangélicos na campanha eleitoral, afirmam que

*... pastores evangélicos devem ser pessoas que tenham... curso de nível superior e que foram ordenados. O que passa disso é um processo de ‘barateamento’ e aviltamento da dignidade pastoral... Representamos muitos mais milhares de pastores, esses sim, oficialmente pastores.*²

¹ CEDI começou como CEI em 1964. ISER redirecionou-se mais para a academia do que para o mundo religioso, vindo a ser um dos principais centros de sociologia da religião no Brasil.

² AGEN, 164, 10/8/89, "Repúdio ao Jornal do Brasil".

Com isso, as classes populares ficariam impedidos de produzir seus próprios líderes religiosos. E o ecumenismo é condenado a um papel conservador (congelando o *status quo* religioso) e elitista (utilizando critérios de legitimação socialmente excludentes).

Em meados dos anos 70 a "tribo" tentou trabalhar mais dentro das igrejas. A mudança de estratégia foi motivada pela convivência com a Igreja Católica após Medellín, e também pelo golpe chileno, que adiou a perspectiva de profundas transformações sociais no continente. Mas a tentativa teve pouco efeito, pois o Movimento Ecumênico já não tinha raízes profundas nas igrejas protestantes (Abumanssur 1991:133).

A chave para entender esta situação é a sociologia das correntes teológicas. Uma frase de Shaull nos introduz ao problema: "Nunca pude identificar-me com os que fazem da fé uma *religião de salvação*: salvação do pecado e da culpa" (Shaull 1983:48). Esta postura não somente abre um abismo com relação à massa evangélica, mas também cria uma instabilidade sociológica para seus próprios defensores. Como diz Bruce:

A igreja na moderna sociedade industrial tem credenciais superiores em apenas uma área: a mediação do sobrenatural... Quando as igrejas abandonam esta área, enfrentam a concorrência de outras organizações consideradas mais qualificadas, as quais, tendo objetivos mais estreitos, são mais propensas a serem bem sucedidas" (1990a:145).

A crise do Movimento Ecumênico não foi somente externa (repressão política e eclesiástica) mas também interna. Nos anos 60 a neo-ortodoxia já estava em declínio diante da teologia neoliberal secularizadora. Movimentos estudantis exemplificaram os problemas sociológicos de forma dramática. Embora o golpe tenha apressado o desaparecimento da UCEB (1966),³ a maioria dos movimentos similares em outros países (ligados à World's Student Christian Federation) entrou em colapso nos anos 60, independentemente de golpes políticos ou expurgos eclesiásticos.

O liberalismo teológico, desde o século XIX, representa "a tendência de ver a razão humana como soberana e de teologizar a partir da agenda do mundo secular" (Bruce 1990a:102). Após o interlúdio da neo-ortodoxia,⁴ a tendência secularizante ressurgiu. Bruce descreve o problema sociológico do liberalismo.

[É] atraente para pessoas nas margens das igrejas [mas não tem] apelo algum para quem está totalmente fora das igrejas... Nenhum grande movimento popular jamais converteu descrentes ao protestantismo liberal... Era a certeza pessoal [da primeira geração de liberais] que permitiu o abandono de credos... Podiam participar em experimentos liberais e ecumênicos porque seu próprio passado fora tão ortodoxo que dava-lhes uma proteção contra a anomia... O que ninguém previa era a rendição indiscriminada à agenda do mundo secular que ocorreu nos anos 60. (Ibid:109-113)

3 Os grupos locais da UCEB eram conhecidos pela sigla ACA, Associação Cristão de Acadêmicos.

4 Como diz Bruce, "a neo-ortodoxia de Barth não representou um rompimento significativo com o liberalismo... [e] a longo prazo teve pouco impacto... Embora crescesse na primazia da Palavra de Deus em Cristo, isso não significava a primazia da Escritura... A historicidade de eventos bíblicos pode ser negada" (1990a:116).

O liberalismo, diz Bruce, é organizacionalmente precário. Como um sistema difuso de crenças, falta-lhe um forte "perfil de produto", o que traz problemas de manutenção de fronteiras. Levantar fundos se torna difícil porque uma definição mais clara de objetivos sempre aliena um segmento dos filiados (Ibid:131-135). O Student Christian Movement (SCM), a 'UCEB' britânica, exemplificou tudo isso.

A resposta do SCM ao declínio de interesse estudantil no cristianismo era de identificar os interesses dos estudantes e de apresentar o cristianismo como semelhante ou complementar àquele interesse... [Mas] o problema em construir pontes é que elas permitem transitar nos dois sentidos... Os membros de uma comunidade do SCM foi em bloco associar-se ao partido trotskista local: uma resposta altamente racional à reivindicação na moda no SCM, de que o marxismo era, no fundo, cristão. (Ibid:144-145)

O Movimento Ecumênico brasileiro buscou na *política* um ponto de integração para seu sistema difuso de crenças *religiosas*. Mas, no final dos anos 80, o modelo foi afetado pelas mudanças internacionais: a queda do bloco soviético e a derrota eleitoral dos sandinistas. A pastoral baseada num referencial teórico com forte influência do marxismo foi colocada em xeque. O campo religioso também se tornou menos favorável. Na ditadura, os protestantes ecumênicos tiveram recepção calorosa da Igreja Católica, no seu papel de guarda-chuva protetor para todos que fugiam da repressão. Na década de 80, porém, a Igreja Católica já não era tão receptiva, em parte porque a redemocratização sugeria outro papel político, e em parte devido ao cerco do Vaticano à Igreja progressista. Os protestantes ecumênicos ficaram espremidos entre as "seitas" em expansão e a Igreja Católica cada vez mais conservadora.

A ruptura dos anos 60 e o fracasso do Movimento Ecumênico teve várias conseqüências religiosas e políticas. As principais denominações históricas hoje não têm grande expressão numérica ou intelectual. A explosão do pentecostalismo ocorreu num contexto protestante de desfalque intelectual e ausência de entidades unificadoras.

Malgrado as limitações citadas, as paraeclesiásticas ecumênicas fizeram contribuições importantes ao protestantismo brasileiro. Mantiveram aberto um espaço de contestação no auge do regime militar e fizeram contribuições notáveis para a sociologia do protestantismo. Houve, também, produção teológica e bíblica, embora esta seja obra em maior escala do ecumenismo eclesiástico dos anos 80. Pois hoje há dois tipos de ecumenismo pan-cristão: o político das paraeclesiásticas, e o eclesiástico do CONIC.

O Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC)

O ecumenismo seria possível se todas as igrejas não percebessem que estão no mesmo barco?... A esperança da união surge de uma angústia comum.

Citado por Roger Mehl (1970:195)

O CONIC foi fundado em 1982. Mantém relações fraternas com o Conselho Mundial, cuja declaração credal adotou. Mas apesar de receber financiamento deste e de outras entidades estrangeiras, bem como das igrejas-membros, o CONIC não é muito ativo. A localização da sede em Porto Alegre reflete a composição. São as seguintes as igrejas-

membros: Católica, IECLB, Metodista, Episcopal, Presbiteriana Unida, Cristã Reformada (da imigração húngara) e Ortodoxa Siriana.

O lado protestante é débil, a IECLB sendo a única grande igreja a se filiar. Das igrejas históricas de origem missionária, somente a Metodista filiou-se.

Como Conselho Nacional, a atuação é limitada. A composição o deixa excessivamente dependente da Igreja Católica, na qual o ecumenismo está em baixa. Embora útil, o CONIC não é vital para os objetivos da hierarquia católica.

Não é difícil ver por que o ecumenismo eclesiástico é tão restrito no Brasil. A citação de Mehl (acima) nos dá a pista. Aqui, a secularização é limitada e todas as igrejas cristãs definitivamente *não estão* no mesmo barco. Muitas igrejas evangélicas estão crescendo e confiantes. Mas o CONIC se estrutura em torno de duas *igrejas* da cristandade (a católica e a luterana) que perdem rapidamente seus fiéis. Tal desequilíbrio deixa o ecumenismo muito dependente da estratégia católica.

Se o ecumenismo eclesiástico na Europa é uma tentativa de alcançar economias de escala frente ao inimigo comum do secularismo, no Brasil aparece mais como tentativa pelas igrejas mais antigas (estagnadas ou em declínio) de formar um cartel contra o avanço das "seitas". Esta tentativa, no entanto, não tem dado o resultado desejado. Por isso, embora mantendo seus contatos ecumênicos, a hierarquia católica desenvolve uma estratégia ambígua baseada na distinção "igrejas ou comunidades eclesiais" (com as quais se pratica o ecumenismo) e "seitas" (tachadas de "invasoras" que "exploram o povo"). Desta forma, a Igreja Católica vive, por assim dizer, nos dois lados do Vaticano II. O atual presidente do CONIC recomendou o livro *Os Demônios Descem do Norte* (na linha extrema da "invasão das seitas") aos seus agentes de pastoral (Della Cava & Montero 1991:127). O resultado é um ecumenismo estropiado, que contesta a própria legitimidade do enorme segmento do cristianismo brasileiro que são os pentecostais.

As outras igrejas históricas (IPB, IPI, Batista) não estão perdendo fiéis e ainda defendem a legitimidade do proselitismo. Não se dispõem a entrar numa entidade que as obrigaria a enxergar os grupos conversionistas bem-sucedidos com os olhos da Igreja Católica.

O CONIC emite declarações políticas que seguem um denominador comum das igrejas filiadas, como o de agosto de 1987 sobre a Constituinte. Questiona eticamente a dívida externa, mas posiciona-se pela renegociação e não pela suspensão. Defende medidas de fortalecimento do mercado interno e a reforma agrária.

Depois de olhar os dois tipos de ecumenismo pan-cristão no Brasil, devemos examinar outras paraeclesiásticas que influenciam a participação protestante na política.

As Paraeclesiásticas Evangélicas

Uma nova corrente de evangélicos teológica mas não politicamente conservadores tem surgido.

David Stoll (1990:5)

A crescente preocupação... por quebrar... o dualismo teológico... e a ideologia conservadora... [produz] uma 'ética social evangélica' que [em vez da Teologia da Libertação] propõe uma alternativa... vinculada à teologia evangélica bíblica clássica.

José Miguez Bonino, ex-presidente do CMI (1977:173)

As denominações históricas como a IPB perderam, desde os anos 60, a liderança intelectual e capacidade de reformar o mundo protestante. Daí a relativa importância (teológica e política) de paraeclesiais que não são "ecumênicas" nem "fundamentalistas". Geralmente dirigidas por membros das igrejas históricas mas com certa penetração no meio pentecostal, elas representam o maior canal de influência do protestantismo histórico sobre o pentecostalismo e *vice-versa*.

O estudo dos *evangelicais*⁵ tem sido dificultado pelas tipologias maniqueístas de alguns analistas que dividem os protestantes latino-americanos em "fundamentalistas" e "ecumênicos".⁶ Qualquer corrente que não se encaixa é tratada como um fundamentalismo disfarçado ou um estágio de transição. Quase os únicos estudos sociológicos mais nuançados dos *evangelicais* latino-americanos são os de Fernandes (1981a) e Stoll (1990). Mesmo Fernandes fala em "fundamentalismo de esquerda", crendo fazer justiça à auto-designação dos atores. De fato, estes não se consideram fundamentalistas, mas herdeiros de uma outra tradição.

Velasques afirma que "o movimento evangelical originou-se na mesma época e circunstâncias em que surgiu o fundamentalismo" (Mendonça & Velasques 1990:150), mas na realidade o evangelicalismo é uma tradição mais antiga e ampla. Nas palavras de um historiador britânico, "o evangelicalismo é um movimento popular protestante que existe na Grã-Bretanha desde a década de 1730" (Bebbington 1989:1). Apesar de muitas mudanças ao longo do tempo, Bebbington descobre quatro traços que nos permitem falar de uma tradição evangelical: conversionismo, ativismo (na evangelização), biblicismo e crucicentrismo (Ibid:3). Biblicismo significa uma "estima particular pela Bíblia" e não deve ser confundido com a inerrância fundamentalista. No evangelicalismo britânico, diz Bebbington, nem a crença na inerrância⁷ nem a escatologia dispensacionista (com sua leitura literalista das profecias) vieram a predominar.

Bebbington mostra também que a filiação cultural do evangelicalismo era com o Iluminismo e com a doutrina de Locke sobre a validade da experiência humana. "Conseqüentemente... não havia sugestão alguma de conflito entre a religião evangélica e a ciência... [Na segunda metade do século XIX] os evangelicais aprenderam rapidamente a conviver com as descobertas de Darwin. Teólogos as levavam em conta nos seus esquemas; cientistas [evangelicais] as tratavam como pressuposto no seu trabalho" (Ibid:57,207).

Evidentemente, o fundamentalismo que surge nos Estados Unidos no começo do século XX tem outras filiações culturais. Como diz Marsden, "os fundamentalistas eram evangelicais que, no século XX, se opuseram militantemente ao modernismo na teologia e às mudanças culturais que o modernismo endossava" (1980:4).

A defesa militante de uma tradição cultural não encontra base no protestantismo brasileiro. Tampouco a defesa militante e racional de um conceito de inerrância tem muito apelo entre os pentecostais. A maioria destes é fundamentalista num sentido irrefletido: concorda com o credo

5 Como "evangélico" é usado em português como mero sinônimo de "protestante", um segmento protestante influenciado por essas paraeclesiais tem usado cada vez mais o anglicismo *evangelical* para referir-se a si mesmo.

6 Por exemplo, Bastian (1984), Bittencourt (1989) e Mendonça & Velasques (1990).

7 Charles Simeon, líder *evangelical* do começo do século dezenove, dizia que a Escritura continha "inexatidões referentes a assuntos filosóficos e científicos" (Bebbington 1989:86-87).

fundamentalista quando explicado, mas lhe atribui pouca importância. O que importa não é tanto se os milagres bíblicos aconteceram tal qual relatados, mas se os mesmos milagres acontecem hoje. Definições doutrinárias precisas são menos importantes que a comunicação dinâmica de uma mensagem fortemente sobrenaturalista. Além do mais, os pentecostais brasileiros não estão na defensiva; não têm saudades de um passado glorioso, mas esperanças de conquistar o país. Seu fundamentalismo ingênuo é funcional para a expansão. Como diz Bruce, o fundamentalismo é uma filosofia muito democrática, uma crítica da hierarquia intelectual da sociedade e dos teólogos como defensores elitistas de um novo sacerdotalismo (1989:23).

O objetivo desta digressão sobre correntes internacionais do protestantismo é de mostrar que boa parte da sociologia do protestantismo latino-americano tem usado o termo "fundamentalismo" de maneira elástica e às vezes polêmica, ignorando a existência de toda uma tradição teologicamente conservadora que não é redutível ao fundamentalismo.⁸ É mais antiga e ampla (mais da metade dos novos ministros anglicanos na Grã-Bretanha hoje são *evangelicais* [Bebbington 1989:270]), e tem outra relação com a cultura.

O *evangelicalismo* mundial passa por transformações a partir dos anos 60, principalmente no tocante a questões sócio-políticas. Redescobre a tradição *evangelical* do século XIX na qual a evangelização de indivíduos e defesa de reformas sociais não eram tratadas como alternativas excludentes (Bruce 1990a:103). As preocupações sócio-políticas recebem a chancela do Pacto de Lausanne em 1974. O Congresso de Lausanne, convocado por Billy Graham, acaba extrapolando a concepção de seus idealizadores norte-americanos.

Ao falar... acerca do 'envolvimento sócio-político', Lausanne estava se colocando em sintonia com uma espécie de veia britânica do evangelicalismo que... nunca se tornara fundamentalista... Ao falar, ainda, sobre justiça social e contra 'toda forma de alienação, opressão e discriminação', Lausanne tornou evidente a significativa presença de um evangelicalismo terceiro-mundista. (Steuernagel 1990:7)

Evangelicais latino-americanos tiveram um papel fundamental no Pacto. Mas a tarefa de interpretá-lo tornou-se um campo de batalha. Há um paralelo aqui com a Igreja Católica após o Vaticano II. Assim como aquele conclave, Lausanne representou uma abertura ao mundo moderno. Teve uma importância simbólica, legitimando certas preocupações. Ampliou as fronteiras do *evangelicalismo* e influenciou o protestantismo brasileiro. Mas a trajetória brasileira, em muitos sentidos, é o oposto da trajetória internacional do movimento de Lausanne. A nível internacional, elementos conservadores norte-americanos retomaram a hegemonia em questões sociais nos anos 80. A guinada à direita é paralela à da Igreja Católica sob João Paulo II. O teólogo *evangelical* brasileiro citado acima critica a "ideologia liberal e idealista/individualista" da cúpula de Lausanne e sua "falta de disposição para deixar que a sua agenda seja co-determinada pelo Sul pobre do mundo" (Steuernagel 1990:13).

Os *evangelicais* latino-americanos vinculam-se à renovação do *evangelicalismo* mundial,

⁸ Simplificando, os *evangelicais* concordam com os fundamentalistas quanto à *autoridade* da Bíblia, mas rejeitam a *inerrância* em matéria histórica e científica. Estão \emptyset de acordo com os liberais sobre a necessidade da tarefa hermenêutica, e aceitam em algum grau as técnicas da crítica bíblica, mas sem pressupostos racionalistas. Concordam com os fundamentalistas quanto à necessidade da conversão \emptyset e da evangelização \emptyset .

sobretudo na área sócio-política. Da mesma forma que, no mundo católico, a Teologia da Libertação inovou por ser fruto do único continente cristão do Terceiro Mundo, também no protestantismo teologicamente conservador a proximidade da miséria e opressão e a influência da Teologia da Libertação levaram um segmento a tomar posições que não estavam nos horizontes dos *evangelicais* do Primeiro Mundo. Após os embates dos anos 60, uma nova liderança *evangelical* surge lentamente nos anos 70 e 80, muito influenciada por algumas paraeclesiásticas. No final dos anos 80, como sub-produto, emerge um Movimento Evangélico Progressista na política.

A auto-imagem dos *evangelicais* é expressa nas palavras de Robinson Cavalcanti, líder do Movimento Evangélico Pró-Lula em 1989:

Pressionados, por um lado, pela tradição fundamentalista, com seu unilateralismo verticalista, e, por outro, pela tradição liberal e libertacionista, com seu unilateralismo horizontalista, representamos uma alternativa de compromisso com a sã doutrina e a piedade, de compromisso com os que sofrem e de luta contra as estruturas iníquas. (Cavalcanti 1990:35)

É uma receita que consegue maior penetração no meio pentecostal do que a do Movimento Ecumênico. Chave é a *irmandade epistemológica* dos *evangelicais* com os pentecostais, com respeito ao *status* da Bíblia como "única fonte imutável de conhecimento autorizado sobre a salvação" (Bruce 1990a:156). A conclusão de Tennekes (1985:108) ao seu estudo sociológico do pentecostalismo chileno é relevante:

Quem não fala com entusiasmo e alegria da salvação por meio do sangue de Cristo... é uma pessoa que nada pode dizer aos pentecostais... Para que o movimento pentecostal... contribua para o processo de transformação da sociedade com todo o enorme potencial revolucionário que possui, é preciso haver pessoas que, assumindo um enfoque muito ortodoxo sobre Deus e o homem, sejam capazes de proclamar a necessidade de não deixar o mundo como está.

Quando analisamos a trajetória dos *evangelicais* latino-americanos que influenciaram o Pacto de Lausanne, bem como a de muitos líderes *evangelicais* brasileiros, duas paraeclesiásticas aparecem com frequência: a Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL), e a Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos (CIEE), cujo movimento no Brasil se chama Aliança Bíblica Universitária (ABU).

A ABU, que começou em 1957, era inicialmente uma alternativa teológica e politicamente mais conservadora à UCEB. Com a extinção desta em 1966, a ABU ficou com o campo estudantil para si. Nos anos 70, e especialmente durante a distensão da era Geisel, passou a frisar mais o engajamento sócio-político, em parte devido ao estímulo dos movimentos similares na América Latina, e em parte porque não era mais necessário distinguir-se da UCEB. Mesmo mantendo o pluralismo político interno, a ABU se inclinava para a esquerda, preenchendo o vazio protestante após os expurgos dos anos 60. Vários projetos sociais em periferias urbanas ou regiões pobres foram iniciados pelos grupos de estudantes e profissionais.

*Dada a ausência de um movimento estudantil do protestantismo liberal, a identidade *evangelical* da ABU foi questionada em momentos de efervescência política na universidade (1968-70 e 1982-86) por alguns*

participantes que queriam ocupar o vazio teológico. Mas a ABU tinha uma definição teológica mais nítida do que a UCEB, sendo também ajudada pela filiação internacional à CIEE. Por isso, as batalhas internas foram favoráveis aos elementos mais teologicamente conservadores, levando a retraimentos sócio-políticos temporários, especialmente nos anos 1986-87.

No seu auge no início dos anos 80, a ABU tinha mais de dois mil participantes em 60 cidades.⁹ Hoje, vários ex-membros estão na vanguarda do engajamento político protestante. Há uma notável dispersão ideológica (o Partido Liberal da Paraíba foi iniciado por ex-membros da ABU), mas a maioria se encontra em posições de esquerda ou de centro-esquerda. O líder do Movimento Evangélico Pró-Lula em 1989 fora participante e assessor da ABU durante muitos anos. O líder da bancada do PT na Câmara Distrital do Distrito Federal teve o mesmo percurso. Segundo ele, a ABU "deu uma fé questionadora, uma base bíblica para a identificação com os marginalizados e contato com escritores que enfatizavam a dimensão profética da igreja".

Por que a ABU pôde ter uma trajetória distanciada da imagem tradicional de "paraeclesiástica conservadora"? Em primeiro lugar, porque a CIEE,¹⁰ à qual se filia a ABU, é conglomerado de movimentos nacionais autônomos e não "multinacional" missionária. O que une os movimentos é a adesão a uma afirmação doutrinária básica, mas não uma metodologia uniforme. Isso permitiu que os movimentos fossem focos de contextualização teológica na América Latina.¹¹

Em segundo lugar, o estilo de atuação evita a geração de grandes despesas e dependência econômica. A maior parte dos recursos vem de simpatizantes dentro do país, permitindo relativa liberdade na definição do discurso. Em terceiro lugar, cada grupo local é autônomo; a ênfase na iniciativa estudantil permite que a efervescência intelectual universitária passe, em algum grau, para o movimento. Em último lugar, os contatos internacionais são diversificados. A influência norte-americana (via pessoal e livros) é menor do que a britânica.¹² O *ethos* da CIEE, historicamente, é europeu, pois os primeiros movimentos surgiram lá (Cambridge, 1877; Noruega e outros países protestantes da Europa, no início do século), somente se constituindo nos Estados Unidos em 1940. Outras influências sobre a ABU são a européia continental e, sobretudo, a latino-americana de fala espanhola.¹³

A história da ABU mostra que um movimento teologicamente conservador tende a retrair-se em questões sócio-políticas quando concorre com um similar teologicamente liberal. Mas quando o campo liberal está inoperante, o movimento teologicamente conservador poderá abarcar essas questões, mantendo um pluralismo político interno que vai do centro à esquerda não-marxista. No momento, porém, em que se sente ameaçado teologicamente por dentro, ocorre outro retraimento, até que a identidade teológica esteja garantida. Isso ilustra como a

9 A JUC, em 1960, tinha uns cinco mil membros, numa população de estudantil bem menor.

10 A sigla em inglês é IFES (International Fellowship of Evangelical Students).

11 Ainda durante a Guerra Fria havia movimentos em Cuba, Angola e Europa Oriental, pois não eram vistos como portadores do anti-comunismo.

12 Dos títulos publicados pela ABU Editora, publicadora da entidade, 45% são de autores britânicos e 17% do continente europeu, contra 5% dos Estados Unidos.

13 Os vínculos diversificados têm conseqüências sociológicas. Como diz Bruce sobre a Inglaterra, por exemplo, os "evangelicals" lá têm menos liberdade para criar sub-culturas alternativas do que seus irmãos dos americanos. O tamanho do país e a natureza centralizada da mídia e da vida pública fazem com que o pluralismo afete mais a vida da pessoa comum. O país também, é altamente urbanizado há muito mais tempo (Bruce 1990a:171,182-183). Por isso, o *ethos* dos "evangelicals" ingleses leva mais em conta o pluralismo e a vida das grandes metrópoles.

concorrência interna do campo religioso influencia as posições assumidas no campo político.

O caso da ABU também exemplifica a influência política sobre o campo religioso de uma entidade que não se define expressamente em termos políticos. Isso contrasta com o Movimento Ecumênico, que se definia politicamente (Abumanssur 1991:85) mas não teve muito êxito na formação de protestantes com uma atuação política de esquerda. Uma entidade como a ABU, que não inclui uma postura política na sua identidade básica mas que embute a orientação política num conjunto de ensinamentos religiosos, pode conseguir, a médio prazo, um efeito político maior no campo protestante, gozando de maior aceitação e formando pessoas conscientes da especificidade religiosa de sua visão de mundo. Este último item é importante, pois liberta dos problemas liberais de definição de agendas e manutenção de clientelas.

A segunda entidade chave na trajetória de muitos líderes *evangelicais* é a Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL).

O núcleo central de fundadores da FTL veio dos movimentos da CIEE. Foi fundada em 1970 como, ao mesmo tempo, alternativa ao ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina, movimento protestante proto-libertacionista) (Bastian 1984:57), e alternativa às agendas e teologias impostas pelo Norte (Smith 1983:11). Pretendia desenvolver uma teologia que fosse latino-americana e "bíblica", ou seja, diferente da Teologia da Libertação. "Assim como os teólogos da libertação, os membros da FTL definiam o pecado tanto em termos sociais como individuais... Reconheciam... que a leitura da Bíblia era formada pela história e pela cultura... Mas, ao mesmo tempo, criticavam a Teologia da Libertação... Em vez da 'libertação' como paradigma, escolheram a 'contextualização' (Stoll 1990:132).

A FTL se caracterizava pela influência européia (onde muitos dos líderes haviam estudado) e pela presença de cientistas sociais. Rompendo com a tradição pietista, questões de estrutura social foram incorporadas através do tema bíblico dos "poderes". Os primeiros temas tratados (hermenêutica, Reino de Deus, ética social) indicam a oposição à escatologia dispensacionalista¹⁴ e ao uso fundamentalista da Bíblia.¹⁵

A partir de 1980 agrava-se o conflito entre a FTL e a cúpula do movimento de Lausanne a respeito da missão cristã e suas implicações sócio-políticas. Há um paralelo com o conflito na Igreja Católica entre o Vaticano e a linha eclesiológica de Leonardo Boff: ou seja, "se um cristianismo culturalmente policêntrico é realmente possível" (Cox 1988:138). Em ambos os casos (na ótica dos dissidentes latino-americanos), o trabalho de aggiornamento (Vaticano II, o Pacto de Lausanne) está sendo silenciosamente desfeito pelas próprias cúpulas (romanas e californianas) que se dizem seus guardiães.

A força da FTL (e dos evangelicais em geral), uma agenda próxima da vida da igreja latino-americana, é também a maior limitação. "A FTL não tinha tanta convicção no agir profético na arena sócio-política... O protesto político contra a opressão governamental de não-evangélicos, e apoio prático para trabalhadores explorados, eram virtualmente evitados pelo pessoal da FTL" (Smith 1983:283).

14 A qual tratava o Reino como totalmente futuro, fazendo com que muitos textos bíblicos favoráveis à reforma social pudessem ser "congelados até a volta de Cristo" (Stoll 1990:48).

15 Tudo isso afetou o financiamento. Nos anos 70, algum dinheiro veio da fundação de um milionário greco-americano; após a morte deste, a viúva canalizou as doações para entidades mais fundamentalistas. Outras fontes importantes têm sido igrejas e entidades ecumênicas européias e Visão do Mundial.

A Associação Evangélica Brasileira (AEVB)

O que você ganha se associando à AEVB: 1) Você ganha a credibilidade... Um atestado público de sua seriedade pessoal, organizacional e contábil; 2) Você ganha a certeza de ver os evangélicos falando em seu nome à sociedade brasileira de maneira moderada... Isso significa não ter que se envergonhar mais.

(folheto da AEVB, 1992)

A AEVB, formada em 1991, não é a primeira tentativa de formar um órgão representativo protestante. Com o transplante de denominações estrangeiras, o protestantismo brasileiro começou dividido, mas uma Confederação Evangélica do Brasil (CEB) foi finalmente criada em 1934, em parte como reação às tentativas católicas de restringir a liberdade religiosa na nova Constituição e de identificar fé católica e brasilidade.

Por trinta anos, quase todas as igrejas históricas (menos os batistas) colaboraram na CEB, principalmente na área de educação religiosa e defesa da liberdade religiosa. Sendo o elo com o ecumenismo internacional, a CEB sentiu os reflexos do pensamento deste. Em 1955, criou-se o Setor de Responsabilidade Social; mas a reação veio logo, mesmo antes do golpe de Estado.

Nos anos 60, a unidade precária que mantinha a CEB evaporou. As divergências ideológicas enfraqueceram a capacidade da CEB de atuar como porta-voz dos protestantes. As igrejas foram abandonando-a; subsistiu até o início dos anos 70 como agência de projetos sociais. Ao contrário do que aconteceu com a CNBB, cuja posição foi fortalecida pelo regime devido à unidade institucional do catolicismo, a CEB não pôde impedir que, diante do momento político, o campo protestante abandonasse suas tentativas de cooperação e revertesse à segmentação básica.

Como nunca fora oficialmente dissolvida, a CEB foi reativada em 1987 por um grupo de constituintes evangélicos, principalmente pentecostais. A controvérsia resultante (que será contada na Parte III) apressou as articulações de um grupo de líderes ligados à linha de Lausanne para formar outro órgão representativo. Após tentativas infrutíferas de convencer a CEB a se submeter a uma auditoria pública, procedeu-se à fundação de uma nova entidade, a Associação Evangélica Brasileira, em 1991. Os estatutos enfatizavam a necessidade de melhorar a imagem pública dos evangélicos, arranhada pela bancada evangélica na Constituinte e pelas técnicas financeiras de algumas igrejas pentecostais novas.

Pelos resultados de uma pesquisa feita na reunião inaugural, os fundadores da AEVB representavam o centro e a esquerda políticos do mundo evangélico teologicamente conservador. Os idealizadores eram pastores jovens e modernos das igrejas históricas e líderes de algumas paraeclesiásticas. Esta base era estreita demais para uma entidade que pretendia ser representativa.

O primeiro presidente e figura-chave na criação de uma base mais ampla era Caio Fábio D'Araújo Filho. Embora pastor presbiteriano (IPB), é influenciado pela renovação carismática. Tem base independente (uma paraeclesiástica própria) e é conhecido pelos livros, cruzadas evangelísticas, programas de televisão e retiros para pastores. Sua origem social o preparou

para a liderança pública que exerce. Seu avô foi governador interino do Amazonas,¹⁶ e seu pai foi dono de um canal de televisão no mesmo Estado. Com o golpe, passou por dificuldades que levaram à conversão ao protestantismo, vindo a ser pastor presbiteriano. O filho Caio teve adolescência conturbada pelas drogas, até uma dramática conversão. Com apenas 20 anos, começou a carreira de pregador de televisão, através de horário oferecido por um amigo, dono de estação local.

Tornando-se famoso no meio protestante, criou sua própria paraeclesiástica, a Vinde (Visão Nacional de Evangelização). O nome de seu programa, Pare e Pense, indica um distanciamento do televangelista típico. A Vinde é sustentada principalmente por doações de empresários brasileiros e do evangelista americano Leighton Ford. Os congressos anuais reúnem mais de 1.500 pessoas, tanto de igrejas históricas como de pentecostais. Caio tem se pronunciado com regularidade sobre a prática política dos evangélicos. Antes das eleições para a Constituinte em 1986, disse: 'Sinto-me enrubescido de véspera pela vergonha que alguns evangélicos nos farão passar.' Em 1988, lamentou que 'nós, evangélicos temos estado do lado errado da história nos últimos anos.' Em 1991, afirmou estar 'cheio de políticos evangélicos que se preocupam em colocar o nome de Deus na Constituição. Política é coisa para se fazer em nome do homem, não em nome de Deus. Devemos fazer uma política verbalmente atéia e praticamente cristã.'

Ao tomar posse como presidente da AEVB, Caio Fábio disse que a entidade estava sendo "criada para profetizar a Palavra... A única esperança para o Brasil é que seja salvo por um profundo derramar do Espírito. E isso nada tem a ver com uma ideologia de direita, de esquerda ou de centro". A idéia de "profecia a-ideológica" sem dúvida ajuda a AEVB a consolidar sua posição no campo protestante.

Havia uma tensão na proposta original entre o desejo de ser representativa e a promoção do conceito de "missão integral" defendido no Pacto de Lausanne. Nos dois primeiros anos de existência, a busca de maior representatividade teve precedência. Contribuiu para isso a conjuntura. Tal era o desencanto com a CEB que a proposta da AEVB atraiu adesões iniciais de um leque mais amplo de posições teológicas do que teria sido o caso. Mesmo assim, ainda havia resistências sérias. Mas, em 1992, houve dois eventos de importância nacional que a permitiram afirmar-se como legítima representante dos evangélicos: a prisão preventiva do Bispo Macedo, e o impeachment de Collor. Hoje, alguns líderes que integraram a diretoria da CEB (já extinta) estão na AEVB, mostrando que esta se torna um centro cobiçado de poder.

No "Manifesto à Nação" (maio de 1992), a AEVB se apresenta como "legítima representante da comunidade evangélica". Tal "usurpação" somente é possível porque, nas palavras de um folheto publicitário, a falta de uma "voz oficial... tem trabalhado contra os evangélicos... porque nos últimos seis anos... vimos sendo objeto de escândalos públicos". Quanto mais a AEVB se legitimar na prática, mais ela será objeto de disputa entre projetos conflitantes na política eclesiástica e nacional. No mundo protestante, ao contrário do católico, não há hierarquia unificadora capaz de amortecer tais conflitos. Com a potencialidade política e econômica que o campo protestante representa hoje, os postos de direção da AEVB poderão se tornar trampolins políticos. Já, em circunstâncias menos favoráveis, o presidente do Conselho Nacional Evangélico do Peru elegeu-se segundo vice-presidente da república.

16 Trata-se, ao que tudo indica, de Rui Araújo, governador entre novembro de 1940 e março de 1941.

CAPÍTULO 10 A MÍDIA EVANGÉLICA

Se o presidente quisesse cem anos para trocar cem rádios, se é para divulgar o evangelho eu trocava.

Deputado Salatiel Carvalho da AD
sobre o mandato de cinco anos para Sarney.

Viver significa tomar partido.

Ricardo Gondim, pastor da AD e
pregador de televisão, ao filiar-se ao PT.

O Brasil tem a segunda maior comunidade de protestantes praticantes do mundo. Esta comunidade representa a primeira forma totalmente autônoma de religiosidade popular brasileira e, apesar do baixo poder aquisitivo, um mercado grande em rápida expansão. Embora haja países com maior porcentagem de protestantes na população, o tamanho absoluto do protestantismo brasileiro e seu alto grau de nacionalização o transformam em laboratório para o emergente protestantismo de massas do Terceiro Mundo.

Entre os processos dinâmicos do protestantismo brasileiro inclui-se o uso da mídia eletrônica. Hoje, o Brasil é o segundo país do mundo em produção nacional de programas evangélicos de televisão. Apesar disso, a mídia evangélica carece de pesquisa; Oro (1990) e Assmann (1986) são as obras principais. Oro se restringe a Porto Alegre; Assmann é mais ambicioso, mas principalmente na crítica ideológica dos programas, ignorando a dinâmica do campo religioso. Utiliza o conceito americano de "igreja eletrônica" ("o uso dos meios eletrônicos... por lideranças religiosas, quase sempre fortemente personalizadas e relativamente autônomas em relação às denominações"), a qual, segundo Assmann, sempre serve perfeitamente a algum interesse do sistema capitalista. Mas o caso brasileiro não se reduz a este conceito, nem na organização, nem no conteúdo ideológico.

Nosso enfoque será diferente, perguntando como o fenômeno se articula com o campo protestante, como se insere no contexto maior da mídia brasileira, como se organiza e se financia, quais os objetivos e a eficácia e qual o perfil de audiência. Depois de elucidar estes aspectos da relação entre o campo evangélico e a mídia, olharemos aspectos gerais do vínculo entre a mídia evangélica e a política, deixando para a Parte 3 a descrição de carreiras políticas típicas envolvendo a mídia.

O segundo lugar mundial em produção televisiva evangélica é resultado sobretudo da tradição religiosa doutrinária, proselitista e (para os pentecostais) *sectária*. A mídia evangélica não é somente um negócio (embora também o seja); é orgânica com as características principais do segmento religioso. A primeira dessas características é a ênfase na crença correta resultante do ato de "ouvir a Palavra". Ao contrário de confissões sacramentais, o protestantismo teologicamente conservador nunca teve restrições ao uso de meios impessoais de comunicação. A segunda característica é o proselitismo. O imperativo de doutrinação ampla sempre levou o protestantismo teologicamente conservador a simplificar sua mensagem para poder usar os meios de comunicação de massas. A terceira característica é a socialização *sectária*, o impulso de criar atividades culturais paralelas às "mundanas" com o intuito de

proteger e reforçar a fé.

Se a produção televisiva evangélica é impulsionada por essas características do extenso campo evangélico brasileiro, ela é possibilitada por fatores políticos e culturais. O primeiro fator facilitador é a chegada da televisão ao nível de principal meio de comunicação de massas, devido à modernização infraestrutural do governo militar que possibilitou o surgimento das redes nacionais. Nos anos 70 o hábito da televisão "se consolida definitivamente" (Ortiz 1988:130). O segundo fator é o processo de substituição de importações. No início da década de 80, nos horários nobres, a TV brasileira já é tão nacional quanto a dos principais países europeus (Ibid:199-202). O terceiro fator é a organização relativamente aberta dos meios de comunicação no Brasil, a meio caminho entre a norte-americana (favorável à TV evangélica) e a britânica (desfavorável). Nos Estados Unidos, o mercado basicamente rege a posse e a programação. O meio é descentralizado e desregulado, e a TV religiosa é dominada pela compra de horários. Na Grã-Bretanha, a posse é restrita e a programação é centralizada e regulada. Não se pode abrir uma emissora, o tempo no ar não está à venda e não se permite a propaganda religiosa. A maior parte da Europa segue esse modelo de "serviço público". A América Latina tem sistemas orientados para o mercado, mas a produção evangélica nacional é restrita, ou pela alta porcentagem de programas importados ou pela tradição secularista resistente a programas religiosos (México).

No Brasil, há uma mistura de forças econômicas e políticas. A concessão, renovação e autorização de transferência de emissoras é prerrogativa do Presidente; na nova Constituição, as concessões e renovações devem ser apreciadas pelo Congresso. Embora haja requisitos técnicos e financeiros, a posse depende, em última análise, de fatores políticos. Por outro lado, a programação é entregue ao mercado: há liberdade para compor redes, e há pouca regulamentação da programação.

O quarto fator é a crescente segmentação da mídia nacional: o tamanho do mercado evangélico justifica uma mídia especializada para este segmento religioso.

O último fator facilitador do surgimento da televisão evangélica e a abertura cultural-religiosa. O investimento infraestrutural do regime militar foi aproveitado pelo setor privado leigo. A Igreja Católica perdeu espaço na produção cultural. A indústria cultural é a "maior concorrente até hoje... na luta pela conquista da imaginação e das lealdades dos brasileiros" (Della Cava & Montero 1991:24). É no bojo do descompasso da Igreja Católica diante dessas transformações que os protestantes ocupam espaços.

Nos anos 80, a relação católica com os meios seculares atravessou dificuldades. Na ditadura, havia uma coalizão temporária de interesses entre Igreja e mídia. Na abertura, o apelo em favor de uma nova ordem mundial de comunicações ganhou a inimizade das mais poderosas indústrias da comunicação (Ibid:70-73). Embora a mídia certamente não tenha se tornado amiga dos protestantes, abriu-se uma brecha entre meios de comunicação e Igreja Católica que ajudou a inserção dos evangélicos.

O uso católico da televisão tem sido hesitante. Muitas emissoras oferecem espaço gratuitamente para missas. Com a exceção das Campanhas da Fraternidade (transmitidas como serviço público), o primeiro programa a não se limitar à liturgia foi o "Anunciamos Jesus". A partir de 1983 esta iniciativa carismática, com apoio estrangeiro, copiou métodos protestantes como a compra de horários e um clube de doadores.

Há mais de 120 rádios católicas, mas estas não estão integradas numa rede. Só houve três experiências de posse de canais de televisão.¹ Fala-se atualmente na viabilização de uma rede católica de televisão

Este último projeto poderá sofrer as dissensões internas que enfraqueceram o Lumen 2000, plano carismático internacional de difusão por satélite. Como *igreja*, a mensagem católica na mídia tem que ter alto grau de consenso eclesiástico. Cada grupo protestante, por outro lado, tem autonomia para veicular a mensagem que quiser. Ademais, há problemas intrínsecos na relação entre catolicismo e mídia. Ainda debate-se a validade sacramental das liturgias transmitidas; as gravadas com antecedência ainda são "a-sacramentais" (Ibid:39). O protestantismo, em contraste, frisa a crença correta e nunca teve restrições aos meios impessoais.

O uso evangélico da televisão contrasta não somente com os valores da indústria cultural mas também com as estratégias dos concorrentes religiosos. Enquanto os evangélicos colocam programas próprios, abertamente religiosos, as outras confissões (exceto os carismáticos) investem mais em influenciar os valores da programação geral: os católicos, como igreja oficiosa e formadora da nacionalidade; os cultos afro-brasileiros, como veículo do nacionalismo cultural; os esotéricos, como "conhecimento alternativo".²

Até o início dos anos 80, os evangélicos praticamente se limitaram ao rádio, ainda o principal meio de comunicação de massas. Até hoje, este domina a mídia evangélica. Há várias razões para isso: o custo mais acessível, a facilidade técnica da produção e a disponibilidade maior de horários. Há estimativas discrepantes do número de rádios evangélicas. Montero & Della Cava (1986:65) falam em 250; mas, segundo uma fonte protestante, seriam apenas 62.³ É provável que a IURD tenha ultrapassado a Igreja Deus é Amor como maior proprietária evangélica. As outras igrejas ficam muito aquém. Há, também, duas grandes emissoras de missões norte-americanas, a Trans World Radio e o serviço em português da HCJB de Quito.

Quanto ao uso, algumas igrejas pentecostais deram lugar central ao rádio nas suas estratégias: IURD, Deus é Amor, Internacional da Graça de Deus, Casa da Bênção e (inicialmente) BPC. Outras pentecostais a utilizam moderadamente, mas a CC ainda se abstém de todos os meios de comunicação de massa. Os históricos usam o rádio pelo menos desde os anos 40. O primeiro programa pentecostal foi de um missionário americano da AD em Lavras-MG, em 1947. Enfrentou grande oposição na AD⁴; foi somente em 1955 que o rádio conquistou a cúpula (Almeida 1982:64). Houve então uma grande expansão, principalmente através de grupos como BPC. Hoje, segundo fonte evangélica, há mais de 700 programas evangélicos no Brasil.⁵ A Igreja Deus é Amor reivindicava (em 1991) 581 horas diárias em mais de 50 emissoras. Ao contrário da televisão, há programas em todos os horários e muitas emissoras com programação exclusivamente evangélica.⁶

1 TV Difusora de Porto Alegre, dos capuchinhos, de 1969 a 1980; um canal dos franciscanos em Pato Branco-PR a partir de 1987; e TV Cântico Nova de Cachoeira Paulista, da Renovação Carismática

2 O primeiro programa umbandista de rádio foi de 1947 (Brown et al 1985:21), mas não parece haver programa especificamente umbandista de televisão.

3 Citado em *Isto É*, 12/5/93, p. 18.

4 *Mensageiro da Paz*, março de 1985, p. 19

5 *Isto É*, 12/5/93, p. 18.

6 Uma pesquisa por Marcelo Marzagão da PUC-SP mostra que quatro das dez "rádios livres" (ilegais) de São Paulo são evangélicas: "O ar pertence a Deus", dizem: "A gente quer trabalhar dentro de uma lei aqui na terra."

Na televisão, a penetração é mais limitada mas, ainda assim, expressiva. Já inclui duas experiências importantes na posse de canais: a TV Rio e a Rede Record. A TV Rio foi projeto pessoal do batista Nilson Fanini. Ao seu carisma de pregador de massas, ele uniu o casamento com a herdeira do grupo empresarial Kepler Weber S/A. Montou um império próprio com seminário, obras sociais, cruzadas e programas de televisão. De renome internacional, tem grande apoio em meios batistas dos Estados Unidos. Seu nome era sempre ligado a boatos de candidaturas políticas; o fracasso da TV Rio, porém, dificultou a concretização destas

Fanini ganhou a concessão após as eleições de 1982, derrotando concorrentes poderosos. Na viabilização política incluíram-se o estágio na ESG, o apoio ostensivo ao PDS na eleição e o trabalho de Arolde de Oliveira, ex-militar muito ligado à área de comunicações. Em agosto de 1982, o Presidente Figueiredo comparecera a uma reunião de Fanini no Maracanã. A viabilização econômica para a montagem do canal teve apoio de batistas americanos. Parece que haveria também a participação pesada do televangelista Pat Robertson na programação; mas este desistiu antes da entrada no ar.⁷

A TV Rio começou mais de 5 anos após a concessão em meio a uma crise financeira. Inicialmente, abrigava programas evangélicos das 7:00 às 11:00, mas a programação total desagradou àqueles que esperavam uma TV evangélica em moldes americanos, como desagradou a associação com Múcio Athayde, ex-deputado federal condenado pelo TRE por abuso do poder econômico.⁸

O caso da TV Rio mostra os limites do mercado brasileiro para o modelo americano de canal construído no prestígio de um grande líder, ainda mais tratando-se de uma TV local. Nasceu após a consolidação de todas as grandes redes na cidade; não conseguindo manter uma programação própria, passou em 1992 a retransmitir a Rede Record (Edir Macedo já seria acionista minoritário). Mesmo com boa retaguarda política, Fanini não conseguiu superar o irrealismo econômico e religioso do seu projeto. Entrou em choque com o experimentado profissional contratado, Walter Clark, o qual saiu nos primeiros dias de funcionamento.⁹

O caso da Rede Record é quase o inverso: mais realismo econômico e religioso mas uma constante luta política para manter a posse. Esta não foi adquirida por concessão mas por compra: um caminho mais rápido e que adia o trabalho político para um segundo momento, o da homologação da transferência pelo governo. Dispondo de dinheiro mas ainda não de cacife político, Macedo adquiriu a Record em novembro de 1989 através de testas-de-ferro.

Ao contrário de Fanini, o que ele adquirira não era simples concessão de TV local mas uma rede em funcionamento. A aquisição por uma igreja reflete tendências econômicas (os impérios da mídia se tornam cada vez mais *holdings* diversificados e não grupos especializados), mas em termos políticos Macedo era arrivista. Sabia que entrava num ramo disputado pela classe política e tentou se proteger. Apoiou Collor ostensivamente desde o primeiro turno. A compra se deu poucos dias antes da eleição e o ritmo dos pagamentos parece ter relação com a data da posse de Collor. Em 1990, Macedo elegeu vários deputados

mas enquanto isso não acontece a gente trabalha respeitando a lei de Deus".

7 Outra tentativa de viabilizar a emissora seria o acordo que entregava a TV entre 24:00 e 8:00 a Macedo. Antes de efetuar-se, o acordo teria sido rompido por motivo de rivalidade religiosa.

8 Para efeitos legais, Fanini não poderia desfazer-se da emissora antes de completar cinco anos de funcionamento.

9 O Dia, 18/5/90.

federais. As crises posteriores parecem refletir um rompimento entre ele e Collor e a ambição deste de montar uma rede própria. Em 1991, ao que tudo indica, o governo pressionou Macedo a vender a Record para José Carlos Martinez.¹⁰ Possivelmente Macedo teria perdido a Record para prepostos de Collor se este não tivesse precisado de apoio parlamentar contra o impeachment. No final do seu governo, Collor renovou a concessão da Record que vencida em outubro de 1992.¹¹

Como proprietário, Macedo é sensível às demandas do mercado. "Vamos ter uma televisão atraente... Só então partiremos para nossa programação religiosa, que ficará, por enquanto, restrita aos horários da madrugada" (*in* Rubim 1991:116). De olho na concorrência religiosa, Macedo diminuiu a programação evangélica (mantendo, num primeiro momento, somente seu próprio *Despertar da Fé*), mas inovou com o programa de debates *25ª Hora*. Contudo, as dificuldades financeiras e políticas o fizeram proceder cautelosamente. A programação destoa da dos demais canais somente de forma discreta: noticiou mais a concentração da IURD no Maracanã do que a visita do Papa, e compensou fartamente o virtual boicote das outras redes sobre a prisão preventiva de Macedo.

Uma terceira experiência de propriedade evangélica, a TV FR da região de Campinas-SP, comprada em 1988 pelo deputado federal batista Fausto Rocha, está em outra categoria. Não pertence a uma igreja nem a um líder eclesiástico, mas a um político protestante com carreira na mídia. É versão evangélica de uma modalidade já conhecida no país: uma retransmissora local vinculada a uma rede, na mão de um político que busca solidificar as bases municipais. A programação própria se restringe a poucos horários, nos quais o proprietário apresenta um telejornal e um programa diário de entrevistas. Há um único programa abertamente religioso, de um pastor batista, mas Fausto procura introduzir temas religiosos nas suas entrevistas.

Até agora, a posse evangélica de canais pouca diferença causou na programação. Na América Latina, a única tentativa de canal exclusivamente religioso foi na Guatemala, e não deu certo. Foi em parceria com a Trinity Broadcasting Network de Paul Crouch, televangelista norte-americano carismático. A mesma Trinity estaria implantando o modelo americano de TV evangélica a cabo no Brasil, num canal UHF que entrará em funcionamento em São Paulo no final de 1993. O boato é negado pela entidade brasileira responsável, a Fundação Evangélica Trindade pertencente ao pregador da AD, Gineton Alencar.

Antes de 1980 havia poucos programas evangélicos na televisão. Manoel de Mello experimentou no início dos anos 60, mas a emissora se recusou a renovar o contrato. Batistas como Rubens Lopes e Nilson Fanini começaram na década de 70, momento em que os americanos Pat Robertson e Rex Humbard também se iniciaram. A presença de Humbard (1978 a 1984) teve um efeito-demonstração, incentivando a substituição de importações.

Na primeira metade dos anos 80, a televisão evangélica segue o caminho da nacionalização que a TV brasileira como um todo trilhara na década anterior. Em 1993, o único programa estrangeiro (entre os mais de 15 no eixo Rio-São Paulo) era o dos adventistas. As produções estrangeiras nunca chegaram a ter a influência no Brasil que tiveram na América

10 *O Estado de São Paulo*, 20/7/91, p. 9.

11 *Contexto Pastoral*, setembro/outubro de 1992, p. 9.

Central.¹² Ademais, a quase ausência de curas e exorcismos (Bruce 1990b:93) deixou uma brecha para produções nacionais mais sintonizadas com a visão "encantada" do mundo da religiosidade popular brasileira. Jimmy Swaggart foi o último estrangeiro a sair. Quando irrompeu o escândalo sobre sua vida particular o programa foi suspenso. Ele teria deixado, porém, uma dívida com a Rede Bandeirantes; numa tentativa de reaver o dinheiro, a emissora relançou o programa por poucos meses em 1991, visando, sem sucesso, impulsionar a venda dos discos que Swaggart enviara em substituição ao seu compromisso financeiro. Foi o fim melancólico do último televangelista norte-americano na TV brasileira.

As produções evangélicas, mesmo as "sensacionalistas", encontraram guarida nas margens da televisão brasileira. São marginais em dois sentidos: nos horários e nas emissoras. A Globo e a SBT nunca as aceitaram; a Manchete somente o fez na sua crise de 1992/93. Das grandes redes, só a Bandeirantes costuma abrigá-las.¹³ Algumas retransmissoras de outras redes aceitam programas evangélicos nos intervalos das transmissões nacionais. Emissoras independentes no eixo Rio-São Paulo, como Gazeta e TV Rio, tradicionalmente abrigam programas. Ironicamente, o dono da Record permite apenas os da própria igreja,¹⁴ sendo pouco mais favorável à TV evangélica do que o dono da Globo (ligado ao clero conservador) e os do SBT e da Manchete (judeus).

O "estigma" que programas evangélicos trazem geralmente dificulta a relação entre produtores e emissoras.¹⁵ O baixo *status* social do produto justifica o tratamento indelicado (não-observância de horários e cláusulas contratuais) como preço da "tolerância" da emissora. Certos limites tácitos são exigidos: a moderação na crítica a outras religiões e a restrição dos programas mais milagreiros aos primeiros horários da manhã. A oferta restrita, a expansão da demanda e a fama cada vez maior da religião evangélica como "bom negócio" têm elevado o preço. Por isso, os programas evangélicos (principalmente os não patrocinados por uma denominação) são bastante instáveis.

Em agosto de 1991, havia 16 programas evangélicos na TV paulistana. Dois terços eram de pentecostais. No Rio de Janeiro havia igual número de programas, sendo 75% de pentecostais.¹⁶ Os pentecostais, sozinhos, ultrapassavam todas as outras religiões no uso da televisão.¹⁷ Os evangélicos ocupam mais ou menos três por cento do tempo da televisão brasileira.

Não é, certamente, a parcela mais tecnicamente desenvolvida; muitos programas apenas

12 Certa vez, Pat Robertson comprou três horas do horário nobre em todos os canais da Guatemala; a assistência foi acima de 60%. No Brasil, as emissoras não venderiam o horário; se o fizessem, o público seria bem menor.

13 Muitas vezes, o contrato dos programas é somente para Rio-São Paulo; as retransmissoras da Bandeirantes deixam "vazar" para as regiões quando não dispõem de alternativas.

14 Em 1986, antes da compra por Macedo, a Record liderava, com a Bandeirantes, a programação religiosa, com 5% da programação total. Em seguida, vinha a Gazeta (2%), a Globo (1%) e SBT e Manchete (0%) (**Guia de Mídia**, 1986, p. 44). O primeiro programa religioso no SBT foi o *Palavra Viva* (católico) em 1993, com duração de dois minutos em horário matutino.

15 As retransmissoras do interior, sem tantas opções, geralmente se relacionam melhor com os produtores evangélicos.

16 Há muitos programas em TVs locais em todo o país. Nosso *survey* tratará quase somente do eixo Rio-São Paulo.

17 Havia sete programas não-evangélicos: quatro católicos, um da Igreja da Unificação (do Rev. Moon), um da LBV e um esotérico

transpõem as técnicas usadas nos cultos. Mas há outra dimensão: os pentecostais constituem o segmento populacional mais pobre que produz programas de televisão no Brasil. E essa televisão popular é feita sem o apoio de órgãos de aperfeiçoamento profissional como os que possui a Igreja Católica.

Não é de surpreender que os pentecostais sejam a maior fatia da mídia religiosa no Brasil. É o maior segmento do protestantismo teologicamente conservador, o qual, como diz Bruce (1990a:138ss), é uma religião *doutrinária de massas* e sempre adequou-se aos meios de comunicação por meio da simplificação do seu credo. A teologia liberal, por outro lado, elitista e doutrinariamente "precária", não se adapta bem à mídia eletrônica.

A TV evangélica pode ser dividida entre programas patrocinados por uma denominação inteira, outros ligados a iniciativas eclesiais locais, e outros produzidos por entidades independentes. A observação de Gutwirth (1988:207), de que o fenômeno brasileiro está mais articulado com as reuniões eclesiais do que o norte-americano, é parcialmente correta. Vale sobretudo para as igrejas pentecostais da terceira onda. A única denominação não-pentecostal a patrocinar um programa oficial é a adventista. Mas há igrejas locais de outras denominações que mantêm programas, principalmente da AD e da Batista: a veiculação apenas local mantém o vínculo eclesial. Já as iniciativas independentes veiculadas em rede nacional perdem o vínculo.

Há diversidade na relação entre as denominações e a mídia. A CC se abstém por princípio. A AD e a IEQ fazem uso moderado de rádio e TV, através de iniciativas locais. As da AD incluem alguns dos programas mais bem assistidos no eixo Rio-São Paulo. A BPC usa o rádio intensivamente mas a televisão apenas esporadicamente em iniciativas locais. A IPDA rejeita a TV por princípio, mas fez do rádio (uso e posse) o centro de sua estratégia. A IURD foi além, abarcando uso e posse da televisão. Das igrejas históricas, a batista se destaca por iniciativas locais e estaduais em rádio e televisão.

Há correlação positiva entre liderança centralizada e personalista (IPDA, IURD) e uso intensivo e posse dos meios de comunicação. Nessas igrejas, o emprego da mídia está integrado na estratégia. Por outro lado, nas igrejas oligárquicas como a AD a mídia se integra a estratégias locais, mas os programas de alcance nacional ficam a cargo de lideranças autônomas que navegam nos interstícios do caudilhismo plural.

Há bastante diversidade de estilo, ênfases e conteúdo ideológico na televisão protestante

Em um extremo está o Bispo Prudêncio da Igreja Evangélica Pentecostal Cristã, dissidente da AD. Prudêncio já incorporou traços não-evangélicos: usa vestes católicas e promete administrar a "hostia benta dos enfermos" e "fechar o corpo" na sua Paróquia Bom Jesus dos Milagres. Enquanto a IURD usa terminologia espírita somente para combatê-la em nome do Espírito Santo, Prudêncio justapõe os elementos no seu cardápio de serviços, refletindo uma nova forma de sincretismo brasileiro que inclui elementos do protestantismo popular. Seu Mistérios da Fé, muito milagreiro, é confinado a horários da madrugada.

A Hora da Graça, de R. R. Soares também integra uma estratégia eclesial. Boa parte é de propaganda dos cultos. Ao contrário de Prudêncio, Soares veste terno e fala um português correto. O estilo alterna entre o didatismo e "a linguagem dos marginais e malandros" (Assmann 1986:95). Prega a libertação das obras malélicas da macumba, e a cura através da comercialização de objetos e de técnicas como a colocação da mão

junto à mão do pregador na tela. Muitas dessas ênfases também se encontram no Despertar da Fé, da IURD, mas com maior variedade de técnicas e apresentadores.

O principal programa de membro da AD é o Renascer de Silas Malafaia. Na televisão desde 1982, Malafaia destoa do pastor assembleiano típico. Em estilo contundente e linguagem coloquial, critica o próprio meio evangélico, especialmente seus exploradores. Tem respaldo para isso; é filho de pastor eminente, fez o caminho alternativo para o pastorado na AD (seminário) e não depende financeiramente da igreja, sendo dono de agência de publicidade evangélica.

Bem diferente é o estilo do Programa Carlos Apolinário. Embora financeiramente independente, este empresário depende da AD para sua base política. Deputado estadual desde 1982 e ex-presidente da Assembléia Legislativa, este quercista dispõe agora de programa diário de rádio e semanal de televisão. Este, musical no estilo tradicional, serve para mantê-lo em cena perante seu eleitorado. Pela mesma razão, é o único programa a seguir o modelo americano de personalismo no título.

Quem mais se aproxima do modelo americano de televangelista é Valnice Milhomens. Ex-missionária batista, hoje ligada aos batistas renovados, tem paraeclesiástica própria. Muito teatral, teve sucesso imediato na TV com A Palavra da Fé. O programa, gravado em igrejas, tem longas preleções sequenciadas, com ênfase na "guerra espiritual" e na Teologia da Prosperidade.

Outro pregador com paraeclesiástica própria é Caio Fábio, presidente da AEVB. Na TV desde 1974, projetou-se com o programa Pare e Pense. Combina carisma com linguagem erudita, exposição de textos bíblicos e temas atuais. Em 1992, a Bandeirantes lhe ofereceu o horário nobre do sábado da Páscoa, rompendo a marginalização da TV evangélica.

O apresentador do Cada Dia, Celso Gama da paraeclesiástica Luz para o Caminho, é pastor presbiteriano. A teologia calvinista e o apoio financeiro da Igreja Cristã Reformada dos Estados Unidos e Canadá protegem das forças do mercado e facilitam o estilo calmo e erudito.

Outro apresentador com bastante trânsito no mundo evangélico é Ricardo Gondim. Seu programa Gênesis esteve por muitos anos em TVs de Fortaleza e depois na Rede Bandeirantes. Pastor da AD com igreja de classe média, Gondim rompeu com a Convenção Geral em 1990. Vinculado à corrente evangélica, filiou-se ao PT em 1992. O caso de um pregador de televisão no PT, e as posturas de outros como Malafaia (trizolista que apoiou Lula no segundo turno em 1989), apontam para um leque maior de combinações políticas do que o estereótipo levaria a esperar.

Em termos financeiros, há um contraste com os Estados Unidos. Lá, a TV evangélica é lucrativa e financia o leque de atividades dos impérios televangelísticos. No Brasil, o fluxo financeiro é invertido: de igrejas, editoras etc. para a televisão. Pode haver, evidentemente, um retorno mais difuso que justifique o investimento. A propaganda de produtos evangélicos em programas é uma tática comum. Nos Estados Unidos, 11% do tempo no ar é gasto em pedir fundos (Bruce 1990b:140). Poucos programas brasileiros pedem diretamente, em parte por barreiras culturais mas também porque mais programas têm base eclesial. A propaganda dos cultos substitui o pedido direto de dinheiro. Há maneiras indiretas de conseguir dinheiro: oferecem-se objetos que estimulam a devoção ou a cura. A Teologia da Prosperidade é funcional: dar a Deus (isto é, ao programa) é um bom investimento financeiro. Em certos casos, há apoio de empresários evangélicos. Alguns programas (provavelmente uma minoria) são financiados parcialmente do exterior.

Não há dados precisos sobre o público da televisão evangélica. O *Pare e Pense* recebia,

em 1989, em torno de 2.000 cartas por mês, 80% de evangélicos. A proporção não-evangélica pode subir onde o programa é exibido na retransmissora da Globo, às vezes o único canal a alcançar a região

Os dados mais completos sobre a TV religiosa são de uma pesquisa do Ibope em 1991 (ver o Quadro 1). Há mais preferência para a religião no rádio do que na TV. A demanda é sobretudo feminina, idosa e de baixa escolaridade, no interior e nas periferias urbanas das regiões mais atrasadas. Trinta e sete por cento costumam assistir programas religiosos pela TV; uma cifra alta mas que não indica assistência semanal. Há pouca diferença entre os sexos, mas as características de idade, baixa instrução e residência no interior permanecem. Protestantes tradicionais são os mais dados à TV religiosa. Católicos e pentecostais apenas empatam; mas devemos levar em conta que um em cada quatro pentecostais sequer assiste televisão. A preferência por programas nacionais é uniformemente alta.

Embora menos numerosos, os programas católicos atraem muito maior público que os evangélicos. Comparadas com os programas evangélicos, as missas atraem mais a pessoa idosa, interiorana e de baixa escolaridade, no Sul e no Nordeste. O público para a TV evangélica¹⁸ é predominantemente feminino, de velhos e também de jovens, de escolaridade média, da periferia e do Sudeste e Centro-Oeste Norte. Aproximadamente 2,3% dos católicos costumam assistir programas evangélicos, vis-a-vis 22% dos protestantes tradicionais, quase 20% dos pentecostais, 2,2% dos espíritas, 1,8% dos adeptos de "outras religiões" e 5% dos que não têm religião. Assim, 60% do público para a TV evangélica seria de não-evangélicos. No entanto, três considerações alteram esse perfil. É provável que os protestantes sejam mais assíduos na assistência, tornando o público médio mais protestante. É provável também que haja muitos protestantes entre os que assistem programas evangélicos com menos de 1% de respostas.¹⁹ E, finalmente, os evangélicos (7,2%) estão sub-representados na amostra. O público médio para qualquer produção evangélica deve ser bem mais de 40% evangélico. Mesmo assim, a taxa de não-evangélicos pode ser alta em comparação com os Estados Unidos.

Quanto ao tamanho absoluto do público, 4,8% da amostra assistem programas evangélicos. A porcentagem real pode ser maior: há várias opções evangélicas entre os programas "com menos de 1%"; e há porcentagem baixa de evangélicos na amostra. Em torno de 7% da população adulta (6 milhões) é estimativa razoável para o público total flutuante (que de vez em quando assiste algum programa evangélico). Não se trata, porém, do número que de fato assiste um determinado programa em determinada semana.

O Quadro 2 apresenta dados do Ibope²⁰ para programas religiosos na Grande São Paulo e no Grande Rio de Janeiro em dois períodos de 1991. Deve-se notar que os dados referem-se apenas a essas duas cidades; que há casas onde o aparelho fica ligado sem que haja interesse dos moradores; e que há grande oscilação de uma pesquisa para outra (inclusive pelo arredondamento de índices baixos). Mesmo assim, destacam-se tendências. As missas são de longe os programas religiosos de maior audiência. Em São Paulo, há mais aceitação de programas evangélicos na classe média do que no Rio, onde realçam-se as características de idade, feminilidade e pobreza. Os programas mais integrados às estratégias eclesiais não são campeões de audiência e seu público é acentuadamente feminino, idoso e pobre. (Esses programas, porém, são diários e sua assistência semanal pode ser maior.) As promoções mais independentes (Valnice, Caio Fábio, Malafaia e Apolinário)

18 A quinta linha dividida pela sétima linha do quadro.

19 O não-evangélico tenderia a dar respostas genéricas como "programa evangélico", e o evangélico a dizer o nome do programa.

20 O autor agradece ao Ibope o acesso a esses dados

Quadro 1
Pesquisa de Opinião Pública Sobre os Programas Religiosos no Rádio e na Televisão¹

	Sexo		Idade		Instrução		Região		Município			Religião											
	Total ²	M	F	16-25	26-40	41+	até primário	gimnasial	superior	S	SE	NE	CO	ca-pital	pe-tite-ria	in-terior	ca-tólico	pro-tes-tan-tal	pro-tes-tan-tal	es-pí-rita	ou-tra	nã	
Quais os tipos de programa que mais gosta de ouvir no rádio? Religiosos:	7	5	9	5	6	10	5	2	2	8	5	9	8	4	5	8	6	18	25	2	2	7	
Quais os tipos de programa que mais gosta de assistir na TV? Religiosos:	2	2	3	1	2	4	2	1	1	2	2	4	3	1	3	3	2	7	10	1	2	2	
Quantas horas por dia assiste TV?	7	6	8	4	7	9	3	1	1	6	6	10	6	3	4	9	6	7	24	1	4	10	
Não costuma assistir TV:	24	26	22	16	24	31	20	15	21	19	22	30	28	21	18	2	24	30	33	24	20	22	
Até uma hora:	37	34	39	29	33	47	45	34	12	44	30	43	41	29	33	40	39	59	39	11	36	22	
Costuma assistir programas religiosos pela TV? Sim																							
Quais os tipos de programa religioso que costuma assistir na TV? ³	65	66	64	60	65	68	69	60	59	74	55	73	63	56	49	70	74	10	18	10	62	29	
Missa da Cultura:	13	9	13	13	9	9	8	14	16	7	15	7	14	14	20	9	6	38	51	20	5	24	
Programas evangélicos ⁴																							
Preferir os programas religiosos:	83	83	83	83	81	83	84	85	82	86	79	87	86	81	79	85	85	80	77	77	83	74	
Produzidos o Brasil:																							

1 Baseada na "Pesquisa de Opinião Pública sobre Assuntos Religiosos" realizada pelo Ibope em agosto de 1991, a pedido da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Agradecemos a gentileza da direção da

referida igreja em permitir o uso dos dados para fins científicos. Resultados em porcentagens

2 O total da amostra foi de 3650 pessoas maiores de 16 anos.

3 Inclui "não opinou".

4 Dentre as pessoas que responderam sim à pergunta anterior.

5. Soma dos programas evangélicos que alcançaram mais de 1%. Na categoria "outros com menos de 1%" há, também, vários programas evangélicos.

Quadro 2
Audiência de Programas religiosos na Televisão Brasileira
 (em milhares de pessoas; programas não-evangélicos em itálico>)

Grande São Paulo										Grande Rio de Janeiro													
22:491 a 19:591		Sexo		Faixa Etária				Classe Social		22:491 a 19:591		Sexo		Faixa Etária				Classe Social					
Programa (Emissora)	To-tal	M	F	2-9	10-14	15-24	25-39	40+	AB	C	DE	To-tal	M	F	2-9	10-14	15-24	25-39	40+	AB	C	DE	
Igreja da Graça (B)	11	1	9	3	0	0	1	6	2	3	6	2	0	2	0	0	0	0	2	0	1	1	1
A Palavra da Fé (B)	35	14	21	12	3	3	4	13	1	24	9	1	24	2	0	0	0	0	3	2	0	1	1
<i>Anunciamos Jesus (B)</i>	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	3	0	2	3
<i>LB1 (B)</i>	12	3	8	3	0	1	1	6	1	4	7	1	4	4	0	0	0	2	10	4	2	2	6
Uma Nova Dimensão (B)	35	14	21	10	4	3	5	14	3	24	9	3	24	9	0	2	4	14	4	4	10	7	7
Carlos Apolinário (B)	39	15	24	9	4	4	7	16	5	22	12	21	5	16	1	0	2	4	14	4	10	7	7
Cada Dia (B)	5	1	4	0	0	0	0	4	2	2	1	0	0	0	0	0	0	0	10	14	0	15	16
Renascer (B)	54	20	34	12	5	6	10	20	7	30	17	0	0	0	0	0	0	0	1	8	0	3	6
Gênesis (B)	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	3	1	1	0	1	0	1	1	0	1	2	2
Splash Gospel (B)	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	17	3	14	0	0	0	2	15	0	7	11	11
Um Ponto de Sol (Gz)	8	8	0	0	0	0	8	0	0	8	0	8	3	5	0	1	0	3	5	0	2	6	6
Fé para Hoje (Gz)	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	18	5	12	0	1	0	3	13	0	7	10	10
<i>LB1 (Gz)</i>	11	4	7	0	4	2	5	0	6	3	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
<i>A Palavra de Deus (Gz)</i>	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	27	9	18	2	2	0	5	18	1	8	18	18
O Despertar da Fé (B)	20	4	14	4	1	0	0	9	7	6	6	23	8	16	1	1	0	2	19	0	10	16	16
<i>Santa Missa (B)</i>	136	69	67	10	8	13	32	71	29	39	68	7	0	7	0	0	0	0	8	7	0	0	0
<i>Missão de Aparecida (Cul)</i>	117	59	58	15	0	0	27	74	26	64	26	4	0	4	0	0	0	0	5	4	0	1	1
80	43	37	7	7	7	7	15	43	12	15	52												
9:991 a 6:10:91		Sexo		Faixa Etária				Classe Social		9:991 a 6:10:91		Sexo		Faixa Etária				Classe Social					
Programa (Emissora)	To-tal	M	F	2-9	10-14	15-24	25-39	40+	AB	C	DE	To-tal	M	F	2-9	10-14	15-24	25-39	40+	AB	C	DE	
Igreja da Graça (B)	35	3	31	13	0	0	2	20	8	3	24	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
A Palavra da Fé (B)	49	19	30	5	0	9	2	34	31	10	9	45	17	29	0	0	0	0	46	16	0	32	32
<i>Anunciamos Jesus (B)</i>	4	1	3	0	0	0	1	3	2	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
<i>LB1 (B)</i>	19	1	17	8	0	0	0	11	4	1	15	12	4	9	0	0	0	3	10	5	0	7	7
Pare e Pense (B)	50	22	26	4	0	9	2	33	40	12	7	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Carlos Apolinário (B)	53	24	29	4	0	12	3	34	32	13	7	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Cada Dia (B)	13	4	9	0	0	0	4	8	7	5	1	2	1	2	0	0	0	0	2	1	1	1	1
Renascer (B)	45	23	22	6	2	9	2	2	26	13	6	10	5	5	0	0	4	1	5	4	5	1	1
Um Ponto de Sol (Gz)	5	2	2	0	1	0	1	3	2	1	1	22	5	17	0	0	0	11	10	0	16	5	5
Fé para Hoje (Gz)	6	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	13	7	6	0	0	5	2	6	5	6	2	2
<i>A Palavra de Deus (Gz)</i>	40	10	29	3	4	13	10	10	7	17	16	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Encontro com Cristo (Gz)	33	18	16	0	5	1	4	24	19	7	8	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Despertar da Fé (B)	13	5	8	4	0	0	5	5	4	1	8	10	5	6	0	0	2	0	9	0	3	8	8
<i>Missão de Aparecida (Cul)</i>	166	73	93	9	6	13	24	112	76	32	57	4	2	2	0	0	1	0	3	0	1	4	4
<i>Santa Missa (G)</i>	198	98	100	19	3	25	51	99	39	37	122												

Fonte: Ibope, Relatório AIP-Perfil.
 B - Bandeirantes; Gz - Gazeta; Co - Concovade; Rio - TV Rio; G - Globo; Cul - Cultura; R - Record

têm certa penetração num público mais jovem, masculino e de classe média.

O número de programas e a audiência total vem aumentando na Grande São Paulo: segundo o Íbope, em setembro de 1986 havia 6 programas com um público de 78.000 pessoas; em maio de 1990, 7 programas e 99.000; em maio de 1991, 11 programas e 210.000; e em setembro de 1991, 10 programas e 296.000.

O objetivo precípua da TV evangélica é o proselitismo, e cada vez mais brasileiros se convertem às igrejas evangélicas. Muitos defensores e opositores concluem que a TV evangélica tem papel importante na protestantização. Mas a realidade é complexa.

Nos Estados Unidos, o televangelismo é mais reflexo do que causa da grande comunidade evangélica. Sua eficácia evangelística é muito limitada. Segundo Bruce, isso é o que nos levaria a esperar o conhecimento sobre difusão de inovações. A TV não tem forte efeito independente sobre o comportamento; depende do reforço de fatores como relações pessoais. O público reage melhor a novas informações quando estas chegam via conhecidos ou líderes comunitários confiáveis. Quando um produto (como uma nova religião) não pode ser testado primeiro, a plausibilidade do meio é a plausibilidade da mensagem (Bruce 1990a:221, 1990b:117-125).

É possível que a mídia brasileira seja um pouco mais eficaz na evangelização do que a americana, por várias razões: a mídia é menos desenvolvida em algumas regiões; há mais pessoas se convertendo em geral no Brasil, o povo é mais religioso e o desespero social é maior. Sobretudo, o maior vínculo entre (alguns) programas e as igrejas deve reforçar a mensagem pelo contato direto. Oro (1990:329) diz que 46% dos fiéis da IURD foram atraídos pela mídia. Mas em muitos casos, é provável que houvesse outros fatores na conversão, principalmente contatos pessoais. Em suma, podemos admitir uma maior eficácia evangelística da mídia no Brasil, mas isso não quer dizer que seja fundamental para o crescimento evangélico em geral. Falta mais pesquisa detalhada sobre o processo de conversão.

Mesmo assim, a mídia evangélica tem importantes funções internas. Se nos Estados Unidos ela reforça valores evangélicos numa sociedade secular que os questiona, no Brasil ela reforça a auto-imagem de uma comunidade minoritária em expansão. A TV evangélica fortalece lideranças transdenominacionais

A mídia evangélica é, também, meio de projetar-se na política; e a política é caminho para a posse dos meios de comunicação. A mídia facilmente se associa à atividade política: pela visibilização dos atores; pelo poder que dá aos detentores diante de líderes evangélicos que, por várias razões (proselitismo, *status* ou negócios) desejam acesso a ela; e pela necessidade de respaldo político para os donos de concessões.

A carreira de Fausto Rocha ilustra algumas possibilidades. Pregoeiro do neoliberalismo, Fausto considera que a esquerda domina a imprensa e fez as políticas econômicas da Nova República. De origem batista e socialmente modesta, trabalhou na televisão desde os 18 anos. Projetou-se como apresentador de telejornais e montou uma agência de publicidade. A fraqueza do regime militar na classe jornalística possibilitou a entrada na política. Defendendo o regime, foi nomeado assessor de comunicações do governo paulista. Em seguida, elegeu-se deputado estadual pela Arena, em dobradinha com Glória Jimor. Esses dois batistas integraram uma estrutura paulista de apoio ao regime na área das comunicações. Fausto ocupou um secretariado do governo Maluf. Em 1986, rompeu com Glória, levando parte de suas bases

para eleger-se deputado federal. Beneficiou-se também da rede do televangelista Rex Humbard, de quem foi apresentador. Teria havido ligações entre o escritório de Humbard e Paulo Maluf (Dantas 1982:15). Como constituinte, Fausto ganhou concessão de TV em Bauru e comprou outra em Campinas. Embora trabalhando sempre em programas seculares como telejornais e entrevistas (nos quais mantém-se em evidência perante o eleitorado), ele aproveita ganchos para introduzir um conteúdo evangélico.

Dos 49 protestantes que chegaram ao Congresso Nacional entre 1987 e 1992, o número alto de 23 (incluindo 18 constituintes) tinham vínculos com a mídia. Dois eram ex-diretores do Dentel. Quinze atuavam ou já haviam atuado em programas religiosos de rádio, e quatro de televisão. Quatro eram proprietários de rádios antes de se elegerem. Pelo menos seis ganharam concessões de rádio e dois de TV durante a Constituinte. Três compraram TVs ou rádios enquanto deputados. A comissão da Câmara que trata das comunicações sempre tem muitos evangélicos, vários dos quais se opuseram na Constituinte à democratização do controle da mídia.

Não obstante, devemos evitar reducionismos. Nem todos os segmentos conservadores e da mídia secular desejam a presença evangélica na mídia e tampouco na política. A mídia evangélica não é uniformemente politizada nem politicamente uniforme. A maioria dos apresentadores evangélicos não tem atuação eleitoral; se tivesse, a associação ficaria muito evidente, enfraquecendo sua eficiência eleitoral. O fenômeno da mídia evangélica é mais amplo, não se reduz a mero disfarce político e se justifica plenamente (para a comunidade evangélica) pela atividade religiosa desenvolvida. Mas a minoria que se candidata é suficientemente grande para demonstrar a força da mídia como intermediação entre uma comunidade com tradição proselitista e a vida pública. Ao mesmo tempo, há um leque de posições políticas discerníveis entre os pregadores da mídia, embora a maioria seja conservadora. Antes de uma teoria da conspiração, o que a relação entre protestantes e mídia demonstra é, em primeiro lugar, a força desta como registro do estilo de atuação de *seitas conversionistas* e como negócio importante no crescente mercado evangélico e, em segundo lugar, o vínculo íntimo entre mídia e política no Brasil e a integração dos evangélicos nesta cultura política. O país está no primeiro período democrático após a montagem da moderna rede de comunicações, e as concessões são moeda política valiosa. Mais de 20% dos congressistas têm veículos de comunicação; em alguns Estados, metade dos rádios e TVs são de políticos.²¹ A classe política evangélica apenas acentua a tendência.

21 Veja, 25/7/90, p. 34-36.

PARTE 3
OS NOVOS ATORES EM AÇÃO:
OS PROTESTANTES NA POLÍTICA BRASILEIRA

CAPÍTULO 11 DA INDEPENDÊNCIA À ABERTURA

A influência política do protestantismo é mela... Toda igreja que se envolve... na política torna-se mais corrupta do que a própria vida política.

Rev. Alvaro Reis, presbiteriano, 1915 (Frase 1975:377)

Pela primeira vez... um ministro do Evangelho tomava assento... [numa] Constituinte. Não havia notícia de caso semelhante... em qualquer país católico.

Guaracy Silveira, sobre sua eleição em 1933 (1947:12)

O primeiro projeto político protestante foi a reforma da igreja nacional com apoio de regalistas e jansenistas. Foi logo substituído por outro, o transplante do *denominacionalismo*, trazendo educação e progresso, com apoio dos liberais; para Ruy Barbosa. "onde há protestantismo, aí há prosperidade industrial".

Após 1950, esta postura é contestada nas próprias igrejas históricas, por motivos ligados à ascensão social, às transformações sociais e às mudanças na Igreja Católica. Ao mesmo tempo, as igrejas pentecostais tomam a dianteira do campo protestante. Como já vimos, o pentecostalismo tem menos influência americana. Nele, o discurso tradicional dos históricos tem, quando muito, uma inserção precária.

A afinidade entre liberais e protestantes históricos pressionou o sistema político somente quando havia uma discrepância entre o modelo *denominacional* e a sociedade brasileira. A aliança com os liberais visava libertar estas supostas *denominações* de sua realidade local de *seitas*. O anti-clericalismo era o denominador comum dos aliados nesses momentos.

Por que as afinidades políticas dos protestantes raramente se traduziram em participação no sistema político? Vimos uma razão: para a elite secularizada, o protestantismo era apenas aliado tático na batalha contra o poder político católico; não desejava a protestantização da própria classe dirigente. Mas esta foi precisamente o objetivo dos colégios protestantes. A incapacidade do pietismo de pensar questões estruturais o levou a apostar tudo na transformação dos homens no poder.

Como vimos, tal estratégia não provocou a adesão protestante de membros da elite. Além disso, a fé que predominou não politizou os próprios protestantes; não foi a fé politizada da tradição calvinista que aportou aqui. Assim, a condição minoritária se expressava mais no afastamento social de minoria insegura do que no engajamento de minoria transformadora. Muitas vezes, a indiferença política foi elevada em princípio, em contraste com a Igreja Católica, corrompida pela política.

Com isso, os impedimentos jurídicos e estruturais a um envolvimento maior, resultantes da condição social subalterna da maioria dos protestantes, não foram *pressionados*, mas *aceitos*, à espera do dia em que a evolução da sociedade os superasse. Este dia chegou, efetivamente, sob o regime de 1946.

À época da Constituinte de 1823 não havia protestantes brasileiros. Mesmo assim, vários constituintes defenderam a liberdade para "as comunhões cristãs". Mas a Constituição outorgada de 1824 nivela o protestantismo com outras religiões não-católicas, sendo apenas "permitido" com seu culto doméstico.

Quanto aos direitos políticos, a situação no Império era ambígua. "Todo cidadão pode ser admitido aos cargos públicos" (art. 179º, para. 14), mas jurando "manter a religião católica". No sistema eleitoral indireto, o não-católico podia ser votante e eleitor, mas não ser eleito. A Lei Saraiva de 1881 abriu a plena participação legislativa (Ribeiro 1973; Beozzo 1986).

No Império, os mais afetados pelas restrições eram os imigrantes luteranos. Muitos eram camponeses sem tradição política. Mas alguns, como os veteranos da guerra de Schleswig-Holstein, eram mais cultos e politizados. Seu líder no RS era Karl von Koseritz, professor, dono de jornal e maçom. Koseritz chegou com 16 anos ao Brasil, sendo filho de major prussiano. Como propagandista e militante do Partido Liberal, defendia uma política de imigração maciça baseada na oferta de pequenas propriedades rurais; e, para que tivesse efeito, propunha a abolição da escravidão, a quebra do latifúndio pela tributação e total liberdade para não-católicos. Quando a lei de 1881 estebeleceu a plena elegibilidade, Koseritz e outro teuto-brasileiro entraram na Assembléia Provincial do RS (Oberacker 1985:279-283).¹

Para a grande maioria dos protestantes as limitações políticas pouco acrescentavam às limitações dos cidadãos comuns. No sistema indireto (até 1881) o voto era oral, a descoberto. Votavam apenas homens maiores de 25 anos com uma renda bastante alta. A Lei de 1881 baixou o limite de idade para 21 anos; mas elevou a qualificação econômica, diminuindo o eleitorado para apenas 150 mil (Kinzo 1980:51-54).

Acrescentam-se os fatores que coíbiam o livre exercício do voto. Do fator estrutural, falaremos adiante. Basta mencionar a *mesa eleitoral*, a qual tinha poder ilimitado para decidir a idoneidade dos votantes: "o presidente da assembleia (... um juiz de fora) juntamente com o *pároco*, propunham... quatro cidadãos de 'confiança pública'" (grifo nosso). Até 1932, as mesas faziam as apurações. "Ninguém conseguia ser eleito contra a vontade do governo ou de seus agentes locais" (Ibid:70-74).

Após 1870, as elites laicizam-se rapidamente: o governo republicano (a 7 de janeiro de 1890) separa Igreja e Estado. A Constituição de 1891 atende a reivindicações anti-clericais, como casamento civil, cemitérios seculares e ensino público leigo. Não há mais restrição legal para a participação política advinda da condição de protestante. Mas outros fatores mantêm quase nula a presença protestante na política nacional da Primeira República. A restrição de renda é abolida mas o analfabeto perde o sufrágio. Retrocederam as garantias ao exercício do voto. As eleições eram decididas "a bico de pena", pela aceitação do diploma expedido pela maioria das juntas apuradoras, garantindo o poder das oligarquias estaduais. As abstenções eram colossais. "As eleições figuravam na consciência pública como simples fantasmagoria". Havia também o fator estrutural. O peso da economia agrária e a concentração da terra impossibilitavam "condições sócio-econômicas que propiciassem o advento da ideologia como elemento relevante na política" (Ibid:79-80,88).

Embora haja casos municipais e estaduais, a presença protestante no congresso da República Velha quase inexistiu. Boa parte do protestantismo ainda era de luteranos. Mas estes,

¹ Koseritz parece ter sido o primeiro deputado provincial protestante no Brasil. O primeiro em SC, Ferdinand Hackradt, antigo sócio do Dr. Blumenau, chega ao cargo em 1888. Devemos estas informações ao historiador João Klug.

após o início promissor no final do Império, isolam-se. Não aconteceu a esperada integração dos teuto-brasileiros na vida nacional.

A maioria... era partidária do Partido Liberal e... defensora da monarquia... Foi assim que, justamente com a proclamação da República... foram novamente impelidos para [a] marginalidade... [No RS] a Revolução Federalista... [significou indiretamente] a derrota dos teuto-brasileiros... [os quais] retiravam-se completamente da vida política... O RS ainda adotou uma constituição positivista... [a qual possibilitou] enorme desenvolvimento das escolas particulares teutas... [Foi o] período áureo para a germanidade no Brasil. (Dreher 1984:41-43)

No *Catálogo Biográfico dos Senadores Brasileiros*, três senadores da Primeira República aparecem como de religião protestante. Cada um, embora interessante pela singularidade, confirma a regra da marginalização política protestante.

O primeiro caso é de adesão nominal.

O senador paulista Alfredo Ellis (1850-1925) era filho de médico inglês que herdou fortuna industrial e casou-se com uma mulher da antiga família paulista dos Cunha Bueno. O próprio Alfredo casou-se com uma prima da mesma família. Estudou medicina nos Estados Unidos onde, segundo o filho biógrafo, adotou um "liberalismo lincolniano". Mesmo assim, foi grande cafeicultor escravocrata e libertou seus escravos apenas cinco meses antes da abolição (Ellis Jr. 1949:102). Militou nos partidos Liberal e Republicano Paulista. Foi constituinte em 1891, deputado federal até 1899 e senador de 1903 a 1925. Candidatou-se a vice-presidente com Ruy em 1914, mas a chapa desistiu do pleito.² Era destacado defensor dos cafeicultores (Love 1982:264). Segundo o filho, "não era católico, nem cristão, nem espiritualista" (1949:103). Veredito confirmado por Love: apesar de incluí-lo entre os 5% da elite política paulista da República Velha que eram filhos de imigrantes, afirma que "não há notícia de protestantes" nessa elite (1982:219).

O segundo caso é de praticante de igreja atípica

Érico Coelho (1849-1922) era de origem mais modesta. O pai era juiz que veio a ser deputado provincial no Rio. Érico estudou na Faculdade de Medicina, tornando-se professor e diretor. Era ginecologista, poeta e jornalista. "Apologista da emancipação social e política do sexo feminino, tem sido o paladino do divórcio" (Abranches 1918: in loc). Publicou obras anti-clericais. Seguidor de Quintino Bocaiuva, redigiu jornal republicano em São Fidelis-RJ. Constituinte de 1891, foi deputado federal até 1899 e de 1903 a 1906, e senador em 1906-1909 e 1914-1918.

"Maçom e espírita de convicções filosóficas, [Coelho] abjurou a religião católica romana, professando na Igreja Evangélica Brasileira" (IEB) (Ibid). Esta era uma igreja sui generis, fundada pelo ex-engenheiro militar maranhense Miguel Vieira Ferreira, escritor e agrônomo, e partidário da República. Vinha de um "grande clã do Maranhão que se envolvia com as causas protestantes" mesmo sem se filiar; o clã incluía deputados e senadores (Vieira 1980:157). No Rio, Miguel frequentou cultos presbiterianos e sessões espíritas. Após uma visão, foi batizado em 1874. Mas a associação com os presbiterianos durou pouco; o pragmatismo dos missionários não compreendia sua sensibilidade mística. Foi suspenso da igreja por dizer que recebia mensagens de Deus. Em 1879, fundou a IEB, com 27 membros, a maioria parentes seus.

² Segundo Abranches (1918) e o *Catálogo Biográfico dos Senadores*, foi vice de Ruy em 1910, o que parece incorreto.

Léonard vê a IEB como "uma primeira comunidade de inspirados", precursora do pentecostalismo. Mas era da alta sociedade, uma síntese das correntes culturais da época: "um iluminismo de base católica..., uma confiança absoluta no progresso pela ciência... e um liberalismo individualista mais que fantástico" (1963:339,68-70). O conteúdo protestante era instável: os missionários, que poderiam ter colaborado com Vieira na busca de uma fé evangélica mais nacional, romperam o diálogo. A igreja subsistia, diminuta, nos dias de Léonard (1950), com regime teocrático nas mãos do filho do fundador. Esteve sempre à margem da comunidade protestante, e sua condição protestante é questionável. Caso aceita, deve ser considerada pioneira da presença política protestante a nível federal, através de Erico Coelho. Não é difícil ver por que: era uma igreja nacional (a primeira fundada por brasileiros) e de elite.

O terceiro caso é de adesão assumida no crepúsculo da carreira política.

Joaquim Nogueira Paranaguá (1855-1926) era batista. Mas adesão protestante e carreira parlamentar não se sobrepõem, antes, parecem se excluir. A incompatibilidade não seria doutrinária, mas por causa das barreiras sociais que um protestante militante ainda encontrava na República Velha, sobretudo no Nordeste. Sua origem social era alta, sendo parente do segundo Marquês de Paranaguá. O pai era grande proprietário e chefe político de Corrente-PI. Joaquim abandonou o seminário de São Luís para cursar a Faculdade de Medicina na Bahia. Exerceu a clínica e publicou obras sobre higiene social. Republicano e abolicionista, foi deputado provincial em 1884-85 e 1888-89, vice-governador (e governador interino) após a República, constituinte de 1891, deputado federal até 1896 e senador até 1906.

Casou-se com uma protestante, filha do cônsul suízo. Em viagem ao Rio, recebeu uma Bíblia de um missionário batista. Enviou Bíblias ao seu irmão Benjamin (ex-deputado provincial) para uso escolar em Corrente. Através da leitura da Bíblia, e sem contato com missionários, Benjamin iniciou três igrejas batistas. Enquanto isso, Joaquim ainda se considerava católico. "Interessava-lhe então sobretudo o aspecto social do protestantismo e particularmente a propaganda em favor da instrução e contra o alcoolismo" (Léonard 1963:98-99). Mas, encerrado o mandato (não sabemos se foi candidato a re-eleição),³ dedicou-se à leitura da Bíblia e ingressou na Igreja Batista. Escreveu mais tarde: "Depois que me tornei sectário do cristianismo..., um desejo intenso de melhorar as condições sociais e espirituais dos meus patrícios... tornou-se predominante em meu coração" (Crabtree 1937:217). Após um tempo no Piauí, voltou ao Rio como tesoureiro da Imprensa Nacional (prêmio de consolação pela carreira política truncada?). Elegeu-se duas vezes presidente da Convenção Batista Brasileira (1910-11), o único leigo a jamais ocupar o cargo; reflexo de sua posição social numa igreja de brasileiros humildes e missionários de origem rural. Em 1920, fundou o Instituto Industrial Batista de Corrente. Em 1922 voltou ao Piauí e se candidatou a deputado federal, sem sucesso (Azevedo 1983:138).

Os três casos expressam as escassas possibilidades de conjugação de protestantismo e vida política na Primeira República.⁴ Ellis representa a adesão nominal do protestantismo de imigração; Coelho, a adesão a uma igreja suficientemente sincrética e elitista para não criar obstáculos na sociedade católica nem na elite laica; e Paranaguá, a adesão no ocaso da carreira

³ Abranches (*in loc.*), nem sempre fonte segura, diz que "não foi re-eleito"; o historiador batista Crabtree (1937:210) afirma que não foi sequer candidato

⁴ Dada a diversidade dos casos, não é muito proveitoso procurar elementos comuns. Nota-se, porém, que todos foram republicanos e, em algum grau, abolicionistas, e que todos eram médicos.

à forma socialmente mais inferior de protestantismo que havia.⁵ Falta esclarecer a dinâmica de religião e carreira em Paranaguá; mas, quaisquer que sejam as razões, não houve simultaneidade de militância protestante e vida parlamentar.

A presença protestante na política nacional é, portanto, quase nula na Primeira República.⁶ Há certa evolução de interesse e de candidaturas. *O Jornal Batista* valoriza o voto consciente segundo o ideal do eleitor livre. Nos anos 20, aparece propaganda de candidatos, principalmente estaduais e municipais.⁷ Mas há também profunda desconfiança quanto à disputa eleitoral no Brasil (Azevedo 1983:137-140). Afinal, sem falar das fraudes e coações, a porcentagem de votantes nas eleições presidenciais oscilou entre 1,44% e 5,65% da população (Lamounier 1990:10).

O governo Vargas abre novas possibilidades de participação mas, ao mesmo tempo, estreita relações com a Igreja Católica, a qual pretende instituir a neo-Cristandade. Por isso, ocorre uma mobilização política protestante sem precedentes. O Código Eleitoral de 1932 facilita essa participação: a Justiça Eleitoral, o voto secreto e o voto feminino. A Constituição de 1934 institui o voto obrigatório. Entretanto, ainda havia "mecanismos que tolhiam o livre exercício do voto... Apenas teve início um processo que, em conjugação com mudanças estruturais..., vem tornando a participação eleitoral um dado político efetivo" (Kinzo 1980:81).

A curto prazo, a Igreja Católica é grande beneficiária da Revolução. No período anterior, vinha se fortalecendo internamente, à espera do momento de voltar ao centro do palco político. Investia no laicato de classe média (Ação Católica), formando uma *intelligentsia* (Centro D. Vital) e reconquistando a centralidade nos conceitos de religião civil. O nacionalismo espiritualista falava em "espírito latino" e equiparava a unidade religiosa à unidade nacional (Azevedo 1981:70-73). Após 1916, D. Sebastião Leme comandou a reaproximação com o Estado. "O que contribuiu decisivamente para... o nacionalismo católico... [foram] as ameaças que a Igreja sentia à tradicional unidade religiosa... em vista da influência positivista e do surto de expansão do protestantismo e do espiritismo" (Ibid:81). Em 1925, houve uma primeira tentativa de oficializar "a religião católica como a fé do povo" (Della Cava 1975:13). Após a Revolução, clero e leigos se mobilizaram para pressionar o governo. Um decreto de 1931 autorizou o ensino religioso nas escolas públicas. No mesmo ano, inaugurou-se o Cristo Redentor. Diante da nova lei eleitoral, foi formada a Liga Eleitoral Católica (LEC) em apoio a candidatos favoráveis às reivindicações católicas e a posições conservadoras (Mainwaring 1989:48).

Diante das ambições católicas e as novas possibilidades eleitorais, líderes evangélicos, principalmente presbiterianos, que estão articulando uma Confederação Evangélica, lançam um

5 O caso levanta dúvidas. Por que não voltou ao Senado em 1906? Um reves político influenciou a adesão ao protestantismo? Houve tentativas, além da de 1922, de voltar à política?

6 A nível executivo, houve um caso enigmático. O governador do AM Efigênio Sales seria pastor batista (Leonard 1963:225). Nascido em Serro-MG, Sales formou-se em Direito pela Faculdade Livre do Rio com a idade avançada de 35 anos, sugerindo origem modesta. Parece ter sido militar na Amazônia, depois fixando-se em Manaus no jornalismo e em empregos públicos. Foi deputado federal de 1915 a 1917. Assumiu o governo do AM em 1926, após um "pleito inteiramente irregular" (Loureiro 1978:279). Criou uma política de colonização, concedendo terras para companhias estrangeiras. Renunciou em 1929. Não foi possível confirmar seu protestantismo.

7 O fazendeiro e pastor presbiteriano, Natanael Cortez, se elege deputado estadual no CE em 1929 (Pierson 1974:150).

Memorial em maio de 1932. É o mais longe que o protestantismo dividido e sem tradição política pode ir em direção a uma "anti-LEC". Recomenda que os "evangélicos cerrem fileiras... Urge que a voz dos evangélicos... se faça ouvir por aqueles que vierem a compor a Assembléia Constituinte". Mas o Memorial não se limita a questões estritamente religiosas, pois afirma que "os problemas vitais do Brasil são, essencialmente, os problemas vitais do Evangelismo" (isto é, das igrejas evangélicas). Nesta base, o Memorial defende o parlamentarismo (mas com a ressalva que é "questão aberta"); o voto secreto e a não-realização de eleições aos domingos; "a justiça popular, rápida e gratuita"; "a completa laicidade do Estado e... do ensino oficial"; "absoluta liberdade... da manifestação do pensamento"; um "regime cooperativista" com participação dos operários nos lucros; o "divórcio absoluto"; a "educação popular obrigatória" e instrução secundária, profissional e superior acessível "às classes menos favorecidas"; e a promoção do pacifismo, reduzindo "ao mínimo o aparelhamento e as despesas militares". A única reivindicação particularista é a de não fazer eleições aos domingos. Outras são típicas da tradição laica. Ainda outras vão além do liberalismo e refletem posicionamentos social-democratas da época.

Ainda não houve outro pronunciamento político tão abrangente por um grupo representativo de líderes protestantes brasileiros. A investida católica na iminência da Constituinte e a admiração de pensadores católicos pelo fascismo europeu impulsionaram os manifestantes em direção não só à laicidade mas ao esquerdismo moderado. Vemos a mesma postura (sobretudo inicialmente) no primeiro grande político protestante, o antecessor solitário das "bancadas" de hoje.

Guaracy Silveira (1893-1953) foi o único Constituinte protestante em 1933-34 e em 1946. Este pastor metodista era de família aristocrática decadente, e a tradição familiar o preparou para aproveitar a oportunidade de 1933. O pai, fazendeiro, fora chefe liberal em São Simão-SP; primos ocupavam cargos estaduais nos anos 20. Mas o pai entrara em decadência. Guaracy, como o penúltimo de onze filhos, sofreu o impacto da falência familiar. Trabalhou desde cedo, antes de entrar num seminário católico. Tornou-se protestante pelo contato com a Bíblia, deixou o seminário e ingressou na Igreja Metodista. Completou os estudos secundários num colégio metodista. Auto-didata em teologia, ordenou-se pastor. A carreira eclesástica colocou as bases para a futura carreira política. Talvez pela origem social e formação atípica, Guaracy não era visto com confiança pela hierarquia missionária da igreja. Ele tornou-se líder máximo do movimento emancipador, vitorioso em 1930. Ocupou quase todos os postos-chave da Igreja Metodista e conseguiu uma projeção trans-denominacional através da União de Escolas Dominicais. Exercia o jornalismo secular nas cidades por onde passara como pastor.

Nas eleições para a Constituinte canalizou o potencial eleitoral protestante resultante das reformas, embora sem homologação oficial pelas igrejas. Houve outros candidatos em São Paulo, da IPI e da Igreja Batista (Azevedo 1983:166). O último se apresentou em O Jornal Batista como um tenente socialista (Ibid:167). Houve um trabalho de conscientização política sem precedentes pelos jornais denominacionais. Em vários lugares, formaram-se Ligas Pró-Estado Leigo entre protestantes, maçons, comunistas e outros. Na campanha, Guaracy atacou a LEC e capitalizou alguns votos laicistas não-evangélicos. (É provável que ele próprio tenha sido maçom, seguindo a tradição familiar e a de muitos líderes evangélicos da época.) Mas a maior parte de seu eleitorado foi de protestantes. Estes constituíam pouco mais de 2% da população e muitos não tinham título de eleitor; em compensação,

eram uma comunidade alfabetizada.

Guaracy elegeu-se pelo Partido Socialista Brasileiro. Segundo ele, a aproximação veio do próprio partido, após a decisão de se lançar candidato. O PSB fora fundado em novembro de 1932 para reforçar o poder do interventor em SP após a rebelião de julho. Buscava organizar a classe operária sob o controle dos tenentes, fazendo "frente única com segmentos da pequena burguesia" (Carone 1974:189). O programa defendia o Estado leigo, o divórcio, a livre sindicalização, o salário mínimo e a nacionalização das jazidas minerais. Guaracy teria entrado porque, "sem que tivesse relação com membros do PSB ou... da interventoria do Estado, mandaram à sua casa solicitar apoio..., sob a alegação de que uma corrente comunista havia invadido a agremiação e apelavam para ele, como ministro evangélico, a fim de combater essa corrente" (Silva 1969:191). O curioso é que Guaracy havia sido capelão das forças do Gal. Isidoro Dias Lopes na Revolta Constitucionalista poucos meses antes (Silveira 1950:7).

Sua eleição surpreendeu a todos e recebeu destaque da imprensa, sobretudo pelo fato de ser um pastor socialista. Considerava-se um socialista-cristão, e frisava a diferença com relação ao comunismo. Mas confessou que "meu partido era mal visto pela elite eclesiástica" (Silveira 1950:27). A Constituinte ainda não terminara quando foi expulso do partido. Após a eleição, havia começado "a hostilidade dentro do partido, onde o classificaram de reacionário... Sua consciência cristã estava em choque a cada momento, principalmente quando lhe trouxeram um manifesto marxista, que não quis assinar" (Silva 1969:192). Terminou o mandato como independente.

A grande maioria da bancada paulista, apoiada pela LEC, defendia a instrução religiosa em escolas públicas, proposta pelo governo. Guaracy liderou a oposição. "Começou evocando o sentimento da Constituição de 91... Pretendia traduzir, também, o pensamento dos republicanos paulistas de 89... A bancada católica, numerosa e aguerrida, erivou o seu discurso de apartes... O debate religioso ainda empolgaria muitas vezes a Assembléia" (Ibid:91-92). Para defender os interesses protestantes, Guaracy escorou-se na tradição laicista. A impressão que causou na imprensa foi geralmente positiva, pelas qualidades de orador e a maneira serena, em contraste com a agressividade de alguns opositores católicos. Mostrando que não pretendia radicalizar na questão religiosa, ele aprovou um telegrama de felicitações a dois novos cardeais brasileiros, vendo-o como questão de cortesia, o que lhe custou críticas de alguns protestantes. Protestou contra as solicitações católicas de dinheiro para congressos e seminários, mas "mimamente nunca lhes deu importância. É imprudência de nossa parte pretender estabelecer contenda religiosa" (Silveira 1950:14-15). Leu da tribuna o Credo Social da Igreja Metodista.

Em termos constitucionais, sua presença provavelmente fortaleceu o elemento anti-clerical que conseguiu, não derrubar mas atenuar as reivindicações católicas. O Estado ficou proibido de "ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto..., sem prejuízo da colaboração recíproca em prol do interesse coletivo" (art. 31); a última frase sendo a brecha para uma política de colaboração entre Igreja e Estado. O casamento religioso foi reconhecido pela lei civil, o divórcio foi proibido e a educação religiosa em escolas públicas facultada. A Constituinte marcou a estréia efetiva dos protestantes na política nacional, possibilitada pela nova legislação eleitoral e impulsionada pelas pretensões católicas. Mas houve também uma solicitação por parte de atores políticos. Para estes, o reforço protestante rendeu uma cadeira a mais, mas posteriormente o aliado protestante deixou de corresponder às expectativas. A especificidade religiosa de sua participação fora subestimada pelos que a solicitaram; não pela última vez na história política protestante.

Mesmo fora do PSB, Guaracy tentou se manter na política. Contestou as eleições de outubro de 1934 numa coligação de independentes que incluiu muitos protestantes. Embora Guaracy conte a história em termos de "legenda protestante versus legenda católica" (Silveira 1947:51-52), o movimento

também objetivava "preservar os trabalhadores da influência do comunismo".⁸ Guaracy ficou numa suplência, sendo prejudicado pela lei eleitoral que favorecia os grandes partidos por introduzir o sistema majoritário no segundo turno (Kinzo 1980:98-99). Animados pelo exemplo de Guaracy, 29 protestantes se candidataram a deputado federal ou estadual em 1934. Mas, passada a Constituinte, a reação da comunidade protestante foi de reforço ao isolamento. É só no pós-Guerra que ela chega a sustentar efetivamente um contingente de políticos.

Guaracy voltou ao pastorado mas por pouco tempo. No Estado Novo, foi convidado a trabalhar na Divisão de Trabalho, chegando a Sub-Delegado em Santos. Formou uma base entre os operários que permitiu a volta ao Congresso na eleição de 1945. Já getulista assumido, havia participado das articulações do PTB. Apesar de haver mais candidatos protestantes do que em 1933, Guaracy foi novamente o único eleito, graças às bases não-religiosas. Desta vez, sua atuação foi diferente: como defensor dos interesses evangélicos, seguiu uma linha diversa da de 1934; e como político experiente, tinha responsabilidades mais amplas.

A situação política e religiosa mudara o bastante desde 1934 para permitir uma nova estratégia. A comunidade evangélica havia crescido, e a Igreja Católica estava mais fraca politicamente. "Os governos democráticos do período de 1945-1964 tentaram conquistar o apoio da Igreja e em troca concederam alguns favores, mas a negociação não era tão favorável nem tão estável como o fora sob o governo de Vargas" (Mainwaring 1989:55). O projeto de neo-cristandade agonizava. Outro inimigo parecia mais ameaçador: o comunismo. O clima de Guerra Fria relativizava os velhos antagonismos. "Entre o comunismo... e a Igreja Católica..., preferi unir-me ao catolicismo, na aprovação das emendas religiosas... Era de meu dever cooperar com a Igreja Católica... concedendo-lhe todos os meios de que necessitasse para levantamento do nível moral" (Silveira 1947:6,12-14). O Guaracy de 1946 é menos "laico" e mais "religioso". Busca igualdade de privilégios para os evangélicos, e não o laicismo. A relação de forças já permite isso. A defesa do Estado leigo, a melhor tática para os protestantes no passado, já não se apresenta como a única opção, apesar dos protestos que a nova atuação de Guaracy causa em parcela da comunidade protestante, inclusive O Jornal Batista (Ibid:6; Azevedo 1983:271). Talvez o maior anti-catolicismo dos batistas tenha influenciado: os presbiterianos parecem ter sido mais compreensivos da nova linha, representando a consciência de que a sociedade já reconhecia o direito dos protestantes a um lugar permanente, embora ainda francamente minoritário, na vida nacional. Num contexto internacional de Guerra Fria entre uma potência protestante e outra atêta, e num contexto nacional democratizante, a Igreja Católica já podia ser combatida com suas próprias armas.

Guaracy foi indicado pelo PTB para a comissão de sistematização. Mas, como em 1934, não permaneceu no partido pelo qual foi eleito. Em 1948, liderou a criação do Partido Republicano Trabalhista (PRT), o qual tinha grande número de protestantes. "Dentro da igreja havia repulsa contra os partidos em que eu laborava" disse Guaracy (1950:27). Mas a maior parte das críticas teve outro motivo: Guaracy era pastor. Sua carreira levou algumas igrejas a proibir ministros de se candidatarem ou entrarem em partidos. Sua própria Igreja Metodista queria, inicialmente, que renunciasse ao ministério, mas acabou concedendo uma licença.

Quando Guaracy se retirou da política em 1950, já doente, a participação protestante nas legislaturas era um fato. Vários deputados estaduais e vereadores se elegeram em 1947; e em 1950, vários tomaram assento na Câmara federal. Como pioneiro, sua memória é objeto de certa disputa ideológica, principalmente na Igreja Metodista. Havia nele, sem dúvida, uma preocupação com a justiça social e um temor do abuso do poder econômico, mesmo que temperado com igual temor do comunismo. Encarna o

lado trabalhista da herança de Getúlio. Em 1950, escreveu: "Dois grandes erros o protestantismo tem cometido no Brasil: fugirem os crentes... dos sindicatos de trabalhadores, e fugirem dos partidos políticos populares... Evidentemente, a Igreja Católica não se arriscará... a lutar contra o capitalismo explorador... Mas se ela [o fizer], devemos lhe dar as mãos, pois a causa é comum" (1950:45-46). Votou contra a cassação dos mandatos comunistas. Há nele, como no Memorial de 1932, um traço pacifista: conseguiu incluir na Constituição de 1946 o direito de não matar em guerra, e propôs a transformação do Exército em exército produtivo.

O período democrático viu várias mudanças que favoreceram a participação protestante. Primeiro, o próprio crescimento da população evangélica, até atingir 4% em 1960. Em segundo lugar, a obrigatoriedade do voto feminino introduzido em 1946. As igrejas têm mais mulheres do que homens, e elas são mais assíduas. Pode-se supor que, numa época em que havia menos participação feminina no mercado de trabalho, o contato eclesial tivesse maior influência sobre o voto feminino. Nesse período, também, ocorrem transformações estruturais que tornam a participação eleitoral mais livre. A porcentagem de eleitores na população cresce com a diminuição do analfabetismo: de 22,1% em 1950, chega a 31,4% em 1970 (Kinzo 1980:65). A urbanização se acelera após 1950, livrando uma maior porcentagem da população do coronelismo rural. Mas a capitalização do campo, criando uma massa de assalariados rurais, é obra somente do período militar, e o pleno efeito sobre a participação política protestante não se fará sentir até 1986.

Em 1950, os protestantes elegeram pela primeira vez mais de um deputado federal. O número foi aumentando até o patamar de 9 a 13 deputados. Eram quase somente das igrejas históricas. Alguns destes históricos tinham eleitorado basicamente protestante, outros, não; uns recebiam apoio dos líderes de suas denominações, outros, não; mas nenhum tinha o endosso oficial de qualquer igreja. Defendiam os interesses protestantes, mas geralmente de maneira discreta.

Em 1960, Emilio Willems julgou que, em comparação com o Chile, as igrejas brasileiras incentivavam mais a participação política dos membros. O quadro de partidos instáveis e pouco ideológicos permitia que se escolhessem candidatos mais pelas qualidades pessoais (1967:221,225). Sobre a Bahia, Machado Neto disse em 1958 que "dos grupos religiosos... o único que tem, se não expressão ideológico-política, ao menos uma ponderável arregimentação política, é o protestante... [constituindo em geral] uma esquerda udenista" (Cesar 1973:17).

A tradição socialista moderada continuou; em Pernambuco havia um deputado estadual presbiteriano do PSB. O governo Arraes estabeleceu a primeira "assessoria evangélica" de que se tem notícia. Havia muitos protestantes nas Ligas Camponesas, inclusive na liderança (Rolim 1985:85,249).

Em geral, a relação dos protestantes com o regime militar é vista como muito próxima. Há boas bases para isso. Em 1985, o futuro líder do Movimento Evangélico pró-Lula retratou em linguagem viva o que teria acontecido

Se o [regime militar] pudesse ser comparado a uma composição ferroviária que é forçada a seguir por um desvio (em 1968), poderíamos dizer que a Igreja Romana, na maioria de sua liderança resolve descer na primeira estação após a entrada no desvio. Eles vinham ocupando os vagões da primeira classe... Quando eles descem, o chefe do trem convida os evangélicos

a se mudarem para os vagões da primeira classe... Estes o fazem..., agradecidos pela deferência... Os evangélicos vão se tornando, a partir da década dos 70 (juntamente com os maçons e os kardecistas) em sustentáculos civis do regime... O regime procura investir ao máximo nos protestantes: visitas de cortesia, empregos, convênios, nomeações para cargos importantes, convites para pastores cursar a ESG... (1985:215)

Ainda não houve estudo detalhado das relações entre protestantes e o regime. Boa parte das missões americanas viu a crise pré-golpe como prenúncio de uma segunda China. Após 1964 redobram os esforços, temendo um alívio apenas temporário. A força missionária protestante triplicou para três mil nos anos 60 (Fernandes 1981b:58-59). Quanto as igrejas, como já vimos, as reações iniciais foram parecidas com as da CNBB. Há até uma coincidência de linguagem: Deus atendeu às orações do seu povo (Reily 1984:329; Mainwaring 1989:102). Os debates sobre questões sociais nos jornais das igrejas históricas cessam abruptamente, com exceção da Igreja Metodista que mantém uma abertura até 1968.

Os caminhos de católicos e protestantes se separam após 1968. No caso católico, a estratégia do regime, de isolar os radicais do resto da igreja, deixou de funcionar. Nas igrejas protestantes, os radicais ficaram isolados. Por que a diferença? Em parte, pela natureza institucional. Foi a repressão de seus próprios quadros que detonou a reação católica. Uma *igreja territorial* é mais suscetível a tal reação em defesa da integridade institucional porque *denominações* e *seitas* podem simplesmente redefinir seu público. Não sofrem os constrangimentos da pretensão à universalidade. A reação católica também foi facilitada por sua "estrutura internacional poderosa", sendo "a única instituição com autonomia suficiente para defender os direitos humanos" (Mainwaring 1989:125). A CNBB disse em 1975. Igreja, quando é mais pobre e menos comprometida com certas estruturas sociais, sente-se livre para assumir com mais vigor sua missão crítica e profética de denúncia da injustiça" (Ibid:174); mas, na realidade, foi somente por não ser "pobre", mas sim instituição poderosa, que a Igreja pôde ter o papel que teve. Ela viveu do capital do passado, investindo-o agora segundo critérios diferentes.

Já vimos que a única igreja protestante a pronunciar-se mais criticamente foi a luterana, e vimos as razões sociológicas para isso. Mas, uma coisa é não entrar em rota de choque com o regime para não ficar exposto a todo o peso da repressão; outra, é deixar-se transformar em "sustentáculo civil". Nisso, não se deve subestimar o papel da rivalidade religiosa e das solicitações governamentais. Mas estas encontraram eco numa comunidade sequiosa de *status* e cuja mentalidade rural estava confusa com as transformações sociais. Nos anos 70, a Confederação Evangélica já não funcionava e os expurgos haviam deixado as igrejas debilitadas intelectualmente. O antigo ideário político liberal perdera sua força nas igrejas históricas, sem encontrar um substituto. A desorientação as deixou vulneráveis as aproximações iniciadas pelo regime.

Um elemento da estratégia foram os cursos da ESG. Líderes proeminentes começaram a fazer o curso de um ano a partir do final dos anos 70, entre eles o "Billy Graham brasileiro", Nilson Fanini que depois ganharia a concessão da TV Rio; e o pastor presbiteriano Guilhermino Cunha, que seria o representante protestante na Comissão Afonso Arinos. Vários constituintes evangélicos de 1987 também haviam feito um dos cursos da ESG.

A aproximação entre protestantes e regime deve ser colocada em contexto. A tendência

ascendente vinha desde 1946; o papel público dos protestantes cresceria entre 1964 e 1985 sob governos democráticos também. A questão é até que ponto a tendência foi acelerada pelo regime militar.⁹ Havia, também, limitações na cooptação. A ideologia da segurança nacional era claramente idólatra (Ireland R. 1991:214). Os evangélicos percebiam que o regime queria cooptar grupos religiosos subalternos de todos os tipos, inclusive seus rivais. Os vínculos reforçados com a umbanda mereceram especial reparo, pelo que esta representa, aos olhos da maioria dos evangélicos, de encarnação do mal. O governo de Laudo Natel em SP liderou a revalorização da umbanda, seguido pelo governo Maluf. A nível nacional, foi Geisel que fortaleceu os contatos (Concone & Negrão 1985:54,59). Figueiredo foi logo percebido, pelos protestantes, como ligado a correntes espíritas; sem falar da anuência na criação do feriado católico de 12 de outubro. O período militar é visto, hoje, por muitos evangélicos como o momento em que correntes espíritas e esotéricas ganharam espaço no Planalto.

Assim como houve colaboradores protestantes do regime (inclusive líderes que deram listas de "subversivos" protestantes aos órgãos de repressão [Burity 1990:232]), também houve opositores ativos.

Dois casos famosos, exemplificando formas diversas de atuação, são os irmãos Paulo e Jaime Wright, filhos de missionários presbiterianos dos Estados Unidos. Paulo formado em sociologia, trabalhou como metalúrgico e colaborou na UCEB. Organizou cooperativas de pescadores em SC e atuava como presbítero da igreja. Elegeu-se deputado estadual pelo PSP, com o qual logo entrou em colisão. Com o golpe, foi cassado e entrou na clandestinidade como um dos ideólogos da Ação Popular-(AP). Desapareceu nas mãos dos órgãos de segurança em 1973.

Jaime, mais ligado à vida religiosa, escolheu outra modalidade de resistência: não a clandestinidade, mas a aliança com a Igreja Católica. Dirigia a missão brasileira da Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos. O desaparecimento do irmão o levou a associar-se com D. Paulo Evaristo Arns na área de direitos humanos (com apoio da missão). Em 1978, foi cedido para a Comissão Arquidiocesana de Direitos Humanos. Com a anistia, propôs a pesquisa que deu origem ao livro Brasil Nunca Mais.

Como as oportunidades políticas mais amplas após o pioneirismo de Guaracy Silveira se refletiram na participação protestante no Congresso Nacional? A Tabela 1 pretende ser uma lista completa dos protestantes no Congresso desde 1933 até a véspera da Constituinte de 1987.¹⁰ Os quadros a seguir reordenam as informações para facilitar a análise.

9 Presumimos um crescimento numérico igual; não há razão para vê-lo como simples reflexo do autoritarismo, já que as taxas também foram altas antes de 1964 e depois de 1985.

10 Como nunca houve semelhante tentativa de mapear a evolução da presença evangélica no Congresso, é possível que a Tabela tenha falhas. Os luteranos, por ser comunidade de imigrantes, levantam problemas de definição. Incluímos apenas aqueles para os quais há indício de vínculo religioso efetivo; possivelmente faltam alguns nomes. É possível, também, que falte um ou outro protestante histórico de missão.

TABELA 1
DEPUTADOS FEDERAIS E SENADORES PROTESTANTES, 1933-1987

NOME	UF	IGREJA	NASCIMENTO	MANDATOS	PARTIDOS	PROFISSÃO	FONTE	OUTRAS INFORMAÇÕES
1. Adrião Bernardes	SP	Bat	1891, Batava Grande-BA	1963-1967	PST Arena	Pastor Professor	CPDOC Léo- nardo Fe- reira	Estudou Colégio Americano e Seminário Teológico Batista (Recife), Direito (Baylor) 1917. Lecionou Col. An. 1920-25. Pastor em Salvador e São Paulo. Lecionou Mackenzie. Líder de movimento nacionalista na CBBB 1925. Em 1949, edita jornal "O Fundamentalista". Foi metodista por 15 anos, depois retornou ao pastorado batista. Grande orador. Vice-líder do partido na Câmara. Estudou Instituto Gannown, Lavras. Direito UMG, 1924. Delegado, promotor, juiz. Oficial-de-gabinete Min. Saúde, Rio, 1932-35. Candidato a dep. fed. Aliança Popular contra o Roubo e o Golpe (anti-getulista), 1954 (suplente). Candidato pela UDN, 1958 e 1962 (suplente). Escreveu Comissões Parlamentares de Inquérito (1949). Professor de Direito Público UFRJ
2. Arnaldo Costa	GB	IPB	1899, Lavras-MG	(1961-1963) (1965-1967)	UDN Arena	Advogado Professor	CPDOC	Filho de capitão. Fac. Nac. Filosofia. Mudou-se para AM. Candidato dep. fed. 1950, 1958, 1962, 1978 (suplente). Fundou a Fundação Amazônica. Presidente da Companhia Nacional de Educandários Gratuitos. Fez Teologia no Seminário Batista do Rio.
3. Alberto Antunes	AM	Bat	1921, Santa Maria da Vitória-BA	(1953) 1955-1959 (1964-1965) (1965-1967) 1975-1979	PIB Arena MDB	Jornalista Psicólogo Advogado Professor Pastor	CPDOC	Contador pela Escola Técnica de Comércio, Lajeado-RS. Efeito dep. estad. 1950, 1954 e 1962. Presidente Ass. Legis. e governador interino. Secretário de Agricultura, 1959-61 (gov. Buzola). Secretário de Economia e Finanças, 1964. Candidato a senador, 1982.
4. Alberto Hoffmann	RS	B, CUB	1920, Ijuí-RS	1959 1961-1963 1967-1971 1971-1975 1975-1979 1979-1983	PRP Arena PDS	Contador Pecu- arista?	CPDOC	Direito UFRGS 1956. Secretário municipal (1956-59) e vice-prefeito (1959-63) de Alegrete. Efeito dep. estad. PTB 1962. Líder da bancada do MDB 1973-74. Membro da executiva nacional do MDB. Efeito suplente de dep. fed. 1982. Filho de pequeno comerciante. Líder leigo da Ig. Met. Presidente da Sociedade Bíblica do Brasil.
5. Aldo Farundes	RS	Met	1931, Alegrete-RS	1967-1971 1971-1975 1975-1979 1979-1983	MDB PMDB	Advogado	CPDOC En- tre- vista	Estudou medicina no Rio. Presidente da Associação Rural do Rio Grande do Sul. Integralista. Participou da Ação Democrática Parlamentar contra Goulart. Efeito suplente em 1958 e 1962. Ver tabela de deputados federais pós-1987.
6. Arno Amf	RS	B, CUB	1904, Porto Alegre-RS	(1959-1961) (1962) (1963)	PRP	Médico Pecu- arista	CPDOC	
7. Arolde de Oliveira	RJ	Bat	1937, São Luis Gonzaga-RJ	(1983) (1986)	PDS PFL	Militar Engenheiro Economista	Vá- rias	

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

NOME	UF	IGREJA	NASCIMENTO	MANDATOS*	PARTIDOS	PROFISSÃO	FONTE [†]	OUTRAS INFORMAÇÕES
8. Alos de Andrade	MG	IPB	1928, Itanhomi-MG	1971-1975	Arena	Advogado	CPDOC	Direito UMG. Promotor de justiça. Eleito dep. estadual pelo Partido Republicano, 1958. Re-eleito em 1962. Em 1964, fez palestras nos Estados Unidos defendendo a nova situação política brasileira. Re-eleito dep. estadual pela Arena 1966. Em 1974, eleito suplente de dep. fed. Vem do Leste de MG, ceifeiro da IPB. Foi representante leigo no Supremo Concílio da IPB, 1954-70. Grão-Mestre do Grande Oriente de MG. Ligado a Aureliano Chaves. Pres. Inst. Mackenzie, 1992.
9. Aurelio Viana	AL GB	Bat	1914, Eibar-AL	1955-1959 1959-1963 1963-1971scm	PSB MDB	Advogado Professor	CPDOC Cat. Biog. Senadores	Estudou no Colégio Batista do Rio e Faculdade de Direito do Recife. Esquerda Democrática da UDN. Eleito dep. estadual. Al. pela UDN, 1947. Re-eleito 1950. Líder do PSB na Câmara. Candidato a governador da GB, 1965. Líder do MDB no Senado. Impedido por ordem judicial de concorrer a re-eleição na GB em 1970, tendo o título eleitoral em AL.
10. Antonio Valois	PE	Comp. ²	1918, Vitória de Santo Antão-PE	1959-1963 1963-1967 1967-1971	PIB Arena	Advogado Tabelião Professor	CPDOC	Formou-se em Direito no Recife, 1945. Tabelião público em Vitória de Santo Antão. Eleito dep. estadual pelo PIB, 1950. Eleito suplente de dep. estadual em 1954, assumindo logo. Eleito suplente de dep. fed., 1970. Defensor das organizações sociais protestantes.
11. Daniel Silva	RJ	Bat	1939, Rio de Janeiro - RJ	1975-1979 1979-1983	MDB PP PMDB	Professor Pastor	CPDOC Diniz	Estudou geografia e estudos sociais na Fac. de Filosofia de Campo Grande, RJ. Chaguista. Eleito suplente de dep. fed., 1970 e 1982. Bases eleitorais em Campo Grande e na Ig. Bat. Diretor de colégio. Apresentador de programa de rádio. Colaborador em jornais evangélicos. Foi presidente da juventude batista do RJ.
12. Dasa Coimbra	RJ	Comp. ²	1926, Rio de Janeiro - RJ	1963-1967 1967-1971 1971-1975 1975-1979 1979-1983 1983-1987	PIB PSD Arena PDS PP PMDB	Médico Professor Jornalista	Várias	Ver tabela de deputados federais pós-1987.
13. Edgar Martins	SP	Bat	1929, São Paulo-SP	1975-1979	MDB	Cantor Pastor Jornalista	CPDOC	Formado em jornalismo, Fac. Cáspier Líbero 1956. Faculdade batista de teologia, São Paulo, 1961. Faculdade de direito do Sul de Minas, 1970. Faculdade de Educação Princesa Isabel, 1974. Eleito suplente de dep. fed. 1978.
14. Fneec Viana	MA	Bat	1938, Esperantinópolis-MA	1983-1987	PDS PFL	Advogado Servidor público	Várias	Ver tabela de deputados federais pós-1987.

NOME	UF	IGREJA	NASCIMENTO	MANDATOS	PARTIDOS	PROFISSÃO	FONTE	OUTRAS INFORMAÇÕES
15. Eraldo Tinoco	BA	Bat	1943, Ipiranga-BA	1983-1987	PDS PFL MDB	Administrador Professor Advogado Professor	Várias CTDOC	Ver tabela de deputados federais pós-1987. Faculdade Nacional de Direito, 1945. Oficial-de-gabinete do Ministério de Educação e Cultura e do Ministério da Agricultura, 1953-54. Eleito suplente de vereador do DF, 1954. Eleito vereador do DF pelo PSD, 1958. Secretário do Interior e de Segurança da GB, 1960. Eleito indretamente vice-governador da GB, 1970. Re-eleito dep. fed. 1978, mas logo nomeado Secretário da Justiça do RJ. Em 1981, foi para o Tribunal de Contas do RJ. Professor de direito constitucional UFRJ. Bases eleitorais claustristas e da IPB. Cirão-Mestre da maçonaria.
17. Luciano Galvão	SP	Met	1942, Garça-SP	1983-1987	PDS	Advogado	Dep. Bras. 83-87	Faculdade de Direito Braz Cubas, Mogi das Cruzes. Eleito vereador em Suzano-SP, 1972. Prefeito de Suzano, 1977-83, 1989-93.
18. Lúcio Machules	AM	Adv	1929, São Paulo-SP	(1979-1987-cd)	PDS PFL	Professora Comerciante	Várias	Ver tabela de deputados federais pós-1987.
19. Francisco Dias	SP	IPC	1936, Patimim-CE	1983-1987	PMDB	Pastor	CTDOC SAL ves- te	Formado em Letras, Univ. Sul-Mineira, 1972, e em Teologia, Seminário Presbiteriano Conservador, São Paulo, 1962. Eleito vereador em Cárulhos, 1976. Eleito dep. estad. 1978. Presidente do Grupo Parlamentar Cristão na Câmara.
20. Gabriel Lopes Fenaz	RJ	IPB	?	(1960)	PSP	?	CTDOC	
21. Geremias Fontes	RJ	IPB	1930, São Gonçalo-RJ	1963-1967	FPB PDC Arena	Advogado Pastor	CTDOC	Faculdade de Direito, Niterói, 1954. Eleito prefeito de São Gonçalo, 1958. Vice-líder do PDC na Câmara. Nomeado governador do RJ, 1966.
22. Germano Doehorn	RS	IECTB	1896, Sta. Cruz do Sul-RS	1951-1955	FPB	Comerciante Industrial	CTDOC Ramos	Grande comerciante de banha de porco e fumo. Industrial e proprietário rural. Vice-prefeito de Santa Rosa-RS. Líder luterano.
23. Góia Junior	SP	Bat	1931, Campinas-SP	1975-1979 1979-1983 1983-1987	Arena PDS	Radialista	CTDOC En- tre- vista Dan- tas	Filho de ex-padre e pastor batista. Presidente nacional da juventude batista. Faculdade de Direito. Conhecido poeta no meio protestante. Presidente do Sindicato dos Radialistas de São Paulo. Eleito vereador pelo MTR (Movimento Trabalhista Renovador), São Paulo, 1963. Eleito dep. estad. pelo MDB, 1966. Re-eleito 1970, pela Arena. Pertencia ao grupo Faria Lima, depois ao grupo Maluf.

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

NOME	UF	IGREJA	NASCIMENTO	MANDATOS	PARTIDOS	PROFISSÃO	FONTE	OUTRAS INFORMAÇÕES
24. Guiracy Silveira	SP	Met	1893, Franca-SP	1933-1935 1946-1951	PSB PTB PR1 ⁶	Pastor Servidor público Jornalista	CPDOC Entrevista Paulo Silveira	Estudou no Instituto Graubery, Juiz de Fora, e Faculdade Teológica Metodista (SP). Presidente da Ig. Met., 1926. Líderou movimento de emancipação da Ig. Met. Eleito suplente de dep. fed. 1934. Diretor do Departamento Estadual do Trabalho, Taubaté, 1940-42. Subdelegado do Trabalho em Santos até 1945. Faleceu em 1953.
25. Harry Saier	RS	UECLB	1925, Taquara-RS	1971-1975 1975-1979 1979-1983	MDB PMDB	Economista Advogado	CPDOC	Faculdade de Economia, 1949. Faculdade de Direito, 1951. Vereador de 1952 a 1955. Deputado estadual de 1959 a 1971 (PTB e MDB).
26. Hélio Guentens	PA	IPB	1925, Fortaleza-CE	1967-1969 1983-1987-scii	MDB PMDB	Advogado Jornalista	CPDOC	Filho do dep. fed. Teixeira Guentens. Direito, 1949. Redator e diretor de O Liberal. Eleito suplente de dep. estad. pelo PSD, 1958. Eleito dep. estad. pelo PSD, 1962. Defensor de Goulart, foi preso por uma semana em 1964. Candidato a vice-governador pelo PSD em 1965. Líder do MDB na Assembleia Legislativa. Cassado em 29 de abril de 1969. Eleito governador do Pará em 1986.
27. Henrique Lanstone	GO	ICE	1926, Anápolis-GO	1971-1975 (1975-1979)	Arena	Médico	CPDOC	Filho de médico missionário inglês. Faculdade de Medicina de MG, 1951. Eleito vereador em Anápolis, 1953. Eleito vice-prefeito de Anápolis, 1960. Secretário do Trabalho, GO, 1965. Secretário da Administração e Saúde, GO, 1975. Não disputou eleição em 1978. Eleito suplente de deputado federal pelo PDS, 1982.
28. Igo Lossio	PR	Adv ⁷	1936, Iratub-PR	1975-1979 1979-1983	Arena PDS	Advogado	CPDOC	Filho de Luis Lossio, dep. fed. Educação Física, 1958. Eleito vereador em Curitiba pelo PRT (Partido Republicano Trabalhista), 1958. Faculdade de Direito, UFPR, 1960. Eleito dep. estad. pela Frente Rural Cristã Trabalhista, 1962. Re-eleito pela Arena, 1966 e 1970. Eleito suplente de dep. fed. pelo PDS, 1982.
29. João Lagundes	RR	Met	1936, Uruguaiana-RS	1983-1987	PDS	Engenheiro militar	Deps. Bras. 83-87	Ver tabela de deputados federais pós-1987.
30. Joel Ferreira	AM	Bat	1925, Manaus-AM	1967-1971 1971-1975 1975-1979 1979-1983	MDB PP PDS	Advogado Inspetor do Trabalho	CPDOC Entrevista	Faculdade de Direito do AM. Eleito dep. estad. pelo PTB, 1954. Re-eleito pelo PSB, 1958. Presidente da Assembleia Legislativa. Governador interino, 1961-62. Re-eleito dep. estad. pelo PSB, 1962. Vice-líder do MDB na Câmara. Mãe-morrada do MDB. Em março de 1980, filiou-se ao PDS a convite do Presidente Figueiredo. Em 1983, foi nomeado conselheiro vitalício do Tribunal de Contas do DF.

NOME	UF	IGREJA	NASCIMENTO	MANDATOS	PARTIDOS	PROFISSÃO	FONTE	OUTRAS INFORMAÇÕES
31. José Fernandes	AM	AD	1943, Carreirópolis-AM	1982-1983 1983-1987	PDS PDT	Professor Economista	Várias	Ver tabela de deputados federais pós-1987.
32. Lauro Cruz	SP	IPU	1904, Santos-SP	1951-1955 1955-1959 1959-1963 1963-1967 1967-1971	UDN Arena	Médico Professor	CPDOC	Estudou no Mackenzie e no Liceu Paulista. Faculdade de Medicina, São Paulo, 1931. Ciências Físicas, USP, 1940. Major-médico da reserva no Exército. Efeito vereador em São Paulo pela UDN 1947. Presidente da Associação Evangélica Beneficente.
33. Levy Dias	MS	IPU	1938, Aquidauana-MS	1979-1980 1982-1983 1983-1987	Arena PDS	Advogado Empresário	Várias	Ver tabela de deputados federais pós-1987.
34. Levy Lavares	SP	IPC	1932, Juiz de Fora-MG	1963-1967 1967-1971	PSD MDB Arena	Pastor	CPDOC	Faculdade de Teologia de São Paulo (metodista). 1956. Filho de pastor metodista. Efeito suplente de dep. fed. pela Arena, 1970. Primeiro parlamentar pentecostal a nível federal.
35. Luis Lesso	PR	Adv	1915, Uruguai-SC	(1973-1975)	Arena	Advogado	CPDOC	Faculdade de Ciências Econômicas do PR, 1950. Faculdade de Direito, 1953. Assessor técnico da Assembleia Legislativa. Efeito suplente de deputado federal, 1966 e 1970. Não se candidatou a re-eleição em 1974.
36. Luiz Baptista	ES	Bat	1915, Barraqueia-ES	1979-1983 (1983-1987)	MDB PMDB	Advogado Médico Professor	Depts. Bras. 83-87	Ciências Jurídicas e Sociais, UFRJ, 1942. Medicina, 1973. Deputado estadual de 1955 a 1979, pelo PTB e MDB.
37. Asineas Maciel	GR RJ	IPB	1926, Patos de Minas-MG	1971-1975 1975-1976	MDB	Advogado Fazendeiro	Várias	Ver tabela de deputados federais pós-1987.
38. Mário de Oliveira	MG	UCQ	1945, Júlio Mesquita-SP	1983-1987	PMDB	Pastor	Várias	Ver tabela de deputados federais pós-1987.
39. Milton Cassel	RS	IECLB	1931, Monte-negro-RS	(1965-1966) (1969-1971) (1974-1975)	PSD Arena	Advogado Econômista	CPDOC	Fac. Econ UFRS, 1956. Fac. Econ UFRS, 1957.
40. Nelson Aguiar	ES	Bat	1940, Brumadinho-Ba	(1984)	PMDB	Advogado Jornalista Professor	Várias	Ver tabela de deputados federais pós-1987.

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

NOME	UF	IGREJA	NASCIMENTO	MANDATOS*	PARTIDOS	PROFISSÃO	FONTE†	OUTRAS INFORMAÇÕES
41. Nelson Omegaña	SP	IPB	1903, Niterói- RJ	1951-1955 1956-1959 1959-1963	PTN ⁶ PTB	Professor Jornalista Pastor	CPDOC	Filho de ex-salesiano que se tornou pastor pres e educador. Sem Pres Campinas. Pastor. Eleito história no Ginásio do Estado, Campinas. Eleito vereador em Campinas, 1947. Presidente do I Congresso Nacional dos Municípios, 1950. Lutou pela Petrobrás. Vice-líder do PTB na Câmara. Ministro do Trabalho, da Indústria e do Comércio no governo Nereu Ramos, 1955-56. Candidato a senador em 1962. Professor de sociologia na Faculdade de Filosofia de Campinas. Redator-chefe do Correio Popular. Dirigiu a Rádio Educadora de Campinas.
42. Paulo Abreu	SP	IPB	1912, São Paulo-SP	1951-1955 (1955, 1958, 1959)sem 1967-1971 1971-1975	PTB PTN ⁶ Arena	Industrial Banqueiro	CPDOC	Origem operária. Industrial no ramo têxtil. Dono de jornais e rádios. Fundou o Banco das Nações. Conselho consultivo da FIESP. Diretor do Instituto de Cultura Religiosa. Participou do Movimento de Redenção Nacional (fundado por Manoel de Mello), 1963. Defendeu o combate ao alcoolismo.
43. Paulo Freire	MG	IPB	1911, Riachão do Dantas-SE	(1956-1958) 1959-1963 1963-1967 1967-1969 1975-1979 1979-1983	PR ⁷ FSD PTB Arena MDB PP PTB	Pastor Professor	CPDOC	Seminário Presbiteriano de Campinas, 1935. Professor do Colégio Batista de Belo Horizonte. Nacionalista, pró-reforma agrária. Cassado em 1969 (segundo da Arena).
44. Rubem Donatado	RJ	IPB	1933, Recô-B.A	1975-1979 1979-1983	MDB PP PTB	Advogado Professor	CPDOC	Faculdade de Direito, 1959. Doutorado em 1961. Assistente do Prof. Benjamin Morais. Chefe-de-gabinete da Secretaria de Educação e Cultura, 1965-68. Eleito suplente de dep. estad. pelo MDB, 1966. Eleito dep. estad. pelo MDB, 1970. Líder do gov. Chagas Freitas. Depois, ligado a Anuaral Feixoto. Eleito suplente de dep. fed. em 1982. Desfensor do divórcio.
45. Ruy Ramos	RS	Mel	1909, Itaqui-RS	1951-1955 1959-1962	PTB	Advogado	CPDOC Ramos	Estudou no Colégio União (metodista) de Uruguaiana. Faculdade de Direito, Porto Alegre, 1933. Candidato a prefeito de Alegrete em 1947. Candidato ao Senado, 1954. Frente Parlamentar Nacionalista. Pró-reforma agrária. Maçon. Faleceu em 1962.
46. Sérgio Lomba	RJ	Bat		(1983-1986)	PDI	Advogado	Soares	Presidente da Juventude Batista Carioca. Ligado ao Rev. David Malta. Eleito pela "classe média do médio subúrbio".

NOME	UF	IGREJA	NASCIMENTO	MANDATOS*	PARTIDOS	PROFISSÃO	FONTE [†]	OUTRAS INFORMAÇÕES
47. Sérgio Marinho	RN	IPB	1903, Nova Cruz-RN	(1957, 1959-1963sen)	UDN	Militar Professor Magistrado	CPDOC Cat. Biog. Senadores	De tradicional família presbiteriana preeminente na região. Professor em escolas do Exército. Participou da Rev de 1930 como major com Juarez Távora. Interventor interino no RN, 1933. Chegou a general-de-brigada. Reformado 1957. Integralista. Interventor federal no RN 1946. Eleito suplente de senador, 1954. Ministro do TST. Diretor do Banco Lar Brasileiro.
48. Stephen Hensen	RS	HCLB	1919, Santa Cruz do Sul-RS	1983-1986	PMDB	Economista Contador	Depts. Bras. 83-87	Formado em Ciências Contábeis e Ciências Econômicas. Deputado estadual de 1967 a 1983. Secretário da Fazenda. Secretário da Economia. Faleceu em 1986.
49. Teófilo Guérios	PA	IPB	1894, São Bento-PE	(1954) 1955-1959	PSD	Advogado Pastor	CPDOC	De tradicional família presbiteriana de PE. Fac Direito do CE 1922. Sem Pres do Recife. Promotor público e chefe de polícia, Belém. Eleito dep estad PSD 1947. Presidente da Ass. Legislativa. Eleito suplente de dep fed., 1950 e 1958. Presidente do Instituto Histórico e Geográfico do Pará. Diretor da Sociedade Bíblica Brasileira e conselheiro da Worldwide Evangelization Crusade, Londres.
50. Tufo Nassif	SP	IPB	1928, Franca-SP	1963-1967	PTN [§] Acrena	Advogado Economista Servidor público	CPDOC	Eleito vereador em Franca, 1954. Re-eleito em 1958. Eleito suplente de dep. fed., 1966.

* Os mandatos são normalmente de deputado federal; os de senador são indicados com as letras "sen" após a data. Datas entre parênteses indicam o exercício de uma suplência.

† Fontes: CPDOC - Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro 1930-1983, Leonard - Leonard 1963, Ramos - Ruy Ramos 1989, Depts. Bras. 83-87 - Câmara dos Deputados 1983.

Soares 1983b, Silvestre - Silvestre 1986.

1 Partido de Representação Popular (de Plínio Salgado); 2 Igreja Congregacional; 3 Igreja Adventista; 4 Igreja Presbiteriana Conservadora; 5 Partido Social Progressista.

6 Partido Republicano Trabalhista; 7 Igreja Cristã Evangélica; 8 Partido Trabalhista Nacional; 9 Partido Republicano.

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

Quadro 1
Número de Deputados Federais e Senadores Protestantes
em Cada Legislatura, 1946-1991

Legislatura	Titulares	Total (titulares e suplentes que assumiram)
1946-1951	1	1
1951 -1955	5	7
1955 -1959	6	8
1959 -1963	7	11
1963 -1967	10	13
1967 -1971	12	13
1971 -1975	9	11
1975 -1979	13	14
1979 -1983	12	13
1983 -1987	12	17
1987 -1991	32	36

Incluimos aqui a legislatura 1987-1991; embora fora do período, ela põe em perspectiva a evolução anterior. Na eleição de 1950, estabelece-se uma representação plural, a qual permanece estável até 1962. O novo patamar atingido então vige por mais de 20 anos, até o salto de 1986. As três datas (1950, 1962 e 1986) caem em períodos democráticos: a ditadura não viu um incremento da presença protestante no Congresso.

O voto por adesão a uma religião não-dominante depende de um eleitorado livre de outros controles, bem como do grau em que as igrejas franqueiam a atividade política. Por isso, elementos como região e igreja são importantes na interpretação.

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

Quadro 2
Representação Protestante no Congresso, por Estado, 1946-1987
(Titulares e Suplentes que Assumiram)

Legislatura	Estados (número de parlamentares)	Número de Estados
1946-1951	SP (1)	1
1951-1955	SP (3); RS (2); AM (1) PA (1)	4
1955-1959	SP (3); AL (1); AM (1) MG (1); PA (1); RN (1)	6
1959-1963	RS (3); GB/RJ (2); SP (2) AL (1); MG (1); PE (1) RN (1)	7
1963-1967	GB/RJ (4); SP (4); RS (2) AM (1); MG (1); PE (1)	6
1967-1971	GB/RJ (3); RS (3); SP (3) AM (1); MG (1); PA (1) PE (1)	7
1971-1975	RS (4); GB/RJ (2); AM (1) GO (1); MG (1); PR (1) SP (1)	7
1975-1979	RJ (5); RS (3); AM (2) SP (2); GO (1); PR (1)	6
1979-1983	AM (3); RJ (3); RS (3) ES (1); MS (1); PR (1) SP (1)	7
1983-1987	RJ (3); SP (3); AM (2) ES (2); BA (1); MA (1) MG (1); MS (1); PA (1) RR (1); RS (1)	11

Na legislatura 1987-1991 havia protestantes de 19 Estados. Em todo o período anterior apenas 17 Estados elegeram protestantes. Em número de mandatos exercidos (por parlamentar por legislatura)¹¹, quatro Estados se destacam entre 1946 e 1987: SP (23), RJ¹² (22), F (21) e AM (12). SP predomina até 1959, sendo substituído pelo RJ. Em 1986, o Rio consolidou a liderança.

¹¹ Um mandato de senador (oito anos) é contado duas vezes.

¹² Incluídos o antigo DF e os antigos Estados de GB e RJ.

Quadro 3
Representação Protestante no Congresso, por Região, 1946-1991
(Titulares e Suplentes que Assumiram)

Legislatura	Sudeste	Sul	Norte	Nordeste	Centro-Oeste
1946 -1951	1				
1951 -1955	3	2	2		
1955 -1959	4		2	2	
1959 -1963	5	3		3	
1963 -1967	9	2	1	1	
1967 -1971	7	3	2	1	
1971 -1975	4	5	1		1
1975 -1979	7	4	2		1
1979 -1983	5	4	3		1
1983 -1987	9	1	4	2	1
Total 1946-87	54	24	17	9	4
1987 -1991	15	3	5	9	4

A representação evangélica multiplica-se em 1986 nas regiões Nordeste e Centro-Oeste onde antes quase inexistia. O predomínio do Sudeste nos anos 50 e 60 reflete seu caráter mais moderno e urbano, criando um eleitorado capaz de votar segundo critérios religiosos minoritários. Quando o campo se capitaliza, o protestantismo dessas regiões predominantemente pentecostal, descobre seu potencial eleitoral somente em 1986.

A limitação do voto mais livre e a sub-representação do Sudeste na Câmara mantiveram uma representação parlamentar evangélica bastante inferior à proporção evangélica da população. Somente com a eleição de 1986 é que se aproxima desta.

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

Quadro 4
Representação Protestante no Congresso, por Igrejas, 1946-1987
(Titulares e Suplentes que Assumiram)

Legislatura	Igrejas (número de parlamentares)	Número de Igrejas representadas
1946 -1951	Metodista (1)	1
1951 -1955	IPB (3); Batista (1); IECLB (1); IPI (1) Metodista (1)	5
1955 -1959	IPB (5); Batista (2); IPI (1)	3
1959 -1963	IPB (5); IECLB (2); Batista (1); Congregacional (1) IPI (1); Metodista (1)	6
1963 -1967	IPB (4); Batista (3); Congregacional (2); IECLB (2) BPC (1); IPI (1)	6
1967 -1971	IPB (4); Batista (2); Congregacional (2); IECLB (2) BPC (1); IPI (1); Metodista (1)	7
1971 -1975	IECLB(3); IPB (3); Adventista (1); Batista (1) Congregacional (1); Cristã Evangélica (1) Metodista (1)	7
1975 -1979	Batista (5); IPB (3); IECLB (2); Adventista (1) Congregacional (1); Cristã Evangélica (1) Metodista (1)	7
1979 -1983	Batista (4); Adventista (2); IECLB (2); AD (1) Congregacional (1); IPB (1); IPI (1); Metodista (1)	8
1983 -1987	Batista (7); Metodista (2); AD (1); Adventista (1) Congregacional (1); IECLB (1); IEQ (1); IPB (1) IPC (1); IPI (1)	10

AD = Assembléia de Deus

BPC = Brasil Para Cristo

IECLB = Evangélica de Confissão Luterana no Brasil

IEQ = Evangelho Quadrangular

IPB = Presbiteriana do Brasil

IPC = Presbiteriana Conservadora

IPI = Presbiteriana Independente

Nas eleições de 1950 a 1978 não há muita evolução no leque de igrejas no Congresso. Em 1982 começa uma ampliação, que continua em 1986 (14 igrejas representadas). Além das mudanças estruturais, um fator foi a pulverização partidária após 1979, levando as forças políticas a uma procura renovada de apoio.

Simplificando o quadro, há três fases, segundo a igreja predominante: de 1946 (ou de 1933) a 1951, uma fase metodista; de 1951 a 1975, uma fase presbiteriana; e de 1975 a 1987, uma fase batista. Como veremos, após 1987 predomina a AD. A fase metodista se resume a Guaracy Silveira. A presbiteriana corresponde à posição social desta igreja no mundo protestante. A perda da liderança para os batistas reflete as dificuldades da IPB após a crise dos anos 60, e o crescimento continuado dos batistas. Como a força dos batistas é o Estado do Rio, a subida vincula-se aos populismos da política carioca a partir de Chagas Freitas.

Em número de mandatos exercidos (1946-1987), houve 29 por presbiterianos (IPB), 25 por batistas, 15 por luteranos, 9 por metodistas, 9 por congregacionais e 7 por presbiterianos independentes (IPI). Apenas cinco por pentecostais, menos de 5%. Um contraste com o período pós-1987, quando a parcela pentecostal sobe a quase 60%.

Se os evangélicos em geral apenas começam a ter influência eleitoral nos anos 50, e só nas áreas urbanas mais desenvolvidas, as mesmas limitações atingem em maior grau os pentecostais. Daí que a BPC inicia a politização pentecostal enquanto igreja *paulista* e *urbana*, com concentração suficiente de eleitores independentes. É nos anos 50 que os pentecostais começam a ser procurados por políticos, não para eleger seus próprios membros mas para apoiar não-pentecostais. Por razões que já vimos, o líder carismático da BPC, Manoel de Mello, foi capaz de tomar a iniciativa inédita de eleger um deputado federal e um estadual pentecostais. O fato de não ser imitado por outra igreja pentecostal até 1986 reflete vários fatores: a menor concentração geográfica da AD; a força relativa desta em regiões com um eleitorado menos livre; a oposição ao envolvimento político por parte da CC, anulando o efeito de sua forte base paulista; e outros fatores que examinaremos no próximo capítulo.

Em 1982, dois pentecostais se elegem para a Câmara, um prenúncio da irrupção pentecostal de quatro anos depois.

Quadro 5
Representação Protestante no Congresso, por Partidos, 1946-1987
(Titulares e Suplentes que Assumiram)

Legislatura	Partidos (número de parlamentares)
1946-1951	PTB ^a (1)
1951-1955	PTB (5); PSD (1); UDN (1)
1955-1959	PTB (2); UDN (2); PR (1); PSB (1); PSD (1); PTN (1)
1959-1963	PTB (3); UDN (3); PRP (2); PSB (1); PSD (1); PSP (1)
1963-1967 ^b	ARENA (11); MDB (2)
1967-1971	ARENA (7); MDB (6) ^c
1971-1975	ARENA (7); MDB (4)
1975-1979	MDB (9); ARENA (5)
1979-1983	PDS (7); PMDB (5); PTB (1)
1983-1987 ^d	PMDB (7); PFL (5); PDS (3); PDT (2)

a = entrou posteriormente no PRT

b = após o AI-2

c = no final do mandato: ARENA 8, MDB 5

d = após a formação do PFL

Apesar das limitações advindas da instabilidade partidária no Brasil, vemos as tendências principais. No começo do período populista, a classe política evangélica a nível federal mostra clara tendência para o trabalhismo. Mais adiante, há uma pulverização maior e cresce a UDN evangélica, chegando a uma adesão quase unânime ao golpe de Estado. O PSD é sub-representado, devido à composição social dos protestantes.

No período militar, há uma debandada inicial para a Arena. Permanecem apenas dois no MDB, um no Senado e um na Câmara. Este é precisamente o único *pentecostal*, contrariando os estereótipos. Após 1966, a tendência governista se inverte. Do AI-2 em 1965 até a implosão do PDS em 1984, o governo (Arena/PDS) tem 45 mandatos protestantes, e a oposição (MDB/vários partidos pós 1979), 36. Se tomarmos somente o período após as eleições de 1966, o resultado é governo 34, oposição 34. Como o governo foi sempre maioria, não se pode considerar a classe política evangélica como especialmente favorável ao regime militar.¹³

A distribuição partidária das bancadas protestantes durante o período militar destoa da imagem prevalecente da relação entre regime e protestantes. Este fato talvez aponte para uma distinção entre as posições das cúpulas eclesiásticas e o voto dos membros comuns.¹⁴

Três deputados federais evangélicos foram cassados: Hélio Gueiros, Lysâneas Maciel e Paulo Freire Araújo. Ademais, Aurélio Vianna parece ter sofrido uma "cassação branca" em

¹³ É verdade, porém, que os parlamentares evangélicos se concentravam no Sudeste, baluarte da oposição.

¹⁴ Evidentemente, nem todos os parlamentares protestantes se elegiam predominantemente com o voto protestante.

1970.

Qual o perfil social e profissional da classe política protestante até 1987? Dos 50 nomes, 26 tinham formação jurídica, uma proporção talvez inferior à média para o Congresso na época. Doze deputados não tiveram, que se saiba, formação superior secular, se bem que vários destes fizeram cursos teológicos de nível superior. Pelo menos dez exerceram o pastorado como única ou principal atividade profissional durante um tempo.¹⁵ Pelo menos 20 eram líderes religiosos, seja pastores ou líderes leigos de entidades eclesiais ou paraeclesiais. Cinco dos 50 têm ligações evidentes com a maçonaria, proporcionando outra base eleitoral. O número de maçons pode ser maior; somente a IPI tem posição anti-maçônica, as cúpulas da IPB, batista e metodista sempre tiveram muitos maçons.

Apresentamos a seguir exemplos contrastantes de carreiras, as quais cobrem também um certo leque de igrejas, Estados e posições políticas. São limitados, porém, pelas informações que possuímos. Para completar o quadro, seria necessário um caso luterano; em geral, estes são comerciantes nos quais a religião se mistura com a etnia e as redes econômicas.

O único exemplo neste período da carreira que tornou-se comum em 1986, de candidato oficial de uma denominação, é Levy Tavares (ver Capítulo 6). Era filho de pastor metodista. Como no caso de muitas famílias de ministros, havia certa herança cultural mas dificuldades financeiras, as quais foram contornadas educando o filho em colégio da igreja. Levy chegou a fazer dois anos de química industrial, antes de ingressar no seminário metodista. Lá, pentecostalizou-se e foi para a recém-fundada BPC, onde logo tornou-se um líder. Manoel de Mello lançou-o para deputado federal em 1962, na legenda do PSD. Não importa de onde partiu a iniciativa; os dois lados estavam inovando. Não havia precedente para a participação direta na política por parte de uma igreja pentecostal. O PSD queria ampliar suas bases visando a candidatura de Juscelino à presidência em 1965. Que o partido aceitava um pastor pentecostal (sem outra base política) na sua bancada federal, mostra a evolução de um sistema político que havia pouco abria-se para protestantes históricos. É verdade que deve ter colaborado para isso a origem de classe média do Levy.

Em discursos antes do golpe, Tavares defende um nacionalismo-popular religioso para salvar o Brasil. Exorta os empresários à generosidade, cita constantemente a Bíblia, fala de Martin Luther King e apóia uma reforma agrária. Com o bipartidarismo, entra no MDB. Mas em 1965 encontrara "aspectos positivos na política do atual governo... Estávamos precisando... de uma rigorosa ação de limpeza em todos os setores da vida nacional" (Tavares s.d:64). Foi re-eleito com votação aumentada em 1966. Mas, no MDB, tinha pouco acesso a verbas, e os pastores da BPC, crescendo em confiança, cansaram de apoiá-lo. Levy passou para a Arena para a eleição de 1970; o ^{que} pode ser interpretado como tentativa de salvar a vida política depois de perder o apoio de Mello; ou como tentativa do próprio Mello de convencer os pastores de que ainda valia a pena ter um deputado.¹⁶ De qualquer maneira, mostra a fragilidade ideológica dos seus posicionamentos, diante das preocupações particularistas do seu eleitorado. Levy ficou numa suplência.¹⁷

15 Adrião Bernardes, Daniel Silva, Edgar Martins, Francisco Dias, Guaracy Silveira, Levy Tavares, Mario de Oliveira, Nelson Omegna, Paulo Freire e Teixeira Gueiros.

16 As versões ouvidas dão margem a ambas as interpretações.

17 Levy participou do Grupo Parlamentar Cristão (GPC), fundado em 1965 pelo missionário presbiteriano Wayne Smith, bem relacionado com a ala sulista do Partido Democrata (era amigo de Carter e depois assessor de Clinton para América Latina). O GPC tem vínculos informais com o Movimento de Liderança Cristã, de Washington, o qual promove anualmente os *Presidential Prayer Breakfasts*. Forma grupos de oração e estudo bíblico entre membros do legislativo, executivo e judiciário. O estilo é comedido e ecumênico; no Brasil,

Levy Tavares foi a exceção antes de 1986. Mais comum do que o candidato oficial de uma igreja foi o candidato não-oficial com voto trans-denominacional baseado em obras sociais.

Paulo Freire Araújo nasceu em Sergipe numa família de 18 irmãos. Os pais, fazendeiros presbiterianos (entre os primeiros protestantes da região), de posses modestas para tão numerosa prole, o encaminharam para o pastorado. Foi pastor em Itajubá e Belo Horizonte, e também professor e fundador da Associação Evangélica Beneficente de MG. Foi importante para a futura carreira política a criação do Hospital Evangélico de Belo Horizonte. Este atendia pessoas vindas do interior, dando-lhe uma votação em todo o Estado. Seu eleitorado era quase somente evangélico, de várias denominações. Quando deputado, ele transferiu-se para a Igreja Metodista, sem exercer o pastorado. Freire parece ter adotado posições mais nacionalistas e progressistas no final do período democrático (defendeu a posse de Goulart, relações diplomáticas com a URSS, o monopólio estatal do petróleo e a reforma agrária). Mesmo assim, filiou-se à Arena. Mas em fevereiro de 1969 foi cassado após um discurso considerado ofensivo aos militares em defesa do direito da Câmara de não conceder licença para que o governo processasse o deputado Márcio Moreira Alves.

Outra trajetória comum é a do evangélico maçom.

Como deputado estadual em MG, Atos de Andrade fez 'dobradinha' com Paulo Freire, subindo a federal após a cassação deste. Atos é do leste de Minas, o celeiro do presbiterianismo. O pai, comerciante, mandou-o para internato em Caratinga, o qual veio a ser propriedade da IPB. Convertendo-se aos 12 anos, Atos logo se tornou líder leigo. Formando-se em direito, retornou a Caratinga como advogado e como diretor do colégio onde estudara. A partir de 1958, elegeu-se três vezes deputado estadual, passando para federal em 1970. Calcula que um terço dos votos era de dois municípios que o apoiavam (onde nasceu e onde residia), outro terço era das igrejas e ainda outro terço era da maçonaria. Nesta, chegou aos mais altos cargos. Sua eleição para deputado federal coincidiu com a chegada ao topo da maçonaria; e cisões nacionais na mesma nos anos seguintes seriam, talvez, uma razão pela não reeleição em 1974. Ligado a Aureliano Chaves, Atos passou a dirigir a representação do governo de MG em Brasília. Foi candidato, sem sucesso, à Constituinte em 1986, pelo PFL. Mas, no que tange à votação evangélica, os tempos haviam mudado; o campo mais disputado já não deixava muito espaço para presbiterianos. Como líder leigo, Atos integrou o Supremo Concílio da IPB por várias vezes antes de presidir o Instituto Mackenzie. É um retrato da cúpula da IPB: maçom e politicamente conservador. Após o golpe, 'viajou aos Estados Unidos, a convite da Rainforth Foundation, para proferir palestras... sobre a nova situação política brasileira'.¹⁸

O caso seguinte ilustra trajetória comum entre os batistas: a liderança nas entidades de juventude. É, também, um dos primeiros casos de uma modalidade que se tornaria comum em 1986, a projeção por meio do rádio. Finalmente, ilustra uma votação mista de igreja e de associação profissional.

participam parlamentares católicos e protestantes. Nas reuniões semanais, a assistência oscila entre 5 e 20 pessoas. A preocupação é com o "testemunho" pessoal e a ética no mandato. Para os deputados evangélicos, o GPC parece render contatos com parlamentares norte-americanos e recursos para obras sociais evangélicas.

18 *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro. in loc.*

Gióia Júnior é filho de ex-padre que tornou-se pastor batista. Foi presidente estadual e nacional da juventude batista, e seus livros de poesia projetou-o num meio evangélico mais amplo. Atuou durante 30 anos no rádio mas, ao contrário de alguns políticos posteriores, Gióia sempre trabalhou em programas seculares. Chegou a presidente do Sindicato dos Radialistas de SP numa chapa anti-comunista. Em seguida, lançou-se a vereador em 1963 com apoio dos radialistas, numa legenda dissidente do PTB. Foi para deputado estadual em 1966 pelo MDB, sendo re-eleito em 1970 pela Arena: ligado ao grupo do ex-prefeito Faria Lima, ele seguiu a trajetória partidária deste. Em 1974, subiu para federal, servindo três mandatos na Câmara nas legendas da Arena e do PDS, com vínculos com Paulo Maluf. Estima em 50% a proporção protestante de seu eleitorado, a maior parte entre batistas e adventistas. Parece que teve apoio em alguns momentos de Manoel de Mello. Perdeu a eleição de 1986, sendo substituído no meio batista por outro homem da mídia, Fausto Rocha. Este, após duas eleições para estadual em 'dobradinha' com Gióia, concorreu para federal. Com a perda do eleitorado pentecostal para candidatos pentecostais, reduziu-se o espaço para políticos do protestantismo histórico. Com menos condições financeiras que outros, Gióia não tem conseguido retornar à atividade legislativa.

Vários protestantes do período se elegendam com escassa votação protestante, sem que isso signifique ausência de militância religiosa ou de articulação teórica de fé e política. Em geral, a trajetória pessoal lhes agraciou com outras bases, tornando apenas secundário o trabalho de criar e manter bases evangélicas. Pode haver o fator adicional de certa marginalização eclesiástica (por razões ideológicas ou outras); ou, então, a igreja a que pertence pode ser inexpressiva no Estado onde vive.

Tal é o caso de Ruy Ramos. No contexto gaúcho, o protestantismo de conversão (não-luterano) oferecia poucas condições eleitorais em 1950, quando este metodista iniciou a carreira parlamentar. Além disso, muitos metodistas tinham resistências à política. "As igrejas protestantes e... os umbandistas e os espiritualistas se uniram em torno do nome de Ruy... Mas, entre os metodistas, ainda [pairavam] dúvidas" (Ruy Ramos 1989:100). Dos políticos examinados em detalhe aqui, Ruy é o único que se converteu na idade adulta. Já era advogado bem-sucedido quando entrou na Igreja Metodista em Alegrete-RS. Não foi, no entanto, o primeiro contato com o metodismo. Ruy era filho de criador de gado modesto. Embora católicos, os pais o enviaram ao colégio metodista em Uruguaiana. De lá, ele seguiu para a Faculdade de Direito em Porto Alegre, onde envolveu-se na política, filiando-se ao Partido Republicano Liberal de Flores da Cunha. Também participou da maçonaria. Atuou como advogado e pecuarista em Alegrete onde tornou-se membro e pregador leigo da Igreja Metodista. "A opção religiosa fortalece... os ideais morais e éticos que irá defender na vida político-partidária... Ele abandona contatos e hábitos ditos mundanos que cultivava em suas ligações com a alta sociedade... Já não é tão bem aceito pelas tradicionais famílias" (Ibid:95).

A nova filiação religiosa não interrompe as atividades políticas. Em outubro de 1942, produz a Moção de Alegrete, documento enviado a Vargas pedindo urgentes reformas. "Não é mais possível conceber... a coexistência de milionários e famintos... Há dois erros fundamentais em nossa organização: 1) a propriedade privada ilimitada; 2) o dever atribuído, exclusivamente, aos pais de zelar pelo destino da infância" (Ibid:86,88). Com a redemocratização, entra no PTB e se candidata, sem sucesso, a prefeito de Alegrete. Em 1950, elege-se deputado federal.

Dos políticos protestantes do período em questão, Ruy Ramos é um dos poucos com perfil ideológico e partidário definido e constante. "Era antes de mais nada um político partidário, convencido de que só através de legendas...

fortes, dotadas de legitimação popular, se poderia praticar a democracia" (Ibid:16). Tendo Alegrete como reduto, ele lutou pela criação da Superintendência da Valorização da Fronteira Sudoeste. Mas, além de regionalista, era defensor da reforma agrária, da extensão da legislação trabalhista ao campo e dos movimentos dos sem-terra. E o "homem rural" do PTB. Um jornal define sua atuação, no primeiro mandato, como oscilante entre "o laborismo e o misticismo religioso" (Ibid:96). Sua defesa de interesses evangélicos em nome da equidade de tratamento com a Igreja Católica lhe custa críticas. Ao invés de combater, por exemplo, o pedido de verba para o Congresso Eucarístico, ele pede uma verba também para o Concílio Geral da Igreja Metodista. A reação do Jornal do Brasil mostra o espírito da época em que os primeiros parlamentares protestantes atuavam (1953): "A concessão de auxílios para assembleias católicas é perfeitamente constitucional porque visa ao interesse público..., não se podendo já dizer o mesmo das seitas que combatem, porque contrárias... à soberania do povo, cuja unidade pretendem... destruir". As "seitas", aqui, não são as igrejas pentecostais, mas as históricas.

Em 1954, Ruy é candidato ao Senado ao lado de João Goulart. A hierarquia católica combate sua candidatura (especialmente a posição a favor do divórcio), ameaçando excomunhão a eleitores seus. Ruy é derrotado, mas retorna à Câmara em 1958. No segundo mandato, integra a Frente Parlamentar Nacionalista que visa restringir o papel do capital estrangeiro. Em termos religiosos, sua atuação é mais irênica; o ambiente religioso do país está mudando.¹⁹ No final da vida, Ruy alcança maior projeção nacional com a atuação em defesa da posse de Goulart. Sua trajetória ascendente é cortada quando, em campanha para a re-eleição em 1962, morre em desastre aviatório.

Todos os exemplos dados até agora foram de protestantes com indiscutível prática religiosa, variando, porém, na conjugação de fé e política e no peso religioso entre suas bases eleitorais. Mas há um certo número de políticos de origem protestante que já não militam na igreja. Para alguns destes, a importância do protestantismo na sua condição de políticos se limita à formação (desenvolvimento de dotes de orador, etc.) ou à ascensão social (própria ou dos pais) que o protestantismo facilitou (via a "ética protestante" ou via a educação em colégios evangélicos). O exemplo mais destacado é Nelson Omega, ex-pastor presbiteriano que, após abandonar a prática protestante, chegou a Ministro de Estado em 1955.

Uma variante deste tipo é Paulo Abreu. Nele, a herança protestante tem papel na ascensão social, a qual o projeta na política. Mas o vínculo não permanece apenas histórico. Embora de escassa prática na idade adulta, ele cria uma relação de patrocínio com igrejas e entidades evangélicas, e empenha-se em campanhas políticas de apelo ao eleitorado protestante. Assim, com a liberdade de movimentação eclesiástica que a fortuna pessoal lhe dá, ele desfruta de longa carreira parlamentar apoiada em proporção expressiva de votos evangélicos.

Órfão de pai, Paulo foi criado pela mãe, uma costureira presbiteriana que lhe deu uma formação pessoal rígida. Após empregos como operário e vendedor, tornou-se pequeno comerciante. Aos 23 anos já tinha condições de montar uma fábrica de sedas em Itatiba-SP, a qual tornou-se a base de sua diversificação para outros ramos: calçados, imobiliária, jornal e rádio. Finalmente, fundou o Banco das Nações. Após sofrer veto da Igreja Católica à sua nomeação como prefeito de Itatiba no Estado Novo, elegeu-se deputado federal em 1950. Com intervalos, permaneceu 25 anos na política nacional.

19 Ademais, já há mais deputados protestantes para dividir o peso da atuação religiosa. Quando Ruy assume o primeiro mandato em 1951, só há dois membros praticantes de igrejas de missão.

Suas bases eleitorais eram variadas. Tinha fortes bases municipais, e as atividades profissionais forneciam outra base. As igrejas evangélicas contribuíam com outra parcela de votos. Embora não fosse praticante, Paulo manteve a identidade de protestante. Contribuiu para causas evangélicas: construção de templos, trabalho de editoras, obras sociais. Seu eleitorado evangélico era diversificado: não só presbiteriano, mas também, em certa época, a BPC e, sobretudo, segmentos da AD. Com certeza, uma atuação mais fácil então do que hoje: quase não havia candidatos evangélicos, mormente com sua capacidade financeira, e a AD ainda não lançava candidatos próprios. Na atuação parlamentar, Paulo Abreu notabilizou-se entre o eleitorado evangélico por suas campanhas contra o alcoolismo e a favor da Lei do Exame Pré-Nupcial.

A nível executivo, o período 1946-87 viu surgirem governadores protestantes: primeiro, pela via da interinidade, depois, pela nomeação e, finalmente, pela eleição popular. O pioneirismo pertence a um pentecostal.

Antônio Torres Galvão, governador de Pernambuco em 1952, era líder leigo²⁰ da AD em Abreu e Lima, então distrito de Paulista. Abreu e Lima tinha alta porcentagem de evangélicos, os quais se mudavam para lá em face da proibição a cultos evangélicos nas vilas operárias dos Lundgren. Ao mesmo tempo em que liderava a AD, Torres Galvão chegou a presidente do Sindicato dos Trabalhadores de Fiação e Tecelagem de Paulista. Participou da fundação do PSD-PE e elegeu-se para a Constituinte Estadual em 1947. Nesta, era o único deputado de origem humilde, exceto vários integrantes do PCB. Dada a força deste em PE, é provável que Torres Galvão tenha sido impulsionado na carreira política por aqueles que queriam contrabalançar a influência comunista nos meios operários. Re-eleito em 1950, tornou-se presidente da Assembleia Legislativa. Com a morte do governador Agamenon Magalhães em agosto de 1952, Galvão assumiu o governo (não existia o cargo de vice-governador) com a tarefa de convocar novas eleições. Após quatro meses, entregou o cargo ao candidato vitorioso.

Torres Galvão, que morreu logo depois, foi fato isolado na AD da época. Embora não tenha sido rejeitado pela igreja (era membro antigo), parece não ter tido muitos votos dela. O silêncio a seu respeito nas histórias oficiais da denominação é eloquente. Conde (1960) sequer o menciona; Almeida et alii (1982) falam dele como fundador da igreja de Abreu e Lima, mas nada sobre a atuação política. Embora gostem de falar de pessoas proeminentes filiadas à igreja, os guardiães da história oficial da AD não se interessam em resgatar a memória do primeiro protestante a governar um Estado, talvez por ter sido este um líder sindical.

No regime militar, três protestantes são nomeados para governar Estados. O fato pode ser visto como parte da cooptação dos protestantes. Duas considerações mitigam esta interpretação: o primeiro governador é nomeado em 1966, quando o regime ainda goza de boas relações com a Igreja Católica; e, por outro lado, se as eleições diretas fossem mantidas, é quase certo que um protestante seria eleito em 1970 (Iris Rezende, em Goiás).

Geremias Fontes teve carreira pública meteórica até seu desaparecimento da cena política com apenas 40 anos de idade. Este filho de pequeno empresário presbiteriano de São Gonçalo-RJ, após formar-se em direito, tornou-se secretário do prefeito da cidade. Apesar da juventude, foi escolhido para disputar a sucessão em 1958. Mesmo estando no PDC, havia

20 Segundo algumas versões, teria sido pastor.

preocupação por parte de alguns sacerdotes. Geremias conseguiu desfazer diplomaticamente as resistências. Ajudado pelo prestígio da administração anterior, e pelo apoio do único jornal da cidade, pertencente ao seu tio, ganhou a eleição por margem enorme. No final do mandato, Geremias elegeu-se deputado federal pelo PTB. A troca de sigla foi por razões eleitorais: uma vez na Câmara, voltou para o PDC. Embora recebesse também apoio evangélico, as bases municipais foram decisivas. Com o bipartidarismo, foi o único do PDC a entrar na Arena, tornando-se presidente do partido no Estado do Rio. No ano seguinte, foi o nome de consenso do partido para a eleição indireta para governador.

Chegando a governador com 36 anos, o Senado seria o próximo passo. Mas Geremias interrompe a carreira política. Os motivos seriam, segundo ele diz hoje, falta de recursos para a campanha devido à sua probidade pessoal como governante, e desgaste com o governo federal em algumas questões. Passa também por uma crise religiosa (ligada ao envolvimento de um filho com drogas) cuja relação com a saída da política não é clara. Afinal, a saída voluntária da política após galgar postos tão elevados, estando ainda jovem, é no mínimo rara. De qualquer forma, sejam os obstáculos fundamentalmente políticos ou pessoais, Geremias não se candidata. Nos últimos dias do mandato, tem uma experiência de renovação carismática protestante, fenômeno ainda relativamente novo na época.

Esta experiência traça seu futuro profissional. Embora sempre fosse praticante (quando governador, iniciava cada dia em oração com um rodízio de pastores), agora se envolve mais, principalmente com o trabalho de recuperação de drogados. Trabalha como advogado até 1973, quando a introdução de uma pensão para ex-governadores lhe dá a liberdade financeira de dedicar-se ao ministério cristão. Sai da Igreja Presbiteriana e funda a Comunidade S-8, trabalho independente com toxicômanos. Não volta mais à política: teria, inclusive, recusado convite do Presidente Figueiredo para compor uma chapa para governador.

Os movimentos carismáticos são muitas vezes vistos como desestimuladores do engajamento político. Há evidência sociológica para isso (Smidt 1988), embora seja preciso colocar as mais politizadas "comunidades evangélicas" em outra categoria. Mas, como tal experiência repercute numa pessoa que já exerceu cargos políticos? A experiência veio após a decisão de não se candidatar em 1970. Mas, depois, houve muitas oportunidades e solicitações, até de líderes protestantes, para que voltasse. No caso de Geremias, a experiência parece ter não só descortinado definitivamente uma outra vocação, mas também consolidado uma perspectiva teológica que desvaloriza em termos relativos a atividade política. Como ele diz: "tornando-se pentecostal, a pessoa acaba se vinculando mais às atividades espirituais".²¹

O segundo governador protestante do período militar foi Eraldo Gueiros Leite em Pernambuco, de 1971 a 1975.

A família presbiteriana dos Gueiros foi a primeira dinastia política protestante no Brasil. Mas, sendo de origem modesta, antes de serem políticos os Gueiros foram uma dinastia de pastores.²² Em função dos afazeres pastorais, a família se bifurcou entre Pernambuco e o Pará, e já governou ambos os Estados.

A família Gueiros era de Canhotinho-PE, ponto de irradiação do presbiterianismo através de um médico missionário que fundou um seminário

21 Perspectiva que contrasta com a espiritualização da política na tradição calvinista, bem como na tradição tomista.

22 Os presbiterianos, pela antiguidade e pelas origens sólidas na velha classe média rural, têm se aglutinado em torno de famílias tradicionais, com gerações de pastores e de líderes leigos. De algumas dessas famílias, saíram membros do Congresso Nacional: os Gueiros, os Freire Araújo, os Sathler, os Dourado, e os Marinho.

em Garanhuns. De origem modesta,²³ os colégios e seminários protestantes foram o caminho de ascensão, seguidos pelas profissões liberais e pela política. Vários pastores surgem no começo do século. No primeiro deles, Jerônimo, vemos o início da transposição: o pastorado era combinado com o magistério, o que levou a convite para cargo público como diretor da Escola Normal. Seu sobrinho, Teixeira Gueiros, se muda para o Pará e combina o pastorado com a advocacia. Cargos públicos o levam à política, como deputado estadual e federal. A uma intensa participação cultural, acrescenta a colaboração em entidades evangélicas. No seu filho, Hélio, a política sobrepuja a militância (embora não a prática) religiosa. Numa carreira política de 35 anos (interrompida pelo AI-5), já foi deputado estadual e federal, senador e governador.

Outro sobrinho de Jerônimo, Eraldo Gueiros Leite, torna-se advogado e promotor militar. Não tem militância religiosa. De ministro do Superior Tribunal Militar é guindado, na eleição indireta de 1970, a governador.

O terceiro caso de nomeação para governo estadual é o de Enoc Reis, batista,²⁴ no Amazonas (1975-1979). O caso é parecido com o de Eraldo: carreira no judiciário, chegando a ministro do Tribunal Federal de Recursos. Foi indicado para o governo por Petrônio Portela.

Assim que as eleições diretas são restabelecidas, surge o primeiro governador protestante eleito pelo voto popular: Iris Rezende.

Entre 1946 e 1987, dois homens de origem protestante mas nenhuma prática chegam a Presidente da República. João Café Filho era filho de presbítero da Igreja Presbiteriana de Natal e estudou em colégio protestante. Houve resistências ao seu nome por parte da LEC na eleição de 1950, mais pelo "ranço vermelho" do que pela origem protestante. O General Ernesto Geisel, luterano não-praticante, foi talvez o presidente militar que mais conflitos teve com a Igreja Católica (Mainwaring 1989:178). Contudo, teve os mesmos conflitos com a cúpula luterana (Dantas 1982:15); um artigo de 1977 sobre a Igreja Luterana e o Estado brasileiro sequer o menciona (Kliwer 1977). A opinião unânime dos protestantes é que o caso de Geisel "não conta".

Neste capítulo, vimos a consolidação de uma presença protestante no Congresso a partir de 1950: uma presença pluripartidária, sem fortes concentrações ideológicas, cobrindo um leque desde a esquerda não-marxista até a defesa apaixonada do regime autoritário. Uma presença com grande peso da região Sudeste e representação quase exclusiva das igrejas históricas. Uma presença discreta e bastante estável, aumentando ligeiramente ao longo de três décadas. A mudança abrupta deste quadro com a eleição de 1986 muda a face pública do protestantismo brasileiro.

23 A família, que foi o núcleo original da igreja na região, foi mais de artesãos do que de pequenos proprietários rurais.

24 Segundo Pereira (1982:317).

CAPÍTULO 12

A IRRUPÇÃO PENTECOSTAL NA POLÍTICA (I)

A nossa igreja tem potencial para colocar um representante de cada Estado no Parlamento.

O Mensageiro da Paz (da Assembléia de Deus), 1986.

A partir de 1986, a atuação política dos protestantes se transforma com a entrada de candidatos oficiais de igrejas pentecostais. O tema ocupará dois capítulos: o primeiro, uma caracterização da irrupção pentecostal na política; o segundo, uma explicação da mesma. Esta irrupção súbita é central para a compreensão da atual política protestante; por isso, resumiremos aqui o argumento desenvolvido nestes dois capítulos.

A característica fundamental é a entrada em peso de deputados pentecostais, sobretudo da Assembléia de Deus (AD). Essa novidade implica em nova dispersão geográfica e partidária, novo perfil social e novas trajetórias políticas. A AD, como vimos, é a igreja de extensão nacional por excelência; sua entrada provoca grande aumento na representação do Nordeste e do Centro-Oeste, e dos Estados menores do Norte.

A característica mais importante, porém, é que a irrupção pentecostal não é fruto de iniciativas descoordenadas. Quase a metade dos parlamentares protestantes pós-1987 são candidatos oficiais de igrejas pentecostais, uma modalidade praticamente inédita. Há várias conseqüências disso. Inverte-se a tendência do período anterior de estar ligeiramente à esquerda da média do Congresso. A nova tendência é mascarada inicialmente pelo inchamento do PMDB em 1986, mas com a implosão deste em 1988 há um refluxo para certas siglas que refletem a busca fisiológica que decorre da relação destes políticos com a comunidade religiosa, bem como a sua marginalização na vida partidária. A origem social da nova classe política protestante é mais humilde, evidenciada pela média educacional e pela cor. São pessoas que, pela origem, pelo tipo físico (o pentecostalismo é o único grande ramo do cristianismo fundado por um negro) e pelo discurso, tipificam a clientela de suas igrejas. Identificam-se com o estilo cultural do protestantismo popular mais do que com os estilos dominantes de discurso político. Por outro lado, não são pessoas médias de suas comunidades antes, são exemplares nos resultados da conversão, seja na liderança religiosa ou na ascensão econômica. Não são pessoas destacadas no mundo (secular) dos pobres; são pobres que se deram bem e se elegem pelo seu capital religioso e/ou econômico.

Esse núcleo da nova classe política evangélica segue várias trajetórias políticas: o destaque religioso como evangelista itinerante, cantor ou apresentador da mídia evangélica; o capital familiar do filho ou genro de pastores-presidentes; e o empresário pentecostal que faz acordos com a cúpula eclesiástica.

O Capítulo 13 procura explicar a irrupção pentecostal na política. Por que líderes pentecostais, principalmente da AD, quiseram romper com o tradicional "crente não se mete em política" e apresentar candidatos próprios? E, já que o voto pentecostal não é robótico, por que foram relativamente bem-sucedidos em mobilizar o seu eleitorado?

Não há evidência para uma mudança teológica profunda que pudesse provocar a nova postura. Temos que examinar outros fatores do campo religioso e fora dele.

As causas básicas de sua politização tem a ver com a evolução do campo religioso e com a defesa do ambiente *sectário*. Sugerimos três razões conexas. Em primeiro lugar, os principais beneficiários desta politização são os próprios líderes eclesiásticos. O interesse dos "sacerdotes" no campo religioso é chave para entender a lógica da presença política. Ao contrário das igrejas históricas com sua antiguidade, clientela de classe média ou de elite, e padrões profissionais e burocráticos, o campo pentecostal é, relativamente, *novo, crescente, popular e sectário*. O pastor pentecostal sofre de um *status* contraditório, tanto dentro da sua comunidade como entre esta e a sociedade ambiente. Lançar-se na política, ou lançar um familiar ou protegido, é maneira de atenuar as tensões e profissionalizar seu campo. A conexão pública ajuda a estruturação internamente, a força política se traduzindo em fortalecimento de suas posições e organizações. A política fortalece inclusive pelo acesso à mídia que frequentemente faculty: como já vimos, esta é outra via de estruturação do campo evangélico, até em nível trans-denominacional (o presidente da recém-fundada Associação Evangélica é pregador de televisão). Nestes dois capítulos, veremos as duas mãos da relação: da mídia para a política e *vice versa*. Política e mídia se reforçam mutuamente na estruturação do mundo protestante.

Em segundo lugar, a irrupção pentecostal na política reflete a concorrência religiosa. Com o lema de "liberdade religiosa ameaçada", os líderes pentecostais deram início a uma concorrência com o catolicismo para espaço na religião civil. Tendo quase igualdade de praticantes, o pentecostalismo reivindica a igualdade de *status* na vida pública. A *setta* começa a ver-se como a *igreja* de amanhã. Busca, também, recursos públicos como um direito justificado pelo tamanho numérico, como meio de levar adiante a expansão pentecostal.

Em terceiro lugar, sob o lema de "ameaças à família", os líderes pentecostais reagem a mudanças no ambiente social que ameaçam a socialização *sectária*.

Em suma, a politização pentecostal visa fortalecer lideranças internas, proteger as fronteiras da reprodução *sectária*, captar recursos para a expansão religiosa e disputar espaços na religião civil. Mas para que este conjunto de motivos desembocasse numa iniciativa político-eleitoral, superando a tradição eclesiástica, era necessário que houvesse um otimismo quanto às possibilidades de ação. Aspectos do sistema político (como sistema eleitoral proporcional e partidos fracos), da conjuntura política e econômica da Nova República (de redemocratização política no contexto econômico da "década perdida"), e da evolução interna da AD (superposição de um mínimo de estruturação das Convenções com o "totalitarismo" *sectário*) facilitaram a mobilização eleitoral dos fiéis e a inserção político-partidária.

A Tabela 2 continua a Tabela 1, relacionando todos os deputados federais e senadores protestantes desde a posse da Constituinte em 1987 até meados de 1992. Contém 49 nomes, um a menos do que a Tabela 1, sendo que onze são repetidos. Ou seja, até 1992 um total de 88 protestantes haviam tomado assento no Congresso Nacional.

TABELA 2
DEPUTADOS FEDERAIS E SENADORES PROTESTANTES, 1987-1992

NOME	UF	IGREJA	NASCIMENTO	MANDATOS* após 1987	PAR-TIDOS	FORMAÇÃO	PROFISSÃO	OUTRAS INFORMAÇÕES
1. Aldir Cabral	RJ	IURD	1948, Rio de Janeiro -RJ	1991-1995	PIB	Direito, 1981	Policial	Filho de pequeno comerciante. Delegado em N. Iguaçú. Membro da IURD desde 1983 e obreiro desde 1986. Sem filiação partidária anterior. Candidato oficial da IURD, votos quase exclusivamente da igreja, principalmente na Baixada Fluminense.
2. Antonio de Jesus	GO	AD	1942, Anápolis-GO	1987-1991 (1991-)	PMDB	Psicologia, 1979	Taxista Líder sindical Radialista Professor Pastor	Negro de origem modesta. Programas radiofônicos religiosos desde 1971. Filho é conhecido cantor sacro. Eleito suplente dep. estad. Arena, 1978 (assumiu 1980 a 1982). Candidato dep. estad. PDS, 1982. Subchefe do Gabinete Civil de Assuntos Políticos, 1979. Diretor Febem, 1980. Pastor da AD em Porangatu, 1983-86. Est no PMDB desde 1985, ligado a Iris Rezende. Candidato oficial AD (Madrureira), 1986. Eleitorado principalmente evangélico e bases regionais e sindicais. ANC ¹ . Centião, abriu escritório regional da CEB ² ; ganhou rádio para a AD. Participa da Adhonet ³ .
3. Aroldo de Oliveira	RJ	Bat	1937, S. Luiz Gonzaga -RS	1987-1991 1991-1995	PTL	Eng.elet 1965; Economia 1967; pós-grad Matemat.	Militar Engenheiro Econonista	Aquilhas Negras, engenheiro militar até 1967. Carreira na Embatel; cargos de chefe no Brasil e nos EUA. Diretor do Dentel-RJ e vice-pres. Telerj. Fez ESG 1981, onde conheceu o líder batista Nilson Fainini. Tornou-se batista. Intermediou a concessão da TV Rio para Fainini. Eleito suplente dep. fed. PDS, 1982; assumiu 1986. Estima seu eleitorado evangélico em 50% (1986) e 80% (1990). ANC ¹ . pres. Subcomissão de Comunicação, opôs-se à criação do Conselho de Comunicação Social; concessão TV na Região dos Lagos. Programa radiofônico religioso diário. Filha é conhecida cantora sacra. Pres. da Assoc. Bras. de Telecomunicações. Candidato a vice-pref. Rio, 1992.
4. Benedita da Silva	RJ	AD	1942, Rio de Janeiro -RJ	1987-1991 1991-1995	PT	Serviço social, 1984	Auxiliar enfermagem Assistente Social	Slogan de campanha: "mulher, negra e favelada". Formação política no trabalho comunitário da Ig. Cat. Membro da AD desde 1966. Foi do MDB. Eleita vereadora PT 1982. ANC ¹ . defendeu as minorias. Tinha poucos votos evangélicos até 1990, quando aumentou. Candidata a prefeita do Rio, 1992.
5. Benedito Domingos	DF	AD	1934, São Sebastião do Paraíso -MG	1991-1995	PTR	Direito, 1975	Empresário	Negro de origem modesta. Evangelista na AD. Empresário de vidraria, produtos alimentícios e transportes. Administrador Regional de Taguatinga, 1979-81. Várias vezes pres. Assoc. Comercial de Taguatinga. Candidato oficial da AD (Madrureira) ao Senado, PFL, 1986. Secretário da Habitação, DF, 1987-88. Pres. nacional PTR. Eleitorado evangélico 50%. Fez ADESG em 1980. Foi vice-pres. Adhonet ⁴ , DF.

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

NOME	UF	IGREJA	NASCIMENTO	MANDATOS* após 1987	PAR-TIDOS	FORMAÇÃO	PROFISSÃO	OUTRAS INFORMAÇÕES
6. Celso Dourado	BA	IPUJÁ	1932, Iracê-BA	1987-1991	PMDB PSDB	Seminário Pres. Campinas 1957; Filosofia, 1971	Pastor Professor Fazendeiro Empresário	De tradicional família presbiteriana da classe média rural. Eleito vereador PTB em Campo Formoso, onde era pastor, 1962. Respondeu inquéritos 1964 por organizar sindicatos rurais. Expulso da IPB em 1975 por atuação ecumênica. Ajudou a fundar a IPU, da qual foi pres. 1983-85. Candidato a dep. estad. MDB, 1978, e a dep. fed. PSDB, 1980. Pequena votação evangélica. Maçom.
7. Costa Correia	MA	AD	1939, Guimarães-MA	1987-1991 1991-1995	PFL PTR	Direito, 1975	Torneiro mecânico Professor Advogado Fiscal do Trabalho	Ligado a Sarney desde os anos 50. Programas radiofônicos evangélicos há mais de 15 anos. Candidato oficial AD a vereador S. Luís, Arena, 1976; eleito. Re-eleito PDS, 1982. Eleito suplente dep. fed. Arena, 1978. ANC ¹ : abriu regional da CEIB ² ; ganhou uma rádio para a AD. Candidato prof. S. Luís, PTR, 1992. Eleitorado evangélico 60%.
8. Dasso Coimbra	RJ	Cong.	1926, Rio de Janeiro-RJ	1987-1991	PMDB PRN	Hist. Geog. 1946; Medicina 1953	Jornalista Médico Professor	De antiga família protestante. Foi pres. nacional da Mocidade Congregacional, 1949-55. Um pioneiro de programas radiofônicos evangélicos desde os anos 50. Eleito suplente dep. estad. PTB; assumiu 1955. Re-eleito 1958. Dep. fed. desde 1963: PTB, PSD, Arena, PDS, PP. Eleito suplente de dep. fed. PRN 1990. ANC ¹ : articulador do Centrão. Eleitorado evangélico (principalmente batista) no interior. Bases municipais em Paracambi e Teresópolis. Base no setor privado de saúde, Maçom. Foi elo de contato da ISG com pastores.
9. Edésio Frias	RJ	Bat.	1940, Moreno-PF	1987-1991 (1991-1992)	PDT	Direito, 1972	Corretor Contador Empresário	Filho de dirigente sindical batista. Foi líder da juventude batista. Empresas de turismo e contabilidade. Entrou na política com o ex-vice governador evangélico Erasmo Martins Pedro. Diretor depl. assistencial do sistema penitenciário, GB, 1971-74. Foi chagista. Dep. estad. MDB-PP-PMDB-PDT, 1975-87. Bases comunitárias (Madureira, Cascadura) e de famílias de presos. Eleitorado evangélico 40%. ANC ¹ : seguiu o PDT nas questões sociais.
10. Edvaldo Holanda	MA	Bat.	1946, S. Luís-MA	(1988)	PL	Direito	Advogado	Foi chefe da Casa Civil do gov. estadual. Eleito vereador em S. Luís, Arena, 1976, e dep. estad. PDS, 1982. Eleito suplente dep. fed. 1986 pelo PFL. Candidato a prof. S. Luís, PL, 1988. ANC ¹ : ausentou-se de todas as votações sobre direitos sociais no segundo turno, mas votou a favor dos 5 anos para Sarney e contra a reforma agrária.
11. Efiel Rodrigues	PA	AD	1925, Belém-PA	1987-1991 (1991-)	PMDB	Engen. 1950	Engenheiro	Filho de operário português. Parente de vários fundadores da AD no Brasil (Belém, 1911). Engenheiro aposentado da Aeronáutica. Programa de rádio, anos 70. Candidato a dep. fed. PMDB 1982. ANC ¹ : Centrão. Eleitorado quase exclusivamente evangélico, sobretudo de ADs do interior. Apoio de empresários do setor de transportes.

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

NOME	UF	IGREJA	NASCIMENTO	MANDATOS* após 1987	PARTIDOS	FORMAÇÃO	PROFISSÃO	OUTRAS INFORMAÇÕES
12. Enoc Vieira	MA	Bat	1938, Esperantinópolis-MA	1987-1991	PFL	Direito, 1968	Advogado Servidor Público	Foi líder da Juventude Batista e pres. da Convenção Batista Maranhense. Teve programa batista de rádio. Ligado a Sarney. Eleito vereador S. Luis, 1970, dep. estad. 1974 e 1978 (Arena), e dep. fed. 1982 (PDS). Fez ESG, 1984. Maçom, chegou a Grão-Mestre.
13. Eraldo Tinoco	BA	Bat	1943, Ipiatuba-BA	1987-1991 1991-1995	PFL	Admin., 1968	Administrador Professor Empregado	Ligado a Antônio Carlos Magalhães. Proprietário da Rádio Cristã. Diretor do Dept. Pessoal (1974-77) e Sec. de Apoio do MEC (1977-79). Sec. Educação, 1979-82. Eleito dep. fed. PDS, 1982. Ausentou-se da votação das Diretas-Já. ANCL: um coordenador do Centríon; relator Subcomissão Família, Menor e Idoso. Nomeado Ministro da Educação a 4/8/92, continuando até o impeachment.
14. Eunice Michiles	AM	Adv ⁶	1929, São Paulo-SP	1987-1991	PFL PDC	Escola Normal, 1948	Professora Comerciante	O ex-marido foi dep. estad. 1954-70. Diretora de escolas, foi Sec. Educação 1958-62. Eleita dep. estad. Arena, 1974. Eleita suplente de senadora 1978, assumindo em 1979 com o falecimento do titular (Arena-PDS-PFL). Sec. Trabalho, 1979. Presidiu movimento feminino no PDS a favor da candidatura Andreazza, 1984. ANCL: Centríon. Eleita suplente dep. fed. PDC, 1990.
15. Eunides Brito	DF	Adv ⁶	1937, Capangama-PA	(1991-)	PTR	PhD Educ	Professora	Presidente Conselho Mundial Educação Comparada. Foi Sec. Educação DF. Eleita suplente dep. fed. PFL 1986.
16. Fausto Rocha	SP	Bat	1938, São Paulo-SP	1987-1991 1991-1995	PFL PRN s part	Direito, 1965	Jornalista Empregado	Apresentador de TV desde 1956. Dono de empresa de publicidade. Assessor de Comunicações do gov. Paulo Egídio. Eleito dep. estad. Arena 1978. Re-eleito PDS 1982. Ligado a Maluf, foi Sec. Desburocratização, 1981-82. Trabalhou com o evangelista Rex Humbard na TV brasileira. Dono da TVPR (Campinas) desde 1989. Concessão TV em Bauru. Defensor da ideologia neoliberal. Entrou no PRN maio 1989, deixando-o durante a CPI do caso PC Farias. Eleitorado predominantemente evangélico.
17. Francisco Silva	RJ	CC	1938, Cunha-SP	1991-1995	PDC PST		Empregado	De origem humilde. Foi dono de gravadora de discos evangélicos e de laboratório farmacêutico. Atualmente, dono da Rádio Melodia FM, com programação totalmente evangélica. Diz-se membro da Congregação Cristã, o que é negado pela própria igreja. Eleitorado totalmente evangélico, sobretudo da AD. Foi um articulador da transferência da vaga de Armando Corrêa para Silvio Santos na eleição de 1989.
18. Gérson Villas Boas	SE	CBN/	?	(1989)	PMDB	?	Pastor	Secretário geral da Convenção Batista Nacional (carmismática). Tem programa de TV em SE. Teve apoio AD.

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

NOME	UF	IGREJA	NASCIMENTO	MANDATOS* após 1987	PARTIDOS	FORMAÇÃO	PROFISSÃO	OUTRAS INFORMAÇÕES
19. Gidel Dantas	CE	Ig. Cristo	1935, Carnaúbas-CE	1987-1991	PMDB PDC	Admin., 1967	Administrador Público Servidor Público Pastor	Filho do fundador Ig. de Cristo, dissidência da AD. Trabalhou no Detran 1971-83, sendo diretor 1979-83. Candidatura 1986 lançada por um grupo de pastores de várias igrejas. ANC ¹ : um dos líderes do grupo evangélico; pres. da CEB ⁴ na última fase convertida (1987-90). Cand. pref. Fortaleza PDC/PFL 1988. Apoiou campanha de Collor, tornando-se vice-líder do gov. na Câmara, 1990. Após a não-reeleição, nomeado pres. nacional do Conselho Nacional de Trânsito.
20. Hugo Biehl	SC	IECLB	1952, Piratuba-SC	1991-1995	PDS	Admin., 1978	Técnico agrícola	Pres. da Assoc. dos Técnicos Agrícolas de SC, 1978-80. Efeito dep. estad. PDS 1982. Re-eleito 1986. Li-gado ao gov. Wilson Kleinlibing.
21. Jabes Rabelo	RO	Bat	1957, Campo Mourão-PR	1991	PTB		Empresário Pecuarista	Filho de pregador batista leigo que falhou no Paraná e mudou-se para RO como colono. Empresário no ramo de cereais. Já foi do PDS, PFL e PMDB. Base eleitoral no centro do Estado. Frequenta a Igreja Batista de Cacoal. Mandato de dep. fed. cassado pela Câmara 6/1/91, sob alegação de falsificação de carteira funcional da Câmara e de envolvimento com o tráfico de drogas.
22. Jayme Palamim	SP	IEQ	1932, Espírito Santo do Pinhal-SP	1987-1991	PTB	Direito, 1972	Pastor Pecuarista	Origem metodista. Pastor na IEQ desde 1954. Efeito vereador Bauru PTB, 1962. Re-eleito MDR, 1968. Secretário executivo da IEQ, 1976-80. Cand. a dep. fed., 1982. Cand. oficial da IEQ, 1986 e 1990. Efeito suplente de dep. fed. 1990. ANC ¹ : apoiou o regime do Centrão mas afastou-se deste nas votações. Eleitorado evangélico e regional (Bauru).
23. João de Deus Antunes	RS	AD	1943, Santo Ângelo-RS	1987-1991 1991-1995	PDI PTB PDS	Direito, 1977	Policial	De origem humilde, fez carreira na Polícia Civil, chegando a delegado. Evangelista da AD, foi cand. oficial desta em 1986. Com eleitorado quase somente evangélico, foi o mais votado do PDT. Foi desligado do PDT por ter votado 5 anos para Sarney. Re-eleito em 1990 pelo PDS com votação diminuída, com a ajuda de obras sociais. Programas religiosos em rádio e TV desde 1987. Criou regional CEB ⁴ . Pertence à Adhonet. ⁵
24. João Fagundes	RR	Met	1936, Uru-guaiana-RS	1991-1995	PMDB	Engen., 1958; Direito, 1968; dout. Direito, 1969	Militar Engenheiro Advogado	Irmão do ex-dep. fed. Aldo Fagundes. Agulhas Negras. ADESG. Coronel reformado. Chefe-de-gabinete do gov. RR (ex-colega militar), 1981. Efeito dep. fed. PDS, 1982. Consultor jurídico do STM, 1986-90. É o dep. fed. eleito (1990) com menor número de votos em todo o país (1.395). Eleitorado de classe média e alta de Boa Vista. Crítico da atual política indígena. Favorece abertura da Amazônia à exploração econômica.

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

NOME	UF	IGREJA	NASCIMENTO	MANDATOS* após 1987 (1991-1992)	PARTIDOS	FORMAÇÃO	PROFISSÃO	OUTRAS INFORMAÇÕES
25. José Felinto	PR	AD	?	(1991-1992)	PMDB PST	?	Enfermeiro	De origem humilde, foi eleito vereador em Curitiba, 1982, com apoio de médicos e enfermeiros. Eleito dep. estadual. PMDB, 1986, é ligado a Alvaro Dias. Entrou no PMB e articulou cand. Sílvio Santos a pres. entre os evangélicos. Em julho de 1992 foi acusado de propor o suborno de membros da CPI do caso PC Farias.
26. José Fernandes	AM	AD	1943, Carreiro -AM	1987-1991	PDT PST	Economia 1968; Direito, 1985	Professor Economista	De família de pastores da AD. Projetou-se politicamente no DER. Sec. Transportes, 1975-78. Eleito dep. fed. Arena 1978, o primeiro da história da AD. Mas licenciou-se logo quando nomeado prefeito de Manaus. Re-eleito dep. fed. PDS, 1982. Ausentou-se da votação sobre as Diretas-Já. Cand. prof. Manaus PDT, 1988. Participou da diretoria da nova CEB ⁴ . Maçom. Eleitorado principalmente não-religioso.
27. José Viana	RO	AD	1928, Brotas -BA	1987-1991	PMDB	Técnico de Comércio 1950	Contador Servidor Público	Respondeu inquérito em 1964 por defender as reformas de base. Eleito vereador em Porto Velho MDB, 1976. Cand. prof. Ji-Paraná 1982 e 1988. ANC ¹ : compromissos com a reforma agrária; abriu regional da CEB. ⁷
28. Lappovita Vieira	RJ	IURD	1938, Vassouras-RJ	1991-1995	PMDB		Empresário Pastor	Filho de lavrador evangélico. Empresário dos ramos de artigos ortopédicos e construção. Pastor da IURD, com programa radiofônico diário. Presidente da IURD. Cand. oficial. Eleitorado totalmente da IURD.
29. Levy Dias	MS	IPI	1938, Aquidauana-MS	1987-1991 1991-1995s	PFL PTB	Direito, 1970	Empresário Advogado Pecuarista	Alfabetizou-se no Exército, onde se tornou sargento. Eleito dep. estadual. Arena, 1970. Prefeito nomeado de Campo Grande, 1973-77 e 1980-82, ligado a Pedro Pedrossian. Eleito dep. fed. Arena 1978 e PDS 1982. Ausentou-se da votação da Diretas-Já. Não tem eleitorado religioso. Apoiado pela UDR e grupos empresariais. É proprietário de rádios em Campo Grande.
30. Lezio Sathler	ES	IPB	1951, Lajúnia -MG	1987-1991	PMDB PSDB	Direito, 1979; Economia 1982	Advogado	De tradicional família presbiteriana, classe média rural. O sogro é empresário e político influente em Colatina. Vínculos com o ex-senador José Ignácio desde 1982. Cand. prof. Colatina PMDB, 1982. Diretor geral do Detran, 1983-86. Eleito suplente de dep. fed. PSDB, 1990. Eleitorado: usuários do Detran e região de Colatina. ANC ¹ : atuação surpreendentemente de esquerda no primeiro turno.
31. Luiz Moreira	BA	IURD	1928, Jequié -BA	1991-1995	PTB	Medicina 1953	Militar Médico	Foi oficial médico do Exército e administrador hospitalar. Ligado a Antônio Carlos Magalhães. Diretor do Dentel, BA, 1985-90. Cand. oficial da IURD, de onde vem todo seu eleitorado. Votou contra o impeachment.

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

NOME	UF	IGREJA	NASCIMENTO	MANDATOS* após 1987	PARTIDOS	FORMAÇÃO	PROFISSÃO	OUTRAS INFORMAÇÕES
32. Lysáneas Mactel	RJ	ICCR ⁸	1926, Patos de Mimas- MG	1987-1991 1991-1992	PDT	Direito; Pós-grad 1956	Advogado Fazendeiro	De família tradicional. Sobrinho-neto de Olegário Maciel, pres. MG. Eleito dep. fed. MDB, 1970. Re-eleito 1974 e cassado 1976 por denunciar violações de direitos humanos. Trabalhou com o Conselho Mundial de Igrejas na rea de direitos humanos, Genebra, 1976-78. Participou articulação PDT com Brizola. Entrou PT e foi cand. gov. 1982. Voltou PDT. ANC ¹ : relator da Subcomissão Direitos Políticos; posições anti-militaristas; a favor mudança do sistema de concessões de rádio e TV; liderou a dissidência evangélica, criticando o fisiologismo e conservadorismo. Bases: sindicato dos urbanitários e votos evangélicos. Sua igreja separou-se da IPB nos anos 70.
33. Manoel Moreira	SP	AD	1949, Vitorino Freire- MA	1987-1991 1991-1995	PMDB	Economia 1978	Militar Econ- omista	Sargento da Aeronáutica e genro do pastor-presidente da AD em Campinas. Eleito suplente de vereador MDB, 1976. Sec. municipal Adm'n e de Finanças, 1980-82. Eleito dep. estad. PMDB 1982. Líder PMDB na Ass. Leg. 1986. Cand. oficial AD de Campinas em 1986 e 1990. Em 1990, estendeu sua base, fazendo dobradinha com o filho do pastor-pres. de S. Paulo para estadual. Ligado a Quêrcia. ANC ¹ : Sistematização; abriu regional da CEB ² em Campinas. Cand. prof. Campinas PMDB, 1988.
34. Mário de Oliveira	MG	IEQ	1945, Julio Mesquita- SP	1987-1991 1991-1995	PMDB PRN PTR		Pastor Empre- sário	Pregador da IEQ desde os 19 anos. Implantou a IEQ em Belo Horizonte em 1971. Programas diários de rádio e TV. Fundou casas de recuperação de viciados e prostitutas. Eleito dep. fed. PMDB, 1982. Seu irmão e colaborador na igreja, dep. estad. ANC ¹ : dizia-se a favor de reforma agrária radical, mas votou contra; ganhou rádios; participou regional da CEB ² ; Centrão. Cand. a pres. nacional da IEQ em 1992.
35. Matheus Ieasen	PR	AD	1937, Imbituva- PR	1987-1991 1991-1995	PMDB PTB		Cantor Empre- sário	Cantor pentecostal famoso e dono de rádios, gravadora e editora. Cand. vereador MDE, 1968. Cand. dep. estad. PDS, 1982. Cand. oficial AD 1986. ANC ¹ : emenda dando 5 anos de mandato a Sarney; concessão de rádio; perdeu apoio na AD com emenda tirando direitos autorais de músicas sacras baseadas em textos bíblicos. Votação muito reduzida 1990, mas elegeu o filho para dep. estad. Membro-fundador Adhonet ³ -PR.
36. Milton Barbosa	BA	AD	1954, Itaberaba- BA	1987-1991 (1992)	PMDB PDC PFL		Comer- ciante Radia- lista	Negro de origem pobre. Casou-se com sobrinha do pastor-presidente da AD na Bahia. Trabalhou na igreja e dirigiu programa de rádio. Cand. oficial AD em 1986. ANC ¹ : dizia-se a favor de reforma agrária radical mas votou contra. Ligado a Antônio Carlos Magalhães. Votou contra o impeachment.

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

NOME	UF	IGREJA	NASCIMENTO	MANDATOS* após 1987	PARTIDOS	FORMAÇÃO	PROFISSÃO	OUTRAS INFORMAÇÕES
37. Naphthali Alves	GO	ICE ⁹	1940, Morrinhos-GO	1987-1991 1991-1995	PMDB	Engen., 1970	Engenheiro	De família protestante de origem humilde. Foi engenheiro da estatal Crisa (Consórcio Rodoviário Inter-municipal). Prefeito de Morrinhos, 1977-83 (Arena e PDS). Aliou-se ao primo Iris Rezende, entrou no PMDB, tornando-se diretor do Crisa. Campanha de 1986 financiada por empreiteiros da construção de estradas. Licenciou-se em 1991 para ser Sec. Transportes.
38. Nelson Aguiar	ES	Bat	1940, Brumado-BA	1987-1991	PMDB PDT	Comunic. 1968; Letras, 1972; Direito, 1977	Advogado	De origem rural, estudou em colégio Batista. Membro-fundador MDB 1966. Eleito dep. estad. MDB 1978. Eleito suplente de dep. fed. PMDB 1982. Sec. do Bem-Estar Social do gov. Camata. Pres. Funabem, 1985-86. ANC ¹ . Pres. Subcomissão Família, Menor, Idoso; colocado na "lista negra" da UDR por favorecer a reforma agrária. Eleitorado de periferias, portuárias e evangélicas.
39. Norberto Schwantes	MT	IECLB	1932?, Tapera-RS	(1988)	PMDB	Fac. Teol	Pastor Empre-sário Jornada lista	Pastor luterano, atuou na missão indígena em MT. Deixou o pastorado, tornando-se gerente de um sistema de cooperativas de colonização. Cand. a dep. fed. 1982. Assumiu no segundo turno da ANC ¹ , falecendo logo em seguida.
40. Orlando Pacheco	SC	AD	1944, Itajaí-SC	1987-1991 (1991-1992)	PFL		Pastor Técnico de telefonia	Técnico de telefonia. Pastor desde 1980. Programas de rádio e livros de doutrina. Cand. oficial AD 1986 (um irmão católico já era vereador em Itajaí). Eleitorado principalmente evangélico, mas com apoio de empresários da construção civil e bases regionais em Itajaí e Navegantes. Foi acusado, antes do impeachment, de ter recebido dinheiro para votar contra, ao saber do caso, o titular reassumiu a vaga.
41. Paulo Almada	MG	CBN ⁷	1945,	(1987)	PMDB	Direito	Empre-sário Advogado	Empresário da construção civil, revenda de automóveis e ligado a interesses rurais. Foi da Arena e do PP. Eleito dep. estad. PMDB 1982.
42. Roberto Augusto Lopes	RJ	IURD	1931, Três Lagoas-MS	1987-1991	PTB PL		Pastor Jogador de futebol	Filho de ferroviário, estudou até o ginasio. Foi jogador profissional e micro-empresário. Entrou na Ig. Nova Vida. Ajudou a fundar a IURD, tornando-se pastor e bispo. Com eleitorado exclusivamente da IURD, foi o mais votado do PTB-RJ. Logo desentendeu-se com Edir Macedo e ficou sem base. Deixou a IURD fim de 1987 e voltou para a Nova Vida como pastor. Programas religiosos de rádio e TV. Apoiou Afif para presidente.
43. Roberto Vital	MG	CBN ⁷	1949, Ituitaba-MG	1987-1991	PMDB	Medicina 1979	Médico Empre-sário	Eleito vereador em Belo Horizonte, PMDB, 1982, pouco depois de entrar na Ig. Bat (carismática). Foi presidente da Câmara Municipal, 1985-86. Ligado a Hélio Garcia. Acordo com a AD para eleição de 1986. Participou da regional da CEB. ²

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

NOME	UF	IGREJA	NASCIMENTO	MANDATOS* após 1987	PARTIDOS	FORMAÇÃO	PROFISSÃO	OUTRAS INFORMAÇÕES
44. Ruben Bento	RR	Bat Reg ¹⁰	1942, Bacabal -MA	1991-1995	PFL	Técnico em contabilidade, 1961	Bancário	Negro. O pai, agricultor e enfermeiro, foi vereador em Boa Vista. Funcionário do Banco do Brasil em Boa Vista desde 1964. Diretor do Banco de Roraima, 1979-84 e 1985-87. Diretor da Cia. de Desenvolvimento de Roraima, 1984-85 e 1987-88. Ligado ao gov. Otomar de Souza Pinto. Eleito vereador PFL, 1988 (o irmão elegera-se prefeito). Posicionou-se contra o impeachment mas votou a favor (a questão já estava decidida). Faz a defesa das missões evangélicas entre os indígenas. Eleito com apenas 1.548 votos.
45. Rubem Branquinho	AC	IPB	1944, Carmo do Paranaíba -MG	1987-1991	PMDB PL	Engen., 1970	Engenheiro Empresário Fazendeiro	Diretor Admin. Regional de Taguatinga-DF, 1979-80. Chegou ao Acre início dos anos 80, tornando-se empresário e fazendeiro. Sec. Transportes Rio Branco 1983-86. Campanha 1986 com apoio do setor de transportes. ANCI: Centrão; contrário às reivindicações indígenas. Apoiou Afli para presidente. Não foi cand. em 1990.
46. Salatiel Carvalho	PE	AD	1954, Bacabal -MA	1987-1991 1991-1995	PFL PTR	Eng.elet 1978	Engenheiro	Filho de pastor e genro do pastor-presidente da AD em Abreu e Lima-PE, onde dirigiu e escola da ig. Engenheiro da Cia. Eletricidade de PE, e gerente regional de operações. Ligado a Marco Maciel. Cand. oficial da AD em 1986 e 1990. ANCI: Centrão; vice-pres. da CEB; concessão de rádio. Coordenou a campanha de Collor na área evangélica. Eleitorado quase totalmente da igreja.
47. Sotero Cunha	RJ	AD	1926, Natal -RN	1987-1991	PDC	Comunic. 1973; Direito, 1977	Empresário	De origem pobre no RN, foi marinhaireiro. Entrou no ramo de confecções por meio do sogro. Hoje, é empresário nos ramos de confecções e transportes. De família antiga da AD, foi ordenado pastor e dirigiu a Casa Publicadora por 12 anos. Fez ADESG. ANCI: Centrão. Cand. prof. N. Iguaçu, 1988. Filiado ao PDT até 1985, apoiou Brizola para pres. Em 1990, perdeu espaço no PDC e na AD para Francisco Silva. Membro da Adhonet. ⁵
48. Valdenor Guedes	AP	AD	1954, Macapá -AP	1991-1995	PTB PTR	Química ind., 1981	Químico industrial Servidor Público	De origem humilde, foi pres. da mocidade AD no Amapá. Parente de muitos pastores AD. Tem programa de rádio. Trabalhou como professor e em companhias estatais. Cand. dep. fed. PDT 1986 e vereador PFL 1988. Eleito em 1990 com apenas 1.957 votos. Eleitorado predominantemente evangélico. Trabalha na defesa das missões evangélicas entre os índios.

NOME	UF	IGREJA	NASCIMENTO	MANDATOS* após 1987	PARTIDOS	FORMAÇÃO	PROFISSÃO	OUTRAS INFORMAÇÕES
49. Werner Wanderer	PR	IECLB	1939, Concórdia-SC	1991-1995	PTL	Técnico em contabilidade	Agricultor Empresário	Filho de industrial. Luterano praticante, sem eleito- rado religioso. Bases no Oeste do PR. Eleito pref. Maj. Cândido Rondon, PTB, 1965. Eleito dep. estad. Arena, 1974. Re-eleito 1978, 1982 (PDS) e 1986 (PFL).

Os mandatos são normalmente de deputado federal; os de senador são indicados com a letra "s" após a data. Datas entre parênteses indicam o exercício de uma suplência.

- 1 Assembleia Nacional Constituinte
- 2 Confederação Evangélica do Brasil
- 3 Associação de Homens de Negócios do Evangelho Pleno
- 4 Igreja Presbiteriana Unida.
- 5 Igreja Congregacional
- 6 Igreja Adventista
- 7 Convenção Batista Nacional
- 8 Igreja Cristã de Confissão Reformada
- 9 Igreja Cristã Evangélica
- 10 Igreja Batista Regular

Antes de 1987, a representação estava estabilizada a mais de vinte anos. O Quadro 1 revela a evolução posterior.

Quadro 1
Número de Deputados Federais e Senadores Protestantes
em Cada Legislatura, 1983-1992

Legislatura	Titulares	Total (titulares e suplentes que assumiram)
1983 -1987	12	17
1987 -1991	32	36
1991-1995	23	31*

* Posição até meados de 1992

O incremento na eleição de 1986 não é mantido em 1990, mas não há volta ao patamar anterior. A natureza do incremento vê-se pelas igrejas representadas. O predomínio dos presbiterianos nos anos 50 e 60 passa para os batistas após 1975; os pentecostais estão praticamente ausentes. O leque de denominações, estabilizado entre seis e oito há duas décadas, amplia-se para dez nas eleições de 1982.

Quadro 2
Representação Protestante no Congresso, por Igrejas, 1987-1992
(Titulares e Suplentes que Assumiram)

Legislatura	Igrejas (número de parlamentares)	Número de Igrejas representadas
1987-1991	AD (13); Batista (7); CBN (3); IEQ (2); IPB (2) Adventista (1); Congregacional (1); ICCR (1) ICE (1); IECLB (1); Ig. Cristo (1); IPI (1) IPU (1); IURD (1)	14
1991-1995*	AD (13); Batista (5); IURD (3); IECLB (2) Adventista (1); Batista Regular (1); CC (1) ICCR (1); ICE (1); IEQ (1) IPI (1); Metodista (1)	12

* = Posição até meados de 1992

AD = Assembléia de Deus

CBN = Convenção Batista Nacional

CC = Congregação Cristã

ICCR = Cristã de Confissão Reformada

ICE = Cristã Evangélica

IECLB = Evangélica de Confissão Luterana no Brasil

IEQ = Evangelho Quadrangular

IPB = Presbiteriana do Brasil

IPI = Presbiteriana Independente

IPU = Presbiteriana Unida

IURD = Universal do Reino de Deus

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

Em 1986, instala-se uma maior dispersão denominacional. A AD, com apenas um parlamentar nas duas legislaturas anteriores, salta para 13. Não só toma a dianteira como se distancia de todas as demais igrejas. Os batistas vêm depois, bem à frente dos outros históricos. A IPB desaparece por completo nas eleições de 1990, após 40 anos de representação contínua no Congresso. A IURD, com pouco mais de uma década de existência, sobe para o terceiro lugar.¹

Na legislatura 1987-1991 havia 16 históricos e 20 pentecostais (contra 15 históricos e apenas 2 pentecostais na anterior). A legislatura eleita em 1990 conta com 18 pentecostais e apenas 13 históricos (até meados de 1992), mostrando que a pentecostalização da política protestante não se limitou à ANC.

Quadro 3
Mandatos Parlamentares Federais Protestantes por Igreja,
1933-1992
(Igrejas Pentecostais e Carismáticas em Itálicos)

Igreja	Mandatos (número de parlamentares)	Igreja	Mandatos (número de parlamentares)
Convenção Batista Brasileira	38 (17)	<i>Universal do Reino de Deus</i>	4 (4)
Presbiteriana do Brasil	31 (16)	<i>Convenção Batista Nacional</i>	3 (3)
<i>Assembléia de Deus</i>	28 (16)	<i>Brasil Para Cristo</i>	2 (1)
Evangélica de Confissão Luterana no Brasil	18 (9)	Cristã de Confissão Reformada	2 (1)
Metodista	11 (5)	Batista Regular	1 (1)
Congregacional	10 (2)	<i>Congregação Cristã</i>	1 (1)
Presbiteriana Independente	9 (2)	<i>Igreja de Cristo</i>	1 (1)
Adventista	7 (4)	Presbiteriana Conservadora	1 (1)
Cristã Evangélica	4 (2)	Presbiteriana Unida	1 (1)
<i>Evangelho Quadrangular</i>	4 (2)	Total	176 (*)

* Um parlamentar é contado duas vezes, tendo pertencido à IPB e à Cristã de Confissão Reformada.

Pessoas oriundas de 19 denominações (doze históricas e sete pentecostais) ocuparam cadeiras no Congresso. Contudo, 55% de todos os mandatos exercidos foram de parlamentares pertencentes a três denominações, e sete denominações responderam por 82% dos mandatos.

1 A força da Convenção Batista Nacional (carismática) não é tão grande quanto parece. Dois dos três deputados em 1987-1991 são suplentes que assumem por pouco tempo, e o terceiro, de vínculo precário com a CBN, tem um esquema político mais ligado à AD.

Quadro 4
Parlamentares Federais Protestantes (Titulares
e Suplentes que Assumiram) e Mandatos Exercidos,
1933-1992

	Parlamentares			Mandatos Exercidos		
	Total	Históricos	Pentecostais	Total	Históricos	Pentecostais
1933-1987	50	47 (94%)	3 (6%)	109	104 (95%)	5 (5%)
1987-1992	49	22 (45%)	27 (55%)	67	29 (43%)	38 (57%)
1933-1992	88*	60 (68%)	28(32%)	176	133 (76%)	43 (24%)

* Onze parlamentares atuaram antes e depois de 1987, sendo nove históricos e dois pentecostais.

Vemos aqui o significado de 1986. Em primeiro lugar, um aumento numérico, fazendo com que, em apenas cinco anos, o mesmo número de protestantes chegassem ao Parlamento quanto em toda a história anterior. Em segundo lugar, uma mudança de composição eclesial. Os pentecostais, antes insignificantes, passaram a predominar, quase reproduzindo sua vantagem numérica no campo protestante. O número de históricos apenas permaneceu estável.

As causas da irrupção pentecostal serão analisadas no próximo capítulo. Por ora, examinaremos os reflexos na distribuição geográfica e partidária dos parlamentares, no seu perfil social e profissional e nas suas trajetórias políticas. Já vimos que o número de Estados representados (6 ou 7) permaneceu estável após 1955, aumentando somente nas eleições de 1982 (11).

Quadro 5
Representação Protestante no Congresso, por Estado, 1987-1992
(Titulares e Suplentes que Assumiram)

Legislatura	Estados (número de parlamentares)	Número de Estados
1987-1991	RJ (7); BA (3); MA (3) MG (3); SP (3); AM (2) ES (2); GO (2); AC (1) CE (1); MS (1); MT (1) PA (1); PE (1); PR (1) RO (1); RS (1); SC (1) SE (1)	19
1991-1995*	RJ (7); BA (3); PR (3) DF (2); GO (2); RR (2) SC (2); SP (2); AP (1) MA (1); MG (1); MS (1) PA (1); PE (1); RO (1) RS (1)	16

* Até meados de 1992

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

Após 1986, há grande aumento na dispersão geográfica. RJ se distancia dos demais Estados. BA, com apenas um mandato antes de 1986, sobe para o segundo lugar.

Quadro 6
Mandatos Federais Protestantes por Estado, 1933-1992
(Titulares e Suplentes que Assumiram)

UF	Mandatos	UF	Mandatos	UF	Mandatos
RJ*	36	ES	5	RO	2
SP	29	MA	5	AC	1
RS	23	PE	5	AP	1
AM	14	MS	4	CE	1
MG	10	RR	3	MT	1
BA	7	SC	3	SE	1
PR	7	AL	2	PB	0
GO	6	DF	2	PI	0
PA	6	RN	2	TO	0

* inclui o antigo DF e os antigos Estados de RJ e GB.

Em somente três Estados nunca houve parlamentares federais protestantes. PI e PE estão entre os Estados com menor porcentagem de evangélicos na população (ver Capítulo 2). A correspondência com a representação política federal é imperfeita (sendo *um* fator, mediado por outros) mas não deixa de existir.

Quadro 7
Representação Protestante no Congresso, por Região, 1933-1992
(Titulares e Suplentes que Assumiram)

	Sudeste	Sul	Norte	Nordeste	Centro-Oeste
1933-1987	55 (50%)	24 (22%)	17 (16%)	9 (8%)	4 (4%)
1987-1992	25 (37%)	9 (13%)	10 (15%)	14 (21%)	9 (13%)
1933-1992	80 (45%)	33 (19%)	27 (15%)	23 (13%)	13 (7%)

No período pós-1987 as bancadas protestantes, antes concentradas no SE e Sul aumentam sensivelmente no NE e CO. Em comparação com a atual distribuição de cadeiras no Congresso (32%, 15%, 11%, 32% e 10%, na ordem das regiões acima), o SE (graças ao Rio mantém uma participação protestante acima da média; o Norte sempre esteve sobre-representado, sendo que o AM perdeu a primazia para os Estados periféricos da região; o CO tornou-se outro foco desproporcional de representação protestante; o Sul está abaixo da média regional; e o NE, apesar do avanço recente, continua sub-representado. O aumento a partir de 1986, então, se deve basicamente ao RJ e ao fortalecimento das regiões NE e CO e do Estados menores do Norte. A entrada política da AD, e seu predomínio protestante nesta

regiões, é a razão da expansão geográfica.

Quanto à distribuição partidária dos protestantes, vimos que a tendência inicial ao trabalhismo enfraqueceu-se no final do período populista e que houve adesão maciça à Arena quando da formação do bipartidarismo, mas que no restante do período autoritário houve divisão igualitária entre governo e oposição.

Quadro 8
Representação Protestante no Congresso, por Partidos, 1987-1992
(Titulares e Suplentes que Assumiram)

1987-1991 ^a	PMDB (18); PFL (9); PDT (4); PTB (2); PDC (1); PL (1); PT (1)
1987-1991 ^b	PMDB (9); PFL (8); PDC (3); PDT (3); PL (3); PRN (3); PSDB (2); PTB (2); PDS (1) PST (1); PT (1)
1991-1995 ^a	PFL (9); PMDB (7); PTB (5); PDS (2); PDT (2); PRN (2); PTR (2); PDC (1); PT (1)
1991-1995 ^c	PFL (7); PMDB (6); PTR (6); PTB (4); PDS (2); PDT (2); PST (2); PT (1); s/p (1)

a = no início do mandato (ou quando o suplente assumiu)

b = no final do mandato (ou quando o suplente deixou a cadeira)

c = em meados de 1992

O período pós-1985 é de grande instabilidade partidária no país. Os protestantes refletem (e exageram) a tendência, em parte porque (com a exceção da cisão que funda o PSDB) é fenômeno que atinge sobretudo o PMDB e os partidos à sua direita, sendo que é nesses partidos que os protestantes se concentram.²

Quadro 9
Distribuição Partidária no Congresso Nacional, 1987-1992:
Geral versus Protestantes

	Partidos à esquerda do PMDB		PMDB		Partidos à direita do PMDB	
	Geral	Protestantes	Geral	Protestantes	Geral	Protestantes
Início da Constituinte ^a	9%	14%	53%	50%	38%	36%
Final da Constituinte ^a	19%	17% ^b	42%	25% ^b	39%	58% ^b
Início de 1991 ^c	27%	10%	21%	23%	52%	67%
Setembro de 1992 ^c	27%	10%	20%	19%	53%	71%

1 Deputados e senadores

2 As porcentagens protestantes se referem ao final da legislatura 1987-1991

3 Apenas deputados

2 Kinzo (1988) e Lamounier (1989) mostram que, apesar de tudo, é possível localizar os partidos no *continuum* esquerda-direita.

Os 36 protestantes na legislatura 1987-1991 refletiram de perto o peso relativo dos partidos no começo da Constituinte. Mas a erosão posterior do PMDB revelou uma tendência protestante para os partidos à direita (PFL-PTB-PDC-PL-PDS). Em outras palavras, os protestantes estavam mais à direita do que a média do PMDB que havia "inchado" nas eleições de 1986 devido ao prestígio do Plano Cruzado. As eleições de 1990 confirmaram a tendência, enfraquecendo as bancadas protestantes nos partidos de esquerda e centro-esquerda. No capítulo sobre a Constituinte, veremos até que ponto essa preferência partidária se atribui a fatores ideológicos.

Quatorze dos 36 deputados protestantes de 1987-1991 mudaram de partido durante a legislatura. No primeiro ano e meio da legislatura seguinte, sete dos 31 fizeram o mesmo. Se em 1987-1991 a direção principal das mudanças foi do PMDB para um leque de partidos menores, em 1991-1992 os câmbios se caracterizaram mais pelo partido de destino, ou seja, de vários partidos em direção ao PTR, o qual chegou a ter bancada federal 40% evangélica. Esta e outras siglas muitas vezes caracterizadas como "fisiológicas" (PTB, PST) fortaleceram suas representações evangélicas.

O perfil social e profissional da classe política protestante pós-1987 difere em vários aspectos da fase anterior. A média educacional é inferior. Pelo menos doze dos 49 não possuem formação superior, seja secular ou teológica, apesar da maior difusão da educação superior em tempos recentes. Isso reflete uma origem social mais humilde. Mesmo admitindo certo exagero nos relatos para valorizar o sucesso posterior enquanto obra divina e/ou esforço humano, mais de um terço parecem ter raízes na classe baixa ou, quando muito, média-baixa. (Outro indício disso é que vários dos portadores de diploma universitário o obtiveram tardiamente.) Mais de dez por cento (cinco pessoas) são negros, sem falar de vários outros que estão na categoria censitária de pardos.

Por outro lado, as desvantagens sociais e culturais (origem social, cor e nível educacional) são compensadas pelo nível econômico atual: há mais empresários entre os políticos protestantes pós-1987 do que na fase anterior. Isso reflete, sem dúvida, a maior importância do poder econômico nas disputas eleitorais; mas também mostra que as igrejas pentecostais conseguem canalizar demandas de representação política que encontram poucas saídas em outros segmentos sociais.

Como no capítulo anterior, exemplificaremos as características da classe política protestante pós-1987 por meio de carreiras diversas. A preocupação é com a intersecção de religião e política, privilegiando a biografia sócio-profissional e a relação institucional, uma abordagem recomendada pela própria natureza do protestantismo.

No protestantismo as práticas nunca se dissociam da inserção... numa congregação local. Um católico pode estar bem com sua igreja sem uma verdadeira integração numa paróquia... [mas] o protestante deve definir-se pela integração numa comunidade. (Mehl 1970:43-44)

As variáveis institucionais do mundo protestante brasileiro, descritas na Parte 2, são fundamentais aqui. Há uma gama de relações possíveis com a fé e com a comunidade da fé. Embora outros fatores também interfiram, tipos diferentes de igreja poderão produzir tipos

diferentes de político.

Há diferenças fundamentais nas trajetórias com relação ao período anterior. Neste, houve apenas um exemplo de candidato homologado oficialmente por uma denominação. Pelo menos 21 dos 49 congressistas pós-1986 são candidatos oficiais: 12 da AD, quatro da Universal do Reino de Deus (IURD), dois da Quadrangular (IEQ) e três de outras igrejas (Convenção Batista Nacional, Igreja de Cristo) que tiveram o apoio oficial da AD. As igrejas que trabalham com esta modalidade são todas pentecostais, a natureza sociológica *sectária* sendo fundamental para isso. Embora não haja, em sentido estrito, mais profissionais da religião³ do que antes, a relação eclesiástica é bem diferente. Os pastores, seus parentes e homens de negócios que fazem acordos com eles constituem o núcleo da nova presença política protestante.

Apenas *três igrejas pentecostais* são importantes para a compreensão do fenômeno político evangélico no Brasil redemocratizado: a AD, a IEQ e a IURD. Estão entre as seis grandes agremiações examinadas na Parte 2, e representam cada uma das *três ondas* do pentecostalismo brasileiro. A AD, com 26 mandatos federais a partir de 1987 (*versus* quatro da IURD e três da IEQ), tem primazia indiscutível. Nosso primeiro exemplo de carreira pós-1987 nos familiarizará com os dados básicos a respeito da politização da AD e com algumas características da nova classe política que criou.

João de Deus Antunes é representante típico da nova política evangélica, tanto nas preocupações como no estilo. É típico também na maneira de chegar ao Congresso. Filho de operários pertencentes à AD, fez carreira na Polícia Civil, chegando a delegado ao terminar a faculdade de direito. Na igreja, tornou-se evangelista voluntário, viajando em todo o RS como conferencista entre jovens, criando um capital de liderança conversível em base eleitoral.

Em 1985, a liderança nacional da AD deliberou pela apresentação de um candidato oficial da igreja à Constituinte em cada Estado. No RS, a Convenção Estadual fez uma prévia em outubro de 1985. João de Deus venceu sete concorrentes, apesar de nunca haver participado de política ou de partido.⁴ A projeção eclesiástica a nível estadual e a experiência profissional o ajudaram a vencer pré-candidatos com mais experiência política. Dos 49 nomes na Tabela 2, 14 nunca haviam sido candidatos a mandato eletivo antes de se elegerem para o Congresso. Alguns possuíam experiência em cargos nomeados da administração pública. Mesmo assim, sete dos eleitos em 1986 e três dos novatos de 1990 surgiram politicamente do nada; destacam-se nesta categoria os políticos da IURD e vários da AD. João de Deus elegeu-se como o mais votado do seu partido no RS; tratando-se do PDT, vê-se a eficiência assembleiana. Não que nele houvesse tendência para a esquerda. A escolha do partido foi pragmática, seguindo o princípio enunciado por outro parlamentar da AD: "escolher o partido que goze de maior simpatia no seu Estado". Mas a autonomia de João de Deus dentro do partido foi garantida não só pela estrondosa votação mas principalmente pela composição da mesma, estimada em 90% evangélica e o restante de policiais.

3 Nove exerceram o pastorado como única ou principal profissão durante algum momento de suas carreiras: Antônio de Jesus, Celso Dourado, Gérson Villas Boas, Jayme Paliarin, Mário de Oliveira, Milton Barbosa (como auxiliar pago), Norberto Schwantes, Orlando Pacheco e Roberto Augusto. Dez do período anterior fizeram o mesmo. Usando o critério mais amplo de líder religioso (líderes de entidades eclesiásticas ou paraeclesiásticas), chegamos a um número aproximado de 19, abaixo dos 20 da fase anterior.

4 A ausência de filiação partidária anterior à campanha que levou ao Congresso Nacional se aplica a outros nove nomes da Tabela 2.

João de Deus ficou pouco mais de um ano na bancada do PDT, sendo afastado após ter votado nos cinco anos para Sarney. Já estava em rota de colisão desde quando se recusou a abandonar o plenário na ocasião da votação da proposta regimental do Centrão.⁵ Segundo o órgão oficial da AD, vinha sendo acusado pela direção do PDT, "com o apoio da imprensa, da CUT e do PT... [de] ter recebido concessão de rádio, de postos de gasolina e outras coisas mais". O deputado rebateu, dizendo que não ficaria "ao lado daqueles que defendem a Nicarágua que transformou nossas igrejas em privadas".⁶ Assim, partiu para o nomadismo partidário que caracteriza boa parte dos políticos evangélicos pós-1987. Dos 49 nomes na Tabela 2, treze estiveram em três partidos, dez estiveram em quatro, um em cinco e um em sete. João de Deus passou primeiro para o PTB; ficando sem espaço, transferiu-se para o PDS, reelegendo-se com dificuldade. Calcula que o eleitorado evangélico se reduziu de 45.000 para 15.000 devido à "campanha da imprensa e da CUT" contra si. O fenômeno da votação reduzida nos deputados evangélicos em 1990 será analisado oportunamente. O certo é que não havia mais a mística da Constituinte e que a experiência da bancada evangélica abriu o apetite de muitos. Tornou-se mais difícil unir o eleitorado assembleiano e impedir a concorrência intra-eclesiástica. No dizer de um colega, os deputados que quisessem prosseguir com seus mandatos teriam que andar com os próprios pés. Ser candidato oficial não exclui as tensões entre os objetivos pessoais e as demandas da igreja. Mesmo o empenho de João de Deus em utilizar a mídia eletrônica evangélica a partir de 1987 não evitou o desgaste do seu eleitorado. Mesmo assim, conseguiu impor seus próprios candidatos a deputado estadual na Convenção da AD, em preferência aos eleitos em 1986.

João de Deus se reelegeu em 1990 com as bases não evangélicas construídas no primeiro mandato, em vilas periféricas onde atuam entidades sociais apoiadas por ele. Fundamental na construção dessas bases, ao que tudo indica, foi a reativação da Confederação Evangélica do Brasil (CEB) em 1987 por um grupo de deputados pentecostais, com o objetivo de canalizar verbas do governo federal. João de Deus criou uma regional da CEB no RS. Quando a CEB foi acusada de fisiologismo e desvio de verbas em O Jornal do Brasil, provocando manifestações de repúdio por parte de algumas lideranças protestantes, João de Deus assumiu a defesa da mesma, dizendo: "Eu sou mesmo fisiologista. Mas quem não é? Todo mundo que vai para o Congresso Nacional já sabe que é para fazer fisiologismo. Só que eu faço com o moral elevado".⁷

Sua atuação tipifica posicionamentos da nova classe política pentecostal. Liderou manifestação pública no Salão Verde da Câmara contra o aborto, a pornografia e as reivindicações dos homossexuais. Defendeu a censura de tudo que "vise atentar a formação do menor, os valores familiares, religiosos e éticos e a ordem constituída".⁸ Acusou Lysâneas Maciel de "falso evangélico" por defender a inclusão da frase "orientação sexual" na lista de discriminações a serem proibidas. A desavença com Lysâneas não é simples questão de conflito político-ideológico. Reflete a concorrência intra-religiosa entre candidatos oficiais e não oficiais. O projeto dos primeiros, de unificar o voto protestante com o slogan "irmão vota em irmão", é questionado pelos segundos em nome de um conceito abstrato de valores evangélicos, oferecendo modelo alternativo de político protestante. Por isso, o autor assembleiano que popularizou a oficialização de candidaturas em 1986 publicou outra obra em 1988 na qual avaliou os constituintes protestantes. "Alguns irmãos chegaram à Constituinte trazidos por uma militância política e comunitária que lhes impunha condicionamentos ideológicos considerados radicais por outros parlamentares evangélicos e por pastores... Será que eles receberam votação considerável da comunidade evangélica?" (Sylvestre 1988:23). Ou seja, o

5 *Ibid.*, junho de 1988, p. 7.

6 *Ibid.*, abril de 1988, p. 7.

7 *Aconteceu*, agosto de 1988, p. 12-13.

8 *Correio Braziliense*, 29/5/87.

verdadeiro político evangélico tem eleitorado principalmente evangélico e aprovação pastoral. Os que se destacam em esferas seculares são sujeitos a "condicionamentos ideológicos", leia-se, escapam ao controle da igreja. É esta identificação com uma comunidade religiosa que deseja colocar seus símbolos na praça pública que está por trás de certas preocupações da nova classe política evangélica na Constituinte. Segundo João de Deus, conseguir a inclusão do nome de Deus na Constituição foi "nossa primeira grande vitória contra a esquerda diabólica".

Nem todos os candidatos oficiais eram novatos na política. A cúpula da AD também recorreu a membros seus com antigas aspirações políticas.

Tal é o caso de Antônio de Jesus. Embora seja, como diz, "negro, de família sem tradição política", tornou-se líder sindical dos taxistas em Goiânia e suplente de deputado estadual. Foi nomeado para cargos públicos antes de assumir o mandato de 1980 a 1982. No último ano, porém, foi derrotado nas urnas. Foi a oficialização como candidato à Constituinte pela AD em 1986 que deu fôlego à carreira.⁹ Para lograr a nomeação, a experiência política e penetração entre os taxistas complementaram outras qualidades mais eclesiais. Era evangelista com a juventude em Goiânia, várias vezes secretário da Convenção Estadual, e trabalhava com programas radiofônicos evangélicos. Ele e o filho eram cantores sacros, sendo este muito conhecido.¹⁰ Após a derrota em 1982, dedicou-se ao pastorado em Porangatu, criando base municipal. Com vistas à nova candidatura, ingressou no PMDB a convite do governador Iris Rezende. Além de frisar questões simbólicas (foi autor da proposta de ter uma Bíblia na Mesa da Constituinte), Antônio de Jesus cultivava na política um estilo conhecido de qualquer frequentador de igreja evangélica: o de pastor piedoso preocupado e algo chocado com o comportamento moral da comunidade.

O estilo caracteriza muitos políticos pentecostais. Há variações, como entre os modelos reconhecidos de pastores pentecostais: uns, mais paternos e pastorais; outros, mais "agressivos" e severos. O que une a todos, escandalizados e denunciadores, é a despreocupação com os estilos consagrados de discurso político e a perfeita identificação com o estilo cultural do protestantismo popular. Aplicam-se, *mutatis mutandis*, as palavras de Bruce sobre famoso líder político protestante da Irlanda do Norte:

[Ian Paisley] é conscientemente tradicional... Sua ideologia, suas ações e sua 'apresentação de si mesmo' são profundamente tradicionais... É o homem comum... Na filosofia religiosa protestante, são as pessoas comuns que conservam as verdades religiosas singelas que as elites pervertem e complicam para fortalecer sua própria posição... [Desconfia-se que] aqueles que frisam a boa educação e o decoro o fazem às custas da fé. (Bruce 1989:213-214)

Calculada ou não, a postura de muitos políticos pentecostais, vista como "excêntrica" por muitos parlamentares e pela mídia, representa um distintivo daqueles que não têm outras bases eleitorais. Por outro lado, os políticos com eleitorado totalmente evangélico mas *cativo*,

9 **O Semeador**, fevereiro de 1986, p. 2. Antônio de Jesus é do Ministério de Madureira, ala preponderante da AD em GO. Dos deputados federais, somente ele e Benedito Domingos são de Madureira.

10 Um leitor do **Mensageiro da Paz** (abril de 1990, p. 4) critica o fenômeno: "Cantores evangélicos... que faziam uma série de exigências para atender a um convite, estão agora abrindo mão até de ajudas de custo, desde que findo o culto os fichários sejam preenchidos... Depois, a cobrança... no pedido do voto."

ou seja, que não são obrigados a disputar prévias e manter a lealdade precária de uma oligarquia eclesiástica, são também menos tendentes a usar o moralismo e a identidade evangélica como temas constantes do seu *marketing*. Por isso, os deputados da IURD cultivam menos esse estilo do que a maioria dos deputados da AD. Um estilo popular, um português pouco refinado e/ou salpicado de terminologia pentecostal, e o uso de táticas "mal-educadas" caracterizam principal mas não exclusivamente os parlamentares da AD. E têm eficácia eleitoral.

*Nem sempre dinheiro ou favores, exclusivamente, conquistam o voto...
Para o indivíduo pobre, a busca de identificação com o candidato é vital.
(Barbosa 1988:45)*

O político "homem-comum" trabalha, no eleitorado, o prazer da identidade, o prazer do conformismo (usando lugares-comuns que aumentam o sentimento de segurança) e o prazer na igualdade (personificando a desforra dos pequenos) (Ibid:56). O político pentecostal personifica não apenas o "homem-comum" mas o "irmão"; seus lugares-comuns serão evangélicos e a desforra será dos "crentes".

Outra trajetória comum na AD é a do filho ou genro do pastor-presidente. A política oferece nova chance de ascensão pessoal e familiar: sete dos 27 deputados federais pentecostais pós-1987 já foram pastores pagos (e vários outros, pastores voluntários); outro é filho de pastor-presidente e dois são genros. O filho do presidente da Convenção Geral da AD é deputado estadual. Usando a analogia do pastorado como escada rolante que uma geração usa para subir socialmente e outra geração abandona em favor de alternativas mais rentáveis ao seu alcance (Martin 1990:64), a política é um prolongamento da escada, estendendo a ascensão financeiramente e em termos de prestígio social.

Pode haver um forte impulso para que o pastor se lance, ou lance um membro de sua família, politicamente. O pastor pentecostal sofre de um *status* contraditório, em dois sentidos. Primeiro, uma contradição entre teoria e prática dentro do grupo pentecostal: o poder que ele de fato tem carece de suporte ideológico em face do igualitarismo da *seita*. Em segundo lugar, uma contradição entre seu alto *status* de fato na igreja e seu baixo *status*, enquanto pentecostal, na sociedade. O sucesso na política contribui para a resolução dessa dupla tensão.

Salatiel Carvalho chegou ao Congresso com apenas 32 anos. É filho do principal pastor da AD-PI e genro de um dos dois pastores-presidentes que dominam a AD-PE. É da igreja de Abreu e Lima que produziu Torres Galvão. No município, é grande a força da AD, tanto política (vereadores) quanto social (projetos sociais com recursos da Europa, e uma escola de dois mil alunos que Salatiel dirigiu antes de dedicar-se à engenharia). O sogro foi um incentivador da decisão nacional da AD de apresentar candidatos à Constituinte. Mas em PE, há uma pré-história. Em 1982, o PDS de Marco Maciel filiou mais de duzentos pastores pentecostais (Dantas 1982:15). A nomeação de Salatiel para cargo de chefia na Companhia de Eletricidade de PE talvez reflita o acordo. Segundo um deputado, Salatiel teria sido coordenador financeiro em campanhas de Maciel. Tanto este vínculo como a experiência organizacional ajudaram na hora de articular verbas para a Confederação Evangélica do Brasil (CEB) durante a Constituinte. Dos 49 parlamentares na Tabela 2, 15 têm vínculos evidentes com figuras destacadas como Iris Rezende, Orestes Quêrcia, Antônio Carlos Magalhães e José Sarney. Bases eleitorais entre os "irmãos na fé" não dispensam o respaldo político

para atendimento dessas bases.

Homologado pela AD em 1986, Salatiel notabilizou-se pelos ataques a Arraes, acusando-o de pregar a luta armada. Suas aparições na TV foram proibidas pelo TRE. Na Constituinte, destacou-se na oposição ao termo "orientação sexual" postulado pelo grupos homossexuais. Entrou em conflito com o PFL porque (alega) se seguisse a orientação do partido "ia tirar nota zero no DIAP". De fato, sua nota de 8,5 no primeiro turno destoou. Saiu do PFL e namorou o PRN, antes de voltar ao PFL. Reeleito, transferiu-se para o PTR. Ganhou concessão de rádio em Jaboatão, no Grande Recife, a qual entrou no ar a tempo de ajudar na reeleição (com votação reduzida). Explica o fato com a frase: "Se o presidente quisesse 100 anos para trocar 100 rádios, eu trocava mesmo. Se fosse para divulgar o evangelho, eu trocava". Em 1991, a rádio foi autuada pelo Dentel por não ter entrado na cadeia nacional que transmitiu o discurso do Papa.

Não foi só no episódio da CEB que Salatiel exerceu liderança nacional entre os protestantes. Foi coordenador da campanha de Collor na área evangélica. Mas não foi devidamente recompensado pelo esforço. "Não tenho inspetor de quartirão indicado neste governo", queixava-se em fins de 1991. Não conseguiu colocar um nomeado seu na presidência da Chesf.¹¹

Ao lançar candidatos oficiais, a AD, apesar de ser igreja de pobres, não escolhe membros seus que sejam líderes em instâncias populares como sindicatos ou movimentos sociais. Vários escolhidos são de origem pobre, tendo se destacado não fora mas *dentro da igreja*, como pastores, radialistas, cantores ou evangelistas. A mentalidade *sectária* não aceita facilmente o membro comum que se projeta numa esfera extra-eclesiástica e entra na política de forma autônoma com o apoio daquela esfera. Tal pessoa põe em risco a autoridade pastoral e a socialização *sectária* e tenderá a ser marginalizada eclesiasticamente. Mas há um tipo de sucesso "mundano" para o qual se faz uma exceção. Pois entre os candidatos oficiais da AD, falta mencionar um tipo importante: o empresário de influência financeira na igreja.

Sotero Cunha, de origem pobre no RN, é hoje grande empresário de confecções no Rio, tendo diversificado para transportes, plásticos e postos de gasolina. Há outros políticos evangélicos (como Fausto Rocha) que frisam suas origens humildes e hoje dispõem de grandes fortunas. Essa ascensão, mais acelerada do que o simples trabalho normalmente possibilita no Brasil, é apresentada por eles como bênção divina e, portanto, como recomendação política, pois o que se precisa na política, acima de tudo, são homens abençoados por Deus.

Os pais de Sotero foram assembleianos de primeira hora, oriundos de outra igreja protestante. Pelo menos mais quatro deputados federais da AD descendem de famílias pioneiras. Num momento em que a AD recupera sua história, a mística dos pioneiros ajuda alguns descendentes a firmar-se na política. Como décimo-sexto de 20 filhos, Sotero ingressou na Marinha como meio de ascensão. Mais importante, porém, foi o casamento com a filha de um empresário no Rio. Enquanto prosperava no comércio, ordenou-se pastor e tornou-se diretor-geral da Casa Publicadora da AD. Já vimos a importância estratégica da Publicadora. Sotero demonstrava ambições políticas: filiou-se ao PTB e diz ter sido convidado a concorrer a prefeito de Duque de Caxias em 1958. Na ocasião, seu pastor teria dito que se concorresse não poderia tornar-se pastor. Três décadas depois, a AD já não via incompatibilidade. Seguindo sua tendência brizolista, Sotero entrou no PDT, abandonando-o para o PDC para assegurar uma legenda à Constituinte. Quando o PDC liberou seus quadros na disputa presidencial, Sotero hipotecou apoio a Brizola.

Outros elementos no currículo de Sotero são a passagem pelos cursos da

11 Diário de Pernambuco. 19/5/90, p. A-18.

Escola Superior de Guerra (ESG) e seu vínculo com a Adhonep. Pelo menos seis parlamentares na Tabela 2 fizeram a ESG, e mais quatro foram militares ou policiais. Muitos dos políticos da AD são membros da Adhonep; o filho de Sotero é genro do presidente nacional. Candidato oficial de duas das três convenções estaduais da AD no Rio em 1986, Sotero no entanto não gozava do prestígio de outros candidatos que examinamos. Sua base era mais frágil: o cruzamento da condição de membro da igreja com a de empresário bem-sucedido. A capacidade de fazer frente às demandas de financiamento tinha que ser maior que as objeções ao seu nome baseadas em critérios mais próprios da comunidade religiosa. A campanha cara foi suficiente em 1986; mas em 1990 enfrentou a concorrência nos mesmos termos, perdendo espaço no PDC e na AD para o proprietário de rádio, Francisco Silva.

O caso deste, aliás, revela facetas da evolução recente do protestantismo popular.

Ao que tudo indica, Francisco Silva representa a invenção de uma identidade religiosa para fins políticos. De origem humilde, Silva, após uma passagem pela indústria farmacêutica, percebeu o crescente mercado musical evangélico e montou uma gravadora. Em seguida, comprou a Rádio Copacabana e, em 1987, a Rádio Melodia FM. Transformou-a em exclusivamente evangélica e levou-a para lugar de destaque entre as FMs do Rio. A FM foi a plataforma para a política. Conquistou os pastores pentecostais com anúncios do tipo "hoje é aniversário do pastor fulano". A AD foi seu reduto maior e há indícios de um acordo entre eles desde 1987. O Mensageiro da Paz de setembro daquele ano traz reportagem elogiosa sobre a Melodia, "fruto da visão que Deus deu... para o irmão Francisco Silva". A Rádio "presta (gratuitamente) serviço de promoção de festividades nas igrejas, de eventos culturais e outros acontecimentos no meio evangélico".¹² Foi da AD a maior parte da sua votação totalmente evangélica em 1990, com grande força na Baixada. Antes de eleger-se, Silva já atuava no PDC, tendo sido um articulador da transferência da vaga do evangélico Armando Corrêa para Silvio Santos em 1989.

Silva afirma pertencer à Congregação Cristã (CC), à qual teria pertencido também sua mãe. O luz do que sabemos sobre a CC, o caso é curioso, pois além de proibir a atividade política para oficiais e desaconselhá-la para membros comuns, a igreja rejeita qualquer uso dos meios de comunicação de massa. Silva diz que na CC não teve um voto sequer. É possível. A CC, diz ele (e nisso tem razão), "não dá chance de você satisfazer seu ego". Mas um ancião da CC afirmou: "Não conhecemos este homem. Tiramos a liberdade [os privilégios de membro pleno] daqueles que se envolvem em política. Reconhecemos que saiu no jornal [que Silva pertence à CC], mas não o conhecemos". O jornal pentecostal O Alerta acusa-o de adulteração de remédios e de ter vendido "sabonete para emagrecer" na sua loja de artigos evangélicos.¹³ Antes da eleição, Silas Malafaia da AD, apresentador de programa televisivo evangélico, denunciou a "raça de pilantras" que abusa do sentimentalismo evangélico. "De um ano para cá dá uma de irmão... É dono de uma rádio... Não vamos vender a nossa herança por um espaço em rádio".

Caso o vínculo com a CC seja realmente invenção, é golpe de mestre, pois é a única igreja que nunca se preocuparia em publicar um desmentido. Silva seria, então, um novo tipo de político: um empresário com mercado totalmente protestante que inventa uma filiação eclesiástica para projetar-se politicamente.

O surgimento desse tipo de político foi inevitável após 1986. Além de tudo mais que a

¹² Mensageiro da Paz, setembro de 1987, p. 17.

¹³ O Alerta, agosto de 1991, p. 8.

religião oferece, ela oferece *mercados*; no caso da religião evangélica no Brasil, um mercado em rápida expansão e com relativa carência de recursos culturais. Além disso, é um mundo sem centro institucional capaz de autorizar e desautorizar; este mercado atraente, inclusive na dimensão eleitoral, fica exposto a "proveitadores".

Mas se Silva pode ser classificado assim, como é por muitos, cabe frisar que não se elege sem a anuência de líderes eclesiásticos, principalmente de caciques da AD. Que isso seja possível numa época em que a AD já flexionou seus músculos políticos mostra, de um lado, os conflitos de muitos pastores pentecostais diante de seu *status* contraditório e, do outro lado, a ânsia de uma comunidade socialmente subalterna de ver seus símbolos e valores disputando um lugar na religião civil. Mostra, também, o poder que advém do controle e uso inteligente de um poderoso órgão da mídia evangélica. Nas trajetórias já descritas, vimos as duas mãos da relação entre mídia evangélica e política, e sobretudo candidaturas oficiais. A mídia é meio de projeção e poder na comunidade evangélica porque é orgânica com o estilo de prática religiosa. Em apenas três anos como proprietário de uma FM, Silva elegeu-se deputado, desbancando veteranos como Daso e Sotero cujo *status* religioso ninguém duvidava e que dispunham de trunfos como um eleitorado trabalhado há décadas (no caso de Daso) e a força financeira (no caso de Sotero). É o exemplo mais claro do papel da mídia na nova política protestante. Na Parte 2, vimos que 23 dos 49 parlamentares pós-1987 têm ligações com a mídia, dos quais em torno de 15 são candidatos oficiais de igrejas pentecostais.

Evidentemente, o apresentador da mídia secular também tem potencial político. Desde os anos 40, apresentadores de rádio se transferem para a política (o primeiro exemplo protestante talvez sendo Daso Coimbra nos anos 50); em 1986 foram numerosos os candidatos oriundos da mídia (Barbosa 1988:95). Seu desempenho, porém, não foi tão bom. A proporção de parlamentares evangélicos ligados a tais funções é bem mais alta, pois o radialista evangélico não trabalha com o público geral mas com um público já identificado fortemente com determinado ideal de vida. O radialista encarna esse ideal, sendo não somente, como se supõe, crente exemplar, mas empenhado na atividade mais valorizada, a divulgação da mensagem religiosa.

Além da AD, as igrejas proeminentes na irrupção pentecostal são a IURD e a IEQ. A seguir, um exemplo de cada.

A IURD elegeu três deputados federais em 1990. A relação eclesiástica difere daquela dos deputados da AD. Não há prévias; basta a indicação de Edir Macedo. O escolhido não precisa "trabalhar" o próprio nome entre lideranças locais e bases; basta convencê-las da necessidade de ter "alguém da igreja" na política. Assim, Laprovita Vieira, candidato no Rio, já morava em São Paulo por causa da Rede Record e fez poucas visitas ao Rio durante a campanha. Ele é outro exemplo de evangélico de origem pobre que virou empresário bem-sucedido. Mas a trajetória religiosa é diferente da de Sotero. Foi criado na Casa de Oração, pequena denominação evangélica. Deixou a religião por muitos anos, antes de entrar na IURD, nos primórdios, motivado por problemas familiares. Fez o Instituto Bíblico da IURD e tornou-se pastor. Mas não veio a ser um líder espiritual; destacou-se na administração, chegando a presidente da igreja. Foi testa-de-ferro nas negociações da Rede Record.

Laprovita diz, sem rodeios, que está no Congresso para "defender os interesses da igreja". Não por acaso, atua na Comissão de Comunicações. Faz um programa radiofônico diário no Rio, comentando assuntos do momento. A

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

delegado da Polícia Federal, e Laprovita. A este coube a maior parte da capital (87% dos seus votos), Niterói, Campos e Região dos Lagos. Aldir (somente 37% da capital) ficou com a Baixada e o resto do interior. Onde um é bem votado, o outro praticamente desaparece. Os exemplos mostram a eficiência da máquina eleitoral Universal:

	Laprovita	Aldir		Laprovita	Aldir
Capital zona 21	3.787	183	Capital zona 25	168	4.588
Capital zona 22	3.025	336	Barra Mansa	3	405
Capital zona 24	230	4.544	Campos	623	1

Fonte: TRE-RJ

Os dois, bem como Luiz Moreira da Bahia, se caracterizam por não serem líderes espirituais; Macedo aprendeu a lição de Roberto Augusto em 1986. Podemos imaginar a concorrência nos bastidores pela nomeação, com a eleição quase garantida. Mas as escolhas parecem ter critérios definidos: Aldir é policial e Moreira, ligado a Antônio Carlos Magalhães, foi militar e diretor-geral do Dentel-BA. Mas há espaço para diferenças de estilo. Moreira parece ter relação vaga com a igreja. Aldir afirma: "sou evangélico, mas isso não tem nada a ver com minha função aqui". Laprovita, talvez pela origem religiosa, cultivava mais a identidade evangélica.

A Quadrangular também nomeou candidatos oficiais à Constituinte. No caso de MG, porém, não era necessário; já havia um deputado federal. Nas palavras de um líder, "em Minas, a Quadrangular tem cacique, em outros Estados, não".

Mário de Oliveira fundou a IEQ mineira nos anos 70 e a dirige como feudo pessoal (o irmão, também pastor, é deputado estadual). Por isso, sua relação com a igreja é diferente da dos políticos da AD e da IURD. Ele não precisa passar por prévias e disputar a lealdade de oligarcas, nem curvar-se diante de um todo-poderoso bispo-fundador. É o melhor exemplo brasileiro da categoria restrita de pessoas, raras nas sociedades modernas, que ocupam posições de destaque numa igreja e num partido político (Bruce 1989:1). Mário já disputou a presidência nacional da IEQ e a nomeação do PMDB para candidato a prefeito de Belo Horizonte.

Mário começou a pregar com 19 anos. Estabelecendo-se em Minas com ajuda financeira da igreja americana para programas de rádio, em uma década ele tornou a IEQ conhecida na Grande Belo Horizonte e capitalizou o potencial político. A convite de Magalhães Pinto, participou do PP, em seguida acompanhando Tancredo para o PMDB, no qual saiu candidato a deputado federal em 1982. Na campanha, usou o slogan "evangélico vota em evangélico" e frisou sua condição opositorista (Sanchis 1982:26). Votou pelas Diretas-Já. Mas a postura foi enfraquecendo-se, talvez para ajustar-se aos ventos políticos que possibilitariam atender as bases. Apesar de dizer-se favorável a uma reforma agrária radical, votou contra na Constituinte. Uma igreja principal em Belo Horizonte, ameaçada de despejo do prédio que

ocupava, foi brindada com grande terreno no centro pela Rede Ferroviária Federal por um aluguel simbólico.¹⁴ Em 1989 Mário entrou no PRN, passando em 1991 para o PTR. Além de programas radiofônicos, Mário tem 15 minutos diários na televisão. Notabilizou-se pela ausência dos trabalhos constituintes. Consoante com o ethos da IEQ, em contraste com o da AD, Mário cultivava estilo e aparência desinibidos e modernos.

Quanto aos parlamentares históricos, as trajetórias típicas foram delineadas no capítulo anterior.

Enoc Vieira continua duas trajetórias tradicionais: a maçônica e a da juventude batista. De família batista, foi líder da juventude estadual. Várias vezes presidente da Convenção Batista Maranhense, ficou conhecido através de programas batistas de rádio. Na maçonaria, ocupou os cargos mais altos, sendo Grão-Mestre interino e Sapientíssimo. De origem modesta, Enoc fez carreira no grupo de Sarney. Na Constituinte, defendeu as teses palacianas e propôs emenda dando seis anos a Sarney.

Entre presbiterianos e metodistas há certa tradição de políticos com bases predominantemente não religiosas mas que procuram articular teologicamente a atuação parlamentar.

Continuador dessa tradição, bem como da tradição progressista que remonta a Guaracy e passa por Ruy Ramos, Aurélio Vianna e Lysâneas Maciel, Celso Dourado é de família presbiteriana antiga. Nisso, se assemelha a mais dois progressistas na Constituinte, das famílias Sathler e Maciel. A família numerosa de Celso, classe média rural imbuída da ética do trabalho e da educação, o enviou para colégio presbiteriano em São Paulo, com ajuda financeira de missionários. Seguiu para o Seminário de Campinas, onde foi aluno de Richard Shaull. Exerceu o pastorado e fez mestrado em Princeton, antes de eleger-se vereador em Campo Formoso-BA, em 1962. Era do PTB e organizava sindicatos rurais, vindo a responder a inquéritos militares em 1964. Segundo Celso, sua ideologia era, e continua a ser, social-democrata. Não tentando a reeleição, foi para Salvador como professor e montou empresa de perfuração de poços. Voltando à política eleitoral, elegeu-se suplente de deputado estadual pelo MDB em 1978.

A base de sua eleição em 1986 foram os municípios de Irecê e Campo Formoso, ex-alunos, trabalhadores rurais e petroleiros. Não tem eleitorado evangélico expressivo, em parte porque pertence agora à pequena Igreja Presbiteriana Unida (cisão da IPB nos anos 70), a qual já presidiu nacionalmente. Celso e Lysâneas representam politicamente a ala ecumênica do protestantismo, mais erudita e de origem social mais elevada.¹⁵ A formação teológica de Celso "foi alimentada pelo Conselho Mundial de Igrejas", e os projetos sociais da Coordenadoria Ecumênica de Serviço parecem ter contribuído para suas bases eleitorais. Tanto ele como Lysâneas dão continuidade a certas tradições políticas do protestantismo histórico. Ambos têm ênfase pacifista, anti-militarista, e ambos usaram seus conhecimentos teológicos e históricos para liderar a oposição interna às posturas da bancada evangélica na Constituinte. Em 1990, tendo ido para o PSDB, Celso não se reelegeu.

Um número importante (aproximadamente 13) de parlamentares, principal mas não

¹⁴ Estado de Minas, 20/7/88, p. 6.

¹⁵ Não mais de três ou quatro dos 49 parlamentares protestantes pós-1987 poderiam ser classificados de origem social alta.

exclusivamente históricos, montou uma carreira eleitoral após ser nomeado para cargos políticos ou administrativos durante a ditadura.

A ascensão do metodista João Fagundes se deve à carreira como engenheiro militar, a qual o levou a Roraima para integrar o governo do um ex-colega de farda. Elegeu-se deputado federal em 1982 e novamente em 1990. Representa também um tipo novo dos anos 80 que atravessa a divisão históricos/pentecostais: o político nortista, eleito com votação diminuta (Fagundes e Ruben Bento foram os deputados federais com menor votação em todo o país em 1990), opositor do que seriam os excessos do movimento ecológico e do movimento a favor dos índios, e (principalmente no caso de Bento e Valdenor Guedes) defensor das missões evangélicas entre os indígenas. Fagundes tem vínculos com grupos interessados na exploração econômica da Amazônia. Defende a integração do índio, pois as reservas são "zoológicos humanos" e ameaças à integridade territorial. Em Roraima, "o povo passa fome porque as pastagens foram transformadas em reservas indígenas". Condena a política ambientalista, à qual falta "um verniz de brasilidade".¹⁶

Alguns luteranos continuam se elegendo no esquema clássico de sua comunidade étnica.

Werner Wanderer é luterano praticante mas sem bases eleitorais religiosas. Como muitos políticos luteranos do passado, é industrial e comerciante. Mas agora é preciso, como diz, "conviver com a cúpula luterana de esquerda".

Uma das mais longas carreiras políticas do país é de um protestante histórico.

Daso Coimbra descende de uma das primeiras famílias protestantes do Brasil, os Fernandes Braga, pertencentes à Igreja Congregacional desde 1855. Daso, porém, veio do lado decadente dessa família de industriais. Após trabalhar como professor e radialista, formou-se em medicina mas logo viabilizou uma carreira política. Foi presidente nacional da Mocidade Congregacional, mas não foi essa denominação pequena que lhe deu base eleitoral. Penetrou meios presbiterianos e batistas, principalmente através de um programa radiofônico. Tendo ajudado em campanhas da primeira leva de políticos evangélicos, elegeram-se suplente de deputado estadual, assumindo em 1955. Dessa data até 1990, nunca esteve sem mandato. Teve sete mandatos federais, tornando-se famoso pelo êxito de seus prognósticos políticos.

Seu eleitorado era basicamente interiorano. Fora duas bases municipais, vínculos militares (com um irmão almirante, ele intermediava as indicações de evangélicos para a ESG) e o voto do setor privado de saúde (seu pai fora diretor de hospital evangélico), seus eleitores eram protestantes, principalmente batistas, presbiterianas, congregacionais e da Casa de Oração. Trabalhou essas bases através de mala direta e visitas. Num domingo, "normalmente ia a três igrejas pela manhã e três à noite. Não falava sobre política, mas sobre a lição da Escola Dominical. [Mas] na saída eu fazia força para ser o primeiro a chegar na porta e apertava a mão de todo mundo". É possível que sua condição de maçom tenha ajudado também; com certeza, foi importante a atividade social nos orfanatos evangélicos.

Sua derrota em 1990 se deve em parte ao desgaste da coordenadoria do Centrão e ao partido em que se encontrava à época da eleição, o PRN. Mas há outras razões, ligadas à transformação política da comunidade evangélica. Admite ter perdido votos para Laprovita Vieira, candidato da IURD oriundo

16 *Correio de Roraima*, setembro de 1991, p. 8.

da Casa de Oração, e para Francisco Silva, dono da Rádio Melodia. Provavelmente perdeu também para Arolde de Oliveira no meio batista. O espaço para o velho tipo de político protestante, baseado em igrejas históricas e dependente de eleitorado trans-denominacional, diminui. Mesmo na bancada evangélica na Constituinte, ele foi perdendo a liderança para elementos pentecostais.

Daso exemplificou o nomadismo partidário protestante, tendo pertencido a sete partidos: PTB, PSD, Arena, PDS, PP, PMDB e PRN. Como diz, "tive mutações políticas. Comecei no centro com uma pequena tendência para a esquerda, fui para o centro, caminhei um pouquinho para a direita e depois voltei para o centro". Certamente, esses rótulos devem ser entendidos à luz do conceito pós-regime militar de "centro". Nessa trajetória, vemos a própria história política do país desde os anos 50. Daso conseguiu refletir fielmente as tendências políticas em alta em cada fase de sua longa carreira.

Evidentemente, é comum no Brasil fazer pouco caso dos partidos. Há "uma convicção generalizada de que o país não construiu ainda uma estrutura partidária viável", devido à fragilidade e intermitência dos partidos, à indiferenciação ideológico-programática dos mesmos e à preponderância histórica do Estado sobre a sociedade (Lamounier 1989:19,22). Mas os pentecostais vão mais longe nesse anti-partidarismo devido à estrutura *sectária*. A *seita* se opõe à participação autônoma do membro em esferas que fogem do seu controle ideológico. Contudo, os partidos são obrigatórios para a participação eleitoral e tolerados pelos líderes pentecostais como mal necessário. Mas não se tolera o político pentecostal que faz do seu partido uma instância concorrente de socialização. Benedita da Silva, por exemplo, defende a disciplina partidária como meio de crescimento político e freio para a corrupção. Mas é precisamente essa disciplina (parecida, e por isso concorrente, com a da própria AD) que os líderes da igreja vêem como o "problema" de Benedita.

No capítulo anterior, vimos os primeiros casos de governadores protestantes. No período seguinte, duas figuras já mencionadas mantêm a tradição: Hélio Gueiros ganha no Pará em 1986, e Iris Rezende conquista segundo mandato em Goiás em 1990. Benedita da Silva vence o primeiro turno para prefeito do Rio de Janeiro em 1992, perdendo o segundo por pequena margem. Pela importância da cidade, esta pode ser considerada a maior façanha eleitoral de político protestante até agora. No período em exame, dois protestantes chegam a ministro de Estado: Iris Rezende, na Agricultura (1986-1990) e Eraldo Tinoco, na Educação (1992).

Vimos, neste capítulo, que a presença protestante no Congresso transforma-se após as eleições de 1986. Há maior dispersão denominacional, a AD assume a liderança e os pentecostais superam os históricos. O alcance geográfico é maior, com aumento da participação do RJ, dos Estados menores do Norte, e das regiões Nordeste e Centro-Oeste. A nova classe política protestante pratica um nomadismo partidário ainda maior do que a média nacional. A dispersão ideológica continua, mas com peso maior na direita. A origem social é mais humilde, o estilo menos discreto e mais distante da cultura política dominante. Embora as trajetórias antigas tenham continuadores, há um leque de trajetórias novas, sobretudo de candidatos oficiais de igrejas pentecostais.

CAPÍTULO 13

A IRRUPÇÃO PENTECOSTAL NA POLÍTICA (II)

É tempo de agir, pois esta pode ser a última Constituição antes da volta de Cristo.

João de Deus, candidato da AD à Constituinte.

O Caminho para a Constituinte

A irrupção pentecostal na política teve pré-história curta. Na primeira eleição pluripartidária da *abertura*, em 1982, houve apenas um tímido prenúncio.

Já falamos do esforço do PDS-PE. Num município perto do Recife, sondou o evangelista da AD para ser candidato a prefeito (Ireland R. 1991:93-94). A nível nacional, líderes da AD tiveram audiência com o presidente; o Ministro da Previdência visitou o templo principal no Rio (Gonçalves 1990:82). Em Canarana-MT, candidatos do PDS pertencentes à AD concorreram com candidatos do PMDB oriundos das CEBs (Kliwer 1982:13). Em SP, Maluf conquistou Manoel de Mello e seu filho foi candidato pedessista. No Rio, o ponta-de-lança foi o batista Nilson Fanini. Figueiredo foi homenageado numa concentração no Maracanã e Fanini lançou seu novo aliado, Arolde de Oliveira, a deputado federal. Em troca, recebeu a concessão do Canal 13 de televisão.

Esse esforço do PDS, especialmente entre os batistas e a AD, pode ter ajudado a preparar o caminho para 1986, mas o resultado imediato foi decepcionante. Como diz Sandra Stoll, que acompanhou as eleições em Embu-SP, "a aliança de dirigentes... pentecostais ao PDS não resultou no esperado apoio de suas igrejas". Muitos fiéis se recusaram a segui-los por causa de "uma visão genérica das condições de vida do povo" (Stoll 1986:317-318; cf. para Umbanda, Concone & Negrão 1985:63,72).

Não foi só o PDS; todo o leque ainda limitado de partidos apresentou candidatos protestantes. O único vereador carioca da AD foi eleito pelo PDT, o qual percebeu a força eleitoral dos pentecostais (Soares 1983a:11). Houve candidatos pentecostais do PT na zona rural fluminense (Novaes 1982a:3-10). Um candidato petista a deputado estadual em São Paulo usou o *slogan* "Trabalhador pentecostal vota em trabalhador pentecostal".¹

Em suma, o advento do pluripartidarismo e a crise do regime intensificam a disputa eleitoral em torno dos evangélicos. Líderes de várias igrejas pentecostais se deixam recrutar, na maneira clássica, como cabos eleitorais. Há candidatos avulsos que dizem "evangélico vota em evangélico". A idéia não é nova: em 1978, o *Mensageiro da Paz* afirma que "crente vota em crente" (Lacô 1990:82). Mas ainda estamos longe de 1986, quando igrejas pentecostais oficializaram candidaturas. O *voto vinculado* em 1982 dificultou a candidatura particularista com relação frouxa com os partidos. Os dois pentecostais que se elegem para o Congresso não são prenúncios de 1986: Mário de Oliveira da IEQ é candidato autônomo, e José Fernandes, da AD, tem bases não religiosas. A Convenção Geral da AD em 1981 decidira que "o ministro

¹ Comunicações do ISER, 3, dezembro de 1982, p. 16-17.

titular que deseje exercer a política partidária... se licencie das atividades pastorais".² Já havia um despertar político entre os pastores, mas nada que parecesse com o projeto eclesialístico de quatro anos depois.

A campanha das Diretas-Já estimulou o engajamento de alguns históricos e até a formação de alguns Comitês Evangélicos pró-Diretas Já (Medcraft 1990:67). Mas o *Mensageiro da Paz* silencia a respeito. A Constituinte foi o estopim para a politização pentecostal. Mas na Comissão de Estudos Constitucionais, presidida por Afonso Arinos e encarregada de fazer um ante-projeto da Constituição, os pentecostais ainda não fizeram sentir sua força. Após a nomeação de um representante da CNBB, várias igrejas sugeriram nomes evangélicos. O Ministro da Justiça teria se queixado da falta de um interlocutor oficial dos evangélicos. Finalmente, a indicação feita pela Ordem dos Ministros Evangélicos do Brasil (OMEB), pela maior representatividade transdenominacional, foi aceita pelo governo. Mesmo assim, não sem a intermediação dos deputados evangélicos governistas. O escolhido, procurador geral da OMEB, considera como peso na sua nomeação "o fato de ter feito a ESG".

*Guilhermino Cunha é pastor da catedral presbiteriana do Rio de Janeiro. Oriundo de antiga família protestante do celeiro do presbiterianismo, o Leste de Minas, de fazendeiros modestos e pastores, Guilhermino é formado em direito e tem mestrado em teologia. Tem programas radiofônicos diários. O época, era presidente da Associação Brasileira de Comunicadores Cristãos. Posteriormente, participou da diretoria da Confederação Evangélica e defendeu a bancada evangélica das críticas feitas pela imprensa.*³

Sendo contrário à recente legalização dos Partidos Comunistas,⁴ Guilhermino foi ignorado por evangélicos mais à esquerda. Na Comissão, concentrou-se em questões religiosas e de direitos individuais e sociais. Promoveu a formação de Comitês Evangélicos pró-Constituinte, estimulando-os a apresentarem candidatos à ANC. Doze Estados formaram comitês, mas somente um, o do Ceará, elegeu um candidato.

A nomeação de Guilhermino ilustra algumas facetas do protestantismo no alvorecer da Nova República. Primeiro, a falta de liderança social e/ou peso político: nenhum protestante conseguiu ocupar uma das mais de 50 vagas por outra via que não a da comunidade religiosa. Em segundo lugar, a falta de entidade unificadora permitiu que políticos evangélicos assumissem um papel de representação. A dupla característica do mundo protestante, da consciência de identidade comum aliada à ausência de organismos estruturantes, o deixa exposto, em certos momentos, a um grau de "politização" muito maior do que o mundo católico, ou seja, em que um cargo político se torna o grande trunfo na comunidade religiosa. E em terceiro lugar, a escolha ainda refletiu o tradicional predomínio social dos históricos. A AD não foi capaz de impor um nome seu. Talvez tenha sido o "canto do cisne" dos históricos como líderes públicos do protestantismo brasileiro.

Pois a AD não demorou para mostrar clara consciência de ser a maior igreja protestante.

² *Mensageiro da Paz*, maio de 1981, p. 4.

³ *O Informativo* (da CEB), 1, setembro/outubro de 1988; *Mensageiro da Paz*, outubro de 1988, p. 12-13.

⁴ *Ultimato*, novembro de 1985, p. 17-19.

Na sua Convenção Geral em janeiro de 1985, em Anápolis-GO, vários líderes falaram da importância da Constituinte. Tudo indica que a cúpula já decidira lançar candidatos, mas que era necessário ir devagar para vencer resistências e manter a unidade. Para isso, foi estratégica a presença de políticos evangélicos de outras denominações, como Iris Rezende e Daso Coimbra, pedindo que a AD se envolvesse. Outra figura chave foi José Fernandes.

O primeiro membro da AD a chegar ao Congresso, José Fernandes é filho de pastor e descende de família pioneira da AD-AM. Foi incentivado nas aspirações políticas pelo pastor-presidente local, defensor da projeção social da igreja. Mas a carreira política não se baseou na igreja, e sim, na projeção alcançada por trabalhar com transportes na época em que o governo militar impulsionava a colonização da Amazônia. Economista, trabalhou no DER e foi nomeado Secretário dos Transportes em 1975. Construiu a base eleitoral para eleger-se deputado federal em 1978, 1982 e 1986. De 1979 a 1982 foi prefeito nomeado de Manaus. Diz não ser "o típico político da AD, mas mesmo assim defendendo a vida e a liberdade religiosa"; frase reveladora das expectativas mínimas da igreja com relação aos seus deputados ("defender a vida" significando opor-se ao aborto).

A Convenção marcou um encontro de todos os presidentes das convenções estaduais para discutir a questão, o qual teve lugar em Brasília em abril de 1985. A decisão lá tomada foi apresentada no órgão oficial em linguagem que visava superar resistências.

A nossa igreja tem suficiente potencial para colocar um representante em cada Estado no Parlamento... O compromisso da igreja, nesse caso, não pressupõe um envolvimento político-partidário, pois a nossa segurança está em Deus, mas representa um esforço da igreja manifestar sua benéfica influência nas mais altas esferas da vida pública.⁵

A maioria das Convenções Estaduais escolheu um candidato oficial a deputado federal e, às vezes, a senador ou deputado estadual. Em alguns Estados, houve eleições prévias com listas de pré-candidatos. Em aproximadamente 18 Estados houve oficialização de candidatos,⁶ sendo que em 14 escolheram-se membros da AD e em 4, membros de outras igrejas.⁷ Desses dezoito, 14 se elegeram e um suplente assumiu uma cadeira após o término da Constituinte.

A próxima etapa era fazer cumprir as decisões: desencorajar candidaturas concorrentes na igreja; convencer pastores a não seguirem a prática tradicional de prometer o voto da congregação a um político local em troca de facilidades; vencer o tradicional apoliticismo assembleiano. *O Mensageiro da Paz* começou a falar de política em quase todos os números. O apoliticismo é relegado às cartas de leitores.

Sabemos que até agora a igreja vai indo muito bem... um tanto reservada no que tange à política. Não devemos pensar que será, necessariamente, uma bênção termos representantes junto do governo... A igreja, sempre que se envolveu com política, tornou-se rica e poderosa, mas corrupta.⁸

[Os candidatos a candidatos], induzindo os crentes a imaginarem que a

5 *Mensageiro da Paz*, maio de 1985, p. 1.

6 O quadro é complicado pelo fato de que em alguns Estados há mais de uma convenção.

7 Sempre de igrejas pentecostais ou carismáticas.

8 *Ibid.*, outubro de 1985, p. 4.

*liberdade religiosa corre perigo, fica mais fácil se apresentarem... como candidatos a paladinos do Evangelho no Congresso.*⁹

A teologia que embasa o apoliticismo é uma visão dualista do mundo como realidade transitória e condenada. Mas a indiferença ante a política é comum entre as classes populares, como também o é a idéia de que religião e política nada têm a ver entre si. Os princípios do apoliticismo pentecostal apenas reforçam sentimentos generalizados no seu meio. A mudança de 1986 não é acompanhada por uma revisão teológica. Os deputados da AD continuam sustentando a velha escatologia da iminência do fim e do avanço inevitável do mal. Entre doutrina religiosa e prática política outros fatores intervêm: o legado dos missionários, o complexo de minoria, a posição relativa no campo religioso (diante da "politizada" Igreja Católica), a estrutura *sectária* interna.¹⁰

Na mudança da AD em 1986, teve repercussão o livro *Irmão vota em Irmão*, escrito por um líder assembleiano e assessor do Senado, Josué Sylvestre. Uma tônica do livro é o peso dos recursos retóricos usados para convencer os evangélicos a votarem em candidatos evangélicos. Textos bíblicos como "quem sabe fazer o bem e não o faz, comete pecado" e "amai-vos uns aos outros" são interpretados em apoio à sua tese.

Bastaria o argumento do amor cristão para fazer com que os crentes votassem nos crentes. Porque quem ama, não quer ver o seu irmão derrotado... Crente vota em crente, porque, do contrário, não tem condições de afirmar que é mesmo crente. (Sylvestre 1986:53-54)

Já que o voto é secreto, essas são as armas mais fortes de que os líderes dispõem para arregimentar os fiéis.

A IEQ seguiu o exemplo da AD. A Convenção de 1985, contrariando a orientação do presidente norte-americano, optou por apresentar candidatos oficiais. Seis Estados¹¹ apresentaram candidatos, sendo eleitos dois federais e dois estaduais.

Toda esta movimentação inédita não passou despercebida de outros segmentos. Antes da eleição, o futuro presidente da Associação Evangélica Brasileira, Caio Fábio, criticou a falta de consciência ideológica e plataformas claras. "Sinto-me enrubescido de véspera pela vergonha que alguns evangélicos... nos farão passar". Colocou como critérios para candidatos: um passado de militância com as causas da justiça e do direito; diretrizes partidárias; defesa da reforma agrária e oposição à Lei de Segurança Nacional.¹²

⁹ *Ibid.*, dezembro de 1985, p. 7.

¹⁰ John Burdick (a sair) mostra que a participação de pentecostais em movimentos sociais pode depender de variáveis muito práticas. Devemos, diz ele, deixar de reificar a política dos crentes pela tentativa de identificar o que lhes é "essencial". Demonstra que "os crentes geralmente se sentem marginalizados socialmente dos grupos que tendem a dominar o cotidiano das associações de bairro". Por isso, eles "têm mais chance de se envolverem em associações em bairros com populações mais novas e heterogêneas". Em um caso, quando o clero progressista abandonou uma associação após perder as eleições e a obrigou a reunir-se em uma escola e não no prédio da paróquia, muitos crentes imediatamente começaram a participar.

¹¹ Todos os Estados do Sul e do Sudeste, menos ES.

¹² "Febre Evangélica na Constituinte", *Ultimato*, novembro de 1986

As causas da irrupção pentecostal na política

A compreensão e explicação das ações exige que se preste muita atenção às interpretações, crenças e motivações dos agentes, tanto quanto às circunstâncias estruturais mais amplas.

Roy Wallis (1979:3)

É importante frisar que nem todas as igrejas pentecostais mudaram. Das seis grandes estudadas na Parte II, três se politizaram: a AD, a IEQ e a IURD. A BPC foi pioneira desse tipo de ação nos anos 60 mas se manteve afastada depois. A IPDA e a CC permanecem indiferentes à disputa eleitoral: a primeira, com uma liderança personalista, poderia mudar repentinamente; a segunda não deverá abandonar seu forte apoliticismo no futuro previsível.

Temos que explicar, então, por que as cúpulas de *algumas* igrejas pentecostais, e especialmente a da AD, quiseram se fazer representar na política em 1986, e por que foram relativamente bem-sucedidas; por que líderes quiseram apresentar candidatos próprios e por que membros quiseram votar neles em número suficiente.

A nova postura não foi fruto de mudanças teológicas. A crença na iminência do fim do mundo, antes um pilar do apoliticismo, mantém-se (como demonstra a frase de João de Deus no começo deste capítulo); muda apenas a conclusão tirada dela.

Sugerimos, como primeira explicação para a irrupção pentecostal na política, a evolução da relação entre "sacerdotes" e público religioso no próprio campo pentecostal. Já vimos que a política corporativa estende a ascensão social dos pastores, e que estes sofrem de um duplo *status* contraditório: como detentores de um poder que a ideologia *sectária* não legitima; e como líderes na igreja mas marginalizados na sociedade. As contradições não são novas, mas se tornam cada vez mais agudas com o crescimento do pentecostalismo. Mais importante, a sua resolução começa a se tornar viável.

Os pentecostais, como todas as *seitas* que não se isolam geograficamente, oscilam entre seu próprio sistema de *status* interno e o da sociedade. Embora "desprezando o mundo", muitas vezes aceitam as opiniões "mundanas" a respeito de si mesmos quando favoráveis (Wilson 1959:503). É parte da explicação pelo valor que muitos líderes pentecostais atribuem aos títulos de cidadão honorário e outros atos simbólicos que valorizam suas pessoas e atividades. Mas a política também dá acesso a outros recursos mais concretos que possibilitam estruturar mais o vasto campo religioso popular cuja expansão rápida está sempre produzindo líderes novos ansiosos por alicerçar suas posições.

A entrada na política também reflete outros fatores do campo religioso. "Uma parte crucial na mobilização... é a construção de... uma história razoavelmente coerente sobre o porquê das coisas estarem erradas e o que se pode fazer a respeito" (Bruce 1988:76-77). Que história os líderes da AD contaram?

Um elemento é a mística em torno da Constituinte e a construção de uma ideologia do papel histórico dos evangélicos como "povo de Deus". A Constituinte é vista como um tempo diferente no qual as regras não se aplicam. No tempo normal, reina o princípio da obediência às autoridades; mas no momento de uma Constituinte, outras ações são possíveis. "O tempo agora é de falar. Depois de elaborada a nova Constituição, então já não será mais tempo de falar e sim tempo de obedecer" (*in* Sylvestre 1986:25). Não se explica, porém, como surgem

esses momentos excepcionais; o fetiche do poder não é quebrado e a política não é vista como um sistema.

Daí a mística da Constituinte como um momento em que seria possível reescrever o Brasil, ou, pelo menos, garantir que outros não o reescrevessem. De fato, a ANC mobilizou muitas "minorias" e, nesse sentido, os pentecostais apenas seguiam a moda. Disso tinham consciência.

Grupos de mulheres, de índios, da comunidade negra... estão inteiramente mobilizados... [O Partido Comunista a CNBB; os seguidores do Rev. Moon¹³] Os gays já têm seus candidatos... E onde está a participação dos evangélicos?¹⁴

Mas não se viam como mais um grupo procurando um lugar ao sol. A mística da Constituinte aliada à consciência do crescimento numérico¹⁵ favoreceu uma releitura bíblica. A mesma Bíblia que antes justificava o apoliticismo agora falava de um *destino político manifesto* dos evangélicos. "Vamos valorizar a expressão bíblica que diz: 'E o Senhor te porá por cabeça e não por cauda'".¹⁶ O livro *Irmão Vota em Irmão* identifica os evangélicos brasileiros como herdeiros das promessas teocráticas do Antigo Testamento.

O que falta para sermos cabeça? Falta articulação, decisão, vontade. Deus nos permitiu a bênção do crescimento... Tudo isso, porém, não tem sido aproveitado coletivamente... Então, o que falta para sermos cabeça, cumprindo a promessa do nosso Deus? Ou será que essa promessa foi apenas para Israel? (Sylvestre 1986:43-44)

Na explicação de seu engajamento, os líderes da AD trabalharam com a idéia de duas "ameaças": à liberdade religiosa e à família.

Tinhamos informações de que a CNBB estava com um esquema armado para estabelecer a religião católica como a única religião oficial.¹⁷ [A Igreja Católica dará apoio] a deputados católicos, ateus, comunistas e até satanistas desde que sejam contra os pentecostais.¹⁸ Recentemente, em uma cidade do Nordeste, determinado sacerdote católico disse a um pastor que os evangélicos, dentro em breve, não poderão mais pregar ao ar-livre, porque a futura Constituição proibirá reuniões de caráter religioso em... logradouros públicos.¹⁹

As histórias são sempre vagas e levam as marcas clássicas da boataria. Como entendê-

13 Da Igreja da Unificação, grupo não-evangélico fortemente anti-comunista e que estaria financiando a eleição de constituintes (O Globo, 19/10/86).

14 Mensageiro da Paz, setembro de 1986, p. 14.

15 Um grupo religioso pode exercer uma influência maior do que seu tamanho numérico, enviando seus membros para conquistar posições de liderança na sociedade e eleger-se pelo voto não religioso. Mas uma seita dificilmente faz isso. Daí que o crescimento numérico descortina novas possibilidades políticas.

16 Ibid., março de 1985, p. 2.

17 Entrevista com Pastor José Wellington Bezerra da Costa.

18 "Por que a Assembléia de Deus lançou candidatos em todo o Brasil", (volante), Recife, outubro de 1986.

19 Mensageiro da Paz, julho de 1985, p. 12.

las? A idéia de retorno a uma religião oficial, quase cem anos após a separação de Igreja e Estado e sem campanha pública preparatória, é estranha. Estava a cúpula da AD totalmente alienada do momento histórico? Ou seria manipulação cínica dos fiéis, com vistas a objetivos inconfessáveis? Ou devemos entender "liberdade religiosa" como um código para referir-se a algo maior e mais ancorado na realidade?

É necessário relembrar o momento religioso e político do catolicismo. A preocupação pentecostal com a liberdade religiosa, aparentemente anacrônica, coincidiu com o recrudescimento de um espírito menos ecumênico na hierarquia católica. Em janeiro de 1985, os bispos enviaram ao Vaticano um relatório que insinua que a CIA estaria por trás do crescimento das "seitas". As idéias pentecostais quanto às pretensões da Igreja Católica não são mais distantes da realidade do que algumas visões católicas sobre as "seitas". Não é difícil imaginar como os membros destas se sentiam, sabendo dos vínculos de Tancredo com a hierarquia católica. Teorias da conspiração florescem nos dois lados e devem ser analisadas por sua função na disputa religiosa.

Os pentecostais certamente preocupavam-se com o prestígio político que a Igreja Católica poderia gozar na Nova República. Nas palavras de Della Cava, "a Igreja ainda procura manter a posição de religião oficial *de fato* do Estado... [ou] ao menos... da sociedade" (Macedo 1986:81-82). Autores católicos também se preocupavam com algumas atitudes da hierarquia. "Por ser a religião da maioria, volta a tentação de não respeitar o pluralismo... O recente episódio [novembro de 1985] da censura do filme 'Je vous salue, Marie', pode reacender uma questão religiosa que parecia definitivamente superada" (Beozzo 1986:15). A eleição de Tancredo foi vista com reservas por parte dos pentecostais, pelos seus vínculos com a hierarquia católica e por sua prática religiosa. Se Tancredo vivesse, as relações Igreja-Estado tomariam um rumo "mais amigável e produtivo" (Della Cava & Montero 1991:115); para a AD, isso significava a dúvida se o presidente "teria condições de não submeter-se a prováveis influências do clero romano... principalmente no que tange à liberdade de expressão religiosa".²⁰ Algumas afirmações de Tancredo após a eleição, contrastando com a frieza dos presidentes militares com relação à Igreja Católica, acenderam o temor de uma recatolização oficial ou oficiosa do Estado.

*A Igreja [Católica] deverá colaborar com o governo... principalmente na elaboração de uma nova Constituição... Os problemas do governo são problemas da Igreja... [a qual] pode não ser a Igreja oficial, mas é incontestavelmente a Igreja nacional... Deve o governo não só receber, como dar a ela toda a contribuição para que seja mantido convívio o mais cordial, franco e aberto.*²¹

A morte de Tancredo foi vista por alguns evangélicos como juízo divino. Mas em junho de 1985, Sarney visitou a CNBB, a primeira visita de um presidente da República àquela instituição, reacendendo os temores.

A frase "liberdade religiosa" pode, na realidade, ter um alcance maior do que o simples direito de existir num Estado oficialmente leigo. Os líderes assembleianos diziam que seus

²⁰ *Ibid.*, junho de 1985, p. 10.

²¹ Folha de São Paulo, 27/2/85.

membros eram objetos de discriminação religiosa (Sylvestre 1986:44). Que discriminação? Não mais os abusos individuais de antigamente, mas o tratamento desigual como comunidade. "Continuamos discriminados": na "ojeriza" de membros do governo quando do pedido de inclusão de um evangélico na Comissão Afonso Arinos; no fato de que "a CNBB é consultada pelo Governo para quase todas as iniciativas realmente importantes"; nas poucas capelanias evangélicas nas Forças Armadas; na entronização de imagens em repartições públicas; no feriado de 12 de outubro; na destinação desproporcional e abusiva dos recursos públicos para grupos religiosos pretensamente majoritários" (Ibid:41-44). São contestações próprias de uma minoria que chegou quase à igualdade de praticantes com a religião dominante e que já não se contenta com a liberdade de propaganda mas quer abolir todos os sinais de sua inferioridade.

Símbolo das pretensões católicas, aos olhos de muitos evangélicos, é o feriado de 12 de outubro. Por ter sido instituído em 1980, no começo da "década perdida", a ele se atribui as mais nefastas conseqüências.

O Fundo Monetário caiu sobre nós, a inflação galopou e no alto escalão do governo enfermidades e enfartes atingiram vários ministros... No Ceará a terra tremeu, no Amazonas naufrágios com quase mil mortos, no Nordeste secas prolongadas, no Sul enchentes... Estas são razões de sobra para que haja uma mobilização consciente de nossa parte.²²

A proclamação da padroeira do Brasil em 1931 marcou o início da investida católica para retornar ao centro da política nacional. O 12 de outubro, em 1980, marcou outra tentativa de fortalecer o centro religioso do país e a centralidade política da instituição católica. Por isso, a oposição pentecostal (e batista) ao 12 de outubro e a todo o culto à Aparecida é uma intuição sociologicamente correta, no sentido de que essas coisas são importantes para o projeto católico e a AD deve combatê-las *se quiser concorrer com a Igreja Católica nos mesmos termos*. Por outro lado, a hegemonia desta mentalidade sugere que o crescimento da religião evangélica não vai mudar muito o país, pois esta, na medida em que se impõe social e politicamente, vai adquirindo as características da antiga religião dominante.

A diferença mais importante entre a igreja e a seita não é tanto na ambição mas no sucesso. Uma igreja é uma seita que alcançou a hegemonia... [Na Europa] muitos movimentos protestantes cismáticos aspiravam o status de igrejas... Tornaram-se sectários pela tentativa de ser igrejas num ambiente pluralista. (1990a:156-157)

Ou seja, a *seita* européia é, às vezes, uma *igreja* que fracassou. A *seita* latino-americana, por outro lado, às vezes começa a sentir que pode ser a *igreja* de amanhã.

Outro aspecto da questão religiosa é a concorrência com a umbanda. O período democrático antes de 1964 vira nascer as ambições políticas da umbanda (Brown 1985:18-27).

O catolicismo perdeu a liderança... sobretudo pela... convivência com... os rituais diabólicos das seitas umbandistas. (Sylvestre 1986:44)

O motivo da concorrência religiosa sobressai no livro de Sylvestre. Um deputado não

²² Mensageiro da Paz, março de 1985, p. 2.

evangélico "vai votar segundo a orientação da CNBB ou dos 'pais de santo'" (Ibid:57).

Muito ligado à concorrência é a captação de recursos públicos, a qual merece um capítulo inteiro de Sylvestre.

O imposto que o crente paga... vai financiar a idolatria [o catolicismo] e a feitiçaria [a umbanda]... Cada parlamentar federal... recebe, anualmente, no Orçamento da União, uma parcela de recursos... Vejam que volume fabuloso de recursos poderiam estar ajudando nossas organizações no setor social e educacional. (Sylvestre 1986:62-64)

Se elegermos evangélicos [para as funções executivas e legislativas]... sem dívida que nos dedicaremos melhor ao nosso trabalho de evangelizar o povo. (in Sylvestre 1986:24)

[Não] nos imiscuiremos em assuntos políticos... [Levaremos] avante o movimento pentecostal... Conseguiremos a liberação de salários missionários, via rede bancária e de forma oficial.²³

Imaginem como será benéfico termos pessoas crentes... legislando em favor de nossa causa e pelo progresso da pátria! O evangelho se expandirá com mais facilidade por todo o país e atingirá o exterior com incentivos e facilidades ao envio de missionários.²⁴

O contexto para isso é a crise econômica dos anos 80 que enfraquecia as igrejas financeiramente, tornando o acesso a verbas públicas ainda mais atraente como alternativa aos recursos particulares escassos.

Ainda outro aspecto da questão religiosa é o anti-comunismo. A legalização dos Partidos Comunistas em 1985 aumenta a preocupação. O anti-comunismo pentecostal tem vários aspectos: aqui, ressaltamos o temor da perseguição religiosa. Não era só a Igreja Católica que estaria querendo restringir a liberdade dos evangélicos.

Há, portanto, todo um leque de questões ligadas ao fortalecimento relativo da posição dos pentecostais no campo religioso, incluída aí a religião civil.

Podemos agrupar outro bloco de preocupações pentecostais em torno do tema da família. Haveria grupos preparados para incluir, na nova Constituição, a legalização do aborto, das drogas, do casamento homossexual e do casamento como simples contrato.²⁵ Afirmando que continuará lutando em favor da família, o *Mensageiro da Paz* lista drogas, aborto, festivais de rock e imoralidade e violência na mídia como suas frentes de batalha.²⁶

Neste sentido, a entrada pentecostal na política é um ato de *defesa cultural*: uma reação a mudanças no ambiente social que ameaçavam minar a capacidade de manter a cultura do grupo (Bruce 1988:7,16).

Em muitos países, a televisão tem tido papel fundamental em difundir um novo estilo de vida metropolitano e em provocar a reação daqueles que sentem esse estilo como intrusão no bastião da família (Martin 1978:97). Nas sociedades industriais, através da diferenciação ocupacional e social, surgiram sub-culturas com estilos de consumo e de comportamento diversificados. Embora nenhum deles pudesse predominar no domínio público, havia ainda um domínio sacrossanto que fornecia a base institucional desses estilos de vida particulares: o lar. O rádio abriu a primeira brecha nessa

23 Ibid, maio de 1985, p. 23.

24 Ibid., julho de 1985, p. 4 (carta de leitor).

25 "Por que a AD lançou candidatos..." (volante).

26 *Mensageiro da Paz*., novembro de 1985, p. 2.

fortaleza, mas o impacto da televisão foi muito maior. A campanha de protesto contra a influência da televisão na vida britânica, por exemplo, iniciou-se precisamente quando a posse de televisores chegou ao nível de saturação da população (Wallis 1979:120-122).

No caso brasileiro, durante o regime militar monta-se moderna rede de telecomunicações, surgem as grandes redes e o hábito de assistir televisão se consolida em todas as classes sociais. Em 1982, 73% da população possui aparelhos (Ortiz 1988:130,199). Esta expansão é acompanhada por uma censura governamental. Quando a censura é relaxada com a redemocratização, é grande o impacto sobre os costumes. Torna-se mais difícil manter a sub-cultura *sectária*. Os sentimentos de muitos evangélicos foram expressos pelo *Jornal Batista* em abril de 1985: "A indústria pornográfica prevaleceu... Havia uma tímida censura oficial mas a tendência é liquidá-la. Preferiríamos que ela continuasse e que não fosse tão tímida" (Aguilera 1988:128). Como demonstra Pierucci (1987), não foi só entre os evangélicos que certas questões morais se tornavam mais politizadas no começo da Nova República. Os líderes da AD encarnavam a percepção de uma ameaça cultural e o desejo de ter legisladores próprios que dessem prioridade a tais questões.

Para que as preocupações religiosas e morais desembocassem em ações políticas, eram necessários outros elementos: "um episódio de ação coletiva pode originar-se num maior otimismo quanto à possibilidade de ação eficaz" (Bruce 1988:23). Havendo não só a percepção de uma ameaça maior mas também novas possibilidades políticas, a reação pentecostal assumiu uma forma politizada. Que aspectos do sistema político e da conjuntura da Nova República facilitaram a entrada dos pentecostais como atores políticos?

Wallis e Bruce (falando de países de tradição protestante) concluem que um alto nível de envolvimento político por protestantes teologicamente conservadores resulta principalmente do *sectarismo*, de uma ameaça à sobrevivência ou de uma disputa por hegemonia social, e de "fatores que inibem um sistema bipartidário coeso baseado principalmente em divisões de classe" (1985:161). Examinaremos primeiro o terceiro item.

O sistema político brasileiro é relativamente aberto para a participação de grupos religiosos *sectários*, estando mais próximo do sistema norte-americano (bastante favorável) do que do sistema britânico (altamente desfavorável) (cf. Bruce 1988:69). Tem uma estrutura federalista, meios de comunicação de massas relativamente abertos, partidos fracos e um sistema eleitoral que contempla um Estado inteiro como unidade, aumentando as chances eleitorais de uma comunidade minoritária dispersa. Em um ponto o Brasil é até mais favorável do que os Estados Unidos: os partidos são, na sua maioria, não apenas ideologicamente fracos mas também instáveis enquanto máquinas eleitorais. O modelo britânico (de mídia centralizada e controlada que impõe a cultura metropolitana sobre as periferias; de partidos classistas fortes; e do voto distrital simples) torna as minorias religiosas politicamente impotentes. Não é por acaso que deputados evangélicos se opuseram ao voto distrital na Constituinte brasileira (*in* Sylvestre 1988:46-47). O sistema britânico de um voto distrital simples seria um golpe na atual política protestante.²⁷

A conjuntura de meados dos anos 80, de redemocratização política no contexto

27 O voto distrital misto, ou de representação múltipla, deixaria margem para o tipo de político evangélico que predomina hoje.

econômico da "década perdida", também contribuíram para a entrada dos pentecostais na política. O pioneirismo eleitoral da BPC ficou sem imitadores pentecostais por 25 anos. O bipartidarismo obrigatório e a debilidade legislativa do regime militar não incentivaram as ambições políticas. Os poderes restritos do legislativo desvalorizaram os cargos. Em 1986, ocorre uma revalorização, em parte real e em parte ilusória, do legislativo. Além disso, há o estímulo da volta ao pluripartidarismo irrestrito. Os pentecostais precisam inovar para manter o acesso às autoridades que o bipartidarismo e o voto vinculado haviam facilitado (Hoffnagel 1978:228). Por sua vez, os partidos precisam diversificar suas clientelas.

Até que ponto a irrupção pentecostal em 1986 é resposta a incentivos de fora? O regime militar afastou-se da hierarquia católica após 1968 e procurou apoio em correntes religiosas subalternas. Para grupos antes marginalizados, a experiência deu uma nova apreciação de sua força política. Havia, portanto, um incentivo a uma atuação política pentecostal. O crescimento numérico muda a percepção do protestantismo por parte da sociedade; uma comunidade de 20 milhões não pode manter a invisibilidade política tão facilmente quanto uma comunidade de 2 milhões. Além disso, a volta controlada à democracia exigia novas bases sociais para o continuísmo e a bancada evangélica na Constituinte foi alvo de atenções desde o primeiro momento. Mas seria reducionista interpretar a presença política pentecostal somente por esse prisma. Não há evidência de que a decisão da AD em 1985 de apresentar candidatos próprios tenha sido resultado de incentivo de políticos seculares. Uma comparação ajuda a clarificar o que está em jogo. Discutindo a relação entre as direitas religiosa e secular nos Estados Unidos, Bruce explica os limites da politização, pelas elites, de questões não econômicas como religião, etnia e moralidade.

A maioria dos movimentos anti-católicos tem sido populista, com apoio mínimo das classes altas... Provavelmente, a relutância das elites em envolver-se resulta de sua apreciação de que os benefícios de uma estratégia de 'dividir para governar', no sentido de impedir o desenvolvimento de uma consciência de classe operária, poderão ser menores do que os custos. A lógica básica do desenvolvimento capitalista moderno é no sentido da privatização de quase todas as formas de particularismo... As pessoas mais atuantes na promoção da política de questões sócio-morais são comprometidas pessoalmente com aquela agenda, independentemente de outros interesses que possam ser servidos... Os representantes do capital têm apoiado o establishment partidário 'moderado' contra a direita religiosa... Na medida em que conservadores não religiosos aceitam usar a religião..., tentam defini-la nos termos mais inclusivistas possíveis, [para evitar] as desvantagens da instabilidade social e conflito sectário. (Bruce 1988:52-56)

No Brasil da Nova República, era mais controlável, do ponto de vista de forças políticas seculares, continuar a tradição de solicitar apoio dos pentecostais a candidatos não pentecostais.

Outro tipo de incentivo de fora da comunidade pentecostal brasileira seria o da direita religiosa norte-americana. Mas o sucesso numérico e as ambições políticas dos pentecostais brasileiros são explicáveis sem a necessidade de recorrer a uma teoria da conspiração para a qual não há evidência. Pelo contrário: já vimos que a AD tem poucos vínculos com os Estados

Unidos,²⁸ a IURD é totalmente brasileira e o presidente norte-americano da IEQ foi contrário ao envolvimento político.

Em 1986 a abolição do voto vinculado liberou mais o eleitorado para apoiar candidatos particularistas, não havendo a necessidade de votar na mesma legenda para todos os cargos.

Foram também as primeiras eleições nacionais com o voto do analfabeto, o qual poderia facilitar projetos políticos pentecostais. Mas a AD tem uma porcentagem muito menor de analfabetos do que a população (Hoffnagel 1978:41-45) e não fez esforço para registrar eleitores analfabetos (para quem o voto seria opcional). Com outras igrejas pentecostais, a situação pode ser diferente: na região metropolitana do Recife os pentecostais eram 5,0% da população (1980) mas apenas 3,9% do eleitorado (1982) (Gomes 1985:228).

Outras características da evolução do eleitorado parecem mais importantes. Em 1986 mais de 50% da população é de eleitores, uma evolução rápida com relação aos 22% de 1960 e 41% de 1978 (Lamounier 1991:25). É provável que a transformação do eleitorado *rural* desde os anos 60 tenha sido importante no projeto político da AD. Esta tem forte presença rural, e a capitalização do campo liberou o eleitorado assembleiano rural para votar em candidatos definidos pela igreja e não pelos caciques políticos locais.

O contexto econômico da irrupção pentecostal é o da "década perdida", a qual aumenta as tensões sociais e pressiona o sistema político. A partir de 1981, o PIB diminui, a inflação acelera e a satisfação com o sistema político cai de 52% em 1974 para 32% em 1982 e 22% em 1990, tendo atingido 9% em 1987 (Lamounier 1991:25). O protestantismo cresce rapidamente na "década perdida". Mas os economicamente desesperados não se voltam apenas para novas opções religiosas; também buscam novos atores políticos que mobilizem com apelos ao messianismo e à politização de preocupações morais. Os evangélicos, à época possuidores de imagem pública de honestidade,²⁹ estavam em condições de ser esses novos atores.

A deterioração econômica inchou a economia informal e enfraqueceu as organizações baseadas no lugar de trabalho.

Ao contrário do marxismo que se espalha a partir do lugar de trabalho, o pentecostalismo se difunde a partir da família e do lar, ou seja, a partir do coração da luta pela sobrevivência... O segredo do sucesso dos pentecostais... pode ser seu enraizamento em lares e famílias... Onde o proletariado não se junta em grandes fábricas, mas os pobres são obrigados a sobreviver na economia informal, o lar pode ser considerado a unidade básica da luta social. (Stoll 1990:317-318)

A "década perdida" pressionou as estruturas partidárias. Partidos, enquanto pontes entre povo e governo, tinham que suportar cargas maiores, devido não só à crise econômica mas também aos processos de urbanização e de expansão da mídia. A redemocratização também

28 Na Suécia, de onde vieram os fundadores da AD, existe desde os anos 60 um partido político com bastante participação de pentecostais. Mas este somente conseguiu entrar no parlamento (e no governo) em 1991.

29 A concordância com a idéia de que "um problema sério" no Brasil é a falta de honestidade dos políticos aumentou de 68% em 1978 para 83% em 1986 e 92% em 1988 (Muszynski 1990:24).

criou expectativas exageradas. A política clientelista urbana se abalou na "década perdida".

As relações tradicionais do paternalismo brasileiro estão enfraquecidas para grande parte dos trabalhadores pobres moradores de metrópoles. E isso os deixa em pior situação material, pois, se perderam a proteção paternalista, não contam ainda com a assistência estatal nem com o direito ao trabalho e ao salário condigno... [O clientelismo urbano é mais frágil do que o antigo coronelismo.] Se a relação servil... [de] laços verticais de dependência e lealdade, estava assentada em bases morais do parentesco ou na crença no heroísmo e coragem do senhor, a relação entre os políticos da máquina partidária e sua clientela de trabalhadores urbanos pobres, hoje, aproxima-se muito mais da relação mercantil... [O político é visto como] um 'interesseiro'... numa relação que não chega nunca a manter a confiança mútua... Num quadro de perdas salariais e pobreza crescente, o efeito inflacionário do clientelismo... acaba por criar a decepção. (Zaluar 1985:234-237)

Abre-se espaço para a fusão de elementos dos papéis do político clientelista e do coronel, na figura do deputado "irmão", inserindo a "base moral do parentesco e da crença" na construção de um clientelismo mais estável. O político evangélico não seria um "interesseiro" mas alguém que participa da mesma comunidade de fé. Uma relação baseada na irmandade na crença, em que o grupo é fundamental, é diferente da relação personalista entre líder e seguidor na umbanda. Nota-se a congruência do conceito de "irmão" com o fato do clientelismo urbano "ser pensado dentro do código social da amizade... [e não] da deferência" (Ibid:239). As redes eclesíásticas têm vantagens sobre os partidos fracos e clientelas tradicionais abaladas.

Os líderes pentecostais, portanto, tinham vantagens na nova concorrência populista no final do regime militar, especialmente no Rio de Janeiro (Brown 1986:208). Ao contrário de São Paulo, onde a pujança industrial e do setor privado ajuda a criar "solidariedades de classe e movimentos políticos mais fortes" (Ibid:214), o Rio vem se caracterizando pela decadência e desemprego, pelo inchamento da economia informal e pelo narcotráfico que constitui quase um governo paralelo. É o contexto que tem produzido as maiores bancadas evangélicas.

Para os pentecostais, a "década perdida" significou a diminuição dos efeitos tradicionais da conversão (a criação de uma força-de-trabalho honesta, frugal e trabalhadora) sobre a ascensão social individual (Cook 1985:281); uma situação que poderia tornar mais atraentes às demandas coletivas dos pobres. Nesse momento ocorre a redemocratização, permitindo a expressão livre de correntes políticas antes reprimidas e pondo em risco a capacidade da socialização *sectária* de proteger seus membros de outras formas de politização. Nesse quadro, o projeto político da cúpula da igreja pode funcionar como uma politização "preventiva", protetora da reprodução social *sectária*.

Wallis e Bruce atribuem, nos casos de alto nível de envolvimento político protestante, papel importante ao *sectarismo*, com sua tendência ao desenvolvimento de instituições paralelas e coesão em torno da moralidade e identidade cultural (1985:161). Mas, na parte 2, vimos que as *seitas* podem funcionar em estruturas variadas, algumas das quais facilitam mais do que outras o tipo de politização que aconteceu em 1986. Lideranças centralizadas como a de Edir Macedo estão em um extremo; a CC, no extremo oposto. A AD não gira em torno de uma única figura carismática. Sua impressionante disciplina política em parte se deve a

reformas estruturais já mencionadas: a partir de 1979, a nova executiva permanente da Convenção Geral burocratizou as Convenções Estaduais. Na falta de liderança personalista, tal estruturação foi provavelmente indispensável para 1986. Mas precisa coincidir temporalmente com o "totalitarismo" da *seita*, ou seja, a capacidade de controlar grandes áreas da vida dos membros, inclusive o direito dos pastores de orientá-los em quem votar, e uma forte clivagem entre igreja e "mundo" que neutraliza influências políticas de fora. É este "totalitarismo" que falta às denominações históricas.³⁰

"Para que o sectarismo... forneça base para a mobilização política, precisa enfrentar uma ameaça à sobrevivência, ou uma concorrência pela predominância social" (Ibid:161). A cúpula da AD apresentou o segundo motivo na linguagem do primeiro. Há clara consciência de liderança no campo evangélico,³¹ de concorrência pela hegemonia religiosa e da possibilidade de traduzir a força numérica em poder político.

Vimos, então, neste capítulo, que a politização de algumas igrejas pentecostais, sobretudo da AD, a partir da cúpula substituiu o apoliticismo oficial em 1986. Ajudada pela valorização como atores públicos por parte dos governos militares, pela mística da Constituinte e pela consciência da força numérica, a liderança fez uma releitura bíblica que atribuía aos evangélicos um destino político manifesto. Sob a rubrica da "liberdade religiosa ameaçada" rejeitava-se qualquer sinal de *status* inferior na religião civil e buscavam-se melhores condições de disputar a hegemonia do campo religioso. Sob a rubrica da "família" politizavam-se questões sócio-morais como ato de defesa cultural frente ao impacto sobre os costumes causado pela estrutura nacional de comunicações de massa montada no regime militar e agora livre da censura. Ao mesmo tempo, o projeto das cúpulas buscava fortalecer lideranças no próprio campo religioso.

O necessário "otimismo quanto à possibilidade da ação eficaz" (Bruce 1988:23) resultava de características do sistema político que favoreciam a participação de grupos minoritários, e do cruzamento conjuntural da redemocratização com a "década perdida", o qual pressionou os tradicionais atores e métodos políticos. O voto rural, agora mais livre, facilitava o alcance nacional do projeto político da AD. Diante da crise do clientelismo, as igrejas pentecostais gozavam de vantagens enquanto redes alternativas baseadas na irmandade da crença.

A crise econômica também incentivava a ação política da cúpula, pois pressionava a igreja, tanto na manutenção da força da socialização *sectária* como na capacidade de crescer com recursos particulares. Ao mesmo tempo, a AD encontrava-se num momento propício do ponto de vista organizacional, suficientemente burocratizada mas ainda bastante "totalitária" na sua vida comunitária.

Os três capítulos seguintes ilustrarão a nova presença política protestante em três momentos: a Constituinte, a eleição presidencial e o impeachment.

30 Devemos entender este "totalitarismo" em forma relativa, pois o sucesso eleitoral do projeto da cúpula depende em boa parte da sabedoria na escolha de candidatos. Como vimos no capítulo anterior, os deputados homologados espelham a sua base social na origem e no estilo.

31 *Mensageiro da Paz*, maio de 1985, p. 9.

CAPÍTULO 14

A BANCADA EVANGÉLICA NA CONSTITUINTE

Eu sou mesmo fisiologista. Mas quem não é?

João de Deus, constituinte da Assembléia de Deus.¹

A Composição da Bancada

Trinta e dois protestantes se elegeram como titulares para a Assembléia Nacional Constituinte (ANC) e dois suplentes assumiram no período. Analisaremos o perfil dos 32 titulares em comparação com o conjunto dos deputados federais constituintes.

Quadro 1

Idade dos Deputados Federais Constituintes (em 31/12/86)

Idade	Todos	Protestantes
Menos de 30 anos	3 %	0%
30-39 anos	18%	16%
40-49 anos	44%	53%
50-59 anos	26%	19%
60 anos ou mais	9%	12%

Fonte para "todos": Rodrigues 1987:70

A idade média dos protestantes é igual à do total. Têm menos experiência política mas não são mais novos. A figura típica é um membro da AD na casa dos 40, que fez o longo aprendizado pastoral e foi homologado candidato. Dos 32, duas são mulheres (6%), superando a média da Câmara de 5% (Rodrigues 1987:67). Mas todos os homologados por suas igrejas são homens.²

Enquanto 87% dos deputados federais possuem curso superior (Rodrigues 1987:71), a porcentagem dos protestantes é de 78%, abaixo do partido com menor índice, o PT (81%). Mas é preciso distinguir entre históricos (93%) e pentecostais (67%). A irrupção destes na política é um dos raros canais de ascensão política para a população de escolaridade primária e secundária.

A análise da composição sócio-profissional é complicada pelas múltiplas atividades exercidas. Rodrigues (1987:79) classifica 50% dos deputados constituintes nas "profissões intelectuais", 32% como "empresários", 12% como "servidores públicos", 3% em "profissões manuais ou de nível médio", e 3% em "outras profissões". Os protestantes não divergem, salvo ligeira inclinação maior para o serviço público às custas das profissões liberais. Confirmação, talvez, de que "a ética legalista, conjugada com a disciplina pessoal, fez dos protestantes [brasileiros] excelentes 'funcionários'" (Alves 1982:128).

¹ **Aconteceu**, agosto de 1988, p. 12-13.

² Foi eleita em 1990 uma deputada estadual da AD, a qual conta com a vantagem de ser filha do pastor-presidente de Belém-PA.

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

Embora os pentecostais sejam de origem social mais humilde do que a classe política em geral, e de nível educacional mais baixo, sua composição profissional não diverge muito. Apenas o pastorado (o qual, entre eles, dispensa a educação formal) oferece via de ascensão política que independe da composição profissional vigente.

Quadro 2
Experiência Política Anterior dos Deputados Federais Constituintes

	Todos	Protestantes	Históricos	Pentecostais
Primeiro mandato federal	55%	69%	43%	89%
Primeira candidatura a deputado federal ou senador	54%	59%	43%	72%
Primeiro mandato legislativo em qualquer nível	30%	37%	21%	50%
Já ocupou uma função administrativa ("cargo de confiança") municipal, estadual ou federal	51%	41%	64%	29%

Fonte para "todos": Rodrigues 1987:54, 55, 57, 62.

Os protestantes tinham menos experiência como legisladores e administradores públicos. Mas é importante distinguir entre históricos e pentecostais; estes é que eram novatos. Muitos entraram como deputados federais sem ter passado por estágios de aprendizado político. Isso se reflete também nas carreiras pregressas dos peemedebistas. Aproveitando o prestígio do Plano Cruzado, o PMDB ampliou suas bases com vistas a assegurar a vitória em 1986. Sua bancada na Constituinte, portanto, escondia "vários PMDBs".

Quadro 3
Os "Vários PMDBs" na Assembléia Nacional Constituinte

	Todos os Peemedebistas (n = 298)	Peemedebistas Protestantes (n = 15)
ARENA - PDS - PMDB ("penetras" de última hora em 1986)	10%	20%
ARENA - PMDB - PMDB ("penetras" de última hora em 1982)	14%	0%
MDB - PMDB - PMDB (PMDB mais autêntico)	46%	27%
Sem partido - PMDB - PMDB (militância a partir de 1982)	16%	27%
Outras seqüências (inclusive via PDS em 1982)	5%	7%
Sem partido - sem partido - PMDB (militância nova só em 1986)	9%	20%

Fonte para "todos": Fleischer 1988:37

O PMDB protestante da ANC era composto desproporcionalmente de "vira-casacas" do regime militar e "anjinhos" de 1986.

Os protestantes não foram particularmente infiéis a seus partidos durante a ANC. Entre os quase 100 constituintes (18%) que mudaram de partido, somente quatro eram evangélicos. Influíu nisso a ausência de protestantes entre os fundadores do PSDB. Mas, finda a Constituinte, na iminência da eleição presidencial e da batalha pela re-eleição, começou a dança protestante dos partidos.

Quadro 4
Auto-Definição Política dos Deputados Federais no Início da Constituinte

	Todos	Protestantes
Direita Radical	0%	0%
Centro-Direita ou Direita Moderada	6%	3%
Centro	37%	59%
Centro-Esquerda ou Esquerda Moderada	52%	38%
Esquerda Radical	5%	0%

Fonte para "todos": Rodrigues 1987:98.

Embora se concentrando, como quase todos, nas categorias socialmente simpáticas (no ocaso do regime militar) de "centro" e "centro-esquerda", os protestantes preferiram o rótulo de "centro" devido ao forte anti-comunismo de muitas igrejas.

Quadro 5

Opiniões Econômicas dos Deputados Federais
no Início da Constituinte

	Todos	Protestantes
Sistema econômico preferido: "Liberais"	40%	44%
"Social-Democratas"	39%	37%
"Socialistas Moderados"	15%	13%
"Socialistas Extremados"	6%	3%
Capital estrangeiro: Ampla aceitação	15%	16%
Somente em alguns setores	62%	70%
Total rejeição	23%	13%
Reforma agrária: Contra	4%	6%
Somente em terras não produtivas	66%	67%
A favor	30%	29%

Fonte para "todos": Rodrigues 1987:107-112.

Os rótulos na primeira pergunta foram atribuídos por Rodrigues a partir de respostas dadas.

A nível da ideologia econômica expressa, não havia diferenças entre os evangélicos e seus colegas. A nova presença política não foi fruto de uma conscientização macro-ideológica.

As Primeiras Articulações da Bancada

A Tabela 3 resume a atuação dos constituintes protestantes. Houve dois presidentes e dois relatores das 24 subcomissões. Dois dos nove integrantes da Mesa da ANC eram da AD: Benedita da Silva (primeira suplente) e Sotero Cunha (terceiro suplente). Um evangélico foi candidato derrotado da esquerda à presidência da ANC.

Mas não foi pelo destaque individual que os protestantes chegaram à notoriedade. O número de protestantes era significativo ante a dispersão partidária. Se fossem um partido, seriam a quarta bancada, um fato logo apreciado. Antes mesmo da instauração dos trabalhos, estabeleceu-se complexa dinâmica envolvendo facções internas e forças externas, e que modificou-se ao longo da ANC. A dinâmica refletia fatores conjunturais e fatores próprios do campo protestante e descritos na Parte 2. A mídia falou muito em "bancada evangélica". Hoje, alguns integrantes da suposta "bancada" alegam que tudo não passou de invenção jornalística.

Não é bem assim. Tanto o comportamento como as declarações comprovam uma atuação conjunta que justifica o termo de bancada. Apesar de afirmar que "nunca existiu bancada evangélica", um dos líderes nos falou em seguida sobre "os deputados que eram da bancada evangélica", e distinguiu entre uma indicação partidária para determinado cargo público e uma indicação "dos evangélicos". Outro deputado nos disse que "fizemos uma escala para falar em nome da bancada".

Mais importante é a evidência das articulações. Os primeiros a perceber o número excepcional de evangélicos foram os próprios evangélicos. O *Mensageiro da Paz* de janeiro de 1987 os estima em 26. Nas primeiras reportagens seculares, o número vai crescendo. Isso

reflete uma margem de deputados que inicialmente não pensavam em usar a identidade religiosa. O clima dos primeiros dias, com o governo mostrando interesse, incentivou todos que tivessem algum vínculo a se declararem. Da mesma forma, havia interesse, por parte dos que poderiam exercer liderança, em maximizar o número para aumentar o poder de barganha.

Um incentivo fundamental parece ter vindo do presidente Sarney, com quem estiveram logo no começo da Constituinte.³ As divisões na Aliança Democrática ofereceram a Sarney "o esboço de uma postura bonapartista" (Lamounier 1989:50). Fez pouca pretensão de postura isenta na ANC. Como "não se formou nenhum bloco monolítico, o voto majoritário... teve que ser negociado e renegociado vezes sem conta" (Souza & Lamounier 1989:3). Ademais, as grandes bancadas tinham "dificuldades internas e contrastes nas votações... Isto abriu caminho para a existência de blocos informais suprapartidários" (Coelho 1988:42).

Neste contexto entendemos as palavras de Sarney aos parlamentares protestantes: "Toda Assembléia Constituinte tem uma grande novidade e a novidade desta é a presença maciça de uma representação evangélica".⁴ Pode-se imaginar o efeito sobre os novatos, acostumados ao meio socialmente humilde de suas igrejas. Com esse estímulo,⁵ alguns deputados das igrejas históricas tomaram a dianteira em tentativas de coordenar a atuação dos protestantes. Na véspera da instalação da ANC, houve reunião na casa do veterano Daso Coimbra.⁶ Seria a primeira de um rodizio de reuniões, mas a dinâmica interna não permitiu. No primeiro momento a iniciativa era dos históricos, pois os pentecostais eram inexperientes. O congregacional Daso Coimbra (o mais experiente) e o batista Fausto Rocha (o mais votado) articulavam sua visão de bancada. Contra eles, o reformado Lysâneas Maciel liderava a dissidência.

3 É possível que o sarneyzista batista, Enoc Vieira, tenha intermediado os primeiros contatos. A imprensa relatou um encontro com Sarney em março (AME, 4/1987, p. 4). Lysâneas Maciel menciona uma reunião que teria precedido a primeira reunião na casa de Daso Coimbra. Outro evangélico dissidente afirma que "Sarney chamou cada um individualmente".

4 *Jornal do Brasil*, 7 de agosto de 1988, p. B-4.

5 Segundo Lysâneas, houve tentativas de cooptação também por parte dos órgãos de segurança e da Causa (frente política da Igreja da Unificação, do Rev. Moon).

6 Segundo a imprensa, 31 deputados estiveram presentes (Folha de São Paulo, 1/2/87). O próprio Daso fala em 22.

Tabela 3
Atuação dos Constituintes Protestantes, 1987-1988

NOME	SUBCOMISSÃO	NOTA DIAP	REGI-MENTO DO CEN-TRÃO	CINCO ANOS PARA SARNEY	REFOR-MA AGRÁ-RIA 10/5/88	CON-TRA O ABOR-TO 1/2/88	CON-TRA O ABOR-TO 22/2/88	CON-TRA O ABOR-TO 26/5/88	HOMOS-SEXUA-LISMO ¹	CON-TRA O DIVÓRCIO
Antônio de Jesus	Educação, Cultura, Esportes	3,25	Sim	Sim	Não	Sim	Sim	Sim	Não	Sim
Arolde de Oliveira	Ciência e Tecnologia, e Comunicação (presidente)	0,75	Sim	Sim	Não	Sim	Ausente	Ausente	Não	Ausente
Benedita da Silva	Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias	10,0	Não	Não	Sim	Não	Não	Não	Sim	Não
Celso Dourado	Sistematização	9,75	Não	Não	Sim	Não	Não	Não	Não	Não
Costa Ferreira	Direitos e Garantias Individuais	7,0	Sim	Sim	Não	Sim	Sim	Sim	Não	Sim
Daso Coimbra	Defesa do Estado, da Sociedade e de sua Segurança	1,25	Sim	Sim	Não	Sim	Sim	Sim	Não	Não
Edésio Frias	Municípios e Regiões *	10,0	Não	Não	Sim	Não	Não	Ausente	Não	Não
Edivaldo Holanda		0,0	*	Sim	Não	*	Sim	Sim	*	Ausente
Eliel Rodrigues	Família, Menor, Idoso	3,75	Sim	Sim	Não	Sim	Sim	Sim	Não	Sim
Enoc Vieira	Poder Executivo	0,5	Sim	Sim	Não	Sim	Sim	Sim	Não	Não
Eraldo Tinoco	Família, Menor, Idoso (relator)	0,25	Sim	Sim	Não	Abst	Sim	Não	Não	Não
Eunice Michiles	Família, Menor, Idoso	1,5	Sim	Sim	Não	Não	Ausente	Sim	Abst	Não
Fausto Rocha	Ciência e Tecnologia, e Comunicação	0,5	Sim	Sim	Não	Sim	Ausente	Ausente	Não	Ausente
Gidel Dantas	Questão Urbana e Transporte	5,25	Sim	Sim	Não	Sim	Sim	Sim	Não	Abst
Jayne Pallarin	Direitos Políticos, Direitos Coletivos e Garantias	7,75	Sim	Não	Não	Sim	Sim	Sim	Não	Não
João de Deus	Família, Menor, Idoso	6,0	Sim	Sim	Não	Sim	Sim	Sim	Não	Sim
José Fernandes	Direitos e Garantias Individuais	6,25	Não	Não	Sim	Sim	Sim	Sim	Não	Sim
José Viana	Direitos e Garantias Individuais	4,25	Sim	Sim	Sim	Sim	Ausente	Não	Não	Sim
Levy Dias	Direitos dos Trabalhadores e Servidores Públicos	1,25	Sim	Sim	Não	Sim	Sim	Ausente	Não	Sim

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

NOME	SUBCOMISSÃO	NOTA DIAP	REGI-MENTO DO CEN-CEN-TRÃO	CINCO ANOS PARA SARNEY	REFOR-MA AGRÁ-RIA 10/5/88	CON-TRA O ABOR-TO 1/2/88	CON-TRA O ABOR-TO 22/2/88	CON-TRA O ABOR-TO 26/5/88	HOMOS-SEXUA-LISMO1	CON-TRA O DIVÓR-CIO
Lézio Sathler	Orçamento e Fiscalização Financeira	7,0	Não	Não	Sim	Não	Sim	Não	Não	Não
Lysâneas Maciel	Direitos Políticos, Direitos Coletivos e Garantias (relator)	9,75	Não	Não	Sim	Não	Sim	Sim	Sim	Não
Manoel Moreira	Sistematização	7,5	Sim	Sim	Sim	Ausente	Sim	Não	Ausente	Sim
Mário de Oliveira	Garantia da Constituição, Reformas e Emendas	3,5	Sim	Sim	Não	Sim	Sim	Sim	Ausente	Não
Matheus Iensen	Família. Menor, Idoso	0,75	Sim	Sim	Não	Sim	Sim	Sim	Não	Sim
Milton Barbosa	Nacionalidade, Soberania e Relações Internacionais	3,75	Sim	Sim	Não	Sim	Sim	Sim	Não	Sim
Naphthai Alves	Orçamento e Fiscalização Financeira	5,5	Sim	Sim	Não	Abst	Não	Não	Não	Não
Nélson Aguiar	Família, Menor, Idoso (presidente)	9,5	Não	Não	Sim	Ausente	Não	Não	Ausente	Não
Norberto Schwantes	*	7,0	*	*	*	*	*	*	*	*
Orlando Pacheco	Direitos Políticos, Direitos Coletivos e Garantias	1,0	Sim	Sim	Não	Ausente	Ausente	Sim	Não	Abst
Roberto Augusto	Ciência e Tecnologia, e Comunicação	5,75	Sim	Sim	Não	Sim	Sim	Sim	Não	Não
Roberto Vital	Ciência e Tecnologia, e Comunicação	4,0	Sim	Sim	Ausente	Ausente	Sim	Ausente	Não	Ausente
Rubem Branquinho	Poder Legislativo	1,0	Sim	Sim	Não	Sim	Ausente	Ausente	Não	Ausente
Salatiel Carvalho	Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias	6,75	Sim	Sim	Não	Sim	Sim	Sim	Ausente	Sim
Sotero Cunha	Família, Menor, Idoso	4,75	Sim	Sim	Ausente	Sim	Sim	Sim	Não	Abst

* suplentes que assumiram posteriormente.

1 Inclusão da frase "orientação sexual" na lista de discriminações a serem superadas pelo Estado.

Para que houvesse bancada suprapartidária com força nas negociações, era preciso definir o terreno no qual a identidade religiosa possibilitava a ação comum e desincentivar a equação entre religião e postura política em outras questões. Nestas, cada um votaria segundo sua consciência ou conveniência, sem fazer delas uma pedra de toque da identidade evangélica. Os representantes oficiais da AD já haviam recebido orientação nesse sentido. O *Mensageiro da Paz* (1/1987) colocava as principais diretrizes: "destaque para a ética comportamental", e "identificação aberta com o Evangelho" (leia-se, com as igrejas evangélicas; crítica à "timidez" dos políticos evangélicos tradicionais). Em meados de 1987, houve reunião de líderes da AD (e de outras denominações) com os deputados evangélicos. Benedita da Silva sofreu "pressões pelo fato de estar defendendo o direito das minorias", principalmente dos homossexuais, mas que "exigência nenhuma foi feita a nível das questões sociais". A fronteira das preocupações estava claramente traçada.

A unidade em questões comportamentais (aborto, drogas, homossexualismo e pornografia), a ausência de crítica às autoridades e o esvaziamento religioso de questões como reforma agrária: eis a receita para a bancada. Mas foi contestada logo por Lysâneas Maciel. Partindo de outro conceito da relação entre fé e política, ele contestou a fronteira. Citou o Memorial Evangélico de 1932: "os problemas vitais do povo brasileiro são os problemas vitais do Evangelho". Queria que os deputados se vissem como "representantes do povo brasileiro" mais do que "representantes evangélicos". Era fortemente anti-militarista, assustando deputados como Fausto Rocha cuja carreira fora construída em sintonia com os governos militares. Da mesma forma, Lysâneas não via necessidade de pautar-se pela negação de posturas políticas católicas. Fausto, por outro lado, insistia na diferença entre a política evangélica e a da CNBB.⁷ Lysâneas viria a ser chamado jocosamente por alguns constituintes de "o líder dos evangélicos do B". Foi quem mais contestou a legitimidade da bancada para falar em nome dos protestantes; mostrou as fraturas internas e denunciou o fisiologismo. Foi classificado pelo *Mensageiro da Paz* como "pseudo-evangélico".⁸ Na ótica de um dos dissidentes, houve erro estratégico: a polarização imediata deixou desnorteados vários novatos cuja atuação era indefinida. Estes "depois foram convencidos a aderir [ao grupo majoritário] pelos favores".

No início da ANC o evangélico mais expressivo era Daso Coimbra, governista em sétimo mandato federal. A força da "quarta bancada" foi usada para pleitear um ministério; Sarney se esquivou, alegando que já estavam representados por Iris Rezende. Posteriormente, a liderança passou em boa parte para pentecostais ligados ao novo centro de gravidade da política protestante, principalmente Gidel Dantas e Salatiel Carvalho. Estes, embora em primeiro mandato eletivo, tinham experiência na administração pública. Salatiel como genro de um pastor-presidente da AD (ver Capítulo 14), possuía base eclesiástica mais sólida que Gidel.

Gidel Dantas era filho de um fundador da pequena dissidência (1932) da AD chamada Igreja de Cristo. Exemplifica a ascensão social dos filhos de líderes pentecostais. Após infância difícil como segundo de 14 filhos, entrou no funcionalismo público. Trabalhou como administrador em agências sociais protestantes, inclusive a Confederação Evangélica e a entidade internacional

⁷ Kerygma, 11, 1988, p. 19.

⁸ Mensageiro da Paz, outubro de 1988, p. 7.

Diaconia. O vínculo o ajudou a fazer curso de aperfeiçoamento em Administração Pública nos Estados Unidos. Em 1971, entrou no Detran-CE como diretor administrativo, sendo guindado pelo governador Virgílio Távora a diretor-geral (1979-1983). Lá, foi alvo de atentados pela atuação moralizadora.

É pastor desde 1966, e a candidatura à ANC foi homologada pelo Comitê Evangélico pró-Constituinte do Ceará, reunindo pastores da maioria das igrejas. Gidel contava também com bases construídas no Detran. A escolha do PMDB foi feita pelos pastores que o apoiavam. Após a ANC, Gidel deixou o PMDB e disputou a prefeitura de Fortaleza pela coligação PDC/PFL. Apoiou Collor e ganhou uma vice-liderança do governo. Não se reelegeu em 1990, sendo recompensado por Collor com a presidência do Conselho Nacional de Trânsito.

A Reativação da Confederação Evangélica do Brasil (CEB)

A passagem de Gidel pela CEB foi o gancho para a próxima fase da bancada. Os pentecostais eram maioria; vários não tinham posições definidas em muitas questões; e para quase todos a re-eleição, sem a mística da Constituinte, seria incerta. O governo acenava com cargos e verbas em troca de apoio. Abriu-se espaço para o surgimento de uma nova liderança pentecostal, com estilo diferente de Daso Coimbra: mais "agressivo", menos ideologicamente comprometido com a direita⁹ e mais arrojado na maximização das oportunidades conjunturais.

A fórmula encontrada foi inteligente, pois explorava o flanco exposto deixado pela segmentação e pela turbulenta história recente do protestantismo, dando às atividades de um grupo de políticos uma legitimidade religiosa impensável em outras circunstâncias. A antiga CEB nunca fora dissolvida. Com anuência do último presidente, que estava com o mandato vencido, Gidel escolheu uma nova diretoria. A posse (25/6/87) foi no Clube do Congresso. Dos 13 cargos, oito ficaram com constituintes; destes, seis eram pentecostais, sendo cinco da AD. Dois dos três membros do Conselho Fiscal eram deputados da AD.¹⁰ Na Mesa da reunião estavam Joaquim Francisco, Ministro do Interior; Senador Marco Maciel, presidente do PFL; e Carlos Sant'Anna, líder do governo na Câmara.

Os dirigentes da nova CEB insistiam na comparação com a CNBB. "A CEB passou a ser... reconhecida, ao lado da CNBB, como parceira de negociações".¹¹ Estas incluíam, naturalmente, as concernentes a verbas públicas. Gidel negava as acusações de que o preço dessas verbas era o apoio político, pois "a CNBB é tida como oposição e recebe dinheiro do governo".¹² Reivindicou um terço do valor de todas as verbas da LBA repassadas à CNBB.¹³

A comparação com a CNBB era forçada. Primeiro, pela legitimidade restrita: boa parte da comunidade protestante não aceitava a nova CEB e criticava as motivações e práticas. Em

9 Na nota DIAP, Gidel tirou 5,25 e Salatiel, 6,75, contra 1,25 para Daso e 0,5 para Fausto Rocha.

10 A diretoria foi: presidente - dep. Gidel Dantas (Igreja de Cristo); primeiro vice-presidente - dep. Salatiel Carvalho (AD); segundo vice-presidente - Rev. Abival Pires da Silveira (IPI) (que alegou ter sido escolhido à sua revelia); terceiro vice-presidente - dep. Fausto Rocha (batista); secretário-geral - Rev. Guilhermino Cunha (IPB); primeiro secretário - dep. Daso Coimbra (congregacional); segundo secretário - Pr. Manoel Ferreira (AD); primeiro tesoureiro - dep. José Fernandes (AD); segundo tesoureiro - dep. Milton Barbosa (AD); presidente do Conselho Consultivo - Rev. Karl Gottschald (IECLB); Conselho Fiscal - dep. Costa Ferreira (AD), dep. Manoel Moreira (AD) e Rev. Othoniel Martins (IPB) (Aconteceu no Mundo Evangélico, 12/1987, p. 2).

11 O Informativo, 1, Setembro/outubro de 1988.

12 Contexto, junho 88, p. 6-9.

13 Correio Braziliense, 7/8/88.

segundo lugar, pelo fato de ser recém-criada e sem recursos próprios, não podendo mirar-se na CNBB, estabelecida há décadas, com linhas pastorais firmadas. O dinheiro repassado a cada entidade não teria o mesmo peso para determinar a atuação. Mas a comparação iluminava a estratégia. O sucesso da CNBB após a fundação em 1952 foi proporcional ao fracasso de outra estratégia católica, a de um partido político (Della Cava 1975:36). A CEB também foi maneira de superar as desvantagens da dispersão partidária evangélica.

O fato de uma suposta "CNBB evangélica" resultar das articulações de parlamentares mostra o caráter vulnerável e volúvel do protestantismo brasileiro (ainda mais com a expansão rápida), exposto a grandes intromissões do poder político pela ausência de um centro eclesiástico institucionalizado e estável. A nova CEB recebeu apoio eclesiástico significativo. A duração, embora curta, só foi possível porque os interesses de muitos políticos protestantes e de uma parcela de líderes eclesiásticos convergiram por algum tempo. A maioria das igrejas históricas ficou indiferente ou contrária. A IPB, porém, apoiou. Guilhermino Cunha permaneceu na secretaria-geral até fins de 1988¹⁴ e defendeu a CEB das críticas.¹⁵ Os batistas foram ambíguos. Nilson Fanini apoiou.¹⁶ Fausto Rocha fez parte da diretoria, mas logo sofreu pressões da Convenção Batista e demitiu-se. Os batistas nunca haviam participado da antiga CEB. Outro deputado batista, Enoc Vieira, ao explicar sua não-adesão, tocou no ponto nevrálgico: "Eu era amigo do Sarney e não precisava da CEB".

O que viabilizou a CEB foi o apoio da AD. Esta tinha a maior bancada protestante, quase todos homologados oficialmente. A oposição da cúpula assembleiana, em qualquer momento, teria sido suficiente para acabar com a CEB. Nunca se opôs; ao contrário, procurou mantê-la o maior tempo possível. O *Mensageiro da Paz* mostra o quanto a AD apostou na CEB. "Parabéns aos dinâmicos deputados que fazem parte da diretoria da CEB".¹⁷ Dias antes das denúncias no *Jornal do Brasil*, o *Mensageiro* faz editorial elogioso. A CEB "pretende servir como elo de ligação entre o poder público e as igrejas, já que estas... não devem envolver-se diretamente com as questões da administração secular. Sua atividade é eminentemente espiritual. Todavia, como vivemos no mundo, existem situações paralelas diante das quais a igreja não pode silenciar-se". A CEB seria um biombo que preserva a fachada apolítica da igreja mas permite "acesso aos programas oferecidos pelo governo".¹⁸ Posteriormente, o *Mensageiro* defende a CEB: "Denegrir a imagem dos parlamentares evangélicos... resultará no denegrimento da nossa imagem".¹⁹ O presidente da Convenção Geral da AD entrou na diretoria da CEB numa última tentativa de salvá-la. A cúpula da AD, portanto, estava comprometida com a CEB e se sentia representada pelos seus políticos. Mas, apesar da controvérsia pública que a CEB provocou, a liderança assembleiana conseguiu sair com a imagem pública pouco arranhada.

Embora Gidel Dantas fosse presidente, um papel central coube ao vice-presidente Salatiel Carvalho. Além de genro de um dos homens mais influentes na AD, era ligado a Marco Maciel e, através dele, ao Ministro do Interior, Joaquim Francisco. A CEB recebeu verbas a

14 *Mensageiro da Paz*, fevereiro de 1989, p. 19.

15 *Ibid.*, outubro de 1988, p. 12-13.

16 *O Informativo*, 1, p. 5.

17 *Mensageiro da Paz*, abril de 1988, p. 7.

18 *Ibid.*, agosto de 1988, p. 2.

19 *Ibid.*, outubro de 1988, p. 7.

fundo perdido da LBA e da SEAC (Secretaria Especial de Ação Comunitária).²⁰ Para sede nacional, ganhou metade de andar no setor de autarquias em Brasília. Às vésperas da votação sobre o mandato de Sarney na Sistematização, a CEB teria recebido Cz\$100 milhões através da LBA.²¹ Fala-se em outros valores elevados,²² inclusive verba do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação para uniformes escolares.

Se o valor recebido é desconhecido, o destino é igualmente incerto. Os apelos de líderes protestantes de que a CEB se submetesse a auditoria pública não foram atendidos. Abriram-se 18 escritórios regionais,²³ quase todos nos Estados dos deputados pentecostais. Os situados nos Estados de Gidel, Salatiel e João de Deus funcionaram mais efetivamente.²⁴ Os coordenadores regionais nomeados costumavam ser pastores.

Em agosto de 1988, *O Jornal do Brasil* publicou extensa denúncia contra a bancada evangélica e a CEB. Em seguida, alguns líderes eclesiásticos na diretoria pediram demissão, reclamando da falta de relatórios. A resposta da direção, porém, foi de processar, sem sucesso, o autor da reportagem. O Grupo Evangélico de Ação Política (GEAP) publicou um "Perfil" dos constituintes evangélicos (Amorese 1988). Gidel processou os autores, novamente sem sucesso.

Enquanto a CEB tinha verbas federais, alguns líderes eclesiásticos se dispunham a defendê-la, apesar das críticas na imprensa. Mas o que o questionamento ético não pôde fazer, o fim das verbas federais após a promulgação da Constituição conseguiu. O desgaste ético do apoio começou a ser maior do que o retorno, selando o destino da CEB. Nos primeiros meses de 1989, as regionais começaram a fechar. Em 1990, a sede em Brasília foi fechada e a entidade dissolvida. Mas não foi o fim das controvérsias. Parte do patrimônio teria ido para a firma do filho de Gidel Dantas. Na dissolução (6/11/90), um acordo com a Cobrase, entidade assistencial pertencente ao Rev. Izaías Maciel e supostamente contemplada com o espólio da CEB, teria permitido que a empresa do filho de Gidel se instalasse no local.²⁵

A trajetória da CEB permite um contraste também com a umbanda. O papel de políticos na organização de federações umbandistas é conhecido (Pechman 1982:39). Há uma semelhança com a CEB. Mas, em última análise, a estruturação do mundo protestante não permite tanta liberdade aos seus políticos. Apesar da segmentação, a estruturação doutrinária e ética é muito mais forte. Não é tão difícil para um político umbandista trabalhar com uma federação de terreiros organizados em moldes clientelistas. É mais difícil para um político evangélico trabalhar com grandes denominações organizadas em moldes comunitários e doutrinários. A CEB explorou os limites da autonomia organizacional da classe política evangélica; somente em circunstâncias excepcionalmente favoráveis é que conseguiu sobreviver por três anos.

20 *O Informativo*, 1, p. 4.

21 *Jornal do Brasil*, 30/11/87.

22 *Kerygma*, 11, 1988, p. 24.

23 Em GO, RO, AC, AM, PA, MA, PI, CE, RN, PE, BA, MG, RJ (capital e Nova Iguaçu), SP (Campinas), PR, SC e RS (*O Informativo*, 1).

24 *Mensageiro da Paz*, agosto de 1988, p. 2.

25 *Jornal da Tarde*, 8/4/91.

O Centrão e Depois

As atividades da bancada não se limitaram à CEB. Outra frente do grupo de Gidel foi na Superintendência de Desenvolvimento da Pesca (Sudepe). Esta foi entregue pelo governo ao grupo, o qual loteou as coordenadorias regionais.²⁶ Jeremias Oliveira, ex-candidato oficial da AD-RN, ganhou a coordenação nacional. Ai as versões divergem. Segundo um dissidente da bancada, Jeremias não quis transigir. Segundo Gidel Dantas, Sarney disse que havia denúncias. Quando Jeremias não aceitou ser policiado, foi substituído por um batista carismático de Brasília. Algum tempo depois, Sarney extinguiu o órgão, após denúncias da Associação dos Servidores da Sudepe sobre desvio de recursos.²⁷ O caso mostra o quanto a bancada se integrava na cultura política tradicional; e mostra o limite de sua força, pois ganhou somente um órgão de pouca importância.

O Centrão revelou outras características da bancada. Este surgiu durante a Comissão de Sistematização, com apoio de 304 constituintes. A primeira razão de ser era uma proposta de mudança do regimento interno que dizia que prevaleceria o texto da Sistematização a menos que houvesse 280 votos contra em plenário. O Centrão também se caracterizava pelo governismo e pela ideologia liberal-conservadora (Lamounier 1989:73). Todavia, não foi uniforme.

Na verdade, os uniam... uma plataforma de alteração regimental... [A liderança] tinha embasamento ideológico e... uma postura liberal-conservadora... Mas seus membros formavam um arco-íris bem diferenciado. (Coelho 1988:59)

Entre os dezoito coordenadores havia dois protestantes, Daso Coimbra e Eraldo Tinoco²⁸; e 25 dos 32 protestantes votaram o regimento do Centrão. Não estiveram, porém, entre os mais ideologicamente fiéis. A média da nota DIAP²⁹ do Centrão foi de 3,11 (Lamounier 1989:75); a dos evangélicos do Centrão foi de 3,30, e a dos pentecostais somente, 4,69. Roberto Cardoso Alves passou a usar a nota DIAP como critério de confiabilidade: acima de 3,0 era desobediência ao Centrão.³⁰ Por esse critério, apenas dois pentecostais se mostraram ideologicamente confiáveis.

Houve itens em que até os evangélicos mais ideologicamente fiéis divergiram do Centrão, como licença-maternidade de 4 meses e licença-paternidade de 8 dias. Nesses casos, a visão empresarial da maximização do lucro foi sobrepujada por considerações religiosas a respeito da família.

Em fevereiro de 1988, o grupo ligado a Gidel Dantas rompeu com o Centrão, de forma pública e coordenada, visando espaço para maximizar os benefícios da conjuntura.

Decepcionado com... as últimas baixas... Daso Coimbra... [denunciou] o

26 *Jornal do Brasil*, 7/8/88.

27 *Ibid*, 7/8/88.

28 *Jornal do Brasil*, 5/11/87, p. 4.

29 A nota dada pelo Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar em "questões de interesse dos trabalhadores".

30 *Veja*, 1/11/89, p. 53.

*jogo de interesses que envolve o comprometimento dos votos... dos grupos que agora querem se desvincular, como... os evangélicos... [Daso] tem gravado vários telefonemas em que os parlamentares contactados fazem as mais diversas exigências para garantir seu voto.*³¹

A justificativa do *Mensageiro da Paz* era de que, "com esta atitude, eles pretendem aprovar aqueles pontos que representam, de fato, o perfil da sociedade brasileira, sem engajamentos à esquerda ou à direita".³² O argumento é interessante pelo fato de que o "centro" consensual da sociedade é aprovado como diretriz para a atuação dos constituintes da AD. É mudança significativa para uma *seita* que sempre ensinou seus membros a resistirem aos padrões do "mundo".

Em torno de 18 evangélicos se desligaram do Centrão, quase todos pentecostais. Segundo Salatiel Carvalho, todos votariam 4 anos para Sarney³³, um aviso claro para o governo. Nas votações foi esse grupo em torno de Gidel que se tornou notório. O depoimento de um protestante dissidente, embora hostil, retrata algo da imagem que conquistou.

Eles sentavam juntos. O Gidel era o maestro da banda... Tinha risadas e gozações, [principalmente] dos mais afoitos, tipo Genoino e Roberto Freire.³⁴ Nos temas polêmicos como aborto era um festival com os evangélicos... [Os críticos] falavam, 'Você vai na tribuna e fala isso, mas na hora de votar você negocia e se vende, seu Judas'... A imprensa foi implacável, representando os evangélicos sempre como um grupo fisiológico... Um assessor de Sarney me disse: 'Seus irmãos têm uma goela larga'.

A "implacabilidade" da imprensa chegou ao auge na reportagem no *Jornal do Brasil* de 7/8/1988, intitulada "A Constituição Segundo os Evangélicos". Elencou quinze acusações de fisiologismo e corrupção.

*Boa parte dos evangélicos faz da tarefa de preparar a nova Constituição um grande e lucrativo comércio, negociando votos em troca de vantagens e benesses para suas igrejas e, muitas vezes, para eles próprios... A nova Carta... já propiciou ao grupo comandado pelo pastor Gidel Dantas uma notável lista de ganhos, que inclui um canal de televisão, pelo menos meia dúzia de emissoras de rádio, importantes cargos no governo, benefícios dos mais variados tipos e sobretudo dinheiro, muito dinheiro.*³⁵

As acusações sugerem que, acima de tudo, o que faltou à bancada evangélica foi a discrição. Como novatos deslumbrados com a proximidade do poder temporal que o ensino *sectário* ao mesmo tempo rejeitava e endeusava, foram indiscretos e exagerados nas ambições. Numa situação que a ética *sectária* não tratava, sentiam-se livres para assimilar a cultura política, mas faltava realismo. Tornaram-se um fator de instabilidade e, por isso, não receberam a solidariedade corporativa da Câmara quando denunciados pela imprensa. Não tinham

31 *Correio Braziliense*, 10/2/88, citado em Barbosa (1990:267-268).

32 *Mensageiro da Paz*, junho de 1988, p. 7. Sobre a saída do Centrão, ver *Jornal do Brasil*, 12/2/88, *O Estado de São Paulo*, 14/2/88 e *Aconteceu no Mundo Evangélico*, março de 1988, p. 5.

33 *Diário de Pernambuco*, 12/2/88.

34 Estes dois líderes da esquerda leiga participariam do Primeiro Fórum entre Evangélicos e Partidos Progressistas em 1991.

35 *Jornal do Brasil*, 7/8/88, p. B4.

nenhum monopólio do fisiologismo, mas cometeram o maior pecado político que é a indiscrição.

A reportagem foi transcrita no Diário da Constituinte e a substância reproduzida em publicações protestantes. Houve manifestações protestantes de repúdio e outras de apoio, provocando um debate sobre a ética e a ideologia da bancada. Foi o equivalente brasileiro do escândalo dos pregadores eletrônicos nos Estados Unidos. Sintomaticamente, o escândalo americano ocorreu na esfera da iniciativa privada (os impérios televisivos); no Brasil, com a fraqueza da esfera privada, seguiu a tradição de canalização de recursos públicos.

Alguns dos denunciados atribuíram a reportagem ao esquerdismo da imprensa. Descontentamento com o tratamento dado pela imprensa à Constituinte não é monopólio dos evangélicos. Uma publicação da CNBB diz que "apesar de terem investido milhões para conseguir uma Constituinte 'confiável', os grandes grupos econômicos ainda temem uma rebelião parlamentar e preferem uma Constituinte fraca e desmoralizada aos olhos do povo" (CNBB 1990:186). Esta interpretação levaria a uma explicação oposta à da bancada: a reportagem seria obra de interesses econômicos desgostosos com a fatia da bancada que se mostrara "inconfiável", subordinando convicção ideológica a apetite fisiológico.

Os protestantes na ANC podem ser classificados segundo suas relações com as tentativas de formar uma bancada. Não são grupos estanques mas categorias fluidas. A primeira tentativa, de Dado Coimbra, foi logo contestada por dissidentes. Havia algum grau de articulação entre eles. Ideologicamente, eram progressistas e representavam outra maneira de relacionar fé e política: com menos ênfase na identidade corporativa e mais na defesa de "valores" cristãos. Quase todos tiveram nota DIAP alta. Com uma exceção, são de igrejas históricas.

Alguns não se associaram aos dissidentes, mas foram se desligando da bancada silenciosamente. São de igrejas históricas, com pouca ênfase na identidade religiosa na política, e perceberam que a bancada traria mais desvantagens que vantagens. O restante, a ampla maioria, participou das tentativas de formação de uma bancada. Entre estes, havia os que se articularam em torno de Gidel Dantas. O grupo tinha fronteiras fluidas mas um núcleo firme composto de deputados "oficiais" da AD e uma franja de outros pentecostais e até um ou outro histórico. O grupo congregou os novatos cujas candidaturas foram homologadas pelas suas igrejas. Tudo indica uma certa correlação entre essa situação política e a prática fisiológica. Os evangélicos que participaram da bancada mas não do grupo de Gidel foram basicamente históricos de corte conservador, e alguns pentecostais com bases eleitorais mais variadas e/ou vínculos extra-eclésiásticos mais claros.

A Atuação da Bancada

A primeira fase importante da ANC foi a das subcomissões. A distribuição dos protestantes não foi igual, havendo concentração em duas: a da Família, do Menor e do Idoso (sete, inclusive o presidente e o relator); e a da Ciência, Tecnologia e Comunicação (quatro, inclusive o presidente e o primeiro vice-presidente). A família e a mídia, pois, foram temas de grande interesse protestante na Constituinte.

A família foi uma das justificativas principais pela homologação de candidatos pela AD; por isso, a atuação nessa área renderia mais em termos de aprovação eclesiástica. A família é objeto constante do ensino pentecostal; em outras áreas, nas quais não havia posições oficiais, o trabalho do deputado corria mais risco de passar despercebido ou ser objeto de controvérsia.

A atuação pentecostal é interpretada por Pierucci como a defesa da família patriarcal (1988:38). Mas é mais complexa. A família é o principal meio de socialização na visão minoritária de mundo e meio de conservação de membros através das gerações. Recentes estudos sobre igrejas pentecostais e CEBs apontam para o enraizamento das primeiras na família mais do que no lugar de trabalho como uma das razões de sua relativa estabilidade. A família é vista, entre outras coisas, como algo que afeta o crescimento eclesial. Contudo, a essência do conceito pentecostal de família não é o patriarcalismo mas o anti-machismo. Martin e Stoll citam o trabalho de Elizabeth Brusco.

A religião evangélica... prega uma ideologia que pode ser usada por mulheres para domesticar os homens... em parte pela promoção de uma personalidade diferente do estereótipo do homem [latino-americano], e em parte pela alteração estratégica das prioridades de consumo. (Martin 1990:181-182)

Em bairros urbanos pobres... alguns homens se tornam cúmplices voluntários na conversão: eles também desejam fugir das implicações destrutivas do machismo. Sua recompensa é a confirmação como 'cabeça' do lar, agora reforçada por autoridade bíblica. Mas o protestantismo redefine suas aspirações para coincidir com as de suas esposas, centradas nos filhos e na subsistência... Os ataques radicais contra a desigualdade não conseguiram alterar muito o comportamento real de homens e mulheres, mas a religião evangélica trata de algumas das áreas mais íntimas e conservadoras da vida, como os papéis no namoro e no casamento. (Stoll 1990:318-319)

Quatro áreas específicas de preocupação com a família na Constituinte foram as questões de aborto, homossexualismo, divórcio e censura.

O aborto é defendido com base na "liberdade de escolha", sendo visto como questão da autonomia individual. Somente pequena minoria de cristãos aceita esta postura. Para a maioria, ela é individualista, pois omite a dimensão social do ato. Por isso, a condenação moral do aborto, a não ser em casos estritamente delimitados, é bandeira tradicional da grande maioria das igrejas. Há divergências, porém, quanto à conveniência e eficácia da legislação anti-aborto. Para alguns cristãos, o ideal é a maior coerência possível entre a lei dos homens e a de Deus. Para outros, mesmo reconhecendo que nem toda a moralidade cristã é matéria para legislação, o dever de defender os não-nascidos (e mesmo de não admitir precedentes perigosos) torna imperativa a ação legislativa. Ainda outros consideram fundamental a questão da eficácia: a proibição apenas torna o ato clandestino e coloca em risco a saúde das pacientes.³⁶

Como bandeira religiosa, a oposição moral ao aborto (e, em menor grau, a oposição legislativa) atravessa a classificação esquerda/direita. A CNBB quis "a defesa da vida desde a concepção" (Pinheiro 1988:73). A mesma frase foi incorporada em duas emendas de membros

³⁶ Outra divergência é a definição dos casos em que o aborto seria admissível como mal menor. Isso deu origem a um diálogo pitoresco entre os deputados protestantes Sotero Cunha (AD) e Eunice Michiles (adventista). Questionando se o estupro seria um desses casos, Sotero afirmou: "Está provado cientificamente que a mulher pode evitar o estupro". Eunice rebateu: "Mesmo com um revólver apontado para a cabeça?" Ao que Sotero rematou: "Bem, pode perder a vida, mas evitar o estupro".

da AD: a de Matheus Iensen e Antônio de Jesus em 1/2/88 e a de Sotero Cunha em 26/5/88. Mas essas tentativas de voltar ao texto aprovado na Subcomissão fracassaram, e o texto final silencia sobre o assunto. Uma outra emenda (de 22/2/88), não de iniciativa protestante, visava tornar "crime doloso" o aborto fora dos casos previstos em lei.

Quadro 6
Emendas Contra o Aborto
(% dos presentes a favor)

	Todos os constituintes	Protestantes	Históricos	Pentecostais
1/2/88: "Protegerá a vida desde a concepção"	22%	71%	46%	93%
22/2/88: O aborto fora dos casos previstos em lei como "crime doloso"	48%	77%	50%	94%
26/5/88: "Proteção à vida desde a concepção"	33%	70%	50%	82%

Os protestantes foram muito mais favoráveis às propostas do que o conjunto; a diferença se deve sobretudo aos pentecostais. O comportamento protestante é bastante uniforme nas três votações, mas alguns protestantes mudam de posição, até entre a primeira e a terceira propostas, quase iguais. Em geral, há forte correlação entre a dissidência progressista e a oposição ao controle legislativo do aborto. O fato gerou polêmica entre o *Mensageiro da Paz* e Benedita da Silva. Afirma o jornal:

[Benedita] declara que, como pessoa individual, é contra o aborto, mas quer que ele seja aprovado por conhecer de perto as condições em que as mulheres o praticam. Declara ainda que já optou pela prática do aborto... porque não tinha a menor condição de receber o meu filho naquela época'... O curioso é que tal propositura procede de alguém que supostamente estaria na Constituinte para lutar contra toda a sorte de discriminações, menos, evidentemente, a discriminação contra os bebês cujos pais não teriam a menor condição financeira e emocional.³⁷

Em entrevista conosco, Benedita respondeu:

Eu disse que a nossa consciência espiritual jamais nos levaria a fazer um aborto, mas que existiam mulheres que... estavam sendo assassinadas. Fiz um aborto uma vez [antes da conversão], mas não aconselharia ninguém a fazer. Fiz porque existia uma fome incontrolável, e patrão nenhum queria com criança. A minha campanha era contra o aborto dando oportunidade às pessoas de terem melhores salários e creches.

37 *Mensageiro da Paz*, janeiro de 1988, p. 7.

A discussão remete ao debate cristão sobre a legislação. O *Mensageiro* alega que a legislação anti-aborto seria exigência da justiça, independentemente dos efeitos, e que a própria Benedita reconhece o princípio quando se apresenta como defensora de medidas legislativas para proteger os mais fracos. E ela devolve a acusação de incoerência, lembrando que "não fizeram nenhuma exigência a nível das questões sociais".

Mais controvertida ainda foi a questão do homossexualismo.

Novamente, há grande consenso nas igrejas cristãs em torno de uma condenação moral da prática homossexual. Existem grupos cristãos gays que a defendem (geralmente a relação estável e não a promiscuidade); e recentemente algumas igrejas em certos países têm admitido homossexuais praticantes ao clero. Mas a cristandade como um todo mantém amplo consenso contrário à prática. (Algumas igrejas, sobretudo de linha pentecostal e carismática, vão além e condenam não somente a prática mas a condição homossexual. Geralmente, associam esta à atividade diabólica, e pregam o exorcismo como solução.) Contudo, há divergências quanto à legislação. Para alguns, a prática têm uma dimensão místico-social, trazendo maldição divina sobre a comunidade. Para outros, a condenação moral leva à preocupação com o controle legislativo de fatores que aumentem a aceitação social e a incidência. O Vaticano declarou em 1992 que é justo discriminar homossexuais em certas circunstâncias, como adoção, contratação de professores e serviço militar. Ainda outros entendem que a prática deve ser desincentivada por meios não-legislativos. Alguns vão além, dizendo que a discriminação de homossexuais é anti-cristã e deve ser combatida com uma legislação que afirme sua igualdade de direitos enquanto cidadãos.

Tanto na Subcomissão das Minorias como na Comissão da Ordem Social houve grande discussão. O relator da Comissão propôs a inclusão de "identidade sexual" na lista de características pelas quais ninguém seria prejudicado. Salatiel Carvalho da AD propôs, sem sucesso, suprimir a frase porque "configura o reconhecimento de um terceiro sexo". Benedita da Silva patrocinou emenda do movimento homossexual Triângulo Rosa, a favor de "orientação sexual". Segundo ela, o objetivo era garantir a livre manifestação da sexualidade sem prejuízo para a cidadania.³⁸ Salatiel replicou que seria primeiro passo para a legalização de casamentos homossexuais, mas foi derrotado.

Na Comissão da Soberania, José Fernandes da AD propôs "desvio sexual"³⁹ e Lysâneas Maciel apoiou "orientação sexual". No projeto final a frase foi omitida, provocando outra tentativa de incluí-la nas votações em plenário, a qual foi derrotada. Apenas 28% dos presentes a apoiaram, e apenas 7% (dois) dos protestantes (Benedita e Lysâneas).

Houve, então, maior unanimidade da bancada protestante no homossexualismo do que no aborto. Os papéis estavam trocados: no aborto, a maioria protestante estava na ofensiva contra uma prática amplamente difundida e com grandes implicações sociais; no homossexualismo, a maioria protestante estava na defensiva contra reivindicações dos movimentos homossexuais, as quais são rejeitadas também por ampla maioria dos políticos não-protestantes. Benedita foi outra vez criticada por sua igreja por ter deixado "as

38 *Correio Braziliense*, 14/6/87, p. 3.

39 *Folha de São Paulo*, 9/6/87.

determinações partidárias" falar mais alto do que as convicções religiosas.⁴⁰ Para ela, "a igreja não consegue dimensionar a pluralidade social. [Muitos pastores] diziam que eu queria casar homem com homem."

As posições da maioria da bancada evangélica sobre aborto e homossexualismo coincidiram com as posições oficiais católicas. Já na questão do divórcio, não.

A nível mundial, há um leque de posições protestantes. Geralmente afirma-se a permanência do casamento como ideal mas tolera-se o divórcio como mal necessário. Embora haja mais resistência, o recasamento de cristãos divorciados, com a bênção eclesial, já é bastante aceito. No Brasil, onde o poder católico impediu a introdução até 1977, há uma tradição de defesa protestante do divórcio. O Memorial de 1932 defendeu a sua introdução.

Na ANC, uma emenda não-evangélica propôs a indissolubilidade do casamento. Apenas 13% dos constituintes presentes votaram a favor, mas 39% dos protestantes. Esta inversão das posições históricas é devida exclusivamente aos pentecostais (59% a favor). Apenas um histórico foi favorável. A AD é a vanguarda do novo anti-divorcismo legislativo do protestantismo brasileiro.

No tocante à censura artística, João de Deus da AD tentou introduzi-la nas Comissões.⁴¹ Houve manifestação evangélica liderada por parlamentares no Salão Verde da Câmara.⁴² Mas o momento de restauração da democracia não foi favorável à retenção de qualquer tipo de censura. No plenário, uma emenda de dois deputados da AD alcançou apenas 98 votos favoráveis (22% dos presentes), embora tivesse apoio de 70% dos evangélicos (93% dos pentecostais e 33% dos históricos).

Outro ponto de convergência com a hierarquia católica, e de contraste com boa parte da nova direita brasileira (Pierucci 1987:29) e fundamentalistas norte-americanos (MacIver 1990:289), é a oposição à pena de morte. Uma pesquisa de opinião pública em 1991 mostrou que 60% dos históricos, 51% dos pentecostais e apenas 34% dos católicos eram contrários à pena capital.⁴³ Na Constituinte, nenhum evangélico votou a favor.⁴⁴

Apesar do alarde dos líderes da AD, não houve dificuldade em assegurar a liberdade religiosa. Houve até um avanço, com a supressão da exigência de que o culto não contrariasse os "bons costumes",⁴⁵ termo que poderia ser usado contra os pentecostais. Mas já vimos que "liberdade religiosa" adquiriu alcance maior com a nova confiança social do pentecostalismo. Daí o investimento em medidas simbólicas. Os sucessos foram muito festejados, principalmente a Bíblia aberta na Mesa e o nome de Deus no preâmbulo. O *Mensageiro da Paz* comemorou uma "amarga derrota para os constituintes ateístas". Cita Daso Coimbra, para quem opôr-se à medida era "querer negar a fé que o povo brasileiro testemunha".⁴⁶ Não é a única vez que a AD invoca, em apoio às suas reivindicações, o sentimento da maioria da população. A "fé do

40 *Mensageiro da Paz*, setembro de 1987, p. 7.

41 *Correio Braziliense*, 29/5/87.

42 *Expositor Cristão*, outubro de 1987, p. 12.

43 *Folha de São Paulo*, 14/10/91, p. 1-7.

44 Em outra tentativa, no segundo turno, cinco protestantes a apoiaram: três históricos e dois pentecostais, mas nenhum da AD.

45 *Mensageiro da Paz*, março de 1988, p. 2.

46 *Ibid.*, novembro de 1987, p. 7.

povo brasileiro", geralmente rejeitada como mero paganismo disfarçado, agora torna-se arma estratégica na luta por espaço na religião civil.

Quando os pentecostais abandonam o apoliticismo, dão grande significado à penetração da esfera pública (a quintessência do "mundo" com todas as conotações doutrinárias negativas) pelo simbolismo religioso ostensivo e pelo ritualismo conspícuo. Em parte, isso se deve à ambigüidade de alguns grupos que oscilam entre o sistema de status da *seita* e o da sociedade, e em parte à ambição de reconhecimento social dos pastores (Wilson 1959). Mas há outra razão mais profunda.

Recursos materiais não são as únicas coisas que as pessoas prezam... [Também concorrem] pelo prestígio de sua cultura..., pelo direito de exibir ou ostentar os símbolos [desta]. (Bruce 1989:66)

A religião civil, diz Azevedo (1981:113), inclui não só idéias e normas mas também ritos. As conquistas simbólicas dos políticos evangélicos são o contra-ponto do feriado de Doze de Outubro. Evidentemente, seria possível opôr-se ao Doze de Outubro por razões laicistas, mas a oposição pentecostal é diferente; baseia-se na *concorrência pelo mesmo projeto*. Os pentecostais são participantes numa espécie de licitação pública, e sentem que foram preteridos por critérios não-técnicos.

Quando um membro da AD foi eleito presidente da Assembléia Legislativa de SP, tirou um crucifixo da sala da presidência, causando controvérsia. A oposição às imagens representa um acerto sociológico. A imagem é símbolo não só de *Cristo* ou do *santo* mas do *catolicismo*. Pela mesma razão, a hierarquia católica insiste que a Renovação dê ênfase a Maria. Sendo abominação para os protestantes, o culto mariano preserva a identidade católica numa situação de similaridade de produtos.

Além da família, um foco de interesse protestante foram os meios de comunicação. Presidiu a subcomissão da Comunicação o batista Arolde de Oliveira, ex-militar que fez carreira política na área das comunicações e ligou-se ao pastor Nilson Fanini. Foi instrumental na concessão da TV Rio a Fanini. Na subcomissão, entrou em choque com a relatora Cristina Tavares.

[Arolde] ministrou um curso completo sobre como não presidir política (inclusive na contagem do tempo de intervenção); impugnando a votação dos impedimentos morais para poder mudar seu voto; proferindo seus pontos de vista...; atropelando o regimento interno... É um exemplo de usurpação da posição de representante popular para o beneficiamento de interesses particulares.⁴⁷

Na Comissão, Arolde teria comandado onze evangélicos na votação que rejeitou o substitutivo do relator.⁴⁸ A Comissão não conseguiu aprovar um projeto, um dos pontos polêmicos sendo a forma de concessão de emissoras (Coelho 1988:49). Concessões de TV e rádio têm sido importante moeda política, fruto do sistema político que incentiva a prática fisiológica e da lei das comunicações. A bancada evangélica ganhou pelo menos duas

47 Expositor Cristão, outubro de 1987, p. 12.

48 O Brasil Presbiteriano, setembro de 1987, p. 2.

concessões de TV e sete rádios. Em alguns casos, as rádios foram transferidas para as respectivas igrejas. Mas, como nos disse Daso Coimbra, "mais ou menos cem deputados tiveram estações de rádio, e se sete evangélicos receberam, isto não é nada dentro do universo". Ou seja, os evangélicos estão bem adaptados à cultura política e não são vilões; como também não são o "sal da terra" de que fala sua própria retórica.

Duas votações que influenciaram a imagem pública da bancada foram a reforma agrária e o mandato de Sarney. A primeira é vista por alguns evangélicos como uma bandeira da Igreja Católica, e sua aprovação, além de reforçar o prestígio desta, diminuiria o êxodo rural e (talvez) o crescimento das igrejas evangélicas. No debate sobre a função social da propriedade produtiva, a frase "cuja inobservância permitirá sua desapropriação" recebeu apenas 13 votos a menos que o necessário para passar. A posição dos evangélicos foi decisiva. Nove votaram a favor e 22 contra. Embora 50% dos constituintes presentes votassem a favor, somente 29% dos evangélicos presentes o fizeram (25% dos pentecostais e 33% dos históricos). O que atraiu a atenção da mídia foi a mudança súbita de posição. "Gidel [Dantas] comunicou em nome do [seu] grupo à liderança do PMDB que podia contar com [seus] votos. Na hora H... ficaram do outro lado".⁴⁹ A mudança foi largamente atribuída a contribuições financeiras da UDR.

No caso do mandato de Sarney, a moeda de troca foi diferente. Matheus Iensen da AD fez uma emenda a favor de cinco anos e coletou mais apoios do que a emenda do senador maranhense, Edison Lobão. Os cinco anos foram aprovados por ampla margem. A façanha, evidentemente, não pode ser atribuída a um político insignificante como Iensen. Este foi apoiado pelo líder do governo na coleta de assinaturas,⁵⁰ provavelmente por duas virtudes estratégicas: não tinha interesses regionais porque não era maranhense; e estava pronto a expor-se ao desgaste popular que a emenda traria ao seu autor. Sua resposta às críticas foi um dos exemplos mais claros da utilização política da tradição apocalíptica da AD, raramente usada em pronunciamentos públicos pelos deputados: "Sarney não tem culpa de fazer má administração. A crise... é de todos os países e confirma o que diz a Bíblia: o mundo irá de mal a pior quando estiver perto do fim".⁵¹

Vinte e cinco evangélicos (76%) votaram a favor dos cinco anos, comparado com 59% de todos os constituintes. Após o recado de Salatiel Carvalho, de que 25 evangélicos votariam nos 4 anos,⁵² não foi difícil para o governo contornar a situação. O *Jornal do Brasil* associou aos cinco anos concessões de rádio para João de Deus, Arolde de Oliveira e Mário de Oliveira, além do próprio Iensen, e de um canal de televisão para Fausto Rocha.

Matheus Iensen, é de origem rural média e neto de imigrantes alemães. Tornou-se famoso no pentecostalismo nacional como cantor sacro e apresentador de programas radiofônicos. Era político frustrado cuja carreira recebeu novo impulso com a politização da cúpula assembleiana em 1986; havia se candidatado a vereador pelo MDB em 1968, e chegou a suplente de deputado estadual pelo PDS em 1982. É empresário de produtos evangélicos, com gravadora, editora e rádios. Uma destas, a Marumby de Florianópolis, opera em ondas curtas e tem grande alcance, o que talvez signifique um reforço para Iensen de políticos assembleianos de outros Estados que a

49 *Jornal do Brasil*, 11/5/88.

50 *Ibid.*, 7/8/88.

51 *Ibid.*, 8/1/88.

52 *Diário de Pernambuco*, 12/2/88.

utilizam.

Não há indícios de oposição por parte da cúpula da AD aos cinco anos. Outra emenda de Iensen, porém, lhe trouxe desgaste: a de abolir os direitos autorais sobre músicas sacras baseadas em textos bíblicos, tocadas em rádios. Iensen finalmente retirou a emenda. Uma semana após a votação dos cinco anos, recebeu concessão de rádio em Curitiba em nome de um filho. José Felinto, deputado estadual da AD, reclamou: "Esta rádio estava prometida para a igreja, mas acabou nas mãos de Matheus".⁵³ Com o distanciamento da cúpula que os dois incidentes causaram, somado à concorrência de Felinto para os votos assembleianos a nível federal, é difícil saber até que ponto a impopularidade dos cinco anos influenciou na queda de seu eleitorado em 70% em 1990. Mesmo assim, reelegeu-se, e ainda elegeu um filho para deputado estadual.

Nas votações sobre reforma agrária e os cinco anos não houve a diferença nítida entre históricos e pentecostais que detectamos nas questões comportamentais. Na reforma agrária, a posição de classe e a natureza das bases políticas certamente influenciaram o voto de vários históricos. Contudo, nas votações sobre "questões de interesse dos trabalhadores" consideradas pelo Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (DIAP 1988) na nota que atribuiu a todos os constituintes, o quadro muda. A nota DIAP vai de zero a dez e corresponde, grosso modo, ao leque ideológico de direita a esquerda. A média dos protestantes foi de 4,61, um pouco abaixo da média geral de 4,94. Ou seja, os protestantes votaram um pouco menos favoravelmente aos interesses dos trabalhadores, segundo os critérios do DIAP.

Quadro 7
Nota DIAP por Partido

	PMDB	PFL	PTB	PDT
Total	5,63	2,36	5,58	8,69
Protestantes	4,81	1,95	6,75	8,00

Os protestantes não fogem muito das posições relativas de seus partidos. Existe, porém, uma diferença entre históricos e pentecostais. Os protestantes históricos do PMDB superaram a média do partido (5,86), e os do PFL ficaram abaixo (0,79). Por outro lado, os pentecostais do PFL tiveram uma média mais alta (4,92) que os do PMDB (4,00), confirmando a fraca identidade partidária dos pentecostais.

A nova presença política dos pentecostais é comparada por Pierucci (1988) com a nova direita cristã dos Estados Unidos. Mas a nota DIAP lança dúvida sobre tal classificação.

Quadro 8
Nota DIAP dos Protestantes por Filiação Eclesiástica

Todos os Constituintes	Todos os Protestantes	Todos os Pentecostais	Assembléia de Deus	Todos os Históricos	Batistas
4,94	4,61	5,06	5,00	4,09	3,07

Apesar da imagem pública de maior conservadorismo,⁵⁴ os pentecostais têm uma nota mais alta que os históricos e até que o conjunto dos constituintes. É verdade que era uma Constituinte conservadora e que, levando em conta o nível social das igrejas, a nota dos pentecostais poderia ser bem mais alta. Mesmo assim, não se pode rotulá-los *tout court* como nova direita cristã.⁵⁵ Os mais próximos à direita norte-americana não são os pentecostais, mas alguns batistas. Cinco dos seis protestantes com nota abaixo de 1,0 são batistas. Das principais denominações, a Convenção Batista Brasileira é a mais influenciada pelos Estados Unidos, especificamente pela Southern Baptist Convention, a liderança da qual foi tomada por elementos simpáticos à nova direita durante os anos 80. O principal defensor protestante do neoliberalismo no Congresso é o batista Fausto Rocha, que aproveitou o debate sobre o nome de Deus no preâmbulo para fazer uma apologia neoliberal.

Fica mais uma vez consignada a posição dos comunistas, dos radicais de esquerda, daqueles que querem o regime totalitário..., defendem a estatização total... e não aceitam a idéia de que Deus possa existir... A grande nação americana não se envergonhou do nome de Deus... e o colocou em suas moedas... Na Bíblia lemos: 'Bem está, servo bom e fiel. Sobre o pouco foste fiel, sobre o muito te colocarei'.

Para Fausto, ateísmo equivale a estatização e regime totalitário, ao passo que o uso público do nome de Deus associa-se à privatização da economia, prosperidade e poderio. Mas no caso dos pentecostais, a fama de conservadores se deve a outras votações. Podemos dizer que os pentecostais na ANC não foram uma "direita ideológica" mas sim um "centro fisiológico".

Uma análise sofisticada das votações foi feita por Kinzo segundo cinco escalas:

54 Ver, por exemplo, a classificação feita pela *Folha de São Paulo* antes do início da Constituinte (*in* Rodrigues 1987:98)

55 É verdade que, sem Benedita da Silva, a nota dos pentecostais cai para 4,67. Mas, por que exclui-la? Por que considerá-la "menos pentecostal" que os outros? Se começarmos com uma definição do pentecostal como alguém que não entra em partidos de esquerda, obviamente concluiremos de que o pentecostalismo é direitista. Teologicamente, é possível até argumentar que os outros políticos pentecostais são mais secularizados porque sua atuação espelha a tradição política leiga do país. Outro critério seria definir o político pentecostal como aquele que tem a aprovação da igreja. Mas Benedita não é a única candidata não-oficial, apenas a única que atualmente se elege para a Câmara. Talvez seja precursora de outro tipo de deputado federal pentecostal do futuro. Ademais, no pentecostalismo não se pode apelar à hierarquia como definidora da identidade. Se, na prática, o líder pentecostal tem muito poder, este poder tem fraco embasamento doutrinário. Nenhum pentecostal, seja qual for sua atitude prática diante dos líderes, aceita o ensino católico sobre o magistério e a hierarquia.

governismo, conservadorismo,⁵⁶ "democratismo",⁵⁷ nacionalismo e oposição ao sistema financeiro.⁵⁸

Quadro 9
Escalas de Kinzo para Votações na Assembléia Constituinte

Governismo	Conservadorismo	Democratismo	Nacionalismo	Oposição ao Sistema Financeiro
PFL 7,9	PFL 7,2	PT 10,0	PT 10,0	PT 10,0
Pentecostais 7,2	PDS 6,8	PDT 9,7	PDT 9,6	PDT 9,4
PDS 6,8	Históricos 5,3	PSDB 8,9	PSDB 7,7	PSDB 6,4
Protestantes 6,8	Protestantes 4,6	PMDB 6,9	Pentecostais 6,2	Históricos 4,5
PTB 6,6	PTB 4,3	(Média 6,9)	PMDB 6,1	(Média 4,4)
Históricos 6,3	(Média 4,1)	Pentecostais 5,9	(Média 5,5)	PMDB 4,2
PMDB 5,4	Pentecostais 4,0	Protestantes 5,6	Protestantes 5,1	PTB 4,2
(Média 5,2)	PMDB 3,6	PTB 5,4	PTB 4,6	Protestantes 3,6
PDT 2,0	PSDB 1,4	Históricos 5,3	Históricos 3,9	Pentecostais 2,8
PSDB 0,4	PT 0,5	PDS 5,2	PFL 2,1	PDS 1,9
PT 0,0	PDT 0,4	PFL 4,8	PDS 1,9	PFL 1,4

Fonte para partidos e média = Kinzo 1988:23. PMDB = após a cisão do PSDB. Seguindo Kinzo, foram computadas somente as votações de constituintes que participaram em pelo menos 60% das votações nos itens de uma escala.

Vemos o acentuado governismo dos pentecostais. Em "conservadorismo" a média protestante está um pouco acima da geral, confirmando o que se verificou com a Nota DIAP. Os pentecostais, porém, são menos conservadores do que a média, e bem menos do que os históricos. Foram ligeiramente mais democratizantes que os históricos mas aquém da média geral. Mostraram grau considerável de nacionalismo. No item sobre o sistema financeiro, os históricos superaram a média mas os pentecostais seguem os partidos mais à direita.

Em suma, os pentecostais são menos conservadores que os históricos, um pouco mais democratizantes e bem mais nacionalistas. Mas também são mais governistas e mais favoráveis à manutenção do atual sistema financeiro. As escalas de Kinzo revelam coerência entre os partidos nos vários itens, mostrando a possibilidade de pensar o sistema partidário brasileiro em termos ideológicos. Os protestantes históricos também são bastante coerentes em todos os itens, numa posição de centro-direita. Já os pentecostais são oscilantes e confirmam a nossa caracterização deles como um "centro fisiológico".

A vertente majoritária da política pentecostal rejeita qualquer posição remotamente ligada ao marxismo mas não adota o neoliberalismo. Na rejeição de posições anti-capitalistas, doutrina religiosa e fatores sociais se mesclam. *O Mensageiro da Paz* revela a centralidade da escatologia dispensacionalista na visão de mundo dos líderes da AD. Imagina-se certo

56 "Questões referentes à ordem econômica e social e a direitos sociais" (Kinzo 1988:39).

57 "Medidas que visem não apenas fortalecer a democracia representativa como também introduzir mecanismos de participação popular direta" (Ibid:21).

58 "Medidas que limitassem o poder do setor financeiro, especialmente o privado" (Ibid:43).

alinhamento de forças para o iminente fim dos tempos, levando a um dualismo geopolítico que rejeita qualquer ideal não-capitalista de sociedade. Mas, com o colapso do bloco soviético, esse dualismo passa por uma crise.⁵⁹ De qualquer forma, não devemos dar peso político excessivo a tais afirmações; funcionam como as previsões de videntes, tão procuradas pela classe política. Assim como estes, os profetas sociais da AD nunca se retratam quando fracassam suas previsões "bíblicas". Sistemas doutrinários não são camisas-de-força; são supermercados, nos quais alguns produtos são adquiridos, outros descartados e outros deixados nas prateleiras. O apoliticismo, que parecia tão central no pentecostalismo por tantos anos,⁶⁰ revelou-se passageiro. O dualismo geopolítico pode ser igualmente temporário.

Há outras razões pela oposição a medidas anti-capitalistas. Muitos convertidos ascendem economicamente ou, pelo menos, ampliam suas aspirações. A ideologia de que a mudança de vida resultante da conversão levará à ascensão social não é favorável à restrição dessa possibilidade em nome de uma ideologia mais igualitária. Os pastores são mais ameaçados; em geral, estão entre os principais beneficiários da conversão. Não sem razão histórica, temem que um regime de esquerda interfira com o sistema religioso de livre-mercado no qual prosperam. São influenciados também pelo corporativismo. Na concorrência religiosa popular, a política pentecostal é estratégia de crescimento da igreja. Com exceção do anti-comunismo, as posturas econômicas se baseiam menos em princípios do que em percepções de como maximizar os ganhos. Para os pastores, a expansão institucional é questão de realização profissional e, muitas vezes, de nível salarial. Numa igreja em franca expansão há fatores que incentivam os pastores a serem politicamente mais conservadores do que os fiéis, e mais conservadores do que seus colegas ministeriais numa igreja histórica estagnada.

Os dissidentes também deixaram sua marca na ANC. Lysâneas Maciel foi candidato da esquerda à presidência da Constituinte e relator da Subcomissão dos Direitos Políticos, a qual incluiu várias novidades polêmicas como o "voto destituente". Lysâneas denunciou pressões militares sobre a ANC. É descrito por dois analistas como "uma das reservas morais do atual quadro político do país" (Coelho e Oliveira 1989). Benedita da Silva teve atuação destacada em questões de racismo e de minorias, e Néelson Aguiar em questões da criança.

A Bancada Evangélica em Perspectiva

A bancada evangélica não recebeu o tratamento que esperava da imprensa. Comentando a reportagem do *Jornal do Brasil*, o pedetista Edésio Frias, intocado pela matéria, admitiu a procedência de muitas denúncias mas reclamou da insistência na identidade evangélica dos denunciados. "Por acaso alguém já cuidou de dizer a religião dos ministros de Estado... defraudadores?" (*in* Caldeira 1988:88). O feitiço se virara contra o feiticeiro; quem insistiu primeiro na identidade religiosa foi a própria bancada. A mídia apenas mudou o registro, do

59 Nove meses antes da reunificação da Alemanha, o *Mensagem* negava, por razões "bíblicas", a possibilidade da reunificação; os alemães do Leste estavam destinados a acompanhar a União Soviética na invasão de Israel que precederia a volta de Cristo. E a análise social assembleiana, ao contrário da profana, é plenamente confiável: "Os historiadores não mais conseguem interpretar com lucidez a evolução do drama humano. Os cientistas políticos e sociólogos também... Restam-nos as Sagradas Escrituras" (*Mensagem da Paz*, janeiro de 1990, p. 12-13). Este nível de análise social se deve em parte à chegada do pentecostalismo brasileiro à maioria cívica num contexto de extrema fragmentação protestante e isolamento pentecostal.

60 Ver a análise crítica da história da sociologia do protestantismo brasileiro por Fernandes (1984a).

triumfalismo para a denúncia e o deboche. Em parte, isso refletiu a postura *sectária* que frisa a identidade diferenciada em todos os meios sociais "mundanos". Mas foi também uma estratégia que correspondeu à dinâmica do campo religioso e às possibilidades oferecidas pelo campo político.

A discussão da bancada evangélica não seria completa sem tentativa de comparação com os representantes de outras confissões. Mas há uma dificuldade: estes não colocavam a mesma ênfase pública na origem religiosa da ação política, muito menos se declaravam representantes de suas confissões. Os protestantes foram o único grupo religioso nitido na ANC.

Os espíritas e umbandistas se apresentam como católicos. Não há equivalente federal do deputado estadual carioca Ótila Nunes Filho, conhecido defensor da umbanda. Há deputados com postura menos nitida mas vínculos eleitorais, como Samir Achoa e Nelson Sabrá. Este, suplente do PFL-RJ, tirou 4,25 no DIAP e votou a favor da reforma agrária e dos cinco anos para Sarney. Mas todos os entrevistados concordam que não havia umbandista ostensivo na ANC. Eles não têm a postura proselitista, mas sim, a pretensão de forjar uma síntese religiosa nacional. Na prática, não fazem com que uma grande massa se desvincule do catolicismo com uma identidade distinta. Falta-lhes a unidade doutrinária e organizacional para o tipo de atuação política dos evangélicos.

Apesar da imprensa falar de um "bloco da CNBB" e de uma "Frente Parlamentar Católica" apoiada por D. Eugênio Sales,⁶¹ a Igreja Católica prefere usar outros canais. Os militantes católicos no parlamento são discretos, como convém a uma igreja territorial que, teoricamente, não concorre com ninguém. Refletem, também, a linha da Igreja pós-conciliar, enquanto o estilo dos evangélicos lembra políticos católicos dos anos 30. Não só se proibem padres de se eleger desde o Vaticano II, como também a CNBB não reconhece políticos leigos como representantes oficiais. Mas seria ingênuo supor que não aja para defender interesses corporativos. Ela garante seus interesses por vários meios, inclusive através de políticos sensíveis à sua influência. Um pequeno exemplo disso foi a ação de Vivaldo Barbosa, "atento na defesa dos interesses da Igreja", que derrubou o texto que limitava a assistência religiosa em presídios, creches, quartéis e hospitais a missionários brasileiros.⁶² O texto beneficiaria os evangélicos, cujos quadros são quase totalmente nacionais, ao passo que metade dos sacerdotes católicos são estrangeiros.

A representação católica no Congresso reflete as divisões internas. A CNBB é instituição postiça e sua preeminência no catolicismo brasileiro é recente. Além de refletir hegemonias momentâneas, precisa representar a unidade possível da igreja. Há articulações que não passam por ela. Sandra Cavalcanti coordenava uma rede de constituintes que tinham trânsito com determinados bispos: "a CNBB não é a voz da igreja brasileira... A igreja é vertical e descentralizada". Sobre aborto e homossexualismo, "eu ligava para os meus bispos, e cada um mandava onibus de gente para protestar".

A estratégia da CNBB em si foi discreta e multifacetada. Uma igreja nacional pode apelar à religiosidade popular e atuar através de corporações nas quais ela tem peso, como as associações de reitores e de escolas particulares. Ela penetra instituições não-religiosas da sociedade, as quais funcionam como biombos e disfarçam sua ação política. Por isso, além de não ser de "bom tom" para uma igreja territorial, não há necessidade de se comportar publicamente como os evangélicos.

A CNBB também estimulou e procurou ser mediadora da "participação popular" na Constituinte. Publicou documentos para orientar a reflexão

61 O Globo, 8/3/87, e O Estado de São Paulo, 22/2/87.

62 Zero Hora 31/1/88.

eclesial. Buscou apoio para suas teses entre amplo leque de candidatos, mesmo que não tivessem compromisso dogmático com o catolicismo. Atuou junto aos parlamentares por meio da Comissão de Acompanhamento à Constituinte. Investiu na divulgação através da rede de rádios e jornais católicos, bem como por meio do encarte "Boletim da ANC" no semanário "Noticias da CNBB". Fez vários pronunciamentos, em nome próprio ou através do CONIC (Caldeira 1988:9-10; CNBB 1990). Naturalmente, a CNBB dizia que não era um lobby; uma igreja oficiosa que fala em nome de Deus e da nação inteira não pode se ver como um ator político entre outros. Reivindica um direito-dever de ser presença no conjunto da sociedade, de não ser uma "seita" (Antoniazzi 1990:12). Esse direito é "adquirido e fundado no fato da solidariedade histórico-cultural entre o Brasil e a igreja" (in Pinheiro 1988:64). Essa tutela moderna e branda se fundamenta numa aliança com a sociedade mais do que com o Estado. Um tema-chave no seu discurso é "a construção de uma sociedade democrática, justa e fraterna", por meio da "participação popular". Como uma das forças mais articuladas e aparelhadas da sociedade, a Igreja tem papel como mediadora dessa participação. "[A CNBB diz que] lutou pela defesa da vida contra os abortistas, pela defesa da família contra os divorcistas, pela liberdade de ensino contra o laicismo estatizante, pela defesa de uma autêntica reforma agrária..., pela defesa dos direitos dos trabalhadores..., pela liberdade de atuação dos missionários [junto aos indígenas], pela defesa de todos os oprimidos" (CNBB 1990:88).

Fica evidente a dificuldade em delinear um conjunto de constituintes católicos que se possa comparar com os evangélicos. Não basta a adesão nominal que abrange a grande maioria; e nem limitar-se aos adeptos declarados de determinada linha na igreja, tornando-se refém das polêmicas internas. Adotamos outro critério: a citação do nome do constituinte como conhecidamente católico e/ou ligado à hierarquia ou aos interesses católicos.⁶³

Coincidentemente, esse procedimento resultou em 33 nomes,⁶⁴ próximo do tamanho da bancada evangélica. Isso não quer dizer que as duas confissões estejam "empatadas". A lista não pretende ser exaustiva como é a dos protestantes; a própria idéia de lista exaustiva de constituintes católicos carece de sentido. É apenas amostra substancial que permite certa comparação. A média da nota DIAP desses 33 constituintes (cujo perfil sócio-profissional é significativamente mais alto que o dos protestantes) é 6,69, comparado com a média evangélica de 4,61. A diferença é marcante nas votações sobre reforma agrária e o mandato de Sarney. Apenas sete votaram pelos 5 anos e 24 foram favoráveis à reforma agrária, o inverso dos números protestantes. Mesmo alguns que tiraram nota baixa no DIAP votaram pela reforma agrária e contra os 5 anos, ao passo que alguns protestantes com notas relativamente altas fizeram o contrário. Nas questões comportamentais, esses católicos seguem de perto o conjunto da Constituinte, afastando-se da posição dos evangélicos.

O resultado corresponde à percepção comum de que a Igreja Católica hoje é mais

63 Usamos para isso todas as fontes da nossa pesquisa: entrevistas com constituintes; a imprensa; informações de outros pesquisadores; publicações católicas (como CNBB 1990); e obras sobre os constituintes (DIAP 1988 e Rodrigues 1987).

64 Affonso Camargo, Bonifácio de Andrada, Denisar Arneiro, Egydio Ferreira Lima, Ervin Bonkoski, Euclides Scalco, Francisco Carneiro, Hélio Manhães, Irma Passoni, João Paulo Pires de Vasconcelos, Jorge Arbage, José Carlos Sabóia, José Maria Eymael, José Mendonça Bezerra, Lavoisier Maia, Mansueto de Lavor, Maria de Lourdes Abadia, Mário Covas, Néelson Wedekin, Octávio Elísio, Plínio de Arruda Sampaio, Pompeu de Sousa, Ronan Tito, Sandra Cavalcanti, Severo Gomes, Sigmaringa Seixas, Siqueira Campos, Tadeu França, Vasco Alves, Vicente Bogo, Victor Faccioni, Vitor Buaiz e Vivaldo Barbosa.

progressista do que o conjunto das igrejas protestantes. Mas nuança essa diferença, fazendo com que ela apareça mais no centro-esquerda e as igrejas protestantes mais no centro para centro-direita. Ironicamente, as bandeiras comportamentais da CNBB encontram maior apoio parlamentar entre os protestantes. O maior contraste entre os dois grupos foi na reforma agrária e nos 5 anos: a posição declarada da CNBB na primeira questão e a vontade popular na segunda tiveram mais influência do que os *lobbies* sobre os católicos.

As duas confissões interagiram na ANC. Geralmente, do lado protestante, o espírito foi de concorrência. Embora a umbanda seja a mais importante concorrente do pentecostalismo a nível popular, a nível público a competição ainda é com o catolicismo. A maior "nordestinização" da política protestante após 1986 talvez tenha contribuído para um maior anti-catolicismo: aumentou o número de deputados do Nordeste e também a influência da cúpula assembleiana que é muito nordestina.

A posição de cada confissão no campo religioso é fator importante nas atitudes políticas. Regina Novaes, com respeito ao agreste pernambucano, fala da "posição antagônica [da AD] à Igreja Católica, expressão local da classe dominante... Os crentes questionam a posição subordinada dos pobres na hierarquia da Igreja Católica" (1985:134). As teologias pós-conciliares e as CEBs não transformaram a realidade do catolicismo em todos os lugares. Não devemos ler os teólogos da libertação como se fossem sociólogos do catolicismo brasileiro. Na Europa, as minorias religiosas (católicas ou protestantes) geralmente ficaram entre o centro e a esquerda, devido mais à inserção social do que à doutrina.⁶⁵ Na América Latina, onde uma expressiva minoria protestante é fenômeno recente, há outro fator a levar em conta. Embora herdeira do padrão dos países católicos e ortodoxos, de igreja monolítica aliada às autocracias que provoca o surgimento de uma esquerda atéia, a América Latina desenvolveu tardiamente uma política de massas (resultante da urbanização e industrialização), no momento em que o catolicismo mundial mudava para o centro. Esse processo às vezes produziu uma esquerda católica, como no Brasil. Os protestantes, então, emergem como força política nesse contexto marcado tanto por uma esquerda secularista como por uma esquerda católica.

Mesmo assim, houve relações de aliança na ANC. Os pentecostais falam de boas relações com católicos conservadores. Os protestantes dissidentes participaram das reuniões da CNBB.

A AD considerou a bancada evangélica razoavelmente bem sucedida em termos legislativos. O nome de Deus foi incluído na Carta, a liberdade religiosa ampliada, o ensino religioso mantido no currículo. Foram rejeitados a "orientação sexual", a pena de morte e o voto distrital. Por outro lado, os pentecostais foram derrotados nas questões de aborto, censura artística e divórcio.

A bancada dividiu fortemente a comunidade protestante. A liderança assembleiana atribuiu todas as críticas aos elementos espíritas e esquerdistas na imprensa: "As forças inimigas estão enciumadas, porque estão vendo os evangélicos ocupando pouco a pouco os espaços que lhes dizem respeito, e isto incomoda o inferno, incomoda os inimigos da nossa nação".⁶⁶ Os protestantes que criticaram a bancada eram falsos protestantes.

Mas o repúdio foi mais amplo. Uma semana após a reportagem no *Jornal do Brasil*, o

65 O argumento aqui é extensão do de Martin (1978b) para Europa.

66 Aconteceu no Mundo Evangélico, outubro de 1988, p. 3.

futuro presidente da AEVB, Caio Fábio, escreveu no mesmo jornal que as notícias publicadas "são pelo menos bastante próximas da realidade".⁶⁷ Uma das principais revistas evangélicas falou do "oportunismo e fisiologismo" da bancada. "A traição ao povo foi vil... Na pequenez da estatura moral, e no interesse egoístico e conservador só residirá a vergonha, o vexame e a nossa repulsa".⁶⁸

⁶⁷ *Jornal do Brasil*, 14/8/88.

⁶⁸ *Kerygma*, 11, 1988, p. 19, 23.

CAPÍTULO 15

OS PROTESTANTES NA ELEIÇÃO PRESIDENCIAL DE 1989

Votem em Collor, homem culto, honrado, patriota, estadista e de princípios cristãos.

Daniel Marins, deputado estadual da IEQ.¹

Seu governo será marcado pela seriedade que o acompanha.

José Wellington, presidente da AD, para Collor.²

Collor fará um excelente governo.

Edir Macedo, fundador da IURD.³

Para a política corporativa de algumas igrejas pentecostais, as eleições majoritárias trazem complicações. O candidato depende mais do partido e dos votos não evangélicos. Tem que fazer alianças e adaptar o discurso, o que parece traição para a mentalidade *sectária*. A igreja investe menos porque são menores as expectativas de recompensa: o vereador pode ser *nosso*; o prefeito, não. Nas eleições proporcionais, cada igreja pode apoiar candidato próprio; nas majoritárias, há tendência de buscar a união protestante. Logo surgem contestações, revelando as divisões intra- e inter-eclesiásticas. Exemplo disso é a eleição presidencial de 1989.

A Pré-Candidatura Iris Rezende

O envolvimento começou na tentativa do Ministro da Agricultura de conquistar a nomeação do PMDB. Se conseguisse, a participação protestante na eleição seria bem diferente.

Iris Rezende foi o primeiro protestante a governar um Estado pelo voto popular. Sua trajetória é interessante estudo de sociologia da religião. Ele pertence à Igreja Cristã Evangélica, pequena denominação histórica fundada por missionários britânicos no começo do século. A perseguição fez com que um fazendeiro convertido oferecesse terras à missão, para o assentamento dos perseguidos (Tipple 1972:22-24). Nasceu uma pequena cidade inteiramente evangélica, talvez a única no Brasil fora das zonas de imigração, chamada Cristianópolis. A cidade girava em torno de igreja, escola e cooperativa. "Por um mútuo acordo não eram permitidos... bebida, rapé, tabaco, jogo ou dança" (Glass s/d:97). Deste ambiente singular veio o protestante mais proeminente na política nacional. A herança familiar foi típica do meio e exemplificou a ética protestante de trabalho manual, frugalidade e educação. Ao trabalho na terra e na pequena olaria (e mais tarde como servente de pedreiro na cidade), acrescentou-se a ênfase educacional: uma professora na própria fazenda e, posteriormente, a mudança para Goiânia para educar os filhos. Embora o vínculo eclesiástico não tenha sido forte em todas as fases da carreira, Iris considera a formação evangélica como o "grande marco" de sua vida política. Na escola dominical "seus dotes oratórios manifestaram seus primeiros arroubos" (Lyra & Queiroz 1991:26). Liderou a mocidade da igreja.

Iris iniciou-se na política estudantil secundária. Em 1958, aos 25 anos, elegeu-se vereador pelo PTB, com apoio dos carroceiros e estudantes. Em 1962, foi eleito deputado estadual pelo PSD, sendo líder do governo. Eleito

1 O Estado de São Paulo, 3/12/89.

2 Jornal do Brasil, 16/10/89.

3 Veja, 6/12/89, p. 58.

prefeito de Goiânia em 1965, inaugurou o sistema de mutirões para obras públicas que o projetou nacionalmente. A popularidade resultante, e a recusa em passar do MDB para a Arena antes da eleição indireta para governador, levou à sua cassação em 1969. Exerceu a advocacia até 1982, quando elegeu-se governador por larga margem. Com estilo carismático ruralista, Iris cultivava a imagem de realizador pragmático e austero. Nunca dependeu do voto protestante. Nos anos 50, as igrejas evangélicas goianas foram indiferentes; hoje, o apoio é generalizado. A atitude da Igreja Católica também mudou; em 1982, seu nome não sofreu as restrições que houve em 1958, 1962 e 1965.

Iris nem sempre foi identificado por todos os protestantes como "um dos nossos". Isso mudou a partir de 1986, quando assumiu o Ministério da Agricultura. Em três anos consecutivos as safras de grãos foram recordes. Cada safra foi comemorada em culto de ação de graças assistido pelo presidente e por líderes evangélicos. Estes cultos se tornaram motivo de contenda entre protestantes, com respeito não à pessoa de Iris mas à política social do governo. Como dizia uma faixa erguida em um dos cultos, "no país da superfome, supersafra ninguém come". Apesar disso, construiu-se entre 1987 e 1989 uma nova relação entre Iris e expressivo segmento evangélico. Para Iris, a nova relação permitia apresentar-se como líder de comunidade numerosa de âmbito nacional. Para os evangélicos, permitia banhar-se na glória das safras, apresentando-as como resposta às suas orações e amostra da eficiência de uma administração protestante. Já em meados de 1988, o autor assembleiano Josué Sylvestre escrevia:

É preciso buscar nas nossas igrejas quem tenha condições de ser José, planejando e administrando a produção de alimentos... A propósito, o nosso irmão Iris Rezende... está conseguindo... comandar safras recordes... graças às orações de milhares de crentes..., à eficiência de sua liderança e porque o Ministro 'não se envergonha do Evangelho'. (1988:70)

Iris era garantia do sucesso de um presidente protestante, não só pela eficiência e pelas orações dos crentes, mas porque sua mera presença seria canal místico de bênção sobre o país (visão especialmente cara, embora não restrita, às comunidades carismáticas com as quais Iris tem vínculos familiares). Não por coincidência, essa mística se desenvolveu enquanto era Ministro da *Agricultura*, um setor dependente de fatores climáticos e ecológicos. Era mais fácil para o evangélico médio colocar chuvas favoráveis e ausência de pragas numa interpretação teológica do que as questões complexas da economia nacional e mundial.

O apoio permitiu a Iris extrapolar suas bases agrária e regional, e superar a desvantagem de ser candidato palaciano. As articulações começaram no Grupo Evangélico de Ação Política (GEAP), entidade supra-partidária de conscientização política fundada em 1985. No GEAP, por algum tempo, a intelectualidade protestante dialogou com elementos da cúpula pentecostal e com os deputados evangélicos. Em 1988, o GEAP denunciou o fisiologismo da bancada. No final do ano, porém, lançou um "Projeto de Participação dos Evangélicos" na sucessão presidencial, o qual

... não deve ser vazado por questões puramente ideológicas... O potencial eleitoral dos evangélicos precisa ser... articulado... [em torno de um] candidato que demonstre... densidade política nacional, competência administrativa... e condições de corresponder às expectativas da comunidade evangélica... [inclusive na] ocupação de espaços... [no] poder público, de

evangélicos... indicados pela liderança dos evangélicos.

É a união tática do eleitorado protestante em torno de Iris, para maximizar a influência corporativa. A candidatura conquistou amplos setores protestantes. Pastores e empresários evangélicos lançaram o Movimento Evangélico Pró-Iris, o qual queria "colocar a idoneidade moral que conquistamos através do contato diuturno com as coisas de Deus a serviço de nossa pátria". Iris prometeu ser "o candidato do mutirão da moralidade", fazendo "a maior campanha cívico-cristã da história deste país".⁴ Recebeu a adesão de sua própria denominação, de líderes batistas do RJ, de líderes presbiterianos, da Convenção Batista Nacional (carismática) e da Adhonep. Vários parlamentares evangélicos de outras siglas mostraram interesse em mudar para o PMDB caso Iris ganhasse a convenção partidária.

A posição da AD seria chave em termos eleitorais. Embora não haja menção da candidatura no *Mensageiro da Paz*, os líderes afirmam que o teriam apoiado com entusiasmo. A Convenção de Madureira, a ala predominante no Centro-Oeste, recebeu Iris no seu congresso nacional. O presidente Manoel Ferreira comprometeu o apoio e usou um recurso poderoso de convencimento no pentecostalismo: a profecia. "Deus já me disse que um evangélico será presidente. Se o ministro for escolhido na convenção, já sei o nome do novo governante deste país".⁵

Após a derrota na convenção, a maior parte dos líderes eclesiásticos pró-Iris não apoiou outro candidato no primeiro turno.⁶ Mesmo o coordenador da campanha evangélica pró-Collor, Salatiel Carvalho, afirma que boa parte dos protestantes teria votado em Iris, e ele próprio esperou a definição do PMDB antes de comprometer-se com Collor. Assim, a participação evangélica poderia ter sido bem diferente do que foi, com um apoio maciço ao candidato do PMDB. A candidatura de um protestante centrista como Iris, com sua mensagem otimista, fama moralizadora e eficiência administrativa, teria mobilizado não só os votos mas a militância eleitoral evangélica. Iris não teria dificuldade em conseguir 6 milhões de votos evangélicos, o dobro do total recebido por Ulysses Guimarães.

4 O Estado de São Paulo. 7/4/89 p. 4.

5 Folha de São Paulo. 17/4/89, p. A5. Ferreira nos disse que a imprensa manipulou suas palavras. "Eu disse para Iris: 'Eu não acredito que seja esta vez. mas acredito que Deus vai nos dar um presidente evangélico. Não acredito que seja agora. mas para Deus nada é impossível". O jornal pode não ter reproduzido suas palavras exatas, mas é improvável que Ferreira tenha convidado Iris para ouvir, num ambiente de grande expectativa, um comentário tão desanimador e destoante da prática pentecostal.

6 O micro-candidato Armando Corrêa explorou sua condição evangélica na campanha. O caso reforça o que já demonstramos a respeito do mundo protestante: um mundo grande e amorfo, cujos líderes abriram as comportas da política, possibilitando a atuação de "proveitadores". Corrêa é filho de fluviários de Pirapora-MG. Trabalhou como carteiro e funcionário público, formou-se em direito e tornou-se radialista. Protestante desde os anos 50, afirma pertencer à AD (Madureira), o que é negado pelo presidente da igreja. Possui extensas terras em Roraima. Como presidente do Partido Municipalista Brasileiro, foi candidato a prefeito de São Paulo. Antes de perder o registro definitivo pouco antes da eleição presidencial, o PMB tinha vários deputados estaduais e prefeitos. Em alguns lugares, havia bastante participação evangélica na cúpula. Na campanha para presidente Corrêa se proclamava "candidato dos 30 milhões de evangélicos". A passagem da vaga para Silvío Santos teve a participação de políticos evangélicos como José Felinto e Francisco Silva (*O Alerta*, 11/89, p. 7). A mídia falou em altas somas para a venda da vaga. Em 1992, Corrêa foi condenado e preso por difamação e calúnia contra dois candidatos em eleição anterior.

Os Protestantes na Campanha Eleitoral

O material jornalístico sobre os cristãos na eleição nem sempre é confiável. Além de generalizar, tende a tomar elementos mais visíveis (como pronunciamentos das cúpulas) e os interpreta uniformemente, sem entender a realidade interna de cada grupo. Por outro lado, há análises tendenciosas que distinguem entre "abuso" da religião (pelos "maus" candidatos) e "utilização" da mesma (pelos "bons"). Dizer que alguém "abusa" da religião é maneira moderna e "progressista" de chamá-lo de herege. Na realidade, todos entram na política com o capital religioso que possuem.

No caso católico, a mídia tende a exagerar o tamanho da igreja progressista, investigar a CNBB mas não as dioceses, e negligenciar grupos como a RCC. O número 38 das Comunicações do ISEER sobre "Os Católicos nas Eleições" matiza o comportamento. Embora estimados em até 4 milhões (Muls 1990:15; Sanchis 1990:66), o eleitorado das CEBs não deve passar de 1 a 2 milhões. Quanto à maioria do clero, há clara opção "por se situar longe dos extremos (de direita - o pequeno grupo de tradicionalistas; de esquerda - o também pequeno grupo ligado à Teologia da Libertação)" (Seiblitiz 1990:42). A CNBB se limitou a definir o candidato ideal, pois "a atuação da igreja está além de partidos e candidatos" (Muls 1990:12). A imprensa considerou Covas como o candidato preferido,⁷ mas isso parece ser enfoque demasiado paulista (Sanchis 1990:60). As dioceses, porém, não precisaram ser tão discretas. Uns vinte bispos indicaram Lula desde o primeiro turno (Ibid.). Outros, identificados com D. Eugênio Sales, criticaram o clero progressista e no segundo turno preocuparam-se com os "perigos do comunismo". Havia pequeno grupo de tradicionalistas que pregava a "cooperação fraternalmente cristã de classes sociais dispostas hierarquicamente de modo proporcional e harmônico" (Seiblitiz 1990). Boa parte da Renovação Carismática trabalhou para neutralizar os progressistas (Doimo 1990:51). No primeiro turno, havia bastante simpatia por Afif.

É necessário matizar a participação protestante com igual cuidado. Ao contrário do mundo católico, o protestante é institucionalmente dividido, e a Parte II já nos preparou para o leque de posições das denominações. É preciso perguntar não só o que as cúpulas disseram, mas qual a força desses pronunciamentos na estrutura interna de cada igreja; qual o grau de obediência dos membros comuns às injunções das cúpulas; e que movimentos autônomos foram criados por ocasião da eleição (independentes das cúpulas) e qual o seu alcance.

As igrejas históricas cultivam a consciência do cidadão autônomo. A estrutura burocratizada e a clientela de classe média não incentivam a definição eleitoral pela cúpula. Como a Igreja Católica, limitam-se a "princípios". Por isso, apesar de variarem ideologicamente, o leque de ações oficiais é restrito. As igrejas ligadas ao Conic emitem pronunciamentos no estilo católico. Contudo, seja pela natureza classista mais restrita ou pelo desejo de fazer contraponto com as igrejas conservadoras, seus pronunciamentos não possuem a abrangência dos católicos (que vão de questões econômicas a comportamentais).

Os bispos metodistas⁸ falam dos "eixos político-ideológicos" na eleição: o neoliberal versus o democrático-social. São claramente favoráveis ao segundo. "Somos instados a... [ingressar] nos partidos identificados com as

⁷ Folha de São Paulo, 4/8/89.

⁸ "Eleições de Novembro: Pronunciamento do Colégio Episcopal da Igreja Metodista" (3/8/89).

causas populares". De todos os pronunciamentos das igrejas cristãs, o da Igreja Metodista é o mais favorável à esquerda. O pronunciamento luterano é mais cauteloso e se preocupa com as ameaças à democracia.⁹ A Igreja Episcopal diz que a eleição é tempo de "destruir todas as formas de morte" e de decidir "nossa própria sobrevivência como nação".¹⁰ A IPU rejeita o voto útil, clientelista ou corporativista, pregando o voto da consciência cristã.¹¹

Exceto a IPU, todas estas igrejas têm estruturas efetivamente episcopais e a correspondência entre pronunciamentos oficiais e comportamento eleitoral dos fiéis é duvidosa. As maiores igrejas históricas (Batista, IPB e IPI) são mais democráticas na sua estrutura interna. Juntamente com a teologia pietista, isso desestimula os pronunciamentos sobre a política.

Mesmo a cúpula da IPI, muito ligada ao PSDB, não se pronuncia. Após o evento, o presidente dá o recado tucano, atribuindo a dificuldade de apoiar Lula no segundo turno à "falta de atualização das propostas".¹² As lideranças conservadoras da IPB e da Convenção Batista Brasileira transmitem seu recado em artigos. Um editorial no Jornal Batista coloca a preocupação com a liberdade religiosa em primeiro plano. Enumera as desgraças dos países comunistas. O presidente da Convenção Batista de SP afirma que votou em Covas mas que jamais votaria em Lula.¹³ Na posse de Collor, um editorial afirma que "Renasce a Esperança".¹⁴ A IPB, de classe social mais elevada, tem um conservadorismo mais classista. Há uma ideologia anti-Estado em vários artigos do Brasil Presbiteriano.¹⁵ Um artigo desestimula o voto em Lula: "A massa, por definição, não deve nem pode dirigir sua própria existência".¹⁶ A cúpula vai o mais longe que pode, sem chegar a recomendar ou proibir candidatos específicos. Na posse, um artigo critica os evangélicos descontentes e afirma que Collor "não sobe ao Planalto senão para cumprir propósitos divinamente predeterminados".¹⁷ Na teologia reformada, distinguem-se a vontade permissiva e a vontade perfeita de Deus. Que Collor triunfara pela vontade permissiva de Deus não estava em questão. A frase só faz sentido como afirmação de uma congruência entre o governo de Collor e a vontade perfeita de Deus. A cúpula presbiteriana estava profundamente aliviada com a sua vitória.

Entre as principais igrejas pentecostais, havia outro leque de posições. Contudo, a estrutura diferente de cada uma faz com que o efeito político da postura da liderança não seja igual. Edir Macedo, por exemplo, tem muito mais força sobre todos os seus pastores e, ao que tudo indica, sobre grande parte dos fiéis, do que o presidente da Convenção Geral da AD.

A CC (e, pelo que sabemos, a IPDA) manteve postura oficialmente apolítica, a qual é em boa parte observada de fato. Face a notícias em jornais, a CC publicou um "Esclarecimento" na imprensa, afirmando "jamais incentivar a irmandade a apoiar este ou aquele candidato, uma vez

9 "Eleição se reveste da mais alta importância" (*Jornal Evangélico*, 16/9/89).

10 "Esperança de uma nova ordem social para acabar com o sofrimento e a miséria da maioria" (*Estandarte Cristão*, outubro de 1989).

11 "Conclamação" (31/10/89).

12 *O Estandarte*, janeiro de 1990.

13 *Folha de São Paulo*, 4/12/89.

14 *O Jornal Batista*, 12/11/89 e 1/4/90.

15 Inclusive do presidente Edésio Chequer, 10/1989, p. 16.

16 *O Brasil Presbiteriano*, dezembro de 1989, p. 2.

17 *Ibid.*, abril de 1990.

que aquele que deverá ocupar o cargo eletivo já está... predestinado por Deus".¹⁸

A AD e a IEQ não apoiaram um candidato no primeiro turno, mas desincentivaram o voto em candidatos comprometidos com o "marxismo ateu". No segundo turno, as cúpulas se definiram por Collor. A BPC, a IURD e a Casa da Bênção¹⁹ apoiaram Collor no primeiro turno, as últimas duas fazendo campanha ostensiva.²⁰

O fundador da Casa da Bênção, Doriel de Oliveira (ex-candidato a deputado federal pelo PFL), afirmou que somente Collor podia livrar o Brasil da esquerda.²¹ Já para Edir Macedo, "se Lula ganhar, a Igreja [Católica] vai mandar no país".²² Lula e Brizola fechariam a IURD; a igreja de Diadema já foi fechada por perseguição da administração petista.²³

A IURD se engajou na campanha: abriu suas rádios para Collor, distribuiu santinhos, possivelmente impressos na gráfica da igreja²⁴ e, após a compra da TV Record, retransmitiu em rede a participação de Collor no Programa Ferreira Netto.²⁵ Nos cultos, cantava-se: "O diabo na corda bamba, vamos *collorir*".²⁶ Os detalhes do acordo entre Macedo e Collor são desconhecidos,²⁷ mas as versões concordam que Macedo queria orar ou pregar na posse. Seria a entrada definitiva na religião civil. Entre os membros da IURD, diz-se que Collor voltou atrás na sua promessa e, por isso, Deus o tirou do governo. Em 1991, a liderança se dizia "decepcionada" com Collor devido à sua "indiferença" diante dos ataques sofridos pela IURD.²⁸

A IEQ não se definiu no primeiro turno, embora seu deputado estadual Daniel Marins (PTB-SP) tenha participado da campanha. Mas a IEQ é uma igreja pentecostal mais aberta a influências transdenominacionais; o líder do Movimento Evangélico Pró-Lula ^{Reuben Ton Cavalcanti} fora convidado a colaborar numa publicação. Quando este apareceu no horário televisivo de Lula, a cúpula da IEQ decidiu reagir. Recomendou a todos os seus pastores que não votassem e que orientasse seus membros a não votarem "em candidatos de esquerda, tais como Lula, Freire, Brizola, Covas... Toda a ideologia de esquerda... [é] totalmente oposta ao evangelho". O líder evangélico pró-Lula "não deve ocupar os púlpitos de nossa igreja, nem tampouco assinar artigos em nossos periódicos". Curiosamente, este comunicado interno foi reproduzido em jornais seculares na véspera da eleição²⁹; uma medida cara e que não poderia mais atingir seu objetivo confesso. É possível que tenha sido subsidiado via a conexão Marins-Collor. É o único pronunciamento de igreja evangélica condenando o voto em Covas. Para mostrar que a cúpula tinha ido longe demais, uma igreja da IEQ imediatamente convidou Cavalcanti para

18 **Jornal da Tarde**, 8/12/89, p. 9.

19 Fundada em 1964 por dissidente da BPC, e forte em MG, DF e RJ.

20 No caso da BPC, um membro da direção nacional nos informou que havia uma posição oficial pró-Collor no primeiro turno, com a concordância de Manoel de Mello. O filho deste, porém, nega que houvesse posição oficial, mesmo no segundo turno.

21 **Jornal do Brasil**, 21/7/89.

22 **Ibid.**, 3/12/89.

23 **O Globo**, 29/4/90.

24 **Ibid.**, 14/11/89.

25 **Folha de São Paulo**, 21/1/90.

26 **Veja**, 6/12/89.

27 Segundo uma versão, em troca de grande contribuição financeira para a campanha de Collor e o convencimento dos fiéis, Macedo faria uma oração na posse e receberia apoio do governo para fazer deputados em 1990, bem como outros benefícios.

28 **Tribuna Universal**, janeiro de 1992.

29 **O Globo**, 14/11/89, p. 2.

falar do seu púlpito.

No segundo turno, a cúpula se definiu. Marins fez uma "Carta Aberta" na qual acusou Lula de pregar a luta armada e de ser um "revoltado com a sorte".³⁰ O governo dele discriminaria os evangélicos, como fez Erundina quando proibiu a realização de uma cruzada evangelística no Pacaembu. "O próprio Lula disse que, caso eleito, irá questionar algumas igrejas".³¹

A AD não apoiou um candidato no primeiro turno e, ao contrário da IEQ (e da Igreja Católica dos anos 30 a 50), não chegou a proibir o voto em certos candidatos. O presidente da AD afirma ser amigo de Covas. Brizola visitou a igreja-sede de Belenzinho, São Paulo e o Movimento Evangélico pró-Brizola foi dirigido por membros da AD. *O Mensageiro da Paz* manteve silêncio durante a eleição. A sede de Belenzinho também recebeu Ulysses, Maluf e Collor. A AD-SP parece ser bastante malufista.³² No segundo turno a cúpula fechou com Collor. Diz o presidente: "quando vimos que o Lula ia ganhar... a AD se movimentou no Brasil inteiro" (Mariano & Pierucci 1992:101). Madureira também formalizou o apoio; segundo seu presidente, "o programa de Lula é doido, calcado na Albânia".³³

Apesar da igreja ter se definido somente no segundo turno, foi da AD que surgiu o esforço mais organizado: o Movimento Evangélico Pró-Collor, dirigido pelo deputado federal Salatiel Carvalho e pelo pastor Jeziel Gusmão. Collor percebeu cedo a importância dos pentecostais e lançou mão de um vínculo político antigo entre seu pai, Arnon de Mello, e o pai de Jeziel, então pastor da maior AD de Alagoas. O Movimento não teve, inicialmente, o apoio oficial da AD. A própria adesão de Salatiel foi hesitante: sem partido, namorou Quércia e Iris, somente se decidindo por Collor em maio quando já liderava as pesquisas.³⁴ Quando a vantagem diminuiu, Collor acionou Salatiel e investiu na área evangélica, culminando na sua participação num culto especial em Belenzinho em outubro. Apesar de suas desvantagens ("superstições" condenadas pelos evangélicos; rumor de envolvimento com drogas), Collor enfrentou as preferências da cúpula assembleiana por Maluf, Afif, Covas e Brizola, lucrando no segundo turno.

A estratégia do Movimento Pró-Collor era alcançar lideranças evangélicas eclesiais, políticas e empresariais. A literatura se dirigia a pastores da AD. Fruto do meio pentecostal, o Movimento não visava convencer o eleitor, mas incentivar os pastores a orientar seus rebanhos. A propaganda³⁵ contém carta de Collor escrita em linguagem pentecostal, pedindo "as orações do ilustre Pastor" por "esta cruzada". Collor combateria a corrupção, tinha simpatia por Israel³⁶, desejava governar com o apoio dos evangélicos e era o único capaz de derrotar os "ateus" na esquerda. Uma tônica da campanha foi a ameaça à liberdade religiosa que a esquerda representava.

Da mesma forma da IURD, os líderes da AD se decepcionaram com Collor porque, no

30 *O Estado de São Paulo*, 3/12/89.

31 *Diário do Grande ABC*, 5/12/89.

32 Uma pesquisa de intenção de voto (feita pela revista *Kerygma*) na igreja de Belenzinho deu ampla vitória para Maluf, com Collor perdendo para Afif e Covas.

33 *Estado de Minas*, 10/12/89.

34 *Diário de Pernambuco*, 28/2/89 p.A5, 13/4/89 p.A3, 4/5/89 p.A3.

35 "Compromissos de Fernando Collor com os Evangélicos".

36 Isso tem a ver com o dispensacionalismo, uma leitura da Bíblia que frisa a importância dos judeus no cenário do fim do mundo, levando a um apoio quase incondicional a Israel.

governo, os ignorou. Salatiel não foi premiado, como esperava, com o direito de nomear o presidente da Chesf.³⁷

Por que o apoio de várias cúpulas pentecostais a Collor? Pesaram a pregação contra a corrupção, a promessa de mudanças e a postura messiânica "anti-política" (as quais atraíam a camada da população à qual muitos pentecostais pertenciam). A corrupção é tema político de cunho moral, facilmente compreensível para o pentecostal despolitizado. Outro trunfo de Collor foi sua apresentação como "temente a Deus", em contraste com o "ateísmo" de Lula.

O receio pentecostal do "ateu" é, em parte, reflexo do meio popular (Hortal s/d:2; Macedo 1986:111; Brandão 1986:239). Mas o ateísmo também se associava, para os pentecostais, com regimes de esquerda. "Onde tiver esquerda no poder, há dificuldades à liberdade religiosa", diz um deputado (Mariano & Pierucci 1992:103). "Será que [um governo Lula] ia transformar os templos em escolas?" nos perguntou outro. Mariano e Pierucci citam vários exemplos de preocupação pentecostal e comentam: "A ocorrência de um surto de pânico religioso... parece francamente despropositada"(1992:104). Contudo, não basta o cientista social examinar o caso a partir do que sabe das reais intenções da Frente Brasil Popular. É preciso reconstruir a estrutura de plausibilidade pentecostal. A base desta é a história do tratamento dos cristãos no socialismo real. A presença do símbolo comunista nos comícios da Frente evocava essa história.³⁸

Poderia ser objetado que nenhum governo socialista *eleito* jamais perseguiu as igrejas. Contra isso, os pentecostais têm muitas histórias, verídicas ou não, do que consideram discriminação por administrações petistas. Espaços físicos negados para realização de eventos; cultos ao ar livre proibidos; pastores tratados com animosidade. As histórias são aceitas por muitos pentecostais. Alguns poucos atribuem má fé aos seus veiculadores. Para *O Alerta*, publicação de assembleianos brizolistas da Baixada Fluminense, o boato de que Lula "acabaria com as igrejas evangélicas" refletia o medo de uma fiscalização.³⁹ Quando telefonamos para o Movimento Pró-Collor antes do segundo turno, o assessor analisou a "convulsão social" que Lula causaria. Perguntado se havia preocupação com a liberdade religiosa, respondeu que não, porque esta estava "garantida pela Constituição".

Contudo, embora possa haver, por parte de alguns, um grau de manipulação em função de outros interesses, o fato é que havia um receio genuíno quanto à vitória de Lula. Para muitos pentecostais, a candidatura significava uma aliança comunista- católica. Confirmação disso é que havia um forte brizolismo na AD. Um segundo turno entre Collor e Brizola racharia a AD, pois Brizola, de tradição laicista, não oferecia o mesmo perigo *religioso*.

Ao contrário do que afirmam Mariano e Pierucci (1992:104), o temor de "perseguição" por um governo Lula não era simplesmente "fantasioso", mas tinha um fundo de plausibilidade. Vimos na Parte I que em alguns países da América Latina a "contra-ofensiva católica", até de "certos meios progressistas", inclui o desejo da "intervenção repressiva dos governos"; e que no Brasil um dos religiosos mais importantes na campanha de Lula, Frei Betto, vê as "seitas" como monitoradas pelos Estados Unidos com a intenção de tornar o povo abnegado diante da

37 *Diário de Pernambuco*. 19/5/90, p. A18.

38 Depois do fim do comunismo a associação teria menos plausibilidade: o próprio Salatiel nos disse em fins de 1991 que a rejeição pentecostal a Lula já seria menor.

39 *O Alerta*, janeiro de 1990, p. 3. 6.

miséria. Uma reportagem de *Isto É* fala em

... pressões diretas do clero sobre as autoridades... A cada dia, segundo queixas consistentes dos adversários, a força da Igreja Católica é exercida por baixo do pano para que as igrejas evangélicas conheçam problemas com as autoridades [bombeiros, policia]...⁴⁰

O artigo cita o bispo responsável por ecumenismo: "Iremos à 'guerra santa'... Quando nos movimentamos, quem fica embaixo é esmagado"; e termina citando um bispo mexicano: "Temos que bani-los [os evangélicos] de nosso território".⁴¹

As acusações sobre "invasão de seitas" geralmente partem de duas instâncias: a esquerda secular e a Igreja Católica. Não é de surpreender que a aliança delas parecesse ameaçadora, e que muitos pentecostais relutassem em dar-lhe seu voto. Cabia a esta aliança o ônus da prova de que não pretendia dificultar o funcionamento e o impulso expansionista destes. O receio só seria atenuado com um investimento muito maior do que houve por parte da candidatura Lula.

Brizola teve apoio diversificado, com bases fortes desde a AD até os grupos ecumênicos. A dispersão ideológica também foi grande; geograficamente, porém, refletiu o brizolismo em geral, concentrado fortemente no RJ e RS. A AD-RS se dividiu entre Brizola e Collor. No RJ, Brizola estabeleceu boas relações com a AD no seu primeiro governo. É mais disposto do que as administrações do PT a se relacionar com as igrejas segundo os padrões que estas entendem. Por isso, embora anatematizado por alguns pentecostais, possui base pentecostal razoável. Segundo *O Alerta*, "o povo brasileiro foi vilipendiado pela Globo... [no] intento de derrotar" Brizola.⁴² O Movimento Evangélico Pró-Leonel Brizola (MEL) foi dirigido por um industrial da AD e contou com algumas das principais famílias assembleianas do Rio. Uma figura destacada foi o campeão de audiência da TV evangélica, Silas Malafaia, que mediu um programa especial "Brizola e os Evangélicos". Segundo Malafaia, uma das razões pelo apoio a Brizola é sua independência da CNBB⁴³; uma frase significativa que reflete a formação de Brizola "na época de um trabalhismo que... formou os partidos leigos anti-clericais".⁴⁴

O MEL se preocupou em dissociar Brizola das restrições sofridas por Lula. Seu folheto visa "informar os evangélicos... sobre as realizações de Brizola em favor dos mais pobres; e para que saibam que Brizola beneficiou várias igrejas... com títulos de propriedades". Lembra que foi criado na casa de pastor metodista, e "*tem declarado publicamente que não é comunista... e que crê em Deus... e que seu governo dará maior liberdade de culto*". Os evangélicos pró-Brizola se dividiram no segundo turno. A liderança do MEL se reuniu com Lula na presença de Brizola. Malafaia diz que a fotografia em que aparece erguendo o braço de Lula repercutiu muito mal na AD. Vemos a diferença qualitativa para a mentalidade predominante na AD; o apoio de Malafaia a Brizola não trouxe nenhuma repercussão negativa.

O terceiro Movimento Evangélico foi o Pró-Lula. No protestantismo teologicamente conservador, era o grupo mais articulado intelectualmente. As bases eram sobretudo das

40 *Isto É*, 12/5/93, p. 50-51.

41 O bispo brasileiro citado enviou um desmentido à revista. Mas o que vai contribuir para a estrutura de plausibilidade pentecostal é a *versão*.

42 *O Alerta*, janeiro de 1990, p. 4.

43 *O Dia*, 18/8/1989.

44 Rubem César Fernandes, em *O Dia*, 15/10/1989.

igrejas históricas, principalmente em meios intelectualizados. Havia certa penetração nas igrejas pentecostais mais abertas às paraeclesiais, como a AD e a IEQ. Contrastava com o Movimento Pró-Collor na composição e na estratégia. O Pró-Lula era de líderes eclesiais e de membros comuns, e apelava, não aos pastores, mas aos membros como indivíduos. Apresentava base teológica para reformas sociais na linha do programa de Lula. A ênfase na identidade evangélica era tentativa não só de mudar a imagem pública de conservadorismo e fisiologia mas também de produzir efeito nas igrejas. A implicação era que um protestante poderia (e deveria) votar com a esquerda.

O líder era Robinson Cavalcanti, cientista político, professor universitário e pastor episcopal. As articulações começaram em janeiro de 1989. Procurou-se convencer o PT da importância da comunidade evangélica (pelo tamanho do eleitorado e pelas divisões ideológicas internas). A liderança do partido entregou a coordenação a Benedita da Silva. Contudo, Benedita, naquela altura, não tinha contatos amplos no mundo evangélico. Posteriormente, a campanha cresceu sediada no gabinete de um deputado mineiro cujo assessor batista se tornaria vereador petista em Belo Horizonte em 1992. Em 17 Estados formaram-se comitês no primeiro turno.

Nos manifestos, afirma-se que Lula respeitará a Constituição e garantirá a liberdade religiosa. "O programa de governo de Lula é o que mais se aproxima dos valores do Evangelho... O verdadeiro cristão há de se comprometer com a transformação social... [que distribua] as terras e as riquezas de maneira igual". Há certo messianismo, análogo ao dos agentes católicos de pastoral popular: "Somente a candidatura de Lula tem integridade política para executar este projeto... Pela vitória do Bem". Não há qualquer apelo ao corporativismo evangélico.

Cavalcanti falou no programa televisivo de Lula. Esta única aparição, apesar de breve, teve amplo impacto, atingindo muitos membros de igrejas pentecostais cujos líderes não admitiam o voto em Lula. Um indício disso é a reação imediata da liderança da IEQ, comentada acima. Mas foi com dificuldade que o Movimento obteve essa abertura. Um documento de avaliação diz que "não fomos ouvidos na Frente [Brasil Popular] quanto à participação nos comícios e nos programas de rádio e televisão". Teria sido solicitado, para o mesmo programa, uma fala de Lula aos evangélicos, a qual foi abortada por pressão de outros elementos religiosos. Foi de pouco valor eleitoral a inclusão de Cavalcanti entre os 250 "notáveis" do grupo de transição da Frente.

No segundo turno, a concorrência religiosa acentuou-se. Os protestantes ecumênicos, na maior parte brizolistas no primeiro turno, passaram a apoiar Lula. Graças ao seu acesso à mídia e às suas relações com os católicos progressistas, conseguiram se impôr junto à candidatura. Cavalcanti não apareceu mais no programa televisivo. Em seu lugar, havia o recém-formado Comitê Inter-Religioso Pró-Lula. Da perspectiva de maximização do voto evangélico a estratégia foi, na melhor das hipóteses, ineficaz. O pronunciamento de um grupo "inter-religioso" dificilmente sensibilizará os pentecostais

Apesar da indiferença da Frente, provavelmente houve, em números absolutos, mais votos para Lula nas igrejas evangélicas do que nas CEBs. Se conquistasse mais 20% do eleitorado protestante, Lula ganharia a eleição. Fica evidente que a Frente Brasil Popular investiu pouco no voto evangélico, e às vezes investiu em setores que poucas chances teriam

de criar um impacto junto à massa evangélica.

É verdade que o Movimento Evangélico Pró-Lula também teve limitações estratégicas que refletiram sua localização principal nas igrejas históricas. Tudo indica, porém, que as principais limitações vieram da própria Frente. Aos líderes seculares desta, faltou a percepção da importância do eleitorado evangélico e de como atingi-lo. E rivalidades religiosas fizeram com que estratégias errôneas fossem adotadas.

O Voto Protestante

Qual o grau de obediência dos pentecostais comuns às injunções das cúpulas? No Chile, os fiéis eram mais favoráveis ao governo de Allende do que os vizinhos não-pentecostais, mas os pastores se posicionavam bem mais à direita (Tennekes 1985:106). Às razões que Tennekes sugere para isso (os pastores julgam os partidos mais pelas garantias que oferecem às igrejas; não querem criticar a estrutura social que permitiu sua ascensão econômica), podemos acrescentar a formação, prática e não teológica, que socializa nos interesses corporativos.

Sabemos pouco sobre como os protestantes brasileiros votam e por quê, e se tem havido mudanças. Pentecostais costumam dizer que o voto evangélico decidiu a eleição. É possível. O eleitorado era de 82 milhões; em torno de 10 milhões seriam protestantes. Para decidir o segundo turno, teriam que se dividir na proporção de 70/30; uma divisão plausível, pelo fator religioso e também pelas características sociais.

Quadro 1
Fatores Sociais na Intenção de Voto para o Segundo Turno (%)

	Sexo		Idade				Renda (salários mínimos)			Educação			Municípios		
	M	F	16-17	18-25	26-40	41+	Até 5	5-10	10+	Até 1º	2º	sup	gde	med	peq
Collor	49	51	51	46	50	54	53	45	41	56	40	31	40	50	60
Lula	43	37	44	46	41	34	38	46	48	36	48	53	49	40	31

Fonte: Datafolha, *Folha de São Paulo*, 3/12/89, p. B12.

O pentecostalismo é relativamente idoso, feminino, pobre e de menor escolaridade, fatores que favoreceram o voto *collorido*. Em compensação, é mais urbano.

Para diminuir as lacunas no conhecimento do voto evangélico,⁴⁵ pesquisamos 2.148 eleitores protestantes de diversas denominações e regiões. Os eleitores responderam anonimamente, por escrito, à pergunta: "Em quem você votou nos dois turnos da eleição presidencial de 1989?" Uns 20% eram pentecostais, quase todos da AD, Quadrangular e Nova Vida. Não foi possível realizar este tipo de pesquisa na Universal, Deus é Amor ou Congregação Cristã.

⁴⁵ Uma pesquisa de Wilson Gomes em Salvador entre 271 membros da AD, Deus é Amor, Universal e Casa da Bênção deu 69,4% para Maluf, Aureliano, Afif e Collor, e apenas 15,1% para Lula, Brizola e Covas (Mariano & Pierucci 1992:95).

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

Como não houve ponderação por igrejas, regiões e características sociais, o resultado total é irrelevante. Apresentaremos os resultados por critérios que permitem a comparação com o contexto social.

Quadro 2
O Voto em 21 Igrejas Presbiterianas (IPB) (n = 900) no Estado de São Paulo⁴⁶ em Comparação com o Resultado Geral no Estado (em %)

	Primeiro Turno		Segundo Turno		
	IPB	SP		IPB	SP
Collor	30,4	23,4	Collor	65,1	54,2
Maluf	23,3	22,6	Lula	24,2	39,4
Covas	19,4	21,8			
Lula	11,6	16,7			

No primeiro turno, já houve tendência favorável a Collor, refletindo, em parte, o fato de 19 igrejas se situarem fora da Capital, onde a tendência geral foi de favorecer Collor (27%). No segundo turno, a fuga de Lula se acentuou, bem mais do que a população geral do interior. As 21 igrejas podem ser divididas segundo a classe social predominante em cada uma.

Quadro 3
O Voto Segundo a Classe Social Predominante em 21 Igrejas Presbiterianas do Estado de São Paulo (em %)

Média ou média-alta (n=275)		Média-baixa (n=472)		Baixa (n=153)	
Primeiro Turno		Primeiro Turno		Primeiro Turno	
Collor	30,4	Collor	32,2	Collor	24,3
Covas	23,6	Maluf	26,1	Covas	22,4
Maluf	19,2	Covas	15,9	Maluf	21,7
Lula	10,9	Lula	11,2	Lula	15,1
Segundo Turno		Segundo Turno		Segundo Turno	
Collor	62,9	Collor	72,6	Collor	47,1
Lula	26,5	Lula	19,4	Lula	35,3

Há inversão parcial da tendência na população; na IPB, são os mais pobres que votam mais em Lula; um contraste, talvez, com os membros da mesma classe em igrejas pentecostais. O restante da IPB é bem mais conservador do que seus pares não-presbiterianos, respaldando os posicionamentos conservadores da cúpula.

Em 12 IPBs de vários Estados foi pesquisado um número suficiente de eleitores para

46 Na Grande São Paulo: Lapa; Coreana da Liberdade; Vila Suíça, Santo André; Vila Progresso, Guarulhos. No interior: Vila Nogueira, Santa Mônica e Jd. Santa Lúcia, Campinas; Lins; Parque São Jorge, Franca; Itatinga; Jd. Oliveiras, Leme; Vila Hortolândia, Jundiaí; Bairro Cidade Nova, Santa Bárbara D'Oeste; Jd. Denadae e Hortolândia, Sumaré; Bairro São Domingos, Americana; Guareí; Valinhos; Jd. São Paulo, Limeira; Vila Rios, Barretos; Cerquilha. O autor agradece a colaboração dos alunos do Seminário Presbiteriano de Campinas.

permitir uma comparação a nível municipal (ver Quadro 4). Nove igrejas foram mais *colloridas* no segundo turno do que a média da cidade; em alguns casos, muito mais. Maluf e Covas foram relativamente bem votados em várias igrejas. Antes de deixar a IPB, confirmamos a reprodução do seu conservadorismo no seminário de Campinas.

Quadro 5
O Voto no Seminário Presbiteriano de Campinas (%)

Alunos (n=98)		Professores (n=15)	
Primeiro Turno		Primeiro Turno	
Covas	41,2	Collor	33,3
Lula	17,6	Covas	26,7
Maluf	11,8	Maluf	13,3
Collor	10,6	Lula	13,3
Segundo Turno		Segundo Turno	
Collor	46,9	Collor	60,0
Lula	43,2	Lula	40,0

Obs: A pesquisa refere-se aos alunos e professores do ano de 1991, e não da época da eleição.

Apesar da vitória de Covas entre os alunos (muitos dos quais são de pequenas cidades do leste de Minas), Collor ganha no segundo turno. A IPB, igreja bem-comportada de classe média e média-baixa, tem receio de uma vitória de Lula.

Quadro 4
O Voto em 12 Igrejas Presbiterianas (IPBs)
em Comparação com o Resultado Geral em Cada Município (%)

Parque São Jorge, Franca - SP			Pouso Alegre - MG		
Primeiro Turno	IPB n=57	Município	Primeiro Turno	IPB n=52	Município
Collor	26,0	30,1	Collor	32,0	48,0
Maluf	22,0	19,6	Covas	26,0	11,7
Afif	18,0	5,6	Maluf	12,0	10,4
Covas	16,0	14,9	Lula	10,0	9,2
Lula	12,0	20,7	Afif	10,0	6,6
Segundo Turno			Segundo Turno		
Collor	74,0	52,7	Collor	67,3	70,0
Lula	24,0	41,9	Lula	20,4	25,2
Cidade Nova, Santa Bárbara D'Oeste - SP			São Domingos, Americana - SP		
Primeiro Turno	IPB n=47	Município	Primeiro Turno	IPB n=126	Município
Collor	50,0	29,9	Collor	32,5	26,9
Maluf	27,3	19,8	Covas	22,2	15,8
Covas	4,5	11,0	Maluf	22,2	22,4
Lula	4,5	25,3	Lula	10,3	20,3
Segundo Turno			Segundo Turno		
Collor	84,4	51,3	Collor	61,9	53,9
Lula	8,9	42,9	Lula	27,8	39,9
Vila Progresso, Guarulhos - SP			Hortolândia, Sumaré - SP		
Primeiro Turno	IPB n=107	Município	Primeiro Turno	IPB n=126	Município
Collor	30,8	26,7	Covas	28,2	11,9
Maluf	24,0	21,5	Collor	25,4	29,6
Covas	20,2	18,0	Maluf	23,9	15,3
Lula	15,4	20,6	Lula	9,9	27,3
Segundo Turno			Segundo Turno		
Collor	77,5	52,4	Collor	77,5	52,1
Lula	17,6	41,5	Lula	18,3	41,7
Caxambu - MG			Jardim São Paulo, Limeira - SP		
Primeiro Turno	IPB n=110	Município	Primeiro Turno	IPB n=67	Município
Collor	45,5	33,3	Collor	47,8	27,1
Covas	15,5	7,2	Maluf	32,8	28,2
Ulysses	13,6	21,8	Lula	7,5	19,7
Lula	10,0	10,6	Afif	6,0	5,3
Aureliano	9,1	2,1	Covas	3,0	10,8
Segundo Turno			Segundo Turno		
Collor	68,2	64,0	Collor	84,8	58,3
Lula	18,2	31,2	Lula	12,1	35,7
Valinhos - SP			Vila Rios, Barretos - SP		
Primeiro Turno	IPB n=69	Município	Primeiro Turno	IPB n=53	Município
Covas	29,2	17,9	Maluf	32,1	21,6
Collor	29,2	26,8	Covas	22,6	15,9
Maluf	15,4	17,8	Collor	18,9	32,7
Lula	9,2	16,5	Lula	15,1	11,9
Segundo Turno			Segundo Turno		
Collor	64,2	58,7	Collor	45,3	59,5
Lula	26,9	35,2	Lula	39,6	35,2
Resende - RJ			Blumenau - SC		
Primeiro Turno	IPB n=87	Município	Primeiro Turno	IPB n=60	Município
Brizola	26,4	21,5	Collor	25,0	21,5
Lula	21,8	13,7	Lula	21,4	12,1
Collor	16,1	30,9	Covas	16,1	14,5
Covas	10,3	9,4	Brizola	16,1	18,1
Maluf	4,6	5,4	Afif	14,3	10,1
Segundo Turno			Segundo Turno		
Lula	52,9	44,7	Lula	50,0	52,5
Collor	31,0	49,8	Collor	42,9	40,6

Para três igrejas cariocas, temos dados sobre idade, sexo, origem religiosa e escolaridade dos eleitores.⁴⁷ A Batista de Itacuruçá é de classe média: dos 79 pesquisados, 42 têm curso superior. A Nova Vida de Tijuca é pentecostal de classe média: um terço tem curso superior, e outro terço segundo grau completo. Mais de 60% dos membros são convertidos ao protestantismo, em contraste com a Batista (25%). A AD de Lins de Vasconcelos tem média social mais baixa, mas com o amplo leque educacional típico de muitas ADs hoje: 15% têm curso superior e mais 20% completaram o segundo grau. A metade dos membros são convertidos ao protestantismo, e apenas 5% vieram de outras igrejas evangélicas. Nas três igrejas predominam as mulheres: mais de 60% na Batista e Nova Vida, e 55% na AD.

Quadro 6
O Voto em Três Igrejas Cariocas em Comparação com o
Resultado Geral do Município (%)

Primeiro Turno				
	Batista Itacuruçá (n=79)	Nova Vida Tijuca (n=57)	Assembléia de Deus Lins de Vasconcelos (n=88)	Município do Rio de Janeiro
Collor	17,1	29,2	42,0	15,4
Brizola	27,1	33,3	27,5	48,8
Covas	31,4	25,0	5,8	11,3
Lula	18,6	6,2	20,3	11,9
Segundo Turno				
Collor	37,8	51,1	49,3	26,0
Lula	47,3	33,3	40,3	70,2

As preferências regionais influenciam o voto religioso: Maluf em SP, Brizola no RJ. Mas o brizolismo é atenuado em comparação com a cidade. Embora Lula perca nas duas igrejas pentecostais, é mais bem votado do que nas presbiterianas de SP. Lula ganha na Batista, mas por nível educacional e localização o resultado é conservador. Essa igreja batista é cindida pela idade: quase todos os votos para Collor vieram dos membros com mais de 40 anos.

Foi feita a mesma pesquisa numa AD num bairro de Manaus.⁴⁸ Metade dos membros têm pelo menos segundo grau completo; 40% são convertidos ao protestantismo e apenas 10% vieram de outras igrejas evangélicas.

47 O autor agradece a colaboração de membros da Aliança Bíblica Universitária do Rio de Janeiro.

48 O autor agradece a colaboração de Luiz Carlos Martins.

Quadro 7
O Voto na Assembléia de Deus de um Bairro de Manaus
em Comparação com o Resultado Geral do Município (%)

Primeiro Turno	Assembléia de Deus (n=33)	Município de Manaus	Segundo Turno	Assembléia de Deus (n=33)	Município de Manaus
Collor	50,0	43,4	Collor	80,6	58,5
Lula	16,7	20,8	Lula	16,1	37,3
Maluf	13,3	4,9			
Covas	10,0	7,2			

A preferência por Collor atravessa todas as faixas etárias e de escolaridade. Ao contrário de Lins de Vasconcelos, não há tendência dos convertidos de votar mais em Lula.

A pesquisa foi feita também num encontro de líderes de Escola Dominical das Igrejas do Evangelho Quadrangular de Campinas (IEQ). Noventa por cento desses líderes haviam se convertido ao protestantismo.

Quadro 8
O Voto entre Líderes de Escola Dominical da Igreja do Evangelho Quadrangular de Campinas-SP, em Comparação com o Resultado Geral do Município (%)

Primeiro Turno	IEQ (n=140)	Município de Campinas	Segundo Turno	IEQ (n=140)	Município de Campinas
Collor	55,0	19,6	Collor	78,7	50,4
Maluf	13,7	19,0	Lula	14,7	42,6
Covas	12,2	25,5			
Lula	6,1	19,4			

Parece haver um voto bastante homogêneo à direita na IEQ paulista, mais do que na AD (cf. os membros da IEQ no congresso do SEPAL, abaixo). Isso corresponde à orientação mais explícita dada pela cúpula quadrangular.

Finalmente, realizamos a pesquisa em encontros de paraeclesiásticas importantes. Os resultados confirmam o que dissemos na Parte 2 sobre o leque ideológico destas. As paraeclesiásticas pesquisadas foram: CEBEP (Centro Evangélico Brasileiro de Estudos Pastorais), o qual nos últimos anos tem adquirido uma feição representativa dos grupos ecumênicos; FTL (Fraternidade Teológica Latino-Americana), ABU (Aliança Bíblica Universitária)⁴⁹, AEVB (Associação Evangélica Brasileira) e SEPAL (Serviço de Evangelização para a América Latina), missão norte-americana que promove congressos de pastores.

⁴⁹ A pesquisa sobre a ABU foi cedida por Alexandre Brasil da Fonseca.

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

Quadro 9
O Voto do Público de Cinco Paraeclesiásticas⁵⁰

	CEBEP (n=40)	FTL (n=19)	ABU (n=91)	AEVB (n=149)	SEPAL (n=129)
Primeiro Turno					
Lula	62,5	55,6	47,0	20,7	5,7
Covas	27,5	38,8	38,6	37,1	24,6
Brizola	5,0	5,6	1,2	10,0	9,8
Maluf	0,0	0,0	4,8	7,9	20,5
Collor	0,0	0,0	0,0	17,9	27,9
Segundo Turno					
Lula	92,1	87,5	74,4	54,8	24,4
Collor	7,9	0,0	14,1	34,1	69,9

A porcentagem de pentecostais e carismáticos aumenta da esquerda para a direita da tabela. Na ocasião da pesquisa no CEBEP e na FTL, havia somente históricos. Já na ABU, havia um quarto de pentecostais/carismáticos, proporção que sobe a um terço na AEVB e no SEPAL. Nestas duas entidades, muitos votos em Covas não passam para Lula no segundo turno. Há uma camada de protestantes (provavelmente maior que na população geral) que não é de direita mas que tem forte rejeição a Lula.

Tanto na AEVB como no SEPAL os batistas são os mais conservadores, confirmando o que foi dito sobre a bancada evangélica. Apesar da concentração geográfica no RJ, os batistas são reduto de conservadorismo.

A pesquisa de mais de 2.000 eleitores, embora não conclusiva, sugere que é possível que o voto evangélico tenha se dividido de forma decisiva. A maior parte das informações se refere a quatro igrejas expressivas (Presbiteriana do Brasil, Batista, Assembléia de Deus e Quadrangular), uma faixa bastante representativa do protestantismo em termos políticos. Seria importante saber como *de fato* votam os metodistas e luteranos, e também (embora mais difícil) os membros da Universal, da Congregação Cristã e da Igreja Deus é Amor; e, sobretudo, *por que* votam como votam.

50 A ocasião das pesquisas foi: CEBEP - Semana de Atualização Teológica, 1991 (considerado o voto somente dos protestantes presentes); FTL - reunião dos membros, Campinas, 1991; ABU - Congresso Nacional, 1992; AEVB - reunião inaugural, 1991; SEPAL - congresso, 1991.

CAPÍTULO 16

DAS ELEIÇÕES DE 1990 AO IMPEACHMENT

Os especialistas [do governo] em compra fecharam negócio com os evangelistas especialistas em venda.

Jânio de Freitas, sobre as tentativas de evitar o impeachment.¹

A representação protestante no Congresso diminuiu em 1990. O número de titulares baixou de 32 para 22. Contudo, as suplências ajudaram a manter a presença parlamentar: em fins de 1991, havia 29 protestantes em exercício.

Caiu o número de votos recebidos pelos protestantes eleitos; uma média de 30.000, comparada com 40.000 em 1986. Três se elegeram com menos de 2.000 votos, inclusive os dois menos votados do país. Dos 32 titulares de 1986, 28 se candidataram a re-eleição; 11 foram re-eleitos e 6 assumiram como suplentes em 1991. O total de votos recebidos por esses 28 caiu em 43%.

Até que ponto o "escândalo" da bancada evangélica foi responsável por essa queda? Devemos lembrar a máxima de Weber: o que importa não é a *doutrina* ética de uma religião, mas a conduta ética que é concretamente *premiada* (Gerth & Mills 1946:321). A conduta fisiológica dos parlamentares foi vista como merecedora de uma premiação negativa pelo eleitorado pentecostal? É preciso nuançar a resposta. O pleito não foi plebiscito sobre a bancada, mas refletia o acúmulo de experiência política pentecostal desde 1986, bem como tendências nacionais mais amplas.

Alguns deputados atribuem a queda às notícias da imprensa sobre fisiologismo. Um dos raros artigos autocríticos do *Mensageiro da Paz* diz que a falta de "uma reação incisiva e transparente dos nomes envolvidos... teve influência direta na decisão do eleitor crente".² Na realidade, porém, nem a liderança pentecostal nem a academia sabem o suficiente sobre o comportamento do eleitorado evangélico. Em algumas igrejas onde pesquisamos a eleição presidencial, perguntou-se também se o eleitor votara em candidato evangélico para deputado federal em 1986 e 1990. Não é de surpreender, à luz do que se sabe sobre o fosso entre o eleitorado brasileiro e candidatos a cargos proporcionais, que em torno de 40% dos evangélicos pesquisados não se lembraram se votaram em candidato evangélico ou não.

1 *Folha de São Paulo*, 5/9/92, p. 1-5.

2 *Mensageiro da Paz*, dezembro de 1990, p. 21.

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

Quadro 1
O Voto de Eleitores Protestantes para Deputado Federal (%)

	Batista Itacuruçá, Rio (n=79)		Assembléia de Deus Lins de Vasconcelos, Rio (n=88)		Assembléia de Deus Bairro de Manaus (n=33)		Nova Vida Tijuca, Rio (n=57)	
	1986	1990	1986	1990	1986	1990	1986	1990
Votou em evangélico	30,9	28,6	37,3	42,2	26,7	24,1	40,4	39,6
Votou em não-evangélico	23,5	27,1	16,0	18,1	20,0	34,5	13,5	17,0
Não se lembra	44,1	42,9	46,7	38,6	50,0	37,9	44,2	43,4
Votou nulo ou em branco	1,5	1,4	0,0	1,2	3,3	3,4	1,9	0,0

Supondo que a maioria dos que "não se lembram" votou em não evangélicos, é provável que entre 25% e 50% dos membros das igrejas pesquisadas tenham votado em evangélicos. Uma pesquisa da Visão Mundial na Grande São Paulo, com leque eclesiástico ponderado, deu resultado compatível: 31% votaram em candidato evangélico em 1990.³ No quadro acima não há muita diferença entre batistas e pentecostais. Seria arriscado tirar conclusões gerais a partir desses poucos casos. O voto em candidatos evangélicos não cai em 1990; mas a pesquisa somente distingue entre evangélicos e não evangélicos, não entre candidatos oficiais e não oficiais.

É necessário desmistificar o voto corporativo pentecostal. Embora os resultados tenham sido impressionantes, o voto corporativo não é automático. É uma relação que precisa ser construída, que depende de fatores internos e externos ao campo religioso, e que varia ao longo do tempo e de igreja em igreja. Embora o eleitorado pentecostal seja retratado em certa literatura como robótico, o fato é que há chefes incontestes de denominações que se candidataram e conseguiram pequena porcentagem dos votos que esperavam (R.R. Soares e Doriel de Oliveira). No caso da AD, um deputado diz que o voto num candidato oficial é 50% na primeira vez e 20% na segunda. Somente maiores pesquisas quantitativas e qualitativas do eleitorado pentecostal serão capazes de explicar a construção dessa relação.

O eleitorado pentecostal não é imune às tendências da sociedade. Em 1990, havia bastante desilusão com a classe política. Houve muitos votos nulos e em branco (43,5% para deputado federal [Lamounier 1991:69-70]), e alta taxa de renovação da Câmara, com somente 37% dos deputados se reelegendo. A taxa de reeleição dos protestantes foi parecida (34%). Contudo, foram os progressistas, os quais a imprensa dissociou das práticas fisiológicas, que tiveram mais dificuldade (apenas 17%), contra 42% para os representantes oficiais da AD.

A maior dificuldade dos progressistas espelha em parte a tendência nacional: apenas 24 dos 46 Nota 10 do DIAP se reelegeram, ao passo que 16 dos 25 Nota 0 o fizeram.⁴ Mas o problema básico foi mais partidário que ideológico. Os progressistas não-cariocas (dois do ES e um da BA) perderam 80% do seu eleitorado. Todos foram eleitos em 1986 pelo PMDB com eleitorados basicamente não-religiosos; todos mudaram de partido e foram prejudicados pela

³ Agradecemos a Visão Mundial de São Paulo por esta informação.

⁴ Folha de São Paulo, 6/11/90, p. A4.

mudança. Já os progressistas cariocas foram mais bem-sucedidos, uma se reelegendo com votação dobrada e os outros dois assumindo como suplentes. Todos tinham base partidária firme, no PT e no PDT.

Dos 12 candidatos oficiais da AD eleitos em 1986, 5 se reelegeram e 4 assumiram logo como suplentes. Com os três novatos eleitos, a representação da AD não diminuiu. A votação nos eleitos, porém, caiu em 40%. O total de votos nos candidatos oficiais da IEQ também caiu em um terço. Das igrejas com projetos da cúpula, somente a IURD avançou em 1990. Podemos concluir que, embora a presença parlamentar em fins de 1991 fosse igual à da legislatura anterior (17), a votação total em candidatos pentecostais oficiais tenha caído em 35% em 1990.

Uma das causas era a falta da mística da Constituinte e certa desilusão com a eficácia política. Ao mesmo tempo, na oligopolística AD o sucesso de 1986 estimulou uma onda de candidaturas, dividindo o voto assembleiano. O *Mensageiro da Paz* reclamou das muitas candidaturas de cantores, evangelistas e pastores, as quais seriam motivadas pela vaidade e ganância.⁵ Havia desilusão, também, com os retornos concretos do projeto corporativo. Segundo um deputado da AD: "Mande recursos para as obras sociais da nossa igreja, daquela verba federal, mas como tem muitas localidades..." Um leitor do *Mensageiro da Paz* reclama que os irmãos que trabalham para dar o voto são esquecidos depois. "A maioria dos gabinetes dos 13 deputados... da AD... está entregue a crentes de outras denominações... [ou a] pessoas não crentes".⁶

Mesmo assim, a eleição de 1990 confirmou a predominância pentecostal na política protestante e marcou a entrada em peso da IURD a nível federal. O voto corporativo pode não estar com os dias contados porque recupera fôlego com a entrada de grupos novos. A extrema segmentação do pentecostalismo torna arriscada qualquer previsão sobre tendências eleitorais.⁷

Desde 1990, a imprensa voltou a falar em "bancada evangélica" em somente dois momentos: na cassação de Jabes Rabelo e no impeachment.

Jabes Rabelo foi cassado em novembro de 1991 por suspeita de ligação com o narcotráfico. Um irmão seu fora detido transportando cocaína e uma carteira falsa de assessor da Câmara, assinada por Jabes. É empresário de Rondônia, filho de leigo batista que falira e recomeçara a vida como colono em Cacoal. Jabes frequenta a Igreja Batista de Cacoal, mas não tem bases

5 *Mensageiro da Paz*, novembro de 1990, p. 10; dezembro de 1990, p. 21.

6 *Ibid.*, agosto de 1990, p. 4.

7 Possivelmente diminuiu também a representação estadual em 1990. Para a legislatura eleita em 1986, a pesquisa de Maria D'Alva Gil Kinzo ("Estrutura Partidária Brasileira: Da Reforma de 1979 à Constituinte", IDESP, 1988) entrevistou 72% de todos os deputados estaduais, entre eles 42 protestantes (6,2%, quase igual à porcentagem federal): 16 no Sudeste, 13 no Sul, 6 no Nordeste, 5 no Norte e 2 no Centro-Oeste. As opções na pesquisa não permitem saber a denominação de todos, mas pelo menos 8 são luteranos, número alto diante da ausência então de federais luteranos. Extrapolando para o total de deputados estaduais, haveria em torno de 60 protestantes. Já para a legislatura eleita em 1990, um levantamento do deputado Salatiel Carvalho em 1991 deu 40 nomes: 11 no Centro-Oeste e 9 no Norte (duas regiões em ascensão), 10 no Sudeste, 6 no Nordeste e 5 no Sul. A lista está incompleta: uma estimativa razoável seria entre 45 e 50. Na lista dos 40, há 28 pentecostais e carismáticos, e 12 históricos. A AD tem 19, seguida pelos batistas com 6. Entre os partidos, o PTB lidera com 9. Ao todo, há 29 em partidos à direita do PMDB, 6 no PMDB, e apenas 4 em partidos à esquerda do PMDB. Grosso modo, as tendências acompanham as de nível federal: diminuição da representação em 1990, com maior predomínio pentecostal e de partidos à direita do PMDB.

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

eleitorais religiosas. Diante da possibilidade da cassação, frisou o vínculo evangélico. A tentativa fracassou; já se foi a época em que a condição evangélica outorgava certa imunidade moral. Mas sensibilizou o espírito corporativo. Na véspera da sessão secreta que decidiria o caso, a imprensa afirma haver articulação evangélica em sua defesa.⁸ É desmentida com veemência por vários deputados protestantes. Outros, porém, defendem Rabelo na sessão secreta.⁹ Jabes perde o mandato.

O impeachment de Collor seria, aparentemente, a concretização de uma bandeira política evangélica: a moralização da vida pública. Na realidade, a participação evangélica foi extremamente ambígua. A Tabela 4 acompanha a evolução das posições evangélicas segundo o "Placar do Impeachment" publicado diariamente pela *Folha de São Paulo*.

Quadro 2
Posições sobre o Impeachment: Total dos Deputados e Protestantes (em %)

	Placar <i>Folha de São Paulo</i> 25/8/92		Placar <i>Folha de São Paulo</i> 5/9/92		Placar <i>Folha de São Paulo</i> 21/9/92		Votação 29/9/92	
	Total	Protestantes	Total	Protestantes	Total	Protestantes	Total	Protestantes
A favor	52	31	71	62	73	64	88	91
Em cima do muro	41	62	23	31	20	28	5	0
Contra	7	8	6	8	7	8	8	9

Na votação, "em cima do muro" se refere a ausentes e abstenções.

⁸ *O Globo*, 6/11/91, p. 5.

⁹ *Ibid.*, 8/11/91, p. 4.

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

TABELA 4
OS PARLAMENTARES PROTESTANTES E O IMPEACHMENT

	Placar FSP 25/8/92	Placar FSP 5/9/92	Placar FSP 21/9/92	Votação 29/9/92
1. Aldir Cabral	E	E	E	S ¹
2. Antônio de Jesus	E	S	S	S
3. Arolde de Oliveira	E	E	S	S
4. Benedita da Silva	S	S	S	S
5. Benedito Domingos	E	S	S	S
6. Costa Ferreira	S	S	S	S
7. Edésio Frias	S	S ²		
8. Eliel Rodrigues	E	S	S	S
9. Eurides Brito	E	E	E	S
10. Fausto Rocha	E	S	S	S
11. Francisco Silva	S	S	S	S
12. Hugo Biehl	E	S	S	S
13. João de Deus	E	S	S	S
14. João Fagundes	S	S	S	S
15. José Felinto	S	S	S ³	
16. Laprovita Vieira	S	S	S	S
17. Luiz Moreira	E	E	E	N ⁴
18. Manoel Moreira	S	S	S	S
19. Mário de Oliveira	E	E	E	S ⁵
20. Matheus Iensen	E	E	E	S
21. Milton Barbosa	N	N	N	N ⁶
22. Orlando Pacheco	E	E	E ⁷	
23. Ruben Bento	N	N	N	S ⁸
24. Salatiel Carvalho	E	S	S	S
25. Valdenor Guedes	E	S	S	S
26. Werner Wanderer	E	E	E	S

S = a favor do impeachment; N = contra o impeachment; E = em cima do muro (segundo o placar da *Folha de São Paulo*).

¹ Aldir Cabral ausentou-se da primeira chamada. Apareceu para a segunda chamada quando o resultado já estava decidido.

² Edésio Frias, suplente, foi substituído pelo titular.

³ José Felinto ofereceu subornar membros da CPI. Foi expulso do PST. Suplente, foi substituído logo antes da votação.

⁴ Luiz Moreira é ligado a Antônio Carlos Magalhães.

⁵ Mário de Oliveira ausentou-se da primeira chamada. Apareceu para a segunda chamada quando o resultado já estava decidido.

⁶ Milton Barbosa é ligado a Antônio Carlos Magalhães.

⁷ Orlando Pacheco, suplente, teria recebido dinheiro do vice-líder do governo para votar contra. Quando a notícia vazou, o titular reassumiu.

⁸ Ruben Bento voltou atrás na sua posição anti-impeachment. Como seu nome começa com "R", o resultado já estava decidido.

Vemos a maior relutância dos deputados protestantes de afastar o Presidente. No dia após a publicação do relatório da CPI, quase dois terços ainda se dizia "em cima do muro". Até o último momento, a proporção de indecisos é maior do que na Câmara como um todo. Com algum exagero, a imprensa denunciou: "O Planalto só notou que o impeachment passaria à 1 hora de ontem quando soube que a bancada dos evangélicos fechara com a oposição".¹⁰

Embora a questão da ética na política tenha sido uma ênfase da nova presença protestante, na prática a bandeira encontrou outros portadores. Com exceção de Lysâneas Maciel (cujos fortes ataques a Collor vinham incomodando Brizola, levando à sua substituição pela volta do titular), os parlamentares protestantes somente apareceram no noticiário do impeachment do lado contrário. José Felinto, da AD, foi gravado oferecendo-se para subornar membros da CPI. Outro suplente da AD, Orlando Pacheco, fez render a sua posição "em cima do muro", recebendo dinheiro do vice-líder do governo para votar contra o impeachment.¹¹

Em agosto, perto do final da CPI, Eraldo Tinoco foi nomeado Ministro da Educação. Segundo a imprensa, seria mais um ministério para distribuir verbas para evitar o impeachment. É batista eleito pelo voto não-religioso, proprietário de rádio e ligado politicamente a Antônio Carlos Magalhães. Fora um coordenador do Centrão.

Uma diferença com relação à Constituinte é que a Confederação Evangélica acabara e no seu lugar existia a Associação Evangélica (AEVB). Um pouco antes do final da CPI, a AEVB se pronunciou pelo impeachment¹² e exerceu pressão sobre os deputados para não prejudicarem a imagem pública evangélica.

O Movimento Evangélico Progressista

Se a AEVB já representava uma forma de diferenciar o quadro político evangélico, o Movimento Evangélico Progressista representava outra forma, mais diretamente política.

De 1933 a 1986, a classe política protestante a nível federal esteve, em média, um pouco à esquerda da média da classe política nacional. Guaracy Silveira elegeu-se pelo PSB e pelo PTB. Nos anos 50, predominou o trabalhismo. Na ditadura, houve ligeira tendência proporcional para a oposição. Apesar das mudanças após 1986, continuou a presença parlamentar protestante de esquerda, cujos representantes máximos são Lysâneas Maciel e Benedita da Silva. Em origem social e filiação eclesiástica, são contrastes marcantes: um, homem branco de família tradicional, representante do ecumenismo erudito; a outra, mulher negra da favela, pertencente a igreja pentecostal.

Lysâneas Maciel é continuação protestante de uma tradição política familiar. Seu tio-avô foi Olegário Maciel, presidente de MG. Mas o pai foi um dos poucos membros da elite a converter-se numa escola protestante. A opção religiosa lhe causou dificuldades sociais; a política somente foi retomada pelo filho Lysâneas, já no Rio de Janeiro. Como advogado, este passou a defender presos políticos, influenciado pelo senador protestante do PSB, Aurélio

10 *Ibid.*, 30/9/92, p. 1-4.

11 *Ibid.*, 21/9/92, p. 1-5.

12 *Convergência*, 3, p. 2.

Vianna, e elegeu-se deputado federal em 1970.

No parlamento, caracterizou-se pela combatividade em temas delicados. Suas denúncias de torturadores lhe valeram a cassação em 1976; em 1987, a proposta de limitação de despesas militares e a defesa da soberania da Constituinte irritaram novamente as Forças Armadas; e em 1992, seus ataques a Collor levaram Brizola a tirá-lo da suplência que ocupava. O traço pacifista lembra o Memorial protestante de 1932; e uma frase deste ("os problemas vitais do povo brasileiro são os problemas vitais do Evangelho") foi lema de Lysâneas na sua campanha contra a atuação corporativista e comportamental evangélica na ANC.

Pela filiação eclesiástica e teológica, Lysâneas representa a reduzida tendência ecumênica do protestantismo brasileiro. No exílio, trabalhou na Comissão de Justiça do Conselho Mundial de Igrejas. Pertence à Igreja Cristã de Confissão Reformada, cisão da IPB. Suas bases sindicalistas e estudantis foram completadas com votos evangélicos até 1990, quando perdeu espaço para Benedita da Silva.

Após ter entrado no PDT na volta do exílio, Lysâneas mudou-se para o PT e foi candidato a governador em 1982. Voltando ao PDT em 1986, foi candidato da esquerda à presidência da Constituinte.

Em 1992, uma protestante de esquerda de origem diversa quase se tornou prefeita do

Rio.

Como membro da Executiva Nacional do PT, Benedita da Silva é pentecostal atípica. Contudo, mais do que isso, como "mulher, negra e favelada" no Congresso, é uma brasileira atípica. Só existe uma, e esta é pentecostal. Qual é o papel do pentecostalismo na formação de sua singularidade como brasileira?

Como décima-segunda de treze filhos de um operário da construção civil e de uma lavadeira, ambos analfabetos, Benedita trabalhou como doméstica e camelô e casou-se aos 16 anos, tendo quatro filhos em seguida. Tornou-se auxiliar de enfermagem e, muito mais tarde, retomou a educação interrompida, até que, como vereadora, o salário lhe permitiu fazer faculdade de serviço social. Os pais, porém, legaram elementos fundamentais para a projeção futura: a politização no PTB e a liderança feminina (a mãe era mãe-de-santo). A formação política se deu na Igreja Católica; foi diretora do Departamento Feminino da Federação das Favelas e presidente da Associação de Moradores do Chapéu Mangueira.

Sobre essa formação política se imprimiu uma trajetória religiosa popular típica: do sincretismo católico-umbandista para o pentecostalismo. Entrando na AD com 24 anos ("um encontro muito íntimo com a Bíblia"), adaptou-se aos costumes mas não à despolitização. Conciliou política e igreja "com muita dificuldade", principalmente com respeito à promoção de eventos culturais comunitários. Quando entrou no PT "não houve medida disciplinar, mas a igreja procurava ocupar todo o meu tempo". Até hoje, ela se move somente a nível da igreja local; a cúpula a vê com reservas, e sua candidatura à prefeitura do Rio passou em branco no Mensageiro da Paz.

No entanto, a AD pelo menos permitiu que ela permanecesse na igreja enquanto crescia politicamente.¹³ O Mensageiro da Paz a cita como candidata à Constituinte, mas omite o nome do seu partido¹⁴; critica-a nas questões de aborto e homossexualismo, mas silencia sobre o restante de sua atuação. Os outros políticos pentecostais a tratam respeitosamente como "uma boa crente". Isso reflete, em parte, o desinteresse da mesma em combater frontalmente o modelo que estes representam, como faz Lysâneas Maciel. Enfim, ela é tolerada mas tem pouco espaço. Mais do que a filiação partidária em si, é seu

13 Eleita vereadora, foi disciplinada pela igreja, oficialmente porque casara com não-evangélico. Após um ano, foi readmitida.

14 Mensageiro da Paz, setembro de 1986, p. 14-15.

papel de defensora dos direitos de grupos discriminados (negros, mulheres, homossexuais), contrário ao individualismo de muitos protestantes, que provoca desconfiança (cf. Bruce 1988:32).

Evidentemente, ela não é produto político da AD. Toda a trajetória contraria a mentalidade sectária que não incentiva os membros comuns (sobretudo mulheres pobres) a conquistar posições na sociedade e eleger-se com eleitorado não-religioso. Mas é provável que a fé e modo de vida pentecostais tenham contribuído, a nível da formação pessoal, para respaldar seu curso ascendente. O único segmento do protestantismo que teve papel, mesmo secundário, na sua formação foi o ecumênico. É só a partir de 1989 que ela alarga os contatos protestantes através dos evangélicos. "Comprometemos a nossa fé e militância política com o espírito do Pacto de Lausanne", afirma.¹⁵ Passa a identificar-se com o Movimento Evangélico Progressista e envolve-se mais com eventos evangélicos. Em 1991, fala na Câmara em comemoração do Dia da Reforma Protestante. Mesmo sendo leiga, a articulação de teologia e política supera a média dos pastores/deputados pentecostais.

Em 1990, seu eleitorado evangélico, antes insignificante, aumenta consideravelmente. Expande as bases para a Zona Norte e a Baixada, embora seus eleitores ainda se encontrem desproporcionalmente em zonas abastadas da capital e nas cidades serranas. Mais do que um apelo às categorias mencionadas, seu slogan de "mulher, negra e favelada" parece atrair principalmente as camadas que se sensibilizam com o fato dela ser não apenas defensora dessas categorias mas oriunda delas. Sua ascensão liga-se à imagem de encarnação de grupos vistos como objeto de discriminação; nesse esquema, não cabe menção à sua condição "pentecostal".

O fato de não ter recebido a formação política no pentecostalismo não rouba de Benedita a sua exemplaridade, pois o meio pentecostal se expande rapidamente e incorpora segmentos populacionais que vão transformando seu perfil. Se ela manteve, ao mesmo tempo, a condição pentecostal e a bem-sucedida militância política de esquerda, não há por que não esperar que outros a sigam, ainda que (devido à sua singularidade nacional) sem o mesmo sucesso.¹⁶

Em 1990, uma mulher negra ligada a associações de moradores e presidente do Círculo de Oração da AD de Bangu foi candidata a deputada estadual pelo PT. De fato, há um fluxo reduzido mas constante de candidatos pentecostais de origem humilde em partidos de esquerda. As igrejas rurais freqüentemente têm papel de aglutinação nas lutas para manter as terras, e muitos líderes de sindicatos rurais são evangélicos. Novaes (1982a) descreve uma reunião do PT em zona rural na qual os três integrantes da mesa eram evangélicos e um membro da Igreja Deus é Amor aceitou ser candidato. Houve discussão com outros pentecostais contrários à política; os dois lados citaram a Bíblia, mas em nenhum momento se preocuparam com a posição das cúpulas denominacionais.

Outro tipo de progressismo evangélico de cunho popular é o indígena. Candidato a deputado federal pelo PT em 1990, Marcos Terena pertence, no DF, à igreja batista, e na sua aldeia de origem à igreja evangélica indenominacional à qual a geração de seus pais já aderira. Em 1980, foi fundador (e por muitos anos, presidente) da União das Nações Indígenas (UNI); vários dos co-fundadores eram evangélicos. A UNI atua em independência, tanto da Funai quanto dos órgãos ligados ao Cimi. Terena é

15 Até Aqui o Senhor Me Ajudou. 1990.

16 É significativo que, em 1992, os líderes das duas alas da AD apoiaram Francisco Dornelles para prefeito. A manobra não só fracassou em termos eleitorais, como desencadeou manifestações de apoio a Benedita por parte de grupos de oração das ADs.

crítico dos parlamentares evangélicos. Os do Norte e Centro-Oeste, geralmente ligados a interesses empresariais, defendem as missões entre os índios mas não as questões sociais destes. Na luta pela auto-determinação indígena, Terena se opõe tanto aos evangélicos conservadores quanto à tentativa da Funai de limitar a divulgação da Bíblia em línguas indígenas nas aldeias

A curto prazo, porém, o crescimento do progressismo evangélico segue outra trajetória.

Mais típico do que Benedita ou Lysâneas, em termos sociais e religiosos, seria o deputado distrital petista Wasny de Roure. Economista da Companhia de Financiamento à Produção, Wasny elegeu-se em 1990 após envolvimento sindical entre os servidores públicos. Atribui o engajamento político à influência do movimento evangélico através da Aliança Bíblica Universitária (com a qual trabalhou) e a Fraternidade Teológica Latino-Americana. Embora somente um terço de seu eleitorado inicial tenha sido evangélico, tem procurado aumentar as bases, inclusive ajudando igrejas nos trâmites burocráticos. Na sua assessoria, há um teólogo que produz um informativo especial para o eleitorado evangélico, fundamentando biblicamente as ações parlamentares (por exemplo, na questão da terra). Sua atuação parlamentar tem seguido a linha da fiscalização ética do poder público e do fortalecimento dos movimentos sociais.

Por ora, a expansão do progressismo liga-se sobretudo à influência *evangelical*,¹⁷ a qual não sofre do distanciamento teológico da massa protestante que limita a força da corrente ecumênica ligada à Teologia da Libertação. O Movimento Evangélico Progressista (MEP) começa em 1990 (após a "bancada" na Constituinte e a influência evangélica na eleição de Collor) como tentativa de mudar o perfil político evangélico. O MEP se vê como *evangélico* (conservador na teologia, afirmando a Bíblia, a evangelização e a conversão); como *progressista* (comprometido com mudanças estruturais); e como *movimento* (uma associação informal e suprapartidária). Incentiva a filiação a movimentos sociais, sindicatos e partidos, aproximação que foi simbolizada nos dois Fóruns Nacionais "de Discussão e Entendimento entre Evangélicos e Partidos Progressistas" realizados em 1991 e 1993, com a participação de parlamentares de esquerda como Roberto Freire, José Genoino e José Dirceu e de líderes evangélicos.

Líderes protestantes ligados à universidade ou a paraclesiásticas tem tido papel fundamental no desenvolvimento do MEP, exemplificando o "intelectualismo leigo" que, segundo Weber (1974:368), seria uma das ameaças mais sérias ao poder sacerdotal. O surgimento do MEP se deve à junção de fatores internos ao campo protestante com mudanças religiosas, econômicas e políticas da recente história brasileira. É obra de uma ala da nova liderança que surge nos anos 80, cuja preocupação social fora legitimada pelo Congresso de Lausanne (o "Vaticano II" do protestantismo teologicamente conservador). Mas a entrada da cúpula pentecostal na política estimulou o surgimento de um movimento especificamente evangélico e desejoso de diferenciar o perfil político das igrejas.

17 Quando o Comitê Pró-Candidatura Luterana do RS quis lançar um luterano para deputado estadual pelo PT, quem ganhou a prévia foi um pastor *evangelical* do Encontrão envolvido com os sem-terra. Recebeu apoio do único pastor regional (equivalente a bispo) *evangelical*. Mas a oposição (de alguns do Encontrão e de luteranos tradicionais) foi muito forte (Becker 1992). Por outro lado, em RO houve três candidatos luteranos ligados à Teologia da Libertação, inclusive o do PT a governador.

No campo religioso mais amplo, o fortalecimento do conservadorismo católico e o recuo político da hierarquia deixaram alguns evangélicos mais à vontade para se manifestarem à esquerda. O outro componente do argumento anti-esquerdista evangélico, o ateísmo militante, também perdeu força com o colapso do comunismo. Os partidos de esquerda reavaliam atitudes e buscam novas bases sociais: nesse sentido, a abertura para os evangélicos faz parte de uma tendência maior. Fundamental, porém, foram as condições do país: democracia num contexto de crise política e econômica. Devido à assimetria social das confissões, é a democracia, e não a ditadura (como no caso católico), que é mais favorável para a esquerdização protestante. O surgimento da ética como tema político importante, o fiasco do governo Collor e o aprofundamento da crise econômica fortaleceram a tendência.

Se Benedita da Silva é a maior figura pública da esquerda protestante, a maior influência interna à comunidade protestante tem sido a de Robinson Cavalcanti.

Cientista político (e diretor do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFPE) e pastor anglicano não-remunerado, Robinson Cavalcanti ilustra os sulcos (ABU e FTL) e influências (latino-americanas e britânicas) que forjaram o evangelicalismo brasileiro. Já ocupou cargos na Aliança Evangélica Mundial e no Comitê de Lausanne. Como um dos poucos cientistas políticos evangélicos de teologia conservadora, exerce influência política na comunidade religiosa desde 1978, quando fundou o Movimento Cristão Democrático de Centro (MCDC). Este tinha inspiração social-democrata e democrata-cristã; durante a abertura, despertou evangélicos (principalmente estudantes e profissionais liberais) para a política numa direção centrista ou de centro-esquerda. O próprio Cavalcanti filiou-se ao PP e candidatou-se a deputado estadual pelo PMDB.

A influência de Cavalcanti se deve principalmente ao livro Cristianismo e Política (1985), um dos poucos tratados sistemáticos sobre o tema por protestante brasileiro. O livro, que pende para a social-democracia, tem influência teológica reformada e reconhece o valor das encíclicas sociais católicas. Na segunda metade dos anos 80, Cavalcanti adotou posições mais à esquerda, advogando o socialismo democrático. Após ter sido assessor do prefeito Jarbas Vasconcelos no Recife, liderou o Movimento Evangélico Pró-Lula, integrou os "notáveis" da transição da Frente Brasil Popular, e entrou no PT. Sua liderança intelectual encorajou outros conservadores teológicos a adotar posições semelhantes.

Cavalcanti tem estimulado a filiação de protestantes ao PT. Não deixa de haver tensões com as correntes secularista e católica que fundaram o partido: como diz Benedita, às vezes o evangélico de esquerda é considerado pouco espiritual na igreja e pouco ideológico no partido. A rivalidade religiosa atravessa a esquerda, impulsionada pelo desejo de preservar o monopólio do produto "cristianismo de esquerda". O fato dos evangélicos do MEP não se filiarem à Teologia da Libertação causa desconfiança e veladas tentativas de estabelecer um critério *teológico* de confiabilidade *ideológica*. Mesmo assim, a descoberta do peso eleitoral e das divisões ideológicas das igrejas protestantes por parte dos partidos vai abrindo espaço para os evangélicos progressistas e para uma contribuição que leve em conta suas especificidades.

Os progressistas dificilmente elegem candidatos com o voto religioso. Poderão crescer no meio histórico e, até certo ponto, pentecostal, pela divulgação das idéias. Mas a penetração mais ampla entre pentecostais dependerá da institucionalização das igrejas que mude os critérios de liderança, permitindo que pastores jovens e de maior formação teológica assumam o comando.

Não é provável que o MEP seja marginalizado como os movimentos ecumênicos dos anos 60. Há paralelo com a "Igreja popular" católica dos anos 70 que evitou o destino da "esquerda católica" da década anterior (Mainwaring 1989:186-202). A "Igreja popular" teve cuidado de não transformar a igreja em instituição política, nem de abandoná-la, mesmo que ficar significasse aceitar um ritmo lento de mudanças; rejeitou a teologia secularizada e mostrou mais respeito pela religiosidade popular (no paralelo protestante, pelo pentecostalismo e pelas ênfases na Bíblia e na evangelização); enfatizou a unidade dos aspectos transcendentais e imanentes da fé; e trabalhou pela reforma de outras áreas da prática pastoral.

CONCLUSÃO; OS NOVOS ATORES EM PERSPECTIVA: PENTECOSTAIS E DEMOCRACIA

Tudo indica que o peso político dos protestantes, e sobretudo dos pentecostais, aumentará nos próximos anos. Antes de examinar as implicações para o campo religioso e para a democracia, resumiremos o caminho feito até aqui.

Na Parte 1, vimos que, ao estudar os pentecostais, é necessário olhar criticamente também as instâncias formadoras de sua imagem pública. Boa parte da mídia busca desqualificá-los como atores legítimos no campo religioso e, ainda mais, no campo político. Uma razão é o surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus como concorrente; mas a razão básica é que são pobres que se expressam autonomamente.

A hierarquia católica mostra preocupação com o crescimento protestante, agora tratado sob a rubrica das "seitas". Tem, em boa parte, visão irrealista do campo religioso e visão estática da cultura. A teoria da conspiração é ressuscitada. A razão básica da polêmica, à qual aderem alguns progressistas, é que os pentecostais formam a primeira religiosidade popular brasileira que rompe definitivamente com o vínculo católico.

Na academia, há uma lacuna de pesquisa: aos poucos estudos da nova política protestante falta a percepção do campo religioso que permita compreender o fenômeno nos seus próprios termos. Há também um desafio de interpretação: a literatura tem poucas pistas para esclarecer a virada de 1986 porque a renovação na sociologia do protestantismo se limitou ao nível *micro*. O pentecostalismo tem posição intelectualmente exposta. Alguns estudiosos das CEBs são ativos nas mesmas, e autores sobre religiões afro-brasileiras se iniciam nestas; mas não há sociólogo brasileiro que seja pentecostal ou que tenha se filiado a igreja pentecostal para estudá-la. O pentecostalismo rompe com a tradição sincrética brasileira e opera no pluralismo, provocando lamentos culturalistas de parte da academia.

É preciso renovar os estudos *macro* do campo protestante, sobretudo das grandes igrejas pentecostais. Seguimos Mainwaring: o ponto de partida para compreender a política de igrejas deve ser sua concepção de missão (1989:21). Optamos aqui por um enfoque *nacional, institucional e parlamentar*.

Na Parte 2, fizemos um panorama do mundo protestante voltado para aspectos que iluminam a participação política. A nível demográfico, vimos o grau de protestantização do Brasil, segundo país do mundo em evangélicos praticantes: uma religião popular e nacional em rápida expansão e caracterizada pela prática freqüente e dedicação exclusiva. Características que fundamentam a política corporativa, embora não a expliquem. A única igreja nacional em extensão e equilibrada na distribuição é a Assembléia de Deus (AD). Sua mudança política em 1985 foi indispensável para que o fenômeno político protestante tivesse abrangência nacional.

A segmentação protestante impulsiona o crescimento mas dificulta a união política. A doutrina franqueia o princípio da segmentação; a diferenciação social a favorece; e a dificuldade da *seita* de atualizar-se causa "ondas" de criação institucional intra-pentecostal que renovam a relação com a cultura. As tipologias existentes lançam pouca luz sobre os aspectos histórico-institucionais e culturais, importantes para a compreensão da política pentecostal. Da mesma forma, as tipologias teológicas e políticas precisam ser nuançadas.

Para preencher as lacunas, falamos das onze principais igrejas (5 históricas e 6

pentecostais), do "carismatismo" de classe média, das paraeclesiásticas e da mídia evangélica.

A relação do luteranismo com a política, por ser *igreja de imigração*, é única no protestantismo brasileiro. O espaço político europeu foi abandonado em favor do espaço étnico. Depois, "naturalizou-se" com ajuda de contatos internacionais (freqüentemente importantes na politização de igrejas em linha mais progressista). Foi a única igreja protestante a criticar o regime militar: como *igreja* multiclassista, podia sentir a realidade social e estava mais protegida na adoção de posturas críticas. Graças à natureza sociológica, é a única igreja protestante a ter CEBs. Participa do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC) e faz pronunciamentos políticos parecidos com os da CNBB. Assim como a Igreja Católica, perde fiéis, e cresce nela o movimento *Encontrão*, cuja proposta conversionista representa uma alternativa de "naturalização".

O protestantismo de missão foi relativamente bem-sucedido antes de 1930 entre setores médios em ascensão. É composto de *denominações*, com maior liberdade individual do que a *seita*, menor interação comunitária e maior penetração na classe média. Por isso, não tem política corporativa. Até recentemente, dominava o campo protestante numérica e, sobretudo, culturalmente.

Após um projeto inicial de reforma da *igreja* nacional, o protestantismo de missão optou pelo transplante de *denominações*. Aliou-se com os liberais para livrar suas supostas *denominações* da realidade local de *seitas*. O protestantismo transplantado foi predominantemente produto do *denominacionalismo* norte-americano, marcado pela experiência da fronteira (emocional, democrático, individualista, anti-intelectualista), e do Sul (desvinculamento de avivamento e reforma social). A "ética protestante" clássica já fora substituída pela ética pietista do bom funcionário. Embora não haja linha direta de doutrina religiosa para prática política, nas condições brasileiras o pietismo geralmente limitou o impacto político. Apesar do alto investimento, não converteu as elites nem formou intelectuais próprios, muito menos uma consciência política entre os adeptos.

A partir dessa matriz comum, as denominações evoluíram diversamente, sobretudo a partir dos anos 60. O metodismo investiu pesadamente em educação, levando a um vínculo com o mundo universitário. A reflexão teológica mais voltada para a academia, e o governo eclesiástico em que os leigos perderam espaço, possibilitaram a radicalização a partir da cúpula, impulsionada pelo reencontro com a tradição teológica radicalizada no contexto brasileiro, e pelos contatos internacionais ecumênicos. Os pronunciamentos políticos são bastante progressistas, mas a igreja se caracteriza pelo descompasso entre cúpula e bases. A Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) evoluiu em sentido oposto. O sistema sinodal permitiu maior adaptação às condições locais e impediu a cisão entre cúpula e bases. O forte *ethos* rural criado pelos primeiros sucessos levou a uma crise nos anos 60. Os expurgos enfraqueceram a contribuição do protestantismo histórico à política evangélica dos anos 80. A cúpula não emite pronunciamentos no estilo metodista, mas dá o recado conservador e socialmente elitista em artigos no jornal interno.

A Igreja Presbiteriana Independente é meio-termo entre as igrejas anteriores. O "bonapartismo" da cúpula permite vôos políticos via o PSDB, sem sucesso eleitoral. Os batistas têm a média social mais baixa dos históricos e alguns traços *sectários*. O princípio associativo dificulta a tomada de posição política pela Convenção. As publicações expressam o

conservadorismo predominante, reforçado pelos fortes vínculos com os batistas do Sul dos Estados Unidos. As cúpulas das maiores denominações históricas, então (batistas e IPB), são as mais reservadas em questões políticas. Afirmam a participação individual e a democracia, mas não indicam candidatos (como as pentecostais) nem traçam perfis (como as ecumênicas). Na medida em que as bases permitem, indicam suas preferências conservadoras (empresariais na IPB; mais pequeno-burguesas entre os batistas).

Na área pentecostal, vemos como cada grupo carrega as marcas da época em que nasceu. A origem dos missionários, o local de implantação e a nacionalização precoce deram à AD um *ethos* sueco/nordestino que reflete a marginalização cultural dos pentecostais suecos e a sociedade patriarcal e pré-industrial do Norte/Nordeste dos anos 30 a 60. O sistema de governo é oligárquico e caudilhesco, e a principal via para o pastorado é o aprendizado prático. O modelo é contestado por pastores jovens produtos da via alternativa de seminário; se esta fosse mais aceita, teria efeitos sobre a postura política. O modelo passa por outras crises: a cisão de Madureira, expressão do caudilhismo; e as muitas pequenas cisões de grupos sociais em ascensão. Vive-se a tensão entre o desejo de respeitabilidade e a tradição "populista" que valoriza os humildes. A resolução desta tensão terá implicações para a política corporativa.

A Congregação Cristã é o extremo oposto de um pentecostalismo alheio à disputa eleitoral. A doutrina da predestinação a liberta da pressão de adaptar-se aos métodos modernos de comunicação; e a rejeição da mídia a protege de pressões para entrar na política. Os fortes elementos *sectários* (não-cooperação com outros grupos, extremo "afastamento do mundo" que protege da ânsia de *status*) e a ausência de clero pago também contribuem para o apoliticismo.

A Igreja do Evangelho Quadrangular renova o pentecostalismo no São Paulo dos anos 50. É a última igreja estrangeira a se dar bem no Brasil. Autonomiza-se nos anos 80, deixando também o apoliticismo dos americanos. Hoje, além de escolher candidatos oficiais, boa parte da própria cúpula se candidata. A Igreja O Brasil para Cristo, a primeira grande igreja pentecostal fundada por brasileiro, foi a primeira a eleger deputados. Manoel de Mello construiu uma nova relação com o secular e inseriu-se na cultura política paulista. O pioneirismo resultou não só da cidadania do fundador, mas da liderança personalista numa igreja sem tradição apolítica, do grande número de eleitores em um Estado só, e da localização destes em áreas urbanas do Estado mais desenvolvido. Mas não teve continuidade, devido à evolução interna da igreja. Famoso nos anos 60 pelas críticas ao regime militar e pela filiação ecumênica, o progressismo de Mello foi mais para consumo externo. A Igreja Deus é Amor é acentuatamente *sectária* (não-cooperação com outros grupos; rígido "afastamento do mundo") e atrai uma clientela muito pobre. Investe pesadamente em rádio mas rejeita a TV. A liderança personalista e a tentativa de construir um patrimônio familiar impediram a expansão, inclusive para a área política.

A Igreja Universal do Reino de Deus adapta-se às características culturais, sociais e religiosas da década de 80. Cresce sobretudo nas grandes metrópoles do Sudeste. Sintonizada com a vida urbana, o contraste cultural com a AD é grande. A organização facilita a inovação metodológica. A visão arrojada de penetração de espaços sociais exige respaldo político. Além de eleger candidatos próprios com grande disciplina eleitoral, consegue outros aliados políticos

graças aos seus órgãos da mídia. Em eleições majoritárias, tem apoiado candidatos conservadores. A hostilidade à esquerda parece voltar-se principalmente para a política de comunicações.

O "carismatismo" de classe média não é tão determinante para o campo protestante, e muito menos para sua política, quanto na América Central. Mas as "Comunidades" crescem, com sua teologia política baseada na "guerra espiritual". Os cristãos devem reger a história pela participação ritualista na luta cósmica e pela colocação de evangélicos no poder. A "guerra espiritual", contrapartida protestante do reencantamento do mundo ocidental, inova sobre o demoníaco a nível político e recomenda o exorcismo social. Reflete critérios ideológicos (anti-PT) e a ambição de espaço na religião civil. A lacuna programática é às vezes preenchida por alguma versão do reconstrucionismo, teologia política norte-americana fortemente neoliberal e teocrática.

A concorrência na religião civil também se vê numa paraeclesiástica carismática que agrega empresários e executivos, a Adhonet. Tem vínculos com muitos políticos pentecostais e envolveu-se na pré-campanha de Iris Rezende. Mas a visão sociológica predominante das paraeclesiásticas como veículos do fundamentalismo e da direita deve ser relativizada. Há diversidade ideológica e, com as crises nas denominações históricas, a influência política das paraeclesiásticas tem aumentado em todos os pontos do espectro.

O Movimento Ecumênico surge após a repressão que dizimou a intelectualidade das igrejas históricas. A política era seu eixo central, mas a penetração eclesiástica era pequena. Sobreviveu com apoio externo, mas entrou em crise no final dos anos 80 com as mudanças geopolíticas e a virada conservadora da Igreja Católica. Devido à essa trajetória, a entrada dos pentecostais na política se deu num contexto protestante de desfalque intelectual e de ausência de entidades unificadoras. O CONIC, representante do ecumenismo eclesiástico, espelha a visão do campo religioso da Igreja Católica (opõe-se ao avanço das "seitas") e tem pouca adesão protestante. Faz declarações políticas de um progressismo moderado.

Certas paraeclesiásticas *evangelicais* têm tido papel importante no surgimento do Movimento Evangélico Progressista. Em outro nível, a Associação Evangélica Brasileira (AEVB) também diferencia o campo. Como, no Brasil, a fundação de entidades representativas protestantes sempre esteve ligada à política, a AEVB torna-se um centro cobiçado por alguns líderes com ambições políticas e contestado por outros (como na formação do Conselho Nacional dos Pastores do Brasil em 1993).

A mídia evangélica brasileira é bastante expressiva, ocupando o segundo lugar mundial em produção televisiva. O impulso básico vem das características dessa comunidade enorme: a ênfase doutrinária, o imperativo proselitista e a socialização *sectária*. É facilitada pela organização da mídia nacional, pelo porcentual expressivo de produção nacional dos programas, e pela brecha entre a indústria cultural secular e a Igreja Católica. A maior parte é pentecostal, especialmente de igrejas com liderança centralizada e personalista. Não é uniformemente política nem politicamente uniforme. Mas a relação com a política é densa, sendo via de mão dupla. A relação demonstra a força da mídia como registro do estilo de *seitas* conversionistas e a inserção dos evangélicos na cultura política brasileira.

Iniciamos a Parte 3 com um histórico da participação protestante no sistema político. Vimos que as afinidades com os liberais raramente se traduziram em participação direta no

sistema. A estratégia adotada não protestantizou a elite nem politizou os protestantes. A participação efetiva começa após 1946, quando a evolução legislativa e estrutural abre maiores possibilidades para a população em geral.

No Império, havia restrições legais à participação de protestantes. Na República Velha, fatores políticos e estruturais ainda mantêm quase nula a participação. A Revolução de 1930 abre possibilidades, e também estreita relações com a Igreja Católica, provocando certa mobilização protestante para a Constituinte. A partir de 1950, a presença evangélica no Congresso se firma e logo atinge o patamar que vige até 1986. É uma presença pluripartidária, sem fortes concentrações ideológicas, com grande peso da região Sudeste (eleitorado mais livre) e quase exclusivamente de históricos. Exceto o único deputado da Igreja Brasil para Cristo, não há candidatos oficiais. Apesar do apoio dado ao regime militar por lideranças eclesásticas, a classe política protestante é menos favorável ao regime do que a média geral.

A partir de 1986, os pentecostais tomam a dianteira, com grande número de candidatos oficiais, mormente da Assembléia de Deus. Há maior dispersão geográfica (a AD é nacional), maior tendência para partidos conservadores ou fisiológicos e uma origem social mais baixa. A classe política pentecostal é de apresentadores de mídia, familiares de pastores-presidentes e empresários; todos homologados pela cúpula. A política pentecostal busca profissionalizar seu campo religioso, proteger a reprodução *sectária*, fortalecer a capacidade de concorrência religiosa e conquistar espaços na religião civil. Sob a rubrica da "liberdade religiosa ameaçada" rejeita-se um *status* inferior na religião civil e buscam-se melhores condições de crescimento. Sob a rubrica da "família" politizam-se questões sócio-morais como ato de defesa cultural. O necessário otimismo quanto à eficácia da ação resulta de características do sistema político que favorecem os grupos minoritários, e do cruzamento conjuntural da redemocratização com a "década perdida". Ao mesmo tempo, a AD encontra-se num momento propício, suficientemente burocratizada mas ainda bastante "totalitária" na vida comunitária.

Os últimos três capítulos ilustram a nova política protestante em três momentos (a Constituinte, a eleição presidencial e o impeachment), bem como o acirramento da disputa política interna.

Na Constituinte, o número de protestantes era significativo ante a dispersão partidária. Estimulados pelo governo e pela tendência à formação de grupos suprapartidários, alguns históricos tomaram a iniciativa de formar uma bancada evangélica. As diretrizes eram a unidade em questões comportamentais, a postura positiva para com o governo e o esvaziamento religioso de questões como reforma agrária. A bancada foi logo contestada por uma minoria com outra concepção de política. Posteriormente, surgiu uma liderança pentecostal, mais "agressiva" no estilo e menos direitista. Recriou a Confederação Evangélica do Brasil, explorando o flanco exposto do protestantismo que era a falta de entidade representativa. O apoio da cúpula da AD foi chave; mas quando cessaram as verbas públicas a Confederação não resistiu.

Em termos legislativos, os evangélicos deram ênfase à família, à mídia e ao simbolismo religioso na vida pública. Segundo a nota DIAP, os pentecostais constituíram mais um centro fisiológico do que uma direita ideológica.

A Constituinte já revelou as divisões internas; a eleição presidencial as trouxe mais à tona. A pré-candidatura Iris Rezende mobilizou amplo apoio. Sua presença no pleito teria

modificado substancialmente a participação evangélica. Na eleição, as igrejas históricas, como *denominações*, não se definiram por candidatos. As filiadas ao CONIC fizeram pronunciamentos no estilo católico, mas o efeito sobre o comportamento eleitoral dos fiéis é incerto. A Batista, a Presbiteriana do Brasil e a Presbiteriana Independente restringiram-se a artigos que insinuavam a preferência das cúpulas (tucana no último caso; conservadora nos primeiros).

Já as igrejas pentecostais, *sectárias*, ocuparam outro leque de posições: desde o apoliticismo (Congregação Cristã) até a campanha aberta no primeiro turno (Universal). Onde a cúpula oligárquica estava cindida, não houve definição no primeiro turno (AD). No segundo turno, se definiu por Collor. A ênfase na "ameaça à liberdade religiosa" lembra 1986. É código para a concorrência religiosa, e funciona eleitoralmente porque tem uma estrutura de plausibilidade: o receio da Frente Brasil Popular como aliança de duas instâncias que falam em "invasão das seitas", a Igreja Católica e a esquerda secular. Apesar da existência do Movimento Evangélico Pró-Lula, principalmente entre históricos, a campanha de Lula deu pouca importância ao eleitorado evangélico. A pesquisa de mais de 2.000 eleitores sugere que é possível que o voto evangélico tenha se dividido de forma a definir a eleição.

Na eleição de 1990, o voto em candidatos oficiais diminuiu. O voto corporativo não é automático; é uma relação que tem que ser construída e mantida. A desilusão com os retornos do projeto corporativo e a multiplicação de candidaturas, bem como a reação ao "escândalo", parecem contribuir para a queda. A Universal, porém, aumenta sua participação, dificultando previsões sobre o futuro do corporativismo.

No impeachment, o comportamento dos parlamentares evangélicos voltou a refletir o fisiologismo. A recém-fundada Associação Evangélica os pressionou para que votassem a favor. Tanto esta como o Movimento Evangélico Progressista (MEP), de maneiras diversas, procuram diferenciar a política evangélica. O surgimento de um progressismo organizado foi a reação de segmento *evangelical* à política protestante pós-86, facilitado pelo fim do ateísmo militante de esquerda e pelo retorno da democracia política num contexto de crise política e econômica. Na assimetria social brasileira das confissões, a ditadura favorece a esquerdização católica, e a democracia, a esquerdização protestante.

A esquerda também é atravessada por rivalidades religiosas, mas o crescimento evangélico abre espaço para o MEP nos partidos. Um fator importante na sua trajetória interna será a evolução institucional de igrejas como a AD e a Quadrangular. O MEP deve evitar a marginalização que o Movimento Ecumênico sofreu, mas ainda não está claro se terá um papel parecido com o da "Igreja Popular" católica na transformação do seu campo religioso.

Se, a médio prazo, a política protestante poderá sofrer transformações,¹ a vertente corporativa ainda não esgotou suas possibilidades. Quais as implicações da política corporativa pentecostal para o campo religioso e para a democracia?

A Política Pentecostal e as Transformações Religiosas

Dentro do mundo pentecostal, todas as etapas da política corporativa têm um efeito

1 O crescimento rápido não continuará indefinidamente. Aí, as igrejas passarão por mudanças internas; o transformismo social poderá ser obra da primeira geração após a estabilização.

centralizador. A seleção de candidatos segue as linhas do poder eclesiástico (seja ele autocrático ou oligárquico), excluindo os membros comuns. Os recursos seguem o mesmo trajeto, sobretudo no vínculo entre mídia e política. O pastor-presidente não é um clérigo, mas alguém que chegou ao topo da escada. Uma categoria estruturada desta forma gera interesses diferentes dos do clero produzido por um período de educação formal; incentiva o uso de recursos políticos para ampliar a base do poder. As armas da política corporativa são o tamanho e a disciplina *sectários*, para exclusão da conscientização individual (a qual abriria espaço para uma influência política sobre os membros pentecostais por parte de líderes históricos com maiores recursos culturais). A política corporativa fortalece os líderes de classe média ou média-baixa nas igrejas-sedes sobre a clientela pobre das congregações.

Mas há limitações na tradução de poder político em poder religioso no contexto pentecostal. Primeiro, na concorrência ideológica interna, a qual acaba trazendo uma certa educação política. Depois de descartar o apoliticismo, as cúpulas não conseguem mais manter as portas totalmente fechadas para alternativas de politização. Em segundo lugar, o vínculo com a política incentiva a formação de entidades unificadoras do campo evangélico, seja para disputar a liderança do eleitorado, maximizar o poder de barganha, ocupar espaços na religião civil ou resgatar a imagem pública arranhada. Três entidades supostamente agregadoras surgiram desde 1986: a Confederação Evangélica (obra principalmente de políticos e da cúpula da AD); a Associação Evangélica (obra principalmente de líderes de algumas paraeclesiásticas); e o Conselho Nacional dos Pastores do Brasil (obra da AD Madureira e da IURD). Fator central no surgimento de cada uma é o desgosto com a atuação da anterior. A Confederação e o Conselho representam as primeiras tentativas do protestantismo popular de somar forças para a vida pública.

A política pentecostal também altera o campo religioso mais amplo. As *seitas* que se aproximam do poder adotam algumas características de *igreja*. Por sua vez, as outras religiões reagem ao poder pentecostal: seja por protestos legais (umbanda), ou pela busca de elementos pentecostalizantes (CEBs, Renovação, grupos protestantes históricos). A hierarquia católica abraça os carismáticos e namora a TV. Na medida que as confissões ficam equiparadas, aumenta o intercâmbio: há uma pentecostalização da religião brasileira em geral, enquanto o protestantismo segmentado procura se catolicizar pela união. O ecumenismo que exclui e até combate os pentecostais fica cada vez mais fora de compasso com a realidade. Torna-se difícil ignorar a vigência do modelo pluralista que legitima a concorrência.

A Política Pentecostal e a Democracia Brasileira

A política corporativa pentecostal é benéfica para a democracia? A pergunta precisa ser respondida em vários níveis.

Até agora, a política pentecostal não apoiou a tese da correspondência entre cosmologia religiosa e prática política. Segundo essa tese, ao contrário da umbanda com sua "rede celestial de patronagem" que oferece "suporte ideológico para um tipo predominante de relação sócio-política" (Brown 1986:189,193), e ao contrário do catolicismo que se vale da intermediação de santos e padres, o protestantismo prega o contato direto com Deus. A ética universalista e valorizadora da honestidade e do trabalho tornaria o clientelismo moralmente condenável. Mas

as crenças não são camisas-de-força; em circunstâncias diversas, elementos de uma herança doutrinária podem ser ressaltados ou negligenciados. Isso não quer dizer que a herança seja irrelevante, pois ela já faz parte do contexto sociológico em que o grupo opera. As tradições importam, mesmo quando negligenciadas, pois podem ser mobilizadas para a contestação. Mas a prática política é influenciada por outros fatores, inclusive do campo religioso: a organização interna do grupo, tamanho, posição relativa a outras confissões, vínculos estrangeiros, e recursos culturais e econômicos. Não podemos "ler" as implicações para a democracia a partir da doutrina.

Outro aspecto da resposta é o conteúdo do projeto político. O pentecostalismo, sendo religião *dos pobres* e não *para os pobres*, não tem teorias políticas sofisticadas (Martin 1990:108). A *seita* tem dificuldade em elaborar uma visão universalista da política, pois sempre viveu excluída ou auto-excluída de tais preocupações. Não há projeto de sociedade no pentecostalismo brasileiro. O corporativismo tem frisado, de fato, a conquista de lugar na religião civil, as questões morais, o anti-comunismo e um governismo pragmático para maximizar os retornos. As votações na Constituinte não admitem comparação com a Nova Direita Cristã norte-americana. Talvez haja mais semelhança com a nova direita brasileira, a qual, segundo Pierucci (1987), se distancia do neoliberalismo nas bases. Por outro lado, os pentecostais não têm várias características desta: o preconceito contra nordestinos, negros e mulatos (todos bem representados na elite eclesiástica e política pentecostal), o pessimismo quanto ao futuro do Brasil, e a defesa da pena de morte.²

A *seita* se vê como diferente do "mundo" e não deixa de fazê-lo quando entra na política. No entanto, assimila a cultura política dominante em todos os níveis: desde o comportamento eleitoral de chefes e membros até o comportamento parlamentar dos deputados. Uma bandeira sua foi a moralização da vida pública; no entanto, ajudou a eleger o presidente mais corrupto da história e viu sua bandeira ser arrebatada por outros, não menos pelo partido que mais combate, o PT.

Os políticos evangélicos são corruptos? Devemos distinguir entre corrupção e fisiologismo, este sendo a arte de manter-se próximo do poder, independentemente de ideologias, para receber benefícios. O fisiologismo se opõe à ideologia, e a corrupção, à honestidade. Não parece haver mais corruptos entre os evangélicos do que entre a generalidade, mas certamente há mais fisiológicos. Outros são meros carreiristas com princípios, e ainda outros estão entre os mais altruístas do país.

Embora não exclusiva, é nítida a correlação entre fisiologismo e candidaturas oficiais sem outras bases. Como diz Miceli sobre os bispos da República Velha: "A lealdade irrestrita à organização faz com que sejam os que mais levam a sério as expectativas... da corporação... [e] os mais vulneráveis à influência de capitais... [do] mundo temporal" (1988:109).

Por que o pentecostalismo produz tantos políticos fisiológicos? É comunidade pobre com sentimento de minoria, vida comunitária intensa e forte sentido de missão. Ao mesmo tempo, a politização do membro comum é baixa. O fisiologismo reflete o conceito *sectário* de missão. Para garantir as condições de funcionamento, alianças com não-membros em posições de poder "no mundo" são aceitas. Não se trata de ingenuidade ante o poder, mas de um

² As porcentagens paulistanas contrárias à pena de morte são eloqüentes: total 30%; católicos 26%; espíritas e umbandistas 32%; evangélicos 63% (O Estado de São Paulo, 17/1/93).

pragmatismo autorizado pela visão *sectária*. O comprometimento do voto em troca de benefícios para a igreja, por exemplo, não é traição à mensagem; antes, o benefício recebido é quase um imposto que o poder "mundano" paga à verdade. Não é o constantinismo (a oficialização da igreja pelo poder temporal); é a apropriação da nação pela *seita*. Exemplo claro da mentalidade é a frase de Salatiel Carvalho: se Sarney oferecesse cem rádios em troca de um mandato de cem anos, *se fosse para pregar o Evangelho* eu aceitaria.

Os evangélicos brasileiros têm se incorporado à política eleitoral através da dispersão partidária. Isso contrasta com a concentração em um só partido leigo (Peru em 1990) e com a criação de um partido evangélico (Venezuela). De fato, não se discute seriamente a idéia de partido evangélico no Brasil. O risco seria grande (dividir os fiéis); o tipo predominante de protestantismo não é favorável (as culturas metodistas e pentecostais dificilmente geram partidos "cristãos", pois se preocupam mais com o nível da cultura [Martin 1990:22]); e a situação política não exige (não há exclusão do sistema partidário, nem direitos civis evangélicos a serem conquistados).

Como os líderes pentecostais se comportariam num governo de esquerda? Depende. A comparação com a Nicarágua sugere que, se a Igreja Católica rompesse com o governo e este cortejasse os evangélicos, a convivência e, até, um certo fisiologismo seriam possíveis (*o fator da rivalidade religiosa*). Por outro lado, um governo associado publicamente com um setor importante da Igreja Católica e com boa chance de cair devido a pressão nacional e internacional levaria líderes pentecostais a uma oposição clara (*o fator da estabilidade*). Se o governo tivesse tempo para produzir alguns resultados, igrejas como a AD poderiam até se dividir politicamente. A Universal, por outro lado, unida, teria a política de comunicações como pedra de toque (*o fator denominacional*).

Os líderes pentecostais às vezes usam métodos políticos não-convencionais como profecias e falam no direito dos *crentes* de governarem. Isso constitui um risco à democracia?

Instituições religiosas dificilmente assumem que estão na política. Isso decorre em parte da baixa estima da classe política, em parte da necessidade de unidade interna e em parte da idéia amplamente difundida de que religião e política não se misturam. As profecias e visões dos pentecostais na política são o equivalente da pretensão da CNBB de falar em nome de Deus e como tutora do povo brasileiro. São maneiras diferentes de agir politicamente sem se assumir como um ator político entre outros. O "disfarce" varia de acordo com o capital religioso e social de cada confissão.

"Só os eleitos por Deus deveriam assumir os cargos chaves das nações", diz um líder da AD.³ A pretensão de cristandade é clara. É difícil para a *seita* imaginar outro papel político para si mesma. Ela sempre se viu como moralmente superior (uma ênfase funcional para manter a coesão e a vitalidade expansionista). Por isso, com relação ao poder secular, ela tem dificuldade em integrar-se em pé de igualdade com outros participantes; só admite ser marginalizada ou ser "cabeça". Como diz Bruce, tanto a *igreja* como a *seita* reivindicam um acesso privilegiado à verdade; a diferença entre elas não está na ambição mas na capacidade (1990a:156). Por isso, os pentecostais na política às vezes lembram mais os católicos antigos do que os protestantes históricos.

3 Pr. Alfredo Reikidal, *Mensageiro da Paz*, setembro de 1986, p. 15.

Mas é necessário ter cautela. O protestantismo brasileiro, por mais que cresça, não formará uma neo-cristandade evangélica. O campo evangélico é segmentado por essência; todos os esforços de unificá-lo serão contestados. O fato de que a religião que mais cresce no Brasil e que tem mais ambição política é institucionalmente dividida e opera num formato pluralista é bom para a democracia, quaisquer que sejam as pretensões de alguns líderes. No caso de Ríos Montt na Guatemala, "uma combinação de grupos *sectários* profundamente divididos entre si não constituiu uma base política segura, mesmo para um presidente evangélico" (Martin 1990:255).

Os principais obstáculos para tais pretensões são internos ao campo protestante. Não há base doutrinária para as entidades pan-protestantes. A política corporativa atíca a concorrência ideológica interna. Mesmo no *Mensageiro da Paz*, há sinais do crescimento de outro conceito de política: do cidadão livre que atua num partido, sem envolver a igreja e como instrumento do Reino de Deus.⁴ Muitos pentecostais não obedecem a indicação eleitoral do pastor e, mais importante, não se sentem maus pentecostais ao fazê-lo. "O pastor não tem lei para isso", dizem. As tentativas de legislar a moralidade acabam entrando em choque com a interioridade evangélica que vê a conversão do coração como a única solução real. Além disso, o pentecostalismo é um ramo do cristianismo, sujeito ao impulso universalista deste. O potencial da tradição bíblica para contestar a política corporativa não passa despercebido, nem dentro das próprias igrejas envolvidas, muito menos no campo evangélico mais amplo.

Mesmo assim, é verdade que o caso brasileiro é de crescimento de *seitas* num contexto ainda marcado por uma igreja oficiosa. Não estamos no *denominacionalismo estabelecido* dos Estados Unidos, no qual a separação de Igreja e Estado faz parte do mito fundante e limita todos os atores políticos hoje, qualquer que seja sua tradição. No Brasil, a "lógica" da religião voluntarista e segmentada pode perder algo de sua força no padrão híbrido (Martin 1990) que surge, no qual o antigo padrão latino de igreja monolítica ainda não desapareceu por completo.

Enfim, estamos diante de uma situação nova, diferente tanto do *denominacionalismo* norte-americano como da neo-cristandade latina. Talvez pela primeira vez na história, *seitas* *conversionistas* cristãs chegam a pensar em usar o Estado para se fortalecerem. Com certeza, é inédito em países de tradição católica, a não ser no caso simultâneo da Guatemala. Na Europa protestante tampouco aconteceu, em face das *igrejas territoriais* e da secularização. Nos Estados Unidos, as *seitas* viraram *denominações* em uma ou duas gerações (Niebuhr 1929); e o *denominacionalismo* exuberante foi fruto da imigração protestante e não da conversão de católicos.

O fenômeno brasileiro certamente não é o mesmo do norte-americano: os líderes são chefes denominacionais e não líderes de agências como a *Moral Majority* que mobilizam a opinião protestante, elaboram agendas e monitoram a atuação até de congressistas não-protestantes. Também não há aqui o saudosismo por um país que se perdeu no caminho. Enfim, os líderes brasileiros estão em outra posição no campo protestante; o protestantismo tem outra posição relativa no campo religioso e outra relação com a religião civil e a identidade nacional. Em termos comparativos, é mais relevante pensar o Brasil, junto com a Guatemala, como casos pioneiros de presença política evangélica em países de tradição

4 *Ibid.*, janeiro de 1992, p. 22.

católica. Mas é igualmente importante perceber as diferenças: na Guatemala, segmentos da elite se convertem em comunidades carismáticas e levam para sua nova fé a tradição política desta elite. Aqui, são *seitas* de origem pobre que começam a se relacionar e, se possível, apropriar-se do Estado. O desfecho desse pioneirismo é imprevisível.

BIBLIOGRAFIA

- Abranches, Dunshee de.
1918. **Governos e Congressos da República dos Estados Unidos do Brazil**. 2 vols. São Paulo, s/ed.
- Abumanssur, Edin.
1991. "A Tribo Ecumênica: Um Estudo do Ecumenismo no Brasil nos anos 60 e 70", dissertação de mestrado, PUC-SP.
- Aguilera, José M. M.
1988. "Um Povo Chamado Batista: Um Jornal (OJB) a Serviço da Formação de uma Mentalidade Religiosa (1960-1985)", dissertação de mestrado, Instituto Metodista Superior.
- Almeida, Abraão de, et alii.
1982. **História das Assembléias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro, CPAD.
- Alves, Rubem.
1978. "A Volta do Sagrado (Os Caminhos da Sociologia da Religião no Brasil)" **Religião e Sociedade**, 3, p. 109-141.
- Alves, Rubem.
1982. **Dogmatismo e Tolerância**. São Paulo, Paulinas.
- Amorese, Rubem.
1988. "Perfil dos Constituintes Evangélicos". Brasília, mimeo.
- Anderson, Robert Mapes.
1979. **Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism**. Nova Iorque, Oxford University Press.
- Antoniazzi, Alberto.
1989. "O Catolicismo no Brasil" *in* Landim, Leilah (org.) **Sinais dos Tempos: Tradições Religiosas no Brasil**. Cadernos do ISER 22, Rio de Janeiro, ISER, p. 13-35.
- Antoniazzi, Alberto.
1990. "As Igrejas dos 'Crentes'", mimeo.
- Araújo, João Dias.
1976. **Inquisição sem Fogueiras**. São Paulo, ISER.
- Assmann, Hugo.
1986. **A Igreja Eletrônica e Seu Impacto na América Latina**. Petrópolis, Vozes.
- Augusto, César.
1984. **Guerra Espiritual**. Goiânia, Koinonia Comunidade.
- Azevedo, Israel Belo de.
1983. "A Palavra Marcada: Um Estudo sobre a teologia política dos batistas brasileiros, de 1901 a 1964, segundo *O Jornal Batista*", dissertação de mestrado, Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil.
- Azevedo, Thales de.
1981. **A Religião Civil Brasileira: Um Instrumento Político**. Petrópolis, Vozes.
- Barbosa, Maria Lúcia Victor.
1988. **O Voto da Pobreza e a Pobreza do Voto: A Ética da Malandragem**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

- Barreto, Maria Amália Pereira.
1989. "Cultos Afro-Brasileiros: O Problema da Clientela" *in* Landim, Leilah (org.) **Sinais dos Tempos: Tradições Religiosas no Brasil**, Cadernos do ISER 22, Rio de Janeiro, ISER, p. 87-105.
- Bastián, Jean-Pierre.
1984. "Protestantismos Latinoamericanos entre la Resistencia y la Sumisión, 1961-1983" **Cristianismo y Sociedad** 82, p. 49-68.
- Bastide, Roger.
1971. **As Religiões Africanas no Brasil**, 2 vols., São Paulo, Pioneira, 1971.
- Bebbington, David.
1989. **Evangelicalism in Modern Britain**. Londres, Unwin Hyman
- Becker, Renato.
1992. **Do Púlpito ao Palanque**, São Leopoldo, Sinodal.
- Bellah, Robert.
1986. "A nova consciência religiosa e a crise na modernidade" **Religião e Sociedade** 13/2, p. 18-37.
- Beozzo, José Oscar.
1986. "Igreja Católica e Liberdade Religiosa nas Constituintes do Brasil" **Vida Pastoral**, XXVII, 128, maio/junho, p. 9-16.
- Bittencourt Filho, José.
1989. "As Seitas no Contexto do Protestantismo Histórico" *in* Landim, Leilah (org.) **Sinais dos Tempos: Igrejas e Seitas no Brasil**, Cadernos do ISER 21, Rio de Janeiro, ISER, p. 27-32.
- Brandão, Carlos Rodrigues.
1986. **Os Deuses do Povo**. 2a. ed., São Paulo, Brasiliense.
- Brenda, Albert W.
1984. **Ouvi um Recado do Céu**. Rio de Janeiro, CPAD.
- Brown, Diana.
1985. "Uma História da Umbanda no Rio" *in* Brown, Diana et alii, **Umbanda e Política**, Cadernos do ISER 18, Riode Janeiro, Marco Zero, p. 9-42.
- Brown, Diana.
1986. **Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil**. Ann Arbor, UMI Research Press.
- Bruce, Steve.
1985. **No Pope of Rome: Militant Protestantism in Modern Scotland**. Edimburgo, Mainstream.
- Bruce, Steve.
1988. **The Rise and Fall of the New Christian Right**. Oxford, Clarendon Press.
- Bruce, Steve.
1989. **God Save Ulster! The Religion and Politics of Paisleyism**. Oxford University Press.
- Bruce, Steve.
1990a. **A House Divided: Protestantism, Schism and Secularization**. Londres, Routledge.

- Bruce, Steve.
1990b. **Pray TV: Televangelism in America**. Londres, Routledge.
- Burdick, John.
1990. "Gossip and secrecy: women's articulation of domestic conflict in three religions of urban Brazil", **Sociological Analysis** 51, 2, p. 153-170.
- Burity, Joanildo.
1990. "Os Protestantes e a Revolução Brasileira 1961-1964: A Conferência do Nordeste", dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco.
- Caldeira, Antônio César Pimentel.
1988. "Moral, Direito e Modernidade: A Atuação Legislativa do 'Grupo Evangélico' na Constituinte". (Prêmio Pesquisa Jurídica da OAB-RJ).
- Caldeira, Teresa Pires do Rio.
1984. **A Política dos Outros**. São Paulo, Brasiliense.
- Campos, Leonildo Silveira.
1988. "Uma Denominação Protestante Brasileira em Tempos de Repressão", mimeo.
- Carone, Edgard.
1974. **A República Nova (1930-1937)**, São Paulo, Difusão Européia do Livro.
- Cavalcanti, Robinson.
1985. **Cristianismo e Política**. São Paulo, Nascente.
- Cavalcanti, Robinson.
1990. "Lausanne: Caminhos e Descaminhos do Evangelismo" **Boletim Teológico** 12, agosto, p. 29-36.
- CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação).
1991. **Alternativa dos Desesperados: Como se pode ler o Pentecostalismo Autônomo**, Rio de Janeiro.
- César, Waldo.
1973. **Para uma Sociologia do Protestantismo Brasileiro**. Petrópolis, Vozes.
- César, Waldo.
1974. "Urbanização e religiosidade popular: um estudo da função da doutrina pentecostal na sociedade urbana" **Revista de Cultura Vozes**, 68, 7, setembro, p. 19-28.
- Clapp, Rodney.
1987. "Democracy as Heresy" **Christianity Today**, 20/2/87, p. 17-23.
- CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil).
1990. **Participação Popular e Cidadania: a Igreja no Processo Constituinte** (Estudos da CNBB 60). São Paulo, Paulinas.
- Coelho, João Gilberto Lucas.
1988. "O Processo Constituinte" *in* Guran, Milton (org.) **O Processo Constituinte 1987-1988**. Brasília, Agil-UnB, p. 41-60.
- Cohen, Eliézer.
1986. **Simon Lundgren e a Obra Missionária no Brasil**. Curitiba, Edições Luz da Palavra.

- Comblin, José.
1986. "Consequências Políticas Provenientes das Seitas" **Vida Pastoral**, XXVII, 129, julho/agosto, p. 21-24.
- Concone, Maria Helena Villas Boas & Negrão, Lísias Nogueira.
1985. "Umbanda: da Repressão à Cooptação. O Envolvimento Político-Partidário da Umbanda Paulista nas Eleições de 1982" *in* Brown, Diana et alii, **Umbanda e Política**, Cadernos do ISER 18, Rio de Janeiro, Marco Zero, p. 43-79.
- Conde, Emílio.
1960. **História das Assembléias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro.
- Cook, Guillermo.
1985. **The Expectation of the Poor: Latin American Basic Ecclesial Communities in Protestant Perspective**. Maryknoll, Orbis.
- Corrêa, Manoel Luiz G.
1989. **As Vozes Prementes**. Campinas, Ed. Unicamp.
- Costas, Orlando.
1976. **Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America**, Amsterdã, Rodopi.
- Cox, Harvey.
1988. **The Silencing of Leonardo Boff**, Oak Park, Meyer-Stone.
- CPAD (Casa Publicadora das Assembléias de Deus).
1983. **Paulo Macalão: A Chamada que Deus Confirmou**. Rio de Janeiro, CPAD.
- Crabtree, A. R.
1937. **História dos Baptistas do Brasil: até o Anno de 1906**. vol 1. Rio de Janeiro, Casa Publicadora Baptista.
- Da Matta, Roberto.
1978. **Carnavais, Malandros e Heróis**. 3a. ed. Rio de Janeiro, Zahar.
- Dantas, Marcos.
1982. "Governo se Aproxima das Igrejas Protestantes" **Tempo e Presença**, 177, setembro/outubro, p. 15.
- Della Cava, Ralph.
1975. "Igreja e estado no Brasil do Século XX: Sete Monografias Recentes sobre o Catolicismo Brasileiro, 1916-1964" **Estudos Cebrap**, 12, abril-junho.
- Della Cava, Ralph & Montero, Paula.
1991. **E o Verbo se Faz Imagem: Igreja Católica e os Meios de Comunicação no Brasil: 1962-1989**. Petrópolis, Vozes.
- D'Epinay, Christian Lalive.
1970. **O Refúgio das Massas**. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- D'Epinay, Christian Lalive.
1975. **Religion, Dynamique Social et Dépendence: les Mouvements Protestants en Argentine et au Chili**. Paris, Mouton.
- Diniz, Eli.
1982. **Voto e Máquina Política**. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

- DIAP (Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar).
1988. **Quem foi Quem na Constituinte: nas questões de interesse dos trabalhadores**. São Paulo, Cortez/Oboré.
- Doimo, Ana Maria.
1990. "A Pastoral Popular e a Indignação das Elites" **Comunicações do ISER** 38, p. 43-56.
- Dreher, Martin.
1984. **Igreja e Germanidade**. São Leopoldo, Sinodal.
- Droogers, André.
1991. "Visiones paradójicas sobre una religión paradójica. Modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile" *in* Boudewijnse et alii (org.) **Algo Más Que Ópio: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano e caribeño**, San José, Costa Rica, DEI, p. 17-42.
- Droogers, André.
1992. "O Brasil é Paciente: Cura Política num Grupo Espírita", **Religião e Sociedade** 16/1-2, p. 146-159.
- Ellis Jr., Alfredo.
1949. **Um Parlamentar Paulista da República**. São Paulo, s/ed.
- Ellul, Jacques.
1975. **The New Demons**. Oxford, Mowbray.
- Falk, Richard.
1988. "Religion and Politics: Verging on the Postmodern" **Alternatives** XIII, p. 379-394.
- Fernandes, Rubem César.
1977. "O debate entre sociólogos a propósito dos pentecostais" **Cadernos do ISER** 6, p. 49-60.
- Fernandes, Rubem César.
1981a. "Fundamentalismo à Direita e à Esquerda" **Tempo e Presença** 29, agosto, p. 13-55.
- Fernandes, Rubem César.
1981b. "As Missões Protestantes em Números" **Cadernos do ISER** 10, p. 27-84.
- Fernandes, Rubem César.
1982. **Os Cavaleiros do Bom Jesus: uma Introdução às Religiões Populares**, São Paulo, Brasiliense.
- Fernandes, Rubem César.
1984. "Religiões Populares: Uma Visão Parcial da Literatura Recente" **Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais** 18, p. 3-26.
- Fernandes, Rubem César.
1992. **Censo Institucional Evangélico CIN 1992: Primeiros Comentários**. Rio de Janeiro, ISER.
- Ferreira, Júlio Andrade.
1975. **Profeta da Unidade: Erasmo Braga, uma vida a descoberto**, Petrópolis, Vozes / Rio de Janeiro, Tempo e Presença.

- Fleischer, David.
1988. "Perfil Sócio-Econômico e Político da Constituinte" *in* Guran, Milton (org.) **O Processo Constituinte 1987-1988**. Brasília, Agil-UnB, p. 29-40.
- Francescon, Louis.
1977. **Histórico da Obra de Deus, Revelada pelo Espírito Santo, no Século Atual**. 4a. ed. São Paulo, Congregação Cristã no Brasil.
- Franco, Sylla.
1984. "Considerações sobre a Igreja Metodista", **Comunicações do ISER** 9, agosto, p. 25-27.
- Frase, Ronald.
1975. "A Sociological Analysis of the Development of Brazilian Protestantism: A Study in Social Change", tese de doutoramento, Princeton Theological Seminary.
- Freston, Paul.
1987. "A Carreira de Gilberto Freyre" **Textos IDESP**, Série História das Ciências Sociais 3, São Paulo, IDESP.
- Fry, Peter Henry & Howe, Gary Nigel.
1975. "Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo" **Debate e Crítica** 6, julho.
- Galinkin, Ana Lúcia.
1992. "Vale do Amanhecer: um Caso de Milenarismo no Distrito Federal" **Religião e Sociedade** 16/1-2, p. 60-80.
- Gerth, H. H. & Mills, C. Wright.
1946. **From Max Weber**. Nova Iorque, Oxford University Press.
- Gifford, Paul.
1991. "Christian Fundamentalism and Development in Africa", **Review of African Political Economy**, 52, novembro, p. 9-20.
- Glass, F. C.
s/d. **Aventuras com a Bíblia no Brasil**. Rio de Janeiro, Livraria Evangélica.
- Gomes, José Francisco.
1985. "Religião e Política: os Pentecostais no Recife", dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco.
- Gonçalves, Esequiel Laco.
1990. "Uma Visão do Pentecostalismo: a Partir das Comunidades das Assembleias de Deus em Campinas", dissertação de mestrado, Instituto Metodista Superior, São Bernardo do Campo.
- Gutwirth, Jacques.
1988. "Les Églises Électroniques" **Archives des Sciences Sociales des Religions** 66/2, outubro-dezembro, p. 201-214.
- Haslam, David.
1987. **Faith in Struggle: the Protestant Churches in Nicaragua and their Response to the Revolution**, Londres, Epworth Press.
- Hill, Christopher.
1985. "Popular Religion and the English Revolution" *in* Lincoln, Bruce (org.) **Religion, Rebellion and Revolution**. Nova Iorque, St. Martin's Press, p. 46-68.

- Hill, Michael.
1973. **A Sociology of Religion**, Londres, Heinemann.
- Hoch, Lothar.
1989. "Luterana (IECLB)" *in* Mateus, Odair (org.) **Situação da Educação Teológica**, São Paulo, ASTE / São Leopoldo, Sinodal, p. 57-68.
- Hoffnagel, Judith.
1978. "The Believers: Pentecostalism in a Brazilian City", tese de doutoramento, Indiana University.
- Hollenweger, Walter J.
1972. **The Pentecostals**. Londres, SCM.
- Hollenweger, Walter J.
1974. **Pentecost Between Black and White**. Belfast, Christian Journals.
- Hortal, Jesus.
s/d. "Panorama e Estatísticas do Fenômeno Religioso no Brasil", mimeo.
- Hunter, James D.
1983. **American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity**. New Brunswick, Rutgers University Press.
- Ireland, Rowan.
1991. **Kingdoms Come: Religion and Politics in Brazil**. University of Pittsburgh Press.
- Ireland, Vera.
1991. "Educação de Adultos, Religião e Política: um estudo da prática pentecostal", trabalho apresentado à Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação.
- Jardilino, José Rubens Lima & Cardoso, Ernesto Barros.
1990. "Uma Igreja para os Tempos Modernos: Nota sobre a Eclesiologia do Neo-Pentecostalismo no Brasil", Instituto Metodista Superior, mimeo.
- Kinzo, Maria D'Alva Gil.
1980. **Representação Política e Sistema Eleitoral no Brasil**. São Paulo, Símbolo.
- Kinzo, Maria D'Alva Gil.
1988. "O Quadro Partidário e a Constituinte" **Textos IDESP 28**, São Paulo, IDESP.
- Kliewer, Gerd Uwe.
1977. "A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e o Estado Brasileiro", **Cadernos do ISER 7**, novembro, p. 3-14.
- Kliewer, Gerd Uwe.
1982. "Anotações sobre Assembléia de Deus e Eleições num Município do Interior do Mato Grosso", **Comunicações do ISER 3**, dezembro, p. 12-15.
- Lamounier, Bolívar.
1989. **Partidos e Utopias: O Brasil no Limiar dos Anos 90**. São Paulo, Loyola.
- Lamounier, Bolívar.
1990. "Terá o Brasil um Governo Legítimo e Estável em 1990?" *in* Lamounier, Bolívar et alii, **Cem Anos de Eleições Presidenciais**, Textos IDESP 36, São Paulo, IDESP, p. 7-15.

- Lamounier, Bolívar.
1991. **Depois da Transição: Democracia e Eleições no Governo Collor**. São Paulo, Loyola.
- Landim, Leilah (org.)
1989a. **Sinais dos Tempos: Igrejas e Seitas no Brasil**, Cadernos do ISER 21, Rio de Janeiro, ISER.
- Landim, Leilah (org.)
1989b. **Sinais dos Tempos: Tradições Religiosas no Brasil**, Cadernos do ISER 22, Rio de Janeiro, ISER.
- Landim, Leilah (org.)
1990. **Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil**. Cadernos do ISER 23, Rio de Janeiro, ISER.
- Léonard, Émile-G.
1953. **L'illuminisme dans un Protestantisme de Constitution Récente (Brésil)**, Paris, Presses Universitaires de France.
- Léonard, Émile-G.
1963. **O Protestantismo Brasileiro**. São Paulo, ASTE.
- Leonardos, Ana Maria.
1987. "O Protestantismo Brasileiro: três momentos de análise acadêmica" **Comunicações do ISER** 24, março, p. 15-24.
- Levine, Daniel H.
1991. "Protestants and Catholics in Latin America: A Family Portrait", mimeo.
- Lins, Paulo & Silva, Maria de Lourdes da.
1990. "Bandidos e Evangélicos: Extremos que se Tocam" **Religião e Sociedade** 15/1, p. 166-173.
- Longuini Neto, Luiz.
1991. **Educação Teológica Contextualizada**, São Paulo, ASTE / Ciências da Religião.
- Loureiro, Antônio José Souto.
1978. **Síntese da História do Amazonas**, Manaus, Imprensa Oficial.
- Love, Joseph.
1982. **A Locomotiva: São Paulo na Federação Brasileira 1889-1937**. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Lyra, Jorge & Queiroz, Luiz Alberto de.
1991. **Iris: Um Homem Chamado Carisma**. 2a. ed. Goiânia, Líder.
- Macalão, Zélia Brito.
1986. **Traços da Vida de Paulo Leivas Macalão**. Rio de Janeiro, CPAD.
- Macedo, Bispo (Edir).
s/d. **A Libertação da Teologia**. 7a. ed. Rio de Janeiro, Ed. Gráfica Universal.
- Macedo, Carmen Cinira.
1986. **Tempo de Gênesis: O Povo das Comunidades Eclesiais de Base**. São Paulo, Brasiliense.

- MacIver, Martha Abele.
1990. "Mirror Images? Conceptions of God and Political Duty on the Left and Right of the Evangelical Spectrum" **Sociological Analysis**, 51, 3, p. 287-295.
- Magalhães, Marionilde Dias Brepohl.
1993. "Alemanha: pátria-mãe distante: utopia pangermanista no Sul do Brasil", tese de doutoramento, Universidade de Campinas.
- Mainwaring, Scott.
1989. **Igreja Católica e Política no Brasil, 1916-1985**. São Paulo, Brasiliense.
- Mariano, Ricardo & Pierucci, Antônio Flávio.
1992. "O Envolvimento dos Pentecostais na Eleição de Collor" **Novos Estudos Cebrap** 34, p. 92-106.
- Mariz, Cecília Loreto.
1988. "Religião e Pobreza: uma comparação entre CEBs e igrejas pentecostais" **Comunicações do ISER** 7, 30, p. 10-19.
- Marsden, George.
1980. **Fundamentalism and American Culture**. Nova Iorque, Oxford University Press.
- Marshall, Ruth.
1991. "Power in the Name of Jesus" **Review of African Political Economy**, 52, novembro, p. 21-37.
- Martin, Bernice.
1991. "Symbolic Knowledge and Market Forces at the Frontiers of Post-Modernism: Qualitative Market Researchers" in Heuberger, F. & Kellner, H. (orgs.) **Hidden Technocrats: the New Class and the New Capitalists**, Nova Iorque, Transaction Press.
- Martin, David.
1962. "The Denomination" **British Journal of Sociology**, XIII/1, março, p. 1-14.
Martin, David.
1978a. **The Dilemmas of Contemporary Religion**. Oxford, Blackwell.
- Martin, David.
1978b. **A General Theory of Secularization**. Oxford, Blackwell
- Martin, David.
1990. **Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America**. Oxford, Blackwell.
- Medcraft, John.
1990. "Heads or Tails? Contemporary Political Conscience amongst Brazilian Evangelicals: A Case Study of Paraíba State", dissertação de mestrado, Leeds University.
- Mehl, Roger.
1970. **The Sociology of Protestantism**. Londres, SCM.
- Mendonça, Antônio Gouvêa.
1989. "Um Panorama do Protestantismo Brasileiro Atual" in Landim, Leilah (org.) **Sinais dos Tempos: Tradições Religiosas no Brasil**, Cadernos do ISER 22, Rio de Janeiro, ISER, p. 37-86.

- Mendonça, Antônio Gouvêa & Velasques Filho, Prócoro.
1990. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo, Loyola.
- Miceli, Sergio.
1988. **A Elite Eclesiástica Brasileira**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- Míguez Bonino, José.
1977. "Visão da Mudança Social e de Suas Tarefas por parte das Igrejas Cristãs Não-Católicas" *in* **Fé Cristã e Transformação Social na América Latina**. Petrópolis, Vozes.
- Mondragón, Carlos.
1991. "México: de la Militancia Revolucionaria al Letargo Social" *in* Padilla, René (org.) **De la Marginación al Compromiso: Los Evangélicos y la Política en América Latina**. Buenos Aires, FTL, p. 61-76.
- Monteiro, Duglas Teixeira.
1979. "Igrejas, Seitas e Agências: Aspectos de um Ecumenismo Popular" *in* Valle, Edênio & Queiroz, José J. (orgs.) **A Cultura do Povo**, São Paulo, Cortez & Moraes, P. 81-111.
- Montero, Paulo & Della Cava, Ralph.
1986. "A Igreja Católica e os Meios de Comunicação de Massa" **Religião e Sociedade**, 13/3, novembro, p. 62-74.
- Muls, Nair Costa.
1990. "Minas: a Força da Igreja no Segundo Turno" **Comunicações do ISER** 9, 38, p. 11-18.
- Muszynski, Judith.
1990. "Cultura Política, Democracia e Eleições" *in* Lamounier, Bolívar et alii, **Cem Anos de Eleições Presidenciais**. (Textos IDESP 36), São Paulo, IDESP, p. 17-24
- Nee, Watchman.
1979. **Autoridade Espiritual**, Deerfield, Vida.
- Nelson, Reed Elliot.
1984. "Análise Organizacional de uma Igreja Brasileira: a Congregação Cristã no Brasil" **Revista Eclesiástica Brasileira** 44, 175, setembro, p. 544-558.
- Nelson, Reed Elliot.
1988. "Organizational Homogeneity, Growth and Conflict in Brazilian Protestantism" **Sociological Analysis** 48, 4, p. 319-327.
- Niebuhr, H. Richard.
1929. **The Social Sources of Denominationalism**. Cleveland, World Publishing Co.
- Novaes, Regina Reyes.
1980. "Os Pentecostais e a Organização dos Trabalhadores" **Religião e Sociedade**, 5, junho, p. 65-93.
- Novaes, Regina Reyes.
1982a. "Os crentes e as eleições: uma experiência no campo" **Comunicações do ISER** 2, agosto, p. 3-10.
- Novaes, Regina Reyes.
1982b. "Os Crentes e as Eleições (II)" **Comunicações do ISER**, 1, 3, dezembro, p. 18-21.

PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL

- Novaes, Regina Reyes.
1985. **Os Escolhidos de Deus: Pentecostais, Trabalhadores e Cidadania**, Cadernos do ISER 19, Rio de Janeiro, Marco Zero.
- Oberacker, Carlos.
1985. **A Contribuição Teuta à Formação da Nação Brasileira**. 4a ed. Rio de Janeiro, Presença.
- Oliveira, Joanyr de.
1989. **A Igreja que Desejamos**. Miami, Vida.
- Oro, Ari Pedro.
1990. "Religiões Pentecostais e Meios de Comunicação de Massa no Sul do Brasil", **Revista Eclesiástica Brasileira** 50, 198, junho, p. 304-334.
- Ortiz, Renato.
1988. **A Moderna Tradição Brasileira: Cultura Brasileira e Indústria Cultural**. São Paulo, Brasiliense.
- Pechman, Tema.
1982. "Umbanda e Política no Rio de Janeiro" **Religião e Sociedade** 8, julho, p. 37-44.
- Pereira, J. Reis
1982. **História dos Batistas no Brasil, 1882-1982**. Rio de Janeiro, JUERP.
- Pierson, Paul.
1974. **A Younger Church in Search of Maturity**. San Antonio, Trinity University Press.
- Pierucci, Antônio Flávio.
1987. "As Bases da Nova Direita" **Novos Estudos CEBRAP**, 19, dezembro, p. 26-45.
- Pierucci, Antônio Flávio de Oliveira.
1988. "Representantes de Deus em Brasília: A Bancada Evangélica na Constituinte". Texto apresentado no XII Encontro Anual da Anpocs, Ôguas de São Pedro-SP. (Posteriormente publicado em **Ciências Sociais Hoje**, 1989, p. 104-132.)
- Pinheiro, José Ernanne.
1988. "A Ação da CNBB na Constituinte", **Revista de Cultura Vozes**, 82, 2, julho/dezembro, p. 64-76.
- Pinto, Silas do Amaral.
1985. **As Igrejas da Grande São Paulo**. São Paulo, Visão Mundial.
- Prandi, Reginaldo.
1991. **Os Candomblés de São Paulo**, São Paulo, Hucitec/Edusp.
- Queiroz, Maria Isaura Pereira de.
1988. "Identidade Nacional, Religião, Expressões Culturais: a Criação Religiosa no Brasil" *in* Sachs, Viola et alii, **Religião e Identidade Nacional**, Rio de Janeiro, Graal, p. 59-83.
- Ramalho, Jether Pereira.
1976. **Prática Educativa e Sociedade**. Rio de Janeiro, Zahar.
- Read, William.
1967. **Fermento Religioso nas Massas do Brasil**. Campinas, Livraria Cristã Unida.
- Read, William & Ineson, Frank.
1973. **Brazil 1980: The Protestant Handbook**. Monrovia, Calif., MARC.

- Reily, Duncan.
1984. **História Documental do Protestantismo Brasileiro**. São Paulo, ASTE.
- Reily, Duncan.
1989. "Metodista (IMB)" *in* Mateus, Odair (org.) **Situação da Educação Teológica**, São Paulo, ASTE / São Leopoldo, Sinodal, p. 81-91.
- Ribeiro, Boanerges.
1973. **Protestantismo no Brasil Monárquico**. São Paulo, Pioneira.
- Ribeiro, Boanerges.
1979. **O Padre Protestante**. 2a. ed., São Paulo, Casa Editora Presbiteriana.
- Ribeiro, Darcy.
1983. **Os Brasileiros: 1. Teoria do Brasil**. Petrópolis, Vozes
- Roberts, Pepe & Seddon, David.
1991. "Editorial: Fundamentalism in Africa: Religion and Politics" **Review of African Political Economy**, 52, novembro, p. 3-8.
- Rodvalho, Robson.
s/d. **Regendo a História da Nossa Geração**. Goiânia, Koinonia.
- Rodrigues, Leôncio Martins.
1987. **Quem é Quem na Constituinte**. São Paulo, OESP-Maltese.
- Rolim, Francisco Cartaxo.
1985. **Pentecostais no Brasil: Uma Interpretação Sócio-Religiosa**. Petrópolis, Vozes.
- Rolim, Francisco Cartaxo.
1989. "Rezador, Curandeiro, Vidente e Adivinho" *in* Landim, Leilah (org.) **Sinais dos Tempos: Tradições Religiosas no Brasil**, Cadernos do ISER 22, Rio de Janeiro, ISER, p. 107-120.
- Rosa, Júlio.
1978. **O Evangelho Quadrangular no Brasil**. 2a. ed. s/ed.
- Rubim, Christina de Rezende.
1991. "A Teologia da Opressão", dissertação de mestrado, Universidade de Campinas.
- Ruy Ramos** (Perfis Parlamentares 40).
1989. Brasília, Câmara dos Deputados.
- Sanchis, Pierre.
1982. "Um pastor pentecostal candidato a deputado" **Comunicações do ISER 2**, agosto, p. 26-27.
- Sanchis, Pierre.
1990. "Catolicismo e Representatividade Eleitoral numa Sociedade em Mudança" **Comunicações do ISER 38**, p. 57-67.
- Santos, Ôureo Bispo dos.
1977. "Pentecostalização do Protestantismo Histórico" **Cadernos do ISER 6**, março, p. 21-24.
- Schneider, Silvio.
1988. "Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil: Participação e Integração" **Tempo e Presença**, agosto, p. 26-28.

- Seiblit, Zélia Lóssio.
1990. "Quando o Debate Doutrinal vai às Urnas" **Comunicações do ISER** 9, 38, p. 30-42.
- Shakarian, Demos.
1982. **O Povo Mais Feliz da Terra**. Rio de Janeiro, CPAD.
- Shaul, Richard.
1983. "Entre Jesus e Marx (Reflexões sobre os Anos que Passei no Brasil)" **Religião e Sociedade** 9, junho, p. 47-58.
- Silva, Hélio.
1969. **1934: A Constituinte**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Silveira, Guaracy.
1947. **Discursos Parlamentares**. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.
- Silveira, Guaracy.
1950. **Relatório às Igrejas Evangélicas do Brasil**. São Paulo, Imprensa Metodista.
- Smidt, Corwin.
1988. "Praise the Lord Politics: A Comparative Analysis of the Social Characteristics and Political Views of American Evangelical and Charismatic Christians", **Sociological Analysis**, 50, 1, p. 53-72.
- Smith, Anthony Christopher.
1983. "The Essentials of Missiology from the Evangelical Perspective of the 'Fraternidade Teológica Latino-Americana'", tese de doutoramento, Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky.
- Soares, Mariza.
1983a. "É Permitido Distribuir 'Santinho' na Porta da Igreja?" **Comunicações do ISER** 4, maio, p. 53-59.
- Soares, Mariza.
1983b. "Em Debate: A Política como Caminho de Salvação" **Comunicações do ISER** 2, 6, outubro, p. 10-21.
- Soares, Mariza.
1985. "Os Crentes nas Eleições" **Religião e Sociedade** 12/3, dezembro, p. 102-108.
- Soares, Mariza.
1990. "Guerra Santa no País do Sincretismo" *in* Landim, Leilah (org.) **Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil**, Cadernos do ISER 23, Rio de Janeiro, ISER, p. 75-104
- Soares, R. R.
s/d. **A sua Saúde Depende do que Você Fala**. Rio de Janeiro, Graça Editorial.
- Souza, Amaury de & Lamounier, Bolívar.
1989. "A Feitura da Nova Constituição: Um Reexame da Cultura Política Brasileira" **Textos IDESP** 31. São Paulo, IDESP.
- Souza, Beatriz Muniz de.
1969. **A Experiência da Salvação: Pentecostais em São Paulo**, São Paulo, Duas Cidades.

- Steuernagel, Valdir.
1990. "Responsabilidade Social e Evangelização: A Trajetória do Movimento de Lausanne", **Boletim Teológico** 12, agosto, p. 5-14.
- Stoll, David.
1990. **Is Latin America Turning Protestant?** Berkeley, University of California Press.
- Stoll, Sandra.
1986. "Púlpito e Palanque: Religião e Política nas Eleições de 1982 num Município da Grande São Paulo", dissertação de mestrado, Universidade de Campinas.
- Sylvestre, Josué.
1986. **Irmão Vota em Irmão: Os Evangélicos, A Constituinte e a Bíblia.** Brasília, Pergaminho.
- Sylvestre, Josué.
1988. **Os Evangélicos, a Constituinte e as Eleições Municipais.** Brasília, Papiro.
- Tavares, Levy.
s/d. **Minha Pátria para Cristo.** s/ed.
- Tennekes, Hans.
1985. **El Movimiento Pentecostal en la Sociedad Chilena.** Iquique, CIREN.
- Tipple, Archibald.
1972. **Bandeirantes da Bíblia no Brasil Central.** Goiânia, Casa Editora Aplic.
- Tognini, Enéas.
1987. **História dos Batistas Nacionais.** Brasília, CBN.
- Troeltsch, Ernst.
1931. **The Social Teaching of the Christian Churches,** 2 vols. Londres, Allen & Unwin.
- Vasconcelos, Alcebiades.
1983. **Sinopse Histórica das Assembléias de Deus no Brasil.** Manaus, IBADAM.
- Vieira, David Gueiros.
1980. **O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil.** Brasília, Ed. UnB.
- Vingren, Ivar.
1982. **O Diário do Pioneiro: Gunnar Vingren.** Rio de Janeiro, CPAD.
- Wach, Joachim.
1944. **Sociology of Religion,** University of Chicago Press.
- Walker, Andrew.
1985. "From Revival to Restoration: the Emergence of Britain's New Classical Pentecostalism" **Social Compass** XXXII/2-3, p. 261-271.
- Wallis, Roy.
1979. **Salvation and Protest: Studies of Social and Religious Movements.** Londres, Frances Pinter.
- Wallis, Roy & Bruce, Steve.
1985. "Sketch for a Theory of Conservative Protestant Politics" **Social Compass,** XXXII/2-3, p. 145-161.

ANEXO 1

REPERTÓRIOS BIOGRÁFICOS (SOBRE POLÍTICOS PROTESTANTES)

Anuário Parlamentar Brasileiro, (Anos I, II e III), Brasília, Semprel, 1987, 1988 e 1989.

Catálogo Biográfico dos Senadores Brasileiros 1826-1986. Brasília, Senado Federal, 1986.

Deputados Brasileiros: Repertório Biográfico: 1983-1987, Brasília, Câmara dos Deputados, 1983.

Deputados Brasileiros: Repertório Biográfico: 1991-1995, Brasília, Câmara dos Deputados, 1991.

Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro 1930-1983, Rio de Janeiro, FGV/CPDOC, 1984.

"Perfil Parlamentar Brasileiro", *Isto É/Senhor*, (suplementos de 13/3/91 a 15/5/91).

ANEXO 2

JORNAIS E PERIÓDICOS PROTESTANTES PESQUISADOS

Aconteceu (CEDI), Aconteceu no Mundo Evangélico (CEDI), Alerta (AD Gramacho), Boletim Teológico (FTL), Brasil Presbiteriano (IPB), Conselheiro (BPC), Contexto Pastoral (CEDI/CEBEP), Convergência (AEVB), Cristão (Congregacional), Estandarte (IPI), Estandarte Cristão (Episcopal), Expositor Cristão (Metodista), Folha Cristã (AD), Folha Universal (IURD), Imprensa Evangélica (IPU), Informação IECLB, Informativo (CEB), Informativo Anglicano (Episcopal), Godspell, Jornal Batista (CBB), Jornal Evangélico (IECLB), Kerygma, Mensageiro (Casa da Bênção), Mensageiro da Paz (AD), Mensageiro Luterano (IELB), Mensagem (Casa da Bênção), Mulher Quadrangular, Plenitude (IURD), Presbiteriano Bíblico (IP Fundamentalista), Realidade Cristã (IEQ), Seara (AD), Semeador (AD Madureira), Tempo e Presença (CEDI), Testemunho (IPDA), Transformação (Visão Mundial), Tribuna Universal (IURD), Ultimato, Voz (Adhonep), Voz Quadrangular (IEQ).

- Walzer, Michael.
1965. **The Revolution of the Saints**. Cambridge, Harvard University Press.
- Weber, Max.
1974. **Economía y Sociedad**. 2a. ed. México, Fondo de Cultura Económica.
- Willems, Emilio.
1967. **Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile**. Nashville, Vanderbilt University Press.
- Wilson, Bryan.
1959. "The Pentecostalist Minister: Role Conflicts and Status Contradictions" **American Journal of Sociology**, LXIV, 5, março, p. 494-504.
- Wilson, Bryan.
1970. **Religious Sects: A Sociological Study**. Londres, World University Library.
- Wilson, Bryan.
1982. **Religion in Sociological Perspective**, Oxford University Press.
- Wright, Nigel G.
1991. "Restorationism and the 'House Church' Movement" **Themelios**, 16, 2, janeiro/fevereiro, p. 4-8.
- Zaluar, Alba.
1985. **A Máquina e a Revolta**. São Paulo, Brasiliense.