

O Brasil ao pé da cruz: notas sobre a representação política de pentecostais e neopentecostais¹

Luis Gustavo Teixeira da Silva^{2,3}

Resumo

O propósito do artigo é discutir as formas de construção da representação política deste setor no Brasil. O texto está dividido em duas seções. Na primeira seção, buscamos desenvolver o argumento com base em algumas interrogações, são elas: Quais as razões e sob que circunstâncias se constroem o discurso de que os pentecostais e neopentecostais precisam estar representados na política institucional? Como podemos compreender o processo de autorização política neste ambiente? Os fiéis/eleitores obedecem irrefletidamente às diretrizes de suas denominações quanto a que candidato apoiar, ou há outras variáveis a serem analisadas? Na segunda seção, procurar entender de que forma este segmento elabora seu modelo de representação e quais estratégias são mobilizadas para sua execução. Do mesmo modo, ao final desta seção, refletimos sobre os problemas na relação entre representante e representado, além dos perigos à democracia brasileira que este modelo de representação pode gerar.

Palavras-chave: Neopentecostais; pentecostais; representação; laicidade; minorias.

The Brazil at the foot of the cross: notes on the political representation of pentecostals and neo-pentecostals

Abstract

The purpose of the article is to discuss ways of building the political representation of this sector in Brazil. The text is divided into two sections. In the first section, we seek to develop the argument based on some questions, they are: What are the reasons and under what circumstances are built speech that the Pentecostals and neo-Pentecostals must be represented in institutional policy? How can we understand the political authorization process in this environment? The faithful/voters thoughtlessly obey the directives of their denominations as to which candidate to support, or are there other variables to be analyzed? In the second section, try to understand how this segment prepares its representation model and what strategies are mobilized for execution. Similarly, at the end of this section, we reflect on the problems between representative and represented, along with the dangers of Brazilian democracy that this representation model can generate.

Keywords: Neo-Pentecostal; pentecostals; representation; secularismo; minorities.

Introdução

Durante as transformações políticas e sociais do ambiente de redemocratização, os “movimentos” religiosos (notadamente, pentecostais⁴ e

¹ Uma primeira versão deste texto foi apresentada como requisito parcial à disciplina “Representação Política”, ministrada no curso de doutorado da UnB pelo Prof. Luis Felipe Miguel, por isso agradeço suas contribuições e críticas. Agradeço também aos avaliadores anônimos da Revista Pensamento Plural.

² Doutorando em Ciência Política pela Universidade de Brasília (UnB). E-mail: gustavoteixeira2519@gmail.com.

³ O presente texto é resultado de debates e do material analisado no âmbito do Grupo Democracia e Desigualdades (Demodê-UnB) (por exemplo, a análise do debate parlamentar em torno do Estatuto da Família), por isso agradeço as bolsistas de graduação Tarsila Borges, Ulisses Luedy, Isabella Drummond, Mariana Mesquita, Natália Araújo, Sâmela Suellen, Laura Rodrigues e Carolina Souto, pelo empenho e colaboração.

⁴ Os pentecostais correspondem aos grupos religiosos remanescentes das duas grandes incursões do pentecostalismo no Brasil. A primeira ocorreu em meados de 1910 (sobretudo a partir das Igrejas Assembleia de Deus e Congregação Cristã) e a segunda na década de 1950, em meio ao processo de urbanização do país (as

neopentecostais⁵) iniciaram um processo de organização política com fins eleitorais. O objetivo deste segmento é transformar seu capital religioso em capital político. Esta articulação expõe a preocupação deste setor com agendas presentes no debate político nacional que, segundo algumas lideranças religiosas, trariam em suas concepções possíveis “ameaças” à noção de liberdade religiosa.

A partir destas questões, este artigo tem como propósito discutir as formas de construção da representação política de pentecostais e neopentecostais no Brasil. O texto está dividido em duas seções. Na primeira seção, buscamos desenvolver o argumento com base em duas perguntas: Quais as razões e sob que circunstâncias se constroem o discurso de que pentecostais e neopentecostais precisam estar representados na política institucional? Como funciona o processo de autorização política neste ambiente, isto é, os fiéis/eleitores obedecem irrefletidamente às diretrizes de suas denominações quanto a que candidato(s) escolher, ou há outras variáveis a serem analisadas? Na segunda seção, procuramos entender de que forma este setor elabora seu modelo de representação e quais estratégias são mobilizadas para sua execução. Do mesmo modo, ao final da segunda seção, refletimos sobre os problemas na relação entre representante e representado, além dos perigos à democracia brasileira que este modelo de representação pode gerar.

A hipótese deste estudo está sustentada no entendimento de que a representação política de pentecostais e neopentecostais conjuga interesses e perspectivas sociais⁶. Isto porque, há agendas específicas que mobilizam seu ingresso e atuação na política. Contudo, estes interesses são congruentes, em grande parte, com a perspectiva social de que são portadores (que em muitos pontos apresenta aspectos antidemocráticos). Este elemento é entendido como indicador importante, pois confere legitimidade a estes representantes frente àqueles que compartilham a mesma perspectiva social.

principais igrejas deste segundo movimento são a Igreja do Evangelho Quadrangular e Deus é Amor). As diferenças entre estes dois movimentos são basicamente teológicas, enquanto na primeira fase é introduzida no campo religioso a crença nos dons do espírito santo e da glossolalia (“dom” de falar em línguas estranhas), a segunda fase é marcada pela crença na cura divina somada aos dons do espírito santo e da glossolalia (FRESTON, 1993).

⁵ Na década de 1970 os pentecostais já representavam cerca de 10% da população brasileira e é neste período que emerge a terceira onda do pentecostalismo (FRESTON, 1993). A Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus promoveram significativas alterações no campo religioso, pois tais denominações introduziram no Brasil a teologia da prosperidade, o uso intensivo das mídias, do exorcismo e da inserção dos evangélicos na política institucional (PIERUCCI; PRANDI, 1999).

⁶Partimos das contribuições de Iris Young para realizar este diagnóstico. Sabemos que em certo momento da obra desta autora (“Inclusion and democracy”) ela procura isolar perspectivas de interesses. Contudo, corroboramos com a concepção de Miguel (2014, p. 219), que critica os pressupostos deliberacionistas adotados por Young e enfatiza a impossibilidade de separar interesses e perspectivas.

1 A construção da representação política

A presença de representantes políticos ligados às igrejas evangélicas⁷ é um fenômeno histórico, pois a presença de parlamentares estreitamente vinculados com algumas destas instituições religiosas é evidenciada desde a Era Vargas⁸. Não obstante, foi a partir do contexto de abertura democrática e de elaboração da Carta Constitucional de 1988 que a presença de políticos provenientes das denominações pentecostais e neopentecostais se tornou um fenômeno expressivo no Brasil.

A notória atuação destes parlamentares no ambiente constituinte seria indicador da emergência de um novo ator relevante na política nacional. A força numérica dos representantes naquela ocasião seria reflexo da adoção de estratégias políticas construídas no interior deste campo religioso ao longo dos anos 1980 (que se consolidaram, com variações, posteriormente). Por exemplo, a chamada “bancada evangélica” entre 1982 e 1986 saltou de 14 para 33 representantes na Câmara Federal⁹.

Neste momento, interessa analisar de que forma se constrói o discurso sobre a necessidade de pentecostais e neopentecostais serem representados na política institucional. Um dos vetores explicativos para a mobilização política deste setor religioso se deve ao fato destes sempre se apresentarem como uma “minoria religiosa” e, por isso, perseguida pelos veículos da grande mídia, pelas forças à esquerda no quadro partidário e pela Igreja Católica.

Os principais acontecimentos que justificaram e legitimaram este discurso no interior deste campo religioso advêm de três casos simbólicos. O primeiro deles refere-se ao temor de que a Igreja Católica e forças à esquerda no sistema partidário viessem a impor limites ao avanço dos pentecostais e neopentecostais através de interferências durante e/ou após a confecção da nova carta constitucional de 1988 (MARIANO, 2006).

Este temor foi decisivo para as alianças confeccionadas no interior deste segmento religioso nas eleições de 1989 e de 1994. Por exemplo, para fazer oposição ao candidato Luiz Inácio Lula da Silva (PT) à Presidência da República (entre outros fatores), as lideranças políticas e/ou religiosa apoiaram a Collor em

⁷ A nomenclatura “evangélicos” recobre um número grande de denominações, tais como: protestantes históricos (batistas, metodistas, presbiterianos, e luteranos), pentecostais e neopentecostais, os quais apresentam variações significativas entre elas (SIEPIERSKI, 1997). Este texto versa sobre a análise dos pentecostais e neopentecostais, por isso empregamos a terminologia “evangélicos” em situações muito específicas.

⁸ Em 1934 elege-se a deputado federal o Pastor Metodista Guaracy Silveira (CAMPOS, 2010).

⁹ A construção destas estratégias e o crescimento da “bancada evangélica” são temas da próxima seção.

1989 e a Fernando Henrique Cardoso em 1994. Parlamentares vinculados às denominações, pastores e bispos orientavam seus fiéis a evitar candidatos extremistas para o executivo federal, para os cargos legislativos (regionais e federais) e executivos estaduais na eleição de 1994 (MARIANO;PIERUCCI, 1992; MARIANO, 2006).

De acordo com as falas destas lideranças políticas e/ou religiosas (em muitos casos nos dois âmbitos), havia uma aliança entre o Partido dos Trabalhadores (PT) e a Igreja Católica para restringir e perseguir a liberdade religiosa de pentecostais e neopentecostais¹⁰ (MARIANO; PIERUCCI, 1992). Segundo o Jornal Folha Universal¹¹, “*o comunista ateu*” poderia proibir cultos em espaços públicos e os templos seriam transformados em escolas (FARIA, 2012).

O segundo acontecimento a ser registrado foi a prisão do Bispo Edir Macedo (líder da Igreja Universal) em 1992, acusado de charlatanismo, curandeirismo e estelionato¹². Este episódio gerou comoção entre seus pares de outras denominações, que naquela ocasião revelaram que nenhum líder religioso seria novamente preso por pregar o evangelho (GERALDO, 2006; GIUMBELLI, 2002).

Por último, a destacar a relação conflituosa entre estas denominações e a mídia, especialmente com os veículos de comunicação do Grupo Globo. Isto em virtude de coberturas jornalísticas “tendenciosas”¹³ e do estereótipo nas obras de ficção da Rede Globo, que segundo algumas lideranças (por exemplo, Silas Malafaia e Edir Macedo) tinham como propósito desmoralizar os seguidores e seus líderes religiosos¹⁴. Estes acontecimentos criaram certa tensão e um sentimento de perseguição em relação aos conglomerados da mídia, especialmente ao grupo mencionado.

Por intermédio destes episódios, muitas denominações construíram um discurso alicerçado na premissa de que pentecostais e neopentecostais são uma

¹⁰ O candidato Lula foi apoiado por várias igrejas denominadas pela literatura como protestantes históricos, tais como: Metodista, Episcopal, Presbiteriana, Luterana e Batista. Dessa forma, 18 comitês evangélicos Pró-Lula foram formados em diferentes estados do Brasil (MARIANO; PIERUCCI, 1992). Isto reforça a assertiva que assinala para a complexidade das várias posições entre este grupo denominado de evangélicos.

¹¹ Pertence a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).

¹² Em 2014 Edir Macedo lançou o livro “Nada a perder”. Ao estilo “memórias do cárcere”, o bispo relata que sua prisão foi resultado de perseguição política e religiosa da igreja católica. Em passagem o bispo sublinha: “O Clero Romano mandava e desmandava no Brasil, mais do que nos dias de hoje [...]. A Cúria não admitia o surgimento de um povo livre da escravidão religiosa imposta por eles” (p. 13).

¹³ Por exemplo, a cobertura da prisão de Edir Macedo e o episódio do “chute na santa”, que faz menção ao chute dado pelo Bispo Von Helde (Igreja Universal) na imagem de Aparecida, em cadeia nacional.

¹⁴ Vale lembrar, o caso da minissérie “Decadência” de 1995, em que Edson Celulari interpreta um pastor neopentecostal, pouco ético e que enriquece à custa das doações de fiéis.

minorias religiosas, mas que pode e deve passar a se impor socialmente, por meio da organização política, a fim de atenuar sua vulnerabilidade frente aos ataques contra sua liturgia (CAMPOS, 2010). É na passagem dos anos 1980 para os 1990 que parte deste segmento passa a repensar sua relação com a política e com a representação institucional. Neste período, muitas denominações abandonaram a postura apolítica que sustentavam até então, iniciando um processo de organização para fins eleitorais (MARIANO, 2006; CAMPOS, 2005, 2010).

Siepierski (1997) levanta pontos para diagnosticar a fragilidade da literatura em perceber este fenômeno, uma vez que os estudiosos do tema se concentraram demasiadamente na atuação das Comunidades Eclesiais de Base frente aos movimentos sociais e às forças políticas vigentes durante a redemocratização. Enquanto isso, transformações significativas no cenário social, político e religioso estavam sendo processadas, tais como: o vertiginoso influxo de pentecostais e neopentecostais na política institucional e nos cargos de direção das máquinas partidárias (MACHADO, 2013).

Para entender as razões do ingresso deste grupo na política institucional é interessante notar que este recurso de se posicionar na defensiva e se apresentar como “minorias” perseguidas não deve ser pensado somente como um elemento histórico. Isto em razão deste dispositivo ser mobilizado em tempos atuais, a despeito de pentecostais e neopentecostais terem conquistado significativo poder de influência no campo religioso, político, econômico e midiático¹⁵. Logo, este traço é uma característica peculiar na compreensão deste setor na política nacional.

É preciso sublinhar que entre as décadas de 1980 e de 1990 já havia no Congresso Nacional parlamentares ligados a algumas igrejas pentecostais e neopentecostais, porém muitos destes possuíam projeção política própria e atuavam de maneira autônoma às denominações que pertenciam (como ocorre ainda hoje) (FREESTON, 2006). Neste sentido, mesmo sendo cristão e “irmão na fé”, isso não queria (quer) dizer que o parlamentar fosse incorporar e defender integralmente a agenda deste segmento religioso (FREESTON, 2006). Este modelo de representação, denominado por Paul Freston como *autogerado*, guarda verossimilhanças com a representação mediante a política de ideias (modelo hegemônico na democracia representativa), inclusive nos problemas de

¹⁵ Esta constatação está presente, por exemplo, no comportamento de suas lideranças políticas em relação aos dispositivos do código civil de 2003, que tinha por intuito fixar novas regras para o funcionamento das associações religiosas no Brasil (MARIANO, 2006). Mesma conclusão pode ser obtida ao se examinar as falas do deputado federal Marco Feliciano (PSC-SP) e do líder religioso Silas Malafaia a respeito do projeto de lei 122/06, que visava criminalizar a homofobia (BRASIL, 2011; MALAFAIA, 2011).

accountability que elas geram. Isto porque, em ambos os casos, há uma autonomização dos expedientes que irão compor o mandato parlamentar, que em muitos casos podem estar distantes ou até mesmo em contradição com os interesses objetivos dos que o elegeram e/ou daqueles que compartilham com o parlamentar determinada perspectiva social (MIGUEL, 2014; FRESTON, 2006).

O cenário de disputa e/ou de “perseguição”, agregado à incerteza de garantias dos representantes vinculados às denominações, forneceram grandes incentivos para a construção de um modelo de representação alternativo ao *autogerado*. Dito isto, tendo em vista que neste mesmo período (entre os anos 1980 e 1990) os primeiros passos foram dados na estruturação do que se viria conhecer por *modelo institucional* ou corporativo (ORO, 2003a; FRESTON, 2006). Ou seja, uma forma de representação política que é construída e que emerge no interior das igrejas, em que os mandatos são elaborados para atender aos interesses das denominações (na próxima seção discutiremos a construção, estratégias e a *accountability* neste modelo).

O desejo das denominações religiosas na vida política impulsionou também o dos partidos políticos neste “mercado” de eleitores, que à época estava em franca expansão (MACHADO; BURITY, 2014). A interface entre estas instituições permitiu aprimorar o *modelo institucional* de representação, mediante a captação de possíveis quadros no interior das igrejas, alinhados com os interesses e as orientações eclesiais (ORO, 2003b). Do mesmo modo, tal estratégia se direcionou no sentido de estimular entre os fiéis a consciência da necessidade da presença da igreja na política, como forma de intervenção em temas políticos relevantes para a sobrevivência dos valores religiosos (MACHADO, 2012)¹⁶.

Assim, o discurso da necessidade de estar presente na política é construído como forma de proteção frente a um cenário adverso projetado pelas lideranças espirituais, em que disputas pelo protagonismo no campo religioso estavam sendo travadas. A presença de políticos pentecostais e neopentecostais seria uma forma viável desta “minoría” fazer valer suas demandas específicas (e ser ouvida), sendo que estas em muitos pontos divergiam (e divergem) das demais clivagens religiosas (inclusive das cristãs) presentes no âmbito parlamentar. Amiúde, a presença nos espaços legislativos se configuraria em instrumento de proteção de suas liberdades

¹⁶ Algumas estratégias adotadas por pentecostais e neopentecostais, tais como: apresentar aos seus fiéis candidaturas “aprovadas”, fomentar entre os fiéis a importância da política e captar no interior das igrejas possíveis quadros políticos, não devem ser pensadas como um fato novo na vida política brasileira. Isto porque, a Liga Eleitoral Católica na década de trinta já empreendia tais estratégias, com vistas a consolidar-se frente a grupos adversários da igreja naquele período (MAINWARING, 1989).

litúrgicas (tais como: manutenção das práticas de cura, libertação dos espíritos malignos, arrecadação de donativos entre os fiéis), que até aquele momento era ponto central da “perseguição” religiosa e política a esta clivagem do cristianismo.

A preservação desta liberdade religiosa será o eixo organizador do discurso de boa parte destes representantes políticos e/ou religiosos, e também será a justificativa para a presença destes nas esferas de decisão no campo político e social. É possível identificar que este significante irá se sedimentar no decurso de toda trajetória deste segmento pós anos 1980, seja para demarcar posição frente à Igreja Católica¹⁷ ou para frear iniciativas em prol do respeito e de avanços na legislação, às minorias religiosas (de matriz afro-brasileira) e de gênero, respectivamente (ORO, 1996; MARIANO, 2006; MACHADO, 2013).

Apesar desta militância em prol da liberdade religiosa, Siepierski (1997), Mariano e Pierucci (1992) refletem que este grupo é pouco sensível às demais liberdades, dentre elas, a de organização e de expressão. Por isso, os pesquisadores são reticentes quanto à contribuição deste setor para o aperfeiçoamento da democracia brasileira (na próxima seção discutiremos este tema).

Até o presente momento buscamos explicitar a construção do discurso que versa sobre a necessidade de pentecostais e neopentecostais serem representados politicamente por seus pares através do *modelo institucional*. Os principais vértices de análise demonstraram os benefícios da presença destes para o próprio campo religioso. Pois bem, então até aqui analisamos somente uma dimensão da representação (MIGUEL, 2014), isto é, como estas questões são elaboradas pelas lideranças políticas e/ou religiosas, nos resta alçar hipóteses que expliquem como estes dispositivos se transformam em autorização política por parte dos fiéis/eleitores.

Podemos finalizar esta questão em um parágrafo, caso venhamos a assumir que estes fiéis/eleitores são irrefletidamente obedientes à hierarquia eclesial e, portanto, se posicionam politicamente de acordo com as orientações dos líderes religiosos e/ou políticos. De fato, muitos estudos apontam certa homogeneidade no comportamento eleitoral destes fiéis (BOHN, 2004, 2007; MARIANO; PIERUCCI, 1992), o que de antemão poderia validar a assertiva presente na frase anterior. Todavia, estamos mais preocupados em apresentar hipóteses para as

¹⁷ As relações entre a Igreja Católica e os pentecostais/neopentecostais têm sofrido alterações nas últimas décadas. A ascensão da Renovação Carismática no interior do catolicismo aproximou estes atores religiosos (PRANDI, 1999; MACHADO, 1996).

razões deste comportamento, ou seja, discutir como são formadas as preferências e as identidades políticas neste ambiente.

Para discorrer sobre este ponto partimos das contribuições da cientista política Iris Young sobre a noção de grupo e das perspectivas sociais como elementos definidores do caráter constitutivo da representação política. A autora define os grupos sociais como portadores de demandas e identidades compartilhadas, ao invés de compreendê-los segundo vínculos associativos ou atributos objetivos, tais como cor da pele ou sexo (YOUNG, 1990, 2000). Ao romper com esta lógica substancial ela abandona pressupostos essencialistas e assume a visão de que os indivíduos devem ser compreendidos por suas posições nas estruturas dos grupos sociais, sem que isso seja determinante para suas identidades. Dessa forma, apreende-se que os indivíduos possuem múltiplas posições de sujeito, por isso não há uma identidade unívoca capaz de reorganizar os interesses coletivos e construir a representação política.

Ainda que a fé possa ser um componente central para a vida destes crentes, nem por isso ela deve ser entendida de antemão como conclusiva no processo de autorização política. No caso dos neopentecostais¹⁸ muito menos, haja vista, por exemplo, que uma das principais diferenças litúrgicas que caracteriza este segmento no Brasil¹⁹ é a teologia da prosperidade (SIEPIERSKI, 1997; FRESTON, 2006). Esta doutrina advoga e estimula que os cristãos devem buscar alcançar êxito financeiro em suas atividades, baseado na premissa de que a espiritualidade não é somente um bem interior, mas ela se reflete nas condições de vida de quem crê em deus²⁰ (SIEPIERSKI, 1997).

Com isso, a crença se constitui em apenas mais um aspecto da vida destes fiéis, já que há empenho dispensado em suas atividades intramundanas. Assim, cabe ponderar que somente a fé e os interesses políticos da igreja não são suficientemente capazes de condicionar as preferências políticas. Tendo em vista que este ascetismo intramundano, é plausível refletir que estes fiéis desenvolvem interesses econômicos e sociais específicos, que podem confluir, estar distantes ou até em contradição com os enunciados pela direção eclesial. Assim, embora muitos fiéis sejam obedientes às orientações religiosas de seus líderes, tais como, os

¹⁸ Também algumas denominações pentecostais, que incorporaram a teologia da prosperidade em suas liturgias.

¹⁹ Em relação às demais religiões de matriz cristã.

²⁰ Um bom exemplo desta relação são os testemunhos de "bençãos" em cultos televisionados pelas igrejas, que frequentemente apresentam pessoas que venceram condições adversas e se tornaram empresários(as) bem sucedidos(as). Além de mostrar a carreira de sucesso, seus imóveis e automóveis, quem testemunha salienta que a prosperidade é fruto da comunhão com deus e do esforço individual.

“passos a seguir para encontrar deus”, no entanto, não é por isso que este fato pode ser automaticamente convertido para compreendermos sua autorização política.

Por esta e por outras razões, estamos mais inclinados a aceitar que este grupo engendra a fé (e os valores intrínsecos a ela) como perspectiva social entre os membros de uma congregação. O posicionamento similar no campo social conferirá a estes um ponto de vista particular sobre as dinâmicas sociais e a autorização política (YOUNG, 2000), visto que a noção de perspectiva social entende que “as experiências culturais de povos ou de grupos religiosos diferenciados, frequentemente lhes conferem interpretações refinadas acerca de suas próprias situações e de suas relações com outros grupos” (YOUNG, 2000, p. 137).

Neste sentido, esta concepção nos parece ser útil para explicar a formação das preferências políticas destes fiéis em torno das candidaturas apresentadas por suas denominações, haja vista que os estudos de caso sobre o comportamento eleitoral e a identidade política de pentecostais e neopentecostais demonstram a enunciação de uma identidade coletiva que visa diferenciá-los dos demais grupos sociais (GERALDO, 2006; BOHN, 2007). A partir disso, há a construção de demandas e de visões de mundo compartilhadas entre os fiéis, que serão representadas politicamente por um “irmão na fé” (BOHN, 2007).

As igrejas têm grande capacidade de transformar o pertencimento religioso em um mecanismo de autorização política, fato pode ser constatado no Brasil e em outros países, tais como: Estados Unidos e Inglaterra (BOHN, 2004, 2007). No caso brasileiro, isto ocorre mediante o traslado para o campo político de importantes elementos simbólicos e práticos do campo religioso (ORO, 2003b). Este “sincretismo” entre dois campos distintos promove a percepção de que os representantes são extensões na política dos mesmos princípios aos quais os fiéis são devotos (ORO, 2003b).

Podemos citar, por exemplo, três pilares que compõem esta perspectiva social e que apresentam o traslado de valores religiosos convertidos em plataforma política. O primeiro deles é o proselitismo religioso, presente na “missão de salvar” aqueles que estão perdidos dos “caminhos de deus”. Uma das principais características destes representantes na vida política brasileira repousa sob o argumento de sua atuação *messiânica* (CAMPOS, 2010). Ou seja, a ideia de que estes representantes são portadores de uma moralidade capaz de restaurar a ética na política (MACHADO, 2012).

Obviamente, esta lógica emerge como contraposição ao consenso, a partir do senso comum de que os representantes políticos são corruptos e preocupados somente com seus próprios interesses. Sendo assim, os chamados “*políticos de cristo*” se apresentam como homens e mulheres de reputação e conduta ilibadas, idôneas e incorruptíveis, isto é, emissários de um perfil idealizado pela opinião pública e avessos ao que seria o quadro vigente em Brasília e nas assembleias legislativas regionais (ALONSO, 2013).

Estes pontos são salientados pelo Bispo Rodrigues²¹, da Igreja Universal, como o diferencial destes representantes em relação aos demais:

em meio a tantas falcatruas e espertezas que vigoram na política do país, os homens e mulheres que levam o nome de Deus não se deixaram contaminar pela prática comum da corrupção. Os nossos candidatos mostraram, na prática, o que é verdadeiramente a ética na política (ORO, 2003a, p. 104)²².

Portanto, conforme sustenta Campos (2010), o propósito deste segmento no campo político seria a “purificação” deste espaço, ou melhor, a conquista para o “reino de Deus” das esferas que estão sob “domínio do Diabo”. A “guerra espiritual” contra as forças invisíveis é um importante elemento simbólico na construção litúrgica de muitas destas denominações. Todavia, passou também a ser peça central na convocação para participação política dos fiéis, com vistas a unir forças para “libertar” e retirar o Congresso Nacional das “mãos de Satanás” (ORO, 2003b; CAMPOS, 2010).

O segundo pilar consiste na defesa da família. Este ideário perpassa o chamado discurso *messiânico*, uma vez que visa impedir que “forças malignas” venham subverter os princípios morais (ALONSO, 2013). Dessa forma, um dos traços distintivos do *modus operandi* destes representantes é justamente se apresentar como reserva moral dos valores tradicionais, sobretudo por meio da resistência à reconfiguração das noções de família e casamento (MACHADO; BURITY, 2014).

O último pilar se configura pela promessa religiosa (teologia da prosperidade) que se transporta para os programas dos representantes políticos, a

²¹ Em 2005, o Bispo Rodrigues seria denunciado pelo envolvimento no escândalo do Mensalão e na Máfia das sanguessugas, tendo renunciado ao cargo em 2005 e sido preso por determinação do STF em 2013.

²² Em outras passagens, o parlamentar e bispo relata que: “Os espíritos que atuam na política são os espíritos dominadores, os príncipes das Trevas”. “O diabo está alojado dentro do Congresso Nacional, criando lei injustas e erradas”. “A maioria dos políticos estão a serviço do satanás” (ORO, 2003a).

saber, elevar a prosperidade e o bem-estar social no Brasil (FIGUEREDO FILHO, 2002).

Somados estes pontos, eles nos permitem refletir que o processo de autorização política dos fiéis às candidaturas apresentadas por suas denominações são desdobramentos de uma perspectiva social partilhada por este grupo, e que estão presentes nas plataformas destes representantes políticos. Para corroborar esta constatação, vale salientar os dados aferidos pelos projetos de pesquisa de Machado e Burity (2014), em que as “boas ideias políticas” dos candidatos aparecem como fator principal da definição dos votos dos fiéis, inclusive à frente da identidade religiosa.

Assim, não nos parece razoável supor que o processo de autorização política destes fiéis/eleitores seja somente reflexo da obediência às orientações de seus líderes religiosos. Ainda que as motivações e os interesses específicos das lideranças espirituais na política (discutidos anteriormente) sensibilize alguns fiéis/eleitores. No entanto, há de se considerar a perspectiva social como indicador importante na explicação da adesão dos fiéis/eleitores às candidaturas e aos representantes de suas denominações (mesmo que, em muitos pontos, esta perspectiva social seja problemática, pois inclui aspectos que em nosso entender são antidemocráticos, como veremos isso adiante).

2 A construção do *modelo institucional* e os perigos à democracia brasileira

Ao longo da seção anterior deixamos dois pontos para serem tratados neste momento. Em primeiro lugar, devemos analisar como o *modelo institucional* ou corporativo foi construído, bem como as estratégias adotadas para sua execução. Destarte, precisamos analisar como a relação entre representante e representado funciona neste modelo, e esclarecer porque entendemos que esta forma de representação pode ser considerada perigosa à democracia brasileira.

Como fica claro até aqui, o cenário adverso nos anos 1980 e 1990 promoveu uma mudança na forma da representação política de pentecostais e neopentecostais, mediante a estruturação de um modelo alternativo ao *autogerado* (quando o parlamentar professa a crença religiosa e em algumas situações pode ou não defendê-la em seu mandato). Por exemplo, Campos (2010) constrói uma tipologia para melhor definir esta mudança. Entende o autor que os parlamentares anteriores à Constituição de 1988 atuavam em separado e alicerçados pelos ideais liberais, aos quais ele denomina de “*políticos evangélicos*”.

Já os chamados “*políticos de Cristo*”, amadureceram suas estratégias no panorama político pré e pós-1988 e, por sua vez, esboçam grande capacidade de atuação em bloco ou corporativa, sobretudo em votações de interferência nos valores morais (CAMPOS, 2010).

O efeito mimético exercido pela Igreja Universal (IURD) no campo religioso é entendido como uma das principais variáveis para a formação do *modelo institucional* ou corporativo. Isto porque, a Igreja Universal é a instituição que empreendeu de forma mais ostensiva (desde os anos 1980) a estratégia de ocupação dos espaços políticos, majoritariamente nas casas legislativas (MACHADO, 2012). Ainda que os motivos para esta mobilização sejam os mesmos, isto é, o temor de forças sociais e políticas adversas a este setor religioso, tal orientação não se restringiu a influenciar os contornos da Carta de 1988, pelo contrário, foi ampliado nas eleições subsequentes por meio da estruturação de táticas articuladas por lideranças remanescentes de seu alto escalão (tais como: Bispo Rodrigues e o Bispo Crivella, figuras centrais na fundação da IURD) (MARIANO, 2004; GONÇALVES, 2011).

Entre estas estratégias, duas parecem ser fundamentais na consolidação do *modelo institucional* e da IURD como “ator político” relevante no cenário nacional. A primeira delas se refere ao engajamento que bispos, pastores e obreiros dispensam aos períodos eleitorais. Isto mediante atividades que vão desde a apresentação dos candidatos em cultos, exposição de banners, pregações sobre a importância de eleger “homens de deus” até a mobilização dos instrumentos mais convencionais, como a distribuição de “santinhos”²³.

A segunda e talvez a mais importante, seja o que caracterize com mais propriedade esta forma de representação, a saber, o carisma institucional. Este dispositivo constrói mecanismos que vinculam o mandato com a instituição (ORO, 2003b), o que significa dizer que as candidaturas são construídas no interior da igreja e para atender os desígnios dela, sendo irrelevante o capital político do candidato (em grande parte das vezes ele nem existe) (CONRADO, 2000; FRESTON, 2006).

Vejamos alguns exemplos para ilustrar com mais propriedade o exposto nesta segunda estratégia. No primeiro caso, constata-se que muitos parlamentares nasceram e construíram suas vidas em um determinado estado, não obstante,

²³ Desde 2006 a IURD não vincula de forma tácita seus candidatos à imagem da igreja. Em razão do envolvimento de muitos parlamentares no escândalo conhecido como “mensalão” em 2005.

foram “enviados” para pregar e/ou se candidatarem por outro estado. Dessa forma, na maioria dos casos não há o vínculo candidato/eleitor, muito menos com as demandas locais destes últimos, salvo a certeza de que determinadas perspectivas sociais serão defendidas e respeitadas no âmbito legislativo (ORO, 2003a).

Vale destacar que as candidaturas oficiais da IURD dependem de um “recenseamento” prévio, realizado para identificar os dados eleitorais de seus fiéis, o que definirá o perfil do candidato e do programa a ser apresentado (ORO, 2003b). Estes dados são também analisados pela direção da igreja para verificar a plausibilidade da candidatura, com vistas a diagnosticar quantos candidatos a instituição deverá lançar, para que não ocorra o infortúnio eleitoral de uma candidatura retirar votos da outra, ou seja, o que seria a certeza de um representante eleito pode se transformar, nesta conjuntura, em duas candidaturas bem votadas, mas sem sucesso eleitoral (ORO, 2003b).

Com base nos dados do recenseamento, as candidaturas apresentadas atendem a um perfil passível de adesão, apesar de serem desconhecidos de seus futuros eleitores. Esta estratégia conflui com nossa hipótese, que entende o processo de autorização política destes fiéis a partir de uma perspectiva social (que não é somente a fé), presente nas ações e nas plataformas eleitorais dos candidatos.

Por outro lado, o segundo exemplo demonstra que alguns candidatos que obtinham o apoio da IURD e depois se candidataram espontaneamente tiveram impactante derrota (CONRADO, 2000). Estes exemplos ajudam a reforçar as conclusões da literatura a respeito da estruturação de uma série de dispositivos que faz com que o mandato “pertença” a IURD, ao invés de “ser” do candidato e do partido político (CONRADO, 2000; ORO, 2003a). Esta situação é inteiramente diferente do *modelo autogerado*, neste caso há definições prévias de como se posicionar e a quem se deve prestar contas, caso o desejo seja a manutenção da carreira política (FREESTON, 2006).

O êxito eleitoral destas estratégias promoveu durante os anos 1990 um debate perene entre as denominações, a respeito da necessidade de seguir o modelo adotado pela IURD (MACHADO, 2012). Alguns líderes religiosos (entre eles, o Pastor Silas Malafaia) chegaram a expressar verbalmente que esta forma de se organizar politicamente deveria ser imitada pelas demais forças do campo religioso (ORO, 2003a), com vistas a ampliar e a demonstrar o poder de influência que estas igrejas igualmente possuíam (e possuem) na sociedade, bem como ver suas demandas defendidas por seus representantes.

Apesar de certo consenso em relação à necessidade de construir táticas políticas, é preciso lembrar que boa parte das igrejas se mantém com uma base organizacional diferente da estrutura da IURD, que é extremamente centralizada e verticalizada (MARIANO, 2004). A estrutura organizacional nestes moldes é fundamental na visão de Oro (2003a, 2003b) para a execução e o êxito deste modelo de representação política. Por isso, a diversidade organizacional de pentecostais e neopentecostais impõe diferenças no modo como outras denominações irão se articular no campo político. A Assembleia de Deus²⁴, por exemplo, é bem mais heterogênea, pois apresenta em seu interior ministérios regionais parcialmente autônomos em relação à liderança central (MOURA, 2010), e alguns totalmente independentes. Este elemento é muito importante à medida que permite entender as razões de alguns setores da Assembleia de Deus mimetizarem o *modelo institucional* da IURD, ao passo que outros não, inclusive preservando uma postura apolítica (D'ÁVILA, 2006). Diferentemente, a Igreja do Evangelho Quadrangular²⁵ reproduziu o modelo da IURD, porém com diferenças interessantes, tais como a realização de prévias internas para a escolha dos candidatos oficiais (ORO, 2003a).

Como é possível verificar no gráfico abaixo, as adoções destas estratégias propiciaram o crescimento paulatino da chamada “bancada evangélica” durante os anos 1990. Este fato corrobora com a perspectiva de que somente entre os anos 1990 e 2000 estas táticas de articulação política foram incorporadas por um número maior de denominações. Ademais, conflui com a percepção de que é neste período que será possível verificar com mais clareza a composição de um arranjo minimamente regular e a construção de um discurso mais unívoco, que possa caracterizar a agenda destes parlamentares (MACHADO, 2012).

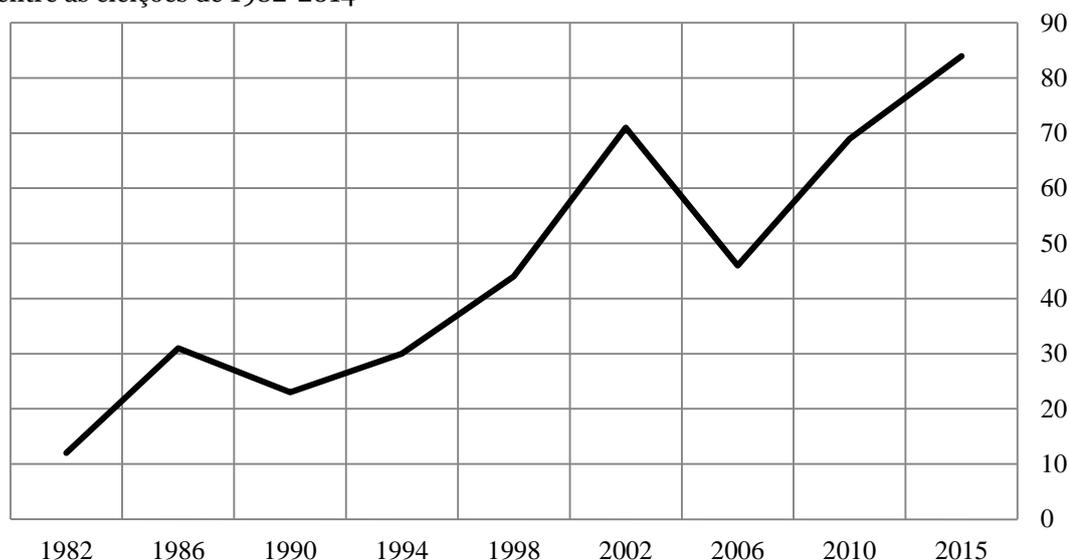
A única queda registrada na “bancada evangélica” pós-redemocratização ocorreu nas eleições de 2006, quando a referida bancada perdeu quase metade de seus representantes. Este fenômeno está correlacionado com as denúncias sobre o sistema de corrupção instalado no Congresso Nacional, denominado “Mensalão”, tornado público no ano de 2005. Dentre os “mensaleiros” destaca-se a presença de 28 dos 72 deputados da “bancada evangélica”, principalmente os representantes das Igrejas Universal e Assembleia de Deus. Conforme Machado (2013), este acontecimento fez com que algumas denominações recuassem no discurso de

²⁴ Pentecostal e oriunda da primeira fase deste segmento religioso no Brasil.

²⁵ Pentecostal e oriunda da segunda fase de incursão deste segmento religioso no Brasil.

restauração da ética na política. Desde então, segundo a autora, percebe-se maior ênfase em outros elementos, como o ideário da família tradicional. Apesar da queda nas eleições de 2006, este segmento recuperou toda sua força (neste caso, numérica) nas eleições de 2010 e de 2014.

Gráfico 1 -Número de Deputados Federais vinculados a “Bancada Evangélica” eleitos entre as eleições de 1982-2014



Fonte: Elaboração Própria, com base nos dados de Campos (2010) e Machado (2013, 2012), FPE (2015).

Atualmente, a “bancada evangélica” é composta por cerca de 17% do total de parlamentares da Câmara Federal. O mais interessante é notar que estes estão dispersos em 19 partidos²⁶. Fato curioso, porquanto que o Partido Republicano Brasileiro (PRB) e o Partido Social Cristão (PSC) são “vinculados” à Igreja Universal e à Assembleia de Deus, respectivamente. Todavia, isso não foi suficiente para que grande parte dos parlamentares vinculados a estas denominações se candidatassem por estes partidos.

A pulverização de pentecostais e neopentecostais no sistema partidário brasileiro é uma questão que mobiliza a literatura desde o início da imersão deste segmento na vida política (BORGES, 2007). Isto porque, esta forma de atuação diverge imensamente da adotada pelas religiões em países europeus e asiáticos desde a metade do século XX, onde se constata a criação de partidos confessionais, em alguns casos a ponto de dividir o sistema partidário (em partidos seculares e confessionais) (BOHN, 2007; BORGES, 2007). É bem verdade que estes partidos

²⁶ PR, PTB, PRTB, PMDB, PSC, PT, PSDB, PDT, PSL, DEM, PP, PV, PSB, PRB, PROS, SD, PTN, PPS, PSD (FPE, 2015).

confessionais na Europa e na Ásia tinham por objetivo recuperar privilégios perdidos ao longo do processo de secularização de alguns países, conforme já discutido, este não é o caso de pentecostais e neopentecostais no Brasil (BORGES, 2007).

Dois caminhos podem ser traçados para compreender esta questão. O primeiro deles sinaliza a inexistência de uma identidade entre os representantes das variadas denominações que compõem a chamada “bancada evangélica”. Isto em função de haver poucos temas em que se pode perceber coesão entre este grupo (FONSECA, 2002; GONÇALVES, 2011). De acordo com o que já foi dito, as denominações e seus representantes formam um grupo social heterogêneo, o que deflagra divergências de posições entre estes parlamentares (NOVAES, 2001; FONSECA, 2002). Há algumas exceções neste comportamento que unificam a agenda destes representantes, entre estas, a oposição às forças laicas e as intenções legislativas de reconfigurar os valores morais (MACHADO, 2013; FONSECA, 2002; GONÇALVES, 2011).

Por outro lado, pensando em como as denominações passaram a se articular internamente (a partir do *modelo institucional*), esta pulverização revela o conhecimento dos líderes políticos e/ou religiosos do sistema político brasileiro. Sendo assim, ela é vista como uma estratégia, ao invés de fragmentação e de ausência de centralidade no processo de construção das candidaturas e da ação de cada denominação (MACHADO, 2012), visto que ela permite às denominações e à própria “bancada evangélica” (em alguns temas) alcançar maior barganha, ou na linguagem de Sartori (1965), *poder de chantagem* para influenciar o sistema partidário como um todo, desde o colégio de líderes aos parlamentares da mesma sigla (MACHADO, 2012; ORO, 2003a).

Estas variáveis não se excluem, mas são complementares ao denotarem duas preocupações no plano de estudo sobre este segmento no Brasil. A primeira tem como aporte identificar o modo de atuação desta “bancada” e os liames que tornam estes atores políticos alinhados em apenas algumas agendas, embora estejam em campos opostos em outras. Já a segunda apresenta a utilização deste mecanismo como estratégia política e eleitoral, pois visa influenciar o sistema político de vários ângulos, ao passo que também desvincula a imagem destes representantes como somente porta-vozes do campo religioso. Por exemplo, tal artifício é uma das características das campanhas de Marcelo Crivella para a prefeitura do Rio de Janeiro (GERALDO, 2006). Este artifício gera benefícios

dentro e fora do campo religioso, à medida que permite a estes candidatos ampliar seu leque de eleitores.

Portanto, é possível notar estímulos claramente desfavoráveis para este setor concentrar toda sua força em apenas um partido político confessional. Para além das diferenças e disputas litúrgicas e políticas entre os pentecostais e os neopentecostais, há de se ponderar os custos e a imprevisibilidade que esta ação pode gerar na influência do sistema político partidário, o que torna a construção de partido(s) (e candidaturas) com características puramente confessionais inviável e estrategicamente pouco vantajosa.

Feitas as contas, consideramos que o mimetismo das práticas da Igreja Universal é uma das principais variáveis para compreender a construção da forma de representação política adotada (com variações) por boa parte deste segmento²⁷. Com base na literatura, entendemos que não existem momentos claramente definidores e alusivos à necessidade de planejamento deste molde de representação, mas sim passos gradativos em direção a um arquétipo balizador do modo de articulação e atuação.

À primeira vista poderíamos pensar que o *modelo institucional* de representação subverte o diagnóstico corrente das análises políticas, que apontam para a crescente ausência de responsividade e de prestação de contas na relação entre representantes e representados. Este tema se tornou nas últimas décadas preocupação de primeira importância nos debates sobre o funcionamento das democracias ocidentais (MIGUEL, 2014). Algumas alternativas são alçadas no sentido de diminuir a distância entre representante e representado. No Brasil, por exemplo, a famigerada reforma política e suas várias propostas visam atenuar este problema. Entretanto, é consenso a necessidade de construir canais sociais e institucionais para instituir maior diálogo e/ou sanções efetivas aos representantes, com o objetivo de vincular o parlamentar às perspectivas e aos grupos que se diz representante (MIGUEL, 2014).

Como visto até aqui, o *modelo institucional* elimina a possibilidade de autonomização do mandato, uma vez que a projeção política e as candidaturas dependem da prestação de contas à denominação que lhe oferece palanque,

²⁷ Este sistema integrado de táticas políticas promoveu impacto significativo no campo religioso, influenciado inclusive instituições fora do segmento neopentecostal, como a Igreja Católica e lideranças das religiões afro-brasileiras (ORO, 2003a). É plausível ponderar que este efeito repercutiu fora do campo religioso, pois coincidentemente ou não é justamente neste período que o movimento LGBTTT se distancia de sua postura antipartido e inicia um diálogo amplo com esferas institucionais a fim de construir canais de interlocução de sua agenda nos espaços representativos (MARQUES; D'ÁVILA, 2010).

recursos e eleitorado em potencial possibilidade de adesão. Isto de modo algum quer dizer que seu mandato é imperativo, ou seja, ele não expressa somente a vontade de sua base, até porque há grande variedade de assuntos em que estes parlamentares estão envolvidos (BORGES, 2007). Esta questão apenas salienta que há sanções efetivas que podem ser aplicadas pelas direções das igrejas aos parlamentares que “desvirtuem” as perspectivas sociais que deveriam representar.

Se entendermos que os interesses das lideranças das igrejas são os mesmos de seus eleitores/fiéis, a prestação de contas é realizada com êxito, pois a cúpula eclesial processa o mandato do parlamentar e realiza um balanço sobre a possibilidade de conferir nova oportunidade ou lançar outra candidatura. A partir disso, delega aos eleitores/fiéis apenas a função de outorgar sua autorização política (FREESTON, 2006; ORO, 2003b). Podemos presumir que existe uma similaridade entre os projetos e as preferências nestas esferas, que envolvem igreja, representantes e os eleitores/fiéis. Sendo assim, conforme salienta Miguel (2014), a similitude complementa a *accountability*, pois as perspectivas sociais do grupo serão analisadas (pelo candidato e pela igreja) e respeitadas em virtude de serem seus semelhantes que irão tomar decisões pelos que os autorizam. Neste cenário, cabe ao parlamentar seguir as principais diretrizes da igreja que, por sua vez, é “portadora” da “vontade coletiva” de seus fiéis. Obviamente, nossa digressão, explicitada na seção anterior, está na contramão desta assertiva.

A questão é complexa e reflete diversos posicionamentos sobre o funcionamento da *accountability*. Por exemplo, caso o analista esteja propenso a entender que a *accountability* vertical²⁸ é o suficiente para a vitalidade do regime político, onde a informação e interlocução entre representante e representado é mínima, então há pouco a se pensar sobre o fenômeno. No entanto, se o analista considerar que este mecanismo deve ser utilizado para aprimorar a compreensão dos eleitores sobre temas de seu interesse, elevar a educação política dos eleitores e, por conseguinte, conferir maior legitimidade ao mandato através da interlocução, então há boas razões para problematizar a questão.

Estamos mais inclinados à segunda perspectiva, porém sabemos que há dificuldades estruturais que tornam o processo de *accountability* moroso e com altos custos para sua operacionalização. Em primeiro lugar, há de se considerar que a disponibilização de todas as informações do mandato aos eleitores gera custos significativos, que vão além dos encargos financeiros, sobretudo,

²⁸ Exercida por representantes políticos em boa parte das democracias representativas.

demandam tempo (MIGUEL, 2014). Esta questão é acentuada se levarmos em conta a multifuncionalidade da representação, que motiva o parlamentar a se envolver em diversas agendas (MIGUEL, 2014).

Diferentemente da maioria dos parlamentares que compõem o Congresso Nacional, nota-se que os representantes pentecostais e neopentecostais dispõem de uma situação mais confortável no que tange à possibilidade de criar canais de comunicação sólidos com seus eleitores e para a correção das dificuldades que impõem limites a *accountability*. Tendo em vista que grande parte de seu eleitorado é parcialmente definido e se reúne com certa periodicidade em cultos de suas denominações, as quais, em boa parte dos casos, os representantes também são membros. Este fator delimita o raio de ação do gabinete parlamentar, ao mesmo tempo em que facilita a elaboração de agendas de discussões, prestação de contas e de informações sobre as vicissitudes da atividade legislativa. Além disso, é preciso ponderar que boa parte das denominações pentecostais e neopentecostais possuem diversos veículos de comunicação, o que proporciona aos representantes políticos amplo suporte para difusão de ideias, informação e para a organização de mobilizações.

Diante destas constatações, é plausível aferir que os eleitores/fiéis dispõem de mecanismos muito semelhantes aos dos eleitores comuns, posto que, embora possamos pensar que haja similaridade entre as perspectivas sociais defendidas no mandato parlamentar com as dos eleitores/fiéis, com isso prescindindo de formas mais efetivas de *accountability*. No entanto, precisamos ponderar a existência da igreja (instituição), que atravessa este processo. Tal fator cria um ruído na relação entre representante e representado, uma vez que, segundo a literatura, os interesses da igreja prevalecem em relação aos do eleitorado/congregação (FREESTON, 2006).

Neste panorama, os eleitores/fiéis não são convocados para serem formuladores da construção das vontades coletivas e das perspectivas sociais que permearão o mandato, cabe a eles somente o papel de fiscalizar as ações dos representantes (FREESTON, 2006). Do mesmo modo, o único mecanismo de sanção efetiva desta base eleitoral é a autorização política ou a ausência dela às candidaturas apresentadas por suas denominações, porquanto as sanções efetivas são realizadas pelas direções das igrejas, que disponibilizam candidaturas já constituídas (ORO, 2003a). Dessa forma, os eleitores/fiéis não se constituem como partícipes ativos da elaboração das candidaturas, o que neste ambiente mais

delimitado seria uma possibilidade cabível²⁹. Somadas estas circunstâncias, nota-se que os mecanismos à disposição destes eleitores/fiéis são modestos, para não dizer muito similares aos disponíveis aos demais cidadãos que não estão engajados em um grupo social.

Ainda que a hierarquia eclesial e seus interesses não sejam elementos suficientes para garantir a autorização política desta base eleitoral (pois, há perspectivas sociais envolvidas), é notório seu protagonismo na organização dos arranjos políticos presentes neste segmento, pensando nos problemas que os modelos *autogerado* e *institucional* engendram para os eleitores/fiéis, especialmente na construção de formas de sanções mais efetivas e dos canais de *accountability*. Paul Freston (2006) entende que o *modelo comunitário* seria componente importante para corrigir as distorções das outras duas formas de representação. Tal modelo deveria se desenvolver mediante o envolvimento político dos fiéis, não em nome de suas igrejas ou instituições, mas por demandas articuladas e debatidas por eles no interior de suas denominações, que serviriam inclusive para deliberar sobre as candidaturas.

A partir disso, os parlamentares não exerceriam seus mandatos de forma autônoma (*modelo autogerado*), e muito menos estariam somente submetidos à hierarquia eclesial (*modelo institucional*). Neste contexto, os representantes deveriam estar em permanente diálogo com sua base, que teria a possibilidade de interagir, repreender e aconselhar o parlamentar. Embora Freston (2006) não considere este modelo isento de problemas, especialmente operacionais, o autor pondera que dentre os três, este ao menos possibilita ao eleitor/fiel maior poder de decisão.

Apesar de o *modelo institucional* ser muito efetivo aos interesses das denominações e de conjugar componentes da perspectiva social dos membros das congregações, é necessário atentar para os perigos deste modelo à democracia brasileira, uma vez que os princípios e as demandas que alicerçam esta representação são postos “acima” da política e dos programas partidários, pois são corporativos e visam basicamente à proteção dos interesses e valores morais que dão sustentação as sociedades religiosas em questão (CAMPOS, 2005).

²⁹ Há de se destacar o caso da Igreja Quadrangular, que realiza prévias internas para a escolha dos candidatos, entretanto, esta iniciativa é isolada e não apresentou impacto no campo religioso (ORO, 2003a). Precisamos refletir também que esta situação (embora seja um enorme avanço em relação a outras denominações), apenas confere aos eleitores/fiéis a decisão sobre um contingente maior de postulantes (já previamente escolhidos) a candidato oficial.

Assim, entendemos que as lideranças políticas e/ou religiosas se constituem, tanto dentro como fora das casas legislativas, como um grupo de pressão, pouco disposto a dialogar sobre agendas que vão de encontro aos seus paradigmas litúrgicos. Apesar do número de representantes pentecostais e neopentecostais não ser tão expressivo quando analisamos a quantidade de parlamentares na Câmara Federal (cerca de 17%), acreditamos que seu poder de influência não está atrelado apenas a sua expressão numérica, mas a sua forma de atuação.

Neste sentido, o *modelo institucional* e o crescimento da “bancada evangélica” possibilitaram a este segmento grande poder de barganha, além da confecção de alianças e a troca de compromissos sólidos com diferentes setores e lideranças da vida partidária e política nacional. Por isso, a atuação corporativa destes parlamentares e sua pulverização no sistema partidário permitem às demais forças a percepção de um ator coletivo minimamente organizado e com propósito definido. Sem dúvida, suficientemente capaz, senão para desfazer maiorias na Câmara Federal e assim frear as pautas do executivo, mas ao menos de dispor de forças mínimas para arregimentar suas alianças para fazê-lo, claro que, se somando à oposição nestes dois cenários.

Nenhum projeto de lei, emenda constitucional ou debate promovido pela sociedade civil suscitou tanto o interesse e a arregimentação da força de pentecostais e neopentecostais como os projetos políticos em prol da cidadania LGBTT e dos direitos das mulheres, especialmente os ligados à reprodução. Por meio destas iniciativas políticas foi possível perceber com nitidez o poder de influência deste segmento para pressionar o executivo, o legislativo e a opinião pública, no sentido de frear e deslegitimar demandas contrárias aos seus valores.

O que significa dizer, que por conta deste “*lobby moral*” a democracia brasileira está limitada a se ver diante de sérios obstáculos para se pensar a discussão de agendas no campo dos direitos humanos. Este expediente é central para a vitalidade da democracia, pois a ampliação de direitos às minorias tornou-se tema de primeira importância para a legitimidade dos sistemas democráticos. Isto porque, é consenso a existência de elementos estruturais que excluem historicamente as minorias de direitos sociais e políticos, por isso é imperativo a existência de políticas de correção destas injustiças. Não obstante, na contramão de boa parte das democracias liberais do ocidente, a atuação de pentecostais e neopentecostais na política nacional tornou a discussão destes temas quase um tabu. A par de todos estes elementos, Maria das Dores Machado (2012) argumenta

que, transformações na legislação no campo dos direitos humanos exigirão enorme esforço (com altos custos políticos) e mobilização de setores do espectro político e da sociedade civil.

Dessa forma, compactuamos com a perspectiva do filósofo liberal Ronald Dworkin (2013), na compreensão de que é intolerável que a liberdade religiosa seja utilizada por grupos religiosos como artifício antidemocrático para justificar a subordinação de indivíduos/grupos. Para alterar este quadro, argumenta Dworkin, deve haver dispositivos jurídicos e políticos para regular os limites de atuação dessa liberdade. Porquanto a noção de liberdade religiosa sempre foi conduzida de modo desigual, pois mesmo sendo direito básico de todos (inclusive aos ateus), este princípio não limita de modo algum a liberdade de teístas, pelo contrário, fornece subsídios significativos para estes últimos defenderem posturas intolerantes (DWORKIN, 2013)³⁰.

Este cenário acende sinal de alerta para o apagamento no Brasil de valores fundamentais às democracias liberais, tais como, a laicidade do Estado. Ainda que, conforme salienta Miguel (2012), este princípio nunca esteve plenamente incorporado na formação das constituições brasileiras, todavia, o panorama apresentado ao longo deste texto permite vislumbrar a possibilidade de aprofundamento na relação (já historicamente estreita) entre Estado e as religiões cristãs.

O resultado das eleições de 2014 demonstrou o panorama apurado do aprimoramento das estratégias políticas deste segmento. Além de ampliar sua bancada nas duas casas do Congresso Nacional, este segmento apresentou candidaturas sólidas para os executivos estaduais. Contudo, nestas eleições nada foi mais simbólico que as quatro candidaturas presidenciais (quase 1/3 do total) ligadas e/ou estreitamente apoiadas pelos pentecostais e neopentecostais. Neste quadro geral, esta clivagem cristã galga paulatinamente mais poder e influência em diversas esferas, talvez para ver concretizado o propósito tantas vezes enunciado por suas lideranças, isto é, o de ver o Brasil ao pé da Cruz.

Considerações finais

Neste texto procuramos analisar os incentivos para o ingresso na política, bem como as formas de construção da representação política de neopentecostais e

³⁰ Em resenha a ser publicada pela "Tempo Social – Revista de Sociologia da USP" exploro com mais profundidade os argumentos de Ronald Dworkin nesta obra e, discuto a validade destes argumentos para analisar os fenômenos recentes na democracia brasileira (SILVA, 2015).

pentecostais. Por outro lado, procuramos compreender o processo de autorização política dos eleitores/fiéis, não como reflexo automático de obediência às orientações de seus líderes religiosos, mas sim pelo fato da fé e dos valores intrínsecos a ela engendrarem uma perspectiva social. Ou seja, os membros de uma congregação possuem um posicionamento similar no campo social, o que lhes confere um ponto de vista particular sobre as dinâmicas sociais. Assim, compreendemos que o processo de autorização política dos fiéis às candidaturas apresentadas por suas denominações são desdobramentos de uma perspectiva social partilhada por este grupo e que está presente nas plataformas destes representantes políticos.

Para pensar a construção da representação política utilizamos a noção de mimetismo exercido pela Igreja Universal no campo religioso como fator central para a formação e elaboração das estratégias políticas e eleitorais do *modelo institucional* ou corporativo. O carisma institucional constrói uma série de dispositivos que faz com que o mandato “pertença” à denominação. Neste caso, diferente do *modelo autogerado*, há definição de como se posicionar e a quem se devem prestar contas, caso o desejo seja a manutenção da carreira política.

Apesar de os candidatos emergirem com outorga da instituição religiosa e partilharem determinadas perspectivas sociais com os eleitores/fiéis, estas circunstâncias não foram suficientes para a criação de uma maior interlocução entre representante e representado. Com base neste diagnóstico, argumentamos que os mecanismos à disposição destes eleitores/fiéis são modestos, para não dizer muito similares aos disponíveis aos demais cidadãos que não estão engajados em um grupo social. Tendo em vista que, embora a hierarquia eclesial e seus interesses não sejam elementos fulcrais para garantir a autorização política desta base eleitoral (em virtude da perspectiva social compartilhada), é notório seu protagonismo na organização dos arranjos políticos presentes neste segmento.

Por fim, acreditamos que o *modelo institucional* de representação permite entender este segmento religioso e político como grupo de interesse. Em virtude de sua organização para fins eleitorais ter como propósito a demarcação e demonstração de poder para a execução de suas demandas ou preservação dos valores que alicerçam sua crença. É plausível aferir, também, que eles são portadores de uma perspectiva social particular, o que lhes confere legitimidade frente aos seus eleitores/fiéis no processo de autorização política. Entretanto, avaliamos que as agendas que compõem determinada perspectiva social e o modo de atuação destas lideranças políticas e/ou religiosas representam perigos à

democracia brasileira, pois os princípios e as demandas que alicerçam esta representação são corporativos, e visam por meio da pressão ao sistema político a proteção dos interesses e valores morais que dão sustentação às sociedades religiosas em questão. Com isso, impõem limites a agendas importantes no campo dos direitos humanos e para o aprofundamento da laicidade do Estado, elementos fundamentais para a vitalidade da democracia liberal.

Referências

ALONSO, Leandro. Entre Deus, Diabo e Dilma: as narrativas evangélicas fundamentalistas nas eleições 2010. **Revista Estudos de Religião**, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 202-218, jan.-jun. 2013.

BOHN, Simone. Evangélicos no Brasil. Perfil sócio-econômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral. **Opinião Pública**, Campinas, v. 10, n. 2, p. 288-338, 2004.

BOHN, Simone. Contexto político-eleitoral, minorias religiosas e voto em pleitos presidenciais (2002-2006). **Opinião Pública**, Campinas, v. 13, n. 2, p. 366-387, nov. 2007.

BORGES, Tiago Daher Padovezi. **Representação partidária e a presença dos evangélicos na política brasileira**. Dissertação de Mestrado em Ciência Política. Universidade de São Paulo, 2007.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Deputados - Discursos e Notas Taquigráficas - Discursos Proferidos em Plenário do Deputado Marco Feliciano**. Sessão: 012.1.54.O Breves Comunicações, fev. 2011.

CAMPOS, Leonildo. De Políticos evangélicos a políticos de Cristo: la trayectoria de las acciones y mentalidad política de los evangélicos brasileños en el paso del siglo XX al siglo XXI. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências sociais e religião**, Porto Alegre, v. 7, n. 7, p. 157-186, set. 2005.

CAMPOS, Leonildo. O Projeto político de “governo do justo”: os recuos e avanços dos evangélicos nas eleições de 2006 e 2010 para a Câmara Federal. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 2, n. 18, p. 39-82, jul.-dez. 2010.

CONRADO, Flávio. **Cidadãos do Reino de Deus: um estudo da "Folha Universal" nas eleições de 1998**. Dissertação de Mestrado em Sociologia e Antropologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000.

D'ÁVILA, Edson. **Assembleia de Deus e a Política: uma leitura a partir da Revista Mensageiro da Paz**. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

DWORKIN, Ronald. **Religion without god**. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

FARIA, Glauco. Quando Deus pauta a política. **Revista Fórum**, s.l., n. 109, p. 6-9, 2012.

FIGUEREDO FILHO, Valdemar. **Entre o palanque e o púlpito: mídia, religião e política**. Dissertação de Mestrado em Ciência Política. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.

FONSECA, Alexandre Brasil Carvalho da. **Secularização, pluralismo religioso e democracia no Brasil: um estudo sobre os evangélicos na política nos anos 90**. Tese de Doutorado em Sociologia. Universidade de São Paulo, 2002.

FPE. FRENTE PARLAMENTAR EVANGÉLICA. **Membros da FPE**. Disponível em: <<http://www.fpebrasil.com.br/portal/>>. Acesso em: 30 jul.2015.

FRESTON, Paul. **Religião e Política Sim; Igreja e Estado, Não: os evangélicos e a participação política**. Minas Gerais: Ultimato, 2006.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Universidade Estadual de Campinas, 1993.

GERALDO, Pedro. A Construção da identidade: a participação de Crivella nas eleições municipais do Rio de Janeiro. **Anais do XV Congresso Nacional do CONPEDI/UEA-Manaus**. nov. 2006.

GIUMBELLI, Emerson. **O Fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França**. São Paulo: Attar, 2002.

GONÇALVES, Rafael Bruno. **"Bancada evangélica?": uma análise do discurso parlamentar evangélico durante a 52ª legislatura da Câmara Federal**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Universidade Federal de Pelotas, 2011.

MACEDO, Edir. **Nada a perder**. s.l.: Planeta, 2014.

MACHADO, Maria das Dores. Religião, Cultura e Política. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 2, p. 29-56, 2012.

MACHADO, Maria das Dores. Discursos pentecostais em torno do aborto e da homossexualidade na sociedade brasileira. **Cultura y Religión**, Iquique, v. 7, n. 2, p. 48-68, jun.-dez. 2013.

MACHADO, Maria das Dores. **Carismáticos e pentecostais: a adesão religiosa na esfera familiar**. São Paulo: Autores associados/ANPOCS, 1996.

MACHADO, Maria das Dores; BURITY, Joanildo. A Ascensão política dos pentecostais no Brasil na avaliação de líderes religiosos. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 57, n. 3, p. 601-631, 2014.

MALAFAIA, Silas: **Depoimento [2011]**. Portal Vitória em Cristo. Abaixo o PL 122! A favor da família, da liberdade de expressão e liberdade religiosa. 2011.

MAINWARING, Scott. **Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARQUES, Vera; D'ÁVILA, Paulo. O Movimento LGBT e os partidos políticos no Brasil. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 3, p. 79-112, jan.-jul. 2010.

MARIANO, Ricardo; PIERUCCI, Antônio Flávio. O Envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 34, p. 92-106, nov. 1992.

MARIANO, Ricardo. A Reação dos evangélicos ao Código Civil. **Civitas**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 77-99, jul.-dez. 2006.

MARIANO, Ricardo. A Expansão neopentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004.

MIGUEL, Luis Felipe. **Democracia e representação: territórios em disputa**. São Paulo: Unesp, 2014.

MIGUEL, Luis Felipe. Aborto e Democracia. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 3, p. 657-672, set.-dez. 2012.

MOURA, Liliane. Igreja Pentecostal Assembleia de Deus: uma apreciação de sua espacialidade no Brasil. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 27, p. 35-44, jul.-dez. 2010.

NOVAES, Regina Reyes. A Divina política: notas sobre as relações delicadas entre religião e política. **Revista da USP**, São Paulo, v. 49, p. 60-81, mar.-maio 2001.

ORO, Ari Pedro. A Política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 18, n. 53, p. 53-69, out. 2003a.

ORO, Ari Pedro. Organização eclesial e eficácia política: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. **Civitas**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 97-109, jun. 2003b.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e afro-brasileiros: Quem vencerá esta guerra? **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 10-36, nov. 1996.

PIERUCCI, Antônio; PRANDI, Reginaldo. As Religiões no Brasil contemporâneo. In: PRANDI, Reginaldo. **Um Sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático**. São Paulo: EDUSP; FAPESP, 1999. p. 13-26.

PRANDI, Reginaldo. As Bases sociais do catolicismo carismático. In: PRANDI, Reginaldo. **Um Sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1999. p. 159-170.

SARTORI, Giovanni. **Teoria Democrática**. São Paulo: Fundo de Cultura Econômica, 1965.

SIEPIERSKI, Paulo. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 37, n. 1, p. 47-61, 1997.

SILVA, Luis Gustavo Teixeira. Religion Without God. **Tempo Social – Revista de Sociologia da USP**, 2015 (no prelo).

YOUNG, Iris. **Inclusion and Democracy**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

YOUNG, Iris. **Justice and the politics of democracy**. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Texto enviado em: 15/06/2015
Aceito em: 28/12/2015