Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Leonardo Almeida

Sistema partidário, representação e eleições presidenciais: uma análise sobre evangélicos e política no Brasil

Rio de Janeiro
2012

Leonardo Almeida

Sistema partidário, representação e eleições presidenciais: uma análise sobre evangélicos e política no Brasil

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Profª. Dra. Cecília Loreto Mariz

Rio de Janeiro

2012

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

S586s Silva. Leonardo Almeida da.
Sistema partidário representação e eleições presenciais: uma análise sobre os evangélicos e política no Brasil / Leonardo Almeida. – 2012.
110 f.

Orientadora: Cecília Loreto Mariz.
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Religião e política – Teses. 2. Evangelismo – Brasil - Teses. 3. Brasil – Política e governo - Teses. I. Mariz, Cecília Loreto. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 261.7

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

_____ _____
Assinatura Data

Leonardo Almeida

Sistema partidário, representação e eleições presidenciais: uma análise sobre evangélicos e política no Brasil

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em: 05 de outubro de 2012.

Banca Examinadora:

_____

Profª. Dra. Cecília Loreto Mariz (Orientadora)

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais - UERJ

_____

Prof. Dr. Ricardo Mariano

Pontifícia Universidade Católica do RS

_____

Profª. Dra. Clara Cristina Mafra

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

_____

Profª. Dra. Maria das Dores Campos Machado (Suplente)

Universidade Federal do Rio de Janeiro da UFRJ

Rio de Janeiro

2012

DEDICATÓRIA

Este trabalho é dedicado a todos os que colaboraram, direta ou indiretamente com a sua concretização: à minha mãe, e a todos os meus familiares, professores, amigos e alunos.

RESUMO

SILVA, Leonardo Almeida da. *Sistema partidário, representação e eleições presidenciais:* uma análise sobre evangélicos e política no Brasil. 110 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

Nesta dissertação abordamos a relação entre o protestantismo e a política no Brasil levando em conta, o contexto histórico-político da formação do sistema partidário brasileiro, a representação evangélica na política e o comportamento eleitoral evangélico no que se refere às eleições para presidente. Argumentamos que tal fenômeno se explica por algumas especificidades relativas ao sistema político – partidário e eleitoral – brasileiro, para além de peculiaridades que concernem ao campo religioso evangélico, tais quais o seu crescimento demográfico ou o posicionamento de suas lideranças, sobretudo se colocado o caso brasileiro em perspectiva comparada, conforme o investimos em relação ao rígido modelo chileno de representação política. Por conseguinte, abordamos o comportamento do eleitorado evangélico durante as últimas eleições presidenciais, a fim de compreendermos os efeitos do sistema partidário sobre estas escolhas, bem como os fatores passíveis de destacar esta parcela do eleitorado do conjunto dos votantes brasileiros, como a identidade evangélica do candidato à presidência ou ainda a presença de temáticas morais religiosas relevantes para este segmento do eleitorado brasileiro.

Palavras-chave: Eleições. Evangélicos. Partidos políticos. Política. Religião

ABSTRACT

This analysis approaches the relation between Protestantism and politics in Brazil and considers the historical and political Brazilian party system formation context, the political evangelical representation and the presidential evangelical voting behavior. We argue that it is explained by some Brazilian political system specificities beyond peculiarities that concern to the evangelical religious field, as its demographic growth or its leaders opinion, especially if its Brazilian case is compared to the hard evangelical political involvement Chilean model. Thereafter, we approach the evangelical voters behavior during the recent presidential elections in order to understand the party system effects on those choices, as well as the factors that might separate this electorate portion of all Brazilian voters, as suggested for us, the evangelical presidential candidate identity or relevant religious moral issues presence.

Keywords: Election. Evangelicals. Political parties. Politics. Religion.

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Crescimento da população evangélica na América Latina e no Brasil (1991-2010) 24

Gráfico 2 – Crescimento do protestantismo no Brasil com base nos Censos (1940-2010) 25

Gráfico 3 – Contingentes das maiores igrejas pentecostais 27

Gráfico 4 – Frequência a cerimônias de sua religião – exceto batizados, casamentos ou funerais 28

Gráfico 5 – Deputados evangélicos eleitos *versus* número de partidos entre as eleições de 1982 e 1986 43

Gráfico 6 – Deputados Federais ligados à Igreja Universal eleitos entre 1986 57

Gráfico 7 – Variação no número de votos recebidos pelos candidatos a deputado federal eleitos entre 2002 e 2010: Assembleia de Deus *versus* Igreja Universal 58

Gráfico 8 – Deputados federais ligados às igrejas pentecostais eleitos em 2010 60

Gráfico 9 – Avaliação das instituições brasileiras 72

Gráfico 10 – Importância da obtenção de informações na igreja para a escolha do candidato a presidente 79

Gráfico 11 – Fazer sempre o que a Igreja ou templo aconselha 80

Gráfico 12 – Votação do eleitorado evangélico para presidente no 1º turno de 2002 86

Gráfico 13 – Voto presidencial evangélico em 2002 por igreja - 1º turno .. 88

Gráfico 14 – Votação total recebida para presidente no 1º turno *versus* voto no eleitorado evangélico em 2010 92

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	08
1	**PANORAMA DA RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA**	15
1.1	**Evangélicos e sociedade no Brasil**	22
1.2	**Histórico da relação entre o protestantismo e a política no Brasil**...	30
2	**SISTEMA PARTIDÁRIO E REPRESENTAÇÃO EVANGÉLICA**	33
2.1	**Reflexão sobre os sistemas brasileiro e chileno**	35
2.2	**Alterações no sistema partidário brasileiro: da ditadura à reabertura**.....	37
2.3	**Sistema binomial chileno**	44
2.4	**Evangélicos e política no Chile**	47
2.5	**A representação evangélica no Brasil após 1986**	52
2.6	**Tendências atuais: cultura política e representação evangélica**.....	60
2.7	**Sistema político e representação evangélica: algumas notas finais**	63
3	**OS EVANGÉLICOS E AS ELEIÇÕES PRESIDENCIAIS BRASILEIRAS**	67
3.1	**O voto evangélico entre 1989 e 1998**	81
3.2	**Eleições 2002: um presidenciável representante dos evangélicos**	85
3.3	**As eleições de 2010 e as especificidades do eleitorado evangélico**	89
4	**CONSIDERAÇÕES FINAIS**	99
	REFERÊNCIAS	103
	APÊNDICE – Oscilação numérica das cinco maiores igrejas pentecostais entre os Censos 2000 e 2010	108
	ANEXO A – Proporção do eleitorado inscrito em relação à população: 1940-2000	109
	ANEXO B – Evolução da intenção de voto para Presidente – Evangélicos – Brasil – Julho a Outubro/2010 – 1º turno	110
	ANEXO C – Número de menções ao termo “dilma aborto” e “serra aborto” na internet durante o mês de Julho/2010	111

INTRODUÇÃO

Neste trabalho, circunscrevemos os nossos esforços analíticos sobre o segmento religioso evangélico e sua relação com a política no Brasil. O contingente evangélico na América Latina passa de 6% para 12% em relação à população total do continente nos últimos 20 anos, e no caso do Brasil em igual período, passa de 9% a 22% (Gráfico 1). Este que é hoje, em vista disso, o fenômeno religioso com maior crescimento numérico na América Latina, desperta debates tanto no setor midiático e na opinião pública, como na pesquisa acadêmico-científica, especialmente quando do foco na relação entre política e religião acerca de qual seria o papel apropriado para os segmentos religiosos nos contextos atuais destas democracias.

Usamos o termo *evangélico* que no Brasil é uma categoria nativa para nos referirmos de forma abrangente às igrejas históricas e às pentecostais, sejam elas as estrangeiras ou as iniciadas em solo nacional. Por vezes, usaremos também o termo *protestante*, o qual é mais usado formalmente, mas que no Brasil possui uma proximidade bastante estreita com o uso do termo *evangélico*, o que faz com que ambos os termos possuam, na prática, o mesmo significado (MARIANO, 2009, p. 113).

A presença e a atuação deste segmento religioso na política brasileira coincidem, portanto, com o seu abrupto crescimento demográfico e com a redemocratização do país. Quanto ao crescimento populacional destacamos que em um intervalo de três décadas (1980-2010) os evangélicos de 6,6% passam a representar 22,2% da população do país (Gráfico 2). Outro dado que demonstra tal crescimento é o número de templos evangélicos que em 1930 eram calculados em 267, ao passo que hoje, no total das igrejas evangélicas estima-se um número em torno de 50.000 ao longo de todo o território nacional (CERVELLINI et al. 2011).

Entendemos que a análise da política brasileira pós-1985, ano da saída de João Batista Figueiredo, o último presidente do regime militar iniciado em 1964, seja no âmbito municipal, estadual ou federal não deve desconsiderar a presença, atuação e influência que o protestantismo traz ao contemporâneo período de

exercício da democracia no Brasil, a partir de suas mais variadas instituições e igrejas. Esse período contemporâneo de nossa história, além da eleição de um civil após 21 anos, se destacou pela elaboração e promulgação de uma nova Constituição em 1988, e tem se caracterizado pela realização de eleições regulares ininterruptamente, além da retomada da liberdade de imprensa e por regras eleitorais que visavam deixar no passado as restrições impostas pelo período ditatorial.

Entretanto, ressaltamos que a participação evangélica na política partidária e eleitoral brasileira pôde ser verificada em períodos anteriores de nossa história. Conforme veremos, nas décadas de 1930 e 1940 destacou-se o pastor metodista Guaracy Silveira, eleito deputado federal para as Assembleias Constituintes de 1933 e 1945, bem como a eleição de dois parlamentares indicados pela Igreja *O Brasil para Cristo* nos anos 1960. Estes dois períodos configuram modelos distintos de inserção evangélica na política – o primeiro de um protestante que alcança um cargo político, já no segundo, um ensaio do que veríamos a partir de duas décadas depois com as candidaturas oficiais promovidas pelas principais denominações pentecostais – e que levariam às feições atuais da participação evangélica na política brasileira.

Neste contexto gostaríamos de pontuar mais dois relevantes aspectos. Um deles seria o de que o crescimento do protestantismo em solo brasileiro é alavancado pelo crescimento do segmento pentecostal, o qual possui origem e características distintas do protestantismo histórico, conforme destacaremos adiante. Assim, a análise acerca da entrada dos evangélicos na política deve considerar que é o segmento pentecostal, o protagonista na mudança dos resultados alcançados até então pelo protestantismo nacional. Em razão das modificações trazidas no perfil da participação e da representação política, esta vertente do protestantismo tem atraído um olhar mais atento de parcelas significativas da sociedade, seja da mídia, da classe política, bem como da pesquisa científica.

Um segundo aspecto refere-se às circunstâncias que propiciaram o protagonismo dos evangélicos, sobretudo dos pentecostais, na política brasileira a partir de meados da década de 1980 em diante. Apontaremos para a questão do lançamento de candidaturas oficiais – algo quase que ausente no pentecostalismo

pré-1985, o qual fora inclusive, nas primeiras décadas após seu estabelecimento no país, majoritariamente avesso à política partidária e eleitoral. Nessa medida, ressaltaremos algumas características do sistema político nacional que substituía o bipartidarismo imposto pelo regime militar. Entendemos que as novas características deste sistema têm sido bastante propícias à concretização dos projetos políticos, ao menos em matéria eleitoral, por parte, sobretudo, das principais instituições pentecostais que lançaram candidaturas oficiais à Assembleia Nacional Constituinte de 1986 e que, ininterruptamente, até as últimas eleições em 2010, não deixam de revestir com mandatos alguns dos candidatos que recebem seus suportes institucionais enquanto candidatos oficiais. Destacam-se neste quesito, a Assembleia de Deus e a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).

Nesta nossa análise tornar-se-á possível visualizar uma relativa *permissibilidade* e *viabilidade* existente no sistema político brasileiro quando de uma breve, porém pertinente comparação com o sistema político chileno. Avançaremos a partir de análises feitas por outros autores, como Paul Freston (2001) e Evguenia Fediakova (2004), procurando relacionar o quadro de inserção do evangélico-pentecostalismo no espaço público do país andino, considerando que este configura um modelo que classificaríamos como uma *antítese* do brasileiro, acerca da representação das minorias, como as religiosas, as quais na sociedade chilena atuam paralelamente ao sistema de representação político-partidária e eleitoral, dada a rigidez daquele sistema, lá chamado de *binomial*. Assim, entendemos que a comparação com o Chile serve-nos para compreender melhor as especificidades do caso brasileiro.

Analisamos brevemente ainda, algumas características internas das principais instituições evangélicas, sobretudo pentecostais, para melhor compreendermos os resultados acerca da influência deste nosso sistema político e as motivações eclesiais interiores que atuam com vistas a influenciar o comportamento eleitoral dos evangélicos nas eleições presidenciais brasileiras.

A partir destes aspectos entendemos como possível o desenvolvimento de uma análise balizada do voto evangélico nas eleições para presidente diferenciando-o das eleições que ocorrem para a Câmara Federal. Em relação às eleições presidenciais, analisamos como os esforços por parte dessas cúpulas produzem

efeitos mais esparsos em relação aos seus objetivos iniciais, especialmente quando comparados ao modelo de eleição proporcional.

A interpretação de alguns dados quantitativos de intenção de voto somada a análises de ordem qualitativa nos permitirão explicitar e verificar algumas destas hipóteses que ora apresentamos. Dentre as principais fontes de dados quantitativos que utilizamos – seja a partir da própria base de dados ou através de uma base utilizada por outros pesquisadores – destacamos o Estudo Eleitoral Brasileiro (ESEB) que está em sua terceira versão (2002, 2006 e 2010), e que é realizado sempre após as eleições presidenciais. Este estudo é fruto do projeto internacional *Comparative Study of Electoral Systems* levado a cabo pela *Michigan University*, e conta com a participação de inúmeras instituições de variados países, inclusive do Brasil, bem como os levantamentos realizados pelos institutos de pesquisa brasileiros mais destacados, como o Datafolha e o Ibope, também já intensivamente utilizados por pesquisadores, jornalistas e interessados no tema.

Entendendo que tais fenômenos se explicam não apenas devido às características do campo religioso brasileiro, mas também por algumas especificidades do sistema político – partidário e eleitoral – brasileiro, metodologicamente esforçamo-nos em analisar dados quantitativos, mas também dados qualitativos. A abordagem qualitativa é feita através de levantamento bibliográfico sobre as características da política brasileira e as diretivas institucionais das principais igrejas evangélicas em relação à política. Já a análise quantitativa aborda levantamentos sobre intenção de voto e do comportamento do eleitorado evangélico. Tais abordagens são mandatárias do intuito de subsidiar nossa análise acerca do papel desempenhado por este segmento do eleitorado brasileiro, bem como suas principais características, origens, mudanças e tendências no período de redemocratização em curso a partir de meados da década de 1980.

Encontram-se, portanto, dentre os objetivos desta dissertação: a tentativa de compreender o que propicia, nos sistemas partidário e eleitoral brasileiro, a presença política, bem como o surgimento e a imposição de demandas religiosas e de valores morais sobre eleitores e representantes políticos evangélicos; analisar o potencial do eleitorado evangélico em decidir os rumos de eleições majoritárias presidenciais; e porque e por quem tal segmento é sobrevalorizado.

Assim sendo, destacamos que a estrutura da análise sobre evangélicos e política no Brasil que apresentamos leva em conta a formação histórico-política do sistema partidário brasileiro que resultara no modo como o conhecemos atualmente, somada à representação evangélica na política e à análise do voto evangélico para presidente, especialmente quando da presença de candidatos evangélicos no pleito e/ou de temáticas morais que possam mobilizar tal eleitorado.

Em suma, partimos do entendimento de que não devamos empreender uma análise sobre a presença e a atuação de um determinado segmento religioso na política naturalizando as características relativas ao sistema político como dadas e estabelecidas. Porquanto, entendemos que as respostas às indagações levantadas acerca da relação entre religião e política não se encontram intrínseca e exclusivamente na primeira. Assim sendo, pontuamos que uma breve reflexão acerca do estabelecimento dos sistemas partidário e eleitoral brasileiro a partir da reabertura política, sobretudo na década de 1980, com o fim dos governos militares – a qual coincide com a irrupção evangélica/pentecostal na política – nos permitirá compreender as bases que as lideranças eclesiásticas utilizaram e utilizam para tentar valorar seu capital político.

Ademais, o trabalho que empreendemos busca analisar como se deu o comportamento dos evangélicos no que se refere às eleições presidenciais brasileiras em seu período de recente redemocratização. Justificamos nosso interesse devido, sobretudo, à mobilização religiosa em torno do pleito de 2010, por conta da presença de temas morais de interesse confessional – relativos, em especial, ao aborto – nas campanhas dos principais presidenciáveis. Por isso, em um momento pós-eleitoral, de discussão da Reforma Política no Congresso Nacional e da divulgação dos dados do último Censo, entendemos que análises dessa natureza colocam-se na *ordem do dia* das ciências sociais no Brasil.

Ressaltamos ainda que não devemos pressupor analiticamente um *voto evangélico*, no singular. No entanto, justificamos o uso dessa terminologia porque políticos envolvidos na concorrência pelo voto dos brasileiros adeptos desse segmento religioso adotam tal termo, pois assim eles o enxergam. Soma-se que, referencialmente a partir do senso comum, as diferenças internas do campo evangélico, quiçá pentecostal, são desconsideradas por muitos dos interessados na

mobilização deste segmento do eleitorado destacado a partir do viés religioso. Por outro lado ainda, as lideranças de diversas instituições evangélicas brasileiras, sobretudo pentecostais, negociam seus apoios políticos sempre superestimando sua capacidade de influência – muitas vezes em razão de seu poder midiático – bem como o tamanho numérico de seus *rebanhos*, além de sua capacidade de influência sobre os mesmos, como se representassem as aspirações dos mais variados setores do protestantismo brasileiro, conforme pontuaremos.

Circunscritos os principais marcos analíticos dos quais partimos, no primeiro capítulo refletimos em torno dos espaços ocupados pela política e pela religião nas sociedades contemporâneas. Neste sentido problematizamos o viés normativo que entenderia a religião como uma esfera confinada, em tese, ao espaço privado, enquanto a política seria, por excelência a esfera do público. Sugerimos que os movimentos de desprivatização religiosa na contemporaneidade não pretendem exclusivamente ressacralizar ou dessecularizar a esfera política e suas instituições. Em tese, percebemos que parte significativa destes segmentos religiosos reafirmariam valores modernos e democráticos como a laicidade do estado e das instituições públicas. No caso da política partidária e eleitoral, estes – como no caso dos evangélicos no Brasil – não possuem projetos alternativos de inserção na política, nem são avessos à legislação estabelecida, e ainda estabelecem contato com a cultura política predominante. Este é, então, o contexto em que apreciamos as relações estabelecidas entre estado e religiões na conjuntura latino-americana e brasileira contemporaneamente.

Em seguida discorreremos brevemente em torno de uma caracterização geral do protestantismo brasileiro: sua chegada ao Brasil ainda antes do período republicano, bem como a presença e expansão do pentecostalismo durante o século XX. Ressaltamos também a concentração de adeptos entre as cinco maiores igrejas pentecostais, além das similaridades e diferenças concernentes ao evangelismo nacional.

Após analisarmos a presença do protestantismo na política brasileira ao longo do século XX, levando em conta algumas das diferentes conformações de nosso sistema político nacional, no que se refere à expansão do eleitorado e ao desenvolvimento da democracia, das eleições e dos partidos, entramos, em seguida

no segundo capítulo, na reflexão que visa elucidar as peculiaridades do sistema político brasileiro estabelecido a partir do processo de reabertura dos anos 1980. Quando de uma comparação com o Chile torna-se possível sugerir que o protagonismo dos evangélicos, sobretudo dos pentecostais, no espaço público nacional, poderia se dar em espaços que não o da política partidária e eleitoral, visto que o sistema resultante naquele país inviabiliza a representação de minorias, diferentemente do ocorrido no Brasil, a partir do processo de reabertura política durante a primeira metade da década de 1980, momento derradeiro da ditadura militar iniciada em 1964.

Daí decorre que mencionamos as características de algumas das principais igrejas pentecostais, com destaque para a Assembleia de Deus e a Igreja Universal do Reino de Deus e de suas estruturações internas com vista a conquistar e ampliar suas bases de sustentação política. Com isso, ressaltamos que na relação do protestantismo brasileiro com a política partidária e eleitoral houve uma mudança de postura que foi desde o *crente não se mete em política* ao *irmão vota em irmão*. Em seguida, diferenciamos as eleições proporcionais das majoritárias em âmbito federal: as eleições para deputado federal e para presidente da república, por entendermos que a representação, os projetos políticos e o voto dos evangélicos se diferenciam, sobremaneira, entre os dois âmbitos.

Deste modo, no terceiro capítulo, analisamos os resultados de alguns levantamentos estatísticos, especialmente os promovidos pelo Ibope, Datafolha, além do ESEB, a fim de sustentarmos algumas das afirmações que fazemos acerca da representação e do voto evangélico. Ressaltamos que o comportamento do eleitorado brasileiro com relação ao voto presidencial tem seguido historicamente a tendência a premiar os candidatos governistas quando da alta aprovação do governo e do bom desempenho da economia, e que, de um modo geral e a um primeiro olhar, os evangélicos não são distinguíveis do restante do eleitorado. Entretanto, verificamos algumas exceções, as quais são: a mobilização deste eleitorado em torno de temas morais caros a estes como o caso do aborto em 2010 ou ainda a *ameaça* comunista em 1989 e/ou em torno da identidade evangélica do candidato à presidência presente no pleito eleitoral.

1 PANORAMA DA RELAÇÃO ENTRE RELAÇÃO ENTE RELIGIÃO E POLÍTICA

Enquanto um fenômeno ocidental, temos tido a possibilidade de verificar que os diversos estados nacionais formados em meados do último milênio e circunscritos sob a égide moderna, passam por diferentes redefinições no que tange à relação entre estes mesmos estados e as manifestações, segmentos e instituições religiosas presentes em seus territórios.

No Ocidente pré-moderno, a religião era parte constituinte, integrante e estruturante da vida política, econômica, cultural e social. A partir da esfera política, não se concebia a religião como estando fora de seu controle. Entretanto, a partir da entrada do Ocidente na era moderna, no alvorecer de acontecimentos que desestruturavam a ordem feudal vigente até então, ao mesmo tempo em que estruturavam uma nova ordem, a partir das inovações científicas, do Renascimento Cultural e até da Reforma Protestante, percebe-se que, de fato, emergia um consequente desprestígio em relação às explicações teológicas e baseadas na tradição, as quais adquiriam agora um contra-argumento na desenvolvente ciência dos inícios da modernidade. Tais acontecimentos acertam em cheio a religião vigente até então, o catolicismo. Essa religião percebe, portanto, seu monopólio explicativo-estruturante da sociedade europeia começar a ser deslegitimado, principalmente, a partir das inovações advindas das descobertas científicas, por um lado, e dos questionamentos feitos pelos reformadores protestantes, por outro.

Definições acerca da legitimidade do poder político não passariam à margem de tal processo. A concepção do direito divino dos reis estava minada e o crescente interesse pelo poder político por parte da classe burguesa que emergia buscava tornar os nascentes estados nacionais modernos independentes da legitimação da igreja romana. Este espírito de transformações seria ainda influenciado pelo ideário iluminista no século XVIII.

O que se via, nestes termos, era um processo de secularização proveniente de um intenso processo de racionalização ou de *desencantamento*, em termos weberianos, pelo qual o mundo ocidental passava a partir da gênese do que viria a ser o capitalismo moderno. Em linhas gerais entendemos que o sociólogo Max

Weber elucidou o *ethos* econômico capitalista desenvolvido a partir da ética racional do protestantismo ascético em sua vertente calvinista – não necessariamente de modo causal, mas de afinidades eletivas entre as esferas religiosa e econômica – o qual influenciaria a emergência de explicações menos encantadas e também menos baseadas nas tradições a respeito da vida humana, mas sim no que ditam as explicações racionais. O que levou o sociólogo alemão a identificar este intenso processo racionalizador na sociedade moderna que analisava, era por um lado, o enfraquecimento da religião à sua época, sobretudo na Europa, e por outro, o fato de em seu país, a Alemanha, o protestantismo de caráter ascético, racionalista e individualista não ter sido predominante, tendo prevalecido lá um protestantismo de caráter emotivo e menos individualista (SOUZA, 1999).

Em sociedades primitivas, em outras do mundo islâmico ou ainda no Ocidente pré-moderno, a religião é este elemento estruturante da vida social, o padrão de referência para as relações e ações sociais dos indivíduos. No processo de diferenciação das esferas entendemos que a religião no Ocidente moderno, a qual outrora fora constituinte, integrante e estruturante da vida política, econômica, cultural e, portanto, de toda a vida social, passa a significar apenas mais uma das esferas constituintes desta mesma sociedade. Ao comentar tal processo sob a ótica weberiana, Cecília Mariz, afirma que:

> Nesse processo de constituição de esferas autônomas, o político se separa do religioso, o econômico se separa do político e do religioso, a arte, a ciência, o lazer, o erotismo surgem destituídas do conteúdo religioso que tinham na pré-modernidade. Esse processo de constituição de esferas especializadas dentro da sociedade moderna é, na verdade, uma autonomização de cada esfera em relação à religião, uma saída do domínio da religião, que na modernidade, se tornará uma mera esfera como as demais (MARIZ, 2006, p. 117).

No texto *Rejeições religiosas do mundo e suas direções,* Weber (1982c) demonstra que, ao contrário do Oriente, a ênfase dada no Ocidente seria muito mais ética do que ritualística, fato este que permitiria rejeições e conflitos entre a religião e as demais esferas da sociedade. Nesse sentido, portanto, a singularidade do racionalismo ocidental é fruto, dentre outras dimensões como as sementes helênicas e judaicas, de uma revolução da consciência promovida pelo protestantismo ascético. O protestantismo ascético calvinista teria sido o responsável pela contemporaneização e desenvolvimento desta *individualidade histórica* específica do

Ocidente moderno. O puritanismo teria levado ao extremo esse processo de racionalização, tornando possível, portanto, o controle do mundo através de um método racional.

Enfim, consideramos que a modernidade traz a ideia de secularização à sociedade moderna europeia redefinindo o papel da religião, tornando-a agora, não mais o elemento *constituinte, integrante e estruturante* da vida social, mas sim, uma esfera a mais, semelhante às demais e autônomas entre si, passando "a designar, nas sociedades modernas, uma esfera que precisa ser definida em relação a outras esferas sociais" (GIUMBELLI, 2002, p. 12). Este processo racionalizador, portanto, através da secularização, propicia a separação entre os estados nacionais e as instituições religiosas, o que tem como consequência, ao menos a laicização do ordenamento jurídico-político das mais variadas sociedades ocidentais.

A secularização teria sido, então, resultado de um processo histórico de modernização e de racionalização que culminaria com a separação *jurídica* entre estado e igreja. É possível que exista nesta perspectiva, contudo, a possibilidade de uma teleologia sugerida a partir da ideia de que, na modernidade, a partir de um crescente processo de racionalização, a religião certamente não deixando de existir e se tornando uma esfera como as demais na sociedade se quedaria circunscrita apenas ao contexto individual e privado (MONTERO, 2009). Neste sentido, muitas das abordagens acerca da relação entre religião e política contemporaneamente estão centradas em compreender os papéis de movimentos de publicização ou de desprivatização da religião e as consequências destes para a secularização e para a laicidade dos estados nacionais modernos.

Em tal grau, ressaltamos que o sociólogo espanhol erradicado nos Estados Unidos (EUA), José Casanova (1994), argumenta que a tese da secularização esteve baseada mais em um desejo do que em dados empíricos, pois entende que a religião não necessariamente tenderia a perder sua capacidade de influência e adesão paulatinamente no mundo moderno e nem que iria se restringir especificamente ao âmbito individual e privado. Este autor entende que no mundo moderno, a possibilidade de uma religião assumir um propósito impositivo a partir do Estado a levaria à decadência, conforme ocorre na Europa, que é o único local onde seria possível verificar o efetivo cumprimento da teoria da secularização. Laicização

do estado e privatização da religião devem ser encarados como fenômenos distintos. Em um texto recente sobre religião e democracia (2010) o autor afirma:

> Às vezes encontramos democratização sem secularização, e muito frequentemente secularização sem democratização, uma dissociação que no mínimo questiona a premissa de que um Estado secular é uma condição suficiente ou necessária para a democracia [...]. Entretanto, uma vez que há muitos exemplos históricos de países europeus seculares não democráticos – regimes do tipo comunista são os casos mais óbvios – pode-se afirmar com segurança que a separação total entre Igreja e Estado não é uma condição nem necessária nem suficiente para a democracia [...]. A drástica secularização da maior parte das sociedades da Europa Ocidental deu-se após a consolidação da democracia – não antes – e, portanto, seria incoerente afirmar que a secularização do Estado e da política, bem como a secularização da sociedade, é condição para a democracia (CASANOVA, 2010, p. 07-09).

Concordamos que por mais que verifiquemos alguma ingerência de grupos ou de indivíduos através de uma perspectiva religiosa na política, esta não se dá no sentido de tentar reverter a autonomia alcançada pelo político. A publicização da religião atualmente, conforme explicitado por Casanova (1994) entende que esta seja em termos de reação ou de reafirmação de valores e de identidades relativas a questões contemporâneas, pois no Ocidente, a religião ameaça menos a democracia do que forças culturais e políticas seculares e, com isso, a publicização seria uma resposta a questões novas e não, meramente, um resquício do passado (BURITY, 2006, p. 209).

Não consideramos, portanto, a secularização da esfera política, ou mesmo a privatização do religioso, como um dado irrefutavelmente verificado, nem como um processo irreversível ou um modelo normativo a ser seguido como sendo um procedimento, por vezes único, ou ao menos o mais adequado, para o melhor desempenho da democracia quando analisarmos os casos recorrentes contemporaneamente na América Latina e no Brasil.

Na América Latina, atualmente, podemos identificar três diferentes tipos de relação entre religião e estado, conforme identificado por Oro e Ureta (2007) ao analisarem as cartas constitucionais dos países do continente: regime de Igreja de Estado; separação Igreja e Estado, com dispositivos particulares em relação à Igreja Católica; separação Igreja-Estado com consequente liberdade de cultos. Ressalta-se que dos vinte países latino-americanos analisados, treze fazem referência a Deus em suas Constituições. Cabe destacar que, no contexto europeu, apenas a França

se circunscreveu como um país perseguidor dos ideais de um Estado laico. Entre as principais democracias do continente, parte possui o regime de Igreja de Estado, como a Inglaterra, Grécia, Finlândia e Dinamarca, enquanto outros dão tratamento privilegiado a alguma religião, como a Itália, Espanha, Portugal, Holanda, Suécia e Irlanda.

Neste sentido, concordamos que "o conceito de 'secularização' talvez tenha deixado de ser útil como categoria analítica, tendo-se deslocado, progressivamente, para a esfera normativa" (MONTERO, 2009, p. 09), já que na prática, a discriminação e a intolerância religiosa, especialmente por parte do Estado, podem coexistir com liberdade e com tolerância religiosa em um contexto de democracia e de pluralidade. Neste contexto, destacamos quando o sociólogo Ricardo Mariano (2002) da PUC-RS – brasileiro especialista na análise da relação entre política e religião – assinala que a discriminação por parte do Estado pode ser tanto *positiva* quanto *negativa,* a qual varia relativamente ao segmento religioso e ao momento histórico, tal qual é o caso da história republicana do Brasil.

A separação do Estado da oficialidade burocrático-institucional religiosa esteve no cerne dos processos de transição de regimes monárquicos para regimes republicanos. No Brasil, a desregulação estatal da religião inscrita na Constituição de 1891 separou a Igreja Católica da então nascente república, o que garantia normativamente a liberdade religiosa em nosso país. Entretanto:

> Na década de 1930 ocorre uma espécie de "reconciliação" entre Igreja Católica e Estado tendo contado sobremaneira para tanto a boa relação entre o governo de Getúlio Vargas (1930-1945) e seu amigo Dom Sebastião Leme, nomeado arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro e da capital da República em 1921. A Constituição de 1934 selou tal aproximação ao introduzir o princípio da "colaboração recíproca" entre estado e religião. (ORO, 2008, p. 26).

Já durante o período de repressão imposto pela ditadura militar no Brasil (1964-1985), a Igreja Católica coloca-se contrária às violações aos direitos humanos – especialmente após 1968 – por parte do regime aproveitando-se de seu caráter e reputação internacional, tendo sido por essas razões praticamente a única instituição capaz de se opor ao regime, resultando assim em uma perda de privilégios por parte desta religião, o que resultaria em uma *discriminação negativa* por parte do estado brasileiro, de modo distinto em relação ao período anterior ao golpe. Já os

evangélicos, por outro lado, passam por uma *discriminação positiva*, antônima à recebida pela Igreja Católica neste mesmo período, já que o governo pretendia encontrar bases de sustentação para o regime ditatorial, mas agora em uma alternativa ao catolicismo, contexto no qual os evangélicos serviram então, de algum modo, a esse propósito. O governo ditatorial brasileiro aproveita-se, portanto, do anticomunismo presente em variados setores do protestantismo, além da inclinação deste para o clientelismo e da necessidade que tinham de reconhecimento em nossa sociedade, dada a situação de minoria à qual estavam submetidos à época. Rivais da Igreja Católica e já possuidores de um tamanho numérico expressivo no final dos anos 1960, os evangélicos teriam sido um aliado estratégico dos militares na legitimação do regime, em sua oposição ao catolicismo e ao comunismo (MARIANO, 2002).

De todo modo, se quanto à Igreja Católica, estabelecida sobre princípios de unidade e de centralização do poder em instâncias exclusivistas do clero, não podemos nos referir como detentora de um posicionamento único quanto ao regime militar, que dirá do pulverizado campo evangélico – no que se refere à variedade denominacional, com diferentes orientações doutrinárias e teológicas e distintas formas de exercício do poder. Neste sentido, concordamos com Ari Oro quando destaca que:

> O próprio regime militar se aproximou do segmento evangélico na medida em que a Igreja Católica se posicionava criticamente em relação a ele. No entanto, houve líderes evangélicos que agiram fortemente contra o regime. É o caso do missionário presbiteriano Jaime Wright que, ao lado de D. Paulo Evaristo Arns, então arcebispo da arquidiocese de São Paulo, atuaram na defesa dos direitos humanos. Ambos organizaram e publicaram o livro “Brasil: nunca mais”. Esse fato revela que, de forma semelhante ao que vimos em relação à Igreja Católica, não parece ter havido uma unanimidade de posicionamentos de parte das igrejas evangélicas e de seus líderes frente ao regime militar. (ORO, 2006, p. 212-213).

De modo assemelhável ao que sugerimos em relação ao Brasil, em outro período de repressão na América Latina, o ditador Augusto Pinochet usa no Chile artifício bastante similar ao empregado pelo governo autoritário brasileiro, quando também atrai o segmento evangélico para a base de sustentação legitimadora do regime que, de modo próximo ao decorrido no Brasil, também perdera o apoio da Igreja Católica, o que resultaria em um maior protagonismo deste grupo religioso na

sociedade chilena. Sobre esta conjuntura chilena, a cientista política Evguenia Fediakova (2002, p. 35) afirma que:

> Los pastores expresaron su apoyo y compromiso con el régimen militar, mientras que el gobierno de Pinochet otorgó al protestantismo el nuevo status simbólico, político e institucional, al convertir el Te Deum evangélico en una de las principales ceremonias oficiales del régimen. Consideramos que la coincidencia de estos dos momentos: el surgimiento del protagonismo social conciente y la necesidad en una mayor legitimación para el régimen político gobernante, marcó la nueva etapa en la historia del movimiento pentecostal "endógeno".

Percebemos, desse modo, que os mais variados países da América Latina têm passado por momentos de publicização religiosa, sobretudo por parte dos evangélicos – mais especificamente dos pentecostais – em seus espaços públicos, como são notados nos exemplos do Brasil e do Chile. Em ambas as sociedades, esta publicização torna-se visível, sobretudo, com o crescimento demográfico deste segmento religioso e com seu relativo alinhamento e conivência com os governos golpistas. No Brasil, os evangélicos passaram de 9% da população em 1991 para mais de 22% em 2010 (Gráfico 1). Já no Chile, estes obtiveram um crescimento populacional de 10 pontos percentuais entre as décadas de 1960 e 1990 (MALLIMACI; BÉLIVEAU, 2007, p. 50), sendo que o censo chileno do ano de 2002 calculou em 15,14% o contingente evangélico no país[1].

Entretanto, cabe destacar que não podemos afirmar que o crescimento numérico deste segmento religioso tenha sido consequência exclusiva de tal alinhamento com os regimes golpistas, pois concordamos com Paul Freston (1999, p. 337) quando sugere que não seria possível sustentar que o crescimento dos evangélicos esteja atrelado especialmente a períodos autoritários, já que o crescimento foi o mesmo ou até maior em períodos democráticos.

Em síntese, nossa percepção é a de que estamos verificando a ascensão de um novo segmento religioso que busca ocupar, de algum modo, o espaço público, fazendo uso das *regras do jogo*, valendo-se do contexto democrático e dos marcos legais para requerer várias de suas demandas no espaço público, ao mesmo tempo em que questionam a hegemonia católica nestas sociedades, o que pode tornar ou não, a via eleitoral um instrumento para tal. Conforme sugeriremos, no Brasil estes

[1] O Censo chileno do ano de 2002 está disponível em: http://www.ine.cl/cd2002/sintesiscensal.pdf (Acesso em: 03/09/2012). O Censo de 2012 não teve seus dados publicados até outubro de 2012.

têm a possibilidade de apresentar seus candidatos durante as eleições, tanto no nível municipal, quanto estadual e nacional, já tendo tido, inclusive mais de uma vez, candidatos ao cargo de presidente, ao passo que, no Chile, após tentativas não muito bem sucedidas de acessar a esfera política através de candidaturas e de mandatos, a presença evangélico-pentecostal no espaço público chileno tem se circunscrito, sobretudo, ao assistencialismo social.

O que nos parece sugerir tal comportamento é que nos exemplos dos dois países mencionados, mais do que o crescimento evangélico ocorrera um rigoroso questionamento da hegemonia católica, não apenas no que se refere à esfera religiosa, mas especialmente à política e à cultura nacional, em síntese, à presença católica hegemônica legitimada no espaço público destes países, fosse esta presença na política, na educação ou mesmo no calendário, ainda que já estivéssemos, ao longo de várias décadas, sob a égide do republicanismo.

1.1 Evangélicos e sociedade no Brasil

> Hoje, são muitas e contraditórias entre si as imagens sobre os “evangélicos” que circulam na sociedade. Por um lado, o barulho dos templos incomoda os vizinhos e o proselitismo constante é motivo de piadas. A exigência de contribuição financeira – o dízimo – é alvo de crítica externa e também é um obstáculo que afasta potenciais adeptos. Aos pastores, geralmente sem formação escolar e teológica, reserva-se a desconfiança de charlatanismo e de “manipulação” da boa-fé popular. Aos seus seguidores atribui-se ignorância ou certa ingenuidade que – ao fim e ao cabo – desqualifica sua opção religiosa (NOVAES, 2001, p. 72).

No Brasil, associa-se diversas das características mencionadas acima aos evangélicos, especialmente por desconhecimento deste segmento religioso, seja a partir do senso comum ou mesmo ainda, da grande mídia. A homogeneidade está longe de ser algo verificado no protestantismo desde suas origens na Europa. No Brasil, a heterogeneidade relativa às inúmeras instituições protestantes deve-se, dentre várias razões, ao momento em que cada grupo chega ao país, às variadas formas de exercício do poder no interior destas instituições, aos contatos externos estabelecidos, à recepção e apropriação que cada uma faz de orientações

doutrinárias e teológicas e, mais ainda, das diferentes posturas estabelecidas frente ao papel dos recursos financeiros, ao uso da mídia e ao envolvimento com a política partidária e eleitoral. Qualquer que seja o esforço analítico sobre o protestantismo brasileiro, tal heterogeneidade precisa ser reconhecida, problematizada e controlada, para que não incorramos em preconceitos, generalizações ou equívocas atribuições aos desdobramentos ocasionados por atitudes, seja das instituições protestantes, dos líderes religiosos ou ainda por parte dos indivíduos ligados às mesmas.

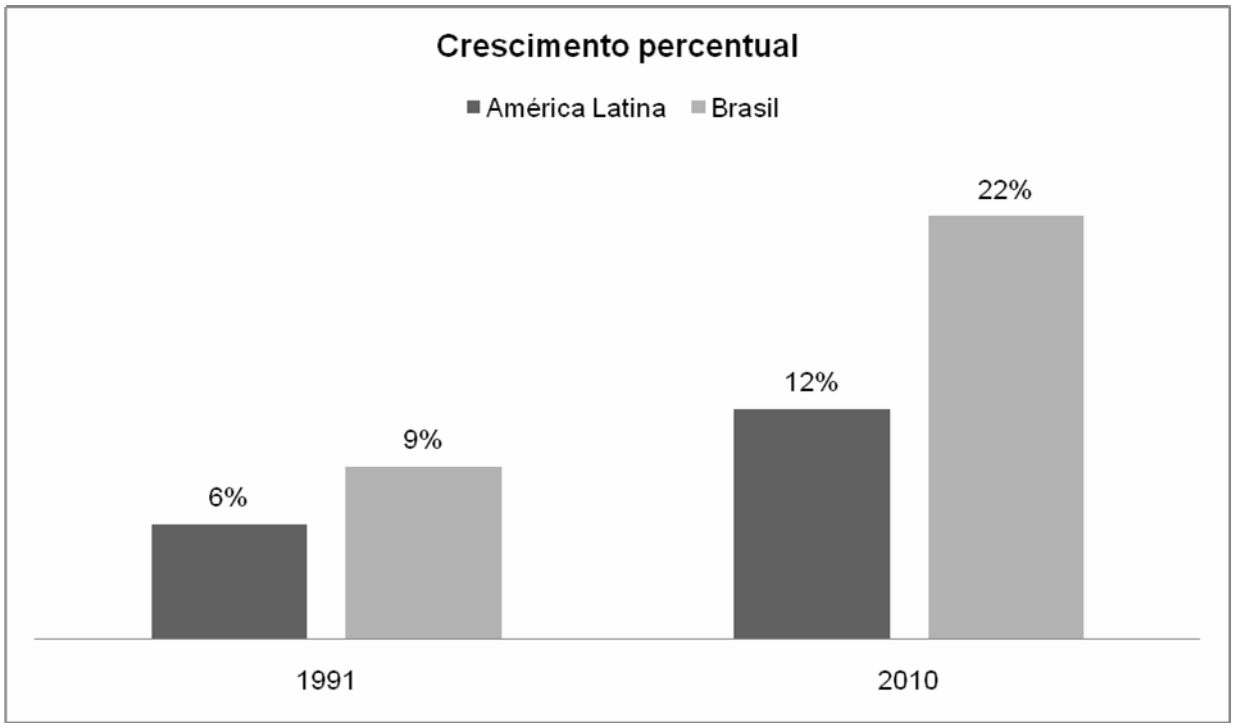
Conforme Ari Oro relata (2006, p. 212), o protestantismo brasileiro é marcado pela presença dos, assim chamados, *protestantes históricos*, sobretudo a partir do século XIX. Neste segmento estão tanto os luteranos que chegam ao Brasil com a imigração germânica das primeiras décadas deste mesmo século, bem como outras denominações difundidas por anglo-saxões, destacando-se os presbiterianos, metodistas e batistas. As igrejas pentecostais surgem a partir da primeira década do século XX, fruto da ação de missionários estrangeiros que fundam a Congregação Cristã, em São Paulo (1910) e a Assembleia de Deus, no Pará (1911), enquanto que a multiplicação de igrejas pentecostais nacionais dar-se-á, principalmente, entre as décadas de 1950 e 1970, destacando-se a Deus é Amor (1962) e a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), em meio ao surgimento e existência de inúmeras outras igrejas de menor porte.

Durante as últimas décadas, o decréscimo da hegemonia do catolicismo enquanto religião predominante é verificado em relação à diminuição do seu número de adeptos[2], o que também é notado na maioria dos países do continente latino-americano. Contudo, no que se refere ao número de evangélicos, o que podemos verificar é o oposto, ou seja, um crescimento acelerado, mais especificamente nas regiões mais pobres das periferias das regiões metropolitanas. Estima-se que a população evangélica na América Latina hoje, esteja em torno de 12% do total, ao passo que este número era de 6% duas décadas antes – sendo 70% destes pentecostais (ORO, 2011, p. 384). A título de exemplo, na Argentina os evangélicos eram 2,6% na década de 1960 e atualmente estão em torno de 8% (ORO, 2008, p. 11), enquanto que no Brasil, este percentual era de 9% em 1991 e chega a 22% em 2010. Ou seja, o crescimento do protestantismo que já é destacado na média dos

[2] No Brasil, o percentual de católicos que era de 83% no Censo de 1991 passa a 64,6% em 2010.

países da América Latina, o é ainda mais no caso do Brasil, conforme demonstramos abaixo.

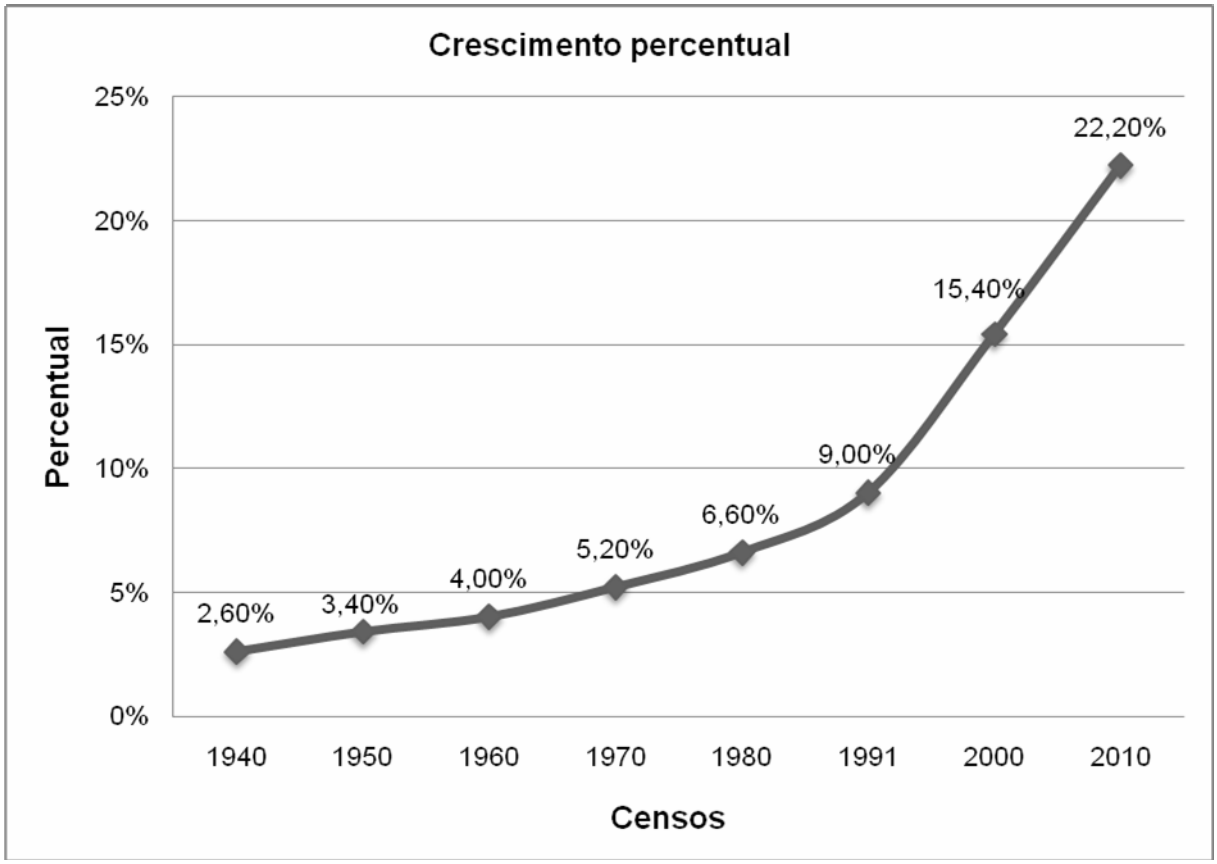
Gráfico 1 - Crescimento da população evangélica na América Latina e no Brasil (1991-2010)



Fonte: Ari Pedro Oro (2011)

Observa-se, portanto, o patamar que no Brasil já era mais elevado em 1991, obtém um crescimento ainda maior do que a média dos países do continente aumentando mais do que o dobro no espaço de praticamente duas décadas. Cabe destacar que no caso brasileiro, o crescimento demográfico evangélico se intensifica, sobretudo a partir dos anos 1980, momento em que estes obtém na sociedade brasileira maior protagonismo no espaço público, fruto dentre outras razões, do uso da mídia e da conquista de poder político e partidário (MARIANO, 2009, p. 112), além da associação deste crescimento com “as condições críticas do processo migratório do campo para a cidade” (FERNANDES et al., 1998, p. 38).

Gráfico 2 - Crescimento do protestantismo no Brasil com base nos Censos (1940-2010)



Fonte: Portal Terra[3]

Enquanto os históricos são indicados referencialmente à Europa da Reforma do século XVI, os pentecostais o são aos Estados Unidos do início do século XX, país onde este movimento se inicia, e tão logo chega ao Brasil. Segundo o Censo de 2010 do IBGE, praticamente um em cada cinco evangélicos encontra-se entre os protestantes históricos.

Já os pentecostais representam de três a quatro em cada cinco evangélicos brasileiros, totalizando 13,3% do total da população nacional. Socioeconomicamente são assim definidos por Ricardo Mariano:

> Presente em todo o território nacional, o pentecostalismo cresce majoritariamente nos bairros e periferias pobres das regiões metropolitanas. Cresce na pobreza, mas nem por isso deixa de dispor de uma parcela de seguidores de classe média e mesmo média alta. Comparados à média da população brasileira, os pentecostais

[3] Disponível em: http://www.terra.com.br/noticias/infograficos/a-religiao-dos-brasileiros/. (Acesso em: 06/09/2012).

> congregam mais mulheres que homens, mais crianças e adolescentes que adultos, mais negros, pardos e indígenas do que brancos, detêm maior proporção de pessoas com cursos de alfabetização de adultos, antigo primário e primeiro grau; ocupam mais empregos domésticos com e sem carteira de trabalho e, em sua maioria, auferem até três salários mínimos de renda mensal (MARIANO, 2009, p. 113).

No caso da expansão do pentecostalismo latino-americano, Mariz e Martín (2010, p. 174) afirmam "the fact that Pentecostalism shares various cognitive and emotional elements with African and Indigenous religions may help to explain […] its ability to attract members whose past lies in Afro-Brazilian religions". No contexto brasileiro, Novaes (2001, p. 68) sugere que os pentecostais são entendidos como um produto histórico singular, em razão de reunirem elementos cristãos reformados e reavivados, onde expandem-se em um território católico com suas heranças indígenas, além de marcado religiosamente pela presença de povos africanos.

A partir dos inícios da Igreja Universal, Clara Mafra demonstra este quadro de influências religiosas que atuava sobre as mais variadas vertentes do pentecostalismo no Brasil:

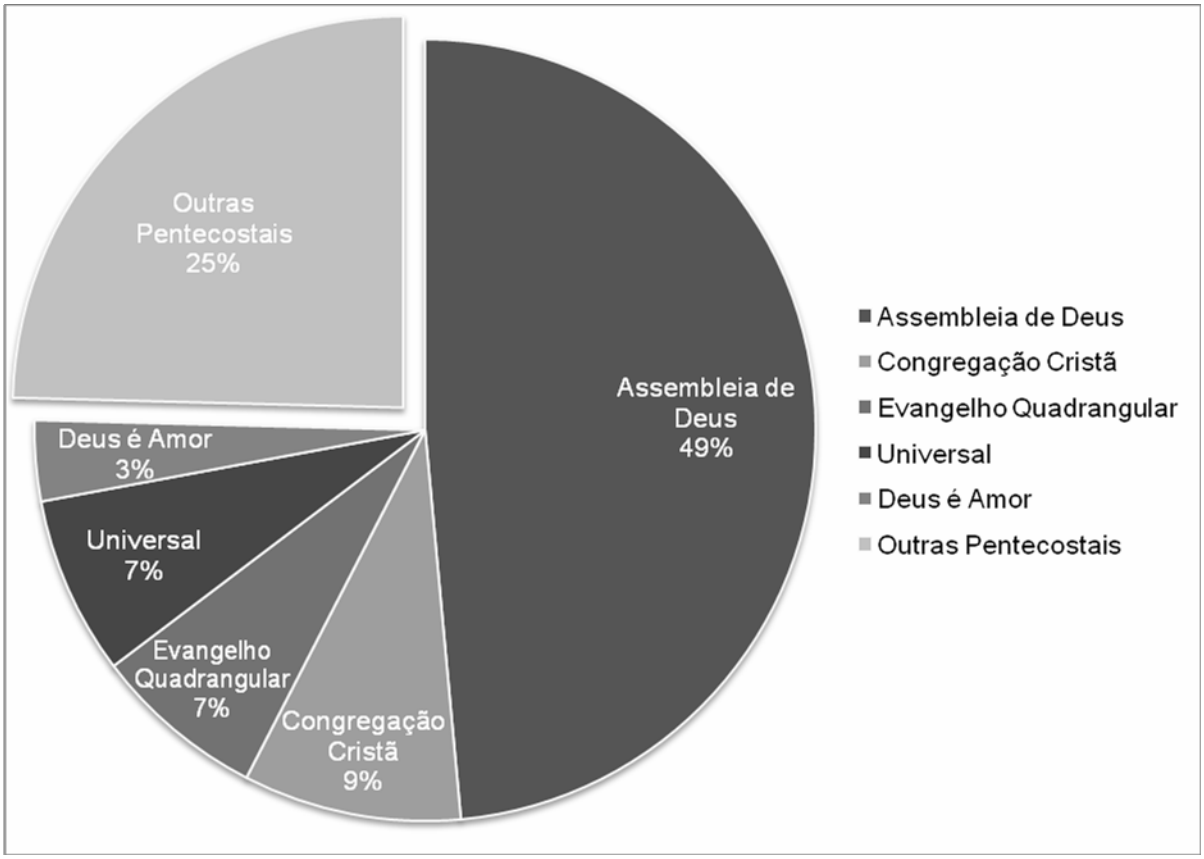
> No ano de 1977, quando Edir Macedo alugou um galpão na avenida Suburbana para, junto com outros dois pastores, realizar os primeiros cultos do que seria posteriormente a Igreja Universal do Reino de Deus, o Rio de Janeiro já era um celeiro de produção de novas religiosidades. Entre as camadas populares, as vastas ondas migratórias que chegaram à cidade, especialmente do nordeste, intensificaram o conjunto de experimentos culturais, seja com o catolicismo popular que se misturava com a umbanda e o candomblé cariocas; seja com o pentecostalismo clássico que se tornava mais digerível para uma classe média através de uma maior aceitação dos referentes do "mundo." (MAFRA, 2001, p. 37).

Devemos pontuar ainda estas diferenças observáveis no interior do pentecostalismo, com igrejas surgidas a partir das décadas de 1970 e 1980: Universal do Reino de Deus (1977), Internacional da Graça de Deus (1980) e Renascer em Cristo (1986) e classificadas como neopentecostais. De acordo com Oro (2011, p. 384) estas se diferenciam de alguma maneira pela ênfase que dão às teologias da batalha espiritual e da prosperidade e ao exorcismo, além do uso intensivo dos meios de comunicação, especialmente da televisão.

Em 2010, praticamente três em cada quatro pentecostais brasileiros estavam presentes em cinco igrejas, a saber: Assembleia de Deus (12.314.410 de adeptos), Congregação Cristã do Brasil (2.289.634), Igreja Universal do Reino de Deus

(1.873.243), Igreja Evangelho Quadrangular (1.808.389) e Deus é Amor (845.383). Entre estas cinco denominações apenas Assembleia de Deus e Deus é Amor tiveram registrados um número superior de adeptos no levantamento censitário de 2010 em relação ao de dez anos antes[4]. No ano 2000 estas igrejas reuniam aproximadamente 85% do total de evangélicos pentecostais (ORO, 2011, p. 385), ao passo que em 2010 reúnem em torno de 75%.

Gráfico 3 - Contingentes das maiores igrejas pentecostais em 2010



Fonte: Censo 2010 (IBGE)

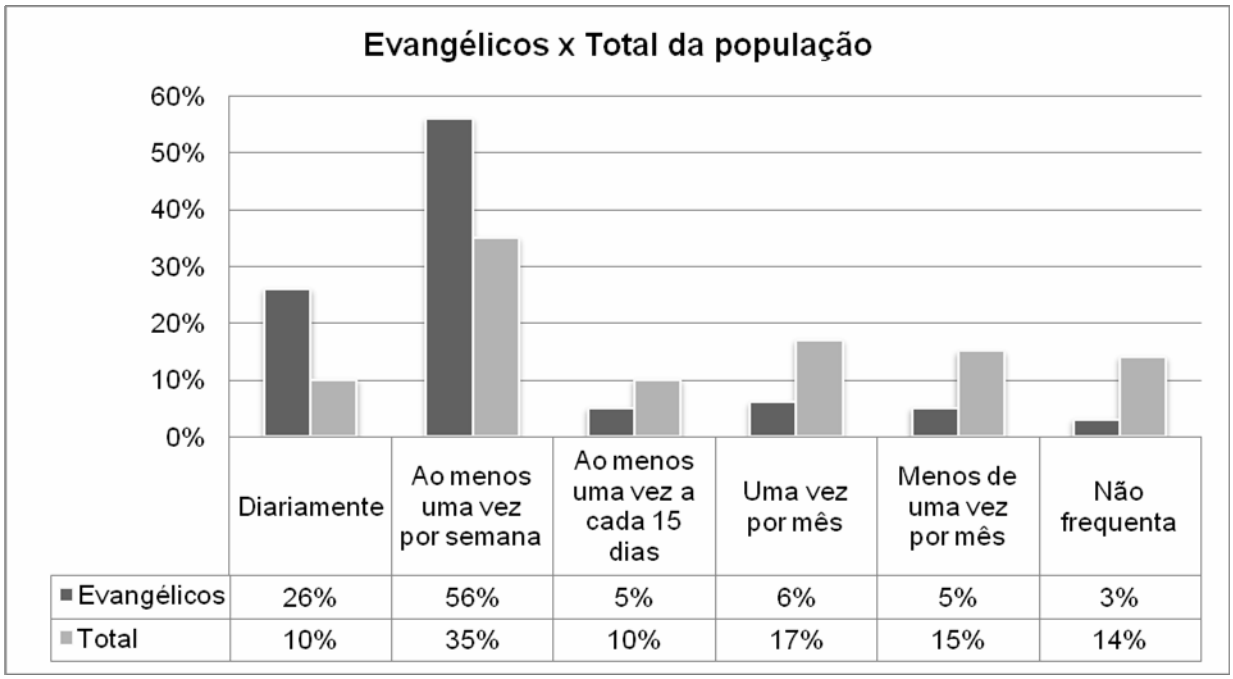
Entendemos que tais dados podem sugerir uma maior dispersão dos adeptos – outrora mais concentrados nestas cinco igrejas do que dez anos antes – em outras igrejas como, por exemplo, a Igreja Mundial do Poder de Deus surgida em 1998 e que destaca-se, sobremaneira, pelo uso que faz da mídia. Contudo, cabe mencionar a ressalva feita por Cecília Mariz quando afirma que “temos que relativizar esse

[4] Ver Apêndice – Oscilação numérica das cinco maiores igrejas pentecostais entre os Censos 2000 e 2010.

decréscimo em vista do percentual dos que não informaram sua denominação[5]", já que o número de evangélicos não determinados no Censo sobe de 1,0% em 2000 para 4,8% em 2010.

Por outro lado, em que pese a heterogeneidade referente ao protestantismo que destacamos, ressalta-se uma característica em comum relativa aos evangélicos brasileiros – que potencialmente possuirá consequências político-eleitorais, conforme sugeriremos – que é a maior assiduidade às suas igrejas, quando comparados aos católicos e à média das outras religiões conforme demonstrado pelo levantamento realizado pelo Ibope em 2008 (CERVELLINI et al., 2011). Segue a tabela.

Gráfico 4 **-** Frequência a cerimônias de sua religião – exceto batizados, casamentos ou funerais.



	Diariamente	Ao menos uma vez por semana	Ao menos uma vez a cada 15 dias	Uma vez por mês	Menos de uma vez por mês	Não frequenta
Evangélicos	26%	56%	5%	6%	5%	3%
Total	10%	35%	10%	17%	15%	14%

Fonte: IBOPE 2008 (In: CERVELLINI et al., 2011)

Através de outra base de dados (Estudo Eleitoral Brasileiro de 2002), a cientista política Simone Bohn praticamente chega à mesma conclusão:

[5] Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4591&secao=400 (Acesso em: 17/09/2012).

> Se renda e educação não diferenciam claramente os evangélicos de outros grupos religiosos (como os católicos e membros do candomblé e umbanda), embora seja um importante divisor entre as denominações pentecostais e não pentecostais, o grau de religiosidade é uma variável que distingue o evangelismo de maneira inequívoca. Por nível de religiosidade entendemos não a intensidade das crenças do fiel, mas seu grau de exposição às autoridades religiosas – medido pela frequência com a qual ele participa de missas ou de cultos (BOHN, 2004, p. 302-303).

Por fim, porém não ainda de maneira conclusiva, pensamos caber destacar que diversas demandas por parte dos evangélicos no Brasil têm chamado atenção dos mais variados setores de nossa sociedade, sejam outros segmentos religiosos, a mídia, ou mesmo a classe política. Estas demandas se dão desde a exigência de maior liberdade religiosa e equidade para os diferentes tipos de culto e de credo em uma sociedade democrática, a garantia normativa e legal de valores religiosos morais sobre toda a sociedade como a classificação da prática do aborto como crime e a restrição à união civil de pessoas do mesmo sexo, até o lançamento de candidaturas e o voto em massa naqueles que representem sua instituição ou filiação religiosa.

Paul Freston (1999, p. 339) aponta que a esfera pública nacional passará por ajustes no que tange às demandas religiosas evangélicas operando em seu seio. Quando comparado ao nosso modelo, os Estados Unidos foi o país onde a convivência ou o equilíbrio entre as mais diversas denominações religiosas fizeram parte do *mito fundante* da nação, ao passo que no caso brasileiro, a lógica monolítica, percebida através da hegemonia católica, ainda não teria sido superada. Os evangélicos são, portanto, o segundo segmento religioso em número de fiéis e que agora insurge como força política, cultural e social, demandando sua identidade no espaço público, no senso comum, na cultura nacional, seja votando e elegendo candidatos de sua denominação religiosa, ou que se identifiquem ou prometam preservar seus valores morais, bem como exigindo a existência de elementos na sociedade que remetam à sua religiosidade, como feriados, por exemplo.

Em suma, já que a frequência religiosa é um dos principais atributos que diferencia os evangélicos dos demais segmentos religiosos buscaremos compreender alguns dos desdobramentos desta característica quanto a seu comportamento eleitoral. Neste sentido, analisamos a presença e a relação do protestantismo com o campo político brasileiro, além das mais relevantes características dos sistemas partidário e eleitoral brasileiro que viabilizam a disputa e

presença de evangélicos nos cargos legislativos para, em seguida, analisarmos a mobilização deste eleitorado em favor de candidaturas majoritárias, levando em conta a heterogeneidade interna relativa a este segmento religioso.

1.2 Histórico da relação entre o protestantismo e a política no Brasil

A presença do protestantismo no Brasil se dá desde antes da proclamação da República em 1889. Entretanto, a maior e mais notória presença destes no espaço público brasileiro, principalmente através da ocupação de cargos de representação política se dará somente cerca de um século depois. Ademais, devemos mencionar que a presença evangélica na política brasileira neste período de um século passou por profundas mudanças e transformações tanto a partir do âmbito interno do protestantismo, como também no âmbito externo, tal qual as mudanças ocorridas no sistema político, sobretudo ao longo da década de 1980.

Assim, tal presença foi ainda muito restrita nos primeiros anos da República. Em que pese poucos casos de atuação de protestantes na política brasileira no âmbito local – municípios e estados – “a presença protestante no congresso da República Velha quase inexiste” (FRESTON, 1993, p. 150). Os fatores explicativos estariam na baixa participação da população eleitoral brasileira no período – próximo de 5% – e no contingente populacional evangélico ainda muito pequeno, além do controle político levado a cabo pelas oligarquias rurais. Outro fator é que os luteranos – o grupo mais antigo e que possuiria alguma expressão numérica – eram monarquistas e com isso se distanciam do desenvolvimento da nascente república (BAPTISTA, 2007, p. 180).

A partir da década de 1930 são percebidas mudanças significativas neste quadro com a dissolução da República Velha e com as consequentes transformações pelas quais passaria o país no que tange, inclusive, ao sistema de representação política. Algumas das mudanças ocorridas no sistema político brasileiro a partir dos anos 1930 – criação da Justiça Eleitoral; voto secreto; voto feminino; voto obrigatório – contribuem nesse sentido, e são ainda somadas à

reaproximação entre a Igreja Católica e o Governo Vargas no mesmo período. Tal combinação foi similar ao contexto dos anos 1980, porém muito provavelmente – dentre outras motivações – em razão dos baixos índices demográficos deste segmento religioso na primeira metade do século, o qual seria propulsionado pelo pentecostalismo nas décadas seguintes, a participação política mais efetiva por parte do protestantismo brasileiro ainda esperaria por cinco décadas.

De forma similar ao que ocorrerá na Assembleia Nacional Constituinte que resultará na Carta de 1988, existia algum temor dos evangélicos brasileiros em torno da Constituinte convocada em 1933. Tal receio esteve ancorado na ideia de que a Igreja Católica pudesse consolidar sua reaproximação com o Estado conseguida durante o governo Vargas. Apesar da não eleição de evangélicos indicados pelas igrejas, um deputado protestante, o pastor metodista Guaracy Silveira do Partido Socialista foi eleito, tendo tornado-se um marco na representação política evangélica brasileira, em que pese a proporção de evangélicos no país (2,61% em 1940 – Gráfico 2) e ainda a restrita participação da população eleitoral brasileira neste período, a qual era de menos de 10% nos anos 1940 (Anexo A). Guaracy seria eleito novamente para a Constituinte de 1945. No mais, as características dos representantes evangélicos deste período são resumidas por Freston (1999, p. 336) como detentoras de um eleitorado basicamente evangélico e sem fortes concentrações ideológicas, com praticamente ausência de pentecostais.

Já entre 1945 e 1964, algumas transformações ocorridas neste primeiro período democrático brasileiro – com partidos nacionais e atuando sob condições que iam em direção ao sufrágio universal – favoreceriam a representação evangélica, especialmente quando o comparamos com as décadas anteriores deste século: o contingente evangélico na sociedade chega a 4% no ano de 1960 (Gráfico 2) e cresce também a população eleitoral brasileira chegando a mais de 30% nos anos 1970 (Anexo A), além do intenso processo de urbanização em curso.

Antes do golpe militar de 1964, mas já na década de 1960, com o apoio oficial da Igreja O *Brasil para Cristo* são eleitos dois parlamentares ainda neste primeiro período democrático brasileiro. A representação política pentecostal na década de 1960 seria uma mera exceção, interrompida pelas ingerências do regime militar sobre o sistema político brasileiro, comparativamente ao que verificaríamos a partir

da década de 1980 com o estabelecimento de candidaturas oficiais por parte de outras consideráveis igrejas pentecostais, com destaque para a Assembleia de Deus. Fora este caso isolado, independente da configuração do sistema partidário, os pentecostais foram avessos à política partidária, tendo praticamente se autoexcluído da busca por representação política (MARIANO, 2009, p. 115). Assim sendo, a Igreja *O Brasil para Cristo*, "inaugurou, portanto, a política de lançar candidatos da corporação, precursora da que hoje é adotada pela Igreja do Evangelho Quadrangular, Assembleia de Deus e Igreja Universal." (BAPTISTA, 2007, p. 182).

Nas eleições de 1978 e de 1982 houve candidaturas para Assembleias Legislativas e Câmara de Vereadores, mas ainda não planejadas como ocorreria a partir da Constituinte. Saulo Baptista demonstra que a Assembleia de Deus, por exemplo, ainda em 1981, proibia pastores não licenciados do cargo de se candidatarem[6]. Em 1982, a iniciativa das candidaturas teria sido de *bases* dissidentes, (FRESTON, 1993, p. 15), as quais não foram dirigidas pelas cúpulas eclesiásticas e por isso se caracterizam como antagônicas ao modelo que vigoraria a partir da eleição seguinte com as candidaturas oficiais.

Entre 1910 e 1982 o protestantismo brasileiro elegeu apenas cinco deputados federais. Porém, entre as eleições de 1982 e 1986 a representação evangélica na Câmara Federal cresceu 900%, tendo sido creditada, sobretudo, à proeminência dos pentecostais (MARIANO, 2009, p. 116), os quais em seu início, conforme dissemos, através das duas maiores e mais antigas igrejas – Congregação Cristã e Assembleia de Deus – possuíam um caráter sectário e contrário ao envolvimento político.

Nesse sentido, argumentamos que dentre as razões para tal irrupção estariam o crescimento demográfico evangélico conjuntamente à organização interna das igrejas que lançam candidaturas oficiais, tudo isso somado e viabilizado por características do sistema político brasileiro como a expansão do eleitorado mesmo durante o regime militar, a manutenção do voto obrigatório, o contexto de redemocratização e às viabilidades encontradas nos sistemas partidário e eleitoral inaugurados na reabertura política da década de 1980, conforme veremos.

---

[6] Ibidem, p. 182-183.

2 SISTEMA PARTIDÁRIO E REPRESENTAÇÃO EVANGÉLICA

Neste ponto de nossa reflexão, nos impõe como base para compreendermos a relevância e a concorrência surgida em torno do eleitorado evangélico nas últimas eleições presidenciais e o espaço ocupado pelas perspectivas destes atores religiosos na política brasileira contemporânea, refletir sobre os modos a partir dos quais nosso sistema político – partidário e eleitoral – favoreceu e favorece a representação evangélica em cargos legislativos e a mobilização deste segmento do eleitorado nas eleições majoritárias presidenciais.

Argumentamos que os estudos sobre religião que analisem as interseções desta com a política, não devam seguir a lógica de naturalizar o sistema político do país abordado, ou ao menos pouco problematizá-lo, e após isso, focar seus esforços nas características intrínsecas do campo religioso, como se apenas a partir desta esfera, as respostas às indagações da pesquisa pudessem ser convincentemente explicitadas. Neste estudo gostaríamos, portanto, de contribuir de alguma maneira neste sentido, já que parte significativa dos trabalhos empreendidos até então que versam sobre a presença ou a influência de segmentos religiosos na política tende a dar menor ênfase à análise das instituições políticas e às características dos sistemas políticos nacionais que sustentam, nos casos referidos, as democracias no contexto latino-americano e que viabilizariam ou não a ingerência de identidades religiosas nas eleições e no comportamento eleitoral de frações numericamente expressivas do eleitorado.

Assim, aprofundar-se exclusivamente na análise de orientações doutrinárias e teológicas e na extensiva diferenciação existente no interior do campo evangélico e pentecostal está entre alguns dos fatores que podem levar à desconsideração das características do sistema político enquanto importantes na efetivação ou não dos interesses políticos partidários e eleitorais das lideranças evangélicas no Brasil, pois conforme apontamos, a comparação com outros contextos nacionais colaborariam na percepção de que a conformação dos sistemas políticos viabilizam ou inviabilizam a efetivação destes projetos, tal qual a partir da comparação que propomos com o caso chileno.

Um exaustivo cerramento da análise científica nas características internas do evangelismo brasileiro pode ser, por vezes, um expressivo ponto de partida, mas que não nos permite ir além de um breve ponto de chegada. Com isso, destacamos que este tipo de abordagem leva-nos à percepção de que ao mesmo tempo em que traz relevantes contribuições, detém também a possibilidade de ter um fim si mesmo.

Por essas razões entendemos que uma análise mais abrangente seria aquela que buscasse compreender como as características do sistema político brasileiro propiciariam ou viabilizariam a irrupção evangélica na política partidária e eleitoral brasileira. Tal consideração que fazemos está ancorada na ideia de que as legislações partidária e eleitoral tendem a moldar os objetivos dos sujeitos políticos – sejam estes religiosos ou não – além de seus modos de ação. Maria do Socorro Braga (2010, p. 46) sugere que “tais esferas de atuação partidária, por sua vez, são modeladas pelo sistema eleitoral, pelo padrão de relações entre Executivo e Legislativo (o sistema de governo), pela distribuição territorial do poder político e, ainda, pelo contexto histórico em que os partidos foram criados”.

Assim sendo, entendemos que a justificativa para tal abordagem deve-se, principalmente, a relativa *permissibilidade* encontrada no contexto do sistema político brasileiro contemporâneo, no qual as características começam a ser forjadas em direção ao modo mais próximo como o conhecemos nos dias atuais, a partir do início da década de 1980, momento em que findava o período dos sucessivos governos militares instituídos a partir de 1964.

2.1 **Reflexão sobre os sistemas brasileiro e chileno**

Refletiremos, portanto, acerca das principais características intrínsecas ao sistema político brasileiro, principalmente a partir de suas vertentes partidária e eleitoral, para que, dadas algumas das bases em que os evangélicos estão inseridos na sociedade brasileira, apontarmos algumas das principais características deste sistema, as quais de algum modo facilitariam a efetivação dos projetos político-eleitorais destes.

No que concerne a algumas características viabilizadoras da presença das mais variadas minorias na política nacional refletiremos em torno de algumas características do sistema político brasileiro, motivadas dentre outras razões pela multiplicidade, regionalidade e dispersão do poder entre os diversos partidos, além do voto nominal – também chamado preferencial, no qual é o eleitor quem *ordena* a sequência dos eleitos pelo partido, de acordo com sua preferência, ao contrário do voto em uma *lista fechada*, na qual é o partido quem realiza tal ordenamento – o que propicia uma cultura política na qual o eleitor torna-se identificado de forma mais personalista do que programática – em sentido partidário – em relação à sua participação político-eleitoral. Dentre outros fatores, destacaríamos resumidamente, a ausência de cláusula de exclusão nacional entre 1985-1995 e um baixo quociente eleitoral verificado no Brasil, além da possibilidade de coligações nas eleições proporcionais. No mais, destaca-se que as eleições em dois turnos também incentivam os partidos a lançar candidatos no primeiro turno, já que bastaria chegar em segundo lugar para continuar concorrendo. Cabe destacar ainda a relativa facilidade no acesso dos partidos políticos brasileiros a recursos e privilégios, como escritório, fundo partidário, horário eleitoral gratuito, etc.

Assim sendo, os efeitos destas características do quadro partidário e eleitoral brasileiro se tornam melhor inteligíveis quando as compararmos com o exemplo do caso chileno de participação evangélico-pentecostal no espaço público daquele país.

Dentre diversas características do sistema político brasileiro, destacamos que as características dos sistemas eleitoral e partidário favoreceram e ainda favorecem, sobremaneira, a representação evangélica na política brasileira. Sendo assim, o protagonismo deste segmento religioso no espaço público brasileiro, a partir da apresentação de candidaturas e da eleição de representantes políticos é viabilizado por elementos específicos resultantes da conformação histórica deste sistema, conforme demonstraremos.

Assim, de modo peculiar na história recente do Brasil, é destacada a capacidade de os políticos filiados a diferentes igrejas evangélicas tornarem-se importantes peças no jogo político, seja nos períodos eleitorais, em que levantam temas mobilizadores deste segmento do eleitorado, como algumas temáticas de

ordem moral, bem como durante os mandatos, quando conseguem transplantar temas desta natureza para o cotidiano da política nacional.

Percebemos que a partir do crescimento demográfico dos evangélicos, conforme mencionamos (Gráfico 1) sobretudo dos pentecostais, em alguns países da América Latina, a presença deste segmento religioso no espaço público dessas sociedades se têm tornado percebida, estimada e reconhecida. Contudo, esta presença ocorre de forma peculiar em cada uma dos diferentes países do continente. Em alguns destes, conforme mencionamos, o protagonismo evangélico e pentecostal se torna visível nestas sociedades, sobretudo em seus períodos ditatoriais, o que foi fruto, de algum modo, do apoio e conivência de alguns destes governos golpistas a certos setores e instituições protestantes. Apesar da crescente presença e atuação na esfera pública verificamos que os evangélicos, entretanto, não possuem necessariamente um projeto de hegemonia cultural e política sobre a sociedade, pois conforme diz David Martin (2001) citado por Oro (2011, p. 392) a "ambição dos cristãos evangélicos é somente, com raras exceções, constituir um grupo de pressão eficaz para defender seus interesses institucionais e os princípios morais no sentido amplo, e de se fazerem ouvir no debate público".

Nesta conjuntura, o que nos parece sugerir tal fenômeno é que nestes países, mais do que o crescimento demográfico protestante, a hegemonia do catolicismo foi e tem sido questionada, não apenas no que se refere à esfera religiosa, mas também em relação à política e à cultura, em resumo, conforme destacamos, ao espaço público.

2.2 Alterações no sistema partidário brasileiro: da ditadura à reabertura

Sobretudo a partir das décadas de 1960 e 1970, a América Latina assistia em seus principais países, a emergência de governos autoritários que se estenderiam ainda pelas décadas sequentes. Brasil e Bolívia no ano de 1964, Chile e Uruguai em 1973 e Argentina em 1976, somados ao Paraguai que estava sob um regime ditatorial desde 1954, todos têm em governos militares frutos de golpes de estado, momentos marcantes de sua história política, os quais foram geralmente iniciados

sob argumentos como os de conter a *ameaça* do comunismo, a garantia da segurança e do interesse nacional e ainda, o desenvolvimento e a modernização destes países. No caso brasileiro, a emergência do governo militar a partir de 1964 resultou em um período de 21 anos (1964-1985) que, ora mais intensa, ora menos, as ações do Estado se caracterizariam pela censura e controle estatal sobre a imprensa e a classe artística, somada às ingerências sobre o sistema partidário, quando da solvência e clandestinidade dos partidos e de políticos antagônicos ao regime e da imposição de um bipartidarismo sobre um sistema anteriormente plural (ALMEIDA, 2011).

Já relatamos que durante este período existiu uma relativa aproximação entre algumas cúpulas evangélicas – especialmente dos setores pentecostais – e o governo ditatorial. O anticomunismo presente no pentecostalismo, potencializado, sobretudo pela atuação de missionários norte-americanos em igrejas brasileiras, somado à condição de minoria à qual estavam submetidos os evangélicos no Brasil[7] e que almejava conquistar reconhecimento social foram algumas das motivações que teriam propiciado tal relacionamento, tendo inclusive, muitos pastores evangélicos realizado cursos na Escola Superior de Guerra, conforme sugere Ricardo Mariano (2009, p. 114). Os cerca de 4% da população protestante no Brasil no contexto dos anos 1960 são assim identificados quanto à sua postura frente aquele momento político nacional:

> No início dos anos 60, o quadro de mobilizações populares e o perfil populista do governo do presidente João Goulart assustavam a maioria dos evangélicos e em grau superlativo os pentecostais. A origem norte-americana de muitos missionários, formados dentro de uma ideologia antissoviética e anticomunista, marcou a mentalidade dos membros das igrejas do protestantismo histórico e do pentecostalismo. Para eles, os grandes inimigos eram o catolicismo romano e o comunismo ateu. Durante o período do governo de João Goulart, pastores e igrejas mobilizaram seus fiéis em vigílias de oração, a fim de livrar o Brasil da "ameaça comunista" (BAPTISTA, 2007, p.183).

Mesmo levando em conta as variadas características – doutrinárias, teológicas e denominacionais – do campo protestante/evangélico/pentecostal brasileiro, e a relativa proximidade de setores deste com o regime, o contexto

[7] Os evangélicos representavam entre 4% e 5,2% da população brasileira entre os anos 1960-1970 (Gráfico 2).

político partidário-eleitoral forjado pelo governo militar se constituía como um impeditivo à representação dos mais diversos setores de uma sociedade que estava, toda ela, sendo governada por um regime autoritário. Deste modo, até a década de 1970 foi pequeno o interesse evangélico-pentecostal pela política partidária, em razão destas características à época, além de orientações doutrinárias internas do protestantismo nas suas mais variadas vertentes. Por essas razões, ao analisar o quadro com o número de representantes evangélicos no parlamento brasileiro, Freston (1993, p. 167) sugere que "a ditadura não viu um incremento da presença protestante no Congresso".

Em *Partidos Políticos no Brasil (1945-2000),* Rogério Schmitt (2000) demonstra que os principais ciclos partidários brasileiros – com partidos nacionais e atuando sob condições de sufrágio universal – ocorrem em três períodos distintos de nossa história recente. Primeiramente, entre os anos de 1945 e 1964, principalmente após a promulgação da Constituição de 1946; em seguida o período de 1964 a 1985 – em que pese o bipartidarismo imposto pelo regime autoritário estabelecido, o calendário eleitoral para o Congresso Nacional foi mantido; e o período de redemocratização recente, a partir de 1985, com o retorno dos civis à presidência. Em cada um desses períodos observou-se uma conformação própria do sistema partidário brasileiro[8].

O período bipartidário brasileiro foi excepcional dado o seu caráter compulsório, ou seja, foi uma experiência diferente da observada em países democráticos em que há liberdade de organização partidária, mas apenas dois partidos são relevantes, como são os casos dos Estados Unidos e da Inglaterra. Contudo, os dois períodos democráticos brasileiros são marcados pela prevalência do multipartidarismo (SCHMITT, 2000, p. 09). Esta imposição terá inequívocas consequências sobre o sistema partidário brasileiro. De acordo com Mainwaring (2001, p. 139), o grande problema causado por este bipartidarismo compulsório deste regime foi ter interrompido a sedimentação das identidades partidárias, o que é um fator decisivo na institucionalização de sistemas partidários.

[8] Sobre o sistema partidário do primeiro período democrático brasileiro entre 1945 e 1964 e que seria interrompido pelo regime autoritário, Schmitt (Ibidem, p. 25) diz que este foi um "sistema moderadamente fragmentado, com três grandes partidos (PSD, UDN e PTB), em torno dos quais havia uma dezena de partidos-satélites".

Para Schmitt (2000, pp. 32-34), este forjado bipartidarismo foi uma solução encontrada pelos militares para sair de um sistema fragmentado e não cair em um sistema de partido único. De forma análoga aos sistemas democráticos em que as preferências dos eleitores vão, ao longo do tempo, se sedimentando em torno de duas legendas principais, reuniu-se no Brasil, as forças de sustentação ao regime em um partido e as modestas forças de oposição em outro: a situação formava a ARENA – Aliança Renovadora Nacional – enquanto os oposicionistas que não tiveram seus direitos políticos cassados fundaram o MDB – Movimento Democrático Brasileiro. No momento em que ocorre o golpe de 1964 havia treze partidos em funcionamento no Brasil, mais o Partido Comunista Brasileiro (PCB) que atuava na ilegalidade. O Ato Institucional nº 1 (AI-1) de abril de 1964 inaugurava um ciclo de suspensão de direitos políticos que duraria até 1979, enquanto que o AI-2 já extinguiria todos os 13 partidos existentes no Brasil em outubro de 1965.

O período de vigência do bipartidarismo brasileiro pode ser entendido em duas fases distintas. Em 1966 e 1970 o desequilíbrio em favor da ARENA foi massacrante. Em 1974, e de forma similar em 1978, dado o contexto de uma lenta e gradual abertura iniciado pelo general Ernesto Geisel, o MDB alcança resultados surpreendentes e capitaliza os votos de oposição ao regime[9]. Em 1978, algumas alterações visavam conter o crescimento do partido de oposição iniciado em 1974. O Pacote de Abril instituiu o senador biônico e aumentou a representação dos estados do Norte e Nordeste, onde a ARENA obtinha seus melhores resultados eleitorais.

Este quadro partidário é reformado apenas a partir de dezembro de 1979, já que o governo também temia o caráter plebiscitário das eleições entre os dois partidos significando também um embate entre governo e oposição. Soma-se, ainda nesse ano, a Lei da Anistia e a restituição dos direitos políticos dos que haviam sido cassados. Com isso, em 1980 foram organizados seis novos partidos: PDS, PMDB, PP, PT, PTB e PDT. O Partido Democrático Social (PDS) foi o sucessor da extinta ARENA e manteve as maiorias na Câmara e no Senado.

Para as eleições do ano de 1982 estabeleceu-se o voto vinculado, ou seja, dentre os cargos em disputa – de vereador a governador – o voto seria nulo caso o eleitor não votasse no mesmo partido. A ideia do governo foi a de transportar os

[9] Ibidem, pp.43-45.

votos municipais e federais para o nível nacional. Os sucessores do período bipartidário mostraram-se hegemônicos: PDS e PMDB constituíram uma espécie de bipartidarismo informal, apesar de alguns mandatos importantes conquistados pelo PDT que obtém além do governo do Rio de Janeiro, uma vaga no senado, somado a algumas vagas na Câmara para o PTB e para o PT[10].

Dado tal contexto de abertura que explicitamos, damos destaque ao relato de Pierucci (1996, p. 167) de que a partir destas eleições começa a ser notada a presença de diversos evangélicos nos novos partidos brasileiros, porém, havia uma especial preferência pelo partido do governo, o PDS. Neste contexto elegeram-se um total de doze parlamentares protestantes para essa legislatura.

Sugerimos neste contexto que alguns fatores como crescimento populacional evangélico e a estruturação interna de algumas igrejas – sobretudo pentecostais, que outrora avessas à participação política passam a se organizar e candidatam representantes *oficiais* ligados a essas denominações – não seriam explicações suficientes a ponto de não se considerar as características destes incipientes sistemas partidário e eleitoral que se configuravam a partir de então.

Com isso, para o momento especificado de reabertura democrática durante a década de 1980, afirmamos que tais características partidárias e eleitorais do sistema político brasileiro contribuíram com a irrupção evangélica e pentecostal na política a partir da década de 1980, pois a partir do ano de 1985 estava autorizada a criação de novos partidos e a reorganização dos que tivessem sido extintos durante o regime autoritário. Com isso, em 1986, treze partidos obtiveram representação no Congresso Nacional, o qual funcionou também como Assembleia Nacional Constituinte (SCHMITT, 2000, p. 78).

Devido às características do sistema partidário brasileiro surgido a partir de meados dos anos 1980, o suporte dado pela oficialidade religiosa das principais denominações evangélicas aos candidatos a cargos políticos têm sido mais importante do que o programa e o estatuto partidário. Desse modo, ao menos devemos destacar os efeitos do processo de reabertura política que beneficiariam aos pequenos partidos e às diversas minorias presentes na sociedade, antes de mergulharmos nas causas de irrupção internas do evangélico-pentecostalismo

[10] Ibidem, p.56-57.

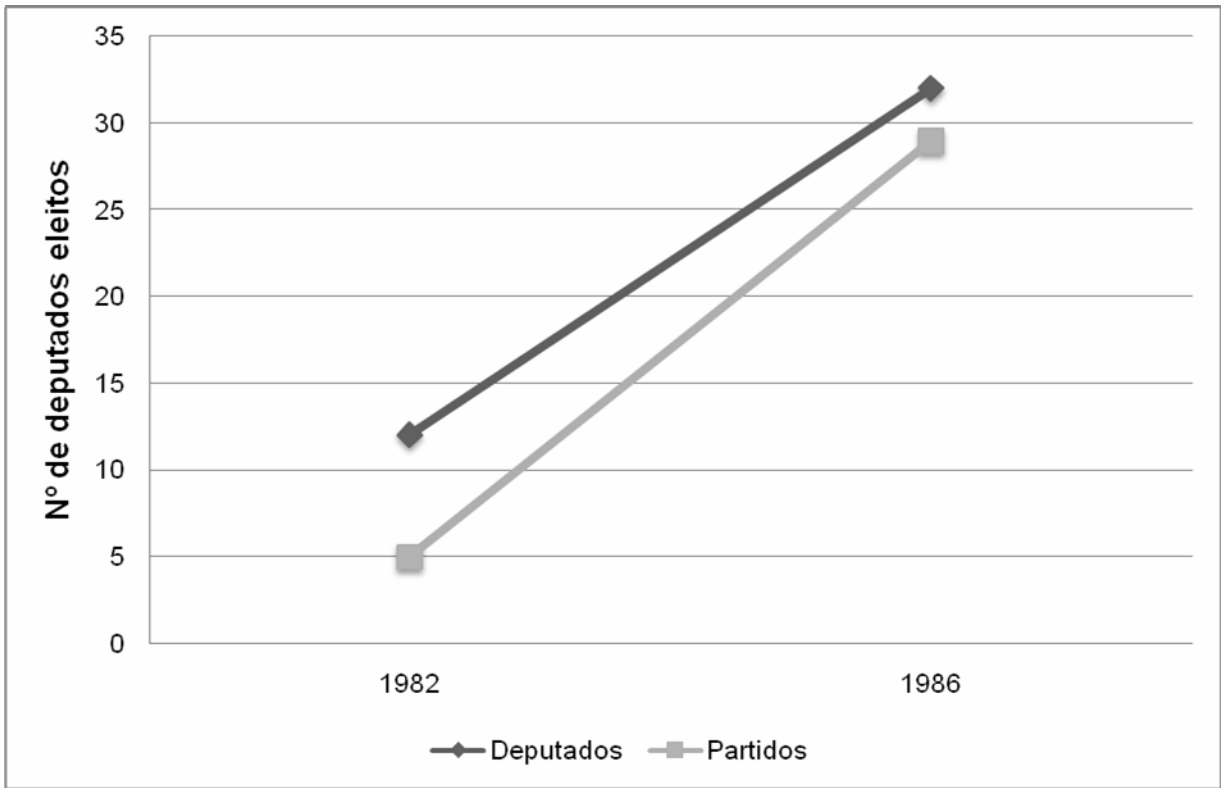
brasileiro. Portanto, devemos considerar que a ambição por representação política da parte dos evangélicos a partir dos anos 1980 no Brasil deve ser entendida como motivada e propiciada pelo novo contexto político-eleitoral que insurgia a partir do *lento* e *gradual* processo de abertura do regime autoritário. A estruturação e motivação interna das igrejas em torno de candidaturas ditas *oficiais* deve ser contextualizada, portanto, além deste momento de reabertura e redemocratização, também no sistema partidário que se estrutura a partir de então, pois o contexto de redemocratização, por si só, não garante um sistema político propício à representação de minorias, como as religiosas.

Assim, se nas eleições de 1982 concorreram 5 partidos políticos, no ano de 1986 foram 29 (NICOLAU, 1996, p. 14). No primeiro pleito mencionado foram 12 deputados federais evangélicos eleitos, enquanto que no segundo foram 32. Associar o número de evangélicos ao número de partidos não seria suficiente para explicar tal fenômeno, especialmente nos dias atuais em que o sistema político brasileiro encontra-se assentado sobre o multipartidarismo. Soma-se que, mais importante do que o número de partidos existentes, importaria o número de partidos efetivos, ou seja, o número de partidos que possuem representação. Maria do Socorro Braga sugere que:

> O sistema partidário brasileiro da atualidade originou-se em 1982, portanto, em pleno processo de transição do regime político. Naquele momento, cinco partidos participaram do primeiro pleito, o qual inauguraria o retorno ao pluripartidarismo: PMDB, PDS, PDT, PTB e PT. No entanto, embora a reforma partidária de 1979 tivesse como objetivo desmantelar o bipartidarismo vigente durante o regime militar, manteve-o até meados da década de 1980. A partir de 1985, com a promulgação da Emenda Constitucional nº 25, o processo de formação de novas organizações partidárias e a própria interação entre os partidos na arena eleitoral foram flexibilizados, aumentando consideravelmente o grau de liberdade da vida partidária. (BRAGA, 2010, p. 50-51).

Todavia, no gráfico abaixo demonstramos que o aumento neste número de partidos no início dos anos 1980 favorecera a presença de candidatos evangélicos nos mesmos, bem como suas consequentes eleições, pois “o grande número de partidos e sua heterogeneidade, além da quantidade exagerada de vagas disponíveis nas chapas, faz com que a maioria dos políticos acabe encontrando um partido que lhe sirva [...].” (MAINWARING, 2001, p. 304), fato que esteve no cerne da irrupção evangélico-pentecostal na política brasileira pós-1985.

Gráfico 5 - Deputados evangélicos eleitos *versus* número de partidos entre as eleições de 1982 e 1986



Fonte: Pierucci (1996); Nicolau (1996)

O professor da Universidade Metodista de São Paulo, Leonildo Campos (2006, pp. 41-42) destaca que a participação evangélica se tornou mais planejada a partir de 1946. Já os projetos pentecostais iniciam-se nos anos 1960 com a Igreja *O Brasil para Cristo*, o qual só é retomado a partir das eleições para a Assembleia Nacional Constituinte em 1986. Nesta análise, este autor parece não considerar os dois períodos autoritários pelos quais passou o Brasil – Vargas e regime militar – nem a proporção dos evangélicos no contingente populacional e eleitoral do país na sequência destes dois momentos. O período de 1946-1964 é considerado o primeiro momento de experiência democrática brasileira, por isso, não seria coincidência que alguns projetos de representação política evangélica tenham sido efetivados neste período, mesmo com o pequeno contingente populacional protestante brasileiro (2,6% em 1940 – Gráfico 2). Ademais, no período após 1985, Campos suaviza os efeitos que o bipartidarismo compulsório do período militar provocara sobre a

representação política no país, e apenas caracteriza a irrupção pentecostal na política como um fenômeno intrínseco ao campo evangélico e mais especificamente aos planos de algumas cúpulas eclesiásticas. O que destacamos, contudo, é que mesmo a aproximação entre algumas cúpulas eclesiásticas e o regime não se configurou como um fator suficiente para colaborar com o aumento de representantes evangélicos, devido ao contexto autoritário e à consequente rigidez dos sistemas partidário e eleitoral impostos, conforme apontamos acima.

Portanto, entendemos que as razões para a visibilidade evangélica no espaço público brasileiro, sobretudo na esfera política, deva ser compreendida a partir do contexto histórico mencionado acerca da década de 1980. Assim, sugerimos que a explicação de que o período de redemocratização somado à estruturação interna de algumas igrejas, principalmente as pentecostais, com o intuito de obter representação política, e ainda ao crescimento demográfico evangélico, deve ser abalizado, já que, conforme sugerimos acima, estas mudanças não seriam suficientes, pois foi também decisiva a conformação do sistema partidário brasileiro a partir deste período o qual resulta em um sistema permissivo às minorias com maior poder de organização e mobilização eleitoral[11], sobretudo quando compararmos este sistema ao chileno e à presença/ausência de representantes políticos evangélicos.

Nesta medida, ressaltamos a observação de Paul Freston de que “não é por acaso que deputados evangélicos se opuseram ao voto distrital na Constituinte brasileira, [pois] o voto distrital simples seria um golpe na atual política protestante” (FRESTON, 1993, p. 217). Por essas razões entendemos que a comparação com outros contextos nacionais nos clarificarão as peculiaridades que sublinhamos para o caso brasileiro.

2.3 **Sistema binomial chileno**

[11] A partir do levantamento que resultou na publicação *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*, com evangélicos na região metropolitana do Rio de Janeiro, Fernandes et al. (1998, p. 127) relatam que “a opção de crentes votando em crentes envolve cerca de 40% dos membros. É provável que não haja outro grupo de interesse no país que obtenha este nível de concentração de votos”.

Contraposto ao caso brasileiro de representação política evangélica destacamos o modelo chileno. A configuração dos sistemas partidário e eleitoral de cada um dos países se mostra como mais – Brasil – ou menos – Chile – propícia à entrada de minorias, especialmente as religiosas, na arena de disputa por representação política.

Desde a Constituição promulgada no ano de 1925, o Chile possui um regime presidencialista. A partir de 1962 foi decretada a obrigatoriedade da inscrição eleitoral com sanções para quem não o fizesse e, até hoje, o registro do eleitor é voluntário, mas o voto para os que estão inscritos é compulsório. Antes do período militar, o sistema chileno estava estruturado de forma multipartidária. Com o golpe de 11 de setembro de 1973, Augusto Pinochet assume a presidência do país e fica no comando com a Junta de Governo até o final da década de 1980 quando convoca um plebiscito para saber se continuaria por mais oito anos. Entretanto com a derrota eleitoral neste escrutínio, a Constituição que Pinochet tinha promulgado em 1980 é reformada e as eleições regulares são restabelecidas a partir de 1989 quando é eleito Patricio Aylwin da *Concertación de Partidos por la Democracia*.

O professor de Ciência Política do Instituto de Estudos Internacionais da Universidade de Santiago, Carlos Huneeus descreve as principais características do sistema partidário e eleitoral chileno pós-Pinochet. Huneeus (2005, p. 79) traz que nas eleições para deputado federal – em que o país está dividido em 60 distritos com cada um elegendo dois deputados – o país utiliza ainda um sistema eleitoral que foi desenhado para favorecer as bases políticas de sustentação do regime, chamado de *binomial*, em que as listas de candidatos – no máximo dois em cada coalizão – por distrito tem que obter um total de, no mínimo 33,4% dos votos para eleger um, do total de duas cadeiras daquela localidade. Para conseguir as duas cadeiras, o partido ou coligação precisaria de 66,7% dos votos, o que é extremamente improvável de ocorrer, e que resulta, na prática em um sistema com dois polos, ou seja, duas coalizões de partidos que precisam estar coligadas para que consigam eleger representantes.

Estas coalizões são praticamente as mesmas que se formaram no plebiscito de 5 de outubro de 1988 que mencionamos, o qual questionava a respeito da

aprovação da Constituição de 1980 e a prorrogação ou não do mandato de Pinochet por mais oito anos: a *Concertación* – que atualmente engloba: *Partido Demócrata Cristiano* (PDC); *Partido por la Democracia* (PPD); *Partido Radical Social Demócrata* (PRSD) e o *Partido Socialista* (PS) e era pelo *não* em 1988 – e a *Alianza* – que disputou as eleições presidenciais de 2009 com o nome de *Coalición por el cambio* e reuniu: *Renovación Nacional* (RN); *Unión Demócrata Independiente* (UDI); *Chile Primero* (CH1) e *Movimiento Humanista Cristiano* (MHC) – e era pelo *sim* acerca da prorrogação do mandato de Pinochet.

No Chile, argumenta-se, a favor do sistema binomial, que ele é adequado para manter a governabilidade e a moderação do sistema multipartidário chileno através das duas coalizões. Contrariamente, sugere-se principalmente que este não garante espaço às minorias e aos pequenos partidos que não se coligam, como por exemplo, o ocorrido com o Partido Comunista após 1973 que não obtiveram representação política – apesar de uma média histórica entre 5% e 7% de votos – enquanto estiveram isolados até as eleições do ano de 2009. Desse modo, este sistema político opõe-se ao brasileiro, já que no caso do país andino, garante-se a *governabilidade*, ao passo que inviabiliza-se a representação das minorias, como as religiosas, o que nos leva a sugerir que este se caracteriza como uma forma antagônica ao sistema brasileiro, no qual a viabilidade dada pelo sistema para a representação de minorias, através de pequenos e variados partidos, tende a prejudicar à governabilidade.

Para Huneeus este sistema binomial seria um componente com vistas a proteger a *democracia autoritária* similar a que foi feita no Brasil para que não se caísse em um sistema de partido único. Na atual conjuntura, o Chile ainda não teria superado a configuração do sistema estabelecido no período autoritário. Há por parte dos membros das duas coalizões uma intensa resistência em se reformar tal sistema devido às dúvidas sobre os resultados de um novo sistema por parte dos partidos da *Concertación* e pelo fato de os partidos da *Alianza* entenderem que tiram proveito atualmente de tal sistema[12].

A grande magnitude do distrito, ou seja, a quantidade de cadeiras disponíveis em cada circunscrição eleitoral também contribui para a multipartidarização, como

[12] Ibidem, p. 78

no caso brasileiro, pois nas eleições para deputado federal cada estado tem entre 8 e 70 vagas para deputado na Câmara, enquanto que o Chile, com apenas duas vagas por circunscrição, este é o país que utiliza o método proporcional, mas que possui distritos com uma das menores magnitudes. Ademais, o Chile seria o exemplo de um país em que o voto preferencial também visa ordenar a lista, mas diferente do Brasil, os partidos são mais fortes, pois influem sobre quem se elege e não há tanta autonomia individual dos políticos.

Cabe ressaltar, então, que o modelo binomial chileno não se trata de um sistema majoritário, porém é um sistema que usa mecanismos proporcionais, mas que gera resultados distorcidos, ou seja, desproporcionais. Apesar de não se tratar de um sistema majoritário, as distorções provocadas por esse sistema, de fato, o aproximam mais de um modelo majoritário do que de um sistema proporcional, em que tais regras o levam a tender ao bipartidarismo – já que a fragmentação do sistema partidário é contida pelas duas coalizões – do que a um sistema com um grande número de partidos relevantes, pois, em síntese, na base de diferenciação entre esses modelos concordamos com a clássica distinção enunciada por Duverger de que “los sistemas electorales proporcionales influirían en la formación de sistemas multipartidistas, mientras que los sistemas de mayorías desembocarían en la conformación de sistemas bipartidistas.” (DUVERGER, 1957 apud HENRIQUEZ, 2006, p. 204).

2.4 **Evangélicos e política no Chile**

Dadas algumas dentre as mais relevantes características dos sistemas partidário e eleitoral chileno, cabe então mencionar o modo de atuação dos evangélicos no espaço público e algumas de suas posturas frente à participação e representação política no país por parte deste segmento religioso que chega, conforme mencionamos, a 15,14% da população na década de 2000, de maneira bem próxima a seus pares em solo brasileiro, também com especial destaque para o segmento pentecostal.

A partir de um estudo intercontinental acerca da relação entre o protestantismo e a política nos países de *terceiro mundo* intitulado *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America* (2001), Paul Freston, apesar de priorizar mencionar inúmeras características concernentes ao campo religioso e ao protestantismo chileno, também afirma que o sistema eleitoral do país seria pouco propício à presença evangélico-pentecostal na política, apesar de uma antiga e crescente presença deste segmento religioso no país, tal qual no Brasil. Diz o autor:

> Chile (with Brazil) has the oldest mass Protestantism in Latin America. Significant growth dates from the 1940s. Protestantism is overwhelmingly pentecostal and accentuatedly lower class. Unfavourable electoral systems, the institutional power of the Catholic Church and a fairly rigid society with a social ceiling beyond which evangelical penetration is virtually non-existent, **have led to the almost total absence of Protestants from formal politics in democratic periods** (FRESTON, 2001, p. 212 – grifo meu).

Sobre a presença evangélico-pentecostal na política chilena – a cientista política russa erradicada no Chile, da Universidade de Santiago – Evguenia Fediakova (2004), demonstra que o lançamento de uma candidatura caracteristicamente evangélica é extremamente dificultado pelas peculiaridades e pela diversidade denominacional interna deste campo, ressaltando que tal quadro inviabiliza ainda a criação de um partido evangélico, o que a nosso ver, não explica de forma suficiente tal situação, já que no caso brasileiro, a divisão do campo evangélico também é intensa e, nem por isso, o lançamento de candidaturas e a eleição de candidatos quedam-se inviáveis. A autora aponta questões internas do pentecostalismo, como a alta desintegração deste segmento religioso, a preparação educacional ainda insuficiente dos seus líderes, ou mesmo o pragmatismo eleitoral e também menciona a incapacidade dos evangélicos de, na arena pública, abrirem mão de uma interpretação bíblica da realidade, o que contribuiu com a fracassada tentativa de institucionalização de um partido político evangélico. Restaria, portanto, para o pentecostalismo chileno, no que se refere a sua atuação no espaço público, o trabalho de assistência social.

Em síntese, a autora sugere que a partir dos anos 1990, o pentecostalismo no Chile se relacionou com o campo político de três maneiras distintas, as quais foram: a tentativa de constituir um partido político evangélico; o estabelecimento de alianças com partidos políticos existentes e ainda colaborando com as autoridades

através de projetos sociais. Entretanto, enquanto um potencial eleitorado, os evangélicos têm sido respeitados no que tange às suas demandas, inclusive nas eleições presidenciais, em que os candidatos tendem a não ignorá-las e a aceitar prontamente os convites de várias igrejas evangélicas com o intuito de compartilhar seus programas (FEDIAKOVA, 2004, p. 264). Os evangélicos neste país não seriam, portanto, *despolitizados*, mas sim *despartidarizados*. Nesse sentido, só restariam a estes duas possibilidades: uma seria a de votar de forma responsável, enquanto a outra seria a consciência de que possuem um compromisso com a sociedade, o que têm se materializado na realização de serviços de assistência e desenvolvimento social[13].

No caso das eleições presidenciais, apesar das tentativas de lançamento de algumas candidaturas evangélicas, até a tentativa frustrada de lançar a candidatura de um pastor evangélico nos anos 1990, Fediakova aponta algumas características da política chilena, como o alto nível de politização da população, a consolidação em relação às preferências dos eleitores pelos partidos já existentes e a intensa institucionalização dos partidos e das coalizões como dificultadores da concretização de um partido político evangélico, restando aos evangélicos canalizarem suas preferências através do sistema partidário já existente. Em síntese, esta autora demonstra que algumas características do sistema eleitoral do país andino impossibilitam o lançamento de uma candidatura caracteristicamente evangélica, além é claro, das peculiaridades e da diversidade denominacional interna do campo evangélico, o que resulta em importantes conflitos de interesses. Diz a autora que:

> En cuanto a la formación de un partido confesional autónomo, creemos que tanto el contexto nacional chileno como las particularidades del movimiento evangélico hacen que esta posibilidad sea muy remota, al menos en el momento actual. El espacio político chileno es demasiado estructurado y la tradición de identificación partidista es demasiado fuerte como para permitir la aparición sustentable de un nuevo partido político. Por otra parte, como hemos señalado, el movimiento evangélico es demasiado desintegrado para elaborar una doctrina ideológica unificada para todos los grupos protestantes, y en base a ésta construir un partido que posea la legitimidad suficiente para unificar toda la gama de ambiciones e intereses evangélicos[14].

A partir desta perspectiva comparativa argumentamos que na sociedade e no espaço público chileno, mesmo que o protagonismo dos evangélicos seja bastante

[13] Ibidem, p. 279.
[14] Ibidem, p. 281.

similar ao visto no Brasil, seus projetos políticos são inviabilizados pelas características do sistema eleitoral do país, o qual resultou do período autoritário chileno, mas que ainda não fora ultrapassado, diferentemente do caso brasileiro, em que mesmo antes do término de seu regime militar a tendência ao bipartidarismo forjado durante e por este governo já vinha sendo revertida. Estando nos dias atuais, em um sistema multipartidário, com voto nominal (preferencial) e em distritos eleitorais que elegem, no mínimo oito deputados federais, a possibilidade de as minorias, como as religiosas, e dos pequenos partidos conseguirem participar das eleições e eleger seus candidatos é muito maior, fato que, no que se refere aos evangélicos brasileiros, é possível de ser verificado desde a Assembleia Constituinte de 1986, em razão da eleição de um número expressivo de deputados que formaram a chamada *bancada evangélica*.

Deste modo, argumentamos que o contexto de redemocratização não irá necessariamente resultar na real possibilidade de representação política por parte das minorias existentes, mobilizáveis ou não, em uma determinada sociedade, mas que a presença e visibilidade no espaço público poderá se dar de variadas maneiras, tal qual é o caso do evangélico-pentecostalismo chileno, onde é a partir da realização de trabalhos de assistência social que tal presença faz-se notada. Nesta esteira, a estudiosa do caso chileno, Evguenia Fediakova, relatou-me através de mensagem eletrônica a respeito da falta de dados mais precisos sobre representantes políticos evangélicos no Chile que "los textos sobre evangélicos y política en Chile son muy escasos, **ya que la presencia de ellos en la política chilena es muy distinta a la experiencia de Brasil. No hay diputados evangélicos**[15]" – grifo meu.

No Brasil, há importantes trabalhos de assistência social prestado por instituições evangélicas e no Chile, especialmente no nível local, haveria um número expressivo de candidatos, bem como alguns representantes evangélicos eleitos, conforme demonstra Paul Freston (2001, p. 225) quando diz que no país "the municipal electoral system is more favourable to evangelical participation". Entretanto, o que pretendemos reafirmar é que o protagonismo e a maior visibilidade no espaço público dos evangélicos nestes dois países ocorrem de maneira diversa

[15] FEDIAKOVA, Evguenia. **Acerca de religión y política en Chile** [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por: <leonardo_almeidadasilva@yahoo.com.br> em 26 de outubro de 2012.

por conta das razões que mencionamos, as quais concernem às configurações dos sistemas partidário e eleitoral destes dois países sul-americanos, os quais são consequências distintas dos sistemas forjados durante seus períodos autoritários. Em tal grau, destacamos o relato de Mainwaring de que a ditadura militar brasileira teria substituído as identidades partidárias existentes por outras novas durante o regime, de modo análogo a outros países como o Chile:

> Embora as ditaduras do Cone Sul tenham reprimido com mais brutalidade os partidos e os políticos do que o regime militar brasileiro, não modificaram os sistemas partidários com a mesma profundidade que ocorreu no Brasil. Isso se explica em parte pelo fato de o regime ter permitido a criação de um novo sistema partidário. Partidos e as eleições funcionaram durante todo o regime militar, o que permitiu que as elites e os eleitores desenvolvessem novas lealdades que substituíram as antigas (MAINWARING, 2001, p. 290).

Assim, podemos sugerir que algumas das bases dessa diferenciação entre os dois sistemas políticos nacionais analisados está em seus períodos ditatoriais, já que durante o período autoritário chileno, devido ao não funcionamento do sistema partidário, as identidades não foram substituídas por outras como no caso do Brasil, mandatário de um bipartidarismo compulsório durante o regime militar. Um dos principais problemas no Brasil, portanto, seria a falta de continuidade das atividades partidárias, causado principalmente, pelo regime militar. Com isso, o destino do sistema partidário brasileiro não é diferente do que o que aguarda a própria democracia.

Devido a algumas limitações de tempo e de espaço não realizamos um maior aprofundamento acerca dos sistemas políticos dos dois países e da maior ou menor permissibilidade à efetivação dos projetos políticos das instituições e das lideranças evangélicas. Porém, acreditamos ter sido possível demonstrar que a fórmula *crescimento demográfico*, mais *projetos internos das igrejas,* somados a um *contexto democrático* não resultarão necessariamente em protagonismo político representativo por parte dos evangélicos em âmbito nacional, pois o modo de estruturação dos sistemas partidário e eleitoral contém a possibilidade de inviabilizar o protagonismo de minorias – como no caso de evangélicos e pentecostais – no espaço público através da via político-representativa.

Cabe enunciar, contudo, que o protagonismo evangélico no Brasil, sobretudo por parte dos pentecostais a partir dos anos 1980, seria sentido no espaço público, mesmo que fora do campo político, tal qual é o caso do Chile em que estes atuam como um campo de pressão ao campo político, mas dadas as bases de nosso sistema político – partidário e eleitoral – a presença destes participando diretamente da política, na defesa de seus interesses, pode ser verificado nas últimas décadas, especialmente no Legislativo em âmbito nacional e local, tal qual sugere Ricardo Mariano (2009, p. 136) quando diz que "a partir da Constituinte de 1988, as alianças e disputas dos representantes parlamentares desse movimento religioso com os agentes públicos estatais passaram a ocorrer no próprio interior das instituições políticas brasileiras, sobretudo legislativas".

2.5 A representação evangélica no Brasil após 1986

> Ainda relativamente à Constituinte de 1986, nota-se que a presença evangélica no Congresso Nacional se modificou com o ingresso de representantes de igrejas pentecostais que abandonaram o slogan "crente não se mete em política", e assumiram o slogan "irmão vota em irmão" (ORO, 2006, p. 213).

Leonildo Campos (2006, p. 36) diferencia dois tipos ideais de políticos protestantes desenvolvidos no Brasil. O primeiro seria o *político evangélico*, surgido a partir do período republicano em pequenas e médias cidades brasileiras, os quais são meramente políticos que possuem a identidade evangélica. Em síntese, trata-se de alguns indivíduos que transformaram seu capital econômico em capital político, já que nos anos 1940 não houve condições objetivas para estratégias corporativistas de transformar o capital religioso em capital político, ao passo que o segundo tipo – o *político de Cristo* – se desenvolve a partir de meados da década de 1980 e é caracterizado pelo fato de sua candidatura e eventual eleição estar atrelada a um projeto eclesial da oficialidade religiosa de algumas igrejas evangélicas, sobretudo as pentecostais.

Ressaltamos que o pesquisador mais atento não deve menosprezar o fato de que entre o *crente não se mete em política* e o *irmão vota em irmão* está a ditadura

militar brasileira com todas as suas imposições restritivas ao desenvolvimento e consolidação da democracia, interrompida a partir de 1964, as quais afetaram todo o contexto brasileiro de representação política, quando promoviam modificações nos sistemas partidário e eleitoral com vistas a prorrogar, como vimos, as garantias políticas de sustentação do regime.

No que se refere ao contexto interno de algumas instituições evangélico-pentecostais, Joanildo Burity (2006, p. 190) demonstra que o modelo de inserção pentecostal na política brasileira foi relativamente bem sucedido em virtude de um metódico processo seletivo no interior destas igrejas com o intuito de garantir a votação em massa naqueles candidatos que contariam com o carisma institucional da igreja, ao passo que o modelo antagônico adotado pelas igrejas históricas em relação à sua representação não garante que estas serão representadas através de seus políticos. Já Ari Oro (2011, p. 390) destaca que entre as motivações para a entrada dos evangélicos na política, sobretudo dos pentecostais, estariam duas razões, sendo uma de *ordem simbólica* e a outra de *ordem prática*. A primeira estaria no sentido de moralizar e exorcizar a política, enquanto a segunda seria no sentido de defender os interesses institucionais das próprias igrejas diretamente com o poder público como apoios a projetos sociais e concessões de canais de rádio e de televisão, por exemplo.

A representação política evangélica e pentecostal no Congresso Nacional não se deu de forma homogênea entre as maiores e mais destacadas igrejas presentes em solo brasileiro. Dentre as cinco mais expressivas igrejas pentecostais, Assembleia de Deus, Igreja Universal e Igreja do Evangelho Quadrangular – dados os contingentes populacionais que representam e o ordenamento interno com vistas à conquista de representação política – são as instituições que possuem maior êxito na conquista de cadeiras na Câmara Federal, a partir da Constituinte de 1986, com destaque para as duas primeiras. Entretanto, Congregação Cristã e Deus é Amor são igrejas que abstêm-se de tais objetivos. Somada às últimas duas, apesar de pioneira nos anos 1960, Igreja *O Brasil para Cristo* queda-se indiferente à disputa eleitoral nas décadas posteriores (FRESTON, 1993, p. 212).

A maior visibilidade pública do evangelismo brasileiro até então se daria com as eleições para a Assembleia Nacional Constituinte no ano de 1986. Em adição aos

fatores já enumerados acima, como o crescimento demográfico evangélico, especialmente pentecostal, ao contexto de redemocratização e à configuração dos sistemas partidário e eleitoral resultantes, foi também relevante a mobilização das lideranças de algumas igrejas evangélicas, sobretudo da Assembleia de Deus, a qual abre mão de uma postura desinteressada em relação à política partidária e passa a lançar candidaturas oficiais na primeira metade da década de 1980.

Ricardo Mariano (2009, p. 116) relata que esta igreja dizia reagir a possíveis *conspirações* à época, nas quais existiriam a possibilidade de a nova Carta acolher, por exemplo, a legalização das drogas e do aborto, além da união civil homossexual. Ainda no contexto destas motivações encontrava-se um possível avanço da Igreja Católica em direção à oficialidade estatal, o que motivaria a entrada evangélica na política com vistas a defender a liberdade religiosa no país.

Em 1986, os evangélicos elegem um total de 32 deputados federais e formam a maior *bancada* atrás apenas do PMDB, do PFL e do PDS, ganhando protagonismo na sociedade a partir de 1987. Deste total, Pierucci (1996, pp. 168-169) relata que foram 18 pentecostais, sendo 14 da Assembleia de Deus. A atuação desta *bancada* suprapartidária caracterizou-se pelo uso de temáticas morais caras aos evangélicos na política a partir de 1987 e também pelo fato de a ala majoritária desta – conservadora – sempre pretender se mostrar como um bloco coeso, apesar das grandes diferenciações internas – denominacionais e de posicionamento político.

Conforme destacamos, dentre as cinco maiores igrejas pentecostais responsáveis por ¾ do contingente de 15% do eleitorado pentecostal brasileiro, as diferenças vão desde a tendência *apolítica* por parte da Congregação Cristã e da Deus é Amor, passando pelas tentativas, nem sempre frutíferas, de unificação interna da Assembleia de Deus em torno de candidaturas oficiais até o modelo estratégico e centralizado da Universal com suas candidaturas oficiais metodicamente produzidas, o que, nesse sentido, impõe-se sugerir que “a estrutura diferente de cada uma faz com que o efeito político da postura da liderança não seja igual” (FRESTON, 1993, p. 254).

A Assembleia de Deus se destaca como a principal dentre as igrejas pentecostais brasileiras no que se refere ao número de parlamentares eleitos a partir de 1986. Esta igreja foi a grande protagonista entre os evangélicos nas eleições de

1986, conforme dissemos. Baptista (2007, p. 187) diz que a mesma costuma lançar candidatos de mais altos cargos, como pastores-presidentes ou seus familiares, mas também oficializa como candidatos empresários, cantores e pregadores. Neste sentido, preferem pessoas que não sejam envolvidas em sindicatos ou outras formas de organização para que não gere uma concorrência entre estas e os interesses corporativos da instituição religiosa que o viabiliza eleitoralmente.

De forma similar ao que ocorre na Igreja do Evangelho Quadrangular, há disputas no interior da igreja para se escolher os candidatos representantes da denominação. Estas disputas se dão em razão das inúmeras convenções e ministérios filiados à Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, o qual a gere institucionalmente. Uma das sugestões melhor aceitas é a de que tal organização interna desta igreja esteja nas suas origens remetidas às primeiras décadas do século passado, pois "a Assembleia de Deus nasceu na República Velha e assimilou práticas de mandonismo dos coronéis e caudilhos, de modo que ainda mantém, na atualidade, chefes regionais que seguem esse padrão autoritário" (BAPTISTA, 2007, p. 452). Assim, quando compara este modelo assembleiano com o iurdiano, o mesmo Baptista sugere que:

> A Igreja Universal, principalmente, provou ser mais ágil e mais coesa na exploração das oportunidades políticas do que a Assembleia de Deus. A IURD praticamente já nasceu com a visão de operar com desenvoltura o jogo da política. O modelo autoritário de sua organização, com um núcleo central forte e uma voz de comando incontestável, facilitou seu sucesso eleitoral e permitiu que ela constituísse, com menos de três décadas de existência, uma bancada coesa de parlamentares no Congresso, quase do porte da bancada da quase centenária Assembleia de Deus. Isto ocorreu, em parte, porque a Assembleia de Deus teve que "costurar" alianças entre seus grupos regionais de poder para alcançar melhor capacidade de ação no Congresso[16].

A Igreja Universal do Reino de Deus surge no ano de 1977 em um contexto de globalização financeira e é logo estabelecida como uma instituição possuidora de um contundente comando central. Dessa maneira, "na Igreja Universal, todo o poder emana do bispo Edir Macedo, que constitui a equipe de bispos auxiliares, a seu bel prazer, para governarem o complexo religioso-empresarial-midiático espalhado em dezenas de países[17]".

[16] Ibidem, p. 267.

No que concerne à participação política, a centralização do poder desta igreja em torno de Macedo e das instâncias a ele ligadas é algo bastante peculiar à mesma, o que lhe permite determinar quem serão os candidatos e quais os templos onde estes serão votados nas eleições proporcionais em que esta igreja participa[18]. Sendo assim, de modo análogo à Assembleia de Deus, praticamente não há concorrência para se definir quem será o candidato oficial da Igreja dada a centralidade do poder em torno das instâncias ligadas a Macedo.

Atualmente, em razão do número de adeptos da Universal registrado no Censo 2010 (1.873.243) que totalizam menos de 1% do total da população brasileira – o qual é ainda inferior ao patamar registrado em 2000 (2.101.884), entendemos que a importância desta instituição no jogo político configura-se muito mais em torno de seu império empresarial e midiático construído ao longo das últimas três décadas, sobretudo relativo à aquisição e expansão da TV Record, do que no número de fiéis vinculados a esta e que potencialmente poderiam converter-se de *rebanho religioso* em *rebanho eleitoral*. Muitos dos políticos não religiosos que se aproximam da Universal possuem uma ideia desfocada da dimensão do seu *tamanho* real e, nesse sentido, o capital midiático atrelado à esta denominação neopentecostal é confundido com seu capital religioso e, consequentemente, político.

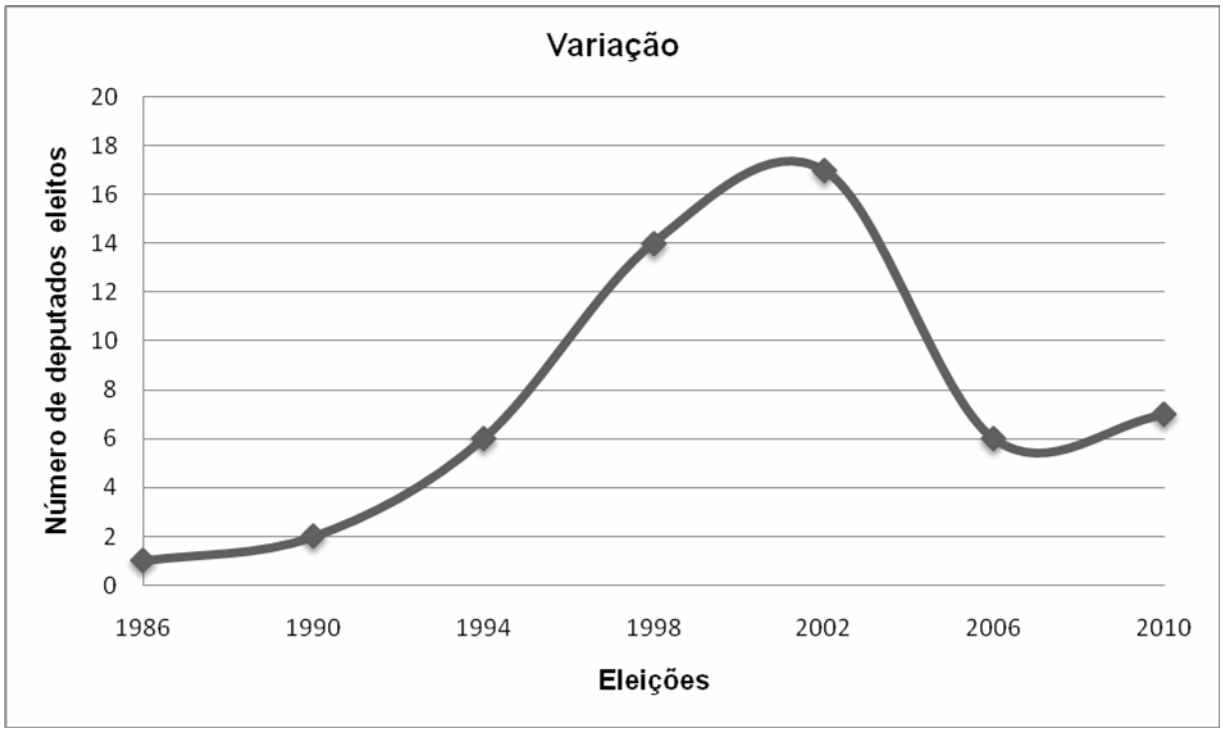
O gráfico abaixo mostra que entre 1986 e 2002, a Igreja Universal obteve um constante crescimento no número de parlamentares eleitos para a Câmara Federal em Brasília, o qual só é estancado a partir de 2006, devido a uma série de escândalos de corrupção, como o *mensalão* e a máfia dos *sanguessugas* que atingem em cheio parte significativa dos deputados ligados a esta igreja, bem como praticamente metade da *bancada evangélica* no Congresso Nacional durante o mandato 2003-2006 (MARIANO, 2009, p. 122).

---

[17] Ibidem, p. 446.

[18] Leonildo Campos (2006, p. 60) relata que dentre os principais nomes na fundação da IURD, as saídas do cunhado de Edir Macedo em 1980 – Romildo Ribeiro Soares – o fundador da Igreja Internacional da Graça de Deus e de Roberto Augusto Lopes favoreceram à possibilidade de centralização do poder intraeclesial de forma quase que exclusiva em torno de Macedo.

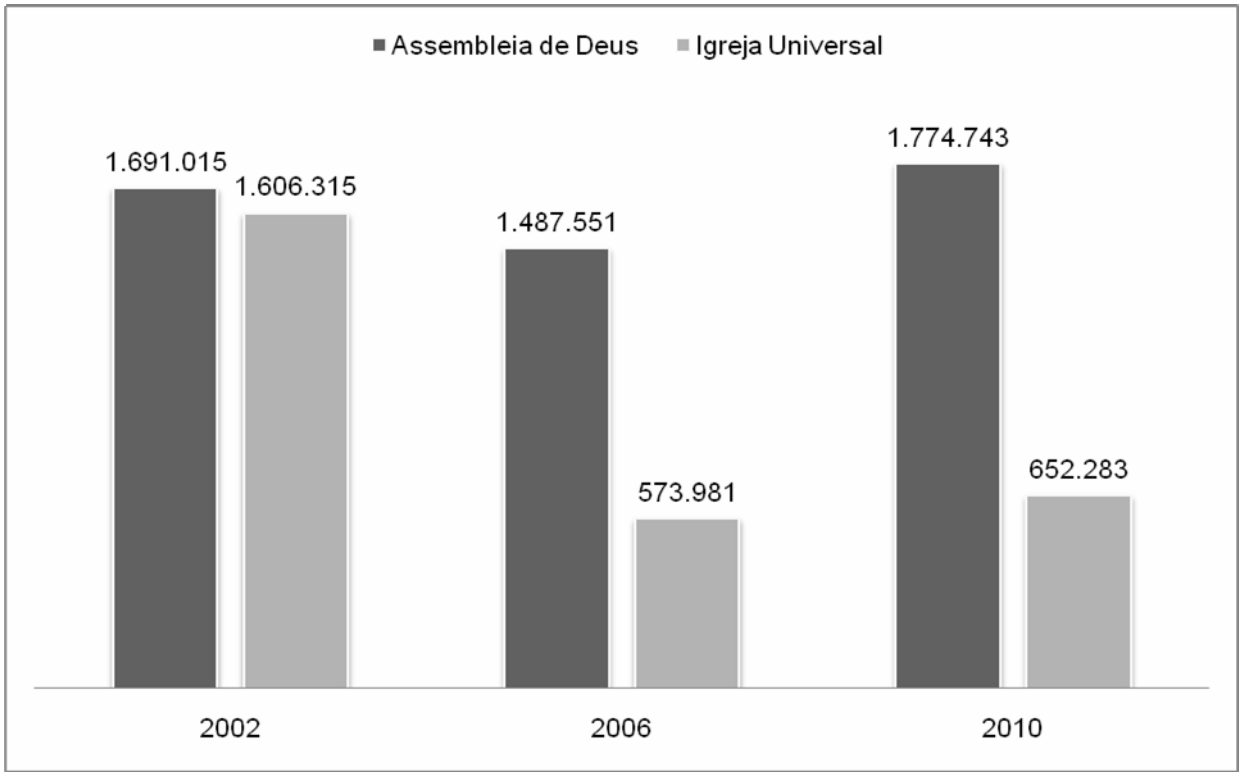
Gráfico 6 - Deputados Federais ligados à Igreja Universal eleitos entre 1986 e 2010



Fonte: Leonildo Campos (2010)

Até antes do período dos escândalos de corrupção envolvendo em cheio os políticos vinculados à Universal verificamos que a centralidade do poder desta igreja lhe garantia um patamar de votos e de candidatos eleitos em um número muito próximo à Assembleia de Deus. Até o ano de 2002, a Universal era detentora de patamares invejáveis de votos e de representantes, sobretudo se comparada à Assembleia de Deus, pioneira no protagonismo político-eleitoral a partir de 1986 e detentora de um contingente de adeptos cerca de quatro vezes maior do que o da primeira, segundo o Censo 2000.

Gráfico 7 - Variação no número de votos recebidos pelos candidatos a deputado federal eleitos entre 2002 e 2010: Assembleia de Deus *versus* Igreja Universal



Fonte: Leonildo Campos (2010)

A diminuição do número de votos e consequentemente, de representantes da Universal em 2006 e 2010 em relação a 2002 parece indicar que houve alguma queda na fidelidade do eleitorado iurdiano, outrora tão cativo. No entanto, destacamos também, somado aos escândalos de corrupção, a queda numérica da Universal apontada no Censo 2010, além do fato de igrejas mais novas como a Mundial do Poder de Deus e Internacional da Graça, as quais cresceram e que somadas elegeram quatro deputados federais em 2010 (CAMPOS, 2010, p. 72). Em relação a estas, portanto, é possível que estejam, de fato, beneficiando-se do decréscimo demográfico da Universal, bem como de seu desgaste na opinião pública, na política e mesmo no campo religioso.

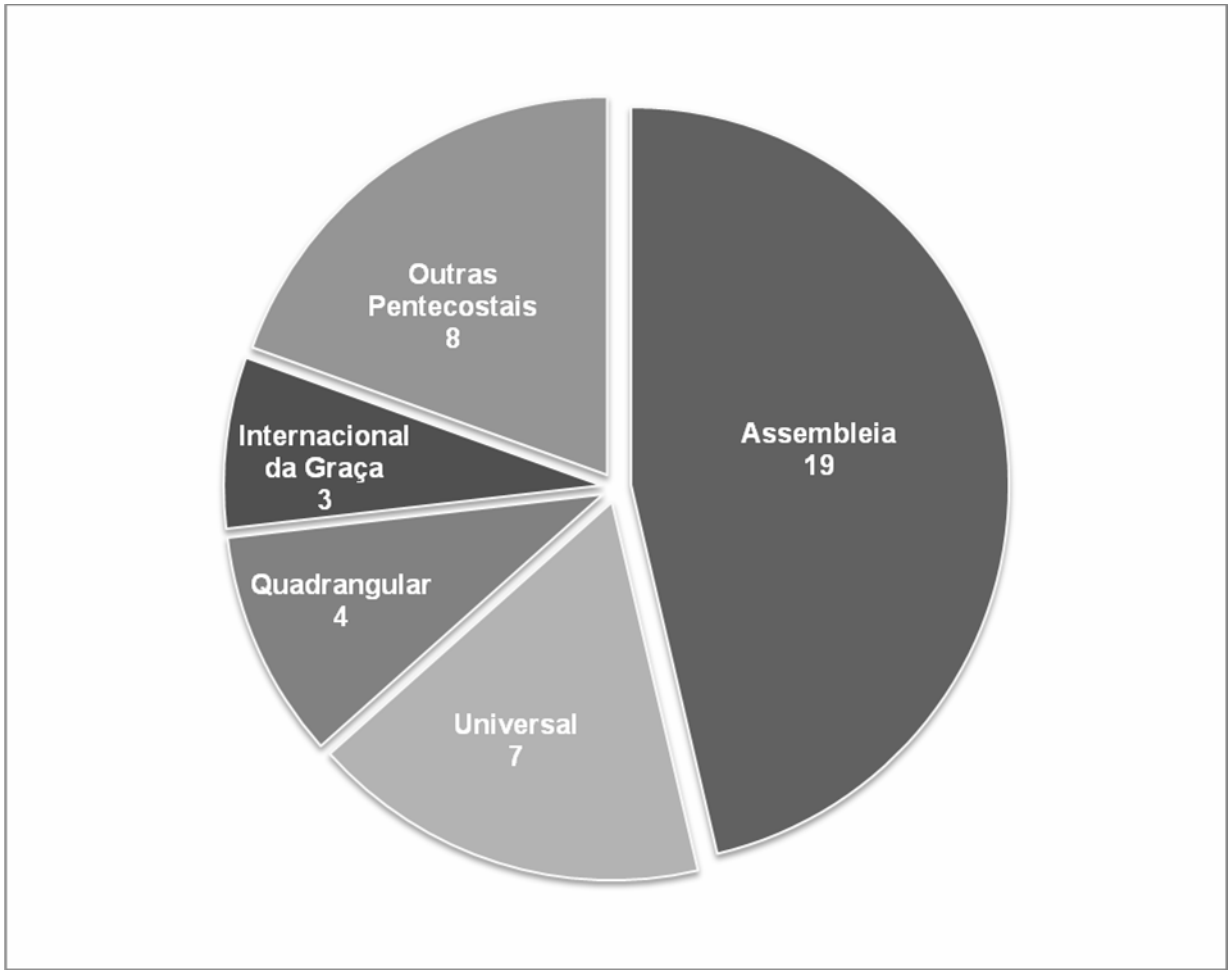
O envolvimento de deputados evangélicos em casos de corrupção ocorridos após as eleições de 1986 e 2006 tiveram impacto importante no tamanho das bancadas nos pleitos seguintes. Destaca-se, no primeiro caso, a polêmica prorrogação do mandato de Sarney por mais um ano e no segundo, os escândalos relativos ao *mensalão* e à máfia dos *sanguessugas* (CAMPOS, 2010, p. 65). O

número de parlamentares eleitos no ano de 2010 parece sugerir que na diferenciação entre Assembleia de Deus e Universal, o império empresarial e midiático, além da centralidade decisória foram neutralizados pelos escândalos de corrupção, se notarmos a quantidade de parlamentares eleitos em 2010, o que ainda deve ser considerado no contexto da diminuição do número de adeptos desta, o qual teria regredido em números absolutos e, mais ainda, em números relativos durante a primeira década do século XXI.

No cômputo geral, à exceção da Assembleia de Deus, são as igrejas neopentecostais que tem obtido maior êxito eleitoral, especialmente se comparados aos protestantes históricos. Seus projetos políticos seriam mais e melhor definidos, além de fazerem uso da mídia e também de alguns meios ilícitos, como em 2008 quando empresas construtoras de templos da Igreja Universal estariam entre as principais contribuintes de campanha dos candidatos oficiais desta igreja, segundo Marcelo Tadvald (2010, p. 99). O PRB, partido ligado à Universal, foi o quarto partido em doações financeiras em 2010, atrás apenas de PT, PSDB e DEM, e nesse sentido, as doações de empreiteiras seriam responsáveis por tal volume. Soma-se que a bancada que cresce 65% entre 2006 e 2010 também muito em virtude de ataques dos candidatos evangélicos a iniciativas da sociedade civil como a criminalização da homofobia e a descriminalização do aborto[19].

[19] Ibidem, p. 102.

Gráfico 8 - Deputados federais ligados às igrejas pentecostais eleitos em 2010



Fonte: Leonildo Campos (2010)

2.6 Tendências atuais: cultura política e representação evangélica

> A desprivatização política portanto, não conta tão somente com a forte disposição de líderes eclesiásticos pentecostais para participar da política. Vale-se também do denodado empenho de candidatos, partidos e governantes para enredá-los no jogo político-partidário, nas relações de clientelismo, enfim, no sistema de representação político brasileiro (MARIANO, 2009, p. 119-120).

Paul Freston (1999, p. 332-333) sugere que os estudos sobre a relação entre o protestantismo e a democracia no Brasil passaram por quatro fases distintas. A primeira delas foi até os anos 1950, quando se argumentava que aqui, o protestantismo seria uma força favorável à democracia. Já nos anos 1960-1970, grande foi o esforço científico para demonstrar que o protestantismo brasileiro servira como baluarte da ditadura, o qual seria, com efeito, uma posição antagônica a da Igreja Católica. Nos anos 1980, segue a tendência de opor o protestantismo ao catolicismo em seus papéis na luta pela queda do regime. Entretanto, segundo o autor, a partir dos anos 1990, entraríamos em uma era de estudos que o entendem o protestantismo como uma força positiva na consolidação da democracia.

Neste quadro, podemos sugerir que atualmente a cultura política dos evangélicos não está deslocada do padrão político-cultural nacional observado. Concordamos com a perspectiva de alguns autores (BURITY, 2006; ORO, 2006; MARIANO, 2009) de que tais projetos de conquista de poder não se caracterizam por ser uma alternativa à ordem vigente, já que os evangélicos brasileiros em suas mais variadas vertentes fazem uso das *regras do jogo democrático* instituído, com o intuito de efetivar seus projetos de conquista de poder político e, por essa razão, reforçariam, de algum modo, a consolidação da conquista democrática, e de certa maneira – porém apenas quando seja conveniente – ainda reafirmam o caráter laico das instituições públicas nacionais e politizam segmentos marginalizados da sociedade, mesmo que sob a perspectiva e interesse dos projetos de poder das lideranças eclesiásticas. Cecília Mariz (2000, p. 28) sugere que de modo paradoxal, esta incursão religiosa na política produz um efeito secularizador, pois “na medida em que os pentecostais no Brasil estão contestando o monopólio católico das esferas públicas, tendem a defender a separação entre o Estado e a fé”.

Contudo, impõe-se ressaltar que, por outro lado, estes possuem também atitudes que contrariam o estabelecimento de valores democráticos na sociedade brasileira, dada a intensa oposição, a partir de exemplos citados por Ari Oro (2011, p. 392), aos os direitos civis de homossexuais e à intensa *demonização* que estes promovem em torno dos adeptos de religiões afro-brasileiras. Neste contexto, Ricardo Mariano aponta que no cerne da participação política dos pentecostais brasileiros está a defesa de valores morais:

> Isso ocorre toda vez que o executivo e o legislativo propõem a adoção de políticas públicas ou a alteração da legislação referente, por exemplo, à distribuição de métodos anticoncepcionais (inclusive nas escolas), ao controle da natalidade, à descriminalização e legalização do aborto, à união civil de pessoas do mesmo sexo, ao combate à homofobia, à permissão do uso de células embrionárias em pesquisas científicas, à aprovação da pena de morte etc. **Atualmente, grande parte dos dirigentes evangélicos parece ter adquirido plena consciência da importância do uso do poder político como instrumento na defesa de seus interesses, valores e moralidade** (MARIANO, 2009, 122 – grifo meu).

Para Burity (2006, p. 196-197), dadas as diferentes bases doutrinárias e tradições eclesiológicas, a subordinação dos parlamentares evangélicos aos ditames de uma suposta *bancada* não seriam esperados, já que estes tendem a desviar-se, inclusive, dos ditames das elites que controlam a estratégia política das igrejas, o que se dá mesmo no caso dos representantes da Igreja Universal. A existência da Frente Parlamentar Evangélica (FPE), a qual constitui uma das maiores frentes no Congresso configura uma união entre diversos setores denominacionais e partidários em defesa de alguns dos principais valores morais mais caros aos evangélicos, como aborto e união civil de pessoas do mesmo sexo[20]. No mais, prevalece a disciplina partidária e/ou o aspecto governista ou oposicionista do partido e do parlamentar. Ressalta-se que os políticos evangélicos atualmente são monitorados de perto pelas lideranças eclesiásticas que lhes deram suporte em suas campanhas eleitorais, o que colabora na explicação de uma postura moral e radical quanto a valores religiosos quando são colocados em discussão ou votação no Congresso Nacional (MARIANO, 2009. p. 127-128).

Quanto à preferência político-partidária, atualmente identifica-se que a participação dos representantes evangélicos se dá de forma pulverizada entre as diversas opções disponíveis no sistema de partidos brasileiro, entretanto, alguns destes partidos estão mais identificados com determinadas igrejas, como por exemplo, o Partido Republicano Brasileiro (PRB), o qual foi fundado por políticos

[20] Há Frentes parlamentares evangélicas também em diversas Assembleias Legislativas estaduais como no Ceará, Minas Gerais, Rio Grande do Sul e Santa Catarina. Dentre as Frentes Parlamentares existentes no Congresso Nacional, a “Frente Parlamentar Evangélica é a única definida por uma identidade religiosa”. (MAIA, 2007, pp. 06-07).

ligados à Igreja Universal do Reino de Deus[21] e também o Partido Social Cristão (PSC) que a partir de 2005 estabelecera parceria com as Assembleias de Deus[22].

Assim sendo, é neste quadro contextual que os políticos ligados ao protestantismo estão inseridos na cultura de representação política brasileira. Deste modo são excepcionais, portanto, lealdades por parte de políticos evangélicos quanto aos programas político-partidários, o que ressaltamos ser uma característica do sistema político brasileiro, motivada dentre várias razões que mencionamos, sobretudo à fragilidade deste nosso sistema partidário.

2.7 Sistema político e representação evangélica: algumas notas finais

Nesta análise ressaltamos ainda que o voto obrigatório constitui mais uma das peculiaridades do sistema político-eleitoral brasileiro. Sem dúvida, nos faltam dados mais específicos sobre a posição de segmentos religiosos frente ao voto obrigatório, entretanto, acerca do cômputo geral da população nacional, no ESEB do ano de 2010 apenas 44,5% da população afirma que votaria caso o voto fosse facultativo[23]. A obrigatoriedade do voto no Brasil entrou em vigor a partir da Constituição de 1934, permanecendo até os dias atuais. Um contraponto ao voto obrigatório é pouco exequível na América Latina, em razão de praticamente todas as nações aqui fazerem uso deste dispositivo. Há, nos EUA, por exemplo, onde o voto é facultativo, algumas evidências, como o *voto católico* em John Kennedy (1960) e o voto da direita religiosa em Bush (2004), que tiveram uma proporcionalidade relevante a ponto de ter sido considerado como potencial decisor dos resultados finais dessas respectivas eleições (BOHN, 2007).

---

[21] Sobre o PRB, Souza (2009, p. 16) afirma que esta “legenda foi criada para atender aos interesses da igreja de Macedo, sobretudo os de seu sobrinho, Crivella”.

[22] Ibidem, p. 118.

[23] Disponível em: www.cesop.unicamp.br/site/htm/arquivo_artigo_revista.php?art=270 (OPINIÃO PÚBLICA, *Campinas, Vol. 17, nº 2, Novembro, 2011, Encarte Tendências, p. 523).* (Acesso em: 05/08/2012).

Far-se-iam necessárias novas pesquisas sobre os efeitos do caráter compulsório do voto no país, contudo pensamos ser possível sugerir que o voto facultativo poderia favorecer, de algum modo, as clivagens religiosas evangélicas sobre a política brasileira, sobretudo quando a mobilização seja estimulada por temáticas morais ou pela identidade evangélica do candidato. Contudo, o efeito prático que verificamos no Brasil é o de que o voto obrigatório propicia que o aumento do eleitorado evangélico se dê a par do crescimento demográfico deste segmento religioso[24], o que não seria tão óbvio em um sistema em que o comparecimento eleitoral fosse facultativo.

Nos EUA, soma-se que um sistema bipartidário forte que foi desenvolvido e sedimentado a partir de um contexto democrático, de modo análogo à experiência bipartidária brasileira, é sobreposto à diversidade denominacional do campo evangélico norte-americano e consegue atrair os votos deste eleitorado independente, inclusive, da identidade religiosa do candidato. Neste contexto, o Partido Republicano é percebido como preferido pelos protestantes norte-americanos, conforme demonstra Simone Bohn:

> A revista The Economist (2004), por sua vez, relatou que as eleições presidenciais de 2004, em que 78% dos eleitores evangélicos votaram no Partido Republicano, marcaram “o triunfo da direita religiosa”. Erzen (2005) demonstra que 75% dos evangélicos normalmente votam nesse partido e que, entre os membros dessas denominações que frequentam a igreja todas as semanas, esse número sobe para 81%. [...] Votam sistematicamente no partido político que se auto-proclama defensor de conservadorismo social, especialmente em oposição ao aborto e ao casamento homossexual (BOHN, 2007, p. 370).

Quando do nosso foco no Brasil entendemos caber ressaltar ainda que, apesar do significativo crescimento demográfico evangélico nas últimas décadas, estes ainda representam menos de ¼ do eleitorado do país, situação que inviabiliza que este segmento religioso, por si só, votando em massa, obtenha êxitos em pleitos majoritários, mesmo em eleições locais. Entretanto, sua força política é decisiva na formação de coalizões e na formulação de agendas, não só eleitorais, como também programáticas, especialmente no Legislativo, onde já tem se demonstrado como uma bancada relevante tanto na Câmara Federal, desde a Constituinte, passando

[24] O Censo 2010 calculou os evangélicos brasileiros em 22,2%, enquanto o ESEB do mesmo ano totalizou os eleitores evangélicos como correspondentes a 21,9% do total nacional.

por Câmaras Municipais e Assembleias Legislativas e já tendo eleito, inclusive em mais de um pleito, representação para o Senado Federal, que mesmo fazendo parte do Poder Legislativo, é uma eleição majoritária, situação em que foram obtidos votos muito além do eleitorado evangélico, como por exemplo, o caso do senador Marcelo Crivella eleito pelo estado do Rio de Janeiro em 2002 e reeleito em 2010.

Portanto, destacamos que além da diversidade interna do protestantismo brasileiro, o comportamento eleitoral evangélico em eleições majoritárias tende a ter maiores dificuldades de ser mobilizado, conforme veremos, em razão também de algumas permissividades concernentes a nossos sistemas eleitoral e partidário. Paradoxalmente, os elementos que viabilizam a irrupção e presença evangélico-pentecostal na representação política brasileira em cargos políticos com eleição proporcional – multipartidarismo, lista aberta e voto nominal, coligações partidárias, dentre outros – são os mesmos a dificultar a canalização das clivagens de cunho religioso através do sistema partidário existente, no caso das eleições majoritárias. Ademais, nesta conjuntura, este comportamento dependerá do contexto de cada disputa: presença de um candidato evangélico e/ou de temas que mobilizem este eleitorado. Por suposto, um sistema partidário com menos partidos e com programas e posicionamentos mais claros, por exemplo, poderia relativamente unificar a variedade institucional interna do protestantismo em torno de candidaturas e de projetos comuns, no caso das eleições para cargos do poder executivo, tal qual se passa no modelo norte-americano.

Por conseguinte, analisamos que o eleitorado evangélico que cresce numericamente durante as últimas décadas têm mantido clivagens religiosas na definição do voto, o que ainda é corroborado pelos apoios, alianças e lançamento de candidaturas por parte das lideranças religiosas. Mesmo que nem sempre sigam o que os líderes indiquem em matéria eleitoral, poderemos sugerir que estes mantêm na identidade religiosa o parâmetro que resulta na definição do voto muito mais do que outros segmentos religiosos. Contudo, ressaltamos que os pleitos majoritários trazem contrapontos significativos ao que vemos em relação à presença deste segmento religioso no espaço público brasileiro a partir de eleições proporcionais para cargos legislativos. Nas eleições majoritárias, especialmente para a Presidência da República há fatores tendentes a neutralizar os potenciais impactos produzidos pela presença evangélica na esfera política brasileira, pois:

> Para a política corporativa de algumas igrejas pentecostais, as eleições majoritárias trazem complicações. O candidato depende mais do partido e dos votos não evangélicos [...]. 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 (FRESTON, 1993, p. 250).

3 OS EVANGÉLICOS E AS ELEIÇÕES PRESIDENCIAIS BRASILEIRAS

> Ao contrário do bipartidarismo dominante nos Estados Unidos, no qual um partido socialmente conservador opõe-se a um partido liberal, o multipartidarismo brasileiro complicou sobremaneira a justaposição das clivagens sociais sobre o sistema de partidos. Assim como não é possível distinguir quais partidos são claramente conservadores no que se refere a questões sociais, da mesma forma, até o presente momento, não há nenhum partido político competitivo nas eleições presidenciais que mobilize sistematicamente a identidade evangélica para fins eleitorais (BOHN, 2007, p. 377).

Conforme vimos, na representação proporcional, o *modus operandi* do sistema político brasileiro é um destacado elemento na viabilização da representação política evangélica, contudo constatamos que a heterogeneidade interna deste segmento religioso dificulta a efetivação de maiores projetos que visassem unificá-lo, como a criação de um partido que reunisse a diversidade denominacional evangélica. A criação de uma entidade que os representasse transdenominacionalmente também fora uma tentativa quase sempre fracassada, quando em vista da união das mais variadas instituições evangélicas existentes no Brasil, tal qual destaca Paul Freston:

> Outra característica da política protestante desde 1986 são as tentativas (todas fracassadas) de formar entidades representativas do mundo protestante. (Confederação evangélica do Brasil 1987; Associação evangélica brasileira 1991; Conselho nacional dos pastores do Brasil 1993), sempre com fortes consequências políticas e às vezes com intenções explicitamente políticas. [...] **As divisões evangélicas se aprofundam à medida em que aumenta a proximidade ao poder** (FRESTON, 1999, p. 336 – grifo meu).

Decorre que, conforme veremos no que se refere à representação majoritária, características do sistema de partidos no Brasil que viabilizam a representação evangélico-pentecostal na política brasileira serão as mesmas que também podem causar a dispersão do voto evangélico, o qual em seu histórico, demonstraremos que só tende a ser mobilizado através da presença de evangélicos no pleito ou por temáticas circunscritas a valores morais caros a esse segmento religioso, conforme

ocorrido nas eleições presidenciais entre 1989 e 2010. Em síntese, a estruturação deste sistema partidário que viabiliza o protagonismo evangélico no espaço público brasileiro através das vias partidária e eleitoral é, paradoxalmente, a mesma que não cria lealdades partidárias sólidas por parte do eleitorado no que se refere às eleições majoritárias para o cargo de presidente da república.

As peculiaridades concernentes às eleições majoritárias limitam a representação de minorias, tal qual os evangélicos, neste contexto. Neste caso, não basta a articulação interna por parte de certas denominações, ou mesmo a existência de alguma instituição que unificasse este campo. Ainda assim, dado o contingente eleitoral dos evangélicos no total da população eleitoral brasileira – o Estudo Eleitoral Brasileiro (ESEB), através de amostra, mensurou o eleitorado evangélico em 21,9% (15,0% de pentecostais somados a 6,9% de não pentecostais) em 2010 – em relação ao voto deste segmento do eleitorado em eleições majoritárias poderíamos dizer que o *piso* é alto*,* porém o *teto* é baixo, conforme veremos no exemplo de Garotinho em 2002, o qual faz incisiva campanha entre os evangélicos a partir de sua identidade religiosa, obtém metade dos votos por parte deste eleitorado, mas cria problemas e tensões com as lideranças de seu partido devido à possibilidade de tal postura se tornar um fator que limitasse a aceitação da candidatura do presbiteriano entre os não evangélicos.

A variada gama de partidos existentes no Brasil, faz com que seja grande a concorrência em torno do segmento evangélico do eleitorado, seja em eleições majoritárias ou proporcionais. Este multipartidarismo brasileiro que propicia a barganha política por de ex-atletas, artistas e comunicadores também viabiliza a corrida político-eleitoral pelos indivíduos e instituições relativas ao protestantismo.

Ademais, o sentimento de minoria também não pode ser invocado no caso da concorrência a cargos majoritários, conforme aponta Regina Novaes (2001, p. 76), pois “se em uma eleição para deputado estadual ou federal pode-se falar [...] sobre os interesses das Igrejas Evangélicas que são “perseguidas” pelas autoridades, em maioria católica, este argumento perde sua eficácia em uma eleição majoritária”.

Assim sendo, dada até então a ausência de representação evangélica no cargo de presidente do Brasil, na análise da influência do protestantismo brasileiro neste pleito majoritário focamo-nos nas candidaturas evangélicas, na concorrência

em torno do voto deste segmento religioso, e em algumas tendências em seu padrão de voto ao longo das últimas corridas presidenciais.

Uma vez mais: o modo de estruturação do sistema partidário brasileiro, agora somado ao divisionismo interno do protestantismo nos permite sugerir as peculiaridades que verificaremos acerca do voto evangélico para presidente no Brasil. Seriam estas, portanto, a relativa dificuldade das cúpulas o mobilizarem em relação a nomes, mas sim a temáticas morais, quando da ausência de algum evangélico, bem como a tendência a um voto similar ao restante do eleitorado – governista quando do bom desempenho da economia ou alternativo ao governo quando contrário.

Com isso, analisamos que retomadas as eleições com voto direto para presidente no ano de 1989 e a importância dada ao *voto religioso* parece ter sido gradativa com o passar dos pleitos, até o último no ano de 2010. Apesar de patamares consideráveis de votos em Lula e no PT neste período, Fernando Collor, Fernando Henrique Cardoso (FHC), Anthony Garotinho e Marina Silva foram verificados como importantes destinatários da preferência eleitoral por parte significativa de pentecostais e evangélicos em geral. Entretanto, há inúmeras diferenças entre o voto nos dois *Fernandos* entre 1989 e 1998 e o voto em Garotinho e em Marina, em 2002 e 2010 respectivamente, sobretudo em razão da identidade evangélica dos dois últimos, pois entendemos que tal identidade trouxe para estes candidatos uma maior fidelidade eleitoral dos votantes pertencentes a este segmento religioso como trouxe também consigo o debate, para *dentro* da política, do papel da religião. Marina teve uma postura diferente de Garotinho, já que possuía um discurso de laicidade do Estado antagônico ao do ex-governador do Rio de Janeiro. Nas eleições de 2010, Marina Silva ficou pelo primeiro turno, mas os temas de moral religiosa e a disputa pelos eleitores relativos a este segmento continuaram até o final do segundo turno com especial destaque para o tema do aborto, conforme veremos.

Nesta conjuntura analisamos algumas das principais características e tendências acerca do voto evangélico nas eleições brasileiras de 1989 a 2010, já que nesse período ocorrem importantes mudanças tanto no campo político, quanto no religioso. Desta maneira, a relação entre ambos também foi modificada, tanto no

Legislativo, quanto no Executivo e tanto nos níveis municipal e estadual, quanto no federal. Analisar as eleições entre 1989 e 2006 ajudar-nos-á a compreender a erupção de temáticas de moral religiosa em 2010.

Utilizamos, assim, alguns levantamentos quantitativos e relevantes análises qualitativas sobre os pleitos eleitorais compreendidos no período das últimas seis eleições presidenciais. Ilustrativamente, argumentaríamos que o voto evangélico nas eleições presidenciais analisado neste trabalho tratar-se-ia da ponta de um *iceberg* que é mais vistoso a um primeiro olhar tanto dos leigos no assunto quanto dos mais familiarizados. O que sublinho é que aqui seria necessário demonstrar, conforme indicamos acima, que o que estrutura tal fenômeno, não parece visível no primeiro momento, de acordo com algumas das principais características viabilizadoras da representação evangélica na política e do comportamento eleitoral dos brasileiros vinculados a este segmento religioso.

Impõe-se pontuar que o eleitorado evangélico está longe de ser unívoco em seu comportamento eleitoral, pois “há numerosas diferenças no modo de perceber e de estar na política dentro deste universo a que a mídia secular insiste em se referir, genérica, indistinta e não raro pejorativamente, como ‘evangélicos’” (LIMA e WERNECK, 2012, p. 223). As diferenças sociais e doutrinárias entre o protestantismo histórico e o pentecostal e a pluralidade denominacional no interior de ambos, junto com as variadas diretivas por parte das cúpulas das igrejas no que se refere aos apoios políticos, os quais não são garantias de serem os mesmos de uma eleição para a outra, mais especificamente no caso das eleições presidenciais, além de certa descrença com o político, sobretudo a partir de casos de corrupção envolvendo parte importante dos deputados da Frente Parlamentar Evangélica que resultaram em uma diminuição do número de representantes em 2006 no Congresso Nacional, não nos autorizam falar em um *voto evangélico* no singular, pois entendemos e concordamos que “o pertencimento às igrejas evangélicas tem consequências para o comportamento eleitoral [...] evidenciando que diferenças no interior do circuito evangélico são, elas também, estatisticamente relevantes” (FERNANDES et al., 1998, p. 134).

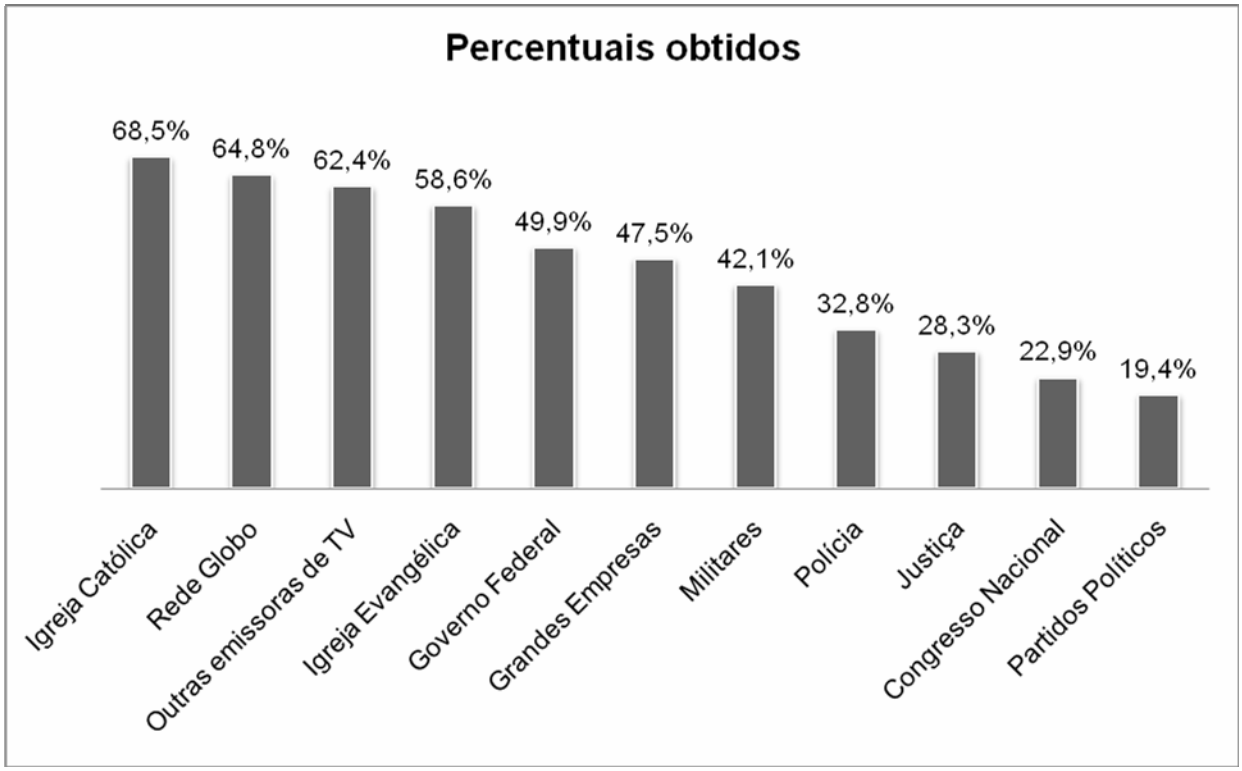
Entretanto, é também possível sugerir tendências às quais este segmento do eleitorado, destacado a partir da variável religiosa, diferencia-se de outros

segmentos religiosos e a concorrência que se estabelece em torno do mesmo. Apontamos que a mobilização deste eleitorado dar-se-ia de forma melhor apurável quando estimulada em torno, principalmente, da identidade evangélica do candidato, da defesa da liberdade religiosa e de temas morais caros aos evangélicos como a descriminalização do aborto ou a união civil entre pessoas do mesmo sexo – alguns dos temas utilizados para mobilizar o eleitorado evangélico na última eleição presidencial em 2010, sobretudo referente à rejeição ao nome da candidata governista Dilma Rousseff – já que a debilidade programática é um dado característico do quadro partidário brasileiro, a não identificação deste eleitorado com partidos políticos, ao invés de candidatos, não é apenas específico do mesmo, mas um fenômeno que se verifica na percepção do eleitorado brasileiro como um todo.

Atualmente, as instituições religiosas cristãs e a mídia televisiva no Brasil alcançam patamares três ou mais vezes acima dos partidos políticos, ou seja, a confiança na atuação de Igrejas Evangélicas e da Igreja Católica alcança índices cerca de três vezes maior do que o conquistado pelos partidos políticos frente ao eleitorado brasileiro. Neste quadro, dada a mais baixa identificação do eleitorado com os partidos políticos frente, especialmente, às instituições religiosas não nos deixa surpresos quando notamos determinadas temáticas de moral religiosa como elementos capazes de mobilizar parcela significativa do eleitorado evangélico brasileiro. Vejamos a avaliação de instituições brasileiras no ESEB 2010 sobre a atuação das instituições frente ao eleitorado[25].

[25] A questão apresentada aos entrevistados foi: *Destas várias instituições, gostaria que o(a) Sr(a) dissesse se avalia a atuação de cada uma como ótima, boa, ruim, ou péssima. Os percentuais são a soma das respostas "Ótima" e "Boa".* Disponível em: www.cesop.unicamp.br/site/htm/arquivo_artigo_revista.php?art=270 (OPINIÃO PÚBLICA*, Campinas, v. 17, n 2, Novembro, 2011, Encarte Tendências, p. 521).* (Acesso em: 05/08/2012).

Gráfico 9 - Avaliação das instituições brasileiras



Fonte: Estudo Eleitoral Brasileiro (2010)

As cúpulas de grandes igrejas pentecostais, como no caso da Assembleia de Deus, conforme vimos, valeram-se em demasia do slogan *irmão vota em irmão* para capitalizar os votos para as candidaturas de parlamentares apresentadas aos eleitores pertencentes a estas igrejas. Essa frase em si, a partir de um olhar mais detido revela-nos em parte a dinâmica na qual está em nossa intenção desvendar. A partir de 1986, a recomendação foi a de que um *irmão*, pressupomos o evangélico pertencente àquela denominação, o qual deve votar em outro *irmão*, ou seja, outro evangélico. Assim, os esforços foram nesse sentido, e dessa maneira o ato de votar foi sendo sedimentado a partir deste viés. A recomendação não foi *irmão vota em quem o pastor vota (ou indica)*, mas sim para que se votasse em outro evangélico.

Ao longo das últimas três décadas, portanto, as cúpulas estimularam, em primeiro plano, a identidade evangélica na opção eleitoral e não necessariamente a indicação de um não evangélico, mesmo que feita por parte das lideranças religiosas. Tal é o que verificamos atualmente, especialmente no voto presidencial: observada a heterogeneidade interna do protestantismo brasileiro, a parte do

eleitorado que se sensibilizaria a partir deste viés religioso prioriza votar no candidato que possui a identidade evangélica do que naquele não evangélico que seja indicado pelos líderes. Em resumo, argumentamos de acordo com Regina Novaes (2001, p. 75) quando afirma que “não há garantia de consensos entre denominações, nem de que evangélicos votem necessariamente de acordo com a orientação do pastor, nem podemos dizer que evangélicos votam sempre em evangélicos”. Assim, o que as lideranças fazem nas eleições proporcionais – candidaturas oficiais – não o repetem nas eleições majoritárias, pois nesta específica modalidade eleitoral a que nos referimos, verificamos a característica cambiante ao longo dos seis últimos pleitos presidenciais por parte das diversas cúpulas das principais instituições evangélico-pentecostais.

A orientação de apoio político e recomendação de voto por parte, por exemplo, da Igreja Universal em 1989 e 1994 esteve ancorada na oposição ao espectro do lulismo-petismo, especificamente pelo entendimento de que este representaria os interesses de setores da Igreja Católica e ainda por sua proximidade ao comunismo, o que seria uma potente ameaça à liberdade religiosa no país. Entretanto, a partir de 1998 em diante, esta se aproxima e adere incondicionalmente a Lula e ao PT, mais especificamente a partir do segundo turno de 2002. Deste modo, destacamos que coerente no posicionamento iurdiano é apenas o seu aspecto governista.

No mais, a partir de uma breve análise do comportamento eleitoral nas eleições presidenciais no atual período democrático, percebe-se que a melhor avaliação do governo e uma situação econômica favorável ajudam a explicar a tendência de votos nos candidatos governistas, tal qual ocorrera em 1994, 1998, 2006 e 2010 e contrariamente em 1989 e 2002.

O candidato do PMDB em 1989, Ulysses Guimarães fica em sétimo lugar na corrida presidencial dado o desgaste do governo do presidente por seu partido, José Sarney, que findava o mandato naquele ano. A derrota de um candidato governista ocorre também em 2002 com José Serra (PSDB) quando o governo do presidente Fernando Henrique Cardoso possui um relativo desgaste e consequentemente uma fraca avaliação, o que seria fruto também de uma situação insatisfatória da economia do país para parte significativa da população. Assim, cabe ressaltar que

em maio de 2010, o índice de aprovação ao governo Lula estava em 76,1%, enquanto que em maio de 2002, a aprovação ao governo Fernando Henrique era de 28,2%, segundo pesquisas CNT/Sensus[26]. Em 2010, a mobilização em torno da questão do aborto teria impedido a vitória da candidata governista ainda no primeiro turno, conforme veremos, porém não impediu o êxito no segundo e derradeiro turno destas eleições, consequência, dentre outros fatores, da capacidade de transferência de votos do presidente para sua candidata valendo-se da alta aprovação de seu governo.

Desse modo, a presença de candidaturas evangélicas e a mobilização deste eleitorado em torno de temais morais religiosos, demonstram-se como sendo os mais relevantes fenômenos que teriam alguma capacidade de afetar a tendência governista quando da alta aprovação do governo, ainda que destaquemos que parcelas significativas deste eleitorado não sejam mobilizáveis homogeneamente. No interior do evangélico-pentecostalismo brasileiro há, conforme analisamos, inúmeras diferenças doutrinárias, socioeconômicas, e de postura frente à mídia e à política, dentre outros. Nesse sentido, Ricardo Mariano destaca os possíveis desdobramentos que tais diferenciações podem produzir, com ênfase, sobretudo, à possibilidade de se superestimar os efeitos políticos de uma apenas *desejável* unidade evangélica:

> Cabe observar que a Congregação Cristã no Brasil e Deus é Amor, duas das maiores denominações pentecostais do país, mantêm-se afastadas da política partidária. [...] De modo semelhante, muitos pastores e fiéis da Assembleia de Deus e de outras igrejas pentecostais mantêm-se avessos à mobilização política de suas cúpulas eclesiásticas, seja por princípio religioso ou ético, seja por opção política, seja por temerem eventuais efeitos deletérios da participação na política partidária sobre sua denominação. [...] revela-se superestimada a suposta obediência eleitoral do rebanho pentecostal. Isto é, há muito de mistificação na ideia de que o rebanho pentecostal converte-se automaticamente a cada eleição em rebanho eleitoral. Ideia disseminada por líderes pentecostais quando negociam o apoio eleitoral de suas denominações a políticos e partidos diversos, e reproduzida frequentemente por órgãos da imprensa. (MARIANO, 2009, p. 117-118).

Ainda neste sentido, devemos considerar que no interior do protestantismo brasileiro, em geral as igrejas históricas, especialmente quando comparadas às

[26] Disponível em: http://eleicoes.uol.com.br/2010/ultimas-noticias/2010/05/17/maioria-nao-votaria-de-jeito-nenhum-em-um-candidato-de-fhc-diz-sensus.jhtm (Acesso em: 11/09/2012).

pentecostais e às neopentecostais, são possuidoras de um modelo *laissez faire*[27] no que se refere ao seu relacionamento com a esfera política. Além disso, entre os pentecostais apontamos que um em cada quatro adeptos pertence a pequenas denominações (Gráfico 3), menos compreendidas quanto às suas posturas frente à representação e relação com a política, e capacidade de influência político-eleitoral, mais a Congregação Cristã e a Deus é Amor, as quais possuem expressivos contingentes de adeptos (12% dos pentecostais brasileiros se somadas), mas que apresentam um modelo avesso à participação e à representação político-religiosa, do mesmo modo de algumas igrejas históricas. Ainda assim, Assembleia de Deus e Universal – as que possuem maior destaque em relação ao número de deputados federais eleitos – tiveram posicionamentos distintos ao longo dos últimos pleitos presidenciais, conforme veremos, além do divisionismo interno das cúpulas da primeira, como no caso das eleições de 2010, por exemplo, já que enquanto Manoel Ferreira coordenava a campanha de Dilma entre os evangélicos, Silas Malafaia trocava Marina por Serra ainda no primeiro turno.

Por essas razões, as diferenças no interior do protestantismo brasileiro resultam em distintas orientações eleitorais ao conjunto dos evangélicos no país. Assim sendo, frisamos uma vez mais, que a identidade evangélica dos candidatos, no caso à presidência, e os temas relacionados a valores morais possuem um poder de persuasão maior para cativar parte significativa deste eleitorado. O que, ainda assim, pode não significar o voto em um ou outro candidato especificamente, mas, por vezes, a rejeição a um nome, conforme demonstraremos o que foi captado por pesquisas de opinião acerca de Dilma Rousseff na reta final do primeiro turno em 2010.

Nesta conjuntura, deve-se considerar também o trânsito dos evangélicos entre diferentes denominações e igrejas, o que dificultaria a mediação por parte das cúpulas eclesiásticas ou mesmo do carisma institucional das principais igrejas. Nesse sentido, a identidade do candidato e os temas morais *permanecem*, pois perpassam as mais variadas denominações. Este não foi um viés sobre o qual tenhamos nos aprofundado nesta dissertação, mas entendemos ser possível sugerir que, conforme verificamos uma maior dispersão frente às cinco maiores igrejas pentecostais entre os Censos 2000 e 2010, apesar do crescimento evangélico em

[27] Termo usado por Burity (2006).

números absolutos e relativos no país, nesse sentido, a quantidade de menores e mais novas instituições parece ter um peso maior, sobretudo no desdobramento em relação ao voto, o que o torna mais difícil, porém mais desafiador de ser pesquisado e compreendido.

Conforme buscamos destacar, as eleições para cargos majoritários do poder executivo no Brasil contêm importantes peculiaridades que precisam ser consideradas antes de uma análise a respeito do padrão comportamental eleitoral de determinado segmento do eleitorado destacado a partir do viés religioso. Entendemos ainda que, para melhor análise e compreensão dos fenômenos ora abordados por este estudo seriam de extrema importância que os dados – quantitativos e qualitativos – acerca das características principais de nosso sistema partidário-eleitoral, da concorrência em torno do voto evangélico, a atuação das cúpulas eclesiásticas e o comportamento eleitoral deste segmento religioso ao longo dos mais variados estados e municípios ao longo de todo o território nacional também pudessem ser considerados, dadas as peculiaridades existentes nas mais diversas localidades.

Ressaltamos tal fato, dentre outros motivos, em razão de alguns estados da federação não refletirem o mesmo patamar nacional de 22% da população ligada ao protestantismo, pois alguns destes estados estão bem abaixo, como o Piauí que possui o menor contingente estadual de evangélicos no país com 9,7%, enquanto outros superam o patamar nacional como Rondônia com 35%, de acordo com os dados do Censo 2010. E ainda no Rio de Janeiro – o estado menos católico do Brasil com 45,5% de adesão a esta religião – há uma grande concentração do contingente populacional evangélico em cidades no entorno da capital, como na Baixada Fluminense, e também nas periferias da cidade do Rio de Janeiro – aqui chamadas de *subúrbio*. Há, nesse sentido, dentre vários outros, exemplos de prefeitos evangélicos eleitos como em Mangaratiba (Aarão de Moura) e em Duque de Caxias (Washington Reis) em 2004, além dos casos já analisados do casal de governadores do estado – Anthony Garotinho e sua esposa Rosinha – eleitos respectivamente em 1998 e em 2002[28].

[28] Ver Machado (2006).

Com isso, a análise das eleições presidenciais pode deixar de fora toda uma enorme heterogeneidade que, pelas características referentes a este tipo de pleito eleitoral, deve ser tratado homogeneamente. As diferenciações entre rural e urbano e a predominância do catolicismo no *Nordeste*, especialmente no interior, seriam merecedores de importante consideração na análise do comportamento eleitoral evangélico, além das demais características mencionadas a respeito dos sistemas partidário e eleitoral brasileiro, e ainda as peculiaridades relativas a este segmento religioso e que consideramos ao longo desta dissertação: a diferenciação entre históricos e pentecostais, a heterogeneidade entre as igrejas pentecostais, além das diferentes orientações das cúpulas frente à participação política, dentre outros.

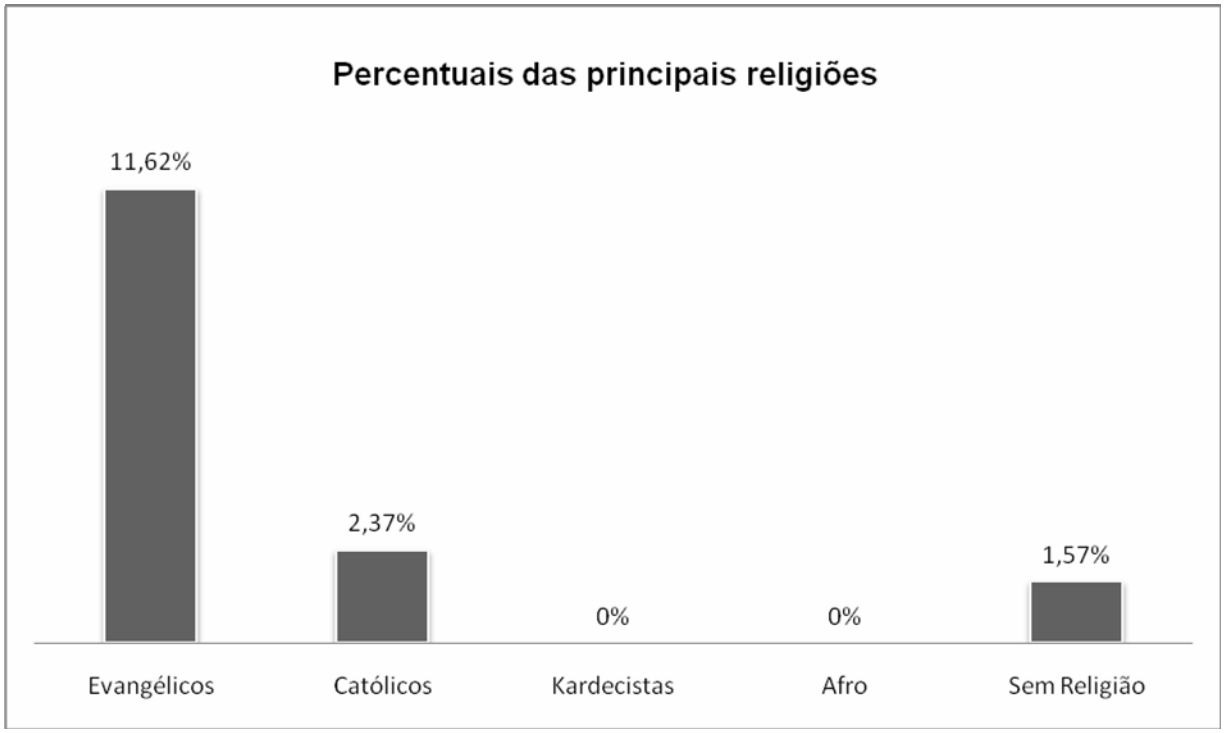
No mais, dada a necessidade de coalizões para se obter a maioria dos votos no contexto da disputa à Presidência da República, o estilo de uma *candidatura oficial* é inviabilizado nesta conjuntura, ao contrário do que relatamos outrora em relação às candidaturas a cargos legislativos. Mesmo o exemplo mais emblemático de uma candidatura identificada com os ideais de representação evangélicos – Anthony Garotinho no pleito presidencial de 2002 – não se caracteriza como uma candidatura dita *oficial*. Dada a pluralidade denominacional no interior do campo evangélico – pentecostal e não pentecostal – e o fato de o protestantismo enquanto religião não possuir maioria numérica no país, uma candidatura evangélica encontra bastante dificuldades de aglutinar este campo religioso, mesmo as lideranças das principais igrejas e, com maior dificuldade ainda, o eleitorado. Assim, é possível supor que a condição de maioria ainda não garantiria que a adesão dos eleitores a uma candidatura protestante seria majoritária, dadas as importantes divisões que frisamos existir no campo evangélico brasileiro. Mais ainda, a identidade evangélica explorada em demasia pode levar à rejeição por parte do eleitorado que não considera tais clivagens como pertinentes, bem como certa rejeição ao *político religioso*.

Decorre também que não há instituição capaz de *oficializar* uma candidatura em nome dos evangélicos no Brasil. Nos casos das candidaturas de Garotinho e de Marina, estes insurgem como presidenciáveis a partir do campo político e não do campo religioso. A candidatura de Marina Silva teria aglutinado ¼ dos votos dos eleitores evangélicos (Gráfico 14), ao passo que Garotinho teria conquistado metade (Gráfico 12). Estes contingentes seriam provenientes, em sua maior parte, do capital

político conquistado por ambos ao longo de suas carreiras políticas, a partir da ocupação dos cargos de senadora e ministra, no caso de Marina, bem como de prefeito e governador, no caso de Garotinho. Soma-se a isso, o entendimento que muitos políticos não evangélicos já possuem acerca do potencial deste eleitorado e que buscam, de diversas maneiras atraí-lo como através de políticas públicas, cargos, mudanças na lei – como no Novo Código Civil relatado por Mariano (2009, p. 120) – e alianças com setores evangélicos.

Apesar da grande variedade denominacional e de diferenciadas orientações internas ao protestantismo brasileiro quanto ao apoio a candidatos, ou mesmo à indiferença quanto à participação político-partidária e eleitoral, os evangélicos se destacariam como mais influenciáveis, apesar da baixa porcentagem em relação ao seu total – em torno de 10% –, porém muito alta quando comparada aos demais aos adeptos de outras religiões. No quadro abaixo feito com base no ESEB do ano de 2002 destaca-se que 11,62% dos evangélicos admitem que a obtenção de informações sobre os candidatos a presidente na igreja foi a mais importante na obtenção do voto. Isso os distingue dos demais grupos religiosos – católicos estão em segundo com apenas 2,37% – somado à alta frequência à igreja, conforme destacamos no Gráfico 4, em que 82% dos evangélicos declaram frequentar à igreja ao menos uma vez por semana, o que é outro diferencial no campo religioso brasileiro – o qual também é destacado no levantamento feito para a publicação *Novo Nascimento* de meados dos anos 1990, em que este índice médio entre os evangélicos no Rio de Janeiro era de 85% (FERNANDES et al., 1998, p. 40).

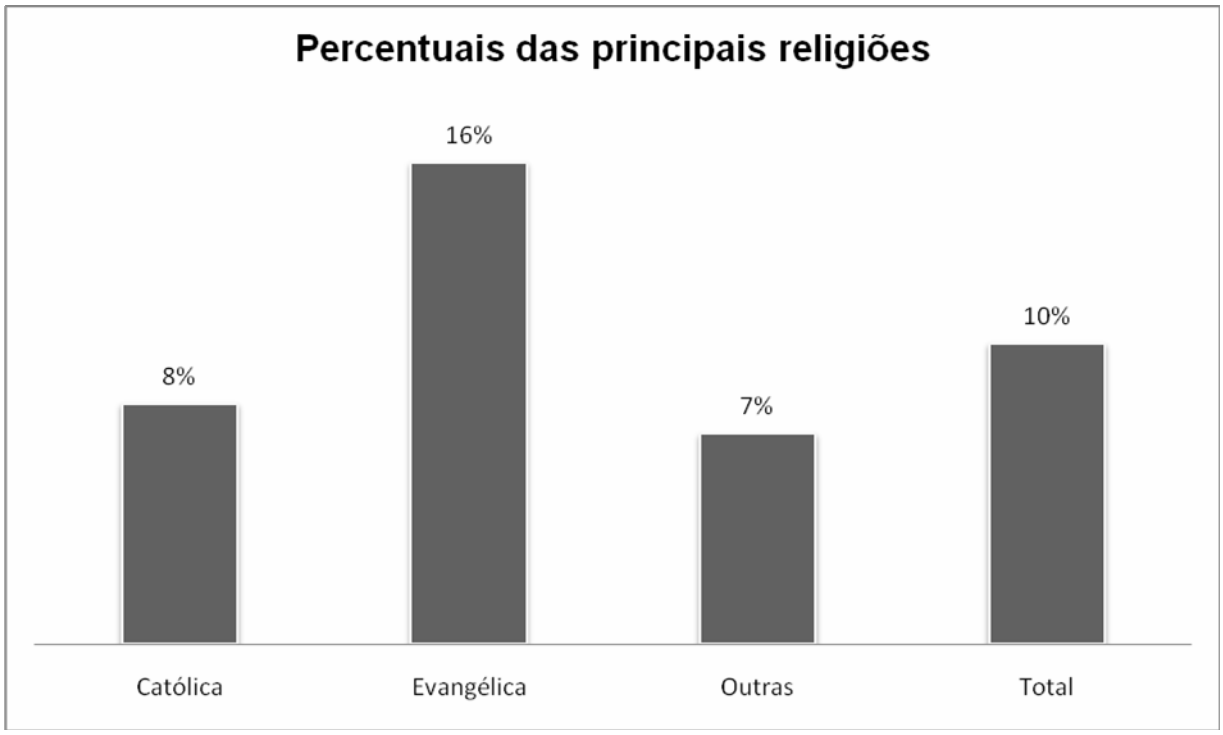
Gráfico 10 - Importância da obtenção de informações na igreja para a escolha do candidato a presidente



Fonte: ESEB 2002 (In: Bohn, 2004)

Assim, ao analisar as mesmas eleições do ano de 2002, Simone Bohn sugere que “a análise dos determinantes da escolha eleitoral e partidária revelou que a influência da igreja e das autoridades religiosas é desproporcionalmente maior no caso dos eleitores evangélicos” (BOHN, 2004, p. 335).

Gráfico 11 - Fazer sempre o que a Igreja ou templo aconselha



Fonte: IBOPE 2010 (In: CERVELLINI et al., 2011)

Devemos pontuar que os temas morais caros aos evangélicos, bem como a identidade evangélica de um eventual candidato tem a capacidade de perpassar a variedade denominacional deste segmento religioso, apesar de não homogeneizar as posturas e o padrão de comportamento eleitoral dos mesmos. Porém, poderemos sugerir que a capacidade de mobilização das lideranças eclesiásticas se dá de forma mais eficaz quando balizada em um destes dois eixos.

3.1 O voto evangélico entre 1989 e 1998

Constatamos que nas três primeiras eleições presidenciais brasileiras, quando os presidentes da república voltam a ser eleitos através do voto direto, as quais não foram verificadas como possuidoras de candidatos evangélicos na disputa, a análise do voto deste eleitorado religioso sugere a ideia de que este tendeu a ser governista e/ou conservador e anticomunista, conforme apontado alguns pesquisadores (BURITY, 2002, p. 198; MARIANO, 2002). Pierucci e Mariano (1996) sugerem que os pentecostais rejeitaram a candidatura do esquerdista Lula, tendo se inclinado em massa a votar em Fernando Collor de Mello no segundo turno das eleições presidenciais de 1989. Nas eleições do ano de 1994 e de forma bastante similar em 1998, sobre pentecostais e Lula, o candidato petista seria portador, novamente, da rejeição por parte deste segmento religioso (MARIANO, 2002).

No ano de 1989 dava-se ápice da redemocratização brasileira com o retorno da eleição direta para presidente da república, fato que não ocorria desde a eleição de Jânio Quadros em 1960. O quadro político em que ocorre a eleição foi bastante peculiar em relação ao que veríamos nas eleições seguintes, dados os componentes políticos e também econômicos aos quais o país estava submetido ao final da *década perdida*. Os desafios seriam a reestabilização política – após longo período ditatorial – bem como a reestabilização econômica, dado o contexto de inflação e dívida externa que afetava os mais variados segmentos sociais.

Dado tal contexto, o desgaste do partido do governo, o PMDB, impediria que o candidato desta legenda, Ulysses Guimarães, conquistasse resultados mais expressivos, o qual esteve bem distante de chegar ao segundo turno. Ulysses obtém apenas a sétima posição com apenas 4,43% dos votos. Um patamar ínfimo, dado o destaque do parlamentar durante a Assembleia Nacional Constituinte e a condução do processo de reabertura política que protagonizou. Com isso, em meio a um grande número de candidatos, Collor e Lula chegam às primeiras colocações e disputam o segundo turno.

Cabe observar que para este pleito, no interior do segmento evangélico foi intensa a ideia de uma candidatura evangélica, sobretudo acerca do nome do goiano Íris Rezende – ministro da agricultura durante o governo Sarney – da Igreja Cristã Evangélica (FRESTON, 1993), o qual fora derrotado dentro do PMDB por Ulysses. Outro nome evangélico cogitado, porém menos expressivo, foi o de Armando Corrêa de Oliveira, do pequeno Partido Municipalista Brasileiro, impugnado após envolvimento da legenda com o nome do empresário e apresentador Sílvio Santos (CAMPOS, 2006, p. 66).

A influência de pregadores e missionários norte-americanos ao longo das três últimas décadas anteriores ao pleito, somado ao cultivo feito pelas lideranças evangélicas brasileiras, sedimentaram um sentimento anticomunista neste segmento religioso no Brasil, tudo isso corroborado pela identificação do lulismo-petismo, a partir de sua fundação, com o catolicismo, o que poderia resultar, segundo a visão predominante no protestantismo brasileiro, sobretudo em sua vertente pentecostal, em perseguição religiosa a partir da implantação do comunismo no Brasil[29].

Apontamos então que o contexto bipolar – capitalismo *versus* comunismo – ainda era muito presente não só no imaginário evangélico-pentecostal, bem como na visão ideológica de diversos setores da sociedade. A queda do muro de Berlim – entendida posteriormente como o marco do fim deste sistema – estaria ainda no início do processo de ser encarada como tal. Quando da análise da corrida presidencial de 1989, por essas razões que mencionamos, Pierucci e Mariano (1996, p. 202) concluem que de “todos os dados de que dispomos mostram que o fator que mais pesou na decisão de voto dos pentecostais no segundo turno foi um desmedido e alastrado temor da implantação de um regime comunista por um governo petista”, pois à candidatura Lula somava-se, além do medo do comunismo ateu, certo receio em função das proximidades do PT com a Igreja Católica, ou seja, “comunismo com catolicismo: a liberdade religiosa dos evangélicos estava duplamente ameaçada[30]”.

Por outro lado, houve apoios não muito relevantes a Lula da parte de algumas igrejas evangélicas, e de alguns deputados da bancada evangélica, o que,

[29] Ibidem, p. 67.

[30] Ibidem, p. 208.

entretanto, surte um efeito muito pequeno, dados os ingredientes fornecidos para que a recusa ao nome do petista por parte dos evangélicos fosse amplo e extensivo a diversas denominações.

Neste quadro, a eleição de 1989, portanto, que teve o resultado de 53% contra 47% dos votos favoráveis a Collor no segundo turno deixava a impressão de que o envolvimento dos evangélicos, sobretudo dos pentecostais, em favor do vencedor, já em número expressivo no total da população despertaram a atenção para o seu potencial caráter decisório quando da conversão deste em *rebanho eleitoral* que em 1991 chegaria a 9% da população brasileira (Gráfico 2). Destacamos ainda que Collor foi beneficiado pela fraqueza institucional dos partidos brasileiros à época, já que competiu pelo recém-criado e logo depois extinto Partido da Renovação Nacional (PRN). Caso estivéssemos em um sistema com partidos mais fortes, dificilmente o eleitorado apoiaria um candidato, que era de certa forma, avesso à política partidária. Uma similar impressão do caráter decisivo da movimentação conjunta de parte considerável do eleitorado evangélico, só seria vista em 2010 quando infere-se que a candidata governista deixa de ganhar a eleição no primeiro turno por conta da mobilização de parte deste eleitorado.

Cinco anos após 1989, a conjuntura político-econômica em que ocorrem as eleições do ano de 1994 explica melhor do que outros fatores a vitória de Fernando Henrique Cardoso, já que, sobretudo com a recuperação econômica advinda especialmente a partir da implementação do Plano Real no ano da eleição de 1994, liderada pelo ministro da Fazenda do então presidente Itamar Franco, quedara-se propícia a vitória do candidato governista que obtém 54,3% dos votos contra 27% de Lula ainda no primeiro turno. Dessa forma parece ter prevalecido a ideia verificada no acúmulo das últimas eleições presidenciais, em que a vantagem dos candidatos governistas quando a avaliação do governo e o bom desempenho da economia são verificados.

Apesar da notável mobilização evangélica, sobretudo pentecostal, com temáticas relativas à perseguição destes no caso da eleição de Lula, ao favorecimento da Igreja Católica com a presença de Frei Betto e à proximidade com espíritas, esta mobilização não teria tido o mesmo caráter *decisivo* como foi possível afirmar em relação ao segundo turno do pleito presidencial anterior. Pierucci e

Prandi (1996, p. 227) através de levantamentos realizados junto ao Datafolha naquele ano sugerem que a maior rejeição e a consequente menor taxa de voto obtida por Lula em relação aos segmentos religiosos foi entre os pentecostais, o que é responsável pela alta rejeição do candidato entre os evangélicos no todo – os quais já totalizavam 13,3% do eleitorado brasileiro[31] – enquanto Fernando Henrique Cardoso ganha em todos os segmentos religiosos. Os autores percebem ainda que a religião é um fator importante na definição do voto, mas que principalmente a formação universitária, seria o fator que poderia atenuar ou até mesmo anular este efeito.

Destacamos ainda, no que concerne à heterogeneidade do protestantismo brasileiro que sublinhamos que o levantamento feito pela pesquisa *Novo Nascimento* no Rio de Janeiro registrou que a rejeição a Lula foi grande (recebe apenas 6% dos votos) quando comparado a Fernando Henrique (56%), ao passo que nas Batistas e Históricas a votação em Lula foi mais próxima da obtida na população total do Rio de Janeiro (FERNANDES et al., 1998, p. 130).

Já sem muitas diferenças em relação à eleição de quatro anos antes, em 1998, segundo Leonildo Campos (2006, p. 74), o comportamento eleitoral dos evangélicos teria pendido para o lado do candidato à reeleição, Fernando Henrique Cardoso, não tendo alterado significativamente a distribuição e dispersão dos votos deste segmento religioso, de maneira semelhante à eleição anterior. Uma mudança significativa trazida à tona neste ano era o fato de que a Igreja Universal aproximava-se de Lula, conforme verificado em publicações de seu jornal oficial, a *Folha Universal* com frases a favor do petista, citadas pelo autor. O destaque político do protestantismo brasileiro neste ano teria sido o crescimento da bancada de deputados federais evangélicos em Brasília com a eleição de 49 parlamentares, contando que em 1994 foram 30 e em 1990, 23 o número de parlamentares eleitos (MARIANO, 2009, p. 123). Almeida e Cheibub (2003, p. 76) afirmam que nesta corrida presidencial “o principal efeito da religião sobre o voto consiste na menor proporção de votos dos evangélicos pentecostais no candidato Lula”.

[31] Ibidem, p. 219.

3.2 Eleições 2002: um presidenciável representante dos evangélicos

O Censo 2000 revelaria que os evangélicos chegariam a 15,4% da população brasileira (Gráfico 2). Este crescimento demográfico somado ao contexto de manutenção e fortalecimento da democracia e à presença de um candidato evangélico à presidência do país resultariam, até então, no momento de maior visibilidade em torno da concorrência para mobilizar o voto dos evangélicos brasileiros. O presbiteriano Anthony Garotinho – o qual tornou-se evangélico em 1994 após um acidente de carro – então governador licenciado do estado do Rio de Janeiro eleito em 1998, surgia como a representação dos evangélicos no pleito presidencial.

Garotinho inicia sua carreira política no interior do Rio de Janeiro, na cidade de Campos dos Goytacazes onde foi prefeito, além de ter sido deputado estadual. Passou pelo PT, porém foi eleito pelo PDT nestas duas vezes antes de ser derrotado na eleição para o governo do estado em 1994 com apoio e participação de Leonel Brizola, bem como em 1998 quando sai vitorioso. Já no início do mandato de governador iniciado em 1999, Garotinho transfere-se para o Partido Socialista Brasileiro (PSB), pelo qual concorre à presidência no ano de 2002.

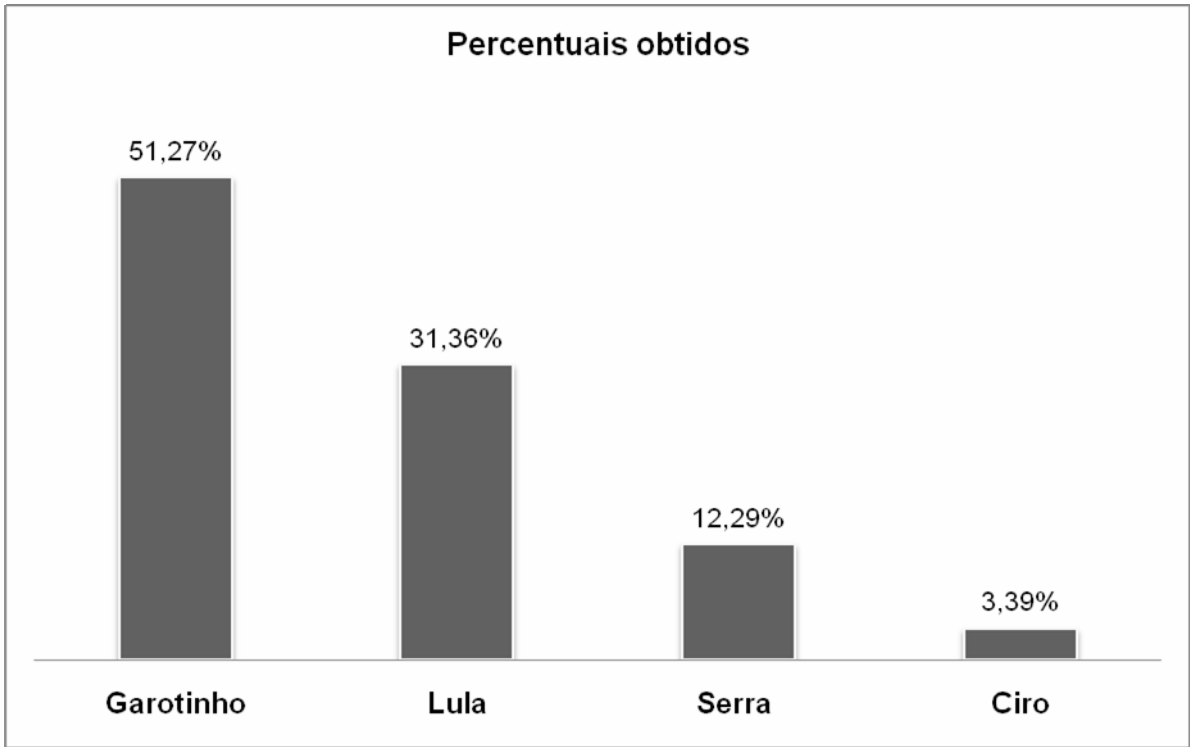
Os dois principais ministérios da Assembleia de Deus e a Igreja Universal apoiam Garotinho no primeiro turno (CAMPOS, 2006, p. 47). No caso da Universal, entretanto, o Partido Liberal (PL) – onde estavam majoritariamente os políticos ligados à época a essa igreja – coliga-se com o PT de Lula e é inclusive o partido do candidato à vice-presidência desta chapa, o então senador por Minas Gerais, José Alencar. Entretanto, no segundo turno, ambos – Garotinho e a Igreja Universal – apoiam Lula contra o candidato do governo, o tucano paulista derrotado, José Serra.

Sobre as eleições de 2002, Maria das Dores Machado e Cecília Mariz (2004) apontam que a identidade evangélica de Anthony Garotinho foi capaz de congregar para ele a maioria dos votos deste segmento, o que resultara inclusive, em tensões com as lideranças de seu partido, pois temiam que a identidade evangélica pudesse se tornar um limite para o candidato durante a corrida presidencial. Sugerem as autoras que:

> Os jornais noticiaram tensões entre os responsáveis diretos pela campanha e os líderes regionais do partido que discordavam da ênfase na dimensão religiosa no discurso do candidato. Preocupação pertinente, afinal num país de maioria católica o destaque dado à identidade evangélica poderia transformar em um limite na corrida presidencial (MACHADO ; MARIZ, 2004, p. 33).

Analisando dados do Estudo Eleitoral Brasileiro de 2002, Simone Bohn (2004, p. 335) conclui que, em relação aos evangélicos, além da filiação religiosa evangélica tender a gerar lealdades políticas similares, a influência exercida pelas igrejas e pelas autoridades religiosas tende a ser muito maior quando comparada com outros grupos religiosos, o que é corroborado quando é analisada a votação recebida por Anthony Garotinho entre os evangélicos através do quadro com os dados do levantamento no gráfico abaixo.

Gráfico 12 - Votação do eleitorado evangélico para presidente no 1º turno de 2002



Fonte: ESEB 2002 (In: Bohn, 2004)

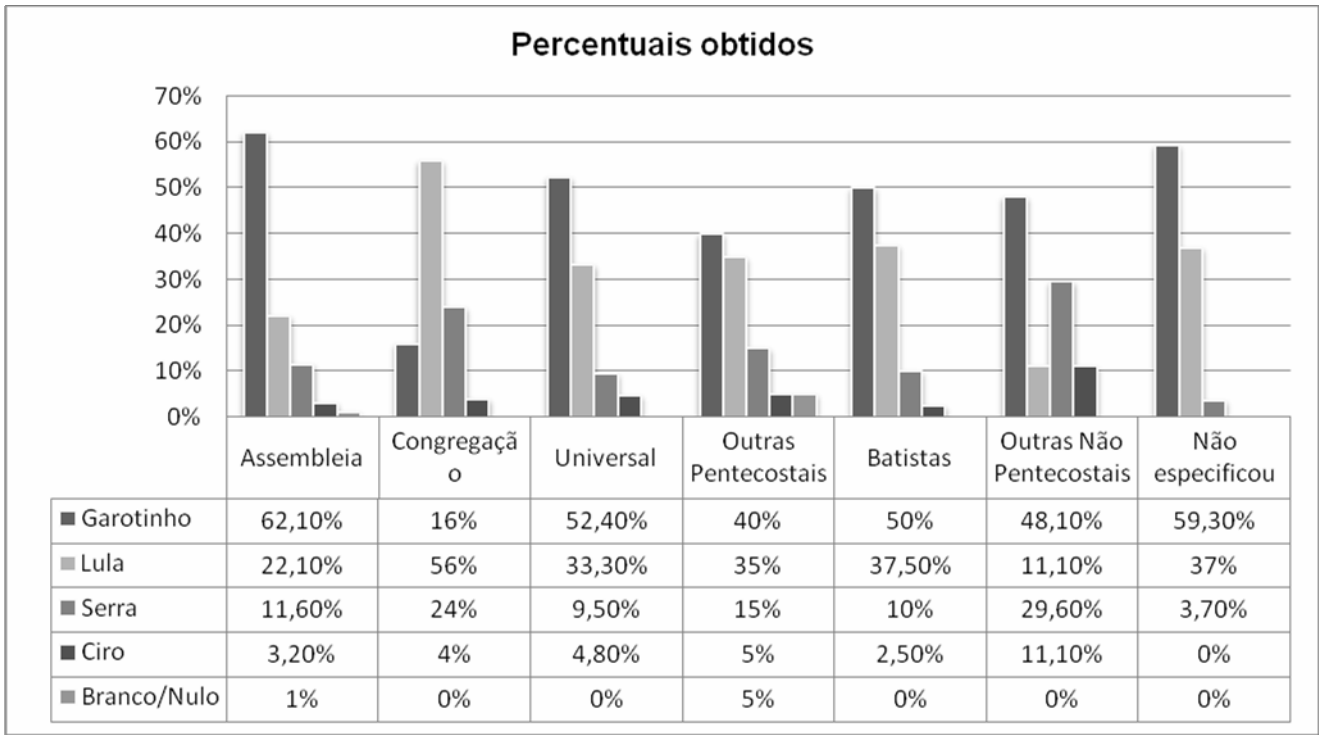
César Jacob (2010, pp. 55-60) analisa que neste ano Lula vence em todas as capitais e amplia sensivelmente sua votação no interior do Nordeste, enquanto Serra

não consegue manter as alianças estabelecidas por FHC, ao passo que Garotinho obtém grande votação, até além do eleitorado evangélico, dada sua grande votação no Rio de Janeiro, onde fora governador e em outras capitais.

Pesquisa do Datafolha de setembro daquele ano (citada em BURITY, 2006, p. 195) mostra que Garotinho liderava entre os pentecostais, com 42% contra 27% de Lula, ao passo que entre os não pentecostais, tal proporção praticamente invertia-se em favor do candidato petista: 41% contra 28% de Garotinho. Dada a superioridade numérica do eleitorado pentecostal em relação aos históricos – no Censo 2000 os pentecostais representavam 10,4% da população, enquanto os históricos eram 4,1% – o efeito prático foi o de Garotinho ter conseguido praticamente metade dos votos dos evangélicos brasileiros, conforme o Gráfico 13.

No gráfico abaixo é possível notar que Garotinho vence em todos os segmentos evangélicos – pentecostais e não pentecostais – com a devida exceção dos adeptos da Congregação Cristã, na qual este obtém a terceira posição no ranking de votos desta com apenas 16% ficando atrás de Lula (56%) e de Serra (24%). Já no conjunto das outras igrejas pentecostais, Garotinho e Lula alcançam patamares muito similares, enquanto Serra alcança seus maiores índices entre membros do conjunto das igrejas não pentecostais somadas (29,6%) fora a Igreja Batista. Tal demonstração traduz a dificuldade de falarmos em um *voto evangélico* no singular, dada a pluralidade interna deste segmento religioso.

Gráfico 13 - Voto presidencial evangélico em 2002 por igreja - 1º turno



	Assembleia	Congregação	Universal	Outras Pentecostais	Batistas	Outras Não Pentecostais	Não especificou
Garotinho	62,10%	16%	52,40%	40%	50%	48,10%	59,30%
Lula	22,10%	56%	33,30%	35%	37,50%	11,10%	37%
Serra	11,60%	24%	9,50%	15%	10%	29,60%	3,70%
Ciro	3,20%	4%	4,80%	5%	2,50%	11,10%	0%
Branco/Nulo	1%	0%	0%	5%	0%	0%	0%

Fonte: ESEB 2002 (In: Bohn, 2004)

César Jacob (2010, pp. 55-60) sugere que no segundo turno, Ceará e Rio votam majoritariamente em Lula, o que demonstraria algum sucesso no apoio de Ciro e de Garotinho. Entretanto, em Rondônia e no Amazonas pareceu que a transferência de Garotinho para Lula não fora muito bem sucedida em função do apoio de líderes evangélicos locais a Serra, especialmente os da Assembleia de Deus que aderiram à campanha tucana no segundo turno.

Neste segundo turno, de forma similar ao que ocorreria no ano de 2006, quando da ausência de um candidato evangélico e de temáticas mobilizadoras deste eleitorado, o padrão de voto dos evangélicos não se diferenciou dos demais (BOHN, 2004, p. 325), inclusive dos kardecistas, apesar das substantivas diferenças de renda e escolaridade entre ambos. Apenas na Universal os patamares de votação de Lula são mais altos do que nas demais denominações. Assim sendo, Almeida e Cheibub concluem que:

> No segundo turno de 2002 a clivagem católico-pentecostal perde sua influência. Aparentemente, sem o candidato Garotinho que capitalizou a divisão religiosa, a influência da religião sobre o voto enfraquece muito e deixa de ter uma direção determinada (ALMEIDA ; CHEIBUB, 2003, p. 75).

Com base no ESEB dos anos de 2002 e de 2006, Simone Bohn (2007) compara estatisticamente estas duas eleições chegando à conclusão de que, se em 2006 não havia a presença de um candidato evangélico como em 2002, o voto deste eleitorado tendeu a não apresentar diferenças em seu grau de concentração em um único candidato quando comparado a outros segmentos religiosos. Assim sendo, neste ano, nada diferenciava os evangélicos comparativamente a outros grupos religiosos em relação ao voto para presidente. Deste modo, a autora afirma que "a proporção na qual os evangélicos votaram na candidatura Lula não foi significativamente diferente da probabilidade de os demais grupos escolherem o mesmo candidato." (BOHN, 2007, p. 374).

Além disso, ressaltamos que o voto em Lula, portanto, segue também a tendência da avaliação do governo e da economia: venceu em 2002 por conta de estar na oposição enquanto o governo não era bem avaliado, mas também em 2006 quando estava no governo e a economia ia bem.

3.3 As eleições de 2010 e as especificidades do eleitorado evangélico

De modo similar às eleições presidenciais de 1989, em 2010 algumas interpretações, tanto entre pesquisadores, como na mídia, sugeriram que o voto evangélico teria tido um peso decisivo no que se refere aos resultados finais destes escrutínios (PIERUCCI, 1996; CERVELLINI et al., 2011). Conforme demonstramos, no primeiro caso mencionado, a vinculação entre comunismo e catolicismo e a consequente ameaça à liberdade religiosa teriam mobilizado parte significativa deste eleitorado a votar em Fernando Collor, mais especificamente no segundo turno. Entretanto, com o passar dos anos, Lima e Werneck afirmam que as temáticas mobilizadoras dos evangélicos no que concerne à política se modificam neste

espaço de duas décadas, pois “tendo sido afastada a ameaça de inibição da liberdade religiosa que preocupava muitos desses eleitores no fim dos anos 1980, ao que parece, hoje os pentecostais veem na política uma via de afirmação da moral cristã sobre os costumes privados” (LIMA ; WERNECK, 2012, p. 223).

Ressaltamos acerca da análise do voto dos evangélicos nas eleições presidenciais de 2010 – na qual, em razão da imposição de temáticas religiosas inclusive nos debates televisivos entre os presidenciáveis no segundo turno, trouxera tal tema à tona – que a influência exercida por pautas de origem confessional tenha atingido em nossa história republicana, talvez o seu ápice, conforme apontado por Oro e Mariano (2010, p. 22).

Dado o fortalecimento das bases econômicas e sociais do governo e da própria imagem do presidente Lula, as pesquisas de opinião tendiam a reificar um forte desejo de continuidade no plano político (CERVELLINI et al. 2011). Com vistas a corroborar a tendência à percepção do continuísmo no plano presidencial, destacamos que no ESEB 2010, mais da metade (55%) da população declarou ter percebido que ascendeu socialmente (PEIXOTO ; RENNÓ, 2011, p. 312). De modo similar a outras eleições que mencionamos – 1994, 1998 e 2006 – a situação econômica favorável e a consequente aprovação em alta do governo favoreceram a caminhada da candidatura governista rumo à maioria dos votos. De um modo geral, as pesquisas de opinião apontariam que o voto em Dilma, ao longo da campanha, consolidava-se tal qual esta associava sua imagem ao governo e recebia o capital político dos altos índices de aprovação do mesmo.

Até meados do mês de setembro, aparentemente, Dilma conquistaria a vitória ainda no primeiro turno, mas tal tendência estancou e, principalmente, Marina Silva, com seu crescimento, sobretudo entre os evangélicos, se mostrou capaz de evitar tal desfecho ao longo das duas últimas semanas de campanha presidencial no primeiro turno. Com base nos levantamentos feitos pelo Ibope no período eleitoral foi possível afirmar:

> O único cruzamento que apresentava uma queda mais significativa e consistente da candidata do PT era o por religião. Com efeito, entre os eleitores evangélicos, dos 49% obtidos por Dilma em 26 de Agosto, seu índice oscilou para 47% em 2 de Setembro e novamente para 42% em 16 de Setembro. Ao mesmo tempo, Marina Silva chegou em 13%, manteve na semana seguinte e subiu para 20% em 16 de

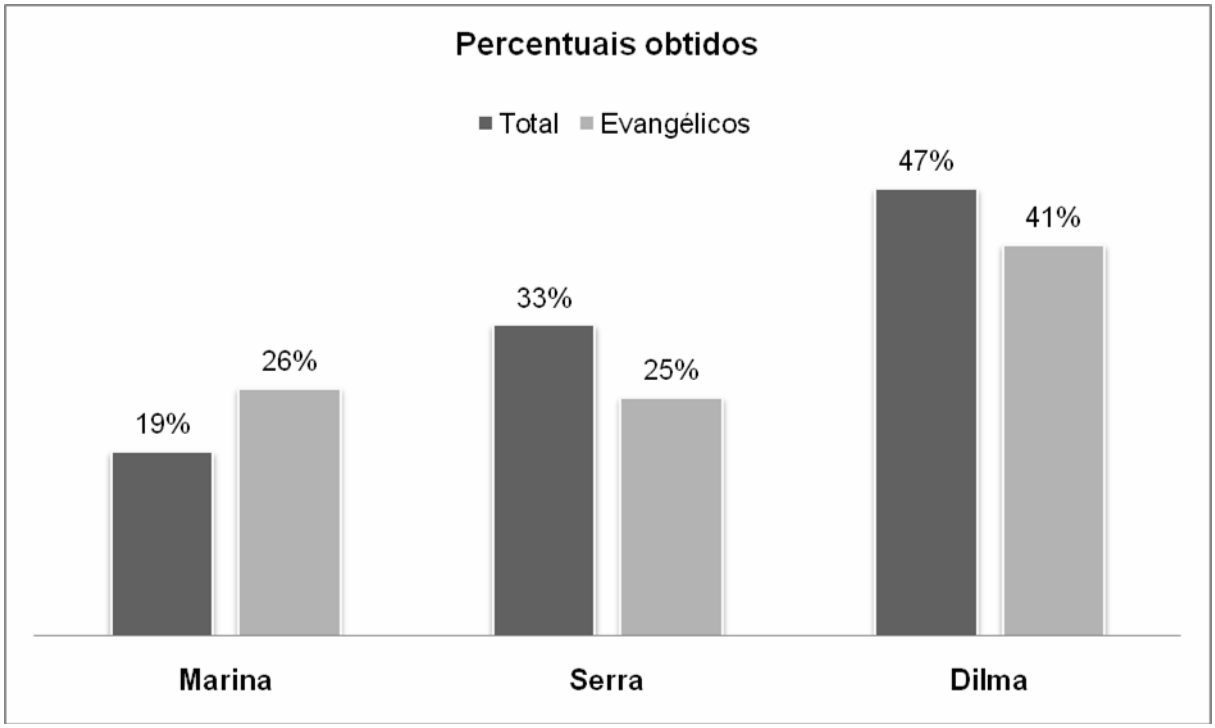
> Setembro. Esse período coincidia com a intensificação, sobretudo na internet [...] da polêmica sobre aborto com foco na candidata Dilma Rousseff (CERVELLINI et al., 2011, p. 10).

Nesta análise, independente do nível socioeconômico e de renda, grande foi a tendência dos eleitores evangélicos de Dilma migrar para outras candidaturas e concomitantemente, a rejeição à candidatura da governista começa a subir entre os evangélicos, de modo mais perceptível do que nos outros grupos religiosos e entre os sem religião.

Despertou o interesse da sociedade e dos meios de comunicação o debate de cunho religioso acerca do aborto e a mobilização em torno do mesmo, ocorrida, sobretudo, a partir da internet, tendo apenas posteriormente chegado à grande mídia, conforme veremos à frente. Ressalta-se também que, no entanto, a mobilização anti-Dilma relativa ao aborto, fez com que a candidata, além do eleitorado evangélico, perdesse votos no eleitorado católico, o que ajudou ainda mais a levar a eleição para o segundo turno.

Apesar da menor votação obtida por Marina quando comparada a Anthony Garotinho no conjunto do eleitorado evangélico, esta alcança entre estes patamares maiores do que sua votação total. Apesar da maior votação absoluta em Dilma por parte dos evangélicos, proporcionalmente Marina angaria mais votos deste segmento religioso, sobretudo em razão de sua identidade evangélica, e apesar do pouco apoio institucional que obteve. Com isso, Marina é a única que obtém patamares de voto entre os evangélicos superiores ao de sua votação total, o que a colocara em segundo lugar neste eleitorado.

Gráfico 14 - Votação total recebida para presidente no 1º turno *versus* voto no eleitorado evangélico em 2010.



Fonte: Tribunal Superior Eleitoral; Ibope em 02/10/2010 (In: Cervellini et al., 2011)

Fora a identidade evangélica de ambos, devemos ressaltar que Garotinho promoveu uma campanha muito mais articulada no meio evangélico do que Marina tendo recebido o apoio oficial de diversas denominações evangélicas, ao contrário de Marina, a qual não teve a mesma evolução do ex-governador do Rio de Janeiro para capitalizar os apoios institucionais religiosos. Ainda assim, Marina obteve em torno de ¼ dos votos deste segmento religioso e teve duplicada as intenções de voto no último mês de campanha, sobretudo a partir das mobilizações referentes ao aborto (Ver Anexo B).

A partir da perspectiva da campanha oposicionista, a mobilização do eleitorado em torno da questão do aborto teria sido mais eficiente para tirar votos de Dilma, do que questões relacionadas à corrupção, como no caso da ministra Erenice Guerra[32] durante a campanha.

[32] A então Ministra Chefe da Casa Civil no lugar de Dilma é acusada de intermediar negócios nos Correios através de consultoria de seu filho. Erenice se demite em meados de setembro.

A rejeição ao aborto é um posicionamento corrente na sociedade brasileira como um todo. Pesquisa realizada pelo Ibope no ano de 2003 revela que cerca de oito em cada dez brasileiros seriam contrários à ampliação das circunstâncias legais para a interrupção da gravidez que vigoram atualmente. Entretanto, entre os evangélicos, os índices dos que defendiam a proibição em qualquer circunstância se encontravam em níveis acima dos da população geral com o índice de 44% contra 34% da média dos brasileiros. Já entre as pesquisas realizadas por este mesmo instituto nos meses de março e de outubro do ano de 2010 verificou-se que a desaprovação dos evangélicos ao aborto teria aumentado de 72% para 78%, o que seria reflexo da grande exposição e exploração do tema durante o período da campanha presidencial na grande mídia e na internet (CERVELLINI et al., 2011).

Fenômeno parecido se dá também na maior rejeição dos evangélicos à união civil entre pessoas do mesmo sexo – em outubro de 2010, 54% população era contrária, enquanto que entre os evangélicos esse índice era de 79% – quando do aumento desta rejeição no período entre os levantamentos de março e outubro de 2010 (de 66% para 79%) sugerindo também o impacto da campanha presidencial sobre a opinião dos evangélicos acerca destes temas[33].

Na grande mídia, até os meses de junho e julho, o tema do aborto ainda não aparecia na grande mídia. Ocorre que, através de um levantamento de buscas na internet utilizado pelo Ibope chamado *BuzzMetrics*[34]*,* a presença deste tema na rede passou a ser captada na correlação com as duas principais candidaturas, especialmente a de Dilma Rousseff, a partir do mês de julho em diante (Anexo C).

Em meados do mês de outubro, pesquisa realizada pelo mesmo Ibope aponta que 15% dos eleitores declaram ter recebido alguma mensagem (no trabalho, pela internet ou em casa) criticando a candidata Dilma. Em relação a Serra o percentual ficou em 5% e Marina 1%, enquanto que as menções controladas pelo *BuzzMetrics*

---

[33] Ibidem.

[34] A metodologia e a definição deste levantamento digital são assim caracterizadas pelos autores:
"O BuzzMetrics faz buscas em quatro CGMs (consumer generated media): Blogs, Boards (Fóruns em geral), Microblogs (Twitter) e Groups (grupos de discussão). A cobertura do BuzzMetrics no Brasil contempla a coleta diária de 10 mil posts em blogs de todos os segmentos de mercado. Além disso, monitora 4 mil fóruns, incluindo Sonico, MySpace, Yahoo Answers e Linked In. No Facebook, dentre as páginas públicas, somam-se diariamente ao banco de dados mais de 35 mil mensagens na língua portuguesa. Com o objetivo de se ter um conteúdo diversificado para análise, coleta-se também tweets e retweets do Twitter. A busca é feita através de uma combinação lógica de palavras-chave, as 'query' e neste caso foram usadas 'dilma aborto' 'serra aborto' 'monica serra aborto'." (CERVELLINI et al. 2011).

aos termos “dilma aborto” e “serra aborto” cresceram 158% e 132%, respectivamente entre agosto e setembro, tendo superado, inclusive, as menções ao termo “dilma erenice” na reta final da campanha no primeiro turno[35].

Sobre a candidata à presidência pelo Partido Verde (PV), Marina Silva, missionária da Assembleia de Deus, Oro e Mariano (2010, p. 22-23) relatam que esta tendeu a não introduzir na campanha questões relativas à religião ficando na defensiva em relação à matéria religiosa no primeiro turno, tendo também defendido a laicidade do estado. A candidata verde se dizia favorável a um plebiscito sobre a descriminalização do aborto e do uso de maconha e que não se oporia à união civil de homossexuais. Disse a candidata ao Jornal O Globo, em maio de 2010:

> - Não sou favorável (à legalização da maconha). (...) Como não é decisão do Executivo, é do Congresso, proponho um plebiscito para que a sociedade tenha a oportunidade de debater.
>
> Evangélica, reafirmou posição pessoal contrária ao aborto:
>
> - Diria que esse assunto não é de fácil solução. Não existe informação suficiente para um tema complexo que envolve aspectos religiosos, filosóficos, éticos e morais. Se temos convergência de que falta o debate, vamos fazer o debate. O que defendo? Um plebiscito[36].

A missionária Valnice Milhomens – fundadora e presidente do Ministério Palavra da Fé e da Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (Insejec) – foi a coordenadora da campanha de Marina entre os evangélicos, entretanto, cabe destacar que a candidatura da ex-senadora e ex-ministra do Meio Ambiente não capitalizou o apoio de nenhuma grande denominação evangélica e, mais ainda, a seis dias do primeiro turno, Silas Malafaia retira o apoio à candidata e passa a dar suporte a Serra, com a justificativa de que Marina estaria dissimulando suas ideias sobre o aborto e a união civil de homossexuais (ORO ; MARIANO, 2010, p. 32). Mesmo assim – sugerimos que especialmente pela temática referente ao aborto – Marina foi beneficiada eleitoralmente junto aos evangélicos, já que obtivera neste segmento religioso votação superior ao seu total de votos (Gráfico 14).

Em relação ao aborto durante a campanha, Marina declarara-se contrária, porém favorável a um plebiscito, conforme apontamos. Já José Serra dizia-se

---

[35] Ibidem.

[36] Disponível em: http://oglobo.globo.com/politica/marina-propoe-plebiscito-sobre-maconha-aborto-3006405 Acesso em: 09/11/2012.

contrário, mas durante sua gestão no Ministério da Saúde publicou a normatização da realização do aborto para os casos permitidos por lei na rede pública de saúde, fato explorado na campanha, especialmente no segundo turno, bem como a declaração de uma ex-aluna de sua esposa, a qual afirmava em sua página no Facebook, que Mônica Serra admitiu ter realizado aborto quando do exílio do casal no Chile[37]. Já Dilma Rousseff possuía uma posição mais passível de ser interpelada acerca de sua favorabilidade à descriminalização do aborto, em razão da abordagem do mesmo como questão de saúde pública no III Plano Nacional de Direitos Humanos, o PNDH-3, bem como por declarações suas, como em entrevista ao Jornal Folha de São Paulo em 2007 que corroborariam tal perspectiva.

Em 2010, a identidade evangélica de Marina teria sido importante para capitalizar os votos que tendiam a sair de Dilma. Apesar da pouca estruturação da campanha da candidata verde – em relação à debilidade das alianças políticas e dos apoios das principais instituições evangélicas – constatamos que o fato de ser filiada ao evangelismo contribuiu sobremaneira para essa transferência de votos.

Por outro lado, a candidata governista Dilma (PT), apesar de possuir posições pouco precisas em relação à sua filiação religiosa, obteve apoio de diversas denominações:

> Ao mesmo tempo, a candidata, que tivera êxito em recrutar o PSC para sua coligação, legenda que [...] elegeu o maior número de deputados federais evangélicos para a próxima legislatura, participou de reunião em julho para receber apoio de 15 denominações evangélicas, entre elas Igreja Universal, Sara Nossa Terra, Renascer em Cristo, Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil, cujo líder, bispo e deputado federal Manoel Ferreira (PR/RJ), coordenou a campanha governista entre os evangélicos (ORO ; MARIANO, 2010, p. 26-27).

Apesar deste apoio de lideranças e de instituições evangélicas, grande foi a oposição religiosa evangélica – mas também católica – à candidata, principalmente através da internet com vídeos e correntes de mensagens eletrônicas acerca das posições contraditórias de Dilma Rousseff sobre o aborto e as temáticas presentes no PNDH-3. Na reta final da campanha no primeiro turno, a rejeição de Dilma subiu de 17% para 28% entre os evangélicos, resultando em uma sensível queda na

[37] Notícia disponível em: http://oglobo.globo.com/pais/noblat/posts/2010/10/16/monica-serra-contou-ter-feito-aborto-diz-ex-aluna-333126.asp Acesso em: 01 agosto de 2012.

intenção de votos neste eleitorado e consequente beneficiamento dos outros dois principais candidatos[38].

Ressaltamos, portanto, que José Serra e Marina Silva somados, teriam obtido 51% dos votos do eleitorado evangélico, contra 41% de Dilma (Gráfico 14) – fato que teria colaborado decisivamente para levar a eleição para o segundo turno.

No segundo turno, verificou-se que na campanha da candidata petista os temas relativos ao PNDH-3 – descriminalização do aborto e liberdade religiosa, além do projeto de lei que criminaliza a homofobia (PL 122/2006) – ganharam destaque, bem como na campanha de José Serra, tendo tomado parte do debate inclusive na internet e nos meios de comunicação[39].

A boataria a respeito de temas religiosos, principalmente em relação ao aborto atingiu também o candidato José Serra, conforme mencionamos. Além disso, a campanha de Dilma se mostrou muito mais sensível em cativar e conquistar o eleitorado mobilizável religiosamente, especialmente os evangélicos, com iniciativas como uma carta-compromisso e a mobilização de lideranças e de artistas evangélicos em prol da petista, o que parece ter *nivelado* as duas candidaturas nestas questões e permitido a tendência de vitória governista se concretizar conforme parecia acontecer antes da mobilização religiosa no mês de setembro.

Ressaltamos que nestas eleições do ano de 2010, a campanha moralista já vinha sendo levada a cabo em relação aos candidatos para o Legislativo, os quais insistiram em temas morais para tentar reconquistar espaço na política, devido a escândalos de corrupção e a certo descrédito do eleitorado evangélico com a ideia de se moralizar e exorcizar a política. Tal fato pode ter contribuído com a *cruzada moralista* vista entre setembro e outubro, no que se refere às eleições presidenciais.

Ainda na primeira quinzena de outubro as questões religiosas referentes à preservação da vida ficaram em evidência no debate político. Pesquisa do Datafolha realizada em 29 e 30 de outubro[40] revelou que Dilma vencia Serra entre os evangélicos, com 47% contra 44% entre os pentecostais, e um empate entre os

---

[38] Ibidem, p. 28.

[39] Ibidem, p. 28.

[40] Ibidem, p. 36.

históricos. No conjunto da população o resultado era 51% a 41%. Estes resultados, portanto, demonstram que, por um lado Dilma teria conseguido estancar a perda entre evangélicos e até conquistar cifras importantes de votos, mas por outro lado, pode também revelar que permaneceu alguma rejeição ao nome da candidata, já que neste eleitorado tivera uma intenção de voto menor do que sua votação total, já Dilma, ao contrário de Marina, obtém neste eleitorado percentual mais baixo do que o seu total, tanto no primeiro, quanto no segundo turno, na disputa com José Serra.

Podemos sugerir algumas motivações para tal descompasso entre a votação total de Dilma e a votação no eleitorado evangélico. Uma delas seria a da própria ausência de um candidato evangélico neste segundo turno, o que poderia levar tais votos a se dispersar, conforme aponta Simone Bohn (2007) para o ano de 2006, ou ainda, conforme aponta Pierucci (2011) para a ideia de que Serra teria sido vítima de um *efeito fariseu* por não ter conseguido emplacar como um candidato da moral cristã conservadora. A tentativa da campanha de Serra de desqualificar Dilma em questões relativas à moral religiosa pode ter se voltado contra ele na reta final do segundo turno, o que está na tônica da argumentação do artigo de Pierucci.

Mencionaríamos que alguns dados podem ajudar a demonstrar tal relação. Durante o segundo turno, a *virada* que Pierucci sugere sem apresentar dados específicos para tal teria sido captada pelo total de mensagens relativas ao aborto atrelada ao nome dos candidatos, pois o nome de Serra se torna mais associado ao termo aborto do que o de Dilma durante o mês de outubro:

> O total de mensagens com menções a “serra aborto” foi de 30.581, um crescimento de 3.065% em relação ao mês de setembro. No que se refere ao termo “dilma aborto” foram totalizadas 26.695 mensagens, um aumento de 3.055%. **Pela primeira vez desde julho, o total de mensagens com o termo “serra aborto” ultrapassaram “dilma aborto”** (CERVELLINI et al., 2011 – grifo meu).

A presença de uma candidata evangélica capaz de atrair tais votos teria sido a principal responsável pela não vitória de Dilma no primeiro turno. Verificamos que do primeiro para o segundo turno de 2010, portanto, os temas morais e a identidade evangélica da candidata à presidência foram os mobilizadores de parcela significativa dos eleitores evangélicos brasileiros, mesmo quando da aprovação em alta do governo. A vitória governista só se concretiza no segundo turno quando os

temas morais são *nivelados* entre os candidatos, conforme demonstramos, especialmente pela não identidade evangélica dos concorrentes.

Portanto, este *efeito fariseu* apontado por Pierucci pode ser verificado através dos dados acima, conforme tendência captada de perda de votos de Dilma entre os evangélicos para Marina na reta final do primeiro turno, o que em nossa base de argumentação deveu-se, sobretudo à identidade evangélica da ex-senadora candidata à presidência pelo PV. Apesar da forçosa tentativa da campanha peessedebista, a mobilização dos evangélicos em torno de clivagens de cunho moral religioso em torno da candidatura de Serra não teria obtido êxito, sugerindo ter prevalecido então, a aprovação do governo e a favorável situação da economia na definição do voto no segundo turno, conforme ocorrido nos pleitos anteriores.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso objetivo ao longo da dissertação foi o de avançar em algumas características relativas ao comportamento eleitoral evangélico, levando em conta os efeitos provocados pelas características específicas do sistema político brasileiro, em especial o seu sistema de partidos. Assim, foi possível demonstrar que este sistema brasileiro que resulta do pós-regime militar a partir dos últimos anos deste governo foi propício à entrada dos evangélicos no âmbito da representação política no Brasil, especialmente, quando comparamos este caso, ao de outros países que também passaram por períodos de restrição democrática a partir de golpes militares, como foi o caso do Chile, mas onde, o sistema político – partidário e eleitoral – resultante não foi propicio à entrada dos evangélicos na política como no Brasil, apesar de tentativas por parte de lideranças e de instituições, mas que se restringem, basicamente, ao nível local, o que caracteriza tal presença como quase uma antítese do modelo de presença no espaço público através da representação político-partidária que verificamos no Brasil.

Deste modo, concluímos daí que, os projetos evangélicos, sejam no contexto de concorrência com o catolicismo, demandas institucionais ou do segmento evangélico como um todo, encontraram no sistema político brasileiro, a partir do período de redemocratização de fins dos anos 1970 e durante a década de 1980, um terreno fértil para a sua concretização. Tal influência se faz sentir muito mais no caso das eleições proporcionais para os cargos legislativos, fato verificado, sobretudo, a partir do surgimento e crescimento da *bancada evangélica* ainda nesta mesma década, com destaque para os resultados alcançados primeiramente pela Assembleia de Deus e, posteriormente, pela Igreja Universal. Assim sendo, acreditamos ter sido possível demonstrar que a conjunção do crescimento demográfico com os projetos internos das igrejas, somado a um contexto democrático não resultam necessariamente em protagonismo na política partidária e eleitoral por parte dos evangélicos em âmbito nacional, pois o modo de estruturação dos sistemas partidário e eleitoral contém em si a possibilidade de inviabilizar o protagonismo de minorias – como as religiosas – no espaço público através da

participação e da representação política, conforme demonstramos acerca do sistema binomial vigente no Chile.

Assim sendo, somados aos vieses partidário e eleitoral do sistema político brasileiro sugerimos que, devido à característica cambiante dos apoios concedidos pelas cúpulas das principais denominações evangélicas em relação aos candidatos à presidência ao longo das seis últimas eleições, a mobilização deste eleitorado tem sido mais eficaz quando da candidatura de um nome filiado ao protestantismo ou em razão de uma determinada temática moral específica a este segmento do eleitorado, tal qual o tema do aborto em 2010 ou mesmo o anticomunismo em 1989. Diferentemente das eleições proporcionais para o legislativo federal, neste caso das eleições presidenciais, tais diretrizes advindas das cúpulas, mesmo que das maiores igrejas, são amortizadas e exercem uma influência que escapa ao controle, até mesmo do centro a partir do qual irradiam.

Ressaltamos, portanto, a mudança do suporte que as cúpulas eclesiásticas promovem entre uma e outra candidatura, modificáveis entre um pleito e outro, ou cambiáveis mesmo entre os dois turnos de uma mesma eleição. Com isso, além de debilidades relativas aos programas partidários, sugerimos que este seria também um dos fatores explicativos da dispersão do voto evangélico no caso específico da eleição presidencial. Neste sentido poderíamos mencionar alguns exemplos de lideranças citadas acima, como o de Manoel Ferreira que coordenou a campanha de Dilma entre os evangélicos em 2010, mas apoiou Collor em 1989. Foi a favor do PT no contexto atual, mas contrário no passado e foi governista em 2010 e oposicionista em 1989. Silas Malafaia apoiou Brizola e Lula em 1989, Serra em 2002, Marina em parte do primeiro turno de 2010 e Serra nessa mesma eleição. Edir Macedo demonizava Lula em 1989 e 1994, mas se aproxima do mesmo a partir de 1998, apoia Garotinho no primeiro turno de 2002, e adere ao lulismo-petismo a partir do segundo turno deste mesmo ano em diante.

Decorre, então, que não há consenso das cúpulas eclesiásticas quanto ao caráter situacionista ou oposicionista em relação ao governo, ou na dicotomia direita-esquerda, ou mesmo em relação a alguns temas morais. Soma-se que o nível de renda e a consequente capacidade de consumo dos brasileiros sobem ao longo das décadas analisadas e a dispersão dos pentecostais por menores igrejas é

verificada, e mesmo a maior concentração dos evangélicos na Assembleia de Deus indica uma relevante desconcentração dada as heterogêneas e variadas instâncias de poder que resultam em uma extensa variação intradenominacional nesta que seria a maior igreja do protestantismo brasileiro. Neste quadro, ressaltamos que a maior escolarização e nível de renda, somados à aprovação do governo e satisfatória situação econômica são fatores que tendem a amenizar os efeitos da religião sobre o voto. Soma-se que o sistema partidário não tem gerado lealdades e confiança por parte significativa do eleitorado. Dessa maneira, a influência do eleitorado evangélico nas eleições presidenciais, conforme demonstrado pode, de ponto alto em uma eleição, passar a quase que imperceptível na outra, conforme temos visto no Brasil, variando de acordo com o contexto de cada pleito.

Assim sendo, destacamos que a estrutura da análise sobre evangélicos e política no Brasil que apresentamos levou em conta, a formação histórico-política do sistema partidário brasileiro que resultara no modo como o conhecemos atualmente, somada às principais características da representação política evangélica em cargos legislativos ao longo das últimas três décadas, além da análise do voto evangélico para presidente, especialmente quando da presença de candidatos evangélicos no pleito e/ou de temáticas morais possíveis de mobilizar tal eleitorado.

Com isso, dadas algumas características dos sistemas partidário e eleitoral brasileiro – multipartidarismo, lista aberta e voto nominal, coligações partidárias, dentre outros – que dificultam a canalização de clivagens religiosas através do sistema partidário estabelecido, somada à heterogeneidade de interesses concernentes ao protestantismo no Brasil que é percebida, inclusive, na ausência de uma instituição que represente os evangélicos brasileiros e que resulta por vezes, no apoio de lideranças evangélicas a diferentes políticos – evangélicos ou não – no decorrer das eleições, explicam que a parcela deste eleitorado mobilizável a partir do viés religioso estabelece a identidade evangélica do candidato, bem como temas morais caros aos mesmos como o principal parâmetro na escolha do presidenciável. Portanto, verificamos que, à exceção destes dois fatores, o eleitorado evangélico tende a não se diferenciar de outros segmentos destacados a partir do viés religioso (católicos, espíritas ou sem religião) bem como do total do eleitorado, seja entre uma eleição presidencial e outra – como 2006 em relação a 2002 – ou mesmo de um turno para outro – como em 2010.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alberto; CHEIBUB, Zairo. *Uma vela a Deus.* Um voto. Insight Inteligência. jan./mar., p. 69-86, 2003.

ALMEIDA, Leonardo. *Revisitando a política cultural durante a ditadura militar brasileira*. Rio de Janeiro: UERJ. 2011. No prelo.

BAPTISTA, Saulo. *Cultura política brasileira, práticas pentecostais e neopentecostais:* a presença da Assembleia de Deus e da Igreja Universal do Reino de Deus no Congresso Nacional (1999-2006). Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - São Bernardo do Campo, 2007.

BOHN, Simone. Evangélicos no Brasil: perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral. *Opinião pública*, Campinas, v.10, n.2, out., 2004.

_____. Contexto político-eleitoral, minorias religiosas e voto em pleitos eleitorais. *Opinião Pública*, Campinas,18, n.2, p. 366-387, 2007.

BRAGA, Maria do Socorro Sousa. Eleições e democracia no Brasil: a caminho de partidos e sistema partidário institucionalizados. *Revista Brasileira de Ciência Política*, v.4, p. 43-73, 2010.

BURITY, J. Religião, voto e instituições políticas: *notas sobre os evangélicos nas eleições 2002.* In: BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores C. (Org). *Os votos de Deus:* evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, p. 173-213, 2006.

CAMPOS, Leonildo Silveira. De políticos de Cristo – uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil. In: BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores C. (Org). *Os votos de Deus:* evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, p. 29-89, 2006.

_____. O complicado "governo dos justos": avanços e retrocessos no número de deputados federais evangélicos eleitos em 2006 e 2010. In: ORO, Ari Pedro; GIUMBELLI, Emerson. *Debates do NER* (UFRGS. Impresso), v. 11, p. 39-82, 2010.

CASANOVA, José*. Public religions in the modern world*. Chicago: Chicago University, 1994.

_____, J. O problema da religião e as ansiedades da democracia secular Europeia. *Revista de Estudos da Religião (REVER)*, p. 1-16, dez., 2010.

CERVELLINI. S.; GIANI, M.; PAVANELLI, P. *Economia, religião e voto*: A questão do aborto na eleição presidencial de 2010. In: CONGRESSO LATINO AMERICANO DA WAPOR, 4, Belo Horizonte, 2011.

FEDIAKOVA, Evguenia. Separatismo o participación: evangélicos chilenos frente a La política. *Revista de ciencia política,* v.22, n.2, p. 32-45, 2002.

FEDIAKOVA, Evguenia . *Somos parte de esta sociedad.* Evangélicos y política en el Chile post autoritario. Política, INAP – Santiago, Universidad de Chile, p.253-284, 2004.

FERNANDES, Rubem César et al. *Novo nascimento*: os evangélicos em casa, na igreja e na política. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil:* da constituinte ao impeachment. Campinas. 307 páginas. Tese (doutorado) - Universidade Estadual e Campinas, 1993.

_____. *Protestantismo e democracia no Brasil*. Lusotopie, p. 329-340. 1999.

_____. *Evangelicals and politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2001.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: d*ilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GOMES, A. et al. *A república no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

HENRÍQUEZ, Ledly. Reseña de l*a reforma al sistema Binominal En Chile. Propuestas Para El Debate* de Carlos Huneeus (Org). Política, Volume 47 Universidad De Chile, Santiago, Chile p. 201-217, 2006.

HUNEEUS, Carlos. Chile: A system frozen by elite interests. p. 78-81. In: REYNOLDS, Andrew; REILLY, Ben; ELLIS, Andrew (Org.) *Electoral system design: t*he New International IDEA Handbook. Pap/Map. International Idea, 2005.

JACOB, Cesar Romero. *A geografia do voto nas eleições presidenciais do Brasil:* 1989-2006. Petrópolis: Vozes, 2010.

LIMA, Diana; WERNECK, Vinícius*.* A notícia política na mídia evangélica: o Mensageiro da Paz e a Folha Universal em perspectiva comparada. *Dados.* v.55, n.1, p.221-250. 2012.

MACHADO, M. D. C.; MARIZ, C. L. Conflitos religiosos na arena política: o caso do Rio de Janeiro. *Ciencias sociales y religión,* p. 31-50, 2004.

MACHADO, M. D. C. *Política e religião:* a participação dos evangélicos nas eleições. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

MAIA, Eduardo Cabral Lopes. *O dilema da representação política dos evangélicos em um estado laico:* virtude democrática ou retração da secularização*.* ANPOCS. Caxambu, MG, 2007.

MAINWARING, S. *Sistemas partidários em novas democracias:* o caso do Brasil. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

MARIANO, Ricardo, *Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso*. Disponível em: http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm> Acesso em: 11 abril de 2011.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais e política no Brasil: do apolitismo ao ativismo corporativista*.* In: SANTOS, Hermílio. *Debates pertinentes:* para entender a sociedade contemporânea*.* Porto Alegre: EdiPUCRS, 2009. p.112-138.

MALLIMACI, Fortunato y BÉLIVEAU, Verónica Giménez. Creencias e increencia en el Cono Sur de América*:* La pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. *Revista Argentina de sociología*, n. 9, p. 44-63, 2007.

MARIZ, Cecília. Secularização e dessecularização*:* comentários a um texto de Peter Berger. *Religião e sociedade*, Rio de. Janeiro, v. 21, n.1, p. 25-39, 2000.

_____, Cecília. Mundo moderno, ciência e secularização*.* In: FALCÃO, Eliane Brígida (Org). *Fazer ciência, pensar a cultura:* estudos sobre a Ciência e a Religião. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006. p. 97-128.

_____, Cecília L.; MARTÍN, Eloísa. Christianity in Latin America (1910-2010) In: JOHNSON, Todd N; ROSS, Kenneth R. (Org). *Atlas of Global Christianity (1910-2010).* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010. p. 174-175.

MAFRA, Clara. *Os evangélicos.* Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MONTERO, Paula. *Secularização e espaço público:* a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil, 13 (1), p. 7-16. Maio, 2009.

MOUFFE, Chantal. *Religião, democracia liberal e cidadania*. In: BURITY, Joanildo ; MACHADO, Maria das Dores C. (Org). *Os votos de Deus:* evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife: Massangana, 2006. p.15-27.

NICOLAU, J. M. *Multipartidarismo e democracia*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

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

ORO, Ari Pedro. Religião e política no Brasil. *Cahiers des Amériques Latines,* v.48, p.205–222, 2006.

_____.; URETA, Marcela. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horizontes antropológicos*,Porto Alegre, v.13, n. 27, 2007.

_____. *Religião, coesão social e sistema político na América Latina*. São Paulo: Instituto Fernando Henrique,2008. 61 p.

_____; MARIANO, Ricardo. Eleições 2010: religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil. *Debates do NER*, v. 18, p. 11-38, 2010.

ORO, Ari Pedro. *Algumas interpelações do pentecostalismo no Brasil*. Belo Horizonte, v. 9, n. 22, jul./set. 2011.

PEIXOTO, Vitor; RENNÓ, Lucio. Mobilidade social ascendente e voto: as eleições presidenciais de 2010 no Brasil. *Opinião Pública*, Campinas, v.17, n. 2, nov., p. 304-332, 2011.

PIERUCCI, A. F. de. O representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. In: PIERUCCI, A. F. de O.; PRANDI, R. (Org). *A realidade social das religiões no Brasil*: religião, sociedade e política. São Paulo: Hucitec, 1996. p.163-191.

PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. Religiões e voto: a eleição presidencial de 1994*.* In: PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil.* São Paulo: HuciteC, 1996.

PIERUCCI, A. F.; MARIANO, R. 1996. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. In: PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. Eleição 2010: desmoralização eleitoral do moralismo religioso. *Novos Estudos Cebrap,* v. 89, p. 5-16, 2011.

REIS, M. V. F. *Política e religião: o* envolvimento dos católicos carismáticos na política brasileira. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2011.

SCHMITT, Rogério. *Partidos políticos no Brasil (1945-2000)*. Rio de Janeiro:Zahar, 2000.

SOUZA, Jessé. (Org) *O malandro e o protestante:* a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.

SOUZA, André Ricardo de. O desempenho político-eleitoral dos evangélicos: de 1986 a 2008*. Revista Brasileira de história das religiões 2009*. v.1, n.3, p. 1-23, 2009.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1994.

_____. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. *Ensaios de Sociologia.*

5.ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982a.

_____. Psicologia social das religiões mundiais*. Ensaios de Sociologia*.

5.ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982b.

_____. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. *Ensaios de Sociologia*.

5.ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982c.

Sítios consultados

http://www.cesop.unicamp.br/

http://www.ibge.gov.br

http://www.ihuonline.unisinos.br

http://www.ine.cl/cd2002/sintesiscensal.pdf

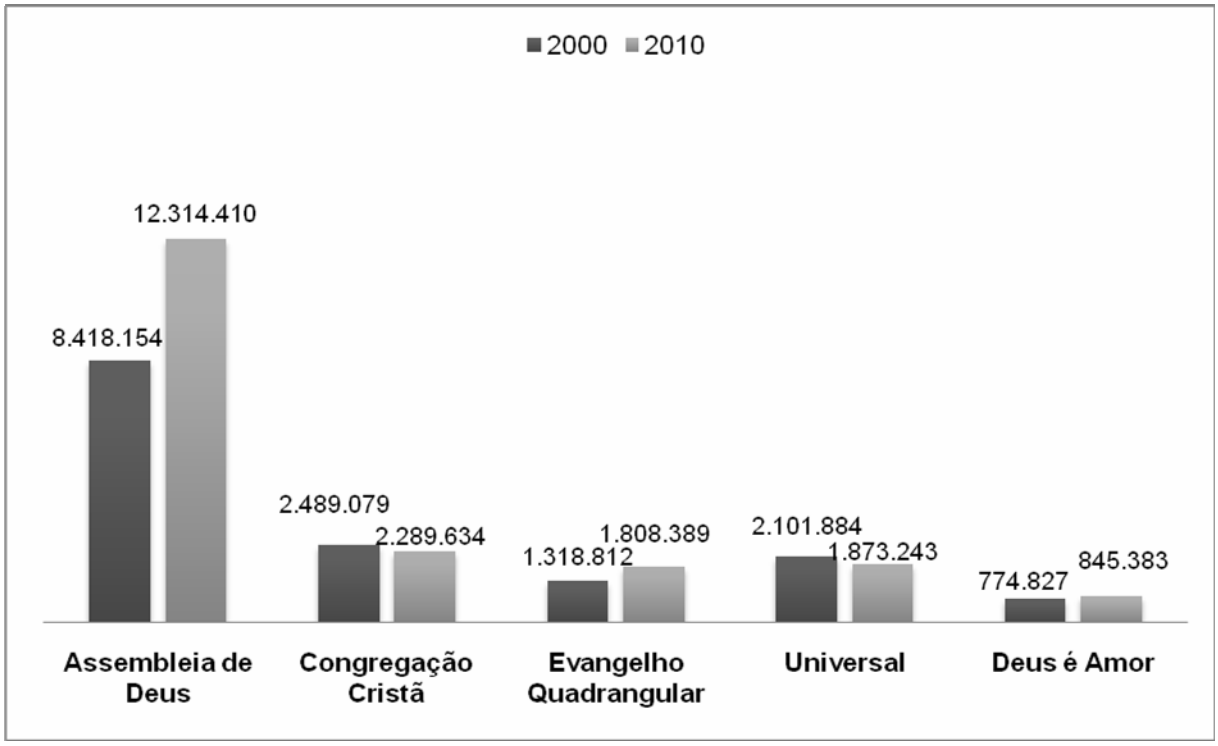
http://www.michaelis.uol.com.br/

http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm

http://www.slideshare.net/Vita/sistema-electoral-en-chile

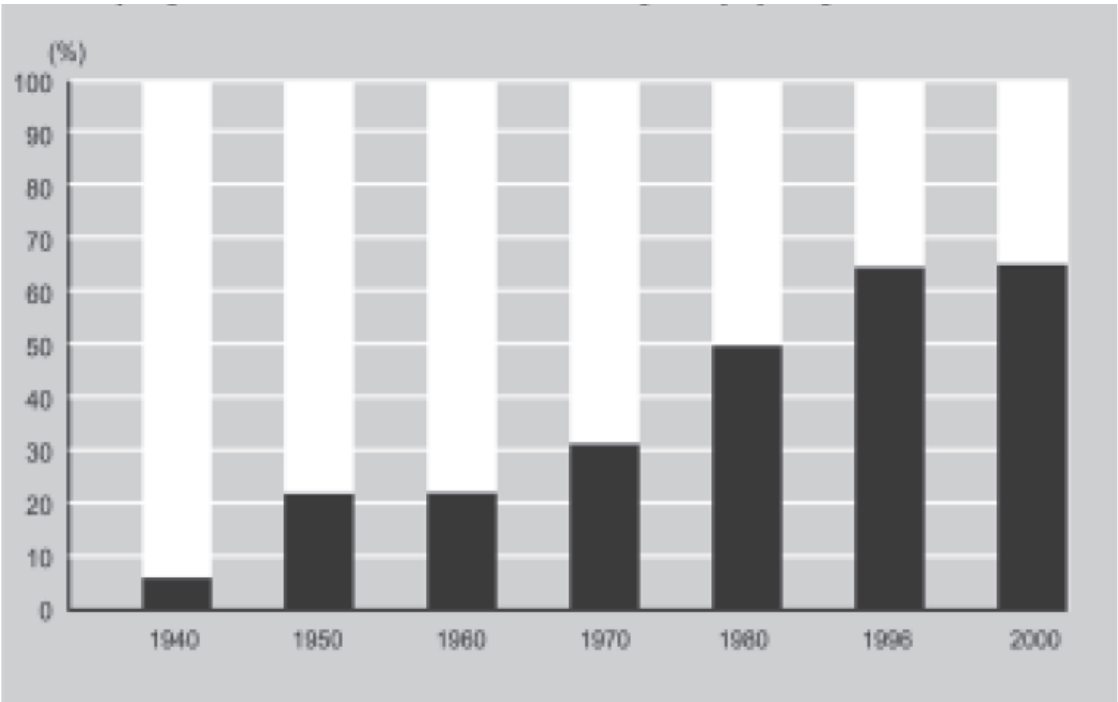
http://www.terra.com.br/noticias/infograficos/a-religiao-dos-brasileiros/

APÊNDICE – Oscilação numérica das cinco maiores igrejas pentecostais entre os Censos 2000 e 2010



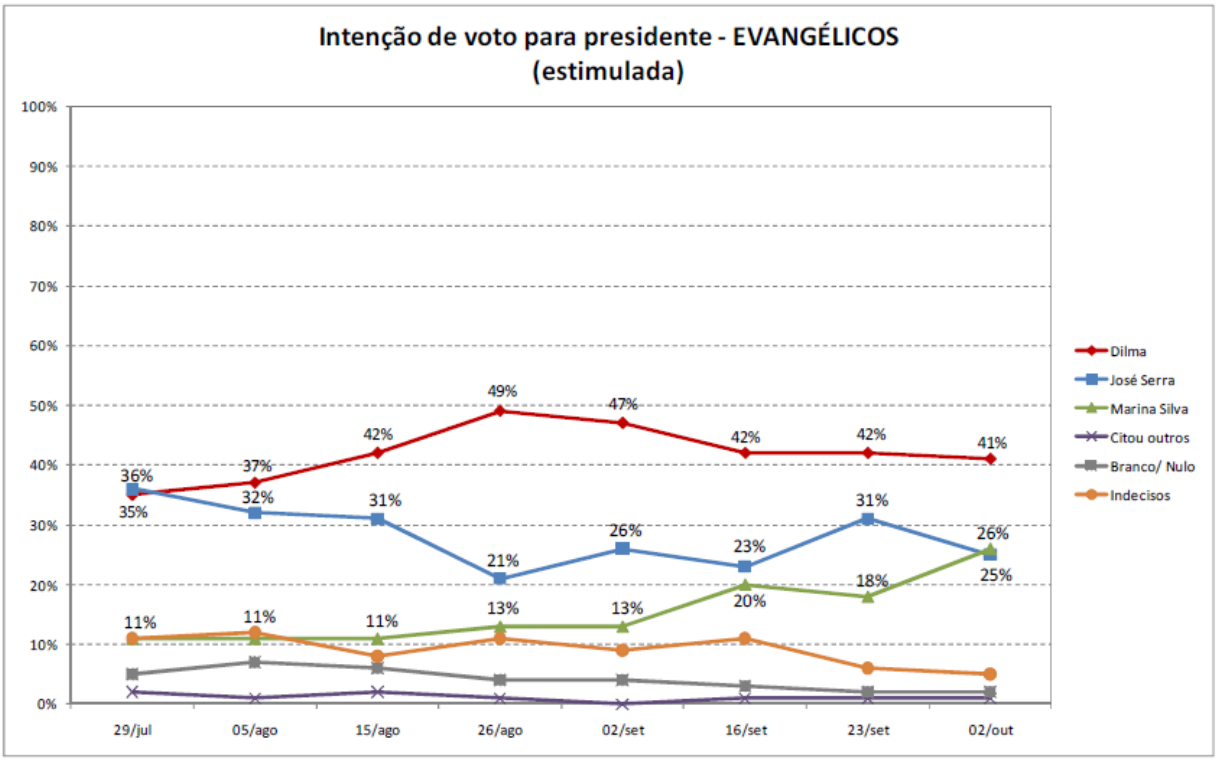
Fonte: Censo 2010 (IBGE)

ANEXO A – Proporção do eleitorado inscrito em relação à população: 1940-2000



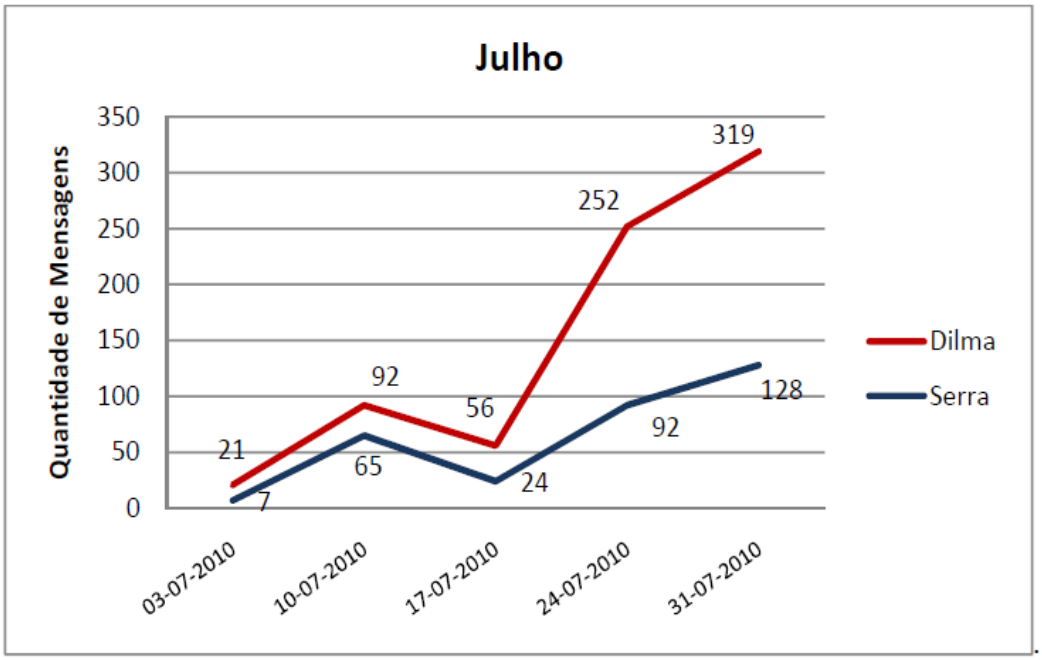
Fonte: GOMES, A. et al. (2002)

ANEXO B – Evolução da intenção de voto para Presidente – Evangélicos – Brasil – Julho a Outubro/2010 – 1º turno



Fonte: Ibope (In: CERVELLINI et al., 2011)

Anexo C – Número de menções ao termo “dilma aborto” e “serra aborto” na internet durante o mês de Julho/2010



Fonte: BuzzMetrics (In: CERVELLINI et al., 2011)