

ISBN 85-7019-427-7
© 2005, dos autores

PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO
Fernando Lyra
DIRETORA DO INSTITUTO DE CULTURA
Isabela Cribari
COORDENADOR-GERAL DA EDITORA MASSANGANA
Mário Hélio
COORDENADOR EDITORIAL
Sidney Rocha
PROJETO GRÁFICO
Vanilda Pordeus

Capa
Grupo de integrantes da Igreja Luterana
de Ijú (RS), em 07.01.1909

Fundação Joaquim Nabuco - www.fundaj.gov.br
Av. 17 de Agosto, 2187 - Casa Forte - Recife - PE - Brasil CEP 52061-540
Telefone: (81) 3441.5500
Editora Massangana
Coordenação-Geral: Ramal 684. Atendimento ao consumidor: ramal 576
Linha direta: (81) 3441.5458
massangana@fundaj.gov.br

Foi feito o depósito legal. Impresso no Brasil.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Fundação Joaquim Nabuco. Biblioteca)

Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil / Joanildo A.
Burity, Maria das Dores C. Machado (Organizadores). - Recife :
Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006.
240 p.
Inclui bibliografia.
ISBN 85-7019-427-7

1. Política - Religião - Brasil. 2. Eleições - Evangélicos - Brasil. I.
Burity, Joanildo A. II. Machado, Maria das Dores C.

CDU 32:2(81)

Capítulo 6

Religião, voto e instituições políticas: notas sobre os evangélicos nas eleições 2002

Joanildo Burity¹

Para muitos atores do processo político brasileiro hoje, os evangélicos se tornaram uma força eleitoral que não se pode ignorar². Tradicionalmente cortejados pelos políticos e partidos de direita, timidamente admitidos como parceiros políticos no âmbito da esquerda (em vista de participações de pequenos grupos mais radicalizados nos movimentos sociais, na resistência democrática dos anos de 1970/80 e em alguns dos partidos), os evangélicos que assomam com certa desenvoltura à cena eleitoral a partir do processo constituinte trouxeram uma dupla descontinuidade ao jogo da política: primeiro, introduzem-se nas *instituições representativas* lideranças sem qualquer tradição de participação política organizada ou ligada às elites laicas integradas ao sistema político brasileiro³; segundo, intro-

¹ Pesquisador do Instituto de Pesquisas Sociais, Fundação Joaquim Nabuco. Professor das pós-graduações em Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco.

² Ver, por exemplo, "Voto em cima dos púlpitos", *Época*, n.º. 230, 14/10/02 (www.revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT416118-2011,00.html); "Um rebanho de 15 milhões de votos", *Jornal da Tarde*, 10/10/02 (www.jt.estadao.com.br/editorias/2002/10/10/pol027.html).

³ Um indicador disto poderia estar, por exemplo, na escolarização dos parlamentares e em sua origem étnica. Segundo Paul Freston, na legislatura encerrada em 2002, enquanto 83% dos parlamentares de partidos "convencionais" tinham formação universitária, somente 38% da bancada de 52 parlamentares evangélicos (sendo 3 dos quais senadores) tinham o mesmo nível de escolaridade. Enquanto 10% desses parlamentares eram negros, "na soma de outros partidos esse número não chega a 5%" (Freire, 2002).

duz-se na *linguagem da política* elementos de outra “língua”, mais familiar à dos novos representantes, a da religião.

Não é preciso muito para perceber o caráter controvertido dessa dupla descontinuidade. Desde a perspectiva da tradição política brasileira, os processos de emergência de segmentos sociais com presença própria nas instituições representativas tenderam a ser respondidos com desconfiança, repressão ou cooptação. Desde a perspectiva da repartição moderna entre os domínios do público e do privado, da política e da religião, discursos híbridos resultantes da “invasão de fronteiras” mútuas deveriam ser resolutamente contidos: *confessionalização da política*, de um lado, *politização da fé*, de outro, seriam desdobramentos inaceitáveis para o *status quo* laico e religioso. Assim, na medida em que sua penetração nos espaços institucionalizados da representação se dá a partir de fora dos canais tradicionais de “recrutamento” das elites políticas e por meio de uma linguagem estranha ao ambiente laicista das instituições (cf. Vianna, 2001:1), levantam-se suspeitas sobre as “intenções”, o grau de “compromisso democrático” e a natureza do “projeto político” desses novos atores. Antepõem-se, ainda, exigências de credenciais de cultura política e de comportamento coletivo para a aceitação desses novos participantes, baseadas num padrão ideal de política democrática que não é característico nem da cultura política de massas, nem do funcionamento real das nossas instituições, nem de seus principais atores (cf. um argumento semelhante em Novaes, 2001:76).

Além destes aspectos propriamente institucionais da participação eleitoral evangélica seria preciso juntar outros obstáculos sugeridos à aceitação desses atores ao filão principal da política nacional. Em primeiro lugar, o contraste com o catolicismo, socialmente crítico e institucionalmente não partidarizado (passando “silencioso” pelos mecanismos representativos⁴, para que a instituição eclesial lide diretamente,

⁴ Ou seja, raramente mobilizando, a partir dos anos de 1940, a identidade católica de candidatos a cargos representativos identificados com o catolicismo como parte da construção de sua imagem eleitoral ou perfil parlamentar. Um posicionamento recente nesta direção pode ser encontrado numa análise de conjuntura do período

penetração
da evangélica
por fora da
origem das
elites políticas
& cf. linguagem
estranha ao
ambiente
laico laicista
respeito

estilo
histórico
católico da
liderança do
Estado

(enquanto hierarquia, com o Estado e o governo). Os evangélicos politizados no período pós-86 o fizeram majoritariamente segundo os códigos dominantes da política nacional – concebendo sua representação em moldes basicamente instrumentais (tanto em relação à vida partidária como à atuação parlamentar); praticando o clientelismo; envolvendo a igreja como organização no apoio oficial a candidatos, buscando assim canalizar os votos de seus membros maciçamente para determinados candidatos; e mesmo gastando recursos da igreja para financiar candidaturas, desvinculando-os de uma utilização estritamente religiosa.

nomologia
com a
prática. Tende
rair na
política
ocasional

Em segundo lugar, não se trata dos evangélicos, simplesmente e sem qualificações, mas dos pentecostais, associados ao que haveria de mais alienado e conservador em matéria de pensamento e prática políticos e mais intransigente e “fundamentalista” em matéria de conduta religiosa, os quais conquistam a hegemonia incontestada deste processo. Emergem maciçamente majoritários antes mesmo de completarem um século de existência no país, deixando para trás os protestantes históricos e mesmo influenciando a identidade destes, e trazem seu jargão, seu rigorismo moral e seus mecanismos carismáticos (nos sentidos weberiano e religioso) de seleção de lideranças, deliberação e tomada de decisões, para a esfera pública da política. Em terceiro lugar, a intransigência proselitista desses evangélicos no plano cultural se tornaria um sinal de possível intolerância e antiliberalismo no plano político-institucional. A denúncia contra os erros do catolicismo e das religiões afro-brasileiras, alvos principais da pregação pentecostal, a retórica agressiva que desrespeita e demoniza essas religiões, são interpretadas como marcas de uma cultura autoritária, teocrática, que representaria um perigo ao aprofundamento da democracia no país.

intolerância
&
anti-
liberalismo

A despeito dessas reservas, e mesmo alimentado por elas – lidas numa chave persecutória de minoria como uma ameaça ou restrição à liberdade religiosa –, mobiliza-se um contingente crescente de elei-

defesa através de “liberdade religiosa”

eleitoral de 2002, apresentada à CNBB, em que se questiona o recurso de candidatos católicos lançarem mão de sua identidade religiosa como moeda de troca eleitoral, em nome de uma presença não-mediada da Igreja no espaço político, como força moral da sociedade (Oliveira, 2002).

tores evangélicos. Crescente demograficamente e crescente em termos de mobilização em torno de uma estratégia de representação com o objetivo de refazer os contornos da religião civil nacional. E isto a partir de uma *agência* política que tanto se põe a construir um discurso legítimo (para dentro) sobre a participação política, como a reverter uma modalidade de presença evangélica na política que se caracterizara, até então, pela identidade protestante histórica – tradicionalmente marcada pela separação de planos entre igreja e estado, pela resistência à mobilização política intra-eclesial, pelo caráter individual e autônomo em relação a instâncias eclesiais desta participação e pela adoção da linguagem laica da política na atuação parlamentar. Mais ainda, esta agência se coloca insistentemente o objetivo de passar da representação legislativa para a executiva e pensa nacionalmente, pensa na grande política. E ela é, pela primeira vez na história do protestantismo brasileiro, maciçamente pentecostal, reencontrando-se a iniciativa política com a demografia e a geografia desta religião. Mas não é monoliticamente conservadora, nem anulou a iniciativa política dos grupos não-pentecostais⁵.

O que assistimos nas eleições presidenciais de 2002 foram duas modalidades distintas e simultâneas desta orientação: o lançamento de uma *candidatura* presidencial em sintonia com a “nova” cultura evangélica (Anthony Garotinho) e a celebração de uma *aliança eleitoral*, PT/PL (resultando na chapa Luís Inácio Lula da Silva e José Alencar), em que, a despeito de se tratarem de dois partidos, claramente pactuou-se entre um partido e uma igreja (Universal do Reino de Deus). Testemunho da pretensão de galgar o comando da nação sob o argumento de “termos um servo de Deus” na presidência, de um lado, reconhecimento da força eleitoral de uma minoria organizada e mobilizada, de outro, essas modalidades refletem um pensamento estratégico

⁵ Cf. “Neo-evangélicos mostram força”, *Correio Braziliense*, 12/10/02 (www2.correioweb.com.br/cw/EDICAO_20021013/pri_tem_131002_211.htm?); “Entidade evangélica critica ‘fisiologismo’”, *Brasil Online*, 14/10/02; “Religião e Política Partidária”, *O Povo*, Fortaleza, 15/10/02.

sobre a contribuição evangélica à sociedade brasileira e sobre o peso da cultura evangélica na religião civil do país.

Nessas condições, a controvérsia se desencadeia porque o crescimento da mobilização e da representação institucional dos evangélicos faz sinalizações contraditórias sobre as consequências de sua permanência no interior das instituições representativas: manutenção das práticas clientelistas, da manipulação populista das massas, do assistencialismo e mesmo da corrupção política? Projeto teocrático, que imporá práticas sectárias, coibirá liberdades, confessionalizará a política e a lei, e reprimirá os dissidentes de forma inquisitorial? Ruptura da solução histórica encontrada pela modernidade para lidar com a ascendência e interferência eclesiástica na política e, neste sentido, um retrocesso de consequências somente comparáveis à escalada contemporânea da política integrista do islamismo politizado? Expressão de uma crescente presença política de cidadãos socializados a partir de outros critérios e procedimentos que não os da elite laica tradicional e, neste sentido, sinal de democratização? Expressão de uma modernidade a partir de baixo, que organiza os pobres num ativismo voluntário que reedita uma espécie de nova Reforma protestante? Sinal de uma pluralização e ampliação do espaço da política, seja em decorrência de uma crise da política tradicional, que estaria ensejando uma moralização do discurso político, seja de uma “socialização da política” num sentido gramsciano, que estaria anunciando uma radicalização da democracia? Estas são algumas das representações que a conjuntura das últimas eleições presidenciais trouxeram explicitamente à tona, no discurso público – a partir de diferentes atores: políticos, burocratas estatais, intelectuais, jornalistas, profissionais da religião, cidadãos comuns e leigos religiosos.

O que se dá a pensar no processo recente me parece suscitar um número de questões que procurarei condensar em quatro aspectos, sem pretensões de sistematicidade – em que medida esta crescente presença eleitoral e parlamentar diz respeito a um deslocamento do político para outras áreas do social, em função da crise ou esgotamento das práticas e instituições tradicionais da política; como balancear a discussão sobre o carisma institucional das igrejas com a heterogeneidade organizacional e política do campo evangélico; se existe uma clivagem

*Projeto
alardado
pobre -
permanente*

religiosa no sistema político brasileiro, que apontaria para uma tendência à confessionalização; e a urgente necessidade de dar maior rigor conceitual às relações entre religião e política/partidos/voto.

Embora este trabalho procure fazer algumas discussões mais substantivas a respeito deste quadro, todas elas foram muito inspiradas pelo acompanhamento pela grande imprensa no Brasil da movimentação eleitoral dos grupos evangélicos, no primeiro e no segundo turno das eleições presidenciais de 2002.

Duas observações preliminares: primeiro, o trabalho de analisar o comportamento eleitoral evangélico está bastante dificultado ainda pela natureza das fontes com que se pode contar para analisar a performance eleitoral de grupos religiosos. Por exemplo, nós não podemos ainda constituir séries históricas de surveys pré e pós-eleitorais que nos permitam fazer análises quantitativas e qualitativas sobre as tendências eleitorais desses grupos religiosos ao longo de um período mais longo do que cada conjuntura de eleições. Há surveys feitos pela grande imprensa, mas eles são de data muito recente em incluir a variável religiosa e atêm-se ao período de formação da escolha, não se ampliando para a “boca de urna” ou para o dia seguinte às eleições. Além do mais não há padronização nas questões, de modo que, para algumas pesquisas é possível afirmar certas coisas, para outras pesquisas não é possível comparar os dados de maneira rigorosa. De modo que um primeiro desafio colocado para os cientistas sociais é o de começarmos a estabelecer, direta e indiretamente, formas de sistematizar e minimamente padronizar o tipo de pesquisas pré e pós-eleitorais que é preciso se fazer para nos permitir análises mais sistemáticas.

É preciso ainda registrar que no campo da ciência política, o interesse ainda é extremamente reduzido a respeito da temática religiosa no campo do comportamento eleitoral. Isso para não falar sobre a dinâmica da participação no interior dos partidos políticos e sobre o desempenho nos cargos eletivos que esta presença religiosa tem. Mas enfim, estas são questões que a própria trajetória recente dessa movimentação religiosa vai se encarregar de ir colocando para os cientistas políticos.

Segunda observação preliminar: o comportamento eleitoral de grupos religiosos não se define unilateralmente, através de um projeto re-

ligioso, de um discurso religioso. Esse comportamento eleitoral se define em contextos e conjunturas nas quais esses grupos nunca estão sozinhos, de modo que o que eles vão fazer, o que vão querer e como vão se posicionar são questões colocadas num campo *relacional*. A identidade política desses grupos não está dada de forma definitiva nem plenamente constituída de forma prévia a sua entrada no processo eleitoral. Ela se altera, se transforma ao sabor das relações, dos confrontos, das alianças que se estabelecem nesse processo. De modo que nunca está dado de forma categórica qual será a consequência ou resultado dessa presença religiosa no período pós-eleitoral. Digo isso com um olho em discussões do tipo: “tal igreja tem um projeto político”, “a presença desses grupos é uma ameaça à estabilidade democrática, à convivência tolerante, etc.”, “os evangélicos são de direita”. Estas são preocupações importantes, descrevem bem certas situações e precisamos sempre nos manter alertas para elas, mas as respostas para essas questões não estão dadas previamente pela origem religiosa dos grupos, nem via de regra se aplicam a muitos dos casos. Neste sentido, as flutuações do voto evangélico poderiam soar menos surpreendentes, uma vez que o que elas põem em xeque são as representações homogeneizadoras desse segmento social, que não correspondem nem a sua autopercepção, nem a seu comportamento coletivo concreto⁶.

⁶ Numa entrevista publicada numa lista de discussão sobre política latino-americana da Universidade de Utah, nos Estados Unidos, Regina Novaes contesta várias teses aventadas durante o debate eleitoral: de que o voto dos evangélicos é alienado, de cabresto; de que todos os evangélicos são fundamentalistas; de que os evangélicos são uma ameaça à democracia; de que o clientelismo evangélico é do tipo mais vulgar; de que os evangélicos são populistas, sinal da continuidade do atraso político brasileiro (Flávio Pinheiro. “Para onde vai o voto evangélico?”, *Reconquista Popular*, 27/10/02, <http://archives.econ.utah.edu/archives/reconquista-popular/2002w44/msg00011.htm>).

1. Emergência dos evangélicos na política: deslocamento do político, moralização da política?

O incômodo face à emergência política dos evangélicos se expressa de diferentes maneiras. Uma delas parece sugerir – com juízo valorativo favorável ou desfavorável – que aquela se dá em meio a um empobrecimento da política. Esvaziada de credibilidade e de eficácia, a política estaria sendo reocupada por “energias sociais” estranhas a ela.

O primeiro ponto a explorar diz respeito, então, a onde poderíamos situar estas manifestações contemporâneas da religião na política, e mais especificamente na política institucional. A primeira sinalização a esse respeito é se estamos vivenciando uma presença religiosa na política como resultado de um deslocamento da política do seu lugar “próprio” para outros lugares – num texto recente, mencionado por Leonildo Silveira e Ari Oro neste volume, Renato Janine Ribeiro (2002) fala do esvaziamento do político e de como isto estaria ensejando um deslocamento da política para a esfera religiosa. A questão é esta, então? Nós estamos diante de um processo de certo esgotamento do político no sentido dos lugares e práticas que convencionalmente se qualificaram como políticas, e isso estaria permitindo que o político aparecesse em outros lugares? Ou estaríamos antes diante de um processo crescente e recorrente da presença religiosa na política, caso de um processo mais abrangente de invasão da política pela ética – ou talvez menos genericamente, da política pela moral? Esta presença crescente, por sua vez, seria apenas outra forma de falar dos efeitos do esgotamento do político? Nós estamos diante de um processo em que a política se fossilizou e precisa ir para outros lugares para reaparecer, ou estamos diante de um processo de colonização do político pela moral – um processo de moralização da política, que pode ser identificado na visibilidade de discursos moralistas no campo da direita ideológica, mas também sinalizado pela visibilidade que discursos de matriz religiosa passariam a ter no campo da política?

Em ambos os casos, eu chamaria a atenção para uma contribuição que vem de muitas décadas atrás, de um pensador maldito por suas vinculações pessoais com o nazismo, Carl Schmitt, e que me parece estar na raiz de uma tal interrogação. Em trabalho clássico, Schmitt (1992),

se do
argumento
isso
resumo
afere
ajuda

construindo o conceito do político, tentou identificar o que seria sua especificidade. E para ele, o político é fundamentalmente o traçado de uma fronteira entre amigo e inimigo. Ou seja, a política – “matéria” do político – está presente onde quer que haja antagonismo. Ora, o antagonismo não precisa de forma alguma estar associado à inimizade pessoal, não precisa estar associado a um conhecimento pessoal do outro. O antagonismo se define em função da politização de determinado campo em função de visões conflitantes seja no plano conjuntural, seja no plano de interesses de grupos, e basicamente organizadas em função da percepção imaginária de uma ameaça colocada pelo outro, que pode levar ao enfrentamento real (à guerra, nos termos schmittianos). Este vai sendo, então, aos poucos identificado através de inúmeros casos particulares – grupos, instituições vão, nesse confronto, ao longo dessa fronteira, se constituindo como o campo do inimigo, delimitando um “nós” de um “eles”. Há duas possibilidades de “migração” do político do estado para outras esferas sociais – que também poderia ser descrita como a emergência do político fora da esfera das instituições estatais, o que é um pouco diferente: uma politização do tipo amigo/inimigo no interior dessas esferas e o resultado da despolitização da esfera estatal em decorrência da hegemonia do liberalismo.

Para que a primeira possibilidade ocorra, afirma Schmitt, não é suficiente que as “oposições específicas destas áreas da vida humana” – como religião, moral, direito, economia – estejam presentes e se acirrem (Idem:61). Por outro lado, no momento em que estas oposições se politizam – isto é, levem à formação de um agrupamento amigo/inimigo, a partir do pressuposto da possibilidade real do confronto físico – algo se dá com elas: o elemento determinante na oposição deixa de ser religioso, moral, econômico, jurídico, e se torna político (Idem:62). Note-se que Schmitt não diz que a identidade do “nós” deixa de ser religiosa, ou moral, etc., mas que já não o é puramente, pois foi politizada pela sua delimitação de um “eles” que precisa ser repellido (Idem:63-64). E assevera: “O político pode extrair sua força dos mais variados setores da vida humana – de contra-oposições religiosas, econômicas, morais e outras. Ele não designa um âmbito próprio, mas apenas o grau de intensidade de uma associação

ou dissociação entre os homens, cujos motivos podem ser de cunho religioso, nacional (no sentido étnico ou cultural), econômico ou outro, e que em diferentes épocas provocam diferentes ligações e separações” (Idem:64). Neste nível, não estamos obviamente diante de nenhum esgotamento do político, mas de sua plena expressão, de sua emergência. O ponto importante nesta possibilidade – mas esta é uma leitura que é preciso fazer com atenção em Schmitt⁷ – é que o estado não é o único locus do político, porque o que caracteriza o político não é a dimensão institucional da prática política e sim a formação de uma relação antagonica do tipo amigo/inimigo.

A segunda possibilidade principia com a dificuldade ou incapacidade de se traçar esta fronteira – pela despolitização do conflito,

⁷ Refiro-me ao fato de que se para Schmitt o político pode se constituir a partir de antagonismos que não emergem da política *strictu sensu*, conforme vimos. Quando isto se dá, tal antagonismo passa a representar a substância da unidade estatal: o fato de que o político se expressa nesses antagonismos de origem religiosa, moral, jurídica, econômica, etc. significaria já que se tornaram o conteúdo último do estado, aquilo que lhe dá unidade política. Mas isto, a meu ver, apenas apontaria para o fato de que, segundo o raciocínio de Schmitt, uma vez politizada, uma esfera da vida social passa a incidir diretamente sobre os destinos do estado enquanto signo da unidade política de uma coletividade (cf. Schmitt, 1992:63-70). Ou seja, o ponto importante para ele é questionar a idéia de que o estado tornou-se um mero instrumento do poder social (sindicalismo revolucionário francês) ou de que é uma forma de associação como outra qualquer, em pé de igualdade com qualquer outra (pluralismo inglês). A admissão de que o político possa emergir fora da esfera das instituições estatais não me parece negada pelo autor. Por outro lado, mais adiante, Schmitt vai chamar a atenção para um aspecto crucial: que em cada época, o político é redefinido a partir do que ele chama de “área central” da vida cultural (espiritual), adquirindo novos significados, mesmo quando os termos do discurso permanecem iguais: “todos os conceitos e representações da esfera espiritual: Deus, liberdade, progresso, as representações antropológicas da natureza humana, o que vem a ser esfera pública, o racional e a racionalização, enfim tanto o conceito de natureza quanto o próprio conceito de cultura, tudo recebe o seu conteúdo histórico concreto da situação da área central e só pode ser compreendido a partir daí” (Idem:112-13). Descontado o exagero desta última afirmação, destaco aqui a idéia de que para Schmitt, a transição, por exemplo, do teológico ao econômico no discurso político europeu dos séculos XVI a XIX, implica em transformações na definição do que vem a ser o Estado e a política e na representação do(s) antagonismo(s) que funda(m) o político em cada contexto. Assim, o estado não passa incólume às mudanças de lugar de emergência do antagonismo político.

pelo pressuposto da bondade inata dos seres humanos, pela neutralização ética do antagonismo, pelo individualismo: “por toda parte na história política, tanto na política externa quanto na política interna, a incapacidade ou a falta de vontade para fazer esta diferenciação aparece como sintoma de término político” (Idem:94; v.tb. 97ss). O economicismo liberal, com sua exaltação do progresso e da técnica, seria ainda um forte traço da despolitização liberal⁸. As mudanças de “áreas centrais” do discurso político entre os séculos XVI e XIX, no entender de Schmitt, representaram passagens de áreas de conflito para áreas neutras (Idem:114), de concórdia e entendimento mútuo. Neste processo, o próprio Estado tornou-se uma categoria neutra. “Mas faz parte da dialética de um tal desenvolvimento que exatamente pelo deslocamento da área central sempre se crie um novo campo de lutas” (Idem:115). Sendo assim, a possibilidade de um esgotamento do político se prenderia à vitória de mais um projeto neutralizador dos conflitos, ainda que fadado a constituir novos focos de disputa. Para Schmitt, no início dos anos de 1920, a hegemonia da técnica levava a neutralização do político ao limite e ainda não havia surgido o ponto de conflito a ela correspondente. E concluirá seu ensaio acenando para uma saída do diagnóstico niilista ou desesperançado de um Weber, um Troeltsch ou um Rathenau: diante do anúncio da morte do político que tal pensamento implicava, já seria possível pelo menos saber que a técnica não é neutra, que é preciso dizer a quem ela serve e que, nesse processo, o político reemergirá (cf. Idem:117-120).

Sem podermos nos estender mais sobre este diagnóstico do esgotamento do político, sabemos que hoje ele se expressa no reconhecimento da perda de interesse pela política decorrente de uma avaliação negativa sobre suas práticas e instituições⁹; de apatia participativa face às instituições políticas (e mesmo, num Putnam, sociais); na frequente

⁸ A qual, insiste Schmitt, jamais poderá eludir o fato de que com o liberalismo do século XIX, as oposições econômicas se tornaram políticas (Idem:104).

⁹ Parte desta crítica se liga à questão da religião, na medida em que repetidos surveys têm demonstrado o contraste entre a credibilidade e confiança nas instituições

erupção de escândalos de corrupção nos escalões do poder; na incapacidade crescente dos governos democráticos de darem solução para os graves problemas de inequidade social, violência e insegurança. Nesse caldo de cultura, outras energias sociais viriam “preencher” o vazio do político. No nosso caso específico, deveríamos então dizer que essa presença religiosa contemporânea levaria à despolitização dos espaços públicos, seja porque o político se fossilizou, se esgotou em termos das suas expressões institucionalizadas, seja porque nós teríamos um processo crescente de moralização da política? Não o creio.

A hipótese do esgotamento do político não responde a um dado objetivo do processo em curso: os atores religiosos estão se lançando, com avidez e regularidade, à disputa por espaços no interior das mesmas instituições representativas (legislativo ou executivo); não estão recorrendo a uma dualidade de poderes de tipo leninista, nem minando a legitimidade das instituições por negar-lhes qualquer legitimidade (discurso apolítico ou antipolítico). Se o político se esgota, portanto, enquanto referência institucional, como entender que estes atores se empenhem em ocupar tais espaços deslegitimados, desmoralizados? Parece-me que a análise precisaria fazer um percurso distinto: o reconhecimento da crise da política institucional não leva aqui à “política da sociedade” (Weffort) de recorte movimentalista e antiestatal. Antes, a percepção da corrupção e do descolamento entre governos e reivindicações/aspirações sociais, e a idéia de que *representatividade* social (por crescimento demográfico, por atuação cultural e social, etc.) precisa ser traduzida em *representação* política, levam a um *investimento na política*. Investimento que implica tanto numa politização do discurso religioso – gerando oposições especificamente políticas no interior do campo religioso – como numa estratégia de ocupação de espaços

políticas e aquelas depositadas nas organizações religiosas - cf. p.ex., as matérias “Igrejas têm confiabilidade da maioria dos brasileiros”, *O Povo*, 8/11/2002; e “Brasileiros confiam mais em religiosos”, *Folha de São Paulo*, 8/11/2002, p. A10. Não é difícil imaginar que tal confiança possa em parte ser canalizada em apoio eleitoral a candidatos com identidade religiosa ou apoiados por igrejas e lideranças religiosas.

na esfera pública por parte de organizações e movimentos religiosos, que se dirige a “salvar” a política da corrupção e do descrédito. Esfera pública, inclusive, já não mais concebida como coextensiva ao estado, mas mais ampla, estatal e não-estatal.

O fato escandaloso está, antes, em que tal investimento sobre a política provenha de um grupo social definido a partir de outras referências organizacionais que não as da política partidária ou da “política de sociedade”, e que se comunica a partir de outros códigos linguísticos e culturais, comparativamente às elites política e intelectual hegemônicas. Parece-me que é neste ponto de polarização – entre um discurso laico dominante que não consegue claramente dar conta da crise política de legitimação como parte de sua própria trajetória, e um discurso laico e religioso emergente, que demanda um redesenho das estruturas e práticas de representação e gestão estatais – que se situa um *locus* do político em nossa sociedade. É inquestionável a heterogeneidade destes campos, como é possível dizer que a polarização entre eles constrói relações de equivalência entre atores e práticas diferentes¹⁰. Ainda é cedo, no entanto, para afirmar qualquer coisa mais forte sobre o desfecho de tal politização. E a tese do esgotamento do político como explicação para a presença evangélica é já forte demais.

Um segundo ponto importante a este propósito, já indicado acima, é a questão sobre a religião na política vinculada a um processo de moralização da política. Na medida em que discursos “não-políticos” penetram na esfera pública, ter-se-ia como resultado um esvaziamento do caráter agonístico e plural das disputas aí ocorridas e à perda de substância política da esfera pública, com uma ênfase *despolitizadora* na

¹⁰ Aproximando, por exemplo, não apenas segmentos conservadores das igrejas de partidos e candidatos de esquerda - como ocorreu nas candidaturas de Garotinho e de Lula, em 2002 -, mas também promovendo “encontros” da esquerda e da direita religiosa (em termos políticos), para além das fronteiras denominacionais, num mesmo espaço de militância ou de negociação. Por outro lado, aproximando grupos religiosos favoráveis a formatos de participação “discretos” na política das elites culturais e políticas laicas desfavoráveis a politizações do discurso religioso, e defensoras da circunscrição da identidade religiosa à esfera da intimidade e da consciência individual.

⊗ o artigo n.º 19 [síntese do político]

ética, como substância da política. Sugiro que se distinga, neste caso, entre a *linguagem da ética e da transparência* e a *linguagem dos valores morais*. Pois embora ambas tenham ganhado espaço no debate político mais recentemente, não se reduzem da mesma forma à tese da despolitização. Poderíamos dizer que a primeira forma de linguagem tem sido sempre progressista e democratizante num contexto como o brasileiro, não importa de onde venham seus defensores. Ela atravessa correntes ideológicas e formações partidárias ou setores da sociedade civil. Já a segunda é fundamentalmente ambígua. Pode ser mobilizada com tons progressistas – numa concepção do republicanismo cívico, que reforça os deveres dos cidadãos para com a comunidade política, de defesa ativa da liberdade e da igualdade para todos, e de preservação dos espaços públicos contra sua apropriação privada ou excludente –, ou com sinal conservador – politização da moralidade tradicional, com ênfase na família, na sexualidade, na violência, nas drogas, no controle ou vigilância sobre o comportamento das pessoas. A linguagem moral também aparece como imperativa diante de desenvolvimentos recentíssimos da ciência e da técnica que incidem sobre a própria definição do que é humano ou vivo (caso da bioengenharia), ou sobre as condições de sobrevivência das espécies numa natureza degradada ou entrópica, e que têm sido alvo de demandas regulatórias por parte de vários segmentos sociais. Enfim, face aos avanços das políticas de identidade, notadamente as de gênero e opção sexual, surgem demandas sobre o estado que não podem ser adjudicadas simplesmente em termos de serem oriundas de um ator social organizado, pois seu reconhecimento altera dispositivos e representações de instituições sociais que estão longe de serem ponto pacífico. E aqui é inevitável que entre o discurso da religião, na medida em que permanece sendo uma das principais fontes de juízo moral de grandes parcelas da população, quando menos um interlocutor de peso junto a outras formas de discurso laico ou irreligioso.

Sem dúvida que aqui se mantém a ambiguidade: a forma de mobilizar o discurso religioso dependerá de sua articulação a outros discursos, mais ou menos críticos do *status quo*. Mas não se nega o outro lado da questão: estamos diante de um possível lugar de *emergência*, não de *esvaziamento*, do político. Neste sentido, me parece que há um aspecto

da moralização da política que é inescapável e resultado, não de uma crise do político, mas de uma expansão dos horizontes do político.

Uma outra questão – mas não inteiramente estranha ao ponto acima – diz respeito ao *uso da linguagem religiosa na política*. Foi flagrante na campanha eleitoral de 2002 o desconforto que as constantes alusões bíblicas e interpelações religiosas do candidato Anthony Garotinho trouxeram para outros atores na cena eleitoral (inclusive os analistas da mídia). Vindas de parte de um protestante tradicional (não-pentecostal), tal uso do jargão religioso marcou o coroamento da hegemonia pentecostal na política religiosa, visto que nem mesmo aquele candidato havia se utilizado direta e regularmente desse recurso em campanhas anteriores. Mas a intuição estratégica não poderia ser mais acertada: para comunicar-se com um segmento ainda fortemente marcado pela identidade de minoria e socializado por fora do jargão convencional da política e do discurso público, em virtude de sua extração social majoritária entre os segmentos mais pobres da população, a identificação não seria criada com tal sucesso caso Garotinho não “falasse a língua” dos evangélicos¹¹.

Mas é fato que a esfera pública da cidadania não comporta facilmente as práticas de argumentação e formação de juízos de uma comunidade fortemente marcada por sua adesão religiosa. Sob hegemonia laica e liberal, logo se coloca a questão da legitimidade ou não desse discurso no convencimento eleitoral. Além da reação imediata do discurso laico – seja na mídia, seja no próprio partido de Garotinho¹² – houve outras reservas. Por exemplo, enquanto para o discurso laico a utilização do jargão religioso só podia ser vista como manipulação ou como confessionalização¹³, para outro interlocutor, a partir do próprio campo religioso, tal recurso seria sinal de despreparo político. Entre-

¹¹ Novaes argumenta que a linguagem bíblica continua uma referência cultural importante para o discurso social no Brasil, indo da política à cultura (2001:79-80).

¹² Cf. “Garotinho radicaliza opção religiosa para ter sobrevivida”, *Folha de São Paulo*, 26/07/02, p. A4

¹³ Cf. “Especialistas vêem uso eleitoral da religião”, *Folha de São Paulo*, 30/07/01, p. A6; “Casal Garotinho herda ‘brizolismo’”, *Brasil Online*, 14/10/02; “Religião e

vistado pelo *Jornal da Tarde*, em abril de 2002, Paul Freston assim avalia: “Alguns políticos evangélicos, despreparados, levaram para a tribuna o discurso de templos religiosos” (Freire, 2002). Segundo ele, esta postura elevou o preconceito, mesmo velado, contra os evangélicos. Em que medida tal preconceito se elevou, não é possível dizer. Os resultados da estratégia, do ponto de vista da candidatura presidencial de Garotinho, surtiram o êxito desejado¹⁴. Em que medida se trata de manipulação, confessionalização ou despreparo, seria preciso analisar concretamente como a socialização política das massas evangélicas – de onde emergem e são sustentadas as candidaturas a cargos públicos – consegue separar argumentos bíblicos, morais e políticos, num gradiente de crescente distinção entre linguagem religiosa e linguagem secular, sem perda de uma percepção do apropriado e do autêntico. Seria também necessário mostrar que o uso do jargão próprio de um grupo

Política Partidária”, editorial de *O Povo*, Fortaleza, 15/10/02. Machado e Mariz (2003) citam várias manifestações irônicas e críticas à identidade evangélica como força específica na campanha eleitoral de 2002, referindo-se a Garotinho e sua esposa, candidata ao governo do Rio, por parte do PT e de Leonel Brizola, ou referindo-se à resistência à aliança do PT com o PL (fortemente influenciado pela Igreja Universal) - Hélio Bicudo, Dom Jaime Chemello (presidente da CNBB), entre outros.

¹⁴ Em sua análise das eleições de 2002, Jacob et alli (2003) comparam dados do IBGE sobre a população evangélica com os resultados da votação de Garotinho e defendem uma coincidência entre ambos. Isso é corroborado em matéria divulgada logo após o primeiro turno das eleições, na *Folha de São Paulo* (“Votos coincidem com percentual dos evangélicos”, 08/10/02, Especial-9) e por Borges, 2003. Embora isto não signifique que todos os evangélicos responderam à interpelação de Garotinho, na mesma intensidade e em todos os lugares (como corretamente ressaltam Regina Novaes, na mesma matéria; Machado e Mariz [2003]; e Freston, em entrevista à Rádio 13, publicada no site de campanha de Lula, em 4/19/02 [www.lula.org.br/noticias/home_noticias.asp]), é sugestivo o paralelismo entre os percentuais da população evangélica e os da votação de Garotinho em Rondônia, Roraima, Amapá, Distrito Federal, Minas Gerais e Espírito Santo, além dos estados em que sua votação foi superior ao percentual da população evangélica: Rio de Janeiro, Pernambuco, Alagoas e Rio Grande do Norte. Matéria publicada em julho de 2002 dava conta de que a penetração de Garotinho não foi tão ampla entre os evangélicos como se propagava: “Segundo o coordenador da campanha [do PSB], Márcio França, a pesquisa do partido ouviu evangélicos e não-evangélicos e constatou que Garotinho tem 37,5% dos votos dos evangélicos e 9,1% dos não-evangélicos consultado.” (“Garotinho radicaliza opção religiosa para ter sobrevida”, *Folha de São Paulo*, 26/07/02, p. A4).

social para dirigir-se a ele num contexto eleitoral representa necessariamente manipulação – mesmo no caso de candidatos sem grandes tradições de compromisso ou prática religiosos¹⁵.

A questão é se a presença pública, eleitoral, dos evangélicos tentará transpor pura e simplesmente a linguagem da religião para a linguagem da política ou se inscreverá numa visão incrementalista desta participação (de um processo de educação política, por meio da contínua exposição ao debate político e participação eleitoral ou movimentalista, pelo qual um discurso religioso crescentemente “competente” se estruturaria, onde o registro ético toma lugar do registro propriamente bíblico, e comunica a um público mais indiferenciado a partir de critérios do razoável e do compartilhamento de pressupostos comuns). Nos dois casos, é de se esperar tanto o contraditório, na medida em que o linguajar bíblico não é mais autoritativo o bastante para se impor, e é objeto de contraposição a partir de outros marcos simbólicos não-cristãos ou laicos, quanto a emergência da linguagem propriamente religiosa quando questões muito próximas da sensibilidade religiosa dos representantes estiverem em jogo. Mesmo assim, o acompanhamento da performance parlamentar desses representantes em diversos contextos demonstra que o perigo de uma confessionalização da política neste nível é uma quimera: diversas estratégias argumentativas e retóricas são mobilizadas na construção dos discursos nestas áreas, conservadores ou não.

¹⁵ Neste caso, mesmo concedendo-se a hipótese de manipulação, é preciso dar-se conta de que o recurso à utilização de jargão e participação em rituais religiosos por parte de candidatos atesta a eficácia simbólica de tal atitude junto aos eleitores religiosos, percebida ou presumida pelos candidatos que assim o fizeram. E isto ocorreu da direita à esquerda nas eleições de 2002 (cf. Cucolo, 2002; Manfrini, 2002; “Roriz recorre ao terrorismo eleitoral”, *Correio Braziliense*, 24/10/02 [www2.correioweb.com.br/cw/EDICAO_20021013/pri_tem_241002.htm?]; v. tb. as referências encontrada em Machado e Mariz [2003] à campanha de Benedita da Silva ao governo do Rio e aos discursos de Brizola e Arthur da Távola, candidatos ao Senado naquele estado, no programa eleitoral gratuito, reivindicando sua formação religiosa para criar empatia no eleitor evangélico).

2. O carisma institucional das igrejas se sobrepõe à heterogeneidade organizacional e política do campo evangélico?

O caráter inovador da postura institucional da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) no que se refere ao modo como tem administrado sua política de promoção oficial de candidaturas a cargos representativos – não só ao legislativo, mas também ao executivo, não só de membros da Igreja, mas também de pessoas que identifica como parceiras ou dignas de apoio – tem levado a que alguns autores ressaltem a primazia do carisma institucional sobre o perfil e a iniciativa pessoais dos candidatos. Neste volume, Ari Oro argumenta em defesa desta tese, chamando a atenção tanto para o criterioso e hierárquico processo de seleção de candidatos como para o monitoramento constante exercido pela IURD do desempenho dos candidatos que apóia – o que se traduz inclusive em termos negativos, isto é, da fragilidade eleitoral daqueles que venham a se tornar desafetos da Igreja ou que busquem independência de suas carreiras políticas em relação à igreja. Na medida em que se possa dizer que sua experiência e pretensões políticas prévias ao apoio oficial da Igreja fossem desprezíveis, certamente a “marca” que fica do sucesso eleitoral destas pessoas está na capacidade mobilizatória da mesma e não tanto da verve ou tirocínio políticos das mesmas.

Nisto, a Igreja Universal não está sozinha: é um traço marcante da inserção pentecostal na política brasileira que, vencidas as barreiras de princípio à participação política¹⁶, os candidatos a serem apoiados o foram com base num processo de seleção interno às igrejas. Entendida a participação em termos da aquisição de uma representação política “colada às bases”, percebe-se que o relativo *laissez faire* das igrejas históricas – fundado em sua defesa da separação entre igreja e estado – no trato com as “candidaturas evangélicas” não é eficiente nem confi-

¹⁶ Este não é um processo acabado, permanecendo ainda muitas resistências neste nível ao envolvimento das igrejas com a política. A frase “religião não se mistura com política” ainda é bastante difundida entre muitos crentes - e mesmo é usada retoricamente por quem faz campanha de um jeito diferente daquele utilizado pelos pentecostais, para desqualificar os adversários que usam o discurso religioso como recurso de identificação eleitoral.

ável: não garante a eleição de representantes dessas bases, nem assegura que os que são eleitos assumirão compromissos com as mesmas (entendendo-se “bases” em sentido lato, leigos e pastores).

Tal estratégia foi fundamental à Assembléia de Deus, a partir de 1986¹⁷, e está em ligação direta com a leitura pentecostal da tese do “irmão vota em irmão” – segundo a qual não se trata de qualquer irmão, mas do irmão mais próximo, da mesma denominação, e autorizado por sua liderança. Neste sentido, mesmo quando o partido pelo qual tal irmão concorria tivesse um perfil oposicionista – critério excludente numa teologia ancorada na idéia de que a participação legítima seria sempre aquela que não pusesse em questão as “autoridades ordenadas por Deus” – os fiéis poderiam estar certos de que o mesmo havia sido “sabatinado” suficientemente para contar com a confiança da igreja. Novamente, o carisma institucional se erige aqui por cima tanto das lideranças eclesásticas individualmente quanto dos eventuais candidatos.

O diferencial da IURD, como lemos em Oro (neste volume; 2001:44-49), Freston (1999) ou Fonseca (2002), é atuar como sujeito político calculador, estrategicamente analisando, planejando e executando um projeto de transformação de seu crescimento numérico, poderio financeiro e midiático e carisma em representação política e em credenciamento para uma interlocução direta com o estado. Outro aspecto fundamental desta estratégia, convincentemente sugerido por Giumbelli (2002) é o de reverter a visão negativa e as iniciativas regulatórias ou fiscalizadoras tomadas pelo estado brasileiro contra a Igreja. Neste sentido, o avanço eleitoral é implicitamente indicativo de aceitabilidade popular ou, mesmo para o argumento cético de que os votos proviriam

*a IURD
"representação
cristianismo"*

¹⁷ Segundo Oro (2001), somente em 1997, a Igreja Universal adotou a prática da “candidatura oficial”. Isto denotaria, podemos dizer, uma influência sobre ela da prática já consagrada pela Assembléia de Deus. O efeito mimético, portanto, sobre outras igrejas, que tal estratégia estaria surtindo, não poderia decorrer da sua adoção pura e simplesmente, mas talvez de alguns aspectos específicos da prática por parte da Universal. De qualquer modo, é preciso relativizar essa noção de paradigmaticidade da Universal e dos efeitos miméticos que produz sobre outros grupos religiosos. Trata-se mais precisamente de um efeito hegemônico, resultante de uma agência política, e não de imitação, como o termo sugere.

apenas dos fiéis da Universal, de capacidade mobilizadora desses fiéis. Funciona, na economia discursiva da estratégia iurdiana, como uma “mensagem” ao *establishment* político de que a Igreja torna-se legítima aos olhos da população, que tem força para reagir e condições de disputar espaço com seus adversários no terreno deles. Desde esta perspectiva ainda, poderia se dizer que o rígido controle da estratégia política pela IURD deriva de sua preocupação em obter o preciso efeito que espera da sua presença nas instituições – influência e reversão da “perseguição” estatal – sem o perigo de vir a voltar-se tal presença contra si mesma, na hipótese de seus representantes virem a “comprometer” a imagem da Igreja por seus posicionamentos ou eventuais deslizes.

Estamos, nesta interpretação, frente a uma exemplificação quase literal da teoria dos campos de Bourdieu, da concepção de posição de sujeito de uma formação discursiva em Foucault, e da concepção do sujeito da enunciação levada a termo na análise do discurso, segundo as quais a autoridade e legitimidade do indivíduo para tomar a palavra dependem diretamente do lugar institucional que ocupa, ou antes, que é preciso ocupar o lugar de enunciação definido pela instituição, com suas regras, restrições e possibilidades, para que a palavra seja legítima e oficial. Ocupar o lugar de enunciação é “dobrar-se” aos protocolos definidos institucionalmente para a palavra autorizada, o que exige não apenas *dizer* como é devido, mas também *postar-se* e *portar-se* concordemente, assumir o *habitus* da instituição e seu discurso. O lugar do representante da igreja na vida pública tem, neste sentido, um caráter de *mandato imperativo ou delegativo*, perdurando a legitimidade e o reconhecimento enquanto durar a sintonia entre o representante e as instâncias eclesiásticas que traçam a política eleitoral e representativa da instituição¹⁸. Nesta direção vai a idéia de uma “*investidura que consagra o candidato*”, tanto em termos sua relativa

¹⁸ Naturalmente, dizer “um caráter de” não é falar de uma identificação. Qualquer análise detida do processo de representação implica maior ou menor dose de poder fiduciário ao representante, de liberdade de agir e mesmo de procurar convencer os representados da justeza de determinado curso de ação ou decisão, na medida em que se preserve o vínculo de confiança entre representante e representados. Quero

independência frente ao partido – nisto pouco diferindo, acrescento, da prática corrente no Brasil – como em termos de uma origem divina para o sucesso eleitoral do candidato, que Steil encontra na sua leitura de Oro (2001:81-82). Investidura, entretanto, que se detém diante dos partidos de caráter ideológico mais sólido e vinculante, na medida em que aí o compromisso com a igreja torna-se condicionado pelo compromisso com o partido (cf. Idem:82, 83).

Tomada ainda desde uma outra visada, a da trajetória da democracia representativa moderna, é argumentado por Bobbio que se “a doutrina democrática tinha imaginado um estado sem corpos intermediários”, “[o] que aconteceu nos estados democráticos foi exatamente o oposto: sujeitos politicamente relevantes tornaram-se sempre mais os grupos, grandes organizações, associações da mais diversa natureza [igrejas?, JAB], sindicatos das mais diversas profissões, partidos das mais diversas ideologias, e sempre menos os indivíduos. Os grupos e não os indivíduos são os protagonistas da vida política numa sociedade democrática” (1986:23).

Restam no entanto, em aberto, diversas questões: se tal posição é critério suficiente de sucesso; se o lugar autorizado de tomada da palavra sobre a política elide a heterogeneidade interna ao campo, tornando-se, portanto, literalmente, *a* posição – e não apenas *uma* delas, ainda que hegemônica – definidora da identidade evangélica na política; se ela recobre as variações de modelos organizacionais e de posições sociais e culturais dos membros das igrejas. O fio condutor comum desses questionamentos é a idéia de que, não havendo um denominador comum que unifique as diferentes posições das igrejas e seus membros – sobre a legitimidade da política, sobre a forma de participação admissível e o lugar e peso da instituição eclesiástica nesta modalidade, sobre as opções ideológicas compatíveis com o entendimento da fé e

dizer, então, que mesmo que o processo de seleção se dê por critérios definidos pela hierarquia da igreja e não pela participação dos leigos, o que significaria que em relação a estes, o caráter da relação de representação não é delegativo, mas fiduciário, há um elemento imperativo ou delegativo no vínculo do candidato com a igreja enquanto instância que planeja, apóia e monitora a ação deste representante.

da igreja que se tenha, etc. – as diferenças podem, de acordo com o contexto, neutralizar o carisma institucional e realçar estratégias mais autônomas de indivíduos e grupos “não-alinhados”.

Autores como Novaes (2001) ou Freston (1999) têm insistido sobre a necessidade de considerar a heterogeneidade interna ao campo protestante como relativizadora de prognósticos generalizantes sobre o posicionamento político dos evangélicos. Steil, em seu comentário a Oro, também aponta como a associação entre carisma institucional e carisma pessoal “se revela com diferentes intensidades” (2001:83). Freston comenta, a propósito do corporativismo característico da concepção de representação dominante entre os pentecostais, que:

“Apesar das críticas de outros autores, no sentido de que o pentecostalismo reproduz as relações clientelistas da cultura monista, e apesar dos meus próprios trabalhos nos quais demonstro as tendências corporativistas pentecostais (Freston 1993, 1994, 1996), há um ponto a lembrar: não é mais uma organização monolítica que faz o jogo corporativista, mas uma série de organizações competitivas cujas ações podem se cancelar mutuamente no efeito político” (1999:333).

Se a multiplicação de competidores pode cancelar os efeitos políticos pretendidos da prática corporativa aplicada à política, ainda é matéria para especulação. Mais forte é a evidência de que há igrejas pentecostais que não se envolvem com a política em nenhum sentido comparável à IURD (ex. Deus é Amor, Congregação Cristã do Brasil), embora sejam clientelistas, como há igrejas com grande sucesso eleitoral que são muito mais divididas em suas escolhas, ou somente se unificam após trabalhosos processos de consulta e deliberação (como a Assembléia de Deus)¹⁹. Ao mesmo tempo são igrejas que exercem forte controle sobre sua membresia e conseguem traduzi-lo em formas ma-

¹⁹ O apoio da Assembléia de Deus a um candidato no segundo turno das eleições, não apenas demandou demoradas discussões (a última reunião, em que se decidiu o apoio, durou mais de 12 horas), como não conseguiu impedir dissensões. Mesmo com o eventual apoio das duas principais correntes da Assembléia de Deus a Serra - com um lapso de

oritárias de comportamento político. Neste sentido, o carisma institucional é importante, característico de grupos com tradição de minoria ainda arraigada e organizacionalmente ainda muito próximos de uma estrutura sectária, mas seus efeitos na política não são unidirecionais.

Além disso, nas igrejas que, diferentemente da IURD, não possuem uma estrutura de planejamento de sua política atuação política, mesmo quando possuam Conselhos Políticos (como a Assembléia de Deus), a experiência tem mostrado que as bases não seguem monoliticamente a orientação que vem de cima – muitos pentecostais, pastores e leigos, participaram, desde os primeiros momentos da politização pentecostal nos anos de 1980, de comitês e campanhas de candidatos diferentes dos apoiados pelas cúpulas de suas igrejas²⁰. Para isto seria preciso levar em conta outros fatores: a forma como a

uma semana entre elas -, noticiaram-se reuniões de Lula com lideranças da mesma, além de outras igrejas evangélicas ("Lula e Serra dividem apoio de evangélicos", *Folha de São Paulo*, 18/10/02, Especial-4; "Serra recebe apoio de evangélicos e chama petista de 'arrogante'", *Folha de São Paulo*, 17/10/02, Especial-3).

²⁰ Tal consciência levou o Pastor Samuel Malafaia a afirmar, ainda antes da decisão da Assembléia de Deus apoiar o candidato José Serra, que não havia qualquer unanimidade entre os evangélicos que não fosse Garotinho (*Folha Online*, 11/10/02), o que obviamente desconsidera que nem mesmo no primeiro turno existiu tal unanimidade, dada a existência de apoios organizados a Lula e isolados a Serra e outros candidatos. Além disso, houve divisões entre os evangélicos que apoiaram Lula, em virtude das reservas contra a hegemonia da Igreja Universal entre outras denominações protestantes. O Pastor Silas Malafaia assim se expressou: "Não venha o Bispo Rodrigues querer falar em nome dos evangélicos, porque não aceitamos. Se for ele a capitanear, não vamos botar nossa cara para apoiar Lula"; e acrescentou: "Quando a Universal está no sufoco, é evangélica. Quando eles estão na bênção, são a Universal. Os líderes evangélicos do lado de cá ficam invocados quando a Universal fala em nome da massa evangélica" ("Lula exige respeito de secretário dos Estados Unidos", *Jornal da Tarde*, 16/10/02 [www.jt.estadao.com.br/editorias/10/16/pol021016.html]). Pesquisa divulgada pelo Datafolha em fins de setembro de 2002 dava conta de que entre os pentecostais, Garotinho liderava a disputa com 42%, contra 27% de Lula, 15% de José Serra e 8% de Ciro Gomes. Entre os evangélicos não-pentecostais, os números praticamente se invertiam entre Lula (41%) e Garotinho (28%), ficando Serra com 14% e Ciro, 10% ("Petista tenta ganhar voto de evangélicos", *Folha de São Paulo*, 28/09/02, Especial-4). Estes números deixam clara a pluralidade de posicionamentos no primeiro turno das eleições entre os evangélicos e indicam que, ao menos nas eleições majoritárias, o carisma institucional das igrejas não é previsão segura de transferência de votos.

autoridade é vivenciada na estrutura organizacional da igreja, a doutrina difundida sobre a relação entre fé e política ou igreja e mundo, a experiência prévia de participação política de novos membros dessas igrejas. Enfim, como indica Freston, “[a] constituição do campo religioso, e as necessidades de expansão dos líderes do protestantismo popular, explicam mais do que qualquer outro fator a entrada na política e o tipo de política praticado” (1999:334).

É preciso ainda considerar a existência de entidades representativas no campo protestante críticas da política pentecostal (como a Associação Evangélica Brasileira ou o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs), que possuem maior penetração junto às igrejas históricas, mas de forma alguma são impenetráveis entre os pentecostais, bem como das estruturas representativas das denominações históricas, que disputam tanto a hegemonia da fala protestante no país, como os modelos de atividade política em curso entre os pentecostais. A divulgação de orientações eleitorais, sob a forma de cartas, circulares, manifestos ou declarações oficiais das cúpulas eclesiais visam a incidir simultaneamente sobre a representação uniformizadora da política evangélica que predomina entre os formadores de opinião no país, e sobre o posicionamento de indivíduos e grupos no interior das igrejas, na tentativa de contribuir para romper a imagem de alinhamento automático do eleitor evangélico com a indicação de candidatos por seus líderes religiosos.

Por fim, Fonseca (2002) insiste na idealização da unidade da bancada evangélica, feita pelo próprio discurso oficial dos pentecostais e assumida *at face value* pela mídia, quando uma análise do comportamento dos parlamentares eleitos revelaria muito maior liberdade de ação do que um entendimento rigoroso da idéia de primazia do carisma institucional (baseada no exemplo da Igreja Universal) ensinaria. Para ele, é um mito falar de bancada evangélica, dado que o comportamento dos parlamentares não é homogêneo, nem partidariamente nem em termos de seu desempenho e proposições. Só há dois momentos em que tal atuação se dá em bloco: nas questões corporativas e na defesa de valores morais caros à coletividade evangélica.

Assim, embora a tese do carisma institucional seja um aspecto importante da modalidade de presença pentecostal na política, merito-

riamente desenvolvido por Oro, sua primazia sobre a iniciativa ou desenvoltura individual de candidatos evangélicos ainda não se estende a todas as denominações – nem provavelmente jamais o fará, dadas as diferentes tradições eclesiológicas e doutrinárias presentes no protestantismo –, nem implica numa total subordinação dos parlamentares (caráter imperativo de seu mandato) aos ditames da elite que controla a estratégia política da Igreja (mesmo a Universal). Tampouco se exerce sem questionamentos de outros modelos de participação política e eleitoral, o que a leva, pela *lógica da relacionalidade num campo de forças* característica da política democrática, a ajustes e recomposições em relação ao campo religioso e em relação aos atores não-religiosos da cena política nacional.

3. Há uma clivagem religiosa na política nacional hoje? Ela ameaça a democracia?

As objeções quanto à presença religiosa nas eleições como sendo um sinal de retrocesso na modernização política do país, bem como a resistência de alguns atores religiosos – denominações ou grupos de protestantes históricos, fundamentalmente – às estratégias institucionalizadas de apoio e intervenção na política características dos pentecostais, colocando em questão a prática dos apoios oficiais e do financiamento direto de campanhas políticas (IURD) poderiam ser lidas como um esforço para impedir a emergência de uma clivagem religiosa na política brasileira, ou para desarmá-la. Face à tentativa dos evangélicos conservadores de demarcarem um espaço para influência na política nacional e assegurarem recursos de poder para bloquearem certos debates e decisões, a crítica à confessionalização da política e à manipulação da massa evangélica teriam o objetivo de manter laicas as principais referências do alinhamento ideológico e eleitoral da população. Nisto residiria a manutenção dos marcos republicanos da tradição brasileira defendida por alguns analistas (cf. Vianna, 2001; Montenegro, 2001).

Assim, repetiu-se inúmeras vezes durante a campanha eleitoral de 2002 a crítica à “mistura entre religião e política”, que violaria a circunscrição da primeira ao foro íntimo e privado da consciência individual, gerando toda sorte de distorções políticas.

Ora, tais argumentos só podem ser aceitos como expressões do embate de idéias durante o processo eleitoral. Mas não há nenhuma evidência incontestada de que qualquer clivagem religiosa esteja colocada ou em vias de se afirmar na política brasileira. E isto por várias razões. Primeiro, não há um alinhamento evangélico com uma única tendência partidária ou ideológica. Todas as análises e os resultados eleitorais ressaltam a pluralidade de opções partidárias e as divisões entre os evangélicos – para não falar do campo religioso – no que se refere a opções ideológicas. Embora se possa falar até muito recentemente de um alinhamento maciçamente conservador (de direita e centro-direita) tanto das lideranças como do eleitorado evangélico de massas (neste último caso, mais por extrapolação e algumas evidências empíricas do que em função de um registro de pesquisas empíricas ou *surveys*, que são raríssimos no país), a participação nas últimas campanhas só tem acentuado a pluralidade. Talvez fosse mais preciso dizer que o voto evangélico tenha sido particularmente *governista* – o que na história eleitoral recente do país, implicou em votar no PMDB até 1989; em Collor, em 1989; em Fernando Henrique Cardoso, em 1994. A Igreja Universal, neste quadro, a partir da oscilação já iniciada após a eleição de 1998 e materializada no apoio ao PT em estados e municípios já antes da eleição de 2002, marca uma quebra na tradição, tanto no primeiro turno – pelo apoio a Garotinho, evangélico mas candidato por um partido de esquerda – quanto no segundo, pela aliança com o PT, via Partido Liberal. Mas as Assembléias de Deus e a Quadrangular, por sua vez, insistiram no apoio ao candidato governista no segundo turno. Isto instaura uma pluralidade de alinhamentos eleitorais que dificulta qualquer idéia de *um* voto evangélico, e, por consequência, de uma clivagem confessional na política brasileira.

Em segundo lugar, não há uma questão de natureza religiosa ou polarizadora de posicionamentos religiosos que esteja recortando o espectro político ou que defina um agrupamento estável de vinculação religiosa no eleitorado. Ainda que as questões da sexualidade e da moral individual mobilizem os evangélicos e os aproxime em discussões e votações no parlamento, não se constituíram numa trincheira definidora de uma identidade englobante dos evangélicos na política. A as-

sociação do discurso eleitoral e pós-eleitoral de muitos evangélicos com questões sociais (orientada por diversos matizes ideológicos) ficou muito clara nas eleições presidenciais de 2002, o que contribui para ampliar a agenda corporativista atribuída regularmente aos evangélicos.

Em terceiro lugar, a despeito dos temores suscitados pela presença evangélica no quadro eleitoral, a observação de alguns autores já citados aqui indica que, em geral a cultura política dos parlamentares e eleitores evangélicos não destoam significativamente do conjunto da população²¹. Eu acrescentaria ainda que eles se alinham em função da agenda posta pelo debate público “secular”, não lançam mão de qualquer poder de sanção das igrejas para enquadrar candidatos/representantes dissidentes em matérias de posicionamento político a não ser o da retirada do apoio nas próximas eleições, e mesmo no caso da denominação mais profundamente adentrada na disputa política e eleitoral, a IURD, os evangélicos não possuem um projeto de conquista do poder alternativo à ordem vigente. Também não há um partido evangélico, nem mesmo a preferência pela atuação no interior dos pequenos “partidos cristãos” (PHN, PSC, PSDC) existentes no país. Na ausência de evidências sérias quanto a uma clivagem do tipo “projeto religioso na política” que mobilize o conjunto dos evangélicos, os temores e críticas a respeito precisam ser lidos como parte do jogo ideológico envolvendo representações laicistas e religiosas da política e não como dados objetivos, mesmo quando oriundos de falas ligadas ao mundo acadêmico das ciências sociais.

Por outro lado, tal como aconteceu com as posições ao centro do espectro político durante os anos da transição à democracia (inclusive os dois primeiros governos civis), a passagem da moderação à radicalização, em qualquer direção, não são atos unilaterais de vontade, mas se inscrevem numa correlação de forças. Conjunturas políticas específicas podem levar ao fortalecimento das posições mais conservadoras ou mais progressistas, tanto quanto o posicionamento de outros atores presentes na esfera pública afeta e redefine o perfil de

²¹ Trabalhei nessa direção em Burity, 2001a e 2002.

uma dada identidade política. Podem fazer certas bandeiras e propostas mudarem de mãos. O destino do suposto “projeto político” dos evangélicos dependerá das demais forças sociais e políticas com as quais interajam suas correntes atuantes no cenário político. Claramente, predomina uma combinação de conservadorismo e pragmatismo no maior filão da participação eleitoral evangélica. Ela ressalta uma atitude aquiescente às autoridades constituídas, enfatiza as questões morais como alvo de ação política. Exerce práticas clientelistas que favorecem igrejas e membros destas. Mas não se furta a apoiar ou celebrar alianças com candidatos de centro-esquerda e esquerda, como se observou nas eleições presidenciais de 2002 e em várias outras eleições ocorridas no país desde fins dos anos de 1980, na medida em que haja iniciativas do campo laico partidário, no sentido de construir tais alianças. Assim, o contexto eleitoral e a abertura para promover acordos heterogêneos por parte de atores políticos não-religiosos produzem diferentes composições com os evangélicos.

O potencial de formação de uma clivagem surge com maior probabilidade em torno de questões que não apenas – e aparentemente só elas – provêm unidade ao que de outra forma jamais possui alguma, a saber, a bancada evangélica, como estão mais próximas de objetos de profunda discórdia no interior das igrejas. Refiro-me às questões ligadas à orientação sexual e à censura nos meios de comunicação, ao aborto e ao favorecimento de igrejas com isenções fiscais e concessões de terrenos e outras benesses, como a concessão de canais de rádio e tevê (estas figurando com mais frequência entre as práticas clientelistas envolvendo parlamentares evangélicos)²². Estes temas não são menos controvertidos dentro das igrejas quanto para os segmentos laicos da sociedade em relação a elas. E curiosamente, neste particular, o alinhamento com a Igreja Católica é amplo, embora não irrestritamente favorecido.

Uma possibilidade de emergência de uma clivagem religiosa decorreria do desdobramento da tendência já perceptível a que a estratégia

²² Em entrevista à revista *IstoÉ*, o deputado Bispo Rodrigues, da Igreja Universal, diz o seguinte: “A gente se une nestas horas, mas quando o assunto é outro cada um vota com seu partido” (Garçon e Vilas, 2002).

pentecostal comece a ser utilizada por outros grupos religiosos e, convertida em representação, transponha para a esfera do parlamento a concorrência religiosa que se dá na sociedade. De um lado, na medida em que as identidades em disputa são relacionais, a emulação exercida por católicos, afro-brasileiros, espíritas e outros no processo eleitoral – através de candidaturas que explicitam ou tentam justificar-se a partir de uma identidade confessional – tem se expandido a cada nova eleição, local ou nacional (Novaes, 2001:75)²³. De outro lado, se tais “bandas religiosas” entenderem de forma radicalmente corporativa sua presença no parlamento, disputas em torno de questões não-religiosas poderiam ser ressignificadas em bases confessionais. Tal hipótese, contudo, parece remota hoje. Não apenas porque os temas de debate e decisão no parlamento não têm sido objeto de reenquadramento em chave religiosa por parte dos atores que dali já participam, sendo discutidos dentro dos marcos argumentativos a que estão afeitos (segurança, saúde, economia, educação, etc.), como em temáticas particularmente sensíveis aos religiosos (como aborto, sexualidade ou violência nos meios de comunicação), há uma tendência à convergência entre eles, para além de diferenças denominacionais, a partir do critério do conservadorismo religioso e moral nesses assuntos.

No fundo, a percepção de uma ameaça confessional na política brasileira decorre mais da pouca atenção dada ao registro comparativo do comportamento religioso nas democracias realmente existentes. Tal desatenção leva a confusões conceituais e ao contrabando de preconceitos – pró e contra – sob a forma de argumentos científicos ou ético-políticos. Dado que parte significativa destas reservas provém também de procedimentos comparativos, com a diferença de que se compara o realmente existente com uma idealização do outro, não seria despropositado apontar elementos das sociedades tidas como

²³ Cf. Machado e Mariz (2003) sobre a auto-identificação religiosa de candidatos ligados à Teologia da Libertação ou à Renovação Carismática católicas, e as matérias “A fé que se transformou em 94 mil votos”, *Brasil Online*, 2002 (www.bol.com.br/editoria/politica/pagina2.html); “Divididos pelos partidos, unidos pela religião”, *O Globo*, 13/10/02, p. 14; “Os atabaques vão à forra”, *Folha de São Paulo*, 3/10/02, Especial-12.

modelares que desarmam os argumentos sobre a confessionalização. O que nos leva ao próximo ponto do argumento.

4. A urgente necessidade de dar maior rigor conceitual às relações entre religião e política/partidos/voto

Conforme Séman,

“nem a secularização nem a reaparição das práticas do sagrado no âmbito da política são roteiros que atualizam uma situação pré-traçada. Como sugere Velho, trata-se de um jogo contingente em que as narrativas do sagrado (como as do político) procuram o seu lugar, e o ganham ou não, em diálogo com sensibilidades e institucionalidades existentes, com os limites, mas também as possibilidades, que ditam essas institucionalidades e sensibilidades oferecem a esse trabalho. Esta contingência do social, esta não necessidade da presença ou a ausência da religião, exige uma compreensão de processos históricos singulares, das condições de sua possível presença” (2001:92).

Como se expressam essas institucionalidades e sensibilidades em outros contextos nacionais – notadamente aqueles mais recorrentemente tomados como modelos históricos da relação entre religião e política, por parte de analistas sociais e atores políticos? Lendo algumas análises recentes feitas na Europa e nos Estados Unidos, podemos perceber notáveis paralelos: do ponto de vista do discurso acadêmico, o desinteresse dos analistas da política nas ciências sociais – notadamente os cientistas políticos – pelo assunto não é exclusivo do caso brasileiro (cf. Broughton e ten Napel, 2000:2, 3-4; Girvin, 2000:45; Seawright, 2000:58; Benson e Williams, 1982:5); no caso específico do voto evangélico, muitas representações homogeneizadoras sobre o conservadorismo e a ameaça às instituições democráticas podem ser encontradas insistentemente na análise do caso norte-americano, especialmente após a eleição de George W. Bush (Barna Research Updates, 2000; Waldman, 2003; Pew Research Center & Pew Forum on Religion and Public Life, 2003:1-15), mas já há tempos, em torno da literatura sobre a “nova direita cristã” (Bruce, 1988; Fowler, 1982).

Um survey realizado entre Junho e Julho de 2003 a respeito da relação entre religião e política na sociedade americana tem seus achados assim resumidos:

“A religião é um fator crítico nestes dias no pensamento do público sobre questões polêmicas de políticas públicas e assuntos políticos. Um número crescente de americanos passaram a ver o Islã como uma religião que encoraja a violência enquanto um número declinante diz que o Islã tem muito em comum com sua própria religião. O público permanece dividido sobre se as igrejas deveriam ficar longe da política, mesmo que um grande número diz que se sente confortável com expressões de fé por parte de lideranças políticas. Também há evidência de que a próxima eleição presidencial poderá novamente provocar profundas divisões religiosas sobre questões sociais, especialmente o casamento homossexual” (Pew Research Center & Pew Forum on Religion and Public Life, 2003:2).

A despeito da formulação concisa destas tendências, fica patente a relevância que a vinculação a valores religiosos (ainda quando não há freqüência ou vinculação direta a igrejas e religiões) continua a ter no cotidiano da política em uma sociedade como a americana. É isto, mesmo no caso dos evangélicos, vem de longa data (cf. Hertzke, 1988; Hunter, 1987), ainda que a percepção dos analistas externos ao campo religioso tenha demorado muito a ocorrer (Fowler, 1982:1-2). Guardadas as devidas proporções, devido ao mais acentuado grau de secularização cultural e política, as sociedades européias também apresentam um perfil onde ainda continua havendo correlações entre comportamento eleitoral e participação religiosa ou crença em valores religiosos.

Um estudo feito recentemente em doze países europeus²⁴ (Broughton e tan Napel, 2000) a respeito de como a religião influencia e

²⁴ O trabalho - originado num seminário realizado em 1997 - inclui os países escandinavos (com forte tradição luterana); Grã-Bretanha, Alemanha e Holanda (caracterizados pela dupla referência católica e protestante); França, Espanha e Itália (fortalezas do catolicismo); além de dois países do leste europeu, a Polônia e a Hungria (recém-saídos de uma fase de ateísmo oficialmente promovido pelo estado).

molda o comportamento eleitoral, reconhece, em primeiro lugar, a perda de interesse acadêmico pela análise da relação entre religião e voto desde fins dos anos de 1970, desaparecendo mesmo dos surveys eleitorais qualquer menção a variáveis religiosas, enquanto que no final dos anos 60 se reconhecia o peso das mesmas, sobrepujando mesmo as variáveis de classe ou status social (Broughton e ten Napel, 2000:3-4). Mas, mesmo para estes países, onde vários indicadores consistentemente apontam para o declínio na participação regular de cerimônias religiosas, os organizadores da coletânea insistem que este declínio não pode ser demonstrado empiricamente para o comportamento eleitoral de massas e de que a Europa é uma exceção à regra no que se refere ao avanço da secularização (Idem:4, 198). E ainda que todos os trabalhos se sustentem em dados quantitativos – em vários casos acumulando séries históricas que ensejam comparações – os organizadores advertem para as dificuldades conhecidas, em termos de disponibilidade de dados, do reduzido número de questões sobre religião e seu fraseado diferente de uma pesquisa para outra e da validade do tipo de dados disponíveis para aferir questões mais substantivas da prática religiosa (limitados que são, quase sempre, a indagar sobre frequência a cultos e vinculação denominacional).

Estudo realizado sobre a Grã-Bretanha (um dos países de menor nível de frequência religiosa na Europa), por exemplo, reforça a idéia de que, mesmo na ausência de uma adesão religiosa ou frequência regular, o comportamento eleitoral de massas continua exibindo elementos de influência direta ou indireta da religião. No caso britânico, a análise de dados eleitorais de 1959 a 1997 demonstra fortemente a idéia de uma clivagem religiosa na escolha partidária para as eleições consideradas, particularmente no que se refere à classe trabalhadora (Seawright, 2000). A clivagem religiosa do voto também aparece como importante na Alemanha (em termos de pessoas mais e menos integradas às diferentes igrejas) ou na França (em termos do voto católico). A existência de partidos baseados em princípios religiosos – mesmo quando captam votos de eleitores que não estão direta ou fortemente ligados à origem denominacional desses princípios – em países como a Holanda, a Itália, a Alemanha e países escandinavos, atesta a continuidade da influência direta sobre o voto, ainda que tenha se modificado ao longo

do tempo, a natureza e o peso estatístico desta influência. Os fatos de que vários dos partidos democratas cristãos europeus estejam em declínio eleitoral, e de que a agenda política dominante em praticamente todos os países não se construa sobre, ou mesmo inclua, questões religiosas salientes, não têm sido suficientes para anular os “efeitos religiosos” do processo eleitoral, que, assim, permanecem “misteriosos”. Isso atesta a inadequação das estratégias quantitativas de pesquisa correntes para dar conta do fenômeno e reforça a demanda por estratégias qualitativas (cf. Broughton e ten Napel, 2000:204-05).

A análise do caso espanhol, em que se argumenta pelo declínio da clivagem religiosa na política e pela perda progressiva de importância da variável religiosa no comportamento eleitoral, a partir da redemocratização, entre fins dos anos de 1970 e início dos anos de 1980, põe em questão a tese de que a secularização é que seria o fator explicativo, e ressalta com ênfase o peso da *agência* dos atores partidários e eclesiásticos nesta retração (Montero e Calvo, 2000). O argumento ressalta como a *deliberada* estratégia de desarmar o enquadramento ou resolução de questões controversas a partir de chave religiosa é que teria o maior peso explicativo na explicação do fenômeno; também chama a atenção para o fato de que esta estratégia foi seguida tanto pelos atores partidários, como pela própria Igreja Católica, que apostaram nas convergências mais do que no enfrentamento entre os dois campos (Idem:120-121). Neste sentido, a explicação mais relevante para a perda de eficácia da identificação religiosa na política eleitoral espanhola se deve a uma agência política e não ao efeito automático de variáveis como modernização, democratização ou secularização (o que é admitido pelos autores – Idem:119-120). Retirados os indicadores de agência política, cresce o peso da identificação religiosa (Idem:131)²⁵.

²⁵ Esta perda de poder explicativo da identificação religiosa na escolha eleitoral, que se expressa, por exemplo, em votos tanto para a esquerda como para a direita na Espanha, poderia ser explicada, ajuntam Montero e Calvo, pela existência de dois tipos de eleitor religioso: um, que deriva sua posição eleitoral de seu pertencimento religioso (crenças, princípios morais e frequência a cultos); e outro, que tem uma relação mais livre, individualística, com a religião e não é levado pela orientação da instituição religiosa quanto ao voto. Nisto, não há novidades em relação ao

Além de tais considerações de ordem comparativa e conceitual²⁶, há, como ressalta Novaes, aspectos referentes ao comportamento particular dos evangélicos e dos brasileiros nos processos eleitorais no Brasil que não têm sido devidamente considerados: a) a segmentação e as “lealdades múltiplas” dos evangélicos, que impõem relativa indeterminação entre vinculação denominacional ou a lideranças pastorais e comportamento eleitoral; b) os efeitos diferentes que o atributo “evangélico” tem sobre eleições proporcionais ou majoritárias, tendendo a ser mais eficazes no primeiro caso do que no segundo²⁷; c) a necessidade de contextualizar a identidade evangélica com a “análise do quadro partidário, das alianças possíveis e dos diferentes perfis do eleitor brasileiro em geral e evangélico, em particular”; d) a necessidade de diferenciar o clientelismo político do religioso, principalmente levando-se

que sabemos do comportamento eleitoral recente no Brasil. Mas aqui surge uma advertência metodológica para os autores. Eles afirmam que se esta hipótese dos dois tipos de eleitores religiosos for válida, “fica claro que os indicadores existentes [nos quais se baseia sua análise, JAB] podem ter perdido muito de sua validade, já que eles parecem agrupar numa mesma rubrica construções marcadamente distintas e até opostas do significado da religiosidade” (Ramón Montero e Calvo, 2000:134). Como os autores não parecem dar atenção a esta possibilidade, confirmam sua hipótese do declínio da clivagem religiosa a partir das variáveis convencionais. Mas a indicação é sugestiva, para o caso brasileiro, onde sendo clara a existência destes dois tipos de eleitores - e estando em questão mais de uma religião, quando no texto mencionado só se consideram católicos, indiferentes e ateus - coloca-se a questão de que tipo de indicadores da relação entre identificação religiosa e comportamento político e eleitoral devem informar a análise, com a sugestão de que filiação e frequência são maus indicadores do grau de motivação religiosa do voto.

²⁶ Remeto o(a) leitor(a) a um outro trabalho, em que explorei de forma mais detalhada uma agenda de questões sobre a relação entre religião e política em chave comparativa (Burity, 2001b).

²⁷ Esta interpretação, proposta antes da formalização da candidatura e da campanha de Anthony Garotinho à Presidência da República, teria que ser relativizada após as eleições de 2002, dado o sucesso que, mesmo a contragosto dos próprios correligionários do candidato, a retórica religiosa do candidato obteve. Mesmo assim, há que se reconhecer os limites da estratégia de explorar excessivamente a identidade evangélica, como se pode encontrar numa avaliação de assessores do PSB após o primeiro turno de que “o estilo ‘brincalhão’ do governador e o uso da religião como apoio político criaram preconceitos quase intransponíveis no eleitorado de maior renda e escolaridade” (“Azarão, ex-governador sai vitorioso até com derrota”, *Folha de São Paulo*, 6/10/02, Especial-10).

em conta o caráter de “escolha individual” e “adesão voluntária” que marcam as relações entre leigos e pastores, estabelecendo limites à capacidade de controle exercida por estes últimos (2001:75-76).

Ela também ressalta que há um denominador comum na política das diferentes religiões, que diz respeito ao lugar de culto:

“Os vários tipos de ‘funcionários religiosos’ sabem que nos templos, nas igrejas (centros e terreiros) não se faz política da mesma maneira que se faz no partido ou no sindicato. A eficácia da política no espaço religioso implica a busca de manutenção dos laços religiosos que unem aqueles que partilham da mesma fé. Caso contrário enfraquece-se a ‘comunidade religiosa’ colocando em risco sua razão de ser” (Idem:79).

Por fim, é possível encontrar alguma evidência sobre a independência do eleitor brasileiro em relação ao poder de sugestão dos líderes religiosos, que caso confirmada por outras sondagens, ajudaria a colocar no seu devido lugar a tendência a reações pânicas de setores das elites políticas e intelectuais ao que seria a sugestibilidade e manipulabilidade dos eleitores. Pesquisa divulgada em 2002 deu conta de que um em cada quatro brasileiros escolheria seu candidato em função da indicação por um pastor, padre, pai-de-santo ou outra liderança religiosa (Garçoni e Vilas, 2002). Embora significativa, esta cifra está longe de gerar o alarme que diagnósticos de confessionalização alegariam a partir da evidência que o discurso e os atores religiosos têm assumido na cena eleitoral do país.

Algumas notas finais

Minha pretensão na discussão acima teve um caráter propedêutico a uma análise mais sistemática que precisaria ser feita num futuro próximo. Procurei acompanhar as sobreposições entre o debate público e algumas tomadas de posição de analistas do fenômeno – que sugestivamente estão quase todos fora do meu campo de formação, a ciência política, a qual tem ignorado sobranceiramente a evolução do investimento religioso na política brasileira – de forma a poder

“clarear” o terreno para compreender e avaliar o que é novo, ou como se relacionam o velho e o novo nesse processo. Ainda que seja sempre preciso advertir de que este novo nunca aparece na sua pureza, como inusitado; o que é novo é sempre algo ambíguo, porque tem pedaços de processos que nunca simplesmente desaparecem – por exemplo, os evangélicos ainda estão resolvendo em sua cabeça sua relação com a política, com o estado; se querem ter um projeto ou não; se têm um projeto ou não; se apóiam ou não sem reservas os seus próprios representantes que se apresentam no processo eleitoral ... Não há unanimidade ou uma definição estável em qualquer destas direções. Então, esse novo está sempre lutando para nascer, é sempre ambíguo e processual. As eleições de 2002 trouxeram desenvolvimentos que não começaram com elas, mas que se deixaram perceber com contornos mais nítidos. Mas ainda é cedo para dizer o que se consolidará nessa experiência. Se se trata de um fenômeno conjuntural, se a agência política que tem promovido a aproximação entre evangélicos e política, evangélicos e eleições – a qual já vem de anos, desde pelo menos a primeira metade dos anos de 1980 – se consolidará numa forma mais permanente de presença política e qual será seu conteúdo predominante. Sequer podemos dizer se esta onda durará muito tempo.

Não temos nenhum modelo histórico em que a separação entre igreja e estado, tenha se dado de forma radical, estável e inequívoca, nem muito menos que tenha implicado numa separação entre religião e política. Ainda se pensássemos na França do terror jacobino, ou nos países comunistas do Leste europeu, não poderíamos falar de uma separação que resolvesse de forma definitiva essa tensão entre a lógica da religião e a lógica da política. Exemplos que foram modelo para o caso brasileiro, como o norte-americano, nunca assumiram um processo de separação radical entre igreja e estado, como vimos. Sempre precisamos qualificar. A separação acontece muito mais em termos de *secularização política*: a religião deixa de ser a força que determina o que vai ser e como vai ser, e o sistema político passa a assumir crescentemente um processo de autonomia. Isso não possui nenhuma relação necessária com a religião ter desaparecido ou vir a desaparecer da esfera política. Nem mesmo os índices de secularização cultural são suficientes

para predizer com segurança o destino da influência política da identificação religiosa – pois o fato de não se ter temas religiosos polarizando o debate político não quer dizer, como sugere a evidência dos países avançados do hemisfério Norte e muitos dos países do lado ocidental do hemisfério Sul, que a escolha política e eleitoral não se dê a partir de motivações religiosas. O de que precisamos são instrumentos capazes de identificar concretamente estas possibilidades, antes de simplesmente descartá-las em função de hipóteses *ex ante* sobre a evolução das sociedades contemporâneas ou de não aparecerem em instrumentos de pesquisa que por sua vez não possuem meios de aferi-las.

Além do mais, a presença religiosa na política não é só brasileira. Pode-se pensar nos casos de politização do Islã. Na pressão sobre o Islã colocada nos países do ocidente e que leva a identidade islâmica a resistir ou reafirmar-se, se redefinir em função dos códigos institucionais e ideológicos da política ocidental, há autores, como José Casanova, que chamam a atenção para uma tendência de *publicização* da religião, ou de certas tradições religiosas, que está na origem de tensões e de certa percepção de insegurança que o cenário contemporâneo nos coloca. Mas eu diria apenas que essa publicização da religião não é, ou não é simplesmente, uma tentativa de retorno da religião para neutralizar ou reverter a autonomia do político. E no ocidente, ela não tem ameaçado a democracia, certamente não mais do que outras forças culturais e políticas perfeitamente seculares em operação nas democracias realmente existentes. A publicização ocorre muito em termos de resposta, reação, reafirmação de práticas, valores e identidades que estão colocadas em torno de questões contemporâneas. Colocadas pelos fluxos globalizantes, pelo avanço do pluralismo cultural e político em grande parte do mundo ocidental e, por força desses fluxos globalizantes, como pressão sobre outros espaços geopolíticos do planeta. Essa publicização é uma resposta, uma reação em vários casos a questões que são colocadas por desdobramentos da dinâmica social hoje, e não simplesmente uma espécie de resquício ou tentativa de reinventar um mundo áureo da antiguidade.

No caso brasileiro, há que acrescentar que se trata também de um efeito de acomodação da diferença religiosa numa sociedade por

muito tempo acostumada a mudar de forma transformista, absorvendo o impacto das rupturas pela sua incorporação mitigada ao sistema da ordem. Há novos atores religiosos em evidência, neste momento majoritariamente evangélicos, e cuja representação na religião civil do país e nas instituições políticas ainda é alvo de disputas e de estratégias de ampliação de esferas de influência – numa frase, há um componente religioso de luta hegemônica na sociedade brasileira. Quem, quando e como instaurará uma outra relação com a mudança social e política é matéria de invenção social – por enquanto, suspeito de que a religião fará parte indelével do processo.

De resto, concordo com uma observação que me foi feita oralmente por Regina Novaes, num debate realizado durante um encontro acadêmico nacional em que teve origem este trabalho: a comparação com os paradigmas clássicos – Europa ocidental (principalmente Inglaterra e França) e Estados Unidos – é importante, apela para precisões conceituais e qualificações argumentativas, mas pode ser feita de modo que se perca a pergunta principal a respeito da presença eleitoral dos evangélicos hoje, no Brasil. Ela advertia principalmente para o fato de que se uma coisa é a relação entre religião e estado; outra é a relação entre religião e política; e uma terceira ainda é a relação entre religião e voto. Todos os bons estudos mostram que numa sociedade como a nossa o voto não é uma escolha racional a partir de uma só variável, mas uma conjunção de fatores. Entre eles, a religião pode entrar como uma variável tão importante quanto ainda não analisada seriamente. Minha expectativa é ter podido abrir alguns caminhos nessa direção.

Referências bibliográficas

- A Igreja e as Eleições Municipais, *CEPAT Informa*, ano 6, n°. 62, 14/06/2000, www.cidadefutura.com.br/cepat/2000-07/p9.html
- Arruda, Roldão e Menocchi, Simone. 2002. Católicos e evangélicos preparam-se para as eleições, *O Estado de São Paulo*, 19/05/2002
- Barna Research Online. 2000. Bush Decisively Won Born Again Vote, But Gore Gained Most of the Born Again Voters Who Decided Late, *Barna Updates 2000*, 13/11/2000, www.barna.org/cgi-bin/PagePressRelease.asp?PressReleaseID=75&Reference=E&Key=election
- Benson, Peter L. e Williams, Dorothy L. 1982. *Religion on Capitol Hill: myths and realities*. San Francisco, Harper & Row
- Bobbio, Norberto. 1986. *O Futuro da Democracia: uma defesa das regras do jogo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra
- Borges, Robinson. 2003. A multiplicação do Senhor, *Valor Econômico*, 27-29 de junho, Caderno Eu&, p. 10
- Broughton, David e tem Napel, Hans-Martien (eds.). 2000. *Religion and Mass Electoral Behaviour in Europe*. London/New York, Routledge/ECPR
- Bruce, Steve. 1988. *The Rise and Fall of the New Christian Right: Conservative Protestant Politics in America, 1978-1988*. Oxford, Clarendon
- Burity, Joanildo A. 2001a. Religião e Cultura Cívica: onde os caminhos se cruzam?, *Política Hoje*, ano 7, n°. 11, julho, pp. 199-234
- _____. 2001b. Religião e Política na Fronteira: Desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica, *Teoria & Sociedade*, n°. 8, pp. 98-115
- _____. 2002. “Mudança Cultural, Mudança Religiosa e Mudança Política: para onde caminhamos?”, Burity, Joanildo (org.). *Cultura e Identidade: perspectivas interdisciplinares*. Rio de Janeiro, DP&A, pp. 29-63
- Cardoso, Alexandre. 2000. Religião, política e eleição, *Conjuntura Política*, n°. 22, junho, www.cevep.ufmg.br/bacp/setembro022/cardoso022.htm
- Cucolo, Eduardo. 2002. Serra promete “choque de valores morais”; Genoíno traz denúncia, *Folha Online*, 19/10/02

- Fonseca, Alexandre Brasil. 2002. *Religião e Democracia No Brasil (1998-2001)*.
- Um Estudo sobre os Principais Atores Evangélicos na Política. Trabalho apresentado no GT Religião e Sociedade, durante o XXVI Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu-MG, outubro
- Fowler, Robert Booth. 1982. *A New Engagement – Evangelical political thought, 1966-1976*. Grand Rapids, William B. Eerdmans
- Freire, Flávio. 2002. Políticos correm atrás do voto dos evangélicos, *Jornal da Tarde*, 21/04/2002, www.jt.estadao.com.br/editorias/2002/04/21/pol015.html
- Freston, Paul. 1999. Protestantismo e democracia no Brasil, *Lusotopie 1999*, www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/freston.pdf
- Garçoni, Inês e Vilas, Juliana. 2002. Religião e Voto, *ISTOÉ*, no. 1748, 09/04/02
- Giumbelli, Emerson. 2002. *O Fim da Religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo, Attar/CNPq-Pronex
- Hertzke, Allen D. 1988. *Representing God in Washington*. The role of Religious Lobbies in the American Polity. Knoxville, University of Tennessee
- Hunter, James Davison. 1987. *Evangelicalism*. The coming generation. Chicago/London, University of Chicago
- Jacob, César Romero; Hees, Dora Rodrigues; Waniez, Philippe; e Brustlein, Violette. 2003. Eleições presidenciais de 2002 no Brasil: uma nova geografia eleitoral?, *ALCEU*, vol. 3, n°. 6, janeiro-junho
- Machado, Maria das Dores Campos e Mariz, Cecília Loreto. 2003. Evangélicos e Católicos: as articulações da religião com a política. Trabalho apresentado na XXVII Conferência Internacional da Sociedade Internacional de Sociologia das Religiões. Turim, 21-25 de julho, www.xenodus.com/article.php3?id_article=16
- Manfrini, Sandra. 2002. Assembléia de Deus divulga manifesto de apoio a Serra, *Brasil Online*, 10/10/02, www1.uol.com.br/folha/brasil
- Montenegro, Tito. 2001. O devoto dos votos: entrevista com Luiz Werneck Vianna, *no.*, 18/09/2001
- Montero, José Ramón e Calvo, Kerman. 2000. "Religiosity and party choice in Spain", Broughton, David e ten Napel, Hans-Martien (eds.). 2000. *Religion and Mass Electoral Behaviour in Europe*.

- London/New York, Routledge/ECPR
- Novaes, Regina Reyes. 2001. A divina política. Notas sobre as relações delicadas entre religião e política, *Revista da USP*, n°. 49, março-maio
- Oliveira, Pedro A. Ribeiro de. 2002. *Análise de Conjuntura/Outubro 2002* – Para apresentação à CEP e Presidência da CNBB, www.cnbb.org.br/estudos/conj200210.doc
- Oro, Ari Pedro. 2001. Políticos e Religião no Rio Grande do Sul – Brasil, *Horizontes Antropológicos*, ano 7, n°. 15, julho
- Oro, Ari Pedro. 2001. Religião e política nas eleições 2000 em Porto Alegre (RS), *Debates do NER*, ano 2, no. 3, setembro
- Pew Research Center & Pew Forum on Religion and Public Life. 2003. *Religion and Politics: Contention and Consensus*. www.pewforum.org/publications/surveys/religion-politics.pdf
- Políticos despertam para o poder do voto dos fiéis, *A Notícia*, 18/06/2002, www.an.com.br/2002/jan/0pot.htm
- Politics in Brazil: Praying for votes: Evangelicals could swing the presidential election, *The Economist*, vol. 363, no. 8269, 18/04/2002
- Ribeiro, Renato Janine. 2002. “Religião e política no Brasil contemporâneo”, Fridman, Luis Carlos (org.). *Política e Cultura no Século XXI*. Rio de Janeiro, ALERJ/Relume-Dumará, pp. 99-110
- Schmitt, Carl. 1992. *O Conceito do Político*. Petrópolis, Vozes
- Seawright, David. 2000. “A confessional cleavage resurrected? The denominational vote in Britain”, Broughton, David e ten Napel, Hans-Martien (eds.). 2000. *Religion and Mass Electoral Behaviour in Europe*. London/New York, Routledge/ECPR
- Séman, Pablo. 2001. A Igreja Universal do Reino de Deus: um ator e as suas costuras da sociedade brasileira contemporânea, *Debates do NER*, ano 2, no. 3, setembro
- Steil, Carlos Alberto. 2001. Eleições, voto e instituição religiosa, *Debates do NER*, ano 2, no. 3, setembro
- Vianna, Luiz Werneck. 2001. A política e a religião pelo método confuso, *Conjuntura Política*, n°. 29, 2001, www.cevep.ufmg.br/bacp/029/01-029.htm
- Waldman, Steven. 2003. How Prayers Poll: Debunking myths about the religious right, *Slate*, 10/10/2003, www.slate.msn.com/id/2089641