

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL – UFRGS

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

LEONARDO DE FREITAS PINTO

CULTURA POLÍTICA DEMOCRÁTICA E PENTECOSTALISMO:

AFINAL, A RELIGIÃO FAZ DIFERENÇA?

PORTO ALEGRE

2013

LEONARDO DE FREITAS PINTO

CULTURA POLÍTICA DEMOCRÁTICA E PENTECOSTALISMO:

AFINAL, A RELIGIÃO FAZ DIFERENÇA?

Trabalho de Conclusão do Curso de Ciências Sociais apresentado ao Departamento de Ciência Política do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

**Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Stumpf
González**

PORTO ALEGRE

2013

LEONARDO DE FREITAS PINTO

CULTURA POLÍTICA DEMOCRÁTICA E PENTECOSTALISMO:

AFINAL, A RELIGIÃO FAZ DIFERENÇA?

Trabalho de Conclusão do Curso de Ciências Sociais apresentado ao Departamento de Ciência Política do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Aprovado em 10 de dezembro de 2013

BANCA EXAMINADORA

ORIENTADOR: RODRIGO STUMPF GONZÁLEZ

CESAR MARCELLO BAQUERO JACOME

MAURÍCIO ASSUMPÇÃO MOYA

AGRADECIMENTOS

Seria grande prepotência de minha parte considerar esta conquista como fruto apenas de meu empenho, sem reverenciar todas as pessoas que conviveram comigo nos últimos cinco anos.

Primeiramente devo agradecer aos meus pais Ana Lúcia e Luiz Carlos, tanto quanto a minha namorada Anelisi, por todo auxílio material, e fundamentalmente emocional prestado a mim no período. Serei eternamente grato!

Àqueles que me acompanharam na academia nessa empreitada, não posso deixar de citar os professores André Luiz Marengo dos Santos e Bianca de Freitas Linhares, os quais me auxiliaram na idealização deste trabalho, e em especial o professor Rodrigo Stumpf González, meu orientador, que de modo muito solícito colaborou para a concretização do mesmo.

Amigos e familiares, independentemente da crença religiosa, também sintam-se singelamente agraciados neste espaço. Todos vocês de alguma forma contribuíram para a transformação de um delírio de cinco anos trás tornar-se realidade.

RESUMO

O presente trabalho visa explorar através de uma análise comparativa quantitativa em nível nacional o vínculo entre as esferas política e religiosa, concedendo especial atenção ao segmento evangélico pentecostal, e também à dimensão cultural do fenômeno democrático. O primeiro tem obtido considerável notoriedade na arena política e exponencial aumento de adeptos no Brasil; enquanto o segundo tem sido presença constante na agenda de pesquisa da ciência política atualmente. Valendo-nos de variáveis extensamente utilizadas em estudos políticos culturais, contidas no ESEB 2010, nosso objetivo volta-se à constatação de possíveis distinções atitudinais proporcionadas pela interferência da prática religiosa em relação aos requisitos necessários ao aperfeiçoamento democrático da população. Espera-se, ao final de nossa análise, que haja um escalonamento entre os grupos religiosos, sendo possível constatar o posicionamento dos evangélicos pentecostais, a partir do conjunto de suas opiniões, frente ao paradigma democrático maximalista.

Palavras-chaves: democracia, cultura política, participação política, religião, pentecostalismo, pluralização religiosa.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Distribuição dos grupos religiosos.....	38
Tabela 2 – Faixa de renda familiar por segmento religioso.....	39
Tabela 3 – Escolaridade por segmento religioso.....	40
Tabela 4 – Interesse por política.....	42
Tabela 5 – Nível de Sofisticação Política I.....	43
Tabela 6 – Nível de Sofisticação Política II.....	43
Tabela 7 – Ideologia Política I.....	45
Tabela 8 – Ideologia Política II.....	46
Tabela 9 – Participação Política I.....	48
Tabela 10 – Participação Política II.....	49
Tabela 11 – Personalismo Político.....	51
Tabela 12 – Gênero.....	52

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 - OS OLHARES SOBRE A DISPOSIÇÃO ATUAL DA RELIGIÃO NO BRASIL.....	11
1.1 - A tese do reencantamento	11
1.2 - A religião como ópio do povo	12
1.3 – O olhar histórico-cultural	13
2 - OS PERCURSOS POLÍTICOS DO CATOLICISMO E DO PENTECOSTALISMO NO BRASIL.....	16
2.1 - A soberania católica e o despertar evangélico no século XIX	16
2.2. A República e a autonomização da Igreja Católica.....	18
2.3. O pentecostalismo: uma história à parte da política.....	20
2.4. A sustentação católica na Era Vargas e o período pré-ditadura	21
2.5. A ditadura militar e a assunção evangélica na ressurreição democrática.....	24
3 - DEMOCRACIA E CULTURA POLÍTICA.....	28
3.1 - Qual a democracia?.....	28
3.2 - Instituições informais e democracia maximalista	30
3.3 - A teoria da cultura política.....	33
3.4 - O conceito/categoria de cultura política.....	35
4. RELIGIÃO E CULTURA POLÍTICA DEMOCRÁTICA NO BRASIL	37
4.1 - Religião e características socioeconômicas	37
4.2 - Religião, interesse e nível de sofisticação política.....	40
4.3 - Religião e ideologia política	44
4.4 - Religião e participação política.....	47
4.5 - Religião, personalismo e gênero	50
CONSIDERAÇÕES FINAIS	54
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	57
ANEXO	60

INTRODUÇÃO

Religião e política sempre estiveram de alguma forma relacionadas ao longo da história das sociedades humanas. A primeira por muito tempo foi um efetivo instrumento de dominação social, e não há porque desconsiderá-la também como objeto de mudanças na sociedade. A união entre poder espiritual e temporal concretizada através da instauração de Estados teocráticos, por exemplo, não é nada é incomum nos registros historiográficos, ainda que na atualidade esta forma de governo restrinja-se ao mundo islâmico. Embora os mecanismos políticos dos países tenham passado por intenso processo de secularização com o passar dos anos, muitos países ainda garantem privilégios ou resguardam a alguma religião o título de oficial da nação. Diferentemente destes, a República Federativa do Brasil a partir da Constituição de 1988 define-se como país laico, ainda que “sob a proteção de Deus” - o que pode gerar algum protesto por parte dos ateus.

Se a teocracia na contemporaneidade ganha ares de excentricidade, o século XX selou o início da *Era Democrática*. Nunca na história da humanidade tantas nações converteram-se a essa forma de governo, a ponto da mesma garantir a hegemonia no planeta (DAHL, 2001). Obviamente esse fato não passou despercebido pelos estudos de ciência política, sendo considerado por alguns, devido a expressiva quantidade de trabalhos sobre o tema, como o maior fenômeno de cunho político do século passado (MOISÉS, 2010). Hodiernamente a influência da democracia nas pesquisas acadêmicas no campo da ciência política permanece de forma intensa, contudo, a atenção se volta cada vez mais para os fatores que contribuem para seu aperfeiçoamento, em detrimento das causas de sua emergência e transição. Na balada desse progressivo deslocamento da atenção para o processo de aperfeiçoamento democrático, a dimensão subjetiva do fenômeno, representada pelos valores adotados pelos cidadãos, ganha cada vez mais importância, sendo a teoria da cultura política aquela que tem historicamente priorizado em suas análises esta dimensão do fenômeno democrático (KUSCHNIR; CARNEIRO, 1999; RIBEIRO, 2008; MOISÉS, 2008, 2010).

No que se refere às instituições políticas formais, Moisés (2008) relativiza algumas deficiências que persistem ao longo de duas décadas na democracia brasileira, considerando que houve evoluções importantes até aqui. Baquero (2013) afirma haver um hibridismo democrático que não é exclusividade do Brasil, mas que é comum a vários países da América Latina, caracterizado por um regime democrático juridicamente legitimado, mas socialmente

cada vez mais enfraquecido. Destarte, a cultura política da população adquire importância no que tange às investigações referentes ao avanço democrático em direção ao paradigma maximalista, e por isso, o tema tem logrado considerável relevância acadêmica.

Enquanto a democracia goza de grande prestígio na agenda da ciência política na atualidade, a religião após passar por um período de esquecimento, ganha certa notoriedade a partir do exponencial crescimento da crença pentecostal nas últimas décadas e a consequente pluralização do cenário religioso brasileiro. Entre os estudos que vinculam religião e política no presente, o seguimento evangélico, sem dúvida, é o protagonista.

Acontecimentos com grande repercussão nos conglomerados midiáticos como a formação da bancada evangélica no Congresso Nacional e o alto número de processos judiciais contra os seus membros; a controversa nomeação do pastor Marco Feliciano como presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM); o ferrenho debate entre evangélicos e o movimento LGBT; assim como manifestações populares encampadas por grupos evangélicos contra o chamado “voto do cajado”, exemplificam a aproximação da esfera política com a religião evangélica.

A partir da observação dos fenômenos descritos, consideramos oportuna a execução de um estudo que tenha em um de seus extremos o consagrado fenômeno democrático, e no outro a religião como candidata a variável independente, ou seja, condicionante deste fenômeno. Para este empreendimento optamos por uma análise comparada quantitativa que será composta pelo manuseio de variáveis tradicionais da cultura política presentes no ESEB 2010¹, concedendo particular atenção aos evangélicos pentecostais, já que este segmento é o que mais tem crescido em números relativos nos últimos anos, e constantemente são vinculados a posições autoritárias e conservadoras.

Nosso objetivo ao final do processo é demonstrar se a religião constitui-se como um preditor significativo para aferir possíveis diferenças político-culturais em relação ao paradigma democrático maximalista. E mais especificamente, se as atitudes dos pentecostais revelam peculiaridades diante dos integrantes dos demais segmentos religiosos.

¹ O Estudo Eleitoral Brasileiro (ESEB) é um estudo vinculado ao projeto internacional Comparative Study of Electoral Systems (CSES), coordenado pela Universidade de Michigan (www.cses.org) e com a participação de dezenas de instituições de vários países. Contém mais de 200 variáveis, cobrindo as eleições de 2010, percepções dos eleitores sobre democracia, partidos políticos, situação econômica e social do Brasil etc. A opção por este banco de dados se deu em razão da amostra contemplar maior número absoluto de evangélicos combinado com variáveis que rezam sobre política em um marco temporal próximo da atualidade.

Como hipótese, portanto, tomamos a seguinte premissa: A crença religiosa caracteriza-se como um dos fatores significativos para explicar o grau de variação atitudinal, existente no contexto brasileiro, no que tange ao conjunto de valores pertinentes ao paradigma democrático maximalista, sendo o segmento pentecostal o mais distante deste.

Assim, o trajeto analítico deste estudo em direção à concretização do nosso objetivo de pesquisa será dividido em quatro capítulos. O primeiro apresenta a visão das três principais vertentes interpretativas da configuração religiosa brasileira hodiernamente. O segundo visa demonstrar em forma de retrospectiva histórica, que o vínculo entre religião e política em nosso país não é algo recente, embora, esteja ligado de forma mais direta às ações incitadas no interior do catolicismo em décadas anteriores. O capítulo seguinte dedica-se à definição de nossa variável dependente, a qual servirá de parâmetro para que possamos identificar possíveis distinções entre os segmentos religiosos. Por fim, variáveis tradicionalmente ligadas à categoria cultura política são operacionalizadas, de modo a nos servir como indicadores empíricos com o fito de verificar se há algum escalonamento entre os segmentos religiosos no que se refere à adesão a valores políticos congruentes com o paradigma democrático maximalista.

1 - OS OLHARES SOBRE A DISPOSIÇÃO ATUAL DA RELIGIÃO NO BRASIL

Dentre as diversas mudanças às quais uma sociedade inevitavelmente há de percorrer em um período de um século, a pluralização da religião no Brasil é um dos fatos que tem atraído os olhares das Ciências Sociais na atualidade. Se no início do século XX o país podia ser considerado como completamente católico, no raiar do século XXI o fim deste predomínio parece estar se aproximando a cada década que passa. É bem verdade que o número de indivíduos autodeclarados católicos não diminuiu em números absolutos, contudo, em termos proporcionais é notável a sua derrocada. Até a década de setenta, o contingente de católicos no Brasil era de 91,8%. A partir da década de oitenta, há a aceleração deste declínio, muito em razão do expressivo aumento dos evangélicos, que segue até hoje. Contemporaneamente, os católicos não ultrapassam $\frac{3}{4}$ da população brasileira. No ano de 2010 sua representatividade demográfica era de 64,6%, enquanto que a proporção de evangélicos chegava a 22,2% (IBGE, 2010).

A mudança do cenário religioso no país têm suscitado interpretações variadas sobre o aumento demográfico absoluto e relativo de evangélicos, paralelo à queda demográfica relativa católica. Obviamente, não há um consenso por parte dos pesquisadores sociais a respeito das interpretações deste fenômeno, sendo possível discernir-se entre pelo menos três perspectivas debatedoras do tema.

1.1 - A tese do reencantamento

Há quem sugira que o momento atual é perpassado por uma onda de *ressacralização* ou *reencantamento* do mundo, que pressupõe um movimento de retomada da centralidade da religião - cristã, no caso brasileiro - na vida social dos indivíduos, o que significaria uma guinada brusca em relação à tendência de aproximação do paradigma secular ao passar dos anos. Esta vertente interpretativa é composta em sua maioria por intelectuais com formação na área da Teologia e, não raramente, vinculados há alguma instituição ou crença religiosa, o que suscita certa desconfiança acerca da legitimidade científica do conteúdo de suas conclusões (PIERUCCI; PRANDI, 1996). A retomada da centralidade da religião frente às outras esferas do social é vista de forma positiva, contribuindo para a manutenção da ordem e da coesão social.

O desamparo frente à fluidez do mundo moderno, ditado pelo campo tecnológico e científico, na visão desta perspectiva, estaria levando-nos à sobrevalorização do material frente ao espiritual e a uma lógica de relacionamento individualista, conflituoso, algo nos moldes aos quais Durkheim (2000) descreveu há mais de um século como *solidariedade anômica*. Neste contexto, no qual vigora a desagregação social e o conflito de interesses, a religião transmite a estes agentes sociais a imagem de supridora de carências afetivas e reconstrutora de relacionamentos, lhe garantindo maior tendência de adesão. Desta forma, a realidade social atual estaria propiciando, na percepção dos estudiosos da tese do reencantamento, “a revanche de deus”, fenômeno entendido como o progressivo aumento da população convergente com a religião de forma geral, ou com alguma religiosidade específica. Este discurso, todavia, definitivamente parece não sustentar-se quando confrontado à realidade.

Dados empíricos desmentem esta leitura. Estudos de amplitude global têm constatado o aumento significativo dos indivíduos sem religião paralelamente a um lento retrocesso dos cristãos, representando respectivamente 16% e 32% da população mundial (PRC, 2012). Em nosso país, o catolicismo de grande legado à cultura brasileira, parece ter se dissolvido entre os mais diversos ramos de atividade social, perdendo sua primazia estritamente religiosa. A ideologia evangélica vem assumindo seu antigo papel de centralizar todas as áreas de atuação do indivíduo sob a égide da religião, contudo, o aumento demográfico de brasileiros sem religião nas últimas décadas, também é outro fato que vai de encontro à tese do reencantamento. O presente nos dá mostras de uma considerável tendência à diversificação religiosa e desprestígio das religiões majoritárias.

No âmbito das Ciências Sociais opõem-se duas vertentes sobre o tema, tendo ambas maior comprometimento epistemológico com a realidade social, sem é claro dispor de alguma motivação ideológica. Nas próximas seções as descreveremos brevemente.

1.2 - A religião como ópio do povo

O revés que vem sofrendo a Igreja Católica no Brasil também é entendido por alguns autores como resultado direto do aumento evangélico. A aflição pelas precárias condições materiais às quais parte considerável do povo brasileiro está exposto é, para estes autores, um motivador para a adesão ao evangelismo, devido seu substancial trabalho de proselitismo

voltado para os segmentos sociais menos abastados desde sua chegada ao país, na segunda metade do século XIX. Desta forma, a situação econômica desfavorável seria a propulsora dos seguidores do evangelismo, principalmente na sua vertente pentecostal, ocasionando a adesão de muitos indivíduos que vislumbram através da religião uma vida melhor. O vínculo entre condições socioeconômicas e a prática evangélica é a tônica dos estudos iniciais sobre este segmento social no país (BOHN, 2004). Estudos com perspectivas de caráter mais flexíveis e de menor superestimação dos fatores econômicos ganham força somente a partir da década de noventa, concedendo maior atenção a elementos histórico-culturais.

A propensão de alguns autores a tomar questões socioeconômicas como principal condicionante do fenômeno evangélico, em parte justifica-se pela afeição à ideologia marxista e o consequente posicionamento à esquerda no espectro político-ideológico. Estes, em sua maioria, entendem a religião como o “ópio do povo” e menosprezam qualquer tipo de percepção da realidade que não corresponda ao paradigma racional. O intrínseco caráter mágico que permeia a visão de mundo dos religiosos é visto como prejudicial, desvantajoso, aos atores sociais, tendo em vista o entendimento de que estes estão sendo manipulados por uma lógica que só beneficia e garante a hegemonia dos integrantes da classe dominante (DE SOUZA; DE MAGALHÃES, 2002).

A religião, quando entendida como de alguma contribuição para o indivíduo, segue os preceitos da *Teologia da Libertação*, a qual parece ser a única passível de tolerância e portadora de valores da mudança social. Esta que cada vez mais perde espaço para a *Teologia da Prosperidade*, surgida nos anos setenta e desde então abraçada pelas denominações evangélicas pentecostais. Some a isso, o repúdio à cultura estadunidense e o fato da missão evangélica no Brasil ter sido iniciada pelos mesmos (DE SOUZA; DE MAGALHÃES, 2002). O que pode ser interpretado como uma forma de atuação imperialista ou como um transplante de valores morais do norte ao sul da América. Religião, portanto, soa a esta perspectiva basicamente como dominação produzida por uma suposta alienação frente à “fria realidade”, raramente, ou de forma alguma, sendo vista como potencializadora de mudanças sociais ou progresso político.

1.3 – O olhar histórico-cultural

É importante a ressalva de que fatores socioeconômicos constituem-se como de suma importância para interpretação dos diversos fenômenos que se apresentam em nossa realidade social, contudo, assimilar os resultados simples e unicamente a variáveis econômicas tende a uma visão parcial e, porque não deturpada, das causas dos eventos. Desta forma, torna-se oportuno citarmos a vertente interpretativa de preponderância *histórica*, que tem talvez como seu maior expoente o professor Antônio Flávio Pierucci (MARIANO, 2013), o qual dedicou grande parte de sua carreira acadêmica à sociologia da religião. Entre estes autores há uma significativa convergência à tese *weberiana* da secularização, além da utilização de seu método compreensivo com a finalidade de revelar elementos histórico-culturais que produzem diferenciações entre segmentos sociais (DE SOUZA; DE MAGALHÃES, 2002).

Ao contrário da perspectiva econômica, têm um discurso mais flexível a respeito das práticas dos valores difundidos pela Igreja Evangélica. Entendem, por exemplo, o aumento deste grupo como favorável à democratização dos poderes religiosos. Afora isso, suas evidências sobre o fenômeno gira em torno da identificação dos indivíduos, portadores de valores autóctones ou regionais e sua realidade social, com a cultura evangélica e suas nuances históricas como um todo, em contraposição ao legado de outras religiosidades tradicionais brasileiras (DE SOUZA; DE MAGALHÃES, 2002). Aliás, a concepção da religião como condutora de valores tradicionais, assim como também de valores inovadores, como alguns exemplos históricos corroboram², implica em um diferencial desta corrente em relação à descrita anteriormente, pois, ao divergir amplamente no que diz respeito à contribuição da religião ao indivíduo e a sociedade como um todo, a de feição marxista a concebe como estática, carente de dinamismo (MAINWARING, 2004).

Apesar da aparente incompatibilidade da concepção mágica da vida, compartilhada pelos evangélicos pentecostais, e a realidade social atual ditada pelo paradigma secular/racional, o enfoque histórico-cultural defende que a expansão não só evangélica, mas como de outras religiões até então minoritárias, pode ser concebida como um processo de ruptura com o tradicionalismo cultural (PIERUCCI; PRANDI, 1996), representado no caso brasileiro pelo catolicismo. Esta interpretação dá embasamento para conjecturar a existência

² Vide o clássico exemplo de Weber. As similaridades entre a ética protestante e o desenvolvimento do capitalismo, fenômeno de cunho religioso que transformou as diversas esferas do social através da criação de um ambiente de valores propícios à consolidação de um novo sistema econômico.

de uma correlação positiva entre o aumento da população evangélica, e também das demais religiões minoritárias, e o processo de avanço em direção ao paradigma racional.

De qualquer forma, não é nossa pretensão neste trabalho adentrar a discussão a respeito das causas da disseminação da cultura evangélica em nosso país, que por sinal também vem se expandindo em grande parte dos países da América Latina (PRANDI, 2008). Mais do que explorar as causas, busca-se compreender os efeitos desta nova configuração religiosa da qual o Brasil dispõe no momento, elegendo os evangélicos pentecostais como referência analítica. Entretanto, as três vertentes interpretativas citadas concederão subsídios para a produção de nossa construção teórica acerca da história do pentecostalismo no Brasil.

2 - OS PERCURSOS POLÍTICOS DO CATOLICISMO E DO PENTECOSTALISMO NO BRASIL

É imprescindível recorrer à história para compreender de forma mais clara a configuração religiosa atual do país e sua conexão com a política, para que posteriormente se possa fazer jus a nossa proposta de estudo de diferenciar no âmbito da política a cultura pentecostal das demais.

Marcada por avanços e recuos em relação ao campo político, a trajetória da Igreja Católica no Brasil conta com momentos de notável engajamento político-social, aliado a estratégias de manutenção da sua hegemonia em meio à acirrada disputa com as denominações evangélicas e outros movimentos sociais que despontaram no período. Ademais, ao longo do século passado o catolicismo brasileiro contribuiu diretamente para a contenção do ideário pentecostal pelo país.

Neste capítulo, nossa intenção é realizar uma breve exposição dos principais momentos de interseção entre religião e política na história brasileira. Deseja-se com isso demonstrar que a ligação destas duas esferas sociais, não é um fato novo no Brasil, mas que já ocorre há algum tempo. Sendo bem provável que esta sensação sobre o fato se deve a maior exposição midiática do mesmo na atualidade do que anteriormente.

2.1 - A soberania católica e o despertar evangélico no século XIX

Enquanto no início do século XIX a Igreja Católica gozava de total hegemonia no plano religioso, estando sua doutrina e seus ritos incorporados à cultura nacional, o que representava forte influência ideológica e legitimidade social; a cultura protestante inseria-se lentamente, quase que despercebida, na sociedade brasileira.

Se a dimensão cultural era amplamente dominada pelo catolicismo, comparado a outras religiões, o panorama da dimensão institucional também o garantia amplas vantagens frente aos seus desafiantes. Chegado ao Brasil de imediato desde a conquista portuguesa, encontrava-se atrelado ao Estado sob a forma do chamado regime de Padroado, cujo poder político do Império era exercido pela Coroa Portuguesa sendo a Igreja Católica submetida ao Estado.

Ao longo de quase todo o século XIX a administração política da nação deu-se deste modo *dual*, atravessando o Império sobre o jugo português até 1822, e após como Império do Brasil, formalmente independente de Portugal, sendo extinto a partir da tomada do poder pelos republicanos em 1889. Embora a religião católica romana continuasse sendo a oficial no Império Brasileiro, a Constituição Política datada de 25 de março de 1924 em seu artigo 5º, permitiu o culto doméstico ou particular de qualquer religião, em casas para isso destinadas, sem que as mesmas de forma alguma tivessem aparência exterior de templo religioso (MAFRA, 2001). Anteriormente, em 1810, fora firmado o Tratado de Comércio e Navegação entre Portugal e Grã-Bretanha, tornando comum a vinda e a circulação de ingleses ao território brasileiro. Adeptos ao anglicanismo, religião oficial naquele período na Inglaterra, deram início ao processo de diversificação religiosa no país (PEDDE, 2005).

Paralelo a isso, temos o início das imigrações europeias para cá, podendo ser tomado como exemplo os colonos germânicos. Majoritariamente luteranos, eles se fixaram na região sul do Brasil e traziam consigo a religião mais como patrimônio cultural e, portanto, algo a ser preservado, particular de sua origem étnica; do que propriamente com interesses proselitistas (MAFRA, 2001). O que, de certa forma, vai contra o estereótipo do evangélico no contexto brasileiro, opondo-se ao próprio termo cujo se denomina os sujeitos pertencentes às diversas vertentes eclesiásticas oriundas da Reforma Protestante na Europa no século XVI. Imagem a qual nos remete a um indivíduo tipificado que tem como principal objetivo disseminar a “palavra de deus”; assediar, alertar, orientar seus semelhantes na direção do divino, ou seja, de *publicitar* sua crença.

Dentre os missionários evangélicos estrangeiros que se aventuraram no Brasil Império, merece destaque o missionário estadunidense Ashbel Green Simonton (1833 -1867). Presbiteriano, Simonton chegou ao Brasil em 1859, realizando com destaque a difusão da conduta evangélica entre os nativos. Determinado em sua missão, Simonton ajudou a fundar em 1862 a Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro. Após um ano e meio de atividades da congregação, o contingente de membros chegava a vinte e dois, aumentando exponencialmente com o passar dos anos.

Talvez este número pareça desprezível em um primeiro momento, ainda mais se comparado ao total da população católica. Todavia, devido à rígida conduta imposta pelos primeiros missionários evangélicos ao batismo do prosélito, esse geralmente acontecia somente após um intervalo de cerca de um ano (MAFRA, 2001), o que dá relevância à

quantidade. Assim sendo, havia um longo processo de conversão, ou seja, de adequação da sua conduta à palavra de deus, ao que parece algo distinto do que acontece hodiernamente. A doutrina evangélica há época, como ainda hoje, se apresentava de forma puritana, muito menos permissiva a práticas comuns da cultura popular do que o catolicismo, que incorporava a sua liturgia uma série de festividades como a umbanda.

O cotidiano dos adeptos desta nova doutrina religiosa estava ainda muito distante da política no século XIX. O acesso a esse espaço resumia-se a alguns missionários estrangeiros, que visando cooptar novos adeptos negociavam com a aristocracia local para que houvesse “vista grossa” em relação as suas atividades religiosas. Ainda no Império, em 1881, os cidadãos não católicos obtiveram o direito de participar de fóruns legislativos (PEDDE, 2005), o que não teve relevante significância para as ambições evangélicas, focadas no momento em lograr liberdade religiosa.

2.2. A República e a autonomização da Igreja Católica

A instauração da república em 1889, e a consequente reestruturação política do Estado brasileiro, é um marco significativo do progresso em direção à secularização do mesmo. A Constituição de 1891 põe fim ao regime de padroado e ao menos normativamente decreta o desligamento entre Estado e Igreja Católica, além de propiciar aos evangélicos maior liberdade religiosa, reconhecendo legalmente suas atividades e concedendo-lhes direitos básicos que lhes eram negados como o reconhecimento de casamento, registro de seus filhos e a criação de cemitério correspondente a sua crença (PEDDE, 2005).

A desvinculação da Igreja Católica frente ao Estado, apesar de em um primeiro momento parecer danoso pela diminuição de sua influência perante o segundo, lhe garantiu maior autonomia, possibilitando mudanças representativas no interior da instituição que visava neste novo momento não só garantir sua legitimidade social, mas também mobilizar seus devotos em prol de sua concepção da realidade. É a militância o termo que vai dar a tônica das ações da instituição na primeira metade do século XX no país (SILVA, 2008).

Após o catolicismo deixar de ser a religião oficial durante a república, a Igreja Católica brasileira passa a ter um relacionamento mais estreito com o Vaticano e adere às proposições da instância máxima da hierarquia institucional católica (PEDDE, 2005).

Anteriormente a Igreja brasileira se desenvolveu de modo relativamente independente de sua instância administrativa supranacional, sendo a partir da segunda metade do século XIX que esta ligação passa a se intensificar e com o fim do império consolida-se (MAINWARING, 2004).

O alinhamento ideológico em nível internacional conjugado à fuga do controle do aparato estatal, por parte da Igreja Católica, tornou possível a emergência de uma nova forma de atuação desta instituição (MAINWARING, 2004). O laicato brasileiro, visto como inoperante e apegado unicamente a atividades litúrgicas socialmente herdadas, deveria segundo este novo projeto, ser mobilizado em direção a uma efetiva atuação na esfera social, objetivando a real aproximação da cultura brasileira em relação aos preceitos do catolicismo. Mais do que inserir-se em campos que vão além dos limites da religião, a intenção da Igreja Católica era aproximar-se da sociedade e conseqüentemente cristianizá-la, ou seja, tornar sua filosofia central na sociedade brasileira, provando assim ao Estado que sua legitimidade social poderia converter-se em poder político mesmo estando legalmente avulsa do Estado. (SILVA, 2008).

O novo modo de atuação católica no Brasil começa a materializar-se a partir da década de vinte (MAINWARING, 2004), destacando-se neste momento personalidades como padre Julio Maria, Jackson de Figueiredo, Dom Sebastião Leme e Alceu Amoroso Lima, os quais possuíam algumas divergências quanto aos meios a serem empregados para expandir a influência da instituição, mas ajudaram de forma direta a impor este novo modelo. Cabe destacar também, que neste momento a Igreja Católica estabelece maior penetração ideológica no seio da elite intelectual brasileira, desenvolvendo de forma mais profícua seu discurso sobre a realidade social do país do que nos séculos anteriores (SILVA, 2008), exemplo disso é a fundação do *Centro Dom Vital* em 1922 por Jackson Figueiredo, o qual visava atrair a intelectualidade católica leiga.

Durante o a República Velha alguns evangélicos, basicamente os históricos, deram início à participação deste grupo na política institucional em alguns estados brasileiros. De forma geral, estes evangélicos converteram seu capital econômico ou influência familiar de modo a conquistar sucesso eleitoral. Os primeiros evangélicos “eleitos” surgem a partir dos anos trinta, mas ainda sem contar com estratégias corporativistas (CAMPOS, 2002), como a famosa tática “irmão vota em irmão”.

Alguns anos depois, a título de ilustração, Leonel Brizola despontara na política do Rio Grande do Sul ligado à Igreja Metodista Central de Porto Alegre, assim como o vice-

presidente de Getúlio Vargas em 1954, Café Filho, era de família presbiteriana do nordeste brasileiro.

2.3. O pentecostalismo: uma história à parte da política

A esta altura cabe sublinhar a distinção entre os chamados evangélicos pentecostais e os não pentecostais. Ambas as correntes são originárias do protestantismo, todavia, a crença na ação do espírito santo é central na religião pentecostal (BOHN, 2002). O termo *pentecostalismo* faz referência à passagem bíblica localizada em *Atos dos Apóstolos, Capítulo 2* (MARIANO, 1999). Esta relata o pouso do espírito santo na terra, cinquenta dias após a ressurreição de Jesus Cristo, tomando os indivíduos presentes à reunião, e condicionando-os a falarem em línguas estranhas – a chamada glossolalia. Apesar de nem todos compartilharem o mesmo idioma, ao falarem através da influência do espírito do santo todos ali presentes se fizeram compreender (ROLIM, 1987).

O momento central que marca a passagem do adepto do pentecostalismo de uma conduta pessoal “mundana” para uma nova, agora sobre a égide divina, é justamente o batismo no espírito santo, onde na visão pentecostal ocorre a posse de sua alma pelo dom do mesmo. A intervenção do espírito santo sobre o adepto não só é vista como capaz de proporcionar o falar em língua estranhas, como também de curar, e intermediar o contato com deus (MARIANO, 2013). A mediunidade constitui-se como um dos elementos básicos de distinção entre pentecostais e não pentecostais, também chamados de evangélicos históricos, que no Brasil compreendem congregações tradicionais como a Luterana, a Batista e a Presbiteriana.

O caráter mágico intrínseco a religião, portanto, acentua-se na concepção pentecostal, cuja intervenção do sobrenatural está intensamente ligada ao cotidiano, sendo frequente, na concepção de seus adeptos, o relacionamento de eventos prejudiciais a sua vivência pessoal e social à ação de entidades coligadas com o demônio. Sendo na ocasião inversa, creditada à intervenção do espírito santo.

Surgida no início do século XX nos EUA, a história da religião pentecostal no Brasil começa com a fundação das igrejas Congregação Cristã do Brasil (CCB) em 1910 e Assembleia de Deus (AD) em 1911, a primeira em São Paulo e a segunda em Belém do Pará.

Fato importante a ser salientado, é a penetração no país unicamente da facção pentecostal compartilhada pelos estadunidenses de raça branca em detrimento da compartilhada pelos negros daquele país. Esta separação étnica e racial dentro do pentecostalismo *yanke* é interessante para a compreensão da tendência do pentecostal brasileiro se abster dos assuntos de interesse público (ROLIM, 1987), já que ao contrário dos negros pentecostais da América do Norte, cujo empenho em questões políticos-raciais é notável ao longo do século XX, estes se posicionavam de forma negligente a todas outras áreas que circundavam a esfera religiosa.

Se de um lado, os evangélicos históricos ostentavam uma visão política que guardava similaridades com a ideologia liberal, vista como progressista (MAFRA, 2001), aspecto que se deve ao intenso fluxo migratório da Europa para o Brasil no início do século XX, continente onde o liberalismo gozava de considerável prestígio; de outro os católicos preservavam uma visão arcaica da sociedade, com um Estado centralizador, além de apresentarem empatia com a monarquia (SILVA, 2008). Os pentecostais, contudo, demonstravam-se alheios à demarcação de um posicionamento no campo político ideológico, apesar de estarem tomados por forte sentimento anticatólico (ROLIM, 1987).

2.4. A sustentação católica na Era Vargas e o período pré-ditadura

O conjunto de alterações institucionais no interior da Igreja Católica brasileira, iniciado no século XX e denominado *Neocristandade* (MAINWARING, 2004), passa a render frutos a partir da década de 30 com a fundação da *Liga Eleitoral Católica* (LEC), além da saudosa experiência da *Ação Católica Brasileira* (ACB), criada em 1935.

A respeito da LEC fundada em 1932, a ideia da fundação de um partido católico sustentada por alguns clérigos foi refutada por Dom Leme, pois, na sua compreensão não se deveria entrar no vil embate político, mas sim estabelecer-se através de uma entidade suprapartidária com objetivo de moralizar a política conforme a visão de mundo católica. Apenas propostas políticas que afrontassem os princípios do catolicismo seriam dignas do envolvimento político destes, do contrário, a posição da Igreja Católica seria indiferente (SILVA, 2008).

Ao não se envolver no jogo político partidário diretamente, a atuação da LEC se deu através do apoio da Igreja Católica a candidatos de diversos partidos, cujo compromisso com pelo menos três dos dez pontos do programa proposto pela instituição fosse firmado. A LEC obteve grande êxito na Assembleia Constituinte Nacional de 1993, não só os três pontos principais de seu programa – a indissolubilidade do casamento, o ensino religioso facultativo nas escolas públicas e a assistência eclesial às forças armadas -, como os outros sete propostos, conseguindo introduzir todos seus pontos programáticos na Constituição (SILVA, 2008).

Já a ACB, fundada em 1935, constituiu-se no braço leigo da Igreja Católica neste período, contribuindo através de sua militância, a exemplo e em contraposição aos partidos e organizações operárias (MANOEL, 1999), vigorosamente para a expansão da sua influência na sociedade, principalmente entre os jovens (SILVA, 2008). Este movimento era o carro-chefe do projeto da *Neocristandade* que visava organizar e preparar o laicato para a ação pastoral, que antes se restringia aos clérigos. A ACB dividia-se entre cinco segmentos específicos: *Juventude Agrícola Católica* (JAC), *Juventude Estudantil Católica* (JEC), *Juventude Independente Católica* (JIC), *Juventude Operária Católica* (JOC) e *Juventude Universitária Católica* (JUC). Esta divisão pretendia abarcar o homem em todas as fases de sua vida, além de abranger todos os lugares em que ele estivesse disposto, almejando retomar a centralidade da religião na sociedade, tal como na Idade Média (MANOEL, 1999).

Apesar de o país ter enveredado para um regime político autoritário em 1937, não houve grande oposição por parte dos católicos a Getúlio Vargas. A hierarquia não se manifestou publicamente em apoio a Vargas, contudo, a ênfase que a Igreja Católica atribuía à ordem, o patriotismo, ao nacionalismo e ao anticomunismo convergia com as concepções políticas do governo daquele momento. Ademais, muitos católicos compunham o quadro militante da *Ação Integralista Brasileira* (AIB) (MAINWARING, 2004).

Quanto aos evangélicos pentecostais, estes desde sua chegada ao Brasil focaram seus esforços proselitistas nas classes menos abastadas, ao contrário, dos históricos que visavam desenvolver laços de afinidades com a elite brasileira (MAFRA, 2001). O principal obstáculo para a disseminação do pentecostalismo no início do século foi o movimento operário, o qual era composto justamente pelas camadas menos privilegiadas da população urbana. Influenciado pelo ideário anarquista, a vanguarda do movimento operário se opunha veementemente a qualquer tipo de religiosidade, espargindo um pensamento cético nos

sindicatos, o qual atingiu parte da classe trabalhadora (ROLIM, 1987). Apenas em 1937, após ser decretado o Estado Novo por Vargas, e em consequente, os sindicatos serem submetidos ao governo, o movimento operário se vê extremamente enfraquecido. A partir de então, o pentecostalismo se depara com um ambiente menos hostil em relação à classe trabalhadora.

Até a década de 30, enquanto o catolicismo percebia como sua grande inimiga a ideologia comunista, o pentecostalismo se alastrou por todos os estados do país. Após a desarticulação dos movimentos ligados ao comunismo, ocasionado pela perseguição e repressão empreendida pelo governo de Vargas, à Igreja Católica passa a combater de forma veemente o pentecostalismo. Os católicos letrados vão profanar incisivamente a crença evangélica, sustentando que o catolicismo é o caminho divino legítimo, além de ocorrer sucessivas ações violentas contra os adeptos e os templos pentecostais, inclusive com o apoio do aparato repressivo estatal (ROLIM, 1987).

Esta repressão ao ramo evangélico, mais intensa sobre os pentecostais, desencadeou neste grupo a persistência de sua reclusão na esfera religiosa e o fortalecimento da coesão social entre seus membros, o que proporcionou a resistência contra as adversidades num primeiro momento, e posteriormente, a monumental expansão de seus princípios dentre a população brasileira (ROLIM, 1987).

O fim do regime autoritário de Vargas, e a consequente abertura democrática em 1945 desfavoreceram as negociações políticas entre a Igreja Católica e o Estado, apesar do assédio dos governos democráticos frente aos católicos em prol de seu sucesso político (MAINWARING, 2004).

Dentre os partidos que participaram do certame eleitoral no período, encontrava-se o *Partido Democrata Cristão* (PDC), fundado no ano de 1945 em São Paulo, o qual se apresentou como uma alternativa ao coletivismo comunista e o individualismo capitalista, o que lhe rendeu o rótulo de *Terceira Via* política (BUSETTO, 2002). Embora o PDC em um primeiro momento tenha requisitado o apoio político da Igreja Católica, este foi negado pelo bispado por receio de que o possível crescimento do partido desafiasse e comprometesse a hierarquia religiosa. O aspecto reformista sustentado pelo programa do partido também não contribuiu para que lograsse o seu apoio, já que não condizia com as concepções do alto clero católico, sendo o apoio da instituição empregado somente por meio da LEC (COELHO, 2003).

Influenciado pela filosofia social de Jacques Maritain (1882-1973) e a teoria econômica de Padre Lebreton (1897-1996), o PDC até meados da década de 50 resumiu-se a uma postura pragmática, clientelista e conservadora que fugia de seu roteiro programático, ocupando pouco espaço no cenário eleitoral, dominado até então pelos gigantes PSD e PTB (BUSETTO, 2002). Este perfil político lhe rendeu interpretações pejorativas professadas por alguns teóricos sociais, considerando partido como mero *satélite político da UDN* (COELHO, 2003).

Composta por alguns membros militantes da JUC, a Vanguarda Democrática ao aderir ao PDC ofereceu uma nova dinâmica ao partido. A partir do momento que esta facção passa a ganhar maior poder de decisão intrapartidária, a atuação do PDC toma um rumo mais condizente com o seus preceitos teóricos, tendendo à esquerda no âmbito do espectro político ideológico e conquistando relativo apoio entre a classe trabalhadora (BUSETTO, 2002). O realinhamento partidário ocorrido ao longo da década de cinquenta, aliado a propostas que contemplavam de forma mais ampla os anseios sociais da população contribuíram para que o PDC conquistasse maior expressividade e eficiência perante as urnas (COELHO, 2003) entre o final da década cinquenta e início da de sessenta. Contudo em 1964 acabou sendo esfacelado pelos militares, destino comum a todos os partidos há época.

Neste curto intervalo político também houve tempo para uma pioneira experiência pentecostal na esfera política. Foi na segunda metade da década de 50 que a congregação O Brasil para Cristo, por incentivo do pastor e fundador Manuel de Melo, lançou membros aos pleitos municipais e estaduais, tendo inclusive alguns deles logrado êxito. Esta nova orientação em relação à política proposta pela congregação, sinalizava uma mudança de conduta dos pentecostais frente às discussões públicas (ROLIM, 1987). Infelizmente esta experiência também foi freada pela intervenção política dos militares e só seria retomada após a redemocratização.

2.5. A ditadura militar e a assunção evangélica na ressurreição democrática

Obviamente, a instauração da ditadura militar ocasionou um arrefecimento das manifestações políticas dos segmentos que compunham a sociedade brasileira e começavam a familiarizar-se com a política no período anterior, incluindo o ramo pentecostal que até então mantinha-se alheio aos eventos de interesse público. A hierarquia católica imediatamente após

o golpe manifestou seu apoio ao regime, reavaliando seu posicionamento na década de setenta devido a constante violação dos direitos humanos deflagrada pelos militares (MAINWARING, 2004). Posicionamentos publicitados com conteúdos incoerentes das concepções da administração militar sofreram grande repressão, restando dois caminhos para ação política da população: a confluência com o regime militar ou a clandestinidade.

Foi justamente pelo segundo caminho que enveredou a *Ação Popular* (AP). Fundada em 1962, por dissidentes das agremiações da AC, como a JUC, pretendia-se como um movimento católico de esquerda, gerando posteriormente uma relação instável com a hierarquia. Após o golpe militar, apesar da forte repressão aos seus membros, manteve-se atuante aderindo à ideologia marxista-leninista (BUSETTO, 2002).

As *Comunidades Eclesiásticas de Base* (CEB's) juntamente com as *Comissões Pastorais* (CP's) também merecem destaque, pois, suas atuações representaram uma aproximação entre a Igreja Católica e a sociedade, visando superar adversidades compartilhadas pela população. É internacionalmente reconhecido o caráter progressista da Igreja Católica Brasileira durante a década de setenta, prestígio conquistado sobre tudo pela emersão do catolicismo popular (MAINWARING, 2002).

Paralelo a isso, também houve mudanças ideológicas significativas no seio das religiões evangélica e católica que, em conseqüente, alteraram a percepção de seus seguidores não só sobre os objetos políticos, mas também em outros aspectos sociais. No caso católico, se a Teologia da Libertação reforçou as atividades do catolicismo popular, com uma visão coerente ao combate da injustiça social e às adversidades terrenas da população economicamente miserável, na década de oitenta haverá um significativo retrocesso do catolicismo aos limites da esfera religiosa (PIERUCCI; PRANDI, 1996, pp. 59-92). O fato que assinala este deslocamento é a imposição dentro da hierarquia católica brasileira do movimento neoconservador da *Renovação Carismática Católica*, cuja ênfase na centralidade do espírito santo, a exemplo do pentecostalismo, mantendo os dogmas do catolicismo romano, impõe o afastamento da Igreja Católica das questões político-sociais, coincidentemente no momento em que a política nacional encaminhava-se para abertura democrática (MAINWARING, 2004).

A crença milenarista, a qual anteriormente gozava de grande prestígio entre as denominações pentecostais era a base para a clausura religiosa destes frente ao secular (ROLIM, 1987). A chegada da Teologia da Prosperidade quebra com este descaso exacerbado

dos evangélicos, os concedendo a ampliação do contato com elementos da cultura secular que até então eram considerados como profano, garantindo aos crentes a satisfação imediata no mundo terreno, sem que seja necessária a chegada da vida eterna para que sejam desfrutadas “as maravilhas de deus” (MARIANO, 1999). Constituindo-se também como uma oposição à Teologia da Libertação, devido seu caráter individualista (DE SOUZA; DE MAGALHÃES, 2002). A Igreja Universal do Reino de Deus, fundada em 1977, é a denominação que melhor representa esta mudança paradigmática no ramo pentecostal que coincide com a *Terceira Onda Pentecostal*, e vai influenciar também denominações que a antecederam como a pioneira Assembleia de Deus (MARIANO, 1999).

A partir da redemocratização, os estudos enfocando o vínculo entre evangelismo e esfera política surgem de forma significativa. Marcadamente de cunho institucional, foram motivados, sobretudo, pela participação expressiva de deputados evangélicos na assembleia constituinte de 1987 - mais precisamente 33 deputados, sendo 18 destes pentecostais (PIERUCCI; PRANDI, 1996, pp. 163-192; FRESTON, 1994) - a qual se convencionou chamar como bancada evangélica; e também pela evolução demográfica deste segmento, já identificada há época ³.

No decorrer destes 25 anos de regime democrático, a candidatura de evangélicos a cargos políticos eletivos, assim como a elaboração de estratégias políticas visando sucesso eleitoral por parte das denominações tornou-se uma realidade (ORO, 2006). Ademais, nos últimos anos ocorre um aumento significativo da posse de veículos midiáticos por líderes evangélicos, gerando massiva exposição de suas convicções políticas ao grande público ⁴.

Sobressaiu-se dentre estas candidaturas, devido a sua magnitude nacional, a de Anthony Garotinho pelo PSB em 2002 à presidência da república, a qual explorou exacerbadamente sua identidade religiosa, contudo, não conquistou ao menos a possibilidade de disputar o segundo turno Nas eleições presidenciais posteriores, a pressão evangélica através da mídia corporativa requisitou dos candidatos maior atenção as suas demandas, tendo em vista que estes se consolidaram como uma parcela significativa do eleitorado nacional

³ Segundo Rolim (1987), na década de setenta os evangélicos pentecostais já representavam 58% da população evangélica há época.

⁴ Dois dos canais de maior audiência da TV aberta brasileira, a Rede Bandeirantes e a Rede Record, sendo a segunda adquirida pelo fundador da IURD Edir Macedo no final da década de 80, têm em sua programação diária diversos programas de conteúdo evangélico.

(BOHN, 2004) ⁵. Também foi sintomática a representatividade evangélica na eleição de 1989, quando houve extraordinária adesão à campanha de Collor em contraposição à Lula. O receio deste segmento era a concessão, por parte do segundo candidato, de privilégios a Igreja Católica, e em menor escala a possibilidade da instauração de um regime comunista que extinguiria sua liberdade religiosa (PIERRUCI; PRANDI, 1996, pp. 193-210).

Atualmente, a Frente Parlamentar Evangélica (FPE) conta com setenta e quatro deputados federais e três senadores no Congresso Nacional, números que demonstram a representatividade e a importância dos evangélicos na política nacional.

⁵ Nas eleições presidenciais de 2010, Dilma Rousseff (PT), foi obrigada a rever publicamente sua posição sobre o aborto para garantir o apoio eleitoral de católicos e evangélicos. Durante sua campanha ela sofreu constantes acusações dirigidas por evangélicos de que seria a favor do aborto e também atea.

3 - DEMOCRACIA E CULTURA POLÍTICA

Para classificarmos algumas atitudes específicas da população como convenientes, coerentes, enfim, benéficas à democracia, se torna imprescindível que haja a delimitação precisa do termo, de modo a torná-lo uma ferramenta epistemológica que de modo satisfatório colabore para os objetivos de nossa análise. Não obstante, esta não é uma tarefa simples, devido à abrangência do conceito que envolve uma série de objetos, composto por diferentes dimensões semânticas, com diferentes concepções que lhe foram atribuídas ao longo da história. Ademais, embora o uso do termo democracia atualmente pareça estar naturalizado devido seu amplo emprego nos discursos políticos e subentendido pelo senso-comum, ele tem caráter polissêmico, podendo ser facilmente distorcido, ou manipulado ideologicamente.

No decorrer deste capítulo, busca-se, portanto, uma delimitação do conceito de democracia, concedendo especial atenção a sua dimensão cultural, ou seja, seu relacionamento com a categoria *cultura política*. A partir da definição de nossa variável dependente, será possível então realizar as devidas aferições que serão expostas no capítulo seguinte.

3.1 - Qual a democracia?

Sob a ótica da política, que é a que nos interessa neste trabalho, a democracia é relacionada correntemente a termos como igualdade, governo da maioria, participação, dentre outros. O ponto de partida para sua definição é a afirmação de que a democracia significa uma *forma de governar*, ou seja, uma forma correspondente a um conjunto de procedimentos que são atribuídos ao Estado. Ao recorrer à etimologia da palavra de origem grega (*demo* = povo + *kratos* = governo), obtemos a primeira pista para caracterizar esse regime político, trata-se de um governo que conta com a participação, direta ou indireta, da população em suas tomadas de decisões.

Sabidamente a democracia nasce na Antiguidade, em algumas cidades da Grécia, como a prestigiada Atenas; e no Império Romano, tendo como diferencial a participação direta dos *cidadãos* nas decisões que envolviam a comunidade, por meio de assembleias. Ressalta-se que mulheres e escravos não gozavam deste *status* há época. Apesar de esta ter sido a primeira versão democrática que se tem registro, ela guarda muitas discrepâncias com o

que se entende e se pratica contemporaneamente. A participação direta frente à indireta, peculiar à *democracia representativa* moderna, é a principal distinção entre essas democracias (DAHL, 2001).

Contemporaneamente, é inconcebível chamar um regime de democrático, caso este não tenha instituído a realização de eleições regulares, disputada por dois ou mais partidos, sendo decidida por sufrágio universal (MOISÉS, 2008). Esse é o requisito mínimo para que se classifique um regime político como tal, como defende a perspectiva *minimalista*, representado por autores como Schumpeter (1961) com seu modelo democrático análogo ao mercado; e Bobbio (1986, pp.12) que concebe a democracia como *conjunto de regras de procedimento para a formação de decisões coletivas, em que está prevista e facilitada a participação mais ampla possível dos interessados*, apelidada por ele como o *governo da lei*. A despeito de existir convergência entre os teóricos da democracia de que estes elementos são fundamentais para a classificação de um regime político como tal, defende-se que são necessários elementos adicionais para sua caracterização.

Embora esta definição básica seja útil para distinguirmos os regimes democráticos dos autoritários no plano abstrato, os regimes democráticos pelo mundo se demonstram no plano empírico extremamente diversos, e conseqüentemente, configuram-se de maneira complexa. Eles podem existir, por exemplo, junto a um sistema político republicano, presidencialista, parlamentarista ou monárquico; além de diferenciar-se quanto a seu nível de desenvolvimento. Isto torna a tipologia *minimalista* distante de constatações coerentes com os diversos contextos políticos (MOISÉS, 2008).

O modelo *procedimentalista* de Dahl (1997) apresenta-se como um avanço significativo dos estudos acerca das diferenças dos regimes democráticos, mensurando o estágio de desenvolvimento dos regimes políticos em relação ao paradigma democrático. Para tal, o autor leva em conta os níveis de inclusividade do regime à participação dos cidadãos e de competitividade pelo poder, partindo da síntese entre as chamadas democracias *Madisoniana* e a *Populista*. Quanto maior o escore do regime nestas duas dimensões analíticas, mais próximo ele estará do paradigma democrático, podendo ser considerado como uma *poliarquia*, ou seja, uma democracia no plano empírico, na prática, que se aproxima do paradigma normativo.

Pode-se também citar o modelo dicotômico de Lipjhart (2003), o qual estabelece a classificação dos regimes democráticos como *consensual* ou *majoritário*. Sua análise das características político institucionais das democracias conta com dez variáveis dicotômicas, divididas em duas dimensões denominadas *poder conjunto* e *poder dividido*, que servem de parâmetro para realizar a distinção qualitativa, e não de grau como Dahl (1997), dos regimes democráticos. Para o autor, as democracias que correspondem às características consensuais, demonstram maior proximidade ao paradigma democrático, apresentando em contraposição as democracias de caráter majoritário, maior partilha do poder político, melhores indicadores sociais e, por conseguinte, melhor qualidade de vida à população.

Percorrendo o trajeto deste conceito e as propostas de aferição do mesmo perante o empírico, percebe-se a emergência da preocupação com a sua qualidade, superando-se a mera oposição entre *autoritarismo/democracia* no que diz respeito ao Estado. A concepção de que a democracia é um regime que necessita continuamente ser aprimorado, não se esgotando apenas na implementação do revezamento dos detentores do poder legítimo, perpassa os estudos acerca do tema a partir desta superação. Atualmente, há um grande esforço teórico para elaboração de indicadores com capacidade de mensurar a qualidade e efetividade dos regimes democráticos, tem se recorrido primordialmente ao conceito de *accountability* – vertical, horizontal, e social - para a realização desta tarefa (MOISÉS, 2008).

Embora nos estudos de Dahl (2001) e Lijphart (2003) haja a confissão de que fatores culturais subjacentes às instituições políticas podem interferir na performance democrática, inclusive a clivagem religiosa, é através das teorias da congruência (ECKSTEIN, 1998 *apud* MOISÉS, 2008) e do capital social (PUTNAM, 1996), as quais enfatizam a importância de valores políticos compatíveis aos mecanismos político-estruturais do regime em questão, que a preocupação com a *qualidade da democracia* transcende a dimensão institucional e invade a dimensão cultural.

3.2 - Instituições informais e democracia maximalista

Aqui se faz necessária a desambiguação do termo instituição. Enquanto na seção anterior ao utilizarmos esse termo, nos referíamos, sobretudo, às de espécie formal, ou seja, aquelas que são político ou juridicamente implementadas pelo Estado, nesta seção será dada

maior atenção às de conotação informal, construídas culturalmente à margem dos mecanismos do Estado (BAQUERO, 2013).

Como descrito na seção anterior, não há dúvidas que para a existência de um regime político democrático são necessárias instituições políticas formais que o torne possível praticamente. Isto é consenso. O dissenso basilar entre os cientistas da democracia é: até que ponto as instituições formais são suficientes para que de fato a democracia se aperfeiçoe e se perpetue?

Se os adeptos da visão minimalista da democracia, fundamentados pela teoria do institucionalismo político, defendem a autossuficiência dos mecanismos políticos formais para a consolidação democrática, os autores inspirados pela teoria da cultura política divergem, entendendo a necessidade da existência de instituições informais que convirjam com o paradigma democrático para que haja de fato esta consolidação. Enquanto a atuação e a percepção da população na visão minimalista são relegadas ao segundo plano, a perspectiva maximalista compreende como fundamental estes aspectos para que chegue a um modelo democrático substancial, ou seja, com o empoderamento real dos indivíduos em detrimento do mero formalismo democrático (BAQUERO, 2013).

A definição de democracia citada pelo ex-presidente estadunidense Abraham Lincoln como *governo do povo, pelo povo e para o povo* é utilizada por alguns autores para diferenciar as conceituações de democracia (LIJPHART, 2003). Entendidas como um *continuum*, a democracia minimalista corresponderia a um regime como defesa contra governos arbitrários, sendo a participação dos cidadãos resumida às eleições – *governo do povo*. A democracia intermediária inclui participação e representação intensa, onde a política conta com a intervenção popular não só nas eleições – *governo do e pelo povo*. Já a democracia maximalista pressupõe a intensificação da participação, além de adicionar a noção de justiça social – *governo do, pelo e para o povo* (BARROS, 2007).

Embora a evolução das instituições formais democráticas na América Latina nas últimas décadas seja reconhecida por seus pesquisadores, a persistência da degradante situação social e o crescente ceticismo político demonstrado por boa parte da população, indicam que o mero transplante das instituições bem sucedidas em países economicamente desenvolvidos para a região, não foram capazes de garantir a institucionalização democrática para além dos limites do Estado.

Baquero (2013), afirma que considerável parcela dos regimes democráticos latino-americanos, caracteriza-se por possuir uma democracia híbrida, ou seja, que do ponto de vista das instituições formais são regulares, mas no que diz respeito às instituições políticas sociais deixam a desejar. Moisés (2008), do mesmo modo, argumenta que os níveis de satisfação e confiança nas instituições democráticas dos brasileiros são preocupantes, não obstante, à crescente adesão normativa ao regime democrático.

Se as instituições políticas informais de uma dada sociedade não tem um impacto em curto prazo no que se refere à extinção do regime democrático, em relação às instituições formais, ao longo prazo estas se tornam bastante nocivas ao regime (MOISÉS, 2010), causando, paradoxalmente, a estabilidade da instabilidade política (BAQUERO, 2013). Por isso, embora, os autores filiados à perspectiva minimalista reduzam o conceito da democracia a sua forma procedimental, aquém das características peculiares de cada nação, o contexto social à qual o regime está envolvido inegavelmente configura-se como de suma importância para o destino democrático (BAQUERO, 2013; MOISÉS, 2008, 2010; KUSCHNIR; CARNEIRO, 1999; INGLEHART; WELZEL, 2005; PUTNAM, 1996).

Deste modo, o paradigma democrático maximalista aqui referido, corresponde a um regime que proporcione de maneira efetiva a participação política dos cidadãos e a equidade social (BAQUERO, 2013), ao contrário do que defende a ideologia liberal através do modelo democrático minimalista que vê a proteção da liberdade individual como valor superior ao governo popular, além de entender as desigualdades sociais como processo natural da vida em sociedade (BARROS, 2007). Se para a existência de um regime que faça jus ao termo democracia é indispensável que haja uma série de procedimentos políticos formais institucionalizados, como uma espécie de *hardware*. Para a constituição de um regime democrático maximalista a dimensão social, da mesma maneira, é um elemento essencial, funcionando de forma análoga a um *software* (MOISÉS, 2008). Ou seja, a perspectiva maximalista entende que a estrutura política não é suficiente para a consolidação democrática.

Em países sem uma base material consolidada, a exemplo da realidade latino-americana, esta premissa se confirma, tornando as condições econômicas, sociais e histórico-culturais, importantes condicionantes para o aperfeiçoamento democrático, primordiais para a legitimidade e apoio social ao regime (BAQUERO, 2013).

Tendo em vista a opção pelo modelo democrático maximalista como parâmetro para realização deste trabalho, poderíamos optar por variáveis independentes de cunho econômico

ou social, todavia, a histórico-cultural nos parece a mais adequada para fundamentar nossa análise. Em consequência disso optamos pelo legado teórico do culturalismo político. É importante explicitar que não se está, de forma alguma, sugerindo alguma superioridade da teoria culturalista em detrimento da institucional ou econômica, a opção pela primeira responde apenas a critérios epistemológicos de adequabilidade ao objeto de estudo escolhido.

3.3 - A teoria da cultura política

Essa corrente teórica prima pela análise dos objetos políticos através de sua dimensão subjetiva que corresponde às atitudes, crenças e valores políticos que afetam o envolvimento dos atores sociais com seu sistema político (MOISÉS, 2008). As orientações citadas são vistas como de longa duração no tempo e, assim, que elas influenciam os cidadãos acabam por gerar aceitação ou desprezo como alternativa preferencial em relação ao sistema político que estão inseridos. Isso que não quer dizer que mudanças de orientação não possam ocorrer, neste caso, sob a pressão de efeitos de transformações geracionais e/ou de processos de modernização econômica e social sobre os valores políticos (ALMOND & VERBA, 1963; INGLEHART, WELZEL 2005). Comumente o tema democracia é o eleito pela agenda de pesquisa dos teóricos da cultura política, tendo em vista sua preocupação com a compatibilidade dos valores internalizados pelos indivíduos e a forma de governo sobre o qual estes vivem, embora haja expressivas diferenças metodológicas entre esses trabalhos.

A visão culturalista acerca dos fenômenos políticos desde sua origem contemporânea, marcada pela obra *The Civic Culture* de Almond & Verba na década de sessenta, se opõe a hegemônica perspectiva institucionalista, pelo seu pressuposto de interpretar o conjunto dos valores dos indivíduos que vivem sob um determinado sistema político como relevantes para a explicação dos fenômenos que nele ocorrem, diferentemente do que defendem os teóricos institucionalistas. Vale salientar estudos anteriores que modelo como o de Alexis de Tocqueville no século XIX, Platão e Aristóteles ainda na Antiguidade, nos quais a busca pela cultura política, ou valores subjetivos convenientes à forma de regime político guiavam suas análises.

A diferença básica entre as duas tradições citadas, é o fato de a perspectiva culturalista eleger variáveis subjetivas instauradas na cultura como variável independente na relação com a Estrutura Política - variável dependente -, enquanto a teoria institucionalista propõe o

inverso, considerando essas variáveis subjetivas como produto dos mecanismos institucionais. Deve-se ainda destacar, outra tradição que parte da análise de fatores socioeconômicos, e que conseqüentemente rechaça a importância dos estudos de Cultura Política, apesar de ambas compartilharem o modelo de análise que tem o Estado e seus mecanismos como variável dependente, diferentemente da tradição institucionalista (KUSCHNIR; CARNEIRO, 1999).

Como já foi referida anteriormente, a publicação de *The Civic Culture* é o marco teórico dessa perspectiva, sua principal contribuição refere-se ao pioneirismo em fazer o *link* entre atitudes e motivações subjetivas individuais - que ganham objetividade social - com o sistema político, adicionando elementos novos ao “núcleo duro” da política; além disso, é considerada como a primeira tentativa sistemática e rigorosa de aplicação do conceito multidisciplinar de cultura política combinando orientações psicológicas, antropológicas e sociológicas (KUSCHNIR; CARNEIRO, 1999).

Quanto às críticas dirigidas ao trabalho que norteou a perspectiva da cultura política, três recorrentemente são citadas: o explícito etnocentrismo dos autores, na qual a comparação da cultura política dos países estudados por eles estava impregnada; a delimitação imprecisa do conceito de cultura política, considerado como vago e de controversa aplicação ao empírico; e finalmente, a discordância que persiste nos debates atuais, a qual se refere à propriedade causal entre estrutura política e cultura política, sendo contestada a eficácia de explicação da primeira pela segunda, devido justamente à fragilidade da definição do termo cultura política se comparado com termos objetivos correspondentes às instituições políticas (BARRY, 1988 *apud* MOISÉS, 2008).

Não é a intenção deste estudo obviamente adentrar a discussão a respeito da propriedade causal que envolve o processo de democratização, até mesmo porque dificilmente algum pesquisador atualmente conseguirá e/ou postulará que os valores advindos da cultura de dada sociedade são nulos perante a esfera política (RIBEIRO, 2008). Como já foi dito, consideramos de grande contribuição as proposições da teoria institucionalista frente ao fenômeno democrático, não entendendo de forma unilateral a relação cultura e estrutura política, mas sim de forma sinérgica (BAQUERO, 2013).

Não obstante, é instrutivo mencionar nesse debate Lijphart (*apud* RIBEIRO, 2008), o qual propõe um modelo tridimensional interpretando a cultura política como variável interveniente entre a estrutura política – dependente - e a estrutura social - independente -,

ressalvando que esta divisão tem função meramente analítica e não anularia a mútua influência entre estrutura e cultura política.

Após um declínio quantitativo na produção de trabalhos sob a perspectiva da cultura política, provocado pela ascensão dos estudos que priorizavam a interpretação de processos políticos através de fatos econômicos formatados conforme o modelo racionalista, relacionados, sobretudo, ao prestígio adquirido pela teoria da escolha racional na década de setenta, os anos oitenta constituíram-se em um momento de difusa produção de estudos políticos que recuperam parcialmente a contribuição da teoria culturalista (RIBEIRO, 2008), reasentando seu espaço no âmbito da Ciência Política até os dias atuais.

Contemporaneamente, a principal crítica aos estudos políticos culturais refere-se à conexão das dimensões das instituições políticas formais e informais, ou mais precisamente, como se sucede a influência da segunda sob a primeira. A noção de que a cultura política não é fruto de uma mera dependência mecânica das instituições formais encontra-se superada no meio científico, contudo, se a correlação entre ambas as dimensões existe de fato, a causalidade do conjunto de orientações valorativas dos indivíduos sob os mecanismos de Estado, pelo seu caráter subjetivo, é mais difícil de ser explicado do que o processo inverso. Embora existam diferentes elaborações explicativas para este processo político, não há um consenso sobre como acontecem o encadeamento de fatos que culminam em mudanças das instituições formais (RENNÓ, 1998). A teoria do desenvolvimento humano (INGLEHART; WELZEL, 2005), a qual tem logrado significativo sucesso no âmbito da ciência política, provavelmente seja a mais expressiva das que concorrem para desvendar os meandros do desenvolvimento político das sociedades. Desenvolvimento político, entendido aqui, como sinônimo de aperfeiçoamento democrático, para estes pesquisadores.

3.4 - O conceito/categoria de cultura política

Trata-se de um conceito amplo e multidisciplinar. A expressão foi criada por Almond & Verba, na década de sessenta, e combina orientações da antropologia, sociologia e psicologia no estudo de fenômenos políticos. Estes autores são a referência contemporânea desta forma de estudo, no entanto, Kuschnir & Carneiro (1999, pp. 227), definem o conceito de *cultura política* como o “conjunto de atitudes, crenças e sentimentos que dão ordem e significado a um processo político, pondo em evidência as regras e pressupostos nos quais se

baseia o comportamento dos seus atores”. Essa definição demonstra-se significativamente apurada se comparada à rudimentar de Almond & Verba (1963) que explica cultura política como “*a expressão do sistema político de uma determinada sociedade nas percepções, sentimentos e avaliações da sua população*”.

Nos estudos quantitativos a compreensão de cultura é tomada a partir do comportamento individual dos cidadãos tomado de forma agregada, não sendo essa concepção compartilhada por todos ou autores que optam pela análise qualitativa (BURITY, 1999). Tradicionalmente os trabalhos quantitativos são caracterizados pelas análises macro comparativas a nível supranacional, a exemplo de *The Civic Culture*. Neste trabalho, todavia, optamos por uma análise nacional, o que é justificável devido à peculiar heterogeneidade cultural do Brasil.

Os conceitos de socialização primária e secundária tem papel central na construção teórica da categoria cultura política, sendo a primária determinante para a consolidação dos valores difusos – normativos -, e a secundária para os valores específicos – avaliativos. Por valores difusos entende-se com a visão de mundo, os ideais de forma geral dos indivíduos, que os orientam em sua atuação nas diversas esferas do social, não sendo diferente na política. Correspondem aos valores específicos, as orientações subjetivas que como sua própria denominação indica, são concernentes à avaliação dos indivíduos a respeito dos objetos políticos, ou das chamadas instituições formais (MOISÉS, 2008; EDNALDO 2008).

O conceito de cultura política, frente às críticas desferidas por outras tradições teóricas como de aspecto vago e impreciso (RENNÓ, 1998), caracteriza-se como um potencial instrumento analítico para as pesquisas com intuito de aprofundamento acerca de valores e crenças da população em relação à política (INGLEHART; WELZEL, 2005). Ainda sobre esse conceito, vale adicionar que para Almond e Verba (1963), o mesmo pode ser desmembrado entre atitudes, ou seja, opiniões a respeito dos fatos políticos; sendo este o foco deste estudo, e comportamento, modos de ação perante os fatos políticos.

No próximo capítulo, portanto, serão utilizadas variáveis tradicionais da teoria política culturalista como indicadores para avaliar possíveis variações atitudinais entre os seguidores das diferentes religiões. Espera-se constatar possíveis diferenças valorativas entre os grupos e, por conseguinte, aquele que mais se aproxima de uma conduta política que assemelhasse à necessária em um modelo democrático maximalista.

4. RELIGIÃO E CULTURA POLÍTICA DEMOCRÁTICA NO BRASIL

Este capítulo será constituído pelo confronto dos dados do ESEB 2010, como base empírica, com o modelo analítico exposto no capítulo anterior. Propõe-se a religião como variável independente, relacionando-a com variáveis usuais nos estudos políticos culturais.

Assim, primeiramente será examinado o vínculo entre a religião e algumas características socioeconômicas básicas dos entrevistados que compõem a amostra, com vistas de constatar a autonomia de nossa variável independente. Posteriormente, espera-se, identificar a existência de significativas divergências entre os adeptos de diferentes religiões, de modo a constatar se de fato a religião é um preditor consistente quando se trata de atitudes ligadas à cultura política.

Com isso deseja-se constatar se a opção pela prática pentecostal, comumente vista como atrelada a práticas conversadoras e avessas a elementos da cultura secular, interfere de maneira relevante nas atitudes políticas do grupo estudado em relação à dimensão cultural do fenômeno do aperfeiçoamento democrático. Em outras palavras, se a convergência das atitudes da população com o tipo-ideal que alude à *cultura cívica*⁶ depende da crença religiosa.

4.1 - Religião e características socioeconômicas

Como não podia ser diferente, as respostas dos indivíduos diante da indagação da sua religião foram tomadas como parâmetro para formarmos os grupos religiosos (Tabela 1). As religiões mais representativas estão dispostas individualmente na tabela abaixo, ao passo que no grupo outras religiões estão agrupados indivíduo autodeclarados como adventista testemunha de Jeová, budista, judeu e adepto das religiões afro. Contudo nenhuma destas religiões alcançou representatividade maior que 1,4%. Ateus e agnósticos foram incluídos no grupo sem religião, ambos somados representam 0,4%.

⁶ Segundo os tipos ideais construídos por Almond e Verba (1967), a cultura política *participante*, que combina valores ligados ao: conhecimento dos objetos políticos; conhecimento da estrutura política de incorporação de demandas (*in put*) e satisfação de demandas (*out put*); e finalmente participação política “moderada”; é a mais benéfica à estabilidade democrática, sendo denominada, portanto, de cultura cívica.

Esclarecido isso, primeiramente faz-se necessário certificar-se que a variável religião de nossa amostra não está sendo condicionada por nenhuma outra basilar como grau de instrução e renda, corriqueiramente utilizadas nos estudos sociais e com forte poder explicativo no Brasil, devido as grandes desigualdades socioeconômicas a que o país está submetido.

Tabela 1
Distribuição dos grupos religiosos

	n = Absoluto	n = Relativo
Evangélico Pentecostal	299	15,0%
Evangélico Histórico	137	6,9%
Católico	1235	61,8%
Espírita/Kardecista	69	3,5%
Sem Religião	194	9,7%
Outras Religiões	63	3,2%
Total	1997	100,0%

Fonte: ESEB 2010

Como relatado no primeiro capítulo há um grupo de autores que ligam a adesão dos indivíduos ao evangelicalismo, em especial o pentecostal, a baixas condições socioeconômicas, contudo, o cruzamento⁷ entre religião e faixa de renda familiar não corrobora esta proposição (Tabela 2).

Todos os grupos, excetuando-se os sem religião, têm na faixa de 2 a 5 salários mínimos a sua maior porcentagem. O segmento sem religião é o que possui maior porcentagem na faixa dos que recebem menos de um salário mínimo com 15,5% de seus representantes nesta situação, enquanto o segmento espírita possui a maior porcentagem entre aqueles que possuem renda maior que 10 salários mínimos, com porcentagem de 17,4%. Os pentecostais demonstram um perfil muito similar ao dos católicos e dos evangélicos históricos, tendo mais de 80% de seus adeptos com faixa de renda abaixo de 5 salários mínimos, com diferença percentual que não ultrapassa 5,2% em todas as faixas. Tomando a faixa de renda familiar como indicador socioeconômico, facilmente pode se verificar que questões socioeconômicas não são a causa das diferentes opções referente à religião, nem mesmo fator de diferenciação dos pentecostais perante os outros grupos, como alguns autores afirmam.

⁷ Cabe sublinhar a aplicação do teste qui-quadrado em todos os cruzamentos, havendo a ocorrência de associação positiva em alguns casos. Contudo nossa análise baseia-se fundamentalmente nos resultados descritivos dos cruzamentos, relevando as inferências estatísticas devido ao entendimento de que os primeiros são suficientes para atender a pretensão do presente trabalho.

Tabela 2
Religião x Faixa de Renda Familiar

	Menos de 1 SM	De 1 a 2 SM	De 2 a 5 SM	De 5 a 10 SM	Mais de 10 SM	Total
Evangélico Pentecostal	12,0%	33,4%	40,1%	7,7%	6,7%	100,0%
Evangélico Histórico	13,9%	32,1%	40,1%	9,5%	4,4%	100,0%
Católico	15,1%	28,9%	37,2%	12,9%	6,0%	100,0%
Espírita/Kardecista	8,7%	15,9%	43,5%	14,5%	17,4%	100,0%
Sem Religião	15,5%	30,4%	29,9%	14,4%	9,8%	100,0%
Outras Religiões	7,9%	20,6%	39,7%	20,6%	11,1%	100,0%
Total	14,1%	29,2%	37,4%	12,3%	6,9%	100,0%
Total (n)	282	584	747	246	138	1997

p= 0, 291

Fonte: ESEB 2010

Agora no confronto entre religião e a variável escolaridade (tabela 3) busca-se constatar alguma diferenciação entre os grupos religiosos calcado no grau de instrução. Desta vez, a maioria dos grupos religiosos se concentra na faixa ensino fundamental incompleto, sendo eles o pentecostal com 38,1%, o católico com 44%, o espírita com 30,4%, o sem religião com 35,6% e outras religiões com 33,3%. Apenas os evangélicos históricos fogem desta tendência, tendo sua maior porcentagem na faixa do ensino médio completo, com 37,2% dos seus adeptos. Os espíritas têm o maior grau de instrução contando com 15,9% de seus adeptos graduados no ensino superior e sem analfabetos, enquanto os católicos ostentam a maior porcentagem de analfabetos, 4,4%.

Embora, os pentecostais tenham taxa de analfabetismo de 3,3%, esses somam 10% entre graduandos e graduados do ensino superior, porcentagem bem próxima de católicos com 13%, e dos sem religião com 13,4%, enquanto os evangélicos históricos, costumeiramente apontados como mais letrados em relação aos pentecostais (MAFRA, 2001), contam com apenas 5,8% de seus adeptos ao nível do ensino superior.

Tabela 3
Religião x Escolaridade⁸

	Analfabeto	Ensino Fund. Incompleto	Ensino Fund. Completo	Ensino Médio Incompleto	Ensino Médio Completo	Superior Incompleto	Superior Completo	Total
Ev. Pentecostal	3,3%	38,1%	12,7%	10,0%	25,8%	6,0%	4,0%	100,0%
Ev. Histórico	1,5%	35,8%	10,9%	8,8%	37,2%	3,6%	2,2%	100,0%
Católico	4,4%	44,0%	11,9%	4,9%	21,9%	6,7%	6,3%	100,0%
Espírita	0%	30,4%	15,9%	4,3%	26,1%	7,2%	15,9%	100,0%
Sem Religião	2,1%	35,6%	10,8%	11,3%	26,8%	6,2%	7,2%	100,0%
Outras Religiões	1,6%	33,3%	12,7%	7,9%	23,8%	9,5%	11,1%	100,0%
Total	3,6%	40,9%	12,0%	6,6%	24,2%	6,5%	6,3%	100,0%
Total (n)	71	817	240	132	483	129	125	1997

p = 0,000

Fonte: ESEB 2010

Deste modo, novamente, verifica-se a autonomia da opção religiosa em relação ao indicador socioeconômico, não podendo ser considerado como um preditor satisfatório para explicar a adesão a determinado grupo religioso. Estes resultados contrariam a vertente de autores que ligam a adesão ao pentecostalismo a situações socioeconômicas degradantes e ínfimo grau de instrução, tal como Bohn (2004) revelou em seu estudo político comparativo entre evangélicos e não evangélicos. Obviamente, a utilização de muitos outros indicadores é necessária para realizar esta afirmação de forma categórica, mas tendo em vista as pretensões deste trabalho, julgamos esta duas variáveis como o bastante, para seguirmos em frente.

4.2 - Religião, interesse e nível de sofisticação política

Como foi exposto no capítulo 2, evangélicos e católicos tiveram experiências políticas que guardam grandes diferenças. Se atualmente os evangélicos, parecem ter conquistado seu espaço no jogo político eleitoral, anteriormente à década de oitenta o relacionamento entre os evangélicos, em especial os pentecostais, e a política era muito menos intenso, e também menos repercutido. Ao passo que os católicos, entre a década de setenta e oitenta, com o estabelecimento do catolicismo popular, reduziram as distâncias entre as esferas política e religiosa, através de forte engajamento político e social que foi muito além da hierarquia e seus líderes religiosos.

⁸ Tabela suprimida em razão de tornar as diferenças entre os grupos mais facilmente identificáveis. A variável original do ESEB 2010 conta com as faixas de escolaridade: Primário Incompleto, Primário Completo, sendo estas incorporadas em nossa tabela como Ensino Fundamental Incompleto; e Pós-Graduação, a qual foi incorporada como Ensino Superior Completo.

Santos (2008), em sua análise atitudinal dos jovens da Assembleia de Deus de Porto Alegre, identifica que a socialização política proporcionada no ambiente eclesial pentecostal contém considerável influência à apatia em relação à esfera política, ainda que algumas mudanças em direção à secularização sejam notadas. Independente da ideologia política difundida, se deve levar em consideração que é através das igrejas evangélicas que muitas pessoas têm seu primeiro contato mais direto com a política, tal como constatou Oro (2006) em seu exame das ações políticas institucionais da Igreja Universal do Reino de Deus e outras denominações influenciadas por ela.

Dito isso, será que os diferentes caminhos percorridos por essas religiões causam algum impacto no interesse de seus adeptos quando se trata de assuntos de ordem pública? O cruzamento entre os grupos construídos através da variável religião e a variável *proximidade que acompanhou as últimas eleições presidenciais* (Tabela 4) foi realizado para verificar se a tendência de afastamento e desinteresse pentecostal frente à política se mantém, ainda que em menor grau do que em tempos passados.

A julgar pela tabela, essa afirmação não se sustenta. Quando comparada as margens percentuais dos indivíduos que acompanharam de forma próxima ou muito próxima as eleições de 2010, os pentecostais aparecem à frente dos católicos, os primeiros com 52,2% e o segundo grupo com 46,2%. Os evangélicos históricos com 53,3% e os espíritas com 53,6% de adeptos que acompanharam de forma próxima as eleições apresentam números similares aos pentecostais. O grupo formado por integrantes de religiões minoritárias foi o que mais demonstrou interesse pelo fato político, com 61,9% dos indivíduos afirmando ter acompanhado de forma próxima. Enquanto no outro extremo, os sem religião obtiveram a menor porcentagem entre todos os grupos no que diz respeito à proximidade que acompanhou as eleições, 40,2%.

É inegável que boa parte dos pentecostais, tendo como base esta variável, expõe seu rechaço pelas questões políticas, todavia, essa característica não é exclusiva deste segmento, todos os grupos, salvo o de outras religiões, tiveram mais de 40% de seus adeptos afirmando seu desinteresse pelos assuntos públicos.

Tabela 4
Proximidade que acompanhou as últimas eleições
presidenciais:⁹

	Próximo/ Muito Próximo	Distante/ Muito Distante	NS/NR	Total
Evangélico Pentecostal	52,2%	47,5%	0,3%	100,0%
Evangélico Histórico	53,3%	43,2%	1,5%	100,0%
Católico	46,2%	53,1%	0,7%	100,0%
Espírita/Kardecista	53,6%	46,4%	0%	100,0%
Sem Religião	40,2%	58,8%	1,0%	100,0%
Outras Religiões	61,9%	38,1%	0%	100,0%
Total	47,8%	51,5%	0,7%	100,0%
Total (n)	954	1029	14	1997

p = 0, 276
 Fonte: ESEB 2010

A variável conhecimento dos objetos políticos ou nível de sofisticação política também pode ser encontrada frequentemente em estudos político culturais, Almond e Verba (1963) a colocam como primeiro critério de distinção entre os tipos-ideais de cultura política, pois, trata-se de uma pré-condição para ação política.

Selecionamos duas questões conectadas a essa variável. A primeira, *os deputados da Câmara Federal são eleitos por voto majoritário?*, visa certificar o conhecimento dos mecanismos políticos formais, aos quais todos cidadãos estão sujeitos. Já a segunda, *Geraldo Alckmin é filiado ao PTB?*, versa sobre o contexto político nacional e tem por objetivo aferir o nível de informação a respeito dos acontecimentos da arena política.

No cruzamento entre a primeira questão e os grupos gerados a partir da opção religiosa (Tabela 5), os pentecostais demonstraram desempenho abaixo da média dos outros grupos, com somente 45,5% deles respondendo com êxito a questão. Só o segmento dos sem religião posicionou-se atrás dos pentecostais, com 44,8% de acerto. À frente dos pentecostais, com melhor desempenho, temos o grupo das religiões minoritárias com 58,7% de acerto, e em seguida os evangélicos históricos com 55,5%, os espíritas com 53,6% e os católicos com 52,8% de seus seguidores escolhendo a opção correta. Sobressai-se a alta média de indivíduos que não responderam ou confessaram não saber a resposta correta, sendo os pentecostais os mais representativos neste quesito, com a alta porcentagem de 36,8%.

⁹ Tabela suprimida em razão de tornar as diferenças entre os grupos mais facilmente identificáveis. A variável original do ESEB 2010 conta com as seis alternativas em separado.

Tabela 5
Os deputados da Câmara Federal são eleitos por voto majoritário?

	Certo	Errado	NS/NR	Total
Evangélico Pentecostal	45,5%	17,7%	36,8%	100,0%
Evangélico Histórico	55,5%	13,9%	30,7%	100,0%
Católico	52,8%	15,9%	31,3%	100,0%
Espírita/Kardecista	53,6%	23,2%	23,2%	100,0%
Sem Religião	44,8%	25,8%	29,4%	100,0%
Outras Religiões	58,7%	12,7%	28,6%	100,0%
Total	51,3%	17,2%	31,5%	100,0%
Total (n)	1023	342	629	100,0%

$p=0,000$

Fonte: ESEB 2010

Seguindo para o próximo cruzamento, referente aos grupos religiosos e o nível de sofisticação política (Tabela 6), verifica-se que a média de acerto cai de modo relevante da primeira para a segunda questão, de 51,3% para 11,7%. Contudo, desta vez os pentecostais só ficam atrás, em média de respostas corretas, dos espíritas com porcentagem de 18,8%, enquanto ostentam porcentagem de 16,8% de acertos. O pior desempenho desta vez ficou a cargo dos católicos com porcentagem de acerto de apenas 9,9%, metade da porcentagem espírita. Embora, tenha o melhor desempenho, os espíritas têm a maior porcentagem de erros também, 49,3%. A porcentagem de indivíduos de todos os segmentos que alegou não saber a resposta é excessivamente alta, isolando espíritas e os sem religião, todos os grupos apresentam médias acima de 50%.

Tabela 6
Geraldo Alckmin é filiado ao PTB?

	Certo	Errado	NS/NR	Total
Evangélico Pentecostal	16,8%	26,9%	56,2%	100,0%
Evangélico Histórico	12,4%	30,7%	56,9%	100,0%
Católico	9,9%	32,2%	57,9%	100,0%
Espírita/Kardecista	18,8%	49,3%	31,9%	100,0%
Sem Religião	12,4%	38,7%	49,0%	100,0%
Outras Religiões	11,1%	33,3%	55,6%	100,0%
Total	11,7%	32,5%	55,8%	100,0%
Total (n)	263	648	1110	1991

$p=0,013$

Fonte: ESEB 2010

Ora, se os pentecostais portam atitudes de menosprezo à política e conseqüentemente possuem baixa familiaridade com os objetos políticos, a situação dos outros grupos religiosos, a julgar pelos resultados dos cruzamentos aqui realizados, não é significativamente discrepante. Talvez possa se fazer uma ressalva no que tange aos espíritas, pois, estes

mantiveram-se constantemente em vantagem frente aos pentecostais nos três cruzamentos, apesar de a diferença percentual máxima ser de 8,1%, no primeiro cruzamento referente ao nível de sofisticação política.

4.3 - Religião e ideologia política

O foco agora se volta ao posicionamento dos segmentos religiosos no espectro político ideológico, ou seja, uma possível distinção dos grupos entre os preceitos da direita e da esquerda política. Essa variável se faz útil, pois, como mencionamos essa análise está pautada por uma cultura política congruente com o modelo democrático maximalista, que tem como um de seus princípios a justiça social.

Conforme afirma Bobbio (1995), a ideologia de esquerda caracteriza-se primordialmente por defender interesses igualitários, enquanto governos que pendem à direita naturalizam as diferenças sociais. A desigualdade entre os indivíduos é vista pelos direitistas como uma lei inviolável da natureza, a qual é saudável para o desenvolvimento social, enquanto a esquerda tenta inocentemente reparar estas diferenças impostas pelo desenvolvimento natural da sociedade.

A tendência de programas de governo que correspondem à ideologia de esquerda é assegurar o direito da diversidade cultural e atenuar as desigualdades socioeconômicas, enquanto a direita se caracteriza primordialmente pela manutenção da desigualdade econômica e muitas vezes com o agravante da repressão da diversidade cultural (BOBBIO, 1995). Sendo assim, novamente selecionamos duas questões como balizador empírico, desta vez da variável ideologia política de modo a executar sua operacionalização.

Os Programas de redistribuição de renda implementados pelo governo federal brasileiro, como o Bolsa Família, dividem a opinião da população quanto a sua efetividade e importância, exprimindo posicionamentos antagônicos entre esquerda e direita. Historicamente o pensamento político de direita se opõe a este tipo de ação assistencialista. A primeira afirmação, *em um país como o Brasil, é obrigação do governo diminuir as diferenças entre os muito ricos e os muito pobres*, vai de encontro com este tema. Serão considerados como ligados à esquerda política os indivíduos que concordarem com esta

afirmação, em caso de discordância, esses serão classificados como portadores de valores político de direita.

A opinião a respeito da onda de privatizações ocorridas no Brasil nos anos noventa, também é uma boa ilustração da contradição entre as duas ideologias políticas citadas. Os filiados à esquerda política interpretam a renúncia da gestão de algumas empresas estatais de serviços como socialmente prejudiciais, ao passo que seus opositores veem como uma medida socialmente progressista. Portanto, na segunda afirmação, *a privatização das empresas estatais foi boa para o país*, aqueles que concordarem serão ligados à direita política, do contrário, serão considerados como simpatizantes da esquerda política.

O cruzamento entre a primeira questão com os grupos religiosos (Tabela 7), aponta forte adesão à esquerda política por todos os grupos. Mais de $\frac{3}{4}$ dos integrantes de cada segmento consideram importante a intervenção estatal em prol da retenção das desigualdades sociais, convergindo, portanto, com a ideologia política de esquerda.

Tabela 7
Em um país como o Brasil, é obrigação do governo diminuir as diferenças entre os muito ricos e os muito pobres.¹⁰

	Concorda muito/ Concorda um pouco	Nem concorda nem discorda	Discorda muito/ Discorda um pouco	NS/NR	Total
Evangélico Pentecostal	81,0	6,7	7,7	4,6	100,0
Evangélico Histórico	86,9	4,4	7,3	1,4	100,0
Católico	80,3	6,7	7,0	6,0	100,0
Espírita/Kardecista	81,1	4,3	8,7	5,9	100,0
Sem Religião	82,9	7,8	6,8	2,5	100,0
Outras Religiões	77,8	1,6	14,3	6,3	100,0
Total	81,1	6,4	7,4	5,1	100,0
Total (n)	1614	127	147	103	1991

$p=0,062$
Fonte: ESEB 2010

Dos evangélicos históricos, 86,9% de seus adeptos concorda com esta proposição, seguido pelos sem religião, 82,9%. Bem próximos estão os grupos dos pentecostais, espíritas e católicos, com 81%, 81,1%, e 80,3% de concordância. O menor grau de concordância coube ao grupo de outras religiões, com 77,8%, assim como o maior grau de discordância, 14,3%.

¹⁰ Tabela suprimida em razão de tornar as diferenças entre os grupos mais facilmente identificáveis. A variável original do ESEB 2010 conta com sete alternativas em separado.

Partindo para o próximo cruzamento (Tabela 8), percebe-se um aumento das diferenças percentuais entre os segmentos religiosos, se comparado ao cruzamento anterior. A alternativa que discorda da proposição se refere desta vez à esquerda política. Ainda que em todos os segmentos essa alternativa leve vantagem, somente o grupo formado por outras religiões e dos espíritas ultrapassaram a margem dos 50% de convergência com a ideologia esquerdista. Curiosamente o grupo das religiões minoritárias apresentou a maior divergência com os preceitos da esquerda no cruzamento anterior.

É notável também, o aumento da média percentual das alternativas “não concorda, nem discorda” e “não sabe/não respondeu” em todos os segmentos, quando comparado ao cruzamento anterior, o que revela baixa noção política para opinar de todos os grupos, e não só dos pentecostais.

Aliás, os indivíduos do ramo pentecostal se mostraram bastante divididos nesta questão. A convergência com os ideais de esquerda, 39,8%, foi levemente superior do que com os de direita, 31,4%. Evangélicos históricos e católicos, novamente penderam à esquerda de maneira muito próxima, 42,3% e 42,4% dos indivíduos respectivamente, posicionaram-se contra as privatizações. Já o grupo dos sem religião, com 41,8% de seus integrantes opondo-se às privatizações, só ficou à frente dos pentecostais no que tange a confluência com os valores da esquerda.

Tabela 8
A privatização das empresas estatais foi boa para o país.¹¹

	Concorda um pouco/ Concorda muito	Nem concorda nem discorda	Discorda um pouco/ Discorda muito	NS/NR	Total
Evangélico Pentecostal	31,4	14,7	39,8	14,0	100,0
Evangélico Histórico	32,1	11,7	42,3	13,9	100,0
Católico	29,5	12,2	42,4	15,9	100,0
Espírita/Kardecista	15,9	13,0	62,3	8,7	100,0
Sem Religião	31,9	10,8	41,8	15,5	100,0
Outras Religiões	22,6	11,3	51,6	14,5	100,0
Total	29,4	12,4	42,9	15,1	100,0
Total (n)	588	248	856	302	1994

$p=0,019$

Fonte: ESEB 2010

¹¹ Tabela suprimida em razão de tornar as diferenças entre os grupos mais facilmente identificáveis. A variável original do ESEB 2010 conta com sete alternativas em separado.

Os números apontam a homogeneidade ideológica que existe entre os grupos. Ainda que os pentecostais na segunda questão tenham demonstrado uma menor inclinação aos preceitos da esquerda, muito em razão destes absterem-se de um posicionamento, não é plausível indicar alguma distinção consistente a partir dos resultados exibidos. É comum no âmbito dos estudos políticos a classificação dos evangélicos como integrantes da direita política, contudo, os resultados pelos parâmetros aqui estipulados confluem com a constatação de Bohn (2004). A autora problematiza esta afirmação, pois, segundo elas os evangélicos mantêm posições tradicionalistas conjugadas com opiniões discrepantes com a ideologia direitista. Certo é, que no espectro político-ideológico não se tem diferentes posicionamentos entre as religiões.

4.4 - Religião e participação política

Parte-se agora para o cotejo da variável participação política com nossa variável independente. A participação é intrínseca à democracia. Qualquer governo que não promova a participação política de seus cidadãos, não pode ser considerado como tal. Entretanto, para que haja a consolidação e o fortalecimento do sistema é imprescindível a pré-disposição da população a atuar nos processos políticos. Como visto no capítulo 2, o período denominado catolicismo popular, foi de grande legado à associação e participação social de seus membros, contudo, o crescimento do movimento Renovação Carismática no seio da Igreja Católica contribuiu para a dissipação desta benéfica experiência política. No caso dos evangélicos, apartada as características sectárias, Freston (1999), sublinha o caráter voluntarista e participativo que abrange a maioria das denominações. Carneiro (1998), afirma que entre as denominações históricas tradicionais e renovadas, percebe-se um amplo espaço para a participação dos fiéis no interior da igreja, assim como trabalhos voluntários de maneira exógena.

Sendo o voto a forma mais tradicional de intervenção da população nos acontecimentos políticos, selecionou-se a questão *votaria se o voto não fosse obrigatório?*, para avaliar o posicionamento dos grupos religiosos. O cruzamento (Tabela 9) indica diferenças mais significativas entre os grupos do que anteriormente. É leve a vantagem da alternativa “sim” sobre a “não” considerando-se o total da amostra.

Os resultados apontam que, de forma geral, quase metade dos entrevistados não utilizariam o voto como instrumento de participação política caso esse fosse instituído de modo facultativo no Brasil, fato que expressa claramente a predominância de uma cultura política alinhada ao modelo democrático minimalista em detrimento do maximalista.

Tabela 9
Votaria se o voto não fosse obrigatório?

	Sim	Não	Talvez	Total
Evangélico Pentecostal	48,2%	47,2%	4,3%	100,0%
Evangélico Histórico	54,0%	44,5%	1,5%	100,0%
Católico	50,9%	42,9%	6,1%	100,0%
Espírita/Kardecista	46,4%	46,4%	5,8%	100,0%
Sem Religião	44,3%	51,0%	4,7%	100,0%
Outras Religiões	50,8%	42,9%	6,3%	100,0%
Total	49,9%	44,5%	5,3%	100,0%
Total (n)	997	889	107	1993

$p=0,369$

Fonte: ESEB 2010

Os evangélicos históricos obtiveram a maior porcentagem na alternativa que indica a disposição do indivíduo ao voto, independente de sua obrigatoriedade, 54%. Logo após vem os católicos com 50,9% e o grupo das religiões minoritárias com 50,8% dos indivíduos demonstrando-se dispostos a votar. Os evangélicos pentecostais, embora tenham alcançado margem menor de 50% nesta alternativa, têm a maioria de seus adeptos afirmando a sua participação nas eleições independente da obrigatoriedade, 48,2% contra 47,2%. As atitudes dos espíritas em relação a essa questão foram ainda mais divididas, 46,4% de seus integrantes disseram votar e a mesma porcentagem afirmou não votar em caso de institucionalização do voto facultativo. Somente entre os sem religião a inclinação ao ato de votar se demonstrou com menor porcentagem do que a alternativa contrária ao voto, com 44,3% e 51%, respectivamente.

A porcentagem de pentecostais determinados a participar dos pleitos eleitorais é pouco menor do que a média de todas as religiões, entretanto, essa mínima diferença percentual não oferece de modo algum embasamento para diferenciarmos politicamente este grupo. Até mesmo os espíritas, os quais apresentaram maior nível de renda, de instrução e sofisticação política foram superados pelo segmento pentecostal nesta questão.

Embora o voto universal seja uma instituição democrática básica, alguns autores têm constatado a queda de participação através desse instrumento em vários países, suscitando a

falência da democracia representativa (BAQUERO, 2013). Não obstante, o reconhecimento desta derrocada ocorrida nos países democráticos, Inglehart e Welzel (2005) não veem esse fato de modo negativo, constataam que apenas há em desenvolvimento uma mudança da participação da forma convencional, como o voto, em direção à participação política não convencional, como protestos, boicotes, abaixo-assinados. Práticas as quais, vão além dos mecanismos de participação disponibilizados pelo Estado.

Assim sendo, o próximo cruzamento (Tabela 10) com a questão, *é filiado a algum movimento social?*, visa ponderar se neste modo de participação os grupos religiosos apresentam algum tipo de peculiaridade. Cabe frisar que o contingente de indivíduos que participam de algum movimento social é irrisório em todos os grupos. Os espíritas são os que mais se valem deste tipo de participação, contudo, a porcentagem é risível, 5,8%. Os sem religião são os que apresentam menor grau de participação 93,8%, não são integrantes de nenhum movimento social, e nem mesmo tem alguma pessoa da casa como integrante. No que tange aos indivíduos que compõe movimentos sociais, com menos de 0,5% de diferença, estão, em ordem decrescente, as religiões minoritárias, evangélicos históricos, pentecostais e católicos. Os pentecostais com 9,4% se destacam entre os que têm algum morador de sua casa como membro de movimento social, em seguida vem os sem religião com 5,7%.

Tabela 10
É filiado a algum movimento social?

	Sim (entrevistado)	Sim (pessoa da casa)	Não	Total
Evangélico Pentecostal	2,7%	9,4%	87,9%	100,0%
Evangélico Histórico	2,9%	5,1%	92,0%	100,0%
Católico	2,7%	4,6%	92,7%	100,0%
Espírita/Kardecista	5,8%	2,9%	91,3%	100,0%
Sem Religião	0,5%	5,7%	93,8%	100,0%
Outras Religiões	3,2%	4,8%	92,0%	100,0%
Total	2,6%	5,4%	92,0%	100,0%
Total (n)	52	108	1835	1995

$p=0,523$
Fonte: ESEB 2010

Diante desses números que designam mísera participação informal¹² em todos os segmentos, torna-se difícil a percepção de algum tipo de distinção motivada pela crença religiosa. Já no que se refere à participação política, a postura da população distancia-se

¹² Na literatura especializada não há um consenso se este tipo de prática política encaixa-se na forma de participação não-convencional, assim sendo optamos pelo termo “participação informal” para indicar sua distinção da participação pertinente às instituições políticas formais.

amplamente da relacionada à democrática maximalista, convergindo com uma conduta passiva, peculiar aos regimes democráticos com configuração minimalista. Certo é que os pentecostais têm o maior grau de participação quando somados os indivíduos que participam ou residem com algum membro de movimento social, com 12,1%. Mas ao considerarmos os dois cruzamentos realizados, não há diferenças manifestas a ponto de sugerir que há uma religião mais próxima do paradigma democrático maximalista. Talvez se possa assinalar a que mais se distancie, pois, o grupo dos sem religião ambas as vezes demonstrou o pior desempenho frente ao esperado de uma cultura política democrática.

4.5 - Religião, personalismo e gênero

Outro fator que tem sido relacionado à crise da democracia representativa é o personalismo político, o qual grande parte da população brasileira tem demonstrado. Cada vez mais as decisões políticas dos cidadãos baseiam-se nas características pessoais do candidato em detrimento de sua coerência ideológica e ligação com o partido. Isto colabora para que cada vez mais os partidos políticos percam seu prestígio e tenham seu papel de intermediador entre Estado e sociedade civil enfraquecido, conseqüentemente obstruindo a principal via de intervenção da sociedade nos assuntos públicos (BAQUERO, 2013).

Para aferição das atitudes dos indivíduos a respeito deste tema selecionou-se a questão *é melhor um presidente da República identificado com um partido ou um que não dê importância a partido?*, entendendo que quanto maior o escore do grupo referente a indivíduos que preferam um presidente identificado com o partido, mais próximo ele estará do paradigma democrático estipulado neste trabalho.

O cruzamento entre as variáveis (Tabela 11) revela que todos os segmentos religiosos, menos o espírita, compreendem que a melhor opção é um presidente que seja identificado com o partido político. Contudo, há uma nítida divisão entre todos os grupos em torno dessa questão.

O grupo classificado como outras religiões, com 63,5% de seus integrantes afirmando a importância da ligação do presidente com o partido, obteve o melhor desempenho. Em seguida vêm os católicos com 62,2%, os pentecostais com 59,4%, os sem religião com 56,5%, e os evangélicos históricos com 51,1%. Os espíritas contam com 50,7% de seus adeptos afirmando a desnecessidade de um presidente identificado com um partido político, enquanto

40,6% deles afirmaram o contrário. A porcentagem de indivíduos de todos os grupos que não respondeu ou afirmou não saber é de 9,3%, sendo os católicos com 9,9%, e muito próximo os indivíduos sem religião e de religiões minoritárias, os que mais colaboraram para este alto índice de abstenção.

Tabela 11
É melhor um presidente da República identificado com um partido ou um que não dê importância a partido?

	Seja identificado com um partido político	Não dê importância para os partidos	NS/NR	Total
Evangélico Pentecostal	59,4%	32,2%	8,4%	100,0%
Evangélico Histórico	51,1%	44,5%	4,4%	100,0%
Católico	62,2%	27,9%	9,9%	100,0%
Espírita/Kardecista	40,6%	50,7%	8,7%	100,0%
Sem Religião	56,5%	33,7%	9,8%	100,0%
Outras Religiões	63,5%	27,0%	9,5%	100,0%
Total	59,7%	31,0%	9,3%	100,0%
Total (n)	1190	618	184	1992

$p=0,000$

Fonte: ESEB 2010

Novamente, católicos e pentecostais demonstram índices muito próximos, com diferença percentual de 2,8%. Os espíritas são os únicos que destoam da média dos segmentos, apresentando maior número de indivíduos que expressaram atitudes incompatíveis com os parâmetros aqui estipulados. Ainda que as diferenças percentuais das respostas dos indivíduos de cada segmento em relação a compreensão positiva da ligação partido-presidente apresentem diferença percentual de quase 13%, mais uma vez, não é possível apontar diferenças consistentes.

A superação das desigualdades de gênero também é um dos pontos assinalados como indispensáveis à consolidação de uma sociedade democrática. Em um contexto onde os indivíduos tenham atitudes contrárias a assimetria entre homens e mulheres, a probabilidade de que as instituições democráticas edifiquem-se é maior (INGLEHAT, WELZEL, 2005). Referente à religião no Brasil, Nishimura (2004), utilizando os dados do ESEB 2002, suscita um maior grau de conservadorismo entre os evangélicos, que se acentua entre os pentecostais no que tange a fatos como aborto, homossexualismo e papéis tradicionais de gênero. A próxima questão está conectada a este tema, e repete a tentativa de encontrar distinção entre os grupos religiosos. Okin (2008), sugere que a ligação da mulher com a esfera doméstica,

consequentemente afastada dos assuntos da esfera pública, ainda é uma convicção muito forte nas sociedades contemporâneas. Desta forma, a afirmação *em geral homens são mais adequados para a carreira política do que as mulheres*, servirá como nosso indicador para mensurar empiricamente a congruência dos segmentos religiosos com os ideais democráticos.

O cruzamento (Tabela 12) entre as variáveis mostra que os pentecostais, ainda que de maneira frágil, têm maior inclinação ao pensamento de que as mulheres são incapacitadas para gestão pública. Neste segmento 22,1% dos integrantes concordaram com a afirmação. Os espíritas são os que mais se aproximam dos pentecostais com 18,8% de seus adeptos concordando com a afirmação. Entre os que nem concordaram, nem discordaram da afirmação, os que alcançaram maior margem percentual foram os indivíduos pertencentes a religiões minoritárias, 15,9%.

Tabela 12
Em geral homens são mais adequados para carreira política do que as mulheres.¹³

	Discorda muito/ Discorda	Concorda muito/ Concorda	Nem concorda nem discorda	Total
Evangélico Pentecostal	72,2%	22,1%	5,7%	100,0%
Evangélico Histórico	80,3%	12,4%	7,3%	100,0%
Católico	73,2%	16,9%	9,9%	100,0%
Espírita/Kardecista	75,3%	18,8%	5,9%	100,0%
Sem Religião	76,8%	18,0%	5,2%	100,0%
Outras Religiões	74,6%	9,5%	15,9%	100,0%
Total	74,0%	17,4%	8,6%	100,0%
Total (n)	1478	346	173	1997

p = 0,003
Fonte: ESEB 2010

Todos os segmentos em sua maioria discordaram da afirmação, sendo o mais incisivo o evangélico histórico, reforçando a diferença com o ramo pentecostal, 80,3% de seus integrantes se mostraram contrário à representação da mulher como inapta à atuação pública. Os sem religião com 76,8%, assim como os espíritas com 75,3%, os indivíduos pertencentes ao grupo outras religiões com 74,6%, e os católicos com 73,2%, respectivamente, posicionaram-se contra a afirmação que insinua a inadequabilidade da mulher à carreira política. Se os pentecostais nesse cruzamento foram os que mais se distanciaram de um posicionamento coerente com os ideais democráticos, na comparação com o segmento

¹³ Tabela suprimida em razão de tornar as diferenças entre os grupos mais facilmente identificáveis. A variável original do ESEB 2010 conta com as sete alternativas em separado.

católico não se posicionam de forma remota em termos percentuais. Aliás, menos de 9 pontos percentuais, os distanciam do grupo dos históricos, o qual foi o que mais se aproximou do paradigma estipulado.

Logo, o pentecostalismo, novamente, não pode ser classificado de forma segura como segmento majoritariamente autoritário, visto que, quando confrontado com os outros segmentos religiosos de porte representativo as diferenças não demonstraram-se significativas. Essa situação, a propósito, como foi exposta ao longo de todo este capítulo através do cruzamento de variáveis, ocorreu de forma constante. Fato que nos impossibilita de designar de fórmula consistente algum grupo constituído através do posicionamento religioso como próximo ou distante atitudinalmente dos preceitos esperados de uma cultura política compatível com o conceito de democracia maximalista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como dito anteriormente, a democracia tem sido um tema amíúde na agenda da ciência política, o que não acontece do mesmo modo com a religião. Considerando esse fato, julgamos importante conceder maior atenção a este campo social, e de forma modesta buscamos aqui cooperar teoricamente à produção científica que explora o vínculo da esfera política com a religiosa.

Ainda que tenhamos optado por um objeto de pesquisa marcado pela multidisciplinaridade, o presente trabalho corresponde aos preceitos básicos da ciência política, ou mais precisamente da vertente culturalista, com eventuais contribuições de outras disciplinas.

Quantos aos resultados obtidos através da interseção dos segmentos religiosos com os valores pertinentes à cultura política democrática, a primeira constatação, baseada nos indicadores por nós selecionados, é que fatores socioeconômicos não demonstraram-se como condicionantes da opção religiosa dos indivíduos. Apenas os espíritas/kardecistas diferenciam-se sutilmente, apresentando maior grau de instrução e renda.

Nos cruzamentos cujo enfoque fora o interesse e o nível de sofisticação política, esse segmento demonstrou também melhor desempenho, mas novamente com vantagens percentuais frágeis sobre os outros grupos, que, aliás, mostraram rendimento baixo, próximo dos 50 pontos percentuais.

No que tange à ideologia política, todos os segmentos apresentaram maior inclinação à esquerda no espectro político ideológico, sendo a convergência mais forte na primeira questão que enfatiza o papel do Estado frente às desigualdades socioeconômicas do país. Tomando como parâmetro os ideais da democracia maximalista, a qual tem a justiça social como uma de suas metas, essa constatação pode ser interpretada como positiva.

Já no que se refere à participação política, repete-se a equidade entre os grupos religiosos, dessa vez com resultados críticos. A baixa pré-disposição ao ato de votar e a risível margem de participação em algum tipo de movimento social aliadas às atitudes anteriores referentes ao interesse e conhecimento político, nos conduz à reflexão de até que ponto a democracia no Brasil de fato privilegia as demandas da população, e a necessidade de estratégias para a transição de uma democracia formal para uma *democracia substancial*.

Os números relacionados à importância concedida pelos cidadãos aos partidos políticos, também demonstram pouca afeição às instituições que deveriam atuar como intermediadores entre a sociedade e o Estado, reforçando a falência da democracia formal. A religião espírita, desta vez, é o destaque negativo, já que a maioria de seus integrantes afirmou não ter importância a identificação do seu candidato com o respectivo partido político.

Embora, os pentecostais tenham ficado um pouco abaixo dos outros grupos religiosos no embate com a variável gênero, de forma geral este segmento não diferenciou-se significativamente das outras religiões ao longo de todos os cruzamentos realizados. Quando confrontamos as questões com maior diferença percentual entre os grupos religiosos, substituindo-os por variáveis socioeconômicas usuais como escolaridade e faixa de renda familiar, a diferença entre os grupos foi bastante contundente, em comparação à variável religião.

A partir disso concluímos, portanto, que opção religiosa não constitui-se como um preditor consistente para aferir possíveis diferenças político culturais em relação ao paradigma democrático maximalista no contexto brasileiro, não sendo possível a confirmação de nossa hipótese. Essa afirmação conflui com os apontamentos de Moisés (1995), que constata a não influência da religião no fenômeno de apoio à democracia; e Burity (1999), o qual entende que a religião não causa um desequilíbrio na balança da cultura política, e do mesmo modo não representa um obstáculo ao aperfeiçoamento democrático. Em pesquisa realizada pelo ISER (1996), também não houve a detecção de diferenças representativas entre os evangélicos e o tipo médio da população brasileira. Ainda vale citar, Bohn (2004), que de maneira mais abrangente, constatou que o comportamento político e as condições socioeconômicas dos evangélicos guardam grandes semelhanças a dos católicos.

Devido à opção por uma abordagem macro, nossa conclusão pode suscitar algum tipo de generalização e suprimir distinções importantes em relação aos segmentos religiosos. Nesse sentido, estudos como de Carneiro (1998) e Santos (2008), com enfoque na influência do contexto denominacional evangélico; assim como a utilização de variáveis que contemplem posições tradicionalistas tais como o aborto, anticoncepção, casamento e grau de identificação religiosa, que não fizeram parte da última onda do ESEB, são alternativas para avanços na compreensão do fenômeno.

Por fim, é imprescindível considerar o dinamismo intrínseco à cultura, e conseqüentemente, à religião como sua extensão, o que torna a realização de prognósticos

sobre este fenômeno social ainda mais ingrata. Contudo, os resultados aqui expostos indicam a tendência de que o crescimento demográfico deste segmento religioso não representa empecilhos futuros para o aprofundamento das práticas democráticas no Brasil, opondo-se às frequentes acusações impregnadas de juízos de valor, direcionadas ao público evangélico pentecostal por boa parte da sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAQUERO, Cesar M. J. Qual democracia para a América Latina?. UFRGS. Porto Alegre, 2013.

BARROS, Jorge L. R. Qualidade da democracia e accountability: *o Brasil pode ser medido?*. Monografia (especialização). Centro de Formação, Treinamento e Aperfeiçoamento (Cefor), da Câmara dos Deputados, Curso de Especialização em Processo Legislativo, 2007.

BOHN, Simone R. Evangélicos no Brasil: perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral. *Opinião Pública*, v. 10, n. 2, p. 288-338, 2004.

BOBBIO, Norberto. O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo. Paz e Terra. São Paulo, 1997.

_____. Direita e esquerda. Razões e significados de uma distinção política. Unesp. São Paulo, 1995.

BUSETTO, Áureo. A democracia cristã no Brasil. Unesp. São Paulo, 2002.

BURITY, Joanildo A. RELIGIÃO E CULTURA CÍVICA: ONDE OS CAMINHOS SE CRUZAM?. Trabalho apresentado nas IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Rio de Janeiro, 1999. Disponível em: <http://www.fundaj.gov.br/docs/texts/jburity09.doc>. Acesso em 04/11/2013.

CARNEIRO, Leandro P.. Cultura cívica e participação política entre evangélicos. *Fernandes et al.*, Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política, Rio de Janeiro, Mauad, p. 81-110, 1998.

CENSO DEMOGRÁFICO. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

COELHO, Sandro. O Partido Democrata Cristão: teores programáticos da terceira via brasileira (1945-1964). *Revista Brasileira de História*, v. 23, n. 46, p. 201-228, 2003.

DAHL, Robert A. Poliarquia: participação e oposição. EDUSP. São Paulo, 1997.

_____. Sobre a Democracia. Universidade de Brasília. Brasília, 2001.

DE SOUZA, Etiane C. B.; DE MAGALHÃES, Marionilde D. B. Os pentecostais: entre a fé e a política. *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 43, p. 85-105, 2002.

DURKHEIM, Émile. O Suicídio. Ed. Martins Fontes. São Paulo, 2000.

ESEB: Estudo Eleitoral Brasileiro, 2010 (Banco de dados). In: Consórcio de Informações Sociais, 2012. Disponível em: <http://www.nadd.prp.usp.br/cis/DetalheBancoDados.aspx?cod=B478>. Acesso em 04/11/2013

FRESTON, Paul. Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético. Encontro. Curitiba, 1994.

_____. Protestantismo e democracia no Brasil. Paris, n. 1, Lusotopie, p. 329-340, 1999.

INSTITUTO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO (ISER). *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na Igreja e na política*, Rio de Janeiro, relatório de pesquisa, 1996.

INGLEHART, Ronald; WELZEL, Christian. *Modernização, Mudança Cultural e Democracia. A sequência do desenvolvimento humano*. Editora Francis. São Paulo, 2005.

KUSCHNIR, Karen; CARNEIRO, Leandro P. *As dimensões subjetivas da Política: cultura política e antropologia política*. In: Revista de Estudos Históricos. Vol. 13. nº 24. Rio de Janeiro, 1999. p. 227-250.

LIJPHART, Arend. *Modelos de democracia: desempenho e padrões de governo em 36 países. Civilização brasileira*, 2003.

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

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil*. Ed. Brasiliense. São Paulo, 2004.

MANOEL, Ivan A. "A Ação Católica Brasileira: notas para estudo." *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences* 21, p. 207-215, 2008.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. Edições Loyola. São Paulo, 1999.

MARIANO, Ricardo. ANTÔNIO FLÁVIO PIERUCCI: SOCIÓLOGO MATERIALISTA DA RELIGIÃO. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 81, p. 7-247, 2013.

MOISÉS, José. A. *Cultura Política, Instituições e Democracia Lições da experiência brasileira*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 23, nº 66, fev. 2008. pp. 11-43.

_____. *Democracia e Confiança: Por que os cidadãos desconfiam das instituições públicas?*. Edusp. São Paulo, 2010.

_____. *Os Brasileiros e a Democracia: Bases Sócio-Políticas da Legitimidade Democrática*. Ática. São Paulo, 1995.

NISHIMURA, Katia M. *Conservadorismo Social: Opiniões e atitudes no contexto das eleições de 2002*. *Opinião Pública*, Campinas, Vol. X, nº 2, Outubro, 2004, p. 339-367.

OKIN, Suzan. *Gender, the Public and the Private*. *Revista Estudos Feministas*, v. 16, n. 2, p. 305-332, 2008.

ORO, Ari P. *A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros*. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2006.

PEDDE, Valdir. *"Cabeça, sim; cauda, não!": um estudo antropológico sobre os evangélicos na Assembléia Legislativa do estado do Rio Grande do Sul*. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado) UFRGS, Porto Alegre, 2005.

PIERUCCI, Antônio. F.; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. HUCITEC, São Paulo, 1996.

PEW RESEARCH CENTER. The Global Religious Landscape. PRC. Washington, 2012. Disponível em: <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>. Acesso em 12 de outubro de 2013.

PRANDI, Reginaldo. Converter indivíduos, mudar culturas. Tempo Social- revista de sociologia da USP, São Paulo, n. 2, p. 155-172, 2008.

PUTNAM, Robert. Comunidade e Democracia: a experiência da Itália moderna. Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, 1996.

RENNÓ, Lúcio. Teoria da Cultura Política: Vícios e Virtudes. BIB. Rio de Janeiro, v.45, nº1, 1998.

RIBEIRO, Ednaldo A. Valores pós-materialistas e cultura política no Brasil. Tese (Doutorado). Curitiba, UFPR, 2008.

ROLIM, Francisco. C. O que é pentecostalismo. Brasiliense. São Paulo, 1987.

SANTOS, André L. Religião e política: socialização e cultura política entre a juventude da Igreja Pentecostal Assembleia de Deus em Porto Alegre-RS. 2008.

SILVA, Wellington. T. Catolicismo militante na primeira metade do século XX brasileiro. História Revista, v. 13, n. 2, 2009.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. Companhia das Letras. São Paulo, 2004.

ANEXO

Abaixo estão listadas as questões do ESEB 2010 utilizadas em nosso trabalho com sua respectiva numeração:

8. ATÉ QUE ANO O(A) SR(A) CURSOU NA ESCOLA?

14. O(A) SR(A) PODERIA ME DIZER QUAL É APROXIMADAMENTE A RENDA MENSAL DO SEU DOMICÍLIO, ISTO É, A SOMA DA RENDA MENSAL DE TODOS OS MEMBROS DO SEU DOMICÍLIO?

38. COMO O(A) SR(A) ACOMPANHOU A CAMPANHA ELEITORAL?

83. SE O VOTO NÃO FOSSE OBRIGATÓRIO O(A) SR(A) VOTARIA?

84. O QUE É MELHOR, UM PRESIDENTE DA REPÚBLICA QUE:

86. V161. O(A) SR(A) OU ALGUÉM DA SUA CASA É FILIADO(A) A ALGUM MOVIMENTO SOCIAL?

87. V162. GOSTARIA QUE O(A) SR(A) DISSESSE SE AS SEGUINTE FRASES ESTÃO CERTAS OU ERRADAS: GERALDO ALCKMIN É FILIADO AO PTB.

87. V164. GOSTARIA QUE O(A) SR(A) DISSESSE SE AS SEGUINTE FRASES ESTÃO CERTAS OU ERRADAS: OS DEPUTADOS DA CÂMARA FEDERAL SÃO ELEITOS PELO VOTO MAJORITÁRIO

94. V197. AGORA VOU LER PARA O(A) SR(A) UMA SÉRIE DE FRASES E GOSTARIA QUE O(A) SR(A) DISSESSE SE CONCORDA MUITO, CONCORDA POUCO, DISCORDA POUCO OU DISCORDA: A privatização das empresas estatais foi boa para o país

94. V201. AGORA VOU LER PARA O(A) SR(A) UMA SÉRIE DE FRASES E GOSTARIA QUE O(A) SR(A) DISSESSE SE CONCORDA MUITO, CONCORDA POUCO, DISCORDA POUCO OU DISCORDA: Em um país como o Brasil, é obrigação do governo diminuir as diferenças entre os muito ricos e os muito pobres

116. V240. AGORA EU VOU LER UMA SÉRIE DE FRASES E GOSTARIA QUE O(A) SR(A) ME DISSESSE SE DISCORDA MUITO, DISCORDA, CONCORDA OU CONCORDA MUITO COM CADA UMA DELAS. Em geral homens são mais adequados para a carreira política do que as mulheres

119. EU VOU LER UMA LISTA DE RELIGIÕES PARA QUE O(A) SR(A) INDIQUE QUAL DELAS É A SUA.