

Religião e Política: Atores e disputas no cenário brasileiro¹

Luis Gustavo Teixeira da Silva²

Introdução

A relação entre religião e política é objeto de estudo recorrente nas ciências sociais desde sua formação, porém os acontecimentos recentes das últimas décadas têm mobilizado ampla atenção dos pesquisadores para a interface entre estas esferas no mundo contemporâneo. Na América Latina o fenômeno apresenta contornos e variações singulares, haja vista a influência social e política do cristianismo em valores presentes nas constituições de alguns países. O Brasil se constitui como caso paradigma de análise para estudos sobre a relação entre religião e política e, por conseguinte do debate de legislações que interfiram em valores morais.

Com base neste objeto, este texto pretende desenvolver duas linhas de raciocínio (objetivos), que são consoantes aos objetivos inicialmente estabelecidos nesta tese. Assim, a linha principal almeja diagnosticar o modo em que se constrói a relação entre religião e política no Brasil. Dessa forma, captar as principais dinâmicas de enfretamento e aproximação entre estas esferas em distintos períodos da história deste país ao longo do século XX. A partir disso, estabelecer reflexões e comparações que permitam compreender os arranjos sociais, políticos e religiosos que tornam estes países tão distintos no que tange a este fenômeno e a discussão de temas relacionados a valores morais. Uma linha auxiliar será traçada para apreender o contexto em que surgem e se afirmam os atores sociais e religiosos que promoverão reconfigurações no debate acerca dos valores morais, seja para desconstruí-los como princípio norteador das ações do estado ou para reafirmá-los enquanto preceitos centrais às constituições destes países. Através deste traçado auxiliar será possível vislumbrar a forma como os recursos e o poder de influência são construídos pelos grupos dissonantes sobre a descriminalização do aborto no Brasil.

Para desenvolver estas linhas de trabalho dividimos o capítulo em duas seções, que abordam elementos históricos e conceituais sobre o caso brasileiro. Assim, a seção inicial foi dividida em duas etapas. Na primeira etapa apresentamos a hegemonia da

¹ Trabalho preparado para apresentação no III Simpósio Nacional sobre Democracia e Desigualdades, Brasília, 11 a 13 de maio de 2016

² Doutorando em Ciência Política pela Universidade de Brasília sob orientação da Prof^a Dr^a Flávia Biroli. E-mail: gustavoteixeira2519@gmail.com

Igreja Católica no campo religioso e sua estreita relação com a política institucional até os anos sessenta. Assim como, a mudança de orientação na Igreja Católica a partir da emergência da Teologia da Libertação e das Comunidades Eclesiais de Base. Do mesmo modo, discutimos nesta subseção o surgimento e afirmação de novos atores no campo social e religioso, a saber, os (neo) pentecostais e o movimento feminista. Na segunda etapa o texto abrange o cenário da Assembleia Constituinte até os dias atuais. Sendo assim, buscamos entender a correlação de forças presentes durante e após a elaboração da Carta Constitucional de 1988, bem como as agendas defendidas pelos grupos religiosos e o movimento feminista.

Para escrever este capítulo adotamos algumas diretrizes metodológicas. Em primeiro lugar, recorreremos a textos de autores (as) que possuem trajetória e prestígio apenas acadêmico, pois procuramos evitar reflexões de autores que possuem projeção religiosa. Em segundo lugar, queremos aludir o fato de que não trabalharemos neste texto com as perspectivas sobre a formação e desenvolvimento dos protestantes históricos³, espiritismo e as religiões de matriz africana. Algumas destas razões são: a impossibilidade de discutir todas as clivagens religiosas (especialmente em vista da pluralidade brasileira), pois isto demandaria mais tempo e espaço que dispomos; por outro lado, decidimos explorar neste texto os atores religiosos que apresentam maiores possibilidades de nos oferecer as respostas almejadas. Isto não quer dizer que não sejam importantes, por exemplo, alguns parlamentares da “bancada evangélica⁴” pertencem às denominações protestantes históricas. Porém, o peso social e político destas entidades religiosas são periféricos quando comparadas àquelas que serão objeto de nossa atenção.

A hegemonia Católica e o surgimento de novos atores no campo social e religioso

A constituição de 1891⁵ consagrou, ao menos formalmente, a separação entre as esferas do estado e da religião. Mesmo que esta divisão não fosse reflexo de profundas

³ As principais denominações protestantes históricas são: Batistas, Metodista, Luterana, Presbiteriana e Anglicana. Boa parte destas entidades conserva os traços de sua formação, isto é, são igrejas de imigração. Por isso, preservam as características étnicas e sua atuação se desenvolve em áreas mais rurais e em regiões específicas do país, como Sul e Sudeste (Pierucci e Prandi, 1999; Freston, 1993).

⁴ Neste texto quando usarmos a expressão “evangélicos” será para denominar um grupo composto por denominações pentecostais, neopentecostais e protestantes históricos.

⁵ A partir de 1840 a Igreja brasileira passa a seguir diretamente as ordens do Papa, assim não mais subordinada a Coroa luso-brasileira (Azevedo, 2004). É neste contexto, também, que em 1870 ocorre um dos mais sérios atritos entre a Igreja e o Estado no Brasil, motivada, entre outros pontos, pela “insubordinação” de alguns bispos à tolerância do Império a maçonaria e o liberalismo. Como consequência, a prisão dos bispos e a separação formal destas esferas em 1891. A despeito destes acontecimentos, as relações harmoniosas foram restauradas, ainda na república (Mainwaring, 1989).

rupturas nas relações entre estas instituições, no entanto, vale ponderar que naquele momento havia dinâmicas sociais em marcha que poderiam abalar o poder de influência da Igreja Católica. Estamos nos referindo às tendências seculares, a onda racionalista, o positivismo e o comunismo, que naquela ocasião eram, de certo modo, concepções permeáveis entre algumas frações das elites e dos movimentos sociais no Brasil. O que de antemão desafiava a capacidade de resposta da Igreja Católica a um possível cenário de recomposição da organização social e da ascensão de ideias adversas a sua fé e moralidade (Mainwaring, 1989; Lustosa; 1991; Azevedo, 2004).

Por isso, entre 1891 e 1920 a Igreja Católica brasileira promove transformações internas, com o objetivo de acentuar sua presença na sociedade, agora como instituição autônoma. Uma vez que, os investimentos e o sustento da igreja até então eram providos (por diretivas da Santa Sé), pelo estado (Lustosa, 1991). Contudo, sua débil situação no país em termos financeiros, de lideranças e influência (especialmente se comparada com a força política e social da igreja na América hispânica), ampliava o tamanho de seus desafios na época (Mainwaring, 1989).

Dentro deste contexto histórico há atores sociais que emergem e que precisam ser somados nesta equação que apresenta as transformações do campo religioso e social brasileiro. Por um lado, a sublinhar as primeiras incursões⁶ do pentecostalismo, que ocorreram entre as duas primeiras décadas do século XX. Este segmento religioso será (a partir da década de sessenta) a grande força na esfera religiosa a desafiar a hegemonia social e política da Igreja Católica brasileira. Por enquanto, cabe apenas destacar as duas principais denominações do período, que introduziram inovações teológicas no cristianismo nacional, mediante a crença nos dons do espírito santo e da glossolalia⁷. A igreja pentecostal mais antiga do país é a Congregação Cristã (CC), fundada em 1910 em São Paulo por membros dissidentes das igrejas protestantes históricas (Freston, 1993). A aversão da CC a política e a publicidade de seu entendimento da fé cristã, fez com que seu peso social e político se tornasse periférico ao longo dos tempos. Já a

⁶ Seguimos neste texto a tipologia ou genealogia (Siepierski, 1997) elaborada por Paul Freston, que compreende a existência de três ondas do pentecostalismo no Brasil. A adotamos como forma de sistematizar os períodos históricos, visto que a tipologia organiza as transformações neste campo religioso mediante mutações teológicas e da sociedade brasileira. Este exercício de Freston foi pioneiro e por isso hoje é considerado clássico, contudo reconhecemos que ele não é isento de problemas. Por exemplo, Mariano (1995) apresenta questionamentos quanto as mudanças teológicas radicais que diferenciariam a primeira e a segunda onda, já Siepierski (1997), denota a dificuldade de Freston em situar o pentecostalismo nas estruturas sociais, além de expressar discordância quanto a nomenclatura utilizada para simbolizar as passagens destas três ondas.

⁷ Dom de falar em línguas estranhas, com o propósito de entrar em comunhão com a santíssima trindade.

Assembleia de Deus (AD), fundada em 1911 por missionários suecos que se instalaram no estado do Pará⁸ se converteu até a década de cinquenta na maior expressão da igreja pentecostal no Brasil (Freston, 1993).

Por outro lado, é durante estas primeiras décadas que o movimento feminista passa a pressionar de forma mais aguda o sistema político. Vale aqui assinalar o movimento de mulheres operárias, que reivindicavam maior igualdade no âmbito laboral, em termos salariais e em relação à jornada de trabalho, desigual entre homens e mulheres (Costa, 2013). Do mesmo modo, a conquista em 1932 do direito ao voto as mulheres, que era uma das principais demandas da época. Setores deste movimento serão posteriormente uma das vozes mais notáveis a contestar a liturgia das religiões cristãs no Brasil (e sua influência na política), no que tange, especialmente, na legitimação das desigualdades de gênero (Pinto, 2003).

Neste ambiente, como forma de reação e reafirmação de suas crenças, a Igreja Católica construiu um discurso sustentado pela dualidade bem/mal, onde o mundo moderno representado por novas concepções de organização social eram elaborados como nocivos e contrários a deus, aos valores morais, a família e a autoridade (Lustosa, 1991). De igual modo, esta dualidade foi utilizada no tocante às religiões que logravam ascensão popular, tais como, o pentecostalismo e o espiritismo. Portanto, a igreja se apresentava como guardiã dos valores “vitais” para a ordem social, ao mesmo tempo em que a única via de comunicação com deus, tendo em vista as campanhas contra as religiões que emergiam, consideradas seitas (Mainwaring, 1989)⁹.

A ascensão do comunismo e do movimento sindical no Brasil (e no mundo) mobilizou a adesão de boa parte dos católicos ao movimento integralista (de inspiração conservadora) (Lustosa, 1991). Além das campanhas de “demonização” desta orientação política e de seus membros¹⁰, a igreja criou no início da década de trinta associações como os Círculos Operários Católicos e a Juventude Operária Católica, que funcionavam como instituições concorrentes dos sindicatos na mobilização dos

⁸ Consolidou-se também no Nordeste, e posteriormente se expandiu para o Sul e Sudeste, seguindo em ambos os casos o fluxo das migrações, em virtude da crise do ciclo da borracha e da urbanização (Siepierski, 1997).

⁹ Consideramos que, a utilização desta estratégia de “demonização”, diagnosticada pela pesquisa de Mainwaring (1989) guarda importantes semelhanças com o discurso presente no Brasil contemporâneo, contudo, desta vez, mobilizado pelos (neo) pentecostais em relação às religiões de matriz africana e aos movimentos sociais que lutam por ampliação dos direitos (Machado, 2013; Natividade e Oliveira, 2009)

¹⁰ É importante lembrar que o Partido Comunista Brasileiro (PCB) criado em 1922 e entrou para ilegalidade em 1927. O que amplia a importância dos sindicatos como elemento de arregimentação política e social.

trabalhadores (Lustosa, 1991). Mesmo vinculados a estas agremiações os operários eram estimulados pela igreja a permanecerem sindicalizados, sobretudo para demarcar oposição às posturas à esquerda nas reuniões de seus respectivos sindicatos (Mainwaring, 1989).

Estes exemplos são iniciativas importantes para termos um esboço da relação entre a Igreja Católica e a política no Brasil durante primeiras décadas do século XX. Elas denotam certo poder de reação da instituição frente a possíveis ameaças de sua hegemonia como instituição provedora de um estatuto moral e religioso à sociedade. Porém, consideramos que, aos propósitos deste estudo, nenhum empreendimento foi tão singular quanto a Liga Eleitoral Católica (LEC). Visto que, ela se constituiu em uma das principais estratégias de intervenção dos objetivos e concepções religiosas na esfera política, desde a separação de ambas.

Fundada no Rio de Janeiro (então capital do Brasil) no início dos anos trinta por Dom Sebastião Leme¹¹ (com o auxílio de intelectuais e integrantes do Centro Dom Vital) (Azevedo, 2004; Lustosa, 1991). A Liga Eleitoral Católica (LEC) tinha por objetivo influenciar a composição do legislativo federal nas eleições de 1933 e, por conseguinte, a Assembleia Nacional Constituinte (1933), que seria responsável por confeccionar a nova Carta Constitucional (Lustosa, 1991; Leite, 2009).

Assim, a LEC foi instituída em todo Brasil e funcionava através de comitês que, em primeiro lugar se encarregavam de captar possíveis representantes de seu projeto no interior da igreja, para as eleições de 1933. Posteriormente, a LEC analisava todas as candidaturas e as plataformas eleitorais dos candidatos, para estipular aos católicos quais eram recomendadas e aquelas que deveriam ser evitadas (Souza, 2004; Leite, 2009). Os critérios utilizados para a promoção das candidaturas aprovadas pela LEC levavam em condição basicamente a posição do candidato acerca dos valores morais e de seu alinhamento com os interesses da Igreja, dentre estes requisitos constam, a questão do divórcio e o ensino religioso nas escolas (Souza, 2004; Mainwaring, 1989).

As eleições de 1933 revelaram a impactante vitória da estratégia eleitoral da LEC, haja vista que a maioria dos candidatos apoiados por ela foi eleita (Mainwaring, 1989). No entanto, a ação da LEC não se limitou em construir candidaturas e oferecer aos católicos um cardápio eleitoral de postulantes “aceitáveis” ao legislativo, sua atuação se dirigiu também a supervisão dos que foram eleitos sob sua tutela (Leite,

¹¹ Figura muito importante da Igreja Católica durante o processo de reorganização da instituição no Brasil.

2009; Souza, 2004). Para isso, foram formadas comissões na igreja com o intuito de debater o Código Civil, Penal, a lei eleitoral e a defesa dos valores da família (Leite, 2009; Lustosa, 1991). Neste sentido, os parlamentares no Congresso Nacional atuavam como interlocutores a pressionar o sistema político pelos interesses da igreja na elaboração da constituição (Lustosa, 1991; Leite, 2009).

Conforme argumenta Lustosa (1991), a instabilidade política do período tornou aquele momento o mais oportuno para ocorrer esta forma de pressão, com vistas a recristianização do país e a restauração da hegemonia social e religiosa da Igreja Católica. A Constituição 1934 foi o grande reflexo dessa ofensiva religiosa na esfera política, posto que as demandas da igreja foram incorporadas ao novo texto constitucional, dentre estas, a proibição do divórcio, o ensino religioso nas escolas e o estabelecimento de subsídios estatais para as obras assistenciais vinculadas a igreja (Azevedo, 2004).

É possível elaborar aqui novo ponto de reflexão e comparação entre a intervenção política católica neste período e a ascensão política neopentecostal (que será discutida adiante), iniciada na década de oitenta. Primeiramente, os contextos são similares, isto é, o Brasil estava em processo de elaboração de novas constituições (1934 e 1988) e havia grupos sociais¹² que aspiravam à inclusão de novos reordenamentos jurídicos nestes textos, aos quais estas instituições religiosas eram contrárias por entenderem que tais reordenamentos iriam subverter os valores morais. Em segundo lugar, vale destacar as estratégias empreendidas. Tendo em vista que, nos dois casos buscou-se a construção de quadros eleitorais remanescentes do interior das igrejas, assim como a aprovação ou “demonização” para os demais candidatos. Não queremos dizer com isso que haja um padrão de reprodução entre estas duas experiências, ou seja, uma receita exitosa adotada pelos católicos e que foi copiada pelos (neo) pentecostais posteriormente. A despeito das verossimilhanças, pretendemos chamar a atenção para a porosidade da sociedade brasileira e do sistema político em absorver¹³ estas estratégias/intervenções do mundo religioso na política, o que de antemão indica que a fronteira entre estas duas esferas é bastante estreita.

¹² No primeiro caso, motivados, especialmente, por ideias liberais e de esquerda, no segundo é mais evidente a mobilização de forças à esquerda, como o PT e setores do movimento feminista.

¹³ É válido ressaltar que em ambos os casos houve reações de grupos sociais (Souza, 2004; Campos, 2010). Porém, não houve um debate amplo, motivado pelo estranhamento da ingerência de grupos religiosos na política.

Após a Carta Constitucional se estabeleceu entre a Igreja Católica e o Governo Vargas uma aliança política sólida de negociações e acordos (Lustosa, 1991). De um lado, o estado atendeu demandas importantes da igreja, tais como, a obstrução de impulsos políticos orientados pelo liberalismo e comunismo (que também confluía com seus interesses), e a concessão de muitos privilégios a igreja (Mainwaring, 1989). Por sua vez, os líderes encarregados do arranjo político daquele momento identificaram como extremamente positivos os ganhos provenientes de sua aliança com a igreja, sobretudo no que tange ao respaldo social do regime (Leite, 2009).

Com base nesta composição presente na Era Vargas, queremos sublinhar o lugar ainda mais periférico que a perspectiva liberal passou a ocupar no Brasil. Longe de ser no século XX uma orientação política inclinada à ruptura sistêmica¹⁴ das relações de poder estabelecidas, como o socialismo, os liberais brasileiros estavam preocupados em construir uma sociedade baseada na razão, secularização e na laicidade do estado, dentre outros pontos. Decerto que, estes são motivos suficientes para “entrar na linha de tiro” da igreja e de setores políticos conservadores, o que provocou sua marginalização política. Contudo, entendemos que a “vitória” conservadora sobre o liberalismo será um ponto chave para compreendermos a retração para discutir temas que interfiram nos valores morais. Sendo assim, deixemos por enquanto em suspenso esta reflexão, para ser retrabalhada em momentos mais oportunos no decurso deste estudo.

Assim, com o fim da Era Vargas houve alterações na aliança entre a igreja e o estado¹⁵. Isto porque, no período democrático (1946-1964) a igreja já não dispunha do mesmo amparo do estado e, as relações entre estas instituições já não eram tão estáveis (Mainwaring, 1989). Ademais, correntes internas pressionavam por mudanças na Igreja Católica brasileira, que permanecia conservadora e elitista, preocupada em conquistar e estabelecer vínculos com as elites urbanas e rurais e com a classe média, em detrimento do grande público (Prandi, Campos e Pretti, 1999; Souza, 2008). Na primeira Conferência da CNBB¹⁶ em 1952, Dom Hélder Câmara enfatizou a necessidade de novas perspectivas, por exemplo, através do estímulo as organizações leigas¹⁷ e da aproximação com as classes populares (Morais, 1982; Prandi, Campos e Pretti, 1999)¹⁸.

¹⁴ Pode ser vista dessa forma em relação ao absolutismo (Miguel, 2014).

¹⁵ A título de informação, a partir da década de quarenta o aborto nos casos em que há risco de vida para as mulheres gestantes e em casos de estupro, foi legalizado no Brasil.

¹⁶ A sigla significa Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

¹⁷ As principais organizações leigas deste período eram: A Juventude Universitária Católica (JUC) de 1947, Juventude Operária Católica (JOC) e a Ação Católica Brasileira (ACB) estas últimas criadas em 1920, mas reorganizadas a partir de 1946 (Prandi, Campos e Pretti, 1999; Souza, 2008). Estas associações

A expansão dos centros urbanos, a industrialização e os fluxos migratórios do norte/nordeste para o sudeste são pontos singulares da primeira experiência democrática. Estes processos tiveram significativo impacto sobre o pentecostalismo brasileiro. Tendo em vista que, no contexto paulistano emerge a segunda onda do pentecostalismo, marcada, sobretudo pela crença na cura divina somada aos dons do espírito santo e da glossolalia, elementos já presentes em outras denominações (Freston, 1993; Mariano, 1995)¹⁹. A combinação entre mudanças sociais, urbanas e políticas e a emergência destas denominações no centro de tais transformações conferirá ao pentecostalismo nacional uma característica majoritariamente urbana e com ampla inserção nas classes populares (Freston, 1993; Mariano, 1995; Prandi, Campos e Pretti, 1999). No entanto, apesar de sua significativa presença social, os pentecostais em sua ampla maioria permanecem afastados de qualquer debate relacionado à política institucional (Prandi, Campos e Pretti, 1999; Freston, 1993; Miranda, 1999).

O reposicionamento da Igreja Católica frente ao mundo contemporâneo²⁰ foi materializado no Concílio Ecumênico realizado em 1961, mais conhecido como Concílio Vaticano II²¹ (Seidl, 2007). Neste evento foram revisados os padrões de autoridade, a importância do laicato e a opção pelos “pobres” se tornou posição oficial da instituição (Mainwaring, 1989; Prandi, Campos e Pretti, 1999; Souza, 2008; Souza, 2004). Conforme destaca Moraes (1982), a igreja teve de defrontar-se de uma vez com questões acumuladas ao longo dos séculos. Em suma, o Vaticano II “reconhece” que a hegemonia social e as posições da igreja já estavam deterioradas, por isso era necessário se tornar mais flexível as transformações sociais (Moraes, 1982; Azevedo, 2004; Mainwaring, 1989). Assim, as resoluções do evento apontavam para grande modificação teológica, onde a igreja deveria priorizar sua presença no mundo em detrimento de sua palavra, isto é, deixar de pairar sobre a sociedade para estar no mesmo plano dela (Moraes, 1982; Souza, 2008; Souza, 2004).

desempenharão papel fundamental na transformação da igreja e no surgimento da chamada “esquerda católica”, especificamente a Teologia da Libertação e as Comunidades Eclesiais de Base.

¹⁸ É importante sublinhar que, esta releitura sobre os rumos da igreja no Brasil foi reflexo de um debate interno no catolicismo mundial, inspirado por vertentes reformistas no Vaticano (Moraes, 1982).

¹⁹As denominações desta segunda onda são todas de origem paulista, dentre as principais do período estão: a Igreja do Evangelho Quadrangular de origem estadunidense fundada em 1951; a Igreja Deus é Amor, fundada por David Miranda em 1962 e a Igreja Brasil para Cristo, fundada em 1955 por Manoel de Mello, operário vindo de Pernambuco e remanescente da Assembleia de Deus. Esta última denominação foi a primeira no país a eleger políticos, por conseguinte, a romper com a postura apolítica dos pentecostais (Freston, 1993).

²⁰ Importante sublinhar o impacto que a ciência passava a desempenhar na formação da opinião pública, que mormente, em alguns casos, apontava para direção oposta ao que a igreja ensinava (Moraes, 1982).

²¹ Para Mainwaring (1989), este evento foi o mais importante da história do catolicismo.

Após o Vaticano II houve no âmbito nacional crescente tensão entre grupos progressistas e conservadores, pois estes últimos almejavam empreender as mudanças de modo gradual e preservando velhas estruturas (Morais, 1982). É imprescindível ressaltar o peso que as organizações leigas desempenharam nesta disputa interna (tais como, a JUC, JOC, ACB e a Ação Popular (AP), criada em 1961)²², tendo em vista os conflitos travados com a hierarquia conservadora. Mais do que a tomada de posição na presente tensão, estas associações romperam com paradigmas da igreja, ao demonstrarem que os leigos poderiam pensar e oferecer caminhos ao catolicismo, sem depender exclusivamente do clero para isso (Prandi, Campos e Pretti, 1999). Por conta de sua aproximação com grupos de esquerda²³, sua crítica ao capitalismo e proposta de intervir no mundo para promover a justiça social via catolicismo, estas associações foram consideradas o gérmen para a orientação presente nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)²⁴ e na Teologia da Libertação (TL)²⁵ (Souza, 2008).

Apesar da reorientação eclesial no catolicismo e da ascensão de vertentes progressistas no Brasil, a igreja apoiou ao golpe militar em 1964²⁶. Segundo Mainwaring (1989), o suporte da igreja ao golpe teve de fato como objetivo afastar as possíveis ameaças de implantação do comunismo no Brasil, mas também, como pano de fundo, foi impulsionado com o propósito de pressionar a chamada “esquerda católica”. Esta estratégia da hierarquia produziu efeitos substanciais na desarticulação dos setores progressistas, haja vista que, boa parte das associações leigas, tais como a JUC, JOC e a AP tiveram militantes presos, foram consideradas subversivas e postas na ilegalidade pelo regime militar a partir de 1966 (Morais, 1982; Souza, 2004; Mainwaring, 1989).

Acreditamos que, o apoio da igreja ao golpe e ao regime militar é mais um importante capítulo dos fecundos diálogos estabelecidos entre religião e política no

²² A AP era a única que não fazia parte da igreja, embora tenha sido fundada por membros da JUC.

²³ Por exemplo, segundo Prandi, Campos e Pretti (1999, p. 29) “a AP se tornou uma das três mais importantes organizações de esquerda no Brasil, junto com o PC e o PC do B”.

²⁴ As CEBs eram basicamente formadas por grupos locais que se reuniam nas paróquias para fins de vivência religiosa e discutir os problemas comuns da comunidade. Através destes centros se desenvolveu as premissas fundamentais da Teologia da Libertação, tais como, a participação ativa dos católicos no mundo e a crença como ferramenta para denunciar as injustiças sociais (Prandi e Pierucci, 1999).

²⁵ A TL foi (e ainda é atualmente) uma vertente teológica nascida no interior da Igreja Católica da América Latina. Em síntese, uma das principais contribuições desta corrente foi o alinhamento do evangelho e da fé com as questões sociais. Dentre os principais teóricos estão: Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff e Juan Luis Segundo. Segundo Mainwaring (1989), pela primeira vez o continente latino-americano produzia os trabalhos teológicos mais importantes da cristandade contemporânea.

²⁶ Em junho de 1964 a CNBB emitiu um comunicado em apoio ao golpe, segue trecho que ilustra a posição do órgão: “Atendendo à geral e angustiada expectativa do Povo Brasileiro que via a marcha acelerada do comunismo para a conquista do Poder, as Forças Armadas acudiram em tempo, e evitaram que se consumasse a implantação do regime bolchevista em nossa terra (...)” (Mainwaring, 1989, p. 102)

Brasil. Posto que, a aliança entre estas esferas denota a composição de um estruturado arranjo político que conferiu parte da legitimidade da intervenção militar, ao passo que também propiciou as elites eclesiais frear mudanças bruscas que pudessem ameaçar seu poder de controle sobre a igreja. A nosso ver, pelo menos até este momento da história, parece que os rumores (reais ou imaginários) de possíveis transformações sociais que não sejam orientadas por uma lógica conservadora, mobilizam a aliança entre estas esferas, para enfraquecer opositores internos e/ou externos ao que está vigente nas estruturas destas instituições.

Nos primeiros anos do regime militar a Igreja Católica brasileira permaneceu muda sobre os casos de repressão e congelou em relação às mudanças teológicas promovidas pelo Vaticano II (Morais, 1982). A assunção de bispos reformistas moderados ao alto escalão da CNBB²⁷ colaborou para equilibrar a correlação de forças no interior da igreja brasileira²⁸ (Mainwaring, 1989). A partir disso, somado ao recrudescimento da repressão e as posições do catolicismo internacional²⁹ é que a oposição mais ávida ao regime militar passa a se consolidar na igreja (Seidl, 2007; Moraes, 1982; Prandi e Souza, 1999).

A luta contra a ordem política vigente acomodou diversos atores em torno de uma agenda comum. Nesta composição de forças está o movimento feminista que, encarava a resistência a ditadura, ao passo em que também pleiteava rediscutir a tradicional hierarquia de gênero presente na sociedade brasileira (Sarti, 2004). Boa parte da literatura denomina esta fase do movimento como “malcomportada”³⁰, basicamente em função do engajamento feminino na luta armada e pelo enfrentamento de questões consideradas tabus (Costa, 2013; Pinto, 2003). Ainda que inserido em um arranjo de forças progressistas, dada confluência envolveu uma relação tortuosa do movimento

²⁷ É interessante antecipar ao leitor que, em 1967 emerge no ambiente universitário de Pittsburgh nos Estados Unidos a Renovação Carismática Católica, esta corrente do catolicismo será nos anos oitenta e noventa uma das principais forças a se opor a Teologia da Libertação e a orientação teológica das CEBs (Prandi e Pierucci, 1999).

²⁸ Segundo Souza (2008), apesar da resistência conservadora, a chamada “esquerda católica” já contava com lastro social que, de certo modo, lhe permitia resistir às reações adversas e expandir sua proposta de mobilizar a igreja para as causas sociais.

²⁹ Sobretudo pelo 1º Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), realizado em Medellín em 1968, onde foram ratificadas as linhas estabelecidas pelo Vaticano II, em que o lugar teológico da igreja deveria se transferir para o povo e no combate ao que passava a ser entendido como pecado social, isto é, a exploração advinda do desenvolvimento promovido pelo sistema capitalista. Além disso, as resoluções do CELAM incentivaram o fomento e crescimento das CEBs na América Latina, o que legitimou a ação dos setores progressistas no Brasil (Prandi e Souza, 1999; Moraes, 1982).

³⁰ Em clara oposição a fases anteriores o movimento assumia feições mais conservadoras.

feminista para com a Igreja Católica e até mesmo com grupos de esquerda, que o entendiam como reformismo burguês (Sarti, 2004).

As reconfigurações no cenário internacional tiveram impacto na percepção de que a luta do movimento feminista requeria direitos específicos. Por exemplo, a efervescência cultural e social em 1968 trouxe para o centro de discussões no mundo novas concepções de comportamento, assim como a liberdade sexual, a contracepção e novas formas de afetividade (Pinto, 2003). O ano de 1975 foi declarado pela Organização das Nações Unidas (ONU) como Ano Internacional da Mulher, em que se reconheceu a questão feminina como problema social. Estes eventos contribuíram para a legitimidade na organização das demandas deste grupo, que permaneciam periféricas ou com pouca visibilidade no interior da correlação de forças opositoras a ditadura (Sarti, 2004).

Sendo assim, novas bandeiras passaram a ser incorporadas no rol de demandas do movimento, tais como, os direitos reprodutivos e o combate à violência doméstica, bem como o questionamento da submissão e do casamento como elementos que compõem o papel e os registros para a realização feminina (Costa, 2013). Em síntese, dadas reivindicações visavam à autonomia da mulher para decidir sobre a sua vida e seu corpo, ao mesmo tempo em que entravam em conflito com pressupostos religiosos, tais como, a noção de família (Biroli, 2014). Não obstante, o movimento também se modificou em relação a sua base social, que até o momento era preponderantemente de classe média. A interlocução e/ou construção de canais de diálogo com as organizações de bairros (em muitos casos, por intermédio das pastorais e CEBs), conferiu ao movimento feminista características eminentemente nacionais, o que contribuiu no aprimoramento das demandas e sua ressonância com os problemas enfrentados pelas mulheres no Brasil (Pinto, 2003; Costa, 2013; Sarti, 2004)³¹.

Por seu turno, a partir dos anos setenta, setores da Igreja Católica³² iniciam uma nova etapa na ligação da instituição com as elites e a política. Outrora a igreja era parte integrante desse arranjo, conquanto neste período se converteu em contestadora da acumulação financeira, das desigualdades, do latifúndio e da autoridade política vigente (Azevedo, 2004; Souza, 2004). Tal postura estabeleceu conflitos entre a igreja e o

³¹ Em 1979 a Lei de Anistia permitiu a volta dos exilados. O regresso de feministas contribuiu significativamente para o aperfeiçoamento do movimento no Brasil, pois estas feministas traziam o conhecimento de experiências e agendas internacionais, o que possibilitou avançar no debate de algumas demandas (Sarti, 2005; Pinto, 2003).

³² Tendo em vista, especialmente, os posicionamentos da CNBB, dos teólogos, laicato e das CEBs.

estado, que culminou em copiosos episódios de repressão militar (Morais, 1982). Por exemplo, alguns setores militares consideravam a Igreja Católica uma das principais inimigas do país (Mainwaring, 1989).

As Comunidades Eclesiais de Base tiveram significativa importância nesta redefinição do papel da igreja. Por um lado, elas se propunham a estabelecer novo relacionamento dos católicos com a fé, sobretudo a partir dos laços comunitários³³ e da liberdade em relação à hierarquia eclesial (Morais, 1982; Burdick, 1989). Por outro lado, como parte integrante de sua liturgia libertadora, as CEBs estimulavam maior intervenção e postura crítica dos cristãos sobre os processos políticos e sociais (Souza, 2008). Portanto, as reuniões das CEBs se concentravam no aspecto religioso, mas também nelas eram discutidos problemas sociais locais (como infraestrutura dos bairros) e nacionais, ainda que, conforme avalia o antropólogo John Burdick (1989), havia maior estímulo em debater os problemas da comunidade.

Desde sua concepção, um dos objetivos das CEBs era ser instrumento para recuperar o espaço perdido pela Igreja Católica para as religiões de matriz africana, espiritismo e principalmente para os pentecostais. Na década de setenta os pentecostais já representavam cerca de 10% da população brasileira e é neste período que emerge a terceira onda do pentecostalismo (Freston, 1993). A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD)³⁴ promoveram significativas alterações no campo religioso, pois tais denominações introduziram no Brasil a teologia da prosperidade³⁵, o uso intensivo das mídias, do exorcismo e da inserção dos evangélicos na política institucional (Pierucci e Prandi, 1999). O crescimento das denominações que compõem estas três ondas viria consolidar os (neo) pentecostais como força concorrencial capaz de ameaçar a hegemonia religiosa dos católicos no Brasil.

No entanto, ainda que as CEBs não tenham obtido pleno êxito em sua função de reconquistar espaços no campo religioso, é notório que ela dinamizou as bases do

³³ A TL e as CEBs são inspiradas, em grande parte, no pensamento católico elaborado pelo comunitarismo cristão. Souza (2008) analisa de modo detalhado a influência dessa corrente na orientação da igreja brasileira.

³⁴ A IURD foi fundada em 1977 por Edir Macedo, já a IIGD foi fundada em 1980 por R.R. Soares, cunhado de Edir Macedo. Se a segunda onda do pentecostalismo era preponderantemente paulista, a terceira é majoritariamente carioca. Conforme argumenta Freston (1993, p. 95), estas denominações surgem no cenário de crescimento do populismo político, da mafia dos jogos e da decadência econômica do Rio de Janeiro.

³⁵ Originada nos Estados Unidos, esta teologia difunde a idéia de que os cristãos devem buscar alcançar êxito financeiro, baseado na premissa de que a espiritualidade não é somente um bem interior, mas ela se reflete nas condições de vida de quem crê em deus (Pierucci e Prandi, 1999; Siepierski, 1997).

catolicismo nacional³⁶, combinando sua missão evangelizadora com a proposta de fomentar a discussão e a participação política (Mainwaring, 1989). Sua atuação (junto com a CNBB) transformou a Igreja Católica em um dos principais atores na luta contra o regime militar, sendo uma das entidades relevantes no apoio e na articulação dos protestos contra a repressão na greve dos metalúrgicos do ABC em 1979 (Sader, 1988; Azevedo, 2004). Convém lembrar também, que a agenda de discussões, a mobilização política e o apoio da Igreja Católica (através das CEBs e da CNBB) são fatores que influenciaram a criação de alguns setores sociais e políticos de esquerda, tais como, o Partido dos Trabalhadores (PT), sindicatos, associações de bairros e movimentos de luta pela terra (Mainwaring, 1989; Azevedo, 2004).

Há consenso na literatura que as CEBs criaram espaços (em meio à repressão), para a organização dos interesses coletivos das comunidades. Contudo, alguns autores consideram superestimada a participação política promovida pelas CEBs (Prandi e Souza, 1999), outros identificam elevado grau de centralização na condução das reuniões e das atividades. Por exemplo, Morais (1982) assinala que, quando as lideranças leigas não concordavam com as ações propostas pela comunidade elas dificilmente se desenvolviam. Por sua vez, Burdick (1989) em parte de sua pesquisa analisou o lugar de fala dos participantes e identificou assimetrias, exemplificadas em duas situações que constroem grande parte dos integrantes: 1) a desenvoltura, letramento e a educação na fala pesavam mais que a participação; 2) a fala deveria se alinhar com o discurso progressista para ser considerada ou elogiada.

Nesta linha de raciocínio, outra questão chama a atenção, isto é, a igreja brasileira em virtude de seus posicionamentos foi considerada a mais progressista do catolicismo mundial (Mainwaring, 1989), todavia, a instituição seguiu engessada no que tange a revisão de seus valores morais (Machado, 1996). Ao analisar os documentos emitidos pela CNBB, Morais (1982) salienta que a igreja reforçou neste período a necessidade de preservar a família nuclear (e as posições de gênero presente nela) e a indissolubilidade do matrimônio. A única inflexão mais “progressista” registrada foi à tolerância com aqueles que se divorciaram (Morais, 1982)³⁷. Estas questões permitem questionar o quão progressista era a igreja brasileira, pois sua inovação se concentrou

³⁶ Estima-se que havia no Brasil (entre a década de setenta e oitenta) cerca de oitenta mil CEBs com um total aproximado de dois milhões de fiéis/integrantes (Pierucci e Prandi, 1999).

³⁷ Por exemplo, Maria das Dores Machado (1996, p. 163) e Sarti (2005) registram que não havia espaço nas CEBs para as mulheres discutirem sobre sexualidade, anticoncepção, aborto e planejamento familiar, para isso precisavam recorrer a reuniões mais privadas.

em resgatar elementos presentes na origem do cristianismo, tais como, a cooperação, a luta contra as injustiças e a preferência pelos pobres, porém seus dogmas morais permaneceram intocáveis e nem ao menos foram inscritos no rol de temas pertinentes à reflexão.

Levando tudo isso em consideração, ainda assim Pinto (2003) e Sarti (2004) destacam que, a participação das mulheres nas CEBs e pastorais trouxe saldo positivo para o movimento feminismo naquele período, visto que retirava as mulheres da restrição do âmbito doméstico e oferecia um canal (ainda que limitado), para questionar a condição de seu espaço na sociedade. Interessante notar que esta conclusão conflui com constatações da pesquisa de Burdick (1989, pp. 151-159), a medida que o antropólogo realiza entrevistas com mulheres que, em suas falas, relatam que almejavam horizontes mais amplos que a vida no lar, mas através da participação nas CEBs se descobriram lideranças comunitárias e posteriormente se converteram em representantes políticas de suas comunidades.

Feitas as contas, consideramos que é próprio das instituições se pronunciarem sobre a condução política e econômica do país em que estão instaladas, os documentos emitidos pela Igreja Católica registram inúmeras críticas a repressão militar e as políticas econômicas adotadas (Morais, 1982; Seidl, 2007). No entanto, conforme pode ser observado até aqui, a ação da igreja não se limitou em demarcar sua oposição, pelo contrário, ela se constituiu como instituição de articulação política e social para denunciar e pressionar o regime. Pelo fato da igreja permanecer dentro da legalidade (diferentemente de outras instituições de oposição ditadura), havia certa liberdade para discussão e organização de ações contrárias ao regime militar (Souza, 2004). Aliás, como já mencionado, alguns movimentos sociais e partidos políticos emergiram das bases da igreja. Mesmo reconhecendo a legitimidade da agenda contra a ditadura militar e a importância da igreja para a abertura política, não por isso podemos perder de vista que novamente um ator religioso mobiliza e assume certo protagonismo para influenciar o curso da política nacional. A par de todas estas nuances, entendemos que, não é plausível justificar a intervenção da religião na política com base na legitimidade, pois assim abre-se um leque de precedentes em virtude deste critério estar socialmente em permanente disputa. Por exemplo, no Brasil contemporâneo pode ser mais legítima para amplos grupos sociais a ingerência religiosa em prol de políticas discriminatórias, mas que preservem os princípios basilares da família cristã, que a luta contra um regime que cerceie a liberdade de expressão e organização.

O declínio da igreja progressista brasileira se inicia nos anos oitenta, três circunstâncias fruto do quadro político e religioso aceleraram este processo. Segundo Prandi e Souza (1999) a falta de dinamismo frente a outras opções religiosas propiciou o avanço de segmentos, tais como, os (neo) pentecostais. Em segundo lugar, a redemocratização provocou certa desmobilização nas CEBs. Isto porque o espaço ocupado por estas entidades passa a ser assumido por associações de bairros, movimentos sociais e partidos políticos, alguns destes anteriormente atrelados a Igreja Católica, mas que a partir de então passam a reivindicar suas demandas de forma autônoma frente ao poder público (Burdick, 1989; Souza, 2004).

Por último, a salientar com primordial importância as pressões conservadoras vindas do Vaticano e do catolicismo nacional (Prandi e Souza, 1999). O papado de João Paulo II se empenhou em frear o avanço da Teologia da Libertação e de sua proposta eclesial, por exemplo, em 1985 o teólogo brasileiro Leonardo Boff foi condenado ao silêncio. Dentre as estratégias do Vaticano para enfraquecer a igreja brasileira estão: 1) a nomeação de bispos conservadores para as dioceses em que havia progressistas (Mainwaring, 1989); 2) suporte à expansão da Renovação Carismática Católica (RCC)³⁸. Contudo, é necessário ponderar que o crescimento da RCC no Brasil (inclusive em territórios outrora dominados pelas CEBs), não se explica somente por este respaldo da hierarquia, mas também em virtude dela atender uma demanda recorrente entre os católicos do período, isto é, priorizar o espiritual em detrimento de questões políticas e sociais (Burdick, 1989; Miranda, 1999).

Novos e velhos atores: a correlação de forças na disputa da agenda moral

O ambiente do processo constituinte entre 1986 e 1988 foi momento oportuno para os movimentos sociais, sindicatos e partidos políticos influenciar o sistema político em direção as suas demandas (Avritzer, 2007). É neste contexto que ocorre significativa tensão entre os atores religiosos e sociais analisados por este texto. Isto por que, tanto o movimento feminista quanto os (neo) pentecostais³⁹ apresentam agendas mais definidas

³⁸ A RCC tem como característica o desenvolvimento da fé a partir da esfera íntima, desse modo, há maior ênfase na espiritualidade, manifestada através de orações, louvores e leitura da bíblia para alcançar paz interior, que em problemas coletivos. Outro aspecto é o elevado controle moral. nas esferas familiar e da sexualidade. Estes pontos aproximam sobremaneira a RCC dos (neo) pentecostais, ao passo que a afasta, na mesma proporção, de grupos presentes no catolicismo (Machado, 1996; Prandi et al, 1999).

³⁹ Quando utilizamos a terminologia “(neo) pentecostais”, estamos nos referindo as denominações da primeira, segunda e da terceira onda do pentecostalismo.

e se mobilizaram para intervir no desenho das políticas públicas em discussão (Pinto, 2003; Campos, 2010).

O movimento feminista durante os anos oitenta se institucionalizou mediante a construção de organizações e encontros locais e regionais (Soares, 1994). É neste período também em que os problemas sociais engendrados pelas questões de gênero passam a ser de forma mais intensa objeto de estudo dos centros de pesquisa e das universidades (Soares, 1994). Sendo assim, as reivindicações e o movimento se consolidam no país como força social relevante, ampliando seu leque de discussões às distintas esferas. A abrangência do movimento igualmente ampliou sua heterogeneidade, assim abarcando múltiplos ângulos de entendimento sobre a opressão feminina e o modo de atuação para conquistar maior igualdade às mulheres, o que gerou disputas no interior do movimento⁴⁰ (Miguel, 2000; Sarti, 2004).

Apesar de tensões internas o movimento alcançou importantes avanços, alguns destes são: as delegacias especializadas para tratar a violência de gênero; a criação pelo Ministério da Saúde de programas de atenção à saúde da mulher e o Conselho Nacional da Condição da Mulher (CNDM), em que eram tratados temas relacionados aos direitos. Durante a Constituinte, o chamado *lobby do batom* composto por organizações feministas da sociedade civil e com o apoio de muitas (os) parlamentares foi efetivo ao pressionar o sistema político para a aprovação de muitas de suas reivindicações, dentre as mais emblemáticas, a extinção da tutela masculina na sociedade conjugal (Costa, 2013).

Os direitos reprodutivos das mulheres é uma demanda histórica do movimento feminista, que foi abordado sob diferentes circunstâncias em distintos períodos da história nacional (Rocha, Rostagnol e Gutiérrez, 2009). A proposta de discutir o aborto durante a constituinte foi apresentada pela Igreja Católica, com o intuito de vetá-lo em quaisquer circunstâncias (Rocha, 2006)⁴¹. Conforme argumenta Rocha (2006), o movimento feminista e a Igreja Católica (que contou com o apoio dos evangélicos), atuaram de forma incessante em todas as instâncias de discussão sobre o projeto. Apesar da disputa, a Carta Constitucional efetivou a criminalização do aborto. Todavia, Biroli (2014b) sinaliza um êxito importante para o movimento feminista neste debate,

⁴⁰ A aliança com partidos políticos foi um dos focos de tensão naquele momento.

⁴¹ De acordo com a literatura, a exclusão clara do tema aborto do espectro de demandas do movimento feminista na constituinte representou um recuo estratégico (Rocha, 2006; Biroli, 2014b; Pinto, 2003).

mediante a exclusão do direito à vida no artigo 5º da Constituição, o que de certo modo oferecia uma retaguarda para reintroduzir o tema no âmbito parlamentar.

Nos anos noventa a questão ganha novos contornos a partir de sua consolidação no cenário nacional e internacional, o que propiciou diferentes entradas para a visibilidade do tema. Por exemplo, o crescimento da representação feminina no Congresso Nacional proporcionou a retomada desta agenda na política institucional (Biroli, 2014b). Por outro lado, a solidificação do movimento feminista como um dos principais atores da sociedade civil (através das ONGs e entidades já existentes) a pressionar as esferas institucionais em prol de políticas às mulheres. No cenário internacional, através das conferências internacionais do Cairo e Beijing, 1994 e 1995 respectivamente, houve o reconhecimento dos países que compõem a ONU de que a criminalização do aborto acarretava sérios problemas de saúde pública (Biroli, 2014b).

Parte significativa dos pesquisadores que trabalham com direitos reprodutivos das mulheres ou grupos religiosos na sociedade e na política corroboram a posição de que ascensão conservadora promovida por diferentes segmentos do cristianismo foi um dos principais indicadores para explicar os impasses e retrocessos em relação ao debate sobre o aborto no Brasil (Rocha, 2006; Rocha, Rostagnol e Gutiérrez, 2009; Biroli, 2014b). No entanto, para os propósitos deste estudo a tão somente afirmação desta ascensão pouco ajuda a entendermos a dinâmica e o raciocínio que estamos pretendendo desenvolver. Por isso, parece imperativo avançar no sentido de delinear com mais clareza em que termos estes atores religiosos promovem o crescimento da agenda moral e conservadora, para melhor compreender a relação de forças presentes na sociedade e no Congresso brasileiro.

A intensa atuação dos atores religiosos nas mais variadas frentes foi um capítulo a parte no ambiente de abertura democrática e da elaboração da Carta de 1988 (Campos, 2005). Além da Igreja Católica, este cenário apresentou a significativa presença dos (neo) pentecostais, denotando a consolidação deste segmento religioso no cenário político. Sua atuação e mobilização no ambiente constituinte foi reflexo da adoção de estratégias políticas construídas ao longo dos anos oitenta, sobretudo pela Igreja Universal. Consequência disso, a chamada “bancada evangélica” entre 1982 e 1986 saltou de 14 para 33 representantes na Câmara Federal.

Duas razões são apontadas para explicar a incursão política deste segmento. Segundo Campos (2010), o temor de que a Carta Constitucional contemplasse temas como a liberação das drogas e a descriminalização do aborto incentivou a articulação e

presença dos (neo) pentecostais no cenário político partidário. Por outro lado, havia também o receio de que setores da Igreja Católica aliados a forças à esquerda no quadro partidário viessem a aprovar leis com o intuito de impor limites ao avanço dos (neo) pentecostais (Mariano, 2006). Por estes motivos, algumas denominações abandonaram a posição apolítica que sustentavam até então, iniciando um processo de organização para fins eleitorais para restaurar influência em temas na elaboração da nova constituição (Campos, 2005; Alonso, 2013).

A mobilização política dos (neo) pentecostais pode ser vista como reação em face da disputa religiosa, social e política com outros setores (por exemplo, veículos da mídia, partidos políticos de esquerda e a Igreja Católica⁴²), mas também como forma de respaldo político de seus interesses. Assim, a presença nos espaços legislativos se configuraria em instrumento de proteção de suas práticas litúrgicas (tais como, a cura divina, exorcismo e a arrecadação de donativos), que até aquele momento era ponto central no conflito com os segmentos mencionados.

Esta postura foi decisiva para as alianças confeccionadas pelas lideranças políticas e/ou religiosas (neo) pentecostais nas eleições seguintes. O apoio a Collor em 1989 e a Fernando Henrique Cardoso em 1994 teve como objetivo a oposição ao candidato Lula do Partido dos Trabalhadores à Presidência. Neste sentido, os fiéis eram orientados a evitar candidatos “extremistas” para os cargos executivos e legislativos (Mariano e Pierucci, 1992; Mariano, 2006). De acordo com Mariano e Pierucci (1992), as lideranças (neo) pentecostais acreditavam que havia uma aliança entre o PT e setores da Igreja Católica para restringir e perseguir a liberdade religiosa de evangélicos⁴³.

O desejo de ingresso efetivo na vida política das denominações impulsionou também o dos partidos políticos neste “mercado” de eleitores que a época estava em franca expansão (Machado e Burity, 2014). A interface entre estas instituições permitiu

⁴² Alguns episódios nos anos noventa acentuaram esta questão, como por exemplo, a prisão em 1992 de Edir Macedo, acusado de charlatanismo, curandeirismo e estelionato. Em seu livro “Nada a perder”, o Bispo Macedo relata que sua prisão foi resultado de perseguição política e religiosa da Igreja Católica. Este episódio gerou comoção entre seus pares de outras denominações, que naquela ocasião revelaram que nenhum líder religioso seria novamente preso por pregar o evangelho (Geraldo, 2006). A relação conflituosa com a mídia, especialmente com o Grupo Globo, cresceu em virtude de algumas coberturas jornalísticas, dentre estas, a prisão de Edir Macedo e do “chute na santa” (chute dado pelo bispo Sérgio Von Helder da Universal na imagem de Aparecida). Além do estereótipo presente nas obras de ficção da TV Globo, que segundo algumas lideranças, apresentam o propósito de desmoralizar os seguidores e seus líderes religiosos (Geraldo, 2006).

⁴³ A aversão a Lula e ao PT se dissipou nas eleições de 1998, isto por que muitas lideranças apoiaram o candidato. Os evangélicos e sua bancada se notabilizam pelo seu aspecto governista. Assim, a chamada “bancada evangélica” foi base de sustentação em quase todos os governos pós-redemocratização (Gonçalves, 2011).

a captação e preparação de possíveis quadros no interior das igrejas, alinhados com os interesses e orientações eclesiais (Oro, 2003). Do mesmo modo, tal estratégia se direcionou no sentido de estimular entre os fiéis à consciência da necessidade da presença da igreja na política, como forma de intervenção em temas políticos relevantes para a sobrevivência dos valores religiosos (Machado, 2010). Contudo, estes dispositivos para estruturar uma base eleitoral sólida conviveram com tensões, dentre as quais, foi necessário desconstruir a aversão anteriormente depositada na política (Gonçalves, 2011).

Portanto, a preservação de sua liberdade religiosa é o eixo de sustentação para a presença dos (neo) pentecostais nas esferas de decisão no campo político. Porém, é possível identificar que este argumento será mobilizado durante toda trajetória deste segmento pós anos oitenta, seja para demarcar posição frente à Igreja Católica ou para frear iniciativas em prol do respeito e de avanços na legislação, às minorias religiosas e de gênero, respectivamente (Oro, 1996; Mariano, 2006; Machado; 2013). Entretanto, Siepierski (1997) reflete que este grupo é pouco sensível as demais liberdades, dentre elas, a de organização e expressão. Destarte, Mariano e Pierucci (1992) questionam as razões para (neo) pentecostais serem tão afeitos à liberdade religiosa em detrimento de outras liberdades:

Os pentecostais estão entrando em nossa incipiente vida democrática erguendo a bandeira da liberdade religiosa. Boa causa. Todavia, para nossos ouvidos “religiosamente não musicais”, como dizia Weber, soa um tanto quanto esdrúxula esta demanda na boca de quem, durante os vinte anos de ditadura, nunca reclamou da falta de liberdade de expressão, liberdade de imprensa, de associação política, da liberdade partidária, de consciência e de pensamento. Sinal de que a questão da liberdade – e das liberdades – tem sempre um movimento diferente conforme o grupo a que se pertence e o deus (ou demônio) que se cultua. A hierarquização das liberdades é sempre um ato arbitrário; valorizar absoluta e cegamente uma delas, em detrimento das outras, pode dar num desastre. (página 106).

A par disso, podemos sinalizar a emergência de um novo ator que busca converter seu capital religioso em político. De fato, utilizando métodos comumente empregados pela Igreja Católica ao longo do século XX⁴⁴, tais como, o exercício de sua influência religiosa para intervir na escolha eleitoral de seus fiéis, a “demonização” de forças políticas e sociais que podem lhe representar ameaças e a mobilização de sua densidade social e peso político como moeda de troca para pressionar o sistema político

⁴⁴ Como mencionamos antes estas estratégias são verossímeis às empreendidas pela Liga Eleitoral Católica.

em prol de suas demandas. Não obstante, mesmo assim, entendemos que há novo capítulo na relação entre religião e política sendo escrito. Isto dito, tendo em vista a formação de candidaturas oficiais pelas denominações e a construção de uma frente parlamentar confessional. Esta questão é importante, a medida que provoca ruptura no modo como os cristãos se relacionavam com a política, isto é, embora se buscasse a influência, a separação entre a missão eclesial e o universo político era mais ou menos definida (Freston, 1993). É neste período em que o ingresso de pastores e bispos na política institucional passa a ser entendido como componente da missão eclesial da igreja⁴⁵. Conforme sustentam Campos (2010) e Alonso (2013), a proposta no campo político seria a “purificação” deste espaço, ou melhor, a conquista para o “reino de deus” das esferas que estão sob “domínio do diabo”.

Siepierski (1997) aponta a debilidade da literatura naquele momento em perceber este fenômeno. Uma vez que, grande parte das pesquisas se concentrou na atuação das CEBs junto aos movimentos sociais e às forças políticas vigentes durante a redemocratização. Enquanto isso, importantes transformações no cenário social, político e religioso estavam sendo processadas, tais como, o vertiginoso influxo dos (neo) pentecostais na política institucional e nos cargos de direção das máquinas partidárias (Machado, 2012).

Enquanto os (neo) pentecostais demarcavam seu espaço, igualmente a Renovação Carismática buscava se consolidar no interior da Igreja Católica, ainda que persistissem disputas com setores progressistas⁴⁶. A RCC surgiu e se expandiu no Brasil (assim como, nos EUA) no interior da classe média, apesar disso é o grupo católico que conquistou maior visibilidade nos últimos tempos, inclusive com certa inserção nas camadas populares (Machado, 1996; Miranda, 1999; Oro e Alves, 2013). Em 1994, por exemplo, a RCC registrou o número de aproximadamente 4 milhões de seguidores (Prandi, Campos e Pretti, 1999). Um dos elementos que podem explicar este significativo crescimento (além do amplo apoio da hierarquia e do Vaticano) é o uso intensivo da TV⁴⁷ e das rádios como veículos de propagação de sua mensagem, bem como os padres com notoriedade midiática (por exemplo, Marcelo Rossi e Fábio de Melo) (Silveira, 2008).

⁴⁵ Esta mudança ocorre gradualmente entre os (neo) pentecostais, como veremos adiante.

⁴⁶ As pesquisas de campo de Miranda (1999) e Prandi (1999) apresentam falas de católicos que minimizam a tensão entre estes setores. Porém, a literatura (inclusive os autores das pesquisas), é quase unânime em destacar a enorme oposição entre estas vertentes no interior do catolicismo neste período.

⁴⁷ Por exemplo, a TV Canção Nova que é um canal da TV aberta e de abrangência nacional.

A RCC está a meio caminho entre o (neo) pentecostalismo e o catolicismo, por isso é comumente denominada de pentecostalismo católico (Miranda, 1999; Machado, 1996; Prandi, 1999; Oro e Alves, 2013). Isto em virtude dos carismáticos incorporarem grande parte das práticas (neo) pentecostais, tais como, a crença nos dons do espírito (sobretudo, a glossolalia e a cura divina⁴⁸), a valorização da bíblia, o formato dos encontros (músicas e a crença manifesta através da expressão corporal) e o proselitismo religioso (Machado, 1996; Prandi, Góes e Justo, 1999). Há questões que os diferenciam, especialmente no que tange ao papel proeminente do “demônio” nas explicações sobre os “desvios” morais e sociais e os bens materiais como instrumento de legitimação da fé, elementos ausentes na RCC (Prandi e Souza, 1999; Oro e Alves, 2013). No entanto, a devoção em Maria e a obediência ao Papa são efetivamente os traços mais distintivos que aproximam e distanciam os carismáticos do catolicismo e do (neo) pentecostalismo, respectivamente⁴⁹ (Miranda, 1999; Machado, 1996).

Tanto a RCC como os (neo) pentecostais colaboraram de forma decisiva para o resurgimento da transformação moral dos indivíduos, do ideário da família e da rígida moral sexual para o centro da liturgia cristã no país (Rosas e Castro, 2014; Machado, 1996). No caso da Igreja Católica, Prandi, Góes e Justo (1999) sustentam que o avanço do projeto moral da RCC promove um retorno as bases presentes na Igreja tradicional, anterior ao Vaticano II. Mais do que mudanças teológicas na forma em que entendem o cristianismo, é interessante notar que estas organizações compreendem que estas normas devem ser estendidas à sociedade (Miranda, 1999; Rosas e Castro, 2014)⁵⁰.

Como forma de intervir social e politicamente a RCC também inicia processo de articulação política em meados dos anos noventa, a partir da criação das secretarias nacionais (Miranda, 1999; Silveira, 2008). Cabe sublinhar que, neste caso há acentuada rejeição a participação política ao modo das CEBs, pois os carismáticos são mais inclinados à intervenção através da política partidária (Prandi e Valentim, 1999). Conforme destacam Prandi; Valentim (1999) e Miranda (1999), os carismáticos votam com posições bem definidas (mormente em propostas de centro-direita), e tem obtido êxitos na eleição de representantes políticos nas casas legislativas. Os parlamentares

⁴⁸ As doenças para Igreja Católica anteriormente deveriam ser tratadas no âmbito da medicina (Prandi, 1999).

⁴⁹ Inclusive, o chute dado pelo bispo da Universal na imagem de Aparecida gerou reações dos carismáticos.

⁵⁰ Oro e Alves (2013) destacam que para além das similitudes das práticas, há na América Latina (especialmente na Argentina), um movimento ecumênico de “reconciliação” entre católicos e parcela dos (neo) pentecostais, mediante atividades em conjunto, como por exemplo, grandes eventos de pregação que reúnem estas instituições.

egressos da RCC (e da Igreja Católica de modo geral) formam junto com os (neo) pentecostais coalizões políticas para frear iniciativas relacionadas a temas morais (Campos, 2010; Oro e Alves, 2013).

A representação política dos carismáticos até os anos noventa era resultado de iniciativas individuais, isto é, algum de seus integrantes (com projeção religiosa ou política) se candidatava e procurava conquistar apoio entre os participantes dos círculos bíblicos (Silveira, 2008; Miranda, 1999). Essa questão é oportuna, pois o modo como a representação política é construída pode ser vista como uma das mais significativas diferenças entre os católicos e os (neo) pentecostais. Ademais, ela contribui também para delinear com mais propriedade esta nova relação entre religião e política no Brasil. Posto que, sempre houve no Congresso Nacional parlamentares ligados a algumas denominações, mas que possuíam projeção política própria (como ocorre ainda hoje) (Freston, 2006). Assim, mesmo sendo cristão e eventualmente angariando apoio das lideranças religiosas e dos fiéis, isso não queria (quer) dizer que o parlamentar fosse incorporar e defender integralmente a agenda deste segmento⁵¹ ⁵². Para superar possíveis ruídos existentes entre os interesses das denominações e os do candidato/parlamentar, os (neo) pentecostais entre os anos oitenta e noventa deram os primeiros passos em direção ao *modelo institucional* ou corporativo (Oro, 2003; Freston, 2006). Ou seja, uma forma de representação política que é construída e emerge no interior das igrejas, em que os mandatos são elaborados para atender os interesses das denominações.

A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) é a instituição religiosa que empreendeu de forma mais significativa (desde os anos oitenta) o *modelo institucional* ou corporativo como estratégia de ocupação dos espaços políticos, majoritariamente nas casas legislativas (Machado, 2012). Ainda que, os motivos para esta mobilização sejam os mesmos de outras denominações, isto é, o temor de forças sociais e políticas adversas a este setor religioso. Todavia, tal orientação não se restringiu a influência aos

⁵¹ Este modelo de representação, denominado por Paul Freston como *autogerado*, guarda verossimilhanças com a representação mediante a política de ideias (modelo hegemônico na democracia representativa). Isto porque, em ambos os casos há uma autonomização dos expedientes que irão compor o mandato parlamentar, que em muitos casos podem estar distantes ou até em contradição com os interesses objetivos dos que o elegeram e/ou daqueles que compartilham determinada escala de valores (Miguel, 2014b; Freston, 2006).

⁵² A ruptura no modo de atuação é tão emblemática que Campos (2010) constrói uma tipologia para melhor definir esta diferença. Entende o autor que os parlamentares anteriores à constituição atuavam em separado, aos quais denomina de “*políticos evangélicos*”. Já os chamados “*políticos de Cristo*”, amadureceram suas estratégias no panorama político pré e pós-1988 e, por sua vez esboçam a grande capacidade de atuação corporativa.

contornos da Carta de 1988, pelo contrário, foi ampliado nas eleições subsequentes mediante a estruturação de táticas articuladas por lideranças remanescentes de seu alto escalão, tais como, Bispo Rodrigues e o Bispo Crivella, figuras centrais na fundação da IURD (Mariano, 2004; Gonçalves, 2011).

Dentre estas estratégias, duas parecem ser fundamentais na consolidação deste modelo e, por conseguinte da IURD como “ator político” relevante no cenário nacional. A primeira delas se refere ao engajamento que Bispos, Pastores e Obreiros dispensam aos períodos eleitorais. A segunda e talvez a mais importante, seja o que caracterize com mais propriedade esta forma de representação, a saber, o carisma institucional. Este dispositivo constrói mecanismos que vinculam o mandato com a instituição (Oro, 2003b). O que significa dizer, que as candidaturas são construídas no interior da igreja e para atender os desígnios dela, sendo o capital político do candidato (em grande parte das vezes ele nem existe) insignificante (Conrado, 2000; Freston, 2006).

Além disso, Oro (2003b) destaca o entendimento da IURD sobre o sistema eleitoral e político brasileiro através de seus métodos para apresentar as candidaturas oficiais. Assim, as candidaturas dependem de “recenseamento” prévio realizado pela igreja para identificar o perfil de seus fiéis, do candidato, bem como a plausibilidade da candidatura. Isto com vistas a diagnosticar quantos candidatos a instituição deverá lançar, para que não ocorra a possibilidade de uma candidatura retirar votos da outra (Oro, 2003b). Desse modo, embora sejam desconhecidos de seus futuros eleitores (o que ocorre com frequência), os candidatos atendem a um perfil passível de adesão, a partir dos dados do recenseamento.

O êxito eleitoral destas estratégias promoveu durante os anos noventa um debate perene entre diversas denominações sobre a necessidade de seguir o modelo da IURD (Machado, 2012). Alguns líderes religiosos (dentre eles, o Pastor Silas Malafaia) chegaram a expressar verbalmente que esta forma de se organizar politicamente deveria ser imitada pelos (neo) pentecostais (Oro, 2003). Isto com vistas a ampliar e demonstrar o poder de influência que estas igrejas igualmente possuíam (e possuem) na sociedade, bem como ver suas demandas defendidas por seus representantes.

Apesar de certo consenso em relação à necessidade de construir táticas políticas, no entanto é preciso lembrar que boa parte das igrejas (neo) pentecostais foram construídas e se mantêm com uma base organizacional diferente da estrutura extremamente centralizada e verticalizada da IURD (Mariano, 2004). A estrutura organizacional nestes moldes é fundamental na visão de Oro (2003; 2003b) para a

execução e êxito deste modelo de representação política. Por isso, a diversidade organizacional dos (neo) pentecostais impõe diferenças no modo como outras denominações irão se articular no campo político. A Assembleia de Deus, por exemplo, é bem mais heterogênea, pois apresenta em seu interior ministérios regionais parcialmente autônomos a liderança central (Moura, 2010), e alguns totalmente independentes, como o Ministério de Madureira liderado por Silas Malafaia. Este elemento é central à medida que permite entender as razões de alguns setores da Assembleia de Deus mimetizarem o *modelo institucional* da IURD, ao passo que outros não, inclusive preservando uma postura apolítica (D'Ávila, 2006). Diferentemente, a Igreja do Evangelho Quadrangular reproduziu o modelo da IURD, porém com diferenças interessantes, tais como, a realização de prévias internas para a escolha dos candidatos oficiais (Oro, 2003).

Estes exemplos ajudam a entender as conclusões da literatura a respeito da estruturação de uma série de dispositivos que fazem com que o mandato de certa forma “pertença” a instituição, ao invés do candidato e partido político⁵³ (Conrado, 2000; Oro, 2003; Freston, 2006). Portanto, esta situação é inteiramente diferente do *modelo autogerado* presente na Igreja Católica e em algumas denominações (neo) pentecostais, pois neste caso há definições prévias de como se posicionar e a quem prestar contas, caso o desejo seja a manutenção da carreira política (Freston, 2006).

Como é possível verificar no gráfico abaixo, a adoção destas estratégias propiciou o crescimento paulatino da chamada “bancada evangélica” desde os anos noventa⁵⁴ atingindo o ápice de representantes na 55^o Legislatura (2015-2019) com 84 parlamentares, aproximadamente 15% do total de deputados federais⁵⁵. Destarte, é interessante notar que estes parlamentares estão dispersos em cerca de 19 partidos^{56 57}.

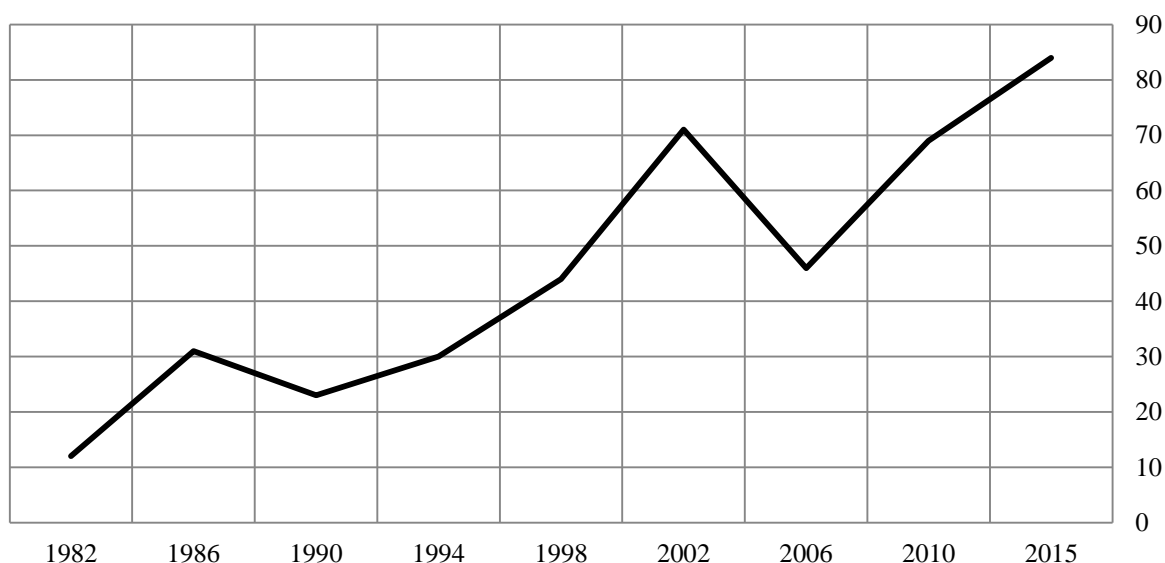
⁵³ Por exemplo, alguns candidatos que obtinham o apoio da IURD e depois se candidataram espontaneamente tiveram impactante derrota (Oro, 2003; Conrado, 2000).

⁵⁴ A única queda na “bancada evangélica” registrada pós-redemocratização ocorreu nas eleições de 2006, onde a bancada perdeu quase metade de seus representantes. Este fenômeno está correlacionado com as denúncias sobre o sistema de corrupção instalado no Congresso Nacional denominado “Mensalão”, tornado público em 2005. Dentre os “mensaleiros” destaca-se a presença de 28 dos 72 deputados da “bancada evangélica”, principalmente os representantes das Igrejas Universal e Assembleia de Deus. Conforme Machado (2013), este acontecimento fez com que algumas denominações recuassem no discurso de restauração da ética na política e passassem a enfatizar outros elementos, como o ideário da família da tradicional. Contudo, como indica o gráfico esta força política e religiosa recuperou nas eleições de 2010 quase toda força perdida em 2006.

⁵⁵ O número de senadores que pertencem a “bancada evangélica” entre estas legislaturas orbitou em torno de 2 a 5 senadores, por isso optamos em não incluí-los no gráfico.

⁵⁶ PR, PTB, PRTB, PMDB, PSC, PT, PSDB, PDT, PSL, DEM, PP, PV, PSB, PRB, PROS, SD, PTN, PPS, PSD.

Gráfico 1: Apresenta em número absolutos o desempenho dos Deputados Federais da “Bancada Evangélica” entre as eleições de 1982-2015.



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

O efeito mimético das práticas exercidas pela Igreja Universal teve impacto substancial no campo religioso, influenciando inclusive instituições fora do (neo) pentecostalismo, como a Igreja Católica, que mediante este processo redobrou esforços para ampliar seu capital político (Oro, 2003)⁵⁸. Neste caso, a destacar o aprimoramento na RCC das secretarias e ministérios (como o Projeto Matias) com o propósito de incentivar e formar lideranças políticas, o que impulsionou o crescimento de representantes políticos desta vertente do catolicismo (Silveira, 2008). A aprovação das lideranças leigas carismáticas⁵⁹ é importante respaldo as candidaturas, pois as reveste,

⁵⁷ A dispersão dos (neo) pentecostais no sistema partidário é uma questão que mobiliza a literatura. Duas teses principais podem ser elencadas. A primeira sinaliza a inexistência de uma identidade entre os representantes das variadas denominações. Isto em função de haver poucos temas em que se pode perceber coesão entre este grupo (Fonseca, 2002; Gonçalves, 2011), dentre estes, as intenções legislativas de debater valores morais (Machado, 2013). Por outro lado, esta pulverização revela o conhecimento sobre o sistema político brasileiro. Assim, ela é vista como uma estratégia, ao invés de fragmentação e ausência de centralidade nas ações (Machado, 2012). Visto que, ela permite a “bancada evangélica” alcançar maior barganha para influenciar o sistema partidário como um todo, desde o colégio de líderes aos parlamentares da mesma sigla (Machado, 2012; Oro, 2003).

⁵⁸ Também atentos a esta reconfiguração, lideranças das religiões afro-brasileiras buscaram uma incursão no universo político, especialmente como forma de proteção da perseguição engendrada por muitas denominações (neo) pentecostais aos templos e cultos de matriz africana (Gonçalves, 2008). Porém, sem o mesmo sucesso, em virtude do número de adeptos e da estrutura organizacional fragmentada (Oro, 1996; 2003).

⁵⁹ Miranda (1999) em sua pesquisa de campo aborda o papel e a importância das lideranças leigas, que por vezes chegam a ter mais prestígio religioso que muitos preladados ordenados.

até certo ponto, de legitimidade institucional, haja vista que, a Igreja Católica não apóia oficialmente nenhum candidato (Silveira, 2008). Mesmo que a literatura aponte para o êxito dos carismáticos (e católicos de modo geral) na política é difícil mensurar precisamente seu tamanho devido à ausência de uma bancada católica⁶⁰. Em 2015 com a apresentação da Frente Parlamentar Mista Católica Apostólica Romana foi possível ter um quadro mais apurado deste segmento no Congresso Nacional, pois a referida frente conta com 209 deputados federais e 5 senadores (de 23 partidos⁶¹) entre seus signatários⁶².

Considerações

Dentro deste quadro geral podemos vislumbrar com mais propriedade o poder de influência da religião na sociedade e na política. A ascensão da RCC no interior do catolicismo permitiu a superação de impasses históricos entre católicos e (neo) pentecostais e, por conseguinte a convergência de agendas entre estes segmentos. Entendemos que, o crescimento e a junção destes setores reescreveram a relação entre religião e política no Brasil. Tendo em vista que, além das candidaturas oficiais e da engenharia construída para o sucesso eleitoral, é preciso atentar para o poder de barganha, conquistado através da confecção de alianças e a troca de compromissos sólidos com diferentes setores e lideranças da vida partidária e política. Portanto, a atuação destes parlamentares e sua pulverização no sistema partidário não lhes permitem apenas influenciar, mas em muitos casos impor e direcionar agendas. Visto que, a junção destas forças religiosas é sem dúvida suficientemente capaz, senão para desfazer maiorias na Câmara Federal e assim frear as pautas do executivo, mas ao menos de dispor de forças mínimas para arregimentar suas alianças para fazê-lo, obviamente que, se somando a oposição nestes dois cenários. Decerto que, não podemos perder de vista a heterogeneidade destes atores, pois nem sempre a posição destes conflui a uma mesma direção (Fonseca, 2002). No entanto, para além das diferenças,

⁶⁰ Ainda que possamos presumir um número elevado, tendo em vista a bancada em defesa da vida e de outras bancadas que abordam temas importantes para os católicos e (neo) pentecostais.

⁶¹ PTB, PROS, PT, PP, DEM, PMDB, PSDB, PC do B, PSDC, PDT, PEN, PSC, PSD, PSB, SD, PPS, PRB, PSOL, PTN, PHS, PV, PR, PMN.

⁶² É necessário ponderar esta informação, pois o tamanho desta frente parlamentar não significa dizer que seus parlamentares são oriundos destas novas estratégias implementadas pela Igreja Católica (sobretudo da RCC), nem que estes defenderão integralmente em seus mandatos as diretrizes e decisões engendradas no âmbito desta frente. Contudo, o número é expressivo e a frente parece contar com o apoio do alto escalão católico, por exemplo, a cerimônia de posse do coordenador dep. Givaldo Carimbão (PROS-AL) ocorreu na sede da CNBB em Brasília e não na Câmara de Deputados.

parece claro que há certa convergência na compreensão de que alguns valores morais são inegociáveis, dentre estes, a família nuclear heteronormativa e o valor da vida desde sua concepção.

Mesmo diante de um oponente com tamanha envergadura social e institucional, o movimento feminista durante os anos 2000 registrou avanços importantes em sua agenda. Sua interlocução com o Estado, especialmente na gestão de Lula (2003-2010), possibilitou a criação de uma secretaria (com status de ministério) com propósito de formular e articular políticas nacionais às mulheres⁶³. A partir disso o movimento obteve uma conquista histórica com a aprovação da Lei Maria da Penha, um dispositivo jurídico específico para criminalizar a violência doméstica e familiar contra as mulheres.

A incursão do movimento LGBTTT no universo político neste período possibilitou uma sólida aliança de mútuo apoio entre estes na política institucional⁶⁴. A junção destas forças políticas contribuiu para maior ressonância de suas demandas no ambiente parlamentar e na sociedade (Facchini, 2009). Apesar da visibilidade e mobilização destes grupos, não houve progressos significativos em termos de legislação no Brasil, seja no tocante aos direitos dos grupos que compõem a sigla LGBTTT ou aos direitos reprodutivos das mulheres (Carrara, 2010). O único avanço registrado, conforme destaca Biroli (2014b), foi a decisão do Supremo Tribunal Federal pela descriminalização do aborto nos casos de fetos portadores de anencefalia.

A partir do que foi exposto até aqui acreditamos ser possível ao leitor identificar minimamente o modo como estes grupos se constroem no Brasil, os recursos e estratégias que mobilizam para conquistar suas demandas. De antemão, antes mesmo de passarmos a análise dos dados, parece evidente uma clara assimetria de forças entre os atores envolvidos na discussão sobre a descriminalização do aborto no legislativo brasileiro. Se levarmos em consideração outros aspectos além do poder político e institucional, tais como, a densidade social e o poder de mídia dos grupos religiosos, percebem-se mais elementos que reforçam a desigualdade de recursos para empreender um debate nacional mais equânime entre as distintas posições e perspectivas envolvidas.

Referências Bibliográficas

⁶³ O Governo Lula também ampliou os canais de diálogo com o movimento feminista (e outros setores da sociedade civil), através das Conferências Nacionais.

⁶⁴ Estes movimentos sociais são aliados históricos no Brasil. No entanto, somente nos anos 2000 o movimento LGBTTT abandona sua posição antipartido.

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

AVRITZER, Leonardo. Sociedade civil, instituições participativas e representação: da autorização à legitimidade da ação. *Revista Dados [online]*. Vol.50, n.3, pp. 443-464. 2007.

AZEVEDO, Dermi. A Igreja Católica e seu papel político no Brasil. *Estudos Avançados*, SP, 18 (52), p. 109-119, 2004.

BIROLI, Flávia. **Família: Novos Conceitos**. Fundação Perseu Abramo, SP, 2014.

_____. Abortion, gender, and politics in Brazil. *Papper* apresentado no 23º Congresso Internacional da Ipsa, Montreal, Canadá, 2014b.

BURDICK, John. *Looking for God in Brazil*. California University Press, 1989. Tradução Renato Machado, Editora Mauad, RJ, 1998.

CAMPOS, Leonildo. De políticos evangélicos a políticos de Cristo: la trayectoria de las acciones y mentalidad política de los evangélicos brasileños em el passo del siglo XX al siglo XXI. **Rev. Ciências sociais e religião**. POA, ano 7, nº7, 2005.

_____. O projeto político de “GOVERNO DO JUSTO”: os recuos e avanços dos evangélicos nas eleições de 2006 e 2010 para a Câmara Federal. **Rev. Debates do NER**, POA, ano II, num.18, p.39-82, 2010.

CARRARA, Sérgio. Políticas e direitos sexuais no Brasil contemporâneo. **Rev. Bagoas**, num. 05 p.131-147, 2010.

CONRADO, Flávio. *Cidadãos do Reino de Deus: um estudo da "Folha Universal" nas eleições de 1998*. RJ: PPG Sociol. e Antrop. UFRJ. **Dissertação (Mestrado)** 2000.

COSTA, Ana Alice Alcantara. *O movimento feminista no Brasil: dinâmicas de uma intervenção política*. Revista Gênero, UFF-RJ, 2013.

D`ÁVILA, Edson. *Assembléia de Deus e a Política: Uma leitura a partir da Revista Mensageiro da Paz*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, PPG Ciências da Religião, **Dissertação (Mestrado)**, introdução e capítulo 1, 2006.

FONSECA, Alexandre. *Secularização, pluralismo religioso e democracia no Brasil: um estudo sobre os evangélicos na política nos anos 90*. SP: PPGS, **Tese (doutorado)**, 2002.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. **Tese (doutorado)**, UNICAMP, 1993.

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

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

GONÇALVES, Rafael Bruno. "Bancada evangélica?": Uma análise do discurso parlamentar evangélico durante a 52ª legislatura da Câmara Federal. Pelotas: Universidade Federal de Pelotas, PPG Ciências Sociais, **Dissertação (mestrado)**, 2011.

LEITE, Felipe. A Constituinte de 1933: A participação da Liga Eleitoral Católica na composição da Assembleia Constituinte na região de Ribeirão Preto. Franca: Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, **Dissertação (mestrado)**, 2009.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **A Igreja Católica no Brasil República: cem anos de compromisso (1889 –1989)**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1991.

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

_____. Religião, Cultura e Política. **Religião e Sociedade**, RJ, 32 (2): 29-56, 2012.

_____. Discursos pentecostais em torno do aborto e da homossexualidade na sociedade brasileira. Vol. VII/Nº 2/ jun-dez, 2013/ PP. 48-68.

MACHADO, Maria das Dores; BURITY, Joanildo. A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos. **DADOS**, RJ, vol. 57, no 3, 2014, pp. 601 a 631.

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

MARIANO, Ricardo; PIERUCCI, Antônio Flávio. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. SP: **Revista Novos Estudos Cebrap**, nº34, novembro, 1992.

MARIANO, Ricardo. Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando. Dissertação [mestrado], USP, 1995.

_____. A reação dos evangélicos ao código civil. **Revista Civitas**. Porto Alegre: Volume 6, nº 2, 2006.

_____. A expansão neopentecostal no Brasil: O caso da Igreja Universal. **Revista Estudos avançados**, 18 (52), 2004.

MIGUEL, Luis Felipe. **Liberalismo e o desafio das desigualdades**. Texto não disponível em nenhuma plataforma, somente repassado para pesquisadoras (es) do Demodê-UnB, 2014.

_____. **Democracia e Representação: Territórios em disputa**. SP: Ed. Unesp, 2014b.

_____. Teoria política feminista e liberalismo: o caso das cotas de representação. **RBCS**, Vol. 15 no 44 outubro/2000.

MIRANDA, Julia. Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso e do político, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1999.

MOURA, Liliane. Igreja Pentecostal Assembleia de Deus: Uma apreciação de sua espacialidade no Brasil. **Revista Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, nº27, pp. 35-44, 2010.

MORAIS, João F. Régis de. Os bispos e a política no Brasil: pensamento social da CNBB. São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1982.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. Sexualidades Ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. **Revista Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana**, No 2, 2009.

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. **Revista Brasileira de Ciência Sociais**, vol.18 nº53, outubro, 2002.

_____. Neopentecostais e afro-brasileiros: Quem vencerá esta guerra? **Debates do NER**. Porto Alegre, ano 1, nº1, pp. 10-36, novembro, 1996.

_____. Organização eclesial e eficácia política: O caso da Igreja Universal do Reino de Deus. **Civitas – Revista de Ciências Sociais** v. 3, nº 1, jun. 2003b.

_____; ALVES, Daniel. Renovação carismática católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo? **Religião e Sociedade**, 33 (1), p.122-144, 2013.

PIERUCCI, Antônio; PRANDI, Reginaldo. As religiões no Brasil contemporâneo. In: PRANDI, R. **Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático**, São Paulo, EDUSP/FAPESP, 1999.

PRANDI, Reginaldo. As bases sociais do catolicismo carismático. In: PRANDI, R. **Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático**, São Paulo, EDUSP/FAPESP, 1999.

_____; VALENTIN, F. F. A renovação carismática e a política. in: PRANDI, R. **Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático**, São Paulo, EDUSP/FAPESP, 1999.

_____; CAMPOS, André; PRETTI, Rogério. A renovação carismática católica. In: PRANDI, R. **Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático**, São Paulo, EDUSP/FAPESP, 1999.

_____; CAMPOS, André; SILVA; Roberto; MIRANDA, Maria (et al). Práticas religiosas carismáticas. In: PRANDI, R. **Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático**, São Paulo, EDUSP/FAPESP, 1999.

_____; SOUZA, André. A renovação carismática e as comunidades eclesiais de base. In: PRANDI, R. Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático, São Paulo, EDUSP/FAPESP, 1999.

_____; GÓES, Rita; JUSTO, José. A renovação carismática e o pentecostalismo: Proximidade e diferença. PRANDI, R. Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático, São Paulo, EDUSP/FAPESP, 1999.

PINTO, Céli Regina Jardim. Uma historia do feminismo no Brasil. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

ROCHA, Maria Isabel Baltar da. A discussão política sobre o aborto no Brasil. **Revista Brasileira de Estudos Populacionais**, v.23, n.2, 2006.

ROCHA, Maria Isabel Baltar da; Susana ROSTAGNOL e María Alicia GUTIERREZ. “Aborto y Parlamento: un estudio sobre Brasil, Uruguay y Argentina”. **Revista Brasileira de Estudos Populacionais**, vol. 26, n. 2; pp. 219-336, 2009.

ROSAS, Nina e CASTRO, Cristina. M. . Charismatic Protestantism, Gender and Sexuality in Brazil. In: Heather Shipley. (Org.). **Globalized Religion and Sexual Identity: contexts, contestations, voices**. 1ed. Leiden: Brill, 2014, v. 1, p. 217-235.

SADER, Eder. Quando novos personagens entram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-80). São Paulo: Paz e Terra, 1988.

SARTI, Cynthia. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 12(2): 264, maio-agosto/2004.

SEIDL, Ernesto. Um discurso afinado: O episcopado católico frente à “política” e ao “social”. *Horizontes Antropológicos*. POA, ano 13, nº27, p. 145-164, jan/jun. 2007.

SIEPIERSKI, Paulo. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. *Revista Estudos Teológicos*, vol. 37, nº 1, pp. 47-61, 1997.

SILVEIRA, Emerson. Terços, “Santinhos” e versículos: A relação entre católicos carismáticos e a política. **Revista de Estudos da Religião**, POA, março, p. 54-74, 2008.

SOARES, Vera. Movimento Feminista: Paradigmas e desafios. *Rev. Estudos Feministas*, ano 2, 2º semestre, 1994.

SOUZA, Luiz Alberto. As várias faces da Igreja Católica. **Estudos Avançados**, SP, 18 (52), p. 77-95, 2004.

SOUZA, Robson. O comunitarismo cristão e suas influências na política brasileira: uma revisão bibliográfica sobre o comunitarismo católico no Brasil. **Revista Horizonte**, BH, v. 6, n.12, p.41-68, 2008.